

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محاضرات فى اصول الفقه

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت فى الطباعة:

جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامي

الفهرس

٥	الفهرس
٧	محاضرات في اصول الفقه المجلد الأول
٧	اشاره
٧	اشاره
١١	تمهيد
١٢	و ينبغي التنبيه على أمور
١٧	شبهه و دفع
٢٠	شبهات و دفع
٣٨	في الوضع
٤٤	في حقيقه الوضع
٨٩	الإنشاء و الاخبار
٩٦	أسماء الإشاره و الضمائر
٩٨	استعمال اللفظ في المعنى المجازى
١٠٨	أقسام الدلاله
١١٥	وضع المركبات
١١٧	الوضع الشخصى و النوعى
١١٩	علامات الحقيقه و المجاز
١٣١	تعارض الأحوال
١٣١	الحقيقه الشرعيه
١٤٠	الصحيح و الأعم
١٤١	تبصره
١٤٩	تذليل
١٧٥	ثمره المسأله
١٧٥	اشاره

- ١٩٠ المقام الثاني في المعاملات
- ٢٠٢ تذييل
- ٢٠٤ الاشتراك
- ٢١١ استعمال اللفظ
- ٢٢١ المشتق
- ٢٥٣ الأقوال في المسأله
- ٢٦١ أدله القول بالأعم
- ٢٧٠ هل المشتق بسيط أم مركب؟
- ٢٨٩ الفرق بين المشتق و المبدأ
- ٢٩٤ ما هي النسبه بين المبدأ و الذات؟
- ٢٩٩ ما هو المتنازع فيه في المشتق؟
- ٣٠٢ تعريف مركز

سرشناسه:خویی ، ابوالقاسم ، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸

عنوان و نام پدیدآور:محاضرات في اصول الفقه / تقرير ابوالقاسم الخوئي / تالیف محمداسحاق الفیاض

مشخصات نشر:قم : جماعه المدرسين في الحوزه العلمیه قم ، موسسه النشر الاسلامی ، ۱۴۱۹ق . = ۱۳۷۷.

فروست:(جماعه المدرسين في الحوزه العلمیه قم ، موسسه النشر اسلامي ۶۳۳)

شابك:۹۶۴-۴۷۰-۰۵۸-۹-۱۱۰۰۰ريال

يادداشت:عربی

يادداشت:چاپ های قبلی کتاب حاضر دار الهادی للمطبوعات و موسسه انصاریان بوده است

يادداشت:ج . ۱۴۲۱ ق . = ۱۴۰۰ : ۱۳۷۹ ريال

يادداشت:کتابنامه به صورت زیرنویس

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:فیاض ، محمداسحاق ، ۱۹۳۴ - ، گردآورنده

شناسه افزوده:جامعه مدرسین حوزه علمیه قم . دفتر انتشارات اسلامی

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/۸ /خ م ۳ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۹-۳۳۰۵

ص : ۱

تمهيد

من الضروري الذي لا يشك فيه أحد إن الشريعة الإسلامية المقدسة تشتمل على أحكام إلزامية، من وجوبات و تحريمات تتكفل بسعادة البشر و مصالحهم المادية و المعنوية، و يجب الخروج عن عهدها و تحصيل الأمن من العقوبة من ناحيتها بحكم العقل.

و هذه الأحكام ليست بضرورية لكل أحد بحيث يكون الكل عالمين بها، من دون حاجة إلى تكلف مثونه الإثبات و إقامه البرهان عليها. نعم عده منها أحكام ضرورية أو قطعية فيعلمها كل مسلم من دون حاجة إلى مثونه الإثبات و الاستدلال، و لكن جلها نظريات تتوقف معرفتها و تمييز موارد ثبوتها عن موارد عدمها على البحث و الاستدلال، و ان ذلك يتوقف على معرفه قواعد و مبادئ تكون نتيجتها معرفه الوظيفة الفعلية و تشخيصها في كل مورد، و ان هذه القواعد هي القواعد الأصولية فهي مباد تصديقيه لعلم الفقه المتكفل لتشخيص الوظيفة الفعلية في كل مورد بالنظر و الدليل، و ان المباحث الأصولية قد مهدت و أسست لمعرفة هذه القواعد و تنقيحها.

و ينبغي التنبيه على أمور

الأمر الأول: إن هذه القواعد و المبادئ على أقسام:

القسم الأول ما يوصل إلى معرفه الحكم الشرعى بعلم وجدانى، و بنحو البت و الجزم، و هى مباحث الاستلزامات العقلية: كمبحث مقدمه الواجب، و مبحث الضد، و مبحث اجتماع الأمر و النهى، و مبحث النهى فى العبادات، فانه بعد القول بثبوت الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته-مثلا- يترتب عليه العلم الوجدانى بوجوب المقدمه عند وجوب ذيهها بعد ضم الصغرى إلى هذه الكبرى. و كذا يحصل العلم البتى بفساد الضد العبادى عند الأمر بضده الآخر، إذا ضم ذلك إلى كبرى ثبوت الملازمه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده.

القسم الثانى ما يوصل إلى الحكم الشرعى التكليفى أو الوضعى بعلم جعلى تعبدى، و هى مباحث الحجج و الأمارات، و هذه على ضربين:

الضرب الأول- ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد إحراز الكبرى و الفراغ عنها، و هى مباحث الألفاظ بأجمعها، فان كبرى هذه المباحث و هى مسأله حجيه الظهور محرز و مفروغ عنها و ثابتة من جهه بناء العقلاء و قيام السيره القطعيه عليها، و لم يختلف فيها اثنان، و لم يقع البحث عنها فى أى علم، و من هنا قلنا انها خارجه عن المسائل الأصوليه.

نعم وقع الكلام فى موارد ثلاثه: الأول فى أن حجيه الظهور هل هى مشروطه بعدم الظن بالخلاف أم بالظن بالوفاق أم لا هذا و لا ذاك؟ الثانى فى ظواهر الكتاب و انها هل تكون حجه أم لا-؟ الثالث فى أن حجيه الظواهر هل تختص بمن قصد افهامه أم تعم غيره أيضاً؟ و الصحيح فيها على ما يأتى بيانه هو حجيه الظهور مطلقاً بلا اختصاص لها بالظن بالوفاق و لا بعدم الظن بالخلاف، و لا بمن قصد افهامه. كما انه لا فرق فيها بين ظواهر الكتاب و غيرها.

ص: ٦

ثم أن البحث في هذا الضرب يقع من جهتين: الجبهة الأولى في إثبات ظهور الألفاظ بحد ذاتها و في أنفسها مع قطع النظر عن ملاحظته إيه ضميمه خارجيه أو داخلية كمباحث الأوامر و النواهي و المفاهيم و معظم مباحث العموم و الخصوص و المطلق و المقيد كالبحث عن ان الجمع المحلى باللام هل هو ظاهر في نفسه في العموم أم لا؟ و عن ان النكره الواقعه في سياق النفي أو النهي هل هي ظاهره في العموم بحد ذاتها؟ و عن ان الفرد المعرف باللام هل هو ظاهر بنفسه في الإطلاق بلا معونه قرينه خارجيه ما عدا مقدمات الحكمه أم لا؟ الجبهه الثانيه في إثبات ظهورها مع ملاحظه معونه خارجيه كبعض مباحث العام و الخاص و المطلق و المقيد كالبحث عن ان العام و المطلق إذا خصصا بدليلين منفصلين، فهل هما بعد ذلك ظاهران في تمام الباقي أم لا؟ و البحث عن ان المخصص و المقيد المنفصلين المجملين، هل يسرى إجمالهما إلى العام و المطلق أم لا؟ و نحوهما.

الضرب الثاني- ما يكون البحث فيه عن الكبرى و هي مباحث الحجج (بعد إحراز الصغرى و الفراغ عنها) كمبحث حجيه خبر الواحد و الإجماعات المنقوله و الشهرات الفتوائيه و ظواهر الكتاب. و يدخل فيه مبحث الظن الانسدادي -بناء على الكشف- و مبحث التعادل و الترجيح، فان البحث فيه في الحقيقه، عن حجيه أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال.

القسم الثالث: ما يبحث عن الوظيفه العمليه الشرعيه للمكلفين في حال العجز عن معرفه الحكم الواقعي و اليأس عن الظفر بأى دليل اجتهادى، من عموم أو إطلاق بعد الفحص بالمقدار الواجب، و ما هو وظيفه العبوديه في مقام الامتثال و هو مباحث الأصول العمليه الشرعيه، كالاستصحاب و البراءه و الاشتغال.

القسم الرابع: ما يبحث عن الوظيفه العمليه العقلية في مرحله الامتثال في فرض فقدان ما يؤدي إلى الوظيفه الشرعيه، من دليل اجتهادى أو أصل عملي شرعى و هو مباحث الأصول العمليه العقلية، كالبراءه و الاحتياط العقلين؛

و يدخل فيه مبحث الظن الانسدادي-بناء على الحكومه-.

فالتتيجه المتحصله إلى الآن هي ان المسائل الأصوليه و قواعدها،على أقسام أربعة:الأول ما يثبت الحكم الشرعي بعلم وجداني.الثاني ما يثبته بعلم جعلى تعبدى،و هذا القسم على ضربين-كما مر-.الثالث ما يعين الوظيفه العمليه الشرعيه بعد اليأس عن الظفر بالقسمين المتقدمين.الرابع ما يعين الوظيفه العلميه بحسب حكم العقل فى فرض فقدان الوظائف الشرعيه(يعنى الأقسام الثلاثه المتقدمه)، و عدم الظفر بشىء منها.فهذا كله فهرس المسائل الأصوليه و ترتيبها الطبيعى.

و من هنا ظهر فائده علم الأصول و هي:(تعيين الوظيفه فى مقام العمل الذى هو موجب لحصول الأمن من العقاب).و حيث ان المكلف الملتفت إلى ثبوت الأحكام فى الشريعه يحتمل العقاب وجدانا،فلا محاله يلزمه العقل بتحصيل مؤمن منه،و حيث أن طريقه منحصر بالبحث عن المسائل الأصوليه،فإذاً يجب الاهتمام بها،و بما ان البحث عنها منحصر بالمجتهدين دون غيرهم فيجب عليهم تنقيحها و تعيين الوظيفه منها فى مقام العمل لنفسهم و لمقلديهم حتى يحصل لهما الأمن فى هذا المقام.

الأمر الثانى:فى تعريف علم الأصول،و هو:(العلم بالقواعد التى تقع بنفسها فى طريق استنباط الأحكام الشرعيه الكليه الإلهيه من دون حاجه إلى ضميمه كبرى أو صغرى أصوليه أخرى إليها)و عليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين و تدور المسائل الأصوليه مدارهما وجوداً و عدماً:

الركيزه الأولى:ان تكون استفاده الأحكام الشرعيه الإلهيه من المسأله من باب الاستنباط و التوسيط لا من باب التطبيق(أى تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها)كتطبيق الطبيعى على افراده.

و النكته فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الأصول،هى الاحتراز عن القواعد الفقهييه فانها قواعد تقع فى طريق استفاده الأحكام الشرعيه الإلهيه،و لا يكون ذلك من باب الاستنباط و التوسيط بل من باب التطبيق،و بذلك خرجت عن التعريف.

و لكن ربما يورد بان اعتبار ذلك يستلزم خروج عده من المباحث الأصوليه المهمه، عن علم الأصول، كمباحث الأصول العمليه الشرعيه و العقليه، و الظن الانسدادي بناء على الحكومه، فان الأولى منها لا تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى الكلى لأن إعمالها فى مواردنا انما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها و افرادها لا- من باب استنباط الأحكام الشرعيه منها و توسيطها لإثباتها، و الأخيرتين منها لا تنتهيان إلى حكم شرعى أصلاً لا واقعاً و لا ظاهراً. و بتعبير آخر:

ان الأمر فى المقام، يدور بين محذورين: فان هذا الشرط على تقدير اعتباره فى التعريف، يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم، فلا يكون جامعاً، و على تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهييه فيها، فلا يكون مانعاً.

فإذاً لا بد أن نلتزم بأحد هذين المحذورين: فاما نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها أصوليه، أو نلتزم بعدم اعتباره لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهييه فى التعريف، و لا مناص من أحدهما.

و التحقيق فى الجواب عنه هو ان هذا الإشكال مبين على ان يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركناً فى التعريف، الإثبات الحقيقى بعلم أو علمى، إذ على هذا لا يمكن التفصي عن هذا الإشكال أصلاً، و لكنه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامعاً بينه و بين غيره، و هو الإثبات الجامع بين ان يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجيزياً أو تعديرياً، و عليه فالمسائل المزبوره تقع فى طريق الاستنباط، لأنها تثبت التنجيز مره و التعذير مره أخرى، فيصدق عليها حينئذ التعريف لتوفر هذا الشرط فيها، و لا يلزم- إذاً- محذور دخول القواعد الفقهييه فيه.

نعم يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور و هو: (العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه) فان ظاهرهم انهم أرادوا بالاستنباط، الإثبات الحقيقى، و عليه فالإشكال وارد، و لا مجال للتفصي عنه- كما عرفت-.

و لو كان مرادهم المعنى الجامع الذى ذكرناه، فلا وقع له أصلاً كما مر. و على

ضوء هذا البيان، ظهر الفرق بين المسائل الأصولية و القواعد الفقيهية، فإن الأحكام المستفاده من القواعد الفقيهية، سواء كانت مختصه بالشبهات الموضوعية كقاعده الفراغ و اليد و الحليه و نحوها، أم كانت تعم الشبهات الحكميه أيضاً كقاعدتي لا ضرر و لا حرج بناء على جريانها في موارد الضرر أو الحرج النوعي، وقاعدتي ما يضمن و ما لا يضمن و غيرها، إنما هي من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، لا من باب الاستنباط و التوسيط، مع أن نتيجهتها في الشبهات الموضوعية نتيجة شخصيه. هذا و الصحيح انه لا- شيء من القواعد الفقيهية تجرى في الشبهات الحكميه، فان قاعدتي نفى الضرر و الحرج لا تجريان في موارد الضرر أو الحرج النوعي، وقاعده ما يضمن أساسها ثبوت الضمان باليد مع عدم إلغاء المالك لاحترام ماله، فالقواعد الفقيهية نتائجها أحكام شخصيه لا محاله.

و على كل حال فالنتيجه هي ان القواعد الفقيهية من حيث عدم توفر هذا الشرط فيها، غير داخله في المسائل الأصوليه.

و على هذا الأساس، ينبغي لك ان تميز كل مسأله ترد عليك انها مسأله أصوليه أو قاعده فقيهيه؛ لا- كما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان نتيجه المسأله الفقيهيه، قاعده كانت أو غيرها، بنفسها تلقى إلى العامي غير المتمكن من الاستنباط و تعيين الوظيفه في مقام العمل، فيقال له: (كلما دخل الظهر و كنت واجداً للشرائط، فقد وجبت عليك الصلاه) فيذكر في الموضوع تمام قيود الحكم الواقعي، فيلقى إليه. و هذا بخلاف نتيجه المسأله الأصوليه فانها بنفسها لا يمكن ان تلقى إلى العامي غير المتمكن من الاستنباط، فان أعمالها في موارد وظيفه المجتهدين دون غيرهم.

نعم الذي يلقي إليه هو الحكم المستنبط من هذه المسأله لا هي نفسها. و ذلك لأن ما أفاده (قده) بالقياس إلى المسائل الأصوليه و ان كان كما أفاد، فان أعمالها في موارد و أخذ النتائج منها من وظائف المجتهدين، فلاحظ فيه لمن سواهم؛ إلا- ان ما أفاده (قده) بالإضافه إلى المسائل الفقيهيه غير تام على إطلاقه؛ إذ رب مسأله

فقيهه حالها حال المسأله الأصوليه من هذه الجهه: كاستحباب العمل البالغ عليه الثواب، بناء على دلالة اخبار (من بلغ) عليه و عدم كونها إرشاداً و لا داله على حجيه الخبر الضعيف، فانه مما لا يمكن أن يلقى إلى العامى لعدم قدرته على تشخيص موارد من الروايات و تطبيق اخبار الباب عليها.

و كقاعده نفوذ الصلح و الشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنه أو غير مخالفين لهما، فان تشخيص كون الصلح أو الشرط فى مواردهما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف، مما لا يكاد يتيسر للعامى.

و كقاعدتى ما يضمن و ما لا يضمن، فان تشخيص مواردهما و تطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد. إلى غيرها من القواعد التى لا يقدر العامى على تشخيص مواردها و صغرياتهما ليطبق القاعده عليهما بل رب مسأله فقيهه فى الشبهات الموضوعيه تكون كذلك كبعض فروع العلم الإجمالى، فان العامى لا يتمكن من تشخيص وظيفته فيه مثلاً إذا فرضنا ان المكلف علم إجمالاً، بعد الفراغ من صلاتى الظهر و العصر، بنقصان ركعه من إحداهما، و لكنه لا يدري انها من الظهر أو من العصر، ففى هذا الفرع و أشباهه لا يقدر العامى على تعيين وظيفته فى مقام العمل، بل عليه المراجعه إلى مقلده بل الحال فى كثير من فروع العلم الإجمالى كذلك.

شبهه و دفع

أما الشبهه فهى توهم ان مسألتى البراءه و الاحتياط الشرعيين، خارجتان عن تعريف علم الأصول، لعدم توفر الشرط المتقدم فيهما، إذ الحكم المستفاد منهما فى مواردهما انما هو من باب التطبيق لا من باب الاستنباط، و قد سبق ان المعتبر فى كون المسأله أصوليه هو أن يكون وقوعها فى طريق الحكم من باب الاستنباط دون الانطباق.

و اما الدفع فلأن المراد بالاستنباط ليس خصوص الإثبات الحقيقى، بل الأعم منه و من الإثبات التنجيزى و التعذيرى، و قد سبق انهما يثبتان التنجيز و التعذير

بالقياس إلى الأحكام الواقعيه، و هذا نوع من الاستنباط، و إطلاقه عليه ليس بنحو من العنايه و المجاز، بل على وجه الحقيقه، فان المعنى الظاهر منه عرفا هو المعنى الجامع لا خصوص حصه خاصه.

و لو تنزلنا عن ذلك و فرضنا ان وقوعهما فى طريق الحكم ليس من باب الاستنباط، و إنما هو من باب التطبيق و الانطباق، كانطباق الطبيعى على مصاديقه و افراده، فلا- نسلم انهما خارجتان من مسائل هذا العلم و ذلك لأنهما واجدتان لخصوصيه بها امتازتا عن القواعد الفقهيه، و هى كونهما مما ينتهى إليه أمر المجتهد فى مقام الإفتاء بعد اليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادى كإطلاق أو عموم، و هذا بخلاف تلك القواعد فانها ليست واجده لها، بل هى فى الحقيقه أحكام كليه إلهيه استنبطت من أدلتها لمتعلقاتها و موضوعاتها، و تنطبق على مواردنا بلا أخذ خصوصيه فيها أصلاً، كاليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادى و نحوه. فهما بتلك الخصوصيه امتازتا عن القواعد الفقهيه، و لأجلها دونتا فى علم الأصول و عدتا من مسائله. هذا تمام الكلام فى الركيزه الأولى.

الركيزه الثانيه: ان يكون وقوعها فى طريق الحكم بنفسها من دون حاجه إلى ضم كبرى أصوليه أخرى و عليه فالمسأله الأصوليه هى المسأله التى تتصف بذلك.

ثم ان النكته فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الأصول أيضاً هى ان لا تدخل فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو و الصرف و اللغه و الرجال و المنطق و نحوها، فانها و ان كانت دخيله فى استنباط الأحكام الشرعيه و استنتاجها من الأدله، فان فهم الحكم الشرعى منها يتوقف على علم النحو و معرفه قوانينه من حيث الإعراب و البناء و على علم الصرف و معرفه أحكامه من حيث الصحه و الاعتلال و على علم اللغه من حيث معرفه معانى الألفاظ و ما تستعمل فيه و على علم الرجال من ناحيه تنقيح أسانيد الأحاديث و تمييز صحيحها عن سقيمها و جيدها عن رديثها و على علم المنطق لمعرفه صحه الدليل و سقمه و لكن كل ذلك بالمقدار اللازم فى

الاستنباط لا بنحو الإحاطه التامه فلو لم يكن الإنسان عارفاً بهذه العلوم كذلك؛ أو كان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر، لم يقدر على الاستنباط إلا ان وقوعها و دخلها فيه لا يكون بنفسها و بالاستقلال، بل لا بد من ضم كبرى أصوليه و بدونه لا تنتج نتيجة شرعيه أصلاً، ضروره أنه لا- يترتب أثر شرعى على وثاقه الراوى ما لم ينضم إليها كبرى أصوليه و هي حجيه الروايه، و هكذا. و بذلك قد امتازت المسائل الأ-صوليه عن مسائل سائر العلوم، فان مسائل سائر العلوم و ان كانت تقع فى طريق الاستنباط كما عرفت إلا- انها لا بنفسها بل لا بد من ضم كبرى أصوليه إليها. و هذا بخلاف المسائل الأ-صوليه، فانها كبريات لو انضمت إليها صغرياتها، لاستنتجت نتيجة فقهيه من دون حاجه إلى ضم كبرى أصوليه أخرى.

و من هنا يتضح ان مرتبه علم الأصول فوق مرتبه سائر العلوم و دون مرتبه علم الفقه، و حد وسط بينهما كما انه يظهر ان مبحث المشتق، و مبحث الصحيح و الأ-عم، و بعض مباحث العام و الخاص: كمبحث وضع أداه العموم، كلها خارجه عن مسائل هذا العلم، لعدم توفر هذا الشرط فيها إذ البحث فى هذه المباحث عن وضع ألفاظ مفرده (ماده) كما فى بعضها، و (هيئه) كما فى بعضها الآخر، و من الواضح جداً أنه لا تترتب آثار شرعيه على وضعها فقط-مثلاً- أى أثر شرعى يترتب على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل أو للجامع بينه و بين المنقضى عنه المبدأ؟ و على وضع أسامى العبادات أو المعاملات لخصوص المعانى الصحيحه أو للأعم منها و من الفاسده؟ و على وضع الأدوات للعموم-مثلاً- من دون أن تنضم إليها مسأله أصوليه؟ فالصحيح هو انها من المسائل اللغويه، و لكن حيث انها لم تدون فى علم اللغه، دونت فى الأصول.

و نتيجة ما ذكرناه: ان المسائل الأ-صوليه يعتبر فيها امران: الأول أن يكون وقوعها فى طريق الحكم من باب الاستنباط لا من باب الانطباق، و بها تتميز عن المسائل الفقهيه. الثانى ان يكون وقوعها فيه بنفسها و بالاستقلال، من دون

حاجه إلى ضم مسأله أخرى، و بها تتميز عن مسائل سائر العلوم.

شبهات و دفعوع

الشبهه الأولى: توهم ان مسأله اجتماع الأمر و النهى بناء على اعتبار الشرط الثانى، تخرج عن مسائل هذا العلم، إذ على القول باستحاله الاجتماع و عدم إمكانه، لا- يترتب عليها أثر شرعى ما عدا القطع بعدم فعله كالا- الحكمين، و إنما نحتاج فى ترتيبه عليها، إلى ضم مسأله أخرى و هى إجراء قوانين باب التعارض التى يكون المقام من صغرياتها على القول بالامتناع، و هذا ليس شأن المسأله الأصوليه بمقتضى هذا الشرط كما عرفت.

و يدفعها: انه يكفى فى كون المسأله أصوليه، وقوعها فى طريق الاستنباط و تعيين الوظيفه فى مقام العمل بأحد طرفيها، و ان كانت لا تقع كذلك بطرفها الآخر، إذ لو لم يكن ذلك كافياً فى الاتصاف بكونها مسأله أصوليه، للزم خروج كثير من المسائل الأصوليه عن تعريف علم الأصول بمقتضى الشرط المزبور، منها: مسأله حجه خبر الواحد، فانه على القول بعدمها، لا يترتب عليها أثر شرعى أصلاً. و منها: مسأله حجه ظواهر الكتاب، على القول بعدم حجيتها، إلى غيرها من المسائل. فالنتيجه هى ان الملاك فى كون المسأله أصوليه، وقوعها فى طريق الاستنباط بنفسها و لو باعتبار أحد طرفيها، فى قبال ما ليس له هذا الشأن و هذه الخاصه، كمسائل بقيه العلوم، و المفروض ان هذه المسأله كذلك، فانه يترتب عليها أثر شرعى على القول بالجواز، و هو صحه العباده، و ان لم يترتب على القول بالامتناع.

الشبهه الثانيه: توهم خروج مسأله الضد عن التعريف، لعدم توفر هذا الشرط فيها، إذ لا يترتب أثر شرعى على نفس ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و حرمة ضده لتكون المسأله أصوليه. و أما حرمة الضد فهى و ان ثبتت بثبوت

الملازمه، إلا انها حرمه غيريه لا تقبل التنجيز، كى تصلح لأن تكون نتيجه فقيهه للمسأله الأصوليه. و أما فساد الضد فهو لا يترتب على ثبوت هذه الملازمه بلا ضم كبرى أصوليه أخرى، و هى ثبوت الملازمه بين حرمه العباده و فسادها.

و يدفعها: ما مر من الجواب عن الشبهه الأولى و ملخصه: انه يكفى فى كون المسأله أصوليه، ترتب نتيجه فقيهه على أحد طرفيها و ان لم تترتب على طرفها الآخر و المفروض انه يترتب على مسألتنا هذه أثر شرعى على القول بعدم الملازمه و هو صحه الضد العباده، و ان لم يترتب على القول الآخر.

الشبهه الثالثه: دعوى ان اعتبار هذا الشرط يستلزم خروج مسأله مقدمه الواجب عن المسائل الأصوليه، لا من جهه ان البحث فيها عن وجوب المقدمه و هى مسأله فقيهه، فان البحث فيها كما أفاد المحققون من المتأخرين، عن ثبوت الملازمه العقليه بين وجوب شىء و وجوب مقدماته و عدم ثبوتها بل من جهه عدم ترتب أثر شرعى عليها بنفسها و عدم توفر ذاك الشرط فيها. اما وجوب المقدمه فهو و ان ترتب على ثبوت هذه الملازمه، إلا أنه حيث كان غيرياً، لا يصلح ان يكون أثراً للمسأله الأصوليه بل وجوده و عدمه سياتى من هذه الجهه و اما غيره مما هو قابل لذاك، فلم يكن حتى يترتب عليها.

و يدفعها ما سندكره إن شاء الله تعالى فى محله، من أن لتلك المسأله ثمره مهمه -غير وجوب المقدمه- ترتب عليها، و بها تكون المسأله أصوليه. و تفصيل الكلام فيها موكول إلى محلها فليتنظر الأمر الثالث فى بيان موضوع العلم و عوارض الذاتيه و تمايز العلوم فيقع الكلام فى جهات: الجهه الأولى: فى مدرك ما التزم به المشهور من لزوم الموضوع فى كل علم. الجهه الثانيه: فى وجه ما التزموا به من أن البحث فى كل علم لا بد أن يكون عن العوارض الذاتيه لموضوعه. الجهه الثالثه: فى بيان تمايز العلوم بعضها عن بعض.

اما الكلام فى الجهه الأولى فغايه ما قيل أو يمكن أن يقال فى وجهه، هو أن الغرض من أى علم من العلوم أمر واحد -مثلاً- الغرض من علم الأصول:

(الاعتدال على الاستنباط) و من علم النحو: (صون اللسان عن الخطأ فى المقال) و من علم المنطق: (صون الفكر عن الخطأ فى الاستنتاج) و حيث ان هذا الغرض الوجدانى يترتب على مجموع القضايا المتباينه فى الموضوعات و المحمولات التى دونت علماً واحداً و سميت باسم فارد، يستحيل ان يكون المؤثر فيه هذه القضايا بهذه الصفة، لاستلزامه تأثير الكثير بما هو كثير فى الواحد بما هو واحد، فإذا يكشف (إنناً) عن ان المؤثر فيه جامع ذاتى و حدانى بينها، بقانون ان المؤثر فى الواحد لا يكون إلا الواحد بالسنخ، و هو موضوع العلم. و بتعبير آخر: ان البرهان على اقتضاء وحده الغرض لوحده القضايا موضوعاً و محمولاً، ليس إلا. ان الأمور المتباينه لا تؤثر أثراً واحداً، كما عليه جل الفلاسفه لو لا كلهم.

و يرد عليه أولاً: ان البرهان المزبور و ان سلم فى العلل الطبيعه لا. فى الفواعل الإراديه، إلا ان الغرض العذى يترتب على مسائل العلوم، لا يخلو اما ان يكون واحداً شخصياً أو واحداً نوعياً أو عنوانياً، و على أى تقدير لا تكشف وحده الغرض عن وجود جامع ما هو و وحدانى بين تلك المسائل.

اما على الأول فانه يترتب على مجموع المسائل من حيث المجموع، لا على كل مسأله مسأله بحداتها و استقلالها، فحينئذ المؤثر فيه المجموع من حيث هو، فتكون كل مسأله جزء السبب لا تمامه، نظير ما يترتب من الغرض الوجدانى على المركبات الاعتباريه من الشرعيه: كالصلاه و نحوها، أو العرفيه، فان المؤثر فيه مجموع اجزاء المركب بما هو، لا. كل جزء جزء منه، و لذا لو انتفى أحد اجزائه، انتفى هذا الغرض. فوحده الغرض بهذا النحو لا تكشف عن وجود جامع وحدانى بينها، بقاعده استحاله صدور الواحد عن الكثير، فان استناده إلى المجموع بما هو لا يكون مخالفاً لتلك القاعده ليكشف عن وجود الجامع، إذ

سببیه المجموع من حیث هو، سببیه واحده شخصیه، فالاستناد إلیه استناد معلول واحد شخصی إلی عله واحده شخصیه لا إلی علل کثیره، و مقامنا من هذا القییل، فان المؤثر فی الغرض الّذی یترتب علی مجموع القضايا و القواعد، المجموع من حیث المجموع، لا کل واحده واحده منها، و المفروض - كما عرفت - ان سببیه المجموع سببیه واحده شخصیه فارده، فاستناده إلیه، لیس من استناد الواحد إلی الکثیر، بل - حقیقه - من استناد معلول واحد شخصی إلی عله كذلك، فاذن، لا سبیل لنا إلی استکشاف وجود جامع ذاتی بین المسائل.

و اما علی الثانی بان کان الغرض کلیاً له افراد یترتب کل فرد منها علی واحده من المسائل بحیالها و استقلالها - كما هو الصحیح - فالأمر واضح، إذا بناء علی ذلك لا محاله یتعدد الغرض بتعدد المسائل و القواعد، فیترتب علی کل مسأله بحیالها، غرض خاص غیر الغرض المترتب علی مسأله أخرى، مثلاً: الاقتدار علی الاستنباط الّذی یترتب علی مباحث الألفاظ، بیاين الاقتدار علی الاستنباط المترتب علی مباحث الاستلزامات العقلیه، و هما بیاينان ما یترتب علی مباحث الحجج و الأمارات، فان الاقتدار علی الاستنباط الحاصل من مباحث الاستلزامات العقلیه اقتدار علی استنباط الأحكام الشرعیه علی نحو البت و الجزم، و هذا بخلاف الاقتدار الحاصل من مباحث الحجج و الأمارات، و هكذا... و إذا کان الأمر كذلك فلا طریق لنا إلی إثبات جامع ذاتی وحدانی بین موضوعات هذه المسائل، لأن البرهان المزبور لو تم فانما یتم فی الواحد الشخصی البسیط بحيث لا یكون ذا جهتین أو جهات، فضلاً عن کونه واحداً نوعياً، فإذا فرضنا ان الغرض واحد نوعی فلا یکشف إلا عن واحد كذلك، لا عن واحد شخصی.

و اما علی الثالث فالحال فیه أوضح من الثانی، فان القاعده المزبوره لو تمت فانما تتم فی الواحد الحقیقی لا فی الواحد العنوانی، و المفروض ان الغرض فی کثیر من العلوم، واحد بالعنوان لا بالحقیقه، فان صون الفکر عن الخطأ فی

الاستنتاج في علم المنطق، و صون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، و الاقتدار على الاستنباط في علم الأصول، و هكذا، ليس واحداً بالذات، بل بالعنوان المذى انتزع من مجموع أغراض متعددة بتعدد القواعد المبحوث عنها في العلوم، ليشار به إلى هذه الأغراض، فإذا كيف يكشف مثل هذا الواحد عن جامع ذاتي؟ فان الواحد بالعنوان لا يكشف إلا عن واحد كذلك.

و ثانياً: ان الغرض المترتب على كل علم، لا يترتب على نفس مسائله الواقعيه و قواعده النفس الأمريه، ليكشف عن جامع وحداني بينها، و يقال ان ذلك الجامع الوحداني موضوع العلم و مؤثر في ذلك الغرض. و هذا-لعله- من أبده البديهيات فان لازم ذلك حصول ذلك الغرض لكل من كان عنده كتب كثيره من علم واحد أو علوم مختلفه، من دون أن يكون عالماً بما فيها من القواعد و المسائل بل هو مترتب على العلم بنسبها الخاصه، و بثبوت محمولاتها لموضوعاتها؛ فان الاقتدار على الاستنباط في علم الأصول، إنما يترتب على معرفه قواعده:

بان يعرف حجيه أخبار الثقه، و حجيه ظواهر الكتاب، و الاستصحاب، و نحوها؛ فإذا عرف هذه القواعد، و علم بنسبها الخاصه، يحصل له الاقتدار على الاستنباط. و صون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، إنما يحصل لمن يعرف مسائله و قواعده؛ كرفع الفاعل و نصب المفعول و جر المضاف إليه، و نحو ذلك و صون الفكر عن الخطأ في علم المنطق، إنما يترتب على معرفه قوانينه و قواعده، كإيجاب الصغرى و كليه الكبرى و تكرر الحد الأوسط، و هكذا. فلا بد من تصوير الجامع حينئذ بين العلوم أو-لا أقل- بين النسب الخاصه، لا بين الموضوعات.

و ثالثاً: ان المحمولات التي تترتب على مسائل علم الفقه بأجمعها و عده من محمولات مسائل علم الأصول، من الأمور الاعتباريه التي لا واقع لها عدا اعتبار من بيده الاعتبار؛ فان محمولات مسائل علم الفقه على قسمين: أحدهما الأحكام التكليفية: كالوجوب، و الحرمة، و الإباحه، و الكراهه، و الاستحباب

و الآخر الأحكام الوضعيّه: كالملكيه و الزوجيه و الرقيه و نحوها، و كلاهما من الأمور الاعتباريه التي لا وجود لها إلا في عالم الاعتبار. نعم الشرطيه و السببيه و المانعيه و نحوها، من الأمور الانتزاعيه التي تنتزع من القيود الوجوديه أو العدميه المأخوذه في متعلقات الأحكام أو موضوعاتها، و لهذا لا تكون موجوده في عالم الاعتبار إلا بالتبع، و لكن مع ذلك هي تحت تصرف الشارع رفعاً و وضعاً، من جهه ان منشأ انتزاعها تحت تصرفه كذلك.

و إن شئت قلت: ان محمولات مسائل علم الفقه على سنخين: أحدهما موجود في عالم الاعتبار بالأصالة، كجميع الأحكام التكليفيه، و كثير من الأحكام الوضعيه. و الآخر موجود فيه بالتبع كعده أخرى من الأحكام الوضعيه.

و من هنا ظهر حال بعض محمولات علم الأصول أيضاً، كحجيه خبر الواحد و الإجماع المنقول، و ظواهر الكتاب، و أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال و نحوها، فإنها من الأمور الاعتباريه حقيقه و واقعاً، بل البراءه و الاحتياط الشرعيان، أيضاً من هذا القبيل.

نعم محمولات مثل مباحث الألفاظ و الاستلزمات العقليه و البراءه و الاحتياط العقليين، ليست من الأمور الاعتباريه في اصطلاح الأصوليين، و ان كانت كذلك في اصطلاح الفلاسفه، فإن المصطلح عندهم إطلاق الأمر الاعتباري على الأعم منه و من الأمر الانتزاعي كالإمكان و الامتناع و نحوهما. و المصطلح عند الأصوليين: إطلاق الأمر الاعتباري في مقابل الأمر الانتزاعي الواقعي.

إذا عرفت ذلك فأقول: لو سلم ترتب الغرض الواحد على نفس مسائل العلم الواحد، فلا يكاد يعقل أن يكشف عن جامع واحد مقولى بينها، ليقال ان ذلك الجامع الواحد يكشف عن جامع كذلك بين موضوعاتها، بقاعده السنخيه و التطابق، ضرورة انه كما لا يعقل وجود جامع مقولى بين الأمر الاعتباري و الأمر التكويني، كذلك لا يعقل وجوده بين أمرين اعتباريين أو أمور اعتباريه

فانه لو كان بينها جامع، لكان من سنخها لا من سنخ الأمر المقولي، فلا كاشف عن أمر وحداني مؤثر في الغرض الواحد، فان التأثير و التأثير إنما يكونان في الأشياء المتأصلة، كالمقولات الواقعيه من الجواهر و الاعراض.

و رابعاً: ان موضوعات مسائل علم الفقه على أنحاء مختلفه:

فبعضها من مقوله الجوهر: كالماء و الدم و المنى، و غير ذلك.

و نحو من مقوله الوضع: كالقيام و الركوع. و السجود، و أشباه ذلك.

و ثالث من مقوله الكيف المسموع: كالقراءه فى الصلاه، و نحوها.

و رابع من الأمور العدميه: كالترك في بابى الصوم و الحج و غيرهما.

و قد برهن فى محله انه لا- يعقل وجود جامع ذاتى بين المقولات كالجواهر و الاعراض، لأنها أجناس عاليه و متباينات بتمام الذات و الحقيقه، فلا اشتراك أصلاً بين مقوله الجوهر مع شىء من المقولات العرضيه، و لا بين كل واحده منها مع الأخرى و إذا لم يعقل تحقق جامع مقولى بينها، فكيف بين الوجود و العدم؟ و ملخص ما ذكرناه أمران: الأول- انه لا دليل على اقتضاء كل علم وجود الموضوع، بل سبق أن حقيقه العلم، عباره عن «جمله من القضايا و القواعد المختلفه بحسب الموضوع و المحمول، التى يجمعها الاشتراك فى الدخل فى غرض واحد دعا إلى تدوينها علماً».

الثانى- ان البرهان قد قام على عدم إمكان وجود جامع مقولى بين موضوعات مسائل بعض العلوم كعلم الفقه و الأصول.

و أما الكلام فى الجبهه الثانيه، فتفصيل القول فيها يحتاج إلى تقديم مقدمه و هى: ان المشهور قد قسموا العوارض على سبعة أقسام: فان العارض على الشىء، أما أن يعرض ذلك الشىء و يتصف المعروض به بلا- توسط أمر آخر، كإدراك الكليات العارض للعقل، أو بواسطه أمر آخر مساو للمعروض، كصفه الضحك العارضه للإنسان بواسطه أمر مساو له و هو صفه التعجب، أو هذه الصفه عارضه

له بواسطه ما هو مساو له، و هو صفه الإدراك (هذا فى الواسطه المساويه الخارجه عن ذات ذبيها بان لا تكون جزئه).

و قد يعرض على شىء بواسطه جزئه الداخلى المساوى له فى الصدق، كعروض عوارض الفصل على النوع، مثل عروض النطق على الإنسان بواسطه النفس الناطقه، أو بواسطه أمر أخص، كعروض عوارض النوع أو الفصل على الجنس، كما هو الحال فى أكثر مسائل العلوم، فان نسبه موضوعات مسائلها إلى موضوعات العلوم نسبه الأنواع إلى الأجناس، فعروض عوارضها لها من العارض على الشىء بواسطه أمر أخص، أو بواسطه أمر أعم كعروض عوارض الأجناس للأنواع مثل صفه المشى العارضه للإنسان بواسطه كونه حيواناً (هذا فى الأعم الداخلى). و ربما يعرض على شىء بواسطه أمر خارجى - أى خارج عن ذاته و لا يكون جنسه و لا فصله -، أو بواسطه أمر مباين له، كعروض الحراره للماء بواسطه النار أو الشمس، أو عروض الحركه للسياره أو الطياره، بواسطه القوه الكهربائيه.

و ملخص ما ذكرناه هو أن الواسطه إما مساويه أو أعم، و هما إما داخليان:

كالجنس و الفصل، و إما خارجيان، و إما خارجى أخص، و إما مباين فهذه سته أقسام، و السابع منها ما لا يكون له واسطه.

إذا عرفت ذلك فأقول: ان المعروف و المشهور بل المتفق عليه بينهم، ان ما لا- واسطه له، أو كانت أمراً مساوياً داخلياً، من العوارض الذاتيه، كما أن ما كانت الواسطه فيه أمراً مبايناً أو أعم خارجياً، من العوارض الغريبه عندهم، و اما الثلاثه الباقيه فكلما تم فيها مختلفه غايه الاختلاف: فاختار جمع منهم ان عوارض النوع ليست ذاتيه للجنس، و منه عوارض الفصل، و بهذا يشكل كون محمولات العلوم عوارض ذاتيه لموضوعاتها، فانها إنما تعرض لموضوعات المسائل أولاً- و بالذات. و بواسطتها تعرض لموضوعات العلوم، فإذا فرض ان عوارض

الأنواع ليست ذاتية للأجناس و بالعكس،لزم أن يكون البحث في العلوم عن العوارض الغريبه،لوضوح ان نسبه موضوعات المسائل إلى موضوعات العلوم نسبه الأنواع إلى الأجناس، كما ان البحث في عده من مسائل هذا العلم عما يعرض لموضوعه بواسطه أمر أعم، كمباحث الألفاظ و الاستلزامات العقليه، فان موضوع العلم خصوص الكتاب و السنه، و موضوع البحث الأعم منهما، إذأ بناء على ان عوارض الجنس ليست ذاتيه للنوع، يكون البحث فيهما عن العوارض الغريبه لموضوع العلم.

و ملخص الكلام ان هذا الإشكال يبتنى على أمرين: الأول: أن يكون البحث في العلوم عن العوارض الذاتيه لموضوعها.

الثاني: ان لا تكون عوارض النوع ذاتيه للجنس و بالعكس.

ثم انهما يبتنيان على أمر واحد و أصل فارد و هو الالتزام بلزوم الموضوع في كل علم، و إلا فلا موضوع لهذين الأمرين فضلا عن الإشكال.

و كيف كان، فقد ذهب غير واحد من الاعلام و المحققين في التفصي عنه يميناً و شمالاً، منهم صدر المتألهين في الأسفار، إلا ان جوابه لا يجدى إلا في المسائل الفلسفيه فقط [١].

و لكن على ضوء ما حققناه سابقاً يتضح لك انه لا أساس للإشكال المذكور فانه يبتنى على الالتزام بالأمرين المزبورين اللذين هما مبتنيان على أصل و أساس واحد، و هو الالتزام بلزوم الموضوع في كل علم، و قد سبق انه لا دليل عليه (بصوره عامه) و عرفت قيام الدليل على عدمه (بصوره خاصه) في بعض العلوم،

ص: ٢٣

و توهم ان وحده العلم تدور مدار وحده موضوعه، فإذا فرض انه لا موضوع له فلا وحده له، مدفوع بان وحده كل علم ليست وحده حقيقيه، لنحتاج إلى تكلف إثبات وجود جامع حقيقى بين موضوعات مسائله، بل وحده اعتباريه، فان المعتبر يعتبر عده من القضايا و القواعد المتباينه بحسب الموضوع و المحمول علماً و يسميها باسم فارد من جهه اشتراكها فى الدخل فى غرض واحد.

ثم لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا لزوم الموضوع للعلم، فلا- دليل على اعتبار ان يكون البحث فيها عن العوارض الذاتيه لموضوعه بالمعنى الذى فسرهما المشهور به، و الوجه فى ذلك ما بيناه من ان حقيقه العلم عباره عن عده من المسائل و القواعد المختلفه (موضوعاً و محمولاً) التى جمعها الاشتراك فى غرض واحد، و عليه فيبحث فى كل علم عما له دخل فى غرضه، سواء كان من العوارض الذاتيه فى الاصطلاح، أم كان من الغريبه، ضروره انه لا ملزم بان يكون البحث عن العوارض الذاتيه فقط، بعد فرض دخل العوارض الغريبه أيضاً فى المهم.

و لو تنزلنا عن هذا أيضاً و سلمنا ان البحث فى العلوم عن العوارض الذاتيه لموضوعاتها، إلا انه لا دليل على ان عوارض الأنواع ليست ذاتيه للأجناس و بالعكس، بل الصحيح ان ما يلحق الشىء بتوسط نوعه أو جنسه، ذاتى له لا غريب، بدهاه ان المراد منه ليس ما يعرض الشىء أولاً و بالذات و من دون واسطه، فان لازمه خروج كثير من محمولات العلوم التى لها دخل فى الأغراض المترتبه عليها.

و بالجمله لا- وجه للقول بكون عوارض النوع غريبه للجنس، فان البحث عنها لا- بد منه فى العلوم، و بدونه لا يتم أمرها، و عليه فنقول: لا- بد من الالتزام بأحد أمرين: أما ان نلتزم بان عوارض النوع ذاتيه للجنس، و اما ان نلتزم بان المبحوث عنه فى العلوم أعم من العوارض الذاتيه و الغريبه، و هو: (كل ما له دخل

فى الغرض ذاتياً كان أو غريباً) ومع التنزل عن الثانى، فلا مناص من الالتزام بالأول، و على ذلك، فملاك الفرق بينهما هو أن ماله دخل فى الغرض، فليس بعرض غريب، و ما لا دخل له فيه، غريب. و من ذلك ظهر انه لا وجه لإطاله الكلام فى المقام، فى بيان ان عارض النوع ذاتى للجنس و بالعكس، أولاً؟ كما صنعه شيخنا الأستاذ-قده-و غيره.

ثم ان مرادنا من العرض، مطلق ما يلحق الشىء، سواء كان من الأمور الاعتباريه أم من الأمور المتأصله الواقعيه، لا خصوص ما يقابل الجوهر.

و اما الكلام فى الجبهه الثالثه: فقد اشتهر أن تمايز العلوم بعضها عن بعض بتمايز الموضوعات. و قد خالف فى ذلك صاحب الكفايه-قده-و اختار ان تمايز العلوم بتمايز الأغراض المترتب عليها الداعيه إلى تدوينها (كالاقتدار على الاستنباط) فى علم الأصول (و صون اللسان عن الخطأ فى المقال) فى علم النحو (و صون الفكر عن الخطأ فى الاستنتاج) فى علم المنطق، و هكذا...

و أورد على المشهور بما ملخصه: ان الملاك فى تمايز العلوم لو كان تمايز موضوعاتها، فلانزمه أن يكون كل باب-بل كل مسأله-علماً على حده، لتحقق هذا الملاك فيهما.

و التحقيق فى المقام ان يقال: ان إطلاق كل من القولين ليس فى محله.

و بيان ذلك ان التمايز فى العلوم تارة يراد به التمايز فى مقام التعليم و التعلم، لكى يقتدر المتعلم و يتمكن من تمييز كل مسأله ترد عليه، و يعرف انها مسأله أصوليه أو مسأله فقهيه أو غيرهما، و أخرى يراد به التمايز فى مقام التدوين، و بيان ما هو الداعى و الباعث لاختيار المدون عده من القضايا و القواعد المتخالفه، و تدوينها علماً واحداً، و تسميتها باسم فارد، و اختياره عده من القضايا و القواعد المتخالفه الأخرى و تدوينها علماً آخر و تسميتها باسم آخر و هكذا.

اما التمايز فى المقام الأول، فيمكن أن يكون بكل واحد من الموضوع

و المحمول و الغرض، بل يمكن أن يكون بيان فهرس المسائل و الأبواب إجمالاً.

و الوجه في ذلك هو ان حقيقه كل علم، حقيقه اعتباريه و ليست وحدتها، وحده بالحقيقه و الذات ليكون تميزه عن غيره-بتباين الذات- كما لو كانت حقيقه كل واحد منهما من مقوله على حده،-أو بالفصل- كما لو كانت من مقوله واحده بل وحدتها بالاعتبار و تمييز كل مركب اعتباري عن مركب اعتباري آخر، يمكن بأحد الأمور المزبوره.

و اما التمايز في المقام الثاني فبالغرض، إذا كان للعلم غرض خارجي يترتب عليه، كما هو الحال في كثير من العلوم المتداوله بين الناس كعلم الفقه و الأصول و النحو و الصرف و نحوها. و ذلك لأن الداعي الذي يدعو المدون لأن يدون عده من القضايا المتباينه علماً كقضايا علم الأصول-مثلاً- و عده أخرى منها علماً آخر، كقضايا علم الفقه، ليس إلا اشتراك هذه العده في غرض خاص، و اشتراك تلك العده في غرض خاص آخر، فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحله التدوين، بل كان هو الموضوع، لكان اللازم على المدون ان يدون كل باب-بل كل مسأله- علماً مستقلاً لوجود الملاك كما ذكره صاحب لكفايه (قده).

و اما إذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتب عليه سوى العرفان و الإحاطه به، كعلم الفلسفه الأولى، فامتيازها عن غيره إما بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

كما إذا فرض ان غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل الموضوع فيه (الكره الأرضيه) -مثلاً- و يبحث فيه عن أحوالها من حيث الكمي و الكيفيه و الوضع و الأين، إلى نحو ذلك، و خواصها الطبيعيه و مزاياها على أبحاثها المختلفه. أو إذا فرض ان غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل موضوعه (الإنسان) و يبحث فيه عن حالاته الطارئه عليه، و عن صفاته من الظاهريه و الباطنيه، و عن أعضائه و جوارحه و خواصها، فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك، إما بالذات أو

بالموضوع \neq لا ثالث لهما، لعدم غرض خارجي له ما عدا العرفان و الإحاطة، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجي.

كما انه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض ان غرض المدون يتعلق بمعرفه ما تعرضه الحركة-مثلا-فه ان يدون علماً يبحث فيه عن ما تثبت الحركة له، سواء كان ما له الحركة من مقوله الجوهر أم من غيرها من المقولات \neq فمثل هذا العلم لا امتياز له إلا بالمحمول.

و بما حققناه تبين لك وجه عدم صحه إطلاق كل من القولين، و ان تميز أى علم عن آخر كما لا ينحصر بالموضوع، كذلك لا ينحصر بالغرض بل كما يمكن أن يكون بهما، يمكن أن يكون بشيء ثالث-لا هذا و لا ذاك-.

ثم ان من القريب جداً أن يكون نظر المشهور فيما ذهبوا إليه من أن تمايز العلوم بالموضوعات، إلى تقدم رتبه الموضوع على رتبتى المحمول و الغرض \neq و لعلهم لأجله قالوا ان التمايز بها، و ليس مرادهم الانحصار، و إلا فقد عرفت عدمه.

و يتلخص ما ذكرناه فى أمور: الأول: ان صحه تدوين أى علم، لا تتوقف على وجود موضوع له، لما بينا من ان حقيقه العلم عباره عن: (مجموع القضايا و القواعد المتخالفه التى جمعها الاشتراك فى غرض خاص لا يحصل ذلك الغرض إلا بالبحث عنها).

الثانى: انه لا- منافاه بين ما ذكرناه من عدم قيام الدليل على لزوم الموضوع فى العلوم، و بين أن يكون لبعض العلوم موضوع \neq ذلك لأن ما ذكرناه إنما هو من جهه عدم قيام البرهان على لزوم الموضوع فى كل علم، بحيث لا يكون العلم علماً بدون \neq و لذا يبحث فى أكثر العلوم عن محمولات مسائلها المترتبه على موضوعاتها، و ذلك لا ينافى وجود الموضوع لبعض العلوم، كما إذا فرض تعلق غرض المدون بمعرفه موضوع ما، فيدون علماً يبحث فيه عن عوارض موضوعه.

الثالث: ان تمايز العلوم بعضها عن بعض كما لا ينحصر بالموضوع،

كذا لا ينحصر بالعرض ^{زبل} كما يمكن أن يكون بهما، يمكن أن يكون بالمحمول، و بيان الفهرس و الأبواب إجمالاً ^{زبل} بالذات تاره، على حسب اختلاف العلوم و المقامات. هذا كله فى موضوع العلم بصوره عامه.

و اما الكلام فى موضوع هذا العلم، فقد سبق انه أقمنا البرهان على أنه لا موضوع له واقعاً، و ان حقيقته عباره عن: (عده من القضايا و القواعد المتباينه بحسب الموضوع و المحمول التى جمعها فى مرحله التدوين، اشتراكها فى الدخل فى عرض واحد) و لو تنزلنا عن ذلك، و فرضنا أن له موضوعاً، فما هو الموضوع له؟ قيل: (ان موضوعه الأدله الأربعة بوصف دليليتها) و هذا القول هو مختار المحقق القمى -قده- كما هو ظاهر كلامه فى أول كتابه، و قد صرح بذلك فى هامشه عليه.

و يرد عليه: ان لازم ذلك خروج المسائل الأصوليه عن علم الأصول، و كونها من مباديه: كمباحث الحجج و الأمارات، و مباحث الاستلزامات العقلية، و الأصول العمليه: الشرعيه و العقلية، و مبحث حجيه العقل، و ظواهر الكتاب بل مبحث التعادل و الترجيح ^{زما} عدا مباحث الألفاظ، فان كبرى هذه المسأله - و هى مسأله حجيه الظواهر - مسلمه عند الكل، و لم يخالف فيها أحد و لم يقع البحث عنها فى أى علم من العلوم، فلا كلام فيها.

و إنما الكلام فى صغريات هذه الكبرى، أعنى ظهور الألفاظ فى شىء و عدم ظهورها فيه، كالمبحث عن ان الأمر أو النهى هل هو ظاهر فى الوجوب أو التحريم أم لا؟ - و غير ذلك. و عليه فيكون البحث عنها عن عوارض الدليل بما هو دليل، فانه لا شبهه فى دليليه الكتاب و السنه فى أنفسهما، و انما الكلام هناك فى تعيين مدلولهما، و ذلك من عوارضهما.

أما خروج مباحث الحجج و الأمارات فواضح لأن البحث فيها بأسرها عن الدليليه و هو بحث عن ثبوت الموضوع لا عن عوارضه الذاتيه فتدخل - إذاً - فى

مقدماته و مبادئه لا فى مسائله، حتى مبحث التعادل و الترجيح، على ما هو الصحيح من ان البحث فيه-فى الحقيقه-عن حجيه أحد الخبيرين المتعارضين فى هذا الحال.

و أما خروج مباحث الاستلزامات العقلية، فلأجل ان البحث فيها ليس عن عوارض أحد الأدله الأربعة، لا بما هى أدله و لا بما هى هى، بل عن أحوال الأحكام بما هى أحكام، مع قطع النظر عن كونها مستفاده منها و مداليل أدله.

و يظهر بذلك وجه خروج الأصول العمليه:الشرعيه و العقلية.

و لأجل ذلك عدل صاحب الفصول-قده-عن هذا المسلك، و اختار ان الموضوع (ذوات الأدله الأربعة بما هى هى) و عليه فالبحث عن دليليتها بحث عن عوارض الموضوع لا عن ثبوته.

و يرد عليه أيضاً لزوم خروج كثير من مسائل هذا العلم عن كونها أصوليه:

كمباحث الحجج و الأمارات-ما عدا مبحث حجيه العقل و ظواهر الكتاب- و مباحث الاستلزامات العقلية، و الأ-صول العمليه:الشرعيه و العقلية. و الوجه فى ذلك هو أن البحث فى كل علم، لا بد أن يكون عن العوارض الذاتيه لموضوعه و إذا لم يكن كذلك، فهو ليس من مباحث العلم و مسائله فى شىء، و عليه فكل مسأله يكون البحث فيها عن العوارض الذاتيه لأحد الأدله الأربعة، فهى من مسائل علم الأصول، و إلا فلا. و على ذلك يترتب خروج مباحث الاستلزامات العقلية، فان البحث فيها ليس عن أحوال أحد الأدله مطلقاً بل عن الاستحاله و الإمكان، و خروج مسأله حجيه خبر الواحد، إذ البحث فيها ليس عن عوارض السنه التى هى موضوع علم الأ-صول، بل عن عوارض الخبر، و خروج مسأله حجيه الإجماع المنقول و الشهره الفتوائيه، و مبحث التعادل و الترجيح، و الأصول العمليه:الشرعيه و العقلية، فان البحث فى جميع هذه المسائل ليس عن العوارض الذاتيه لأحد الأدله الأربعة كما هو ظاهر.

فتحصل انه لا فرق بين هذا القول و القول الأول إلا فى مسأله حجيه ظواهر

الكتاب و حجيه العقل فانهما ليستا من المسائل الأصوليه على القول الأول، و تكونان منها على هذا القول.

و من هنا التجأ شيخنا العلامة الأنصارى-قده- إلى إرجاع البحث عن مسأله حجيه خبر الواحد، إلى البحث عن أحوال السنه، و ان مرجعه إلى ان السنه-أعنى قول المعصوم أو فعله أو تقريره-هل تثبت بخبر الواحد أو لا؟ و بذلك تدخل فى مسائل أصول الفقه الباحثه عن أحوال الأدله.

و يرد عليه انه غير مفيد؛ و ذلك لأنه لو أريد من الثبوت، الثبوت التكويني الواقعي، أعنى كون خبر الواحد واسطه و عله لثبوت السنه واقعاً، فهذا غير معقول؛ بداهه ان خبر الواحد ليس واقعاً فى سلسله علل وجودها، و كيف يمكن أن يكون كذلك و هو حاك عنها، و الحكايه عن شىء متفرعه عليه و فى مرتبه متأخره عنه؟ على ان البحث فى هذه المسأله-حينئذ-يكون عن مفاد(كان التامه) أى عن ثبوت الموضوع، لا عن عوارضه.

و لو أريد منه الثبوت التكويني الذهني، أعنى كون خبر الواحد واسطه لإثبات السنه واقعاً و وجداناً، فهو أيضاً غير معقول؛ ضرورة ان خبر الواحد لا- يفيد العلم الوجداني بالسنه، و لا يعقل انكشاف السنه به واقعاً كما تنكشف بالمتواتر و القرينه القطعيه؛ و مع فرض الانكشاف حقيقه، لا- تبقى للبحث عن حجيه خبر الواحد، موضوعيه أصلاً، فان العبره حينئذ بالعلم الوجداني الحاصل بالسنه، فيجب الجرى على وفقه دون الخبر بما هو. و الحاصل ان لازم خبر الواحد بما هو ان يحتمل الصدق و الكذب، فكما لا يعقل أن يكون واسطه فى ثبوت السنه واقعاً، فكذلك لا يعقل أن يكون واسطه لإثباتها كذلك.

و ان أريد منه الثبوت التعبدي- كما هو الظاهر- فالأمر و ان كان كذلك، أى أن السنه الواقعيه تثبت تعبداً بخبر الواحد، إلا انه من عوارض الخبر دون السنه؛ و ذلك لأن الثبوت التعبدي-بناء على ما سلكناه-عباره عن إعطاء الشارع

صفه الطريقيه و الكاشفيه لشيء و جعله علماً للمكلف شرعاً بعد ما لم يكن كذلك.

و هذا و ان استلزم إثبات السنه و انكشافها شرعاً-و هو من عوارضها و لو أحقها-، إلا- انه ليس هو المبحوث عنه فى هذه المسأله، و إنما المبحوث عنه فيها طريقيه خبر الواحد و جعله علماً تعبداً و من الواضح انها من عوارض الخبر دون السنه.

و الثبوت التعبدى بناء على ما سلكه المشهور عبارته عن إنشاء الحكم الظاهرى على طبق الخبر، و هو أيضاً من عوارضه دونها كما هو ظاهر. و منه يظهر الحال على ما سلكه المحقق صاحب الكفايه من انه عبارته عن جعل المنجزيه و المعذريه، فانهما أيضاً من عوارضه و صفاته لا من عوارضها، و هو واضح.

فتحصل ان البحث فى هذه المسأله على جميع المسالك بحث عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنه الواقعيه. على ان ما أفاده- قده- لو تم فانما يتم فى خصوص هذه المسأله دون غيرها، و قد عرفت ان الإشكال المزبور غير منحصر فيها.

و لذلك عدل صاحب الكفايه- قده- عن مسلك المشهور و ذهب إلى ان موضوع العلم عبارته عن: (جامع مقولى واحد بين موضوعات مسائله).

و لكن قد مر الكلام فى هذا مفصلاً و ذكرنا هناك انه لم يقيم برهان على لزوم موضوع كذلك فى العلوم فضلاً عن علم الأصول، بل سبق منا انه لا يعقل وجود جامع ذاتى بين موضوعات مسائله لتباينها تبايناً ذاتياً.

ثم ان أبيت إلا- ان يكون لكل علم موضوع و لو كان واحداً بالعنوان كعنوان (الكلمه و الكلام) فى علم النحو، و عنوانى (المعلوم التصديقى و التصورى) فى علم المنطق، و عنوان (فعل المكلف) فى علم الفقه و هكذا، فأقول: ان موضوع علم الأصول هو: (الجامع الذى ينتزع من مجموع مسائله المتباينه) كعنوان ما تقع نتيجة البحث عنه فى طريق الاستنباط و تعيين الوظيفه فى مقام العمل.

الأمر الرابع فى الؤضع و يقع الكلام فىه من جهات:

الجهة الأولى فى أن منشأ دلالة الألفاظ على المعانى هل هى المناسبة الذاتىة بينهما لتصبح الدلالة ذاتىة؟ أو جعل الؤمواضعه لتصبح جعلىة محضه؟ الجهة الثانىة فى ان الواضع هل هو الله تبارك و تعالى أو البشر؟ الجهة الثالثه فى ان الؤضع من الأمور الواقعىة أو من الأمور الاعتبارىة؟ الجهة الرابعه فى أقسام الؤضع إمكاناً مره، و وقوعاً مره أخرى.

أما الجهة الأولى فربما يقال فىها: ان دلالة الألفاظ على معانىها ناشئه عن مناسبة ذاتىة بينهما.

و فىه انه لو أرىد بذاتىة الدلالة ان الارتباط الذاتى و المناسبه الذاتىة بينهما بحد يوجب ان يكون سماع اللفظ عله تامه لانتقال الؤهن إلى معناه، فبطلانه من الؤضوح بمكان لا يقبل النزاع، فان لازم ذلك تمكن كل شخص من الإحاطه بتمام اللغات فضلا عن لغه واحده.

و لو أرىد ان الارتباط المزبور و المناسبه المزبوره بينهما بحد يوجب أن يكون سماع اللفظ مقتضىاً لانتقال الؤهن إلى معناه أى أن المناسبه اقتضىائىة لا- عله تامه، فىه ان ذلك و ان كان بمكان من الإمكان ثبوتاً و قابلاً للنزاع- إذ لا مانع عقلاً من ثبوت هذا النحو من المناسبه بين الألفاظ و معانىها، نظىر الملازمه الثابته بين أمرىن فانها ثابته فى الواقع و الأزل بلا توقف على اعتبار أى معتبر أو فرض أى فارض و بلا- فرق بين ان يكون طرفاها ممكنىن أو مستحىلىن أو مختلفىن، إذ صدقها لا يتوقف على صدق طرفىها فهى صادقه مع استحالتها كما فى قوله تعالى:

(لو كان فىهما آلهة إلا الله لفسدتا) نعم ان سنخ ثبوتها غير سنخ ثبوت المقولات كالجواهر و الأعراض، و لذا لىست داخله تحت شىء منها-، إلا انه لا دلىل على

ثبوتها كذلك في مرحلة الإثبات فلا يمكن الالتزام بها.

و أما ما قيل من انه لو لا هذه المناسبه بين الألفاظ و المعانى، لكان تخصيص الواضع لكل معنى لفظاً مخصوصاً بلا مرجح، و هو محال كالترجح بلا مرجح- أى وجود حادث من دون سبب و عله-، فيرد عليه:

أولاً- ان المحال هو الثانى دون الأول؛ بل لا قبح فيه فضلاً عن الاستحاله إذا كان هناك مرجح لاختيار طبيعى الفعل مع فقد الترجيح بين أفراده و مصاديقه على ما يأتى بيانه فى (الطلب و الإراده) إن شاء الله تعالى؛ و حيث ان المرجح لاختيار طبيعى الوضع و التخصص موجود فهو كاف فى تخصيص الواضع و جعله لكل معنى لفظاً مخصوصاً و إن فقد الترجيح بين كل فرد من افراده.

على انه لا يعقل تحقق المناسبه المذكوره بين جميع الألفاظ و المعانى، لاستلزام ذلك تحققها بين لفظ واحد و معانى متضاده أو متناقضه، كما إذا كان للفظ واحد معان كذلك كلفظ «جون» الموضوع للأسود و الأبيض؛ و لفظ «القرء» للحيض و الطهر، و غيرهما و هو غير معقول، فان تحققها بين لفظ واحد و معان كذلك يستلزم تحققها بين نفس هذه المعانى كما لا يخفى.

و ثانياً: سلمنا امتناع الترجيح بلا مرجح، إلا ان المرجح غير منحصر بالمناسبه المزبوره كى يلزم الالتزام بها، بل يكفى فيه وجود مرجح ما و ان كان أمراً انفاقياً، ضروره ان العبره انما هى بما لا يلزم معه الترجيح بلا مرجح سواء كان ذاتياً أو اتفاقياً.

على ان المرجح لا بد و أن يقوم بالفعل الصادر من الفاعل فيجوز ان يكون الرجحان فى نفس الوضع و ان لم يكن هناك مناسبه بين اللفظ و المعنى.

و اما الكلام فى الجبهه الثانيه فقد اختار المحقق النائنى قده- ان الله تبارك و تعالى هو الواضع الحكيم؛ و قال فى وجهه: «فانا نقطع بحسب التواريخ التى بين أيدينا، انه ليس هنا شخص أو جماعه وضعوا الألفاظ المتكثره فى لغه واحده

لمعانيها التي تدل عليها فضلاً عن سائر اللغات، كما انا نرى وجداناً عدم الدلالة الذاتية، بحيث يفهم كل شخص من كل لفظ معناه المختص به، بل الله تبارك و تعالی هو الواضع الحكيم جعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً باعتبار مناسبه بينهما مجهوله عندنا، و جعله تبارك و تعالی هذا واسطه بين جعل الأحكام الشرعيه المحتاج إيصالها إلى إرسال رسل و إنزال كتب، و جعل الأمور التكوينيّه التي جبل الإنسان على إدراكها كحدوث العطش عند احتياج المعده إلى الماء و نحو ذلك. فالوضع جعل متوسط بينهما لا تكويني محض حتى لا يحتاج إلى أمر آخر، لا تشريعي صرف حتى يحتاج إلى تبليغ نبي أو وصي، بل يلهم الله تبارك و تعالی عباده-على اختلافهم- كل طائفه بلفظ مخصوص عند إرادته معنى خاص. و مما يؤكد المطلوب:

انا لو فرضنا جماعه أرادوا إحداث ألفاظ جديده بقدر ألفاظ أى لغه، لما قدروا عليه، فما ظنك بشخص واحد مضافاً إلى كثره المعاني التي يتعذر تصورها من شخص أو اشخاص متعدده؟» أقول: يتلخص نتيجته ما أفاده-قده- في أمور:

الأول: ان الواضع هو الله تبارك و تعالی، و لكن لا- بطريق إرسال الرسل و إنزال الكتب، كما هو الحال في إيصال الأحكام الشرعيه إلى العباد، و لا بطريق جعل الأمور التكوينيّه التي جبل الإنسان على إدراكها بل بطريق الإلهام إلى كل عنصر من عناصر البشر على حسب استعداده.

الثاني: التزامه-قده- بوجود مناسبه مجهوله بين الألفاظ و المعاني.

الثالث: ان وضعه تبارك و تعالی انما كان على طبق هذه المناسبه.

الرابع: ان الوضع جعل متوسط بين الجعل التكويني و الجعل التشريعي.

الخامس: انه (قدس سره) بعد نفى الدلالة الذاتيه استند في دعوى ان الله تبارك و تعالی هو الواضع الحكيم دون غيره إلى أمرين:

الأول: انه لا يمكن أن يكون الواضع هو البشر لعدم إمكان إحاطته

بتمام ألفاظ لغه واحده فضلاً عن جميع اللغات، فإذا امتنع أن يكون البشر واضعاً تعين ان الله تعالى هو الواضع الحكيم.

الثانى: انه على فرض تسليم ان البشر قادر على وضع الألفاظ لمعانيها بمعنى ان شخصاً أو جماعه معينين من أهل كل لغه يتمكن من وضع ألفاظها لمعانيها إلا انه لما كان من أكبر خدمات للبشر فلا بد من تصدى التواريخ لضبطه التى هى معده لضبط الأخبار السالفه و الوقائع المهمه خصوصاً مثل هذا الأمر المهم، مع أنه لم يكن فيها عن حدوث الوضع فى أى عصر و زمان و عن من تصدى له عين و لا أثر، فإذا فرض ان البشر كان هو الواضع لنقل ذلك فى التواريخ فانها تتكفل بنقل ما هو دونه فكيف بمثله؟ و لكن للتأمل فى جميع هذه الأمور مجالاً واسعاً:

أما الأول فيظهر ضعفه مما نذكره من ضعف ما اعتمد عليه من الوجهين المذكورين.

و اما الثانى فيرده انه تحرص على الغيب، لما قد سبق من انه لا دليل على وجود هذه المناسبه بين الألفاظ و المعانى بل الدليل قائم على عدمها فى الجميع.

و اما الثالث فيرد عليه انا لو سلمنا وجود المناسبه الذاتيه بين اللفظ و المعنى فلا نسلم ان الواضع جعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً على طبق تلك المناسبه، و ذلك لأن الغرض من الوضع يحصل بدون ذلك، و معه فأى شىء يستدعى رعايه تلك المناسبه فى الوضع؟ اللهم إلا ان يتمسك بذيل قاعده استحاله الترجيح من دون مرجح، و لكن قد عرفت بطلانها.

و اما الرابع و هو ان الوضع وسط بين الأمور التكوينية و الجعليه، فهو مما لا يرجع إلى معنى محصل، و ذلك لعدم واسطه بينهما، ضروره ان الشىء إذا كان من الموجودات الحقيقيه التى لا تتوقف فى وجودها على اعتبار أى معتبر، فهو من الموجودات التكوينية، و إلا فمن الأمور الاعتباريه الجعليه، و لا نعقل ما يكون وسطاً بين الأمرين. و اما حديث الإلهام فهو حديث صحيح و لا

اختصاص له بالوضع.

و قد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى: (اهدنا الصراط المستقيم) ان الله تبارك و تعالى كما من على عباده بهدايتهم تشريعاً و سوقهم إلى الحياه الأبدية بإرسال الرسل و إنزال الكتب، كذلك من عليهم بهدايتهم تكويننا بإلهامهم إلى سيرهم نحو كمالهم، بل ان هذه الهدايه موجوده فى جميع الموجودات، فهى تسير نحو كمالهم بطبعها أو باختيارها، و الله هو الذى أودع فيها قوه الاستكمال فترى الفأره تفرّ من الهره و لا تفر من الشاه.

و على الجملة ان مسأله الإلهام أجنبيه عن تحقق معنى الوضع بالكليه، فان الإلهام من الأمور التكوينية الواقعيه، و لا اختصاص له بباب الوضع و المبحوث عنه هو معنى الوضع كان الوضع بإلهام إلهى أم لم يكن.

و أما الأمر الخامس و هو استناده فيما ذكره من أن الله تبارك و تعالى هو الواضع الحكيم، لو تم فانما يتم لو كان وضع الألفاظ لمعانيها دفعياً و فى زمان واحد، إلا أن الأمر ليس كذلك، فان سعه دائره الوضع و ضيقها تتبع سعه دائره الغرض و ضيقها، و من الواضح ان الغرض منه ليس إلا- ان يتفاهم بها وقت الحاجه و تبرز بها المعانى التى تختلج فى النفوس لئلا- يختل نظام حياتنا (الماديه و المعنويه) و من الظاهر ان كميته الغرض الداعى إليه تختلف سعه و ضيقاً بمرور الأيام و العصور، ففى العصر الأول (و هو عصر آدم عليه السلام) كانت الحاجه إلى وضع ألفاظ قليله بإزاء معان كذلك، لقله الحوائج فى ذلك العصر، و عدم اقتضاها أزيد من ذلك، ثم ازدادت الحوائج مره بعد أخرى و قرناً بعد آخر بل وقتاً بعد وقت، فزيد فى الوضع كذلك.

و عليه فيتمكن جماعه بل واحد من أهل كل لغه على وضع ألفاظها بإزاء معانيها فى أى عصر و زمن، فان سعه الوضع و ضيقه تابعان لمقدار حاجه الناس إلى التعبير عن مقاصدهم سعه و ضيقاً.

و لما كان مرور الزمن موجياً لا تساع حاجاتهم و ازديادها، كان من الطبيعي ان يزداد الوضع و يتسع.

اما الذين يقومون بعملية الوضع، فهم أهل تلك اللغة فى كل عصر من دون فرق بين أن يكون الواضع واحداً منهم أو جماعه، و ذلك أمر ممكن لهم، فان المعانى الحادثه التى يبتلى بها فى ذلك العصر إلى التعبير عنها ليست بالمقدار الذى يعجز عنه جماعه من أهل ذلك العصر أو يعجز عنه واحد منهم، فانها محدوده بحد خاص.

و قد تلخص من ذلك أمران: الأول: ان أهل اللغة ليسوا بحاجة إلى وضع ألفاظها للمعانى التى تدور عليها الإفاده و الاستفاده فى جميع العصور، ليقال ان البشر لا يقدر على ذلك، بل يمكن الوضع بشكل تدريجى فى كل عصر حسب تدريجيه الحاجه إلى التعبير عنها.

الثانى: اننا لسنا بحاجة إلى وضع جميع الألفاظ لجميع المعانى، فان الوضع لما يزيد عن مقدار الحاجه لغو محض.

و اما الثانى و هو (ان الواضع لو كان بشراً لنقل ذلك فى التواريخ لأن مثل هذا العمل يعتبر من أعظم الخدمات للبشر و لذلك تتوفر الدواعى على نقله) فيرد عليه ان ذلك إنما يتم لو كان الواضع شخصاً واحداً أو جماعه معينين، و أما إذا التزمنا بما قدمناه من أن الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعه معينين، بل كل مستعمل من أهل تلك اللغة واضع بشكل تدريجى، فلا يبقى مجال للنقل فى التواريخ.

نعم لو كان الواضع شخصاً واحداً أو جماعه معينين، لنقله أصحاب التواريخ لا محاله.

و مما يؤكد ما ذكرناه ما نراه من طريقه الأطفال عند ما يحتاجون إلى التعبير.

عن بعض المعانى فيما بينهم، فانهم يضعون الألفاظ لهذه المعانى و يتعاهدون ذكرها عند إرادته إبراز ما يختلج فى أذهانهم من الأغراض و المقاصد، و لا نجدهم يتخلفون عن هذه الحال، حتى انهم لو عاشوا فى مناطق خاليه من السكان لتكلموا

بلغه مجعوله لهم لا- محاله ؕو لا- نعى بالوضع إلا هذا التعهد و هذا الالتزام، و إليه أشار تعالى بقوله: «خلق الإنسان علمه البيان» و ذلك و ان كان ينتهى إليه تعالى لأنه من لطفه و عنايته ؕو إلا انه أمر آخر غير انه هو الواضع الحكيم.

و هذا الذى ذكرناه من دفع الإشكاليين المتقدمين لا يفرق فيه بين مسلكنا و مسلك القوم فى تفسير العلقه الوضعيه فان تدريجيه الوضع و عدم اختصاصه بشخص خاص لا تدع مجالاً للإشكال المزبور، غايه الأمر انه بناء على مسلكنا كان كل مستعمل واضعاً و ان كانت كلمه الواضع عند إطلاقها تنصرف إلى الواضع الأول إلا انه من جهه الأسبقية ؕو هذا بخلاف غيره من المسالك كما لا يخفى.

فالمتحصل مما ذكرناه أمران: الأول: ان الله تبارك و تعالى ليس هو الواضع الحكيم. الثانى: ان الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعه معينين على جميع المسالك فى تفسير حقيقه الوضع.

فى حقيقه الوضع

و اما الكلام فى الجهه الثانيه (و هى تعيين حقيقه الوضع): فذهب بعض الأعاظم -قده- إلى انها من الأمور الواقعيه لا بمعنى انها من إحدى المقولات، ضروره و وضوح عدم كونها من مقوله الجوهر لانحصارها فى خمس أقسام: (العقل) (النفس) (الصوره) (الماده) (الجسم) و هى ليست من إحداها ؕو كذا عدم كونها من المقولات التسع العرضيه أيضاً، لأنها متقومه بالغير فى الخارج لاستحاله تحققها فى العين بدون موضوع توجد فيه، فان وجودها فى نفسها عين وجودها لغيرها، و هذا بخلاف حقيقه العلقه الوضعيه فانها قائمه بطبيعى اللفظ و المعنى و متقومه بهما فلا يتوقف ثبوتها و تحققها على وجودهما فى الخارج، و هذا واضح و لذا يصح وضع اللفظ لمعنى معدوم بل مستحيل كما لو فرضنا وضع لفظ الدور أو التسلسل لخصوص حصه مستحيله منه لا للمعنى الجامع بينها و بين غيرها، فلو

كانت حقيقتها من إحدى هذه المقولات لاستحالة تحققها بدون وجود اللفظ والمعنى الموضوع له، بل بمعنى أنها عبارة عن ملازمه خاصه و ربط مخصوص بين طبعي اللفظ و المعنى الموضوع له، نظير سائر الملازمات الثابته في الواقع بين أمرين من الأمور التكوينية، مثل قولنا: «ان كان هذا العدد زوجاً فهو منقسم إلى متساويين و ان كان فرداً فهو غير منقسم كذلك»، فالملازمه بين زوجيه العدد و انقسامه إلى متساويين و بين فرديته و عدم انقسامه كذلك ثابتة في نفس الأمر و الواقع أزلاً، غاية الأمر ان تلك الملازمه ذاتيه أزليه و هذه الملازمه جعليه اعتباريه، لا بمعنى ان الجعل و الاعتبار مقوم لذاتها و حقيقتها بل بمعنى انه عله و سبب لحدوثها و بعده تصير من الأمور الواقعيه، و كونها جعليه بهذا المعنى لا ينافي تحققها و تقررهما في لوح الواقع و نفس الأمر، و كم له من نظير.

و قد حققنا في محله ان هذه الملازمات ليست من سنخ المقولات في شيء كالجواهر و الأعراض فانها و ان كانت ثابتة في الواقع في مقابل اعتبار أي معتبر و فرض أي فارض كقوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» فان الملازمه بين تعدد الآلهه و فساد العالم ثابتة واقعاً و حقيقه، إلا- انها غير داخله تحت شيء منها فان سنخ ثبوتها في الخارج غير سنخ ثبوت المقولات فيه، كما هو واضح.

و الجواب عن ذلك: انه- قد- ان أراد بوجود الملازمه بين طبعي اللفظ و المعنى الموضوع له وجودها مطلقاً حتى للجاهل بالوضع، فبطلانه من الواضحات التي لا تخفى على أحد، فان هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ و تصوره عله تامه لانتقال الذهن إلى معناه، و لازمه استحاله الجهل باللغات مع ان إمكانه و وقوعه من أوضح البديهيّات. و ان أراد- قد- به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره، فيرد عليه ان الأمر و ان كان كذلك- يعني ان هذه الملازمه ثابتة له دون غيره- إلا انها ليست بحقيقه الوضع بل هي متفرعه عليها و متأخره عنها رتبته، و محل كلامنا هنا في تعيين حقيقته التي تترتب عليها الملازمه بين تصور اللفظ و الانتقال إلى معناه.

و ذهب كثير من الأعلام و المحققين (قدس سرهم) إلى ان حقيقه الوضع حقيقه اعتباريه، و لكنهم اختلفوا فى كيفيتها على أقوال:

(القول الأول) ما قيل من ان حقيقه الوضع عباره عن: (اعتبار ملازمه بين طبعى اللفظ و المعنى الموضوع له) و حقيقه هذه الملازمه متقومه باعتبار من بيده الاعتبار أى (الواضع) كسائر الأمور الاعتباريه من الشرعيه أو العرفيه.

ثم ان الموجب لهذا الاعتبار و الداعى إليه انما هو قصد التفهيم فى مقام الحاجه لعدم إمكانه بدونه.

و لكن لا يمكن المساعده عليه و ذلك لأنه لو أريد به اعتبارها خارجاً بمعنى أن الواضع جعل الملازمه بين اللفظ و المعنى فى الخارج، فيردّه انه لا يفيد بوجه ما لم تكن الملازمه بينهما فى الذهن، ضروره ان بدونه لا يحصل الانتقال إلى المعنى من تصور اللفظ و سماعه، و على تقدير وجودها و ثبوتها فالملازمه الخارجيه غير محتاج إليها، فان الغرض و هو الانتقال يحصل بتحقيق هذه الملازمه الذهنيه سواء كانت هناك ملازمه خارجيه أم لم تكن، فلا حاجه إلى اعتبار المعنى موجوداً فى الخارج عند وجود اللفظ فيه، بل هو من اللغو الظاهر.

و ان أريد به اعتبار الملازمه ذهنياً يعنى ان الواضع اعتبر الملازمه بين اللفظ و المعنى فى الذهن، ففيه انه لا يخلو إما أن يكون مطلقاً حتى للجاهل بالوضع أو يختص بالعالم به. لا يمكن المصير إلى الأول، فانه لغو محض لا يصدر من الواضع الحكيم لأنه لا أثر له بالقياس إلى الجاهل به، و لا معنى لأن يعتبر الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ له، فانه ان علم بالوضع فالانتقال من اللفظ إلى معناه ضرورى له و غير قابل للجعل و الاعتبار و ان لم يعلم فالاعتبار يصبح لغوياً. و لا إلى الثانى لأنه تحصيل حاصل، بل من أردإ أنحائه، فانه لو كان عالماً بالوضع كان اعتبار الملازمه فى حقه من قبيل إثبات ما هو ثابت بالوجدان بالاعتبار و بالتعبد. و على الجملة فالملازمه الذهنيه أمر تكوينى غير قابله للجعل و الاعتبار و ليست معنى الوضع

فى شىء بل هى مترتبه عليه فلا بد حينئذ من تحقيق معناه و انه ما هو الذى تترتب عليه تلك الملازمه؟ (القول الثانى): ان حقيقه
الوضع عباره عن اعتبار وجود اللفظ وجود تنزلياً للمعنى، فهو هو فى عالم الاعتبار و ان لم يكن كذلك حقيقه.

بيان ذلك: ان الموجود على قسمين: أحدهما ما له وجود تكوينى عينى فى نظام التكوين و العين، كالمقولات الواقعيه من الجواهر
و الاعراض. و الثانى ما له وجود اعتبارى فهو موجود فى عالم الاعتبار و ان لم يكن موجوداً فى الخارج، و ذلك كالأشياء
الاعتباريه الشرعيه أو العرفيه من الأحكام التكليفيه و الوضعيه، و قد قيل إن حقيقه العلقه الوضعيه من قبيل القسم الثانى بمعنى أن
الواضع جعل وجود اللفظ وجوداً للمعنى فى عالم الاعتبار و اعتبره وجوداً تنزلياً له فى ذلك العالم دون عالم الخارج و العين
كالتنزيلات الشرعيه أو العرفيه مثل قوله عليه السلام: «الطواف فى البيت صلاه» و قوله عليه السلام: «الفقاع خمر استصغره الناس» و
نحوهما. و من ثمة يكون نظر المستعمل إلى اللفظ آلياً فى مرحله الاستعمال، و إلى المعنى استقلالياً بحيث لا يرى فى تلك
المرحله إلا المعنى و لا ينظر إلا إليه.

و إن شئت قلت: إن الوضع لأجل الاستعمال و مقدمه له، فهّم المستعمل فى هذه المرحله إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى
المخاطب، فلا نظر و لا التفات له إلا إليه. و يرد عليه أولاً: أن تفسيرها بهذا المعنى تفسير بمعنى دقيق بعيد عن أذهان عامه
الواضعين غايه البعد و لا سيما القاصرين منهم كالأطفال و المجانين الذين قد يصدر الوضع منهم عند الحاجه، بل قد يصدر
الوضع من بعض الحيوانات أيضاً، و كيف كان فحقيقه الوضع حقيقه عرفيه سهل التناول و المأخذ، فلا تكون بهذه الدقه التى
تغفل عنها أذهان الخاصه فضلاً عن العامه.

و ثانياً ان الغرض الداعى إلى الوضع، هو استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع

له لكى يدل عليه و يفهم منه معناه؛ فالوضع مقدمه للاستعمال و الدلاله، و من الواضح ان الدلاله اللفظيه إنما تكون بين شيئين أحدهما دال و الآخر مدلول فاعتبار الوحده بينهما بان يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى أيضاً لغو و عبث.

و أما ما ذكره أخيراً ففيه ان لحاظ اللفظ آله فى مقام الاستعمال، لا يستلزم أن يكون ملحوظاً كذلك فى مقام الوضع للفرق بين المقامين.

و بكلمه واضحه: ان حال واضع اللفظ كحال صانع المرآه و مستعمله كمستعملها، فكما أن صانع المرآه فى مقام صنعها يلاحظها استقلالاً من حيث الكم و الكيف و الوضع و فى مرحله استعمالها تلاحظ آلياً، فكذلك وضع الألفاظ و استعمالاتها من هذه الناحيه. و على الجملة ان لحاظ اللفظ آلياً فى مرحله الاستعمال لا يلازم اعتبار وجوده وجوداً للمعنى حال الوضع بوجه.

(القول الثالث): ما عن بعض مشايخنا المحققين - قدس الله أسرارهم - قال:

«و قد لا يكون المعنى المعبر تسببياً كالاختصاص الوضعى، فانه لا حاجه فى وجوده إلا إلى اعتبار من الواضع؛ و من الواضح أن اعتبار كل معبر قائم به بالمباشره لا بالتسبب كى يتسبب إلى اعتبار نفسه بقوله: (وضعت) و نحوه؛ فتخصيص الواضع ليس إلا اعتباره الارتباط و الاختصاص بين لفظ خاص و معنى خاص. ثم إنه لا شبهه فى اتحاد حيثيه دلاله اللفظ على معناه و كونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيه سائر الدوال كالعلم المنسوب على رأس الفرسخ، فانه أيضاً ينتقل من النظر إليه إلى ان هذا الموضع رأس الفرسخ، غايه الأمر أن الوضع فيه حقيقى و فى اللفظ اعتبارى بمعنى أن كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجى ليس باعتبار معبر، بخلاف اللفظ فانه كأنه وضع على المعنى ليكون علامه عليه؛ فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص، و منه ظهر أن الاختصاص و الارتباط من لوازم الوضع لا عينه؛ و حيث عرفت اتحاد حيثيه دلاله اللفظ مع حيثيه دلاله سائر الدوال، تعرف أنه لا حاجه إلى الالتزام بان حقيقه الوضع

تعهد ذكر اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى كما عن بعض أجله العصر، فانك قد عرفت أن كيفية الدلالة و الانتقال في اللفظ و سائر الدوال على نهج واحد بلا إشكال؛ فهل ترى تعهداً من ناصب العلم على رأس الفرسخ؟ بل ليس هناك إلا وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه، فكذلك فيما نحن فيه غاية الأمر أن الوضع هناك حقيقي و هنا اعتباري. « يتلخص ما أفاده-قده-في أمور:

الأمر الأول: أن حقيقة الوضع ليست أمراً تسببياً، بل هو أمر مباشر قائم بالمعتبر بالباشرة.

الأمر الثاني: أن الارتباط و الاختصاص ليسا من حقيقة الوضع في شيء، بل هما من لوازمها.

الأمر الثالث: أن حقيقة ليست التعهد و الالتزام النفساني، و لكن من دون أن يشيده بالبرهان.

الأمر الرابع: أنها من سنخ وضع سائر الدوال، غاية الأمر أن الوضع فيها حقيقي خارجي و في المقام جعلي و اعتباري؛ فهذا الأمر في الحقيقة نتيجة الأمور الثلاثة المتقدمة و وليدتها.

أقول: أما الأمر الأول و الثاني فهما في غاية الصحة و المتانة على جميع المسالك في تفسير حقيقة الوضع-من دون فرق بين مسلكتنا و مسلكت القوم- و أما الأمر الثالث فيدفعه ما سنبينه-إن شاء الله تعالى-عن قريب من أن الصحيح عند التحقيق هو أن حقيقة الوضع عبارته عن ذلك التعهد و الالتزام النفساني.

و أما الأمر الرابع و هو أن (سنخ الوضع هنا سنخ الوضع الحقيقي الخارجي) فيرد عليه:

أولاً-عين الإيراد الذي أوردناه على القول الثاني و هو أن تفسير الوضع بهذا المعنى على فرض صحته في نفسه، تفسير بمعنى دقيق خارج عن أذهان عامه الواضعين و لا سيما القاصرين منهم كالأطفال و المجانين، مع أننا نرى صدور الوضع

منهم كثيراً، والحال انهم لا يدركون هذا المعنى الدقيق، وانه من قبيل وضع العلم على رأس الفرسخ، غايه الأمر أن الوضع فيه حقيقى و فى المقام اعتبارى. و من الواضح انه لا يكاد يمكن أن يكون الوضع أمراً يغفل عنه الخواصّ فضلاً عن العوام.

و ثانياً-ان وضع اللفظ ليس من سنخ الوضع الحقيقى كوضع العلم على رأس لفرسخ و الوجه فى ذلك هو أن وضع العلم يتقوم بثلاثه أركان:الركن الأول الموضوع و هو العلم.الركن الثانى الموضوع عليه و هو ذات المكان.الركن الثالث الموضوع له و هو الدلاله على كون المكان رأس الفرسخ و هذا بخلاف الوضع فى باب الألفاظ فانه يتقوم بركنين:الأول الموضوع و هو اللفظ.الثانى الموضوع له و هو دلالته على معناه،و لا يحتاج إلى شىء ثالث ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه و إطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهره فلا أقل من أنه لم يعهد فى الإطلاقات المتعارفه و الاستعمالات الشائعه جمع ان لازم ما أفاده-قده-هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه.

و يتلخص نتيجته ما ذكرناه إلى الآن فى خطوط ثلاثه.

الخطّ الأول بطلان الدلاله الذاتيه و انها وضعيه محضه.

الخطّ الثانى فساد كون حقيقه الوضع حقيقه واقعيه.

الخطّ الثالث بطلان تفسير الوضع بكل واحد من التفسيرات الثلاثه المتقدمه فالنتيجه على ضوءها هى أن حقيقه الوضع ليست إلا عبارته عن التعهد و الالتزام النفسانى.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى يرشد إلى ذلك الغرض الباعث على الوضع،بل الرجوع إلى الوجدان و التأمل فيه أقوى شاهد عليه و بيان ذلك:ان الإنسان بما انه مدنى بالطبع يحتاج فى تنظيم حياته(الماديه و المعنويه)،إلى آلات يبرز بها مقاصده و أغراضه و يتفاهم بها وقت الحاجه و لما لم يمكن أن تكون تلك الآله الإشاره أو نحوها لعدم وفائها بالمحسوسات فضلاً عن المعقولات،فلا محاله تكون هى الألفاظ التى

يستعملها فى إبراز مراداته من المحسوسات و المعقولات، و هى وافية بهما، و من هنا خص -تبارك و تعالى- الإنسان بنعمه البيان بقوله عز من قائل: «خلق الإنسان علمه البيان».

و من هنا- أى من أن الغرض منه قصد التفهيم و إبراز المقاصد بها- ظهر ان حقيقه الوضع هى التعهد و التبانى النفسانى، فان قصد التفهيم لازم ذاتى للوضع بمعنى التعهد. و ان شئت قلت: ان العلقه الوضعيه- حينئذ- تختص بصوره إرادته تفهيم المعنى لا مطلقاً، و عليه يترتب اختصاص الدلاله الوضعيه بالدلاله التصديقيه كما سيأتى بيانه مفصلاً من هذه الجبهه- إن شاء الله تعالى-.

و على ذلك فنقول: قد تبين ان حقيقه الوضع عبارته عن التعهد بإبراز المعنى الذى تعلق قصد المتكلم بتفهيمه بلفظ مخصوص، فكل واحد من أهل أى لغة متعهد فى نفسه متى ما أراد تفهيم معنى خاص، أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً.

-مثلاً- التزم كل واحد من أفراد الأمه العربيه بأنه متى ما قصد تفهيم جسم سيال بارد بالطبع أن يجعل مبرزه لفظ الماء، و متى قصد تفهيم معنى آخر ان يجعل مبرزه لفظاً آخر، و هكذا.

فهذا التعهد و التبانى النفسانى بإبراز معنى خاص بلفظ مخصوص عند تعلق القصد بتفهيمه، ثابت فى أذهان أهل كل لغة بالإضافة إلى ألفاظها و معانيها بنحو القوه، و متعلق هذا التعهد أمر اختيارى و هو التكلم بلفظ مخصوص عند قصد تفهيم معنى خاص.

ثم أن ذلك ثابت بين طبيعى اللفظ و المعنى الموضوع له بنحو القضيهِ الحقيقيه.

نعم فى مرحله الاستعمال يوجد المستعمل فرداً منه فى استعمال، و فرداً آخر منه فى استعمال آخر، و هكذا.

و بهذا يندفع إشكال الدور الذى قد يتوهم هنا، بتقريب ان تعهد ذكر اللفظ عند قصد تفهيم المعنى، يتوقف على العلم بأنه وضع له، فلو فرض ان الوضع

عبارة عن ذلك التعهد لدار.

و توضيح الاندفاع أن ما يتوقف على العلم بالوضع إنما هو التعهد الشخصى الفعلى الثابت فى مرحله الاستعمال دون التعهد الكلى النفسانى المتعلق بذكر طبيعى اللفظ عند إرادته تفهيم طبيعى المعنى بنحو القضييه الحقيقيه، وقد عرفت ان حقيقه الوضع عبارة عن ذلك التعهد، و من الظاهر انه لا يتوقف على شىء فظهر ان منشأ التوهم خلط المتوهم بين التعهد فى مرحله الاستعمال و التعهد فى مرحله الوضع، و الذى يتوقف على الثانى هو الأول دونه.

و بتعبير آخر: ان حال الألفاظ حال الإشارات الخارجيه، فكما قد يقصد بها إبراز المعنى الذى تعلق القصد بتفهمه مثل ما إذا قصد إخفاء أمر عن الحاضرين فى المجلس، أو قصد تصديق شخص، أو غير ذلك فيجعل مبرزه الإشاره باليد أو بالعين أو بالرأس، فكذلك الألفاظ فانه يبرز بها أيضاً المعانى التى يقصد تفهيمها، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه. نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى و هى ان الإشاره على نسق واحد فى جميع اللغات و الألسنه دون الألفاظ.

و على ضوء هذا البيان تبين أن كل مستعمل واضح حقيقه، فان تعهد كل شخص فعل اختياري له، فيستحيل أن يتعهد شخص آخر تعهده فى ذمته، لعدم كونه تحت اختياره و قدرته. نعم يمكن أن يكون شخص واحد و كيلا من قبل طائفه فى وضع لغاتهم ابتداء لمعانيها فيضعها بإزائها- يعنى يجعلها مستعده لإبرازها عند قصد تفهيمها- و يتعهد بذلك ثم انهم تبعاً له يتعهدون على طبق تعهداته.

أو يضع لغاتهم بلا- توكيل من قبلهم بل فضولياً و لكنهم بعد ذلك يتبعونه فى ذلك و يتبانون على وفق تبانيه و التزاماته و مع هذا فهم واضعون حقيقه.

و من هنا لا- فرق بين الطبقات السابقه و اللاحقه، غايه الأمر ان الطبقات اللاحقه تتبعها فى ذلك، بمعنى انهم يتعهدون على وفق تعهداتهم و تباينهم، و قد تتعهد الطبقات اللاحقه تعهدات أخرى ابتدائيه بالنسبه إلى المعانى التى يحتاجون

إلى تفهيمها في أعصارهم، وقد سبق أن الوضع تدريجي الحصول فيزيد تبعاً لزيادة الحاجه في كل قرن و زمن.

و من ذلك تبين ملاك ان كل مستعمل واضح حقيقه، و أما إطلاق الواضع على الجاعل الأول دون غيره فلاسبقيته في الوضع لا لأجل انه واضح في الحقيقه دون غيره.

و لكن ربما يشكل بان التعهد و الالتزام حسب ما ارتكز في الأذهان، أمر متأخر عن الوضع و معلول له، فان العلم بالوضع يوجب تعهد العالم به بإبراز المعنى عند قصد تفهيمه بمبرز مخصوص، لا- انه عينه. و من هنا لا يصح إطلاق الواضع على غير الجاعل الأول، فلو كان معنى الوضع ذلك التعهد و الالتزام النفساني لصح إطلاقه على كل مستعمل من دون عنايه، مع ان الأمر ليس كذلك.

و الجواب عنه ان يقال: انه لو أريد بتأخر التعهد عن الوضع تعهد المتصدى الأول للوضع فذاك غير صحيح، و ذلك لأن تعهده غير مسبوق بشيء ما عدا تصور اللفظ و المعنى، و من الواضح أن ذلك التصور ليس هو الوضع بل هو من مقدماته و لذا لا بد منه في مقام الوضع بأى معنى من المعانى فسر، و عليه فنقول: ان المتصدى الأول له بعد تصور معنى خاص و لفظ مخصوص، يتعهد في نفسه بأنه متى قصد تفهيمه، ان يجعل مبرزه ذلك اللفظ ثم يبرز ذلك التعهد بقوله: «وضعت» أو نحوه في الخارج.

و مما يدلنا على ذلك بوضوح، وضع الاعلام الشخصيه، فان كل شخص إذا راجع وجدانه ظهر له أنه إذا أراد أن يضع اسماً لولده-مثلا- يتصور أولاً ذات ولده و ثانياً لفظاً يناسبه ثم يتعهد في نفسه بأنه متى قصد تفهيمه يتكلم بذلك اللفظ، و ليس هاهنا شيء آخر ما عدا ذلك.

و ان أريد به تعهد غيره من المستعملين، فالأمر و ان كان كذلك-يعنى ان تعهدهم و ان كان مسبقاً بتعهده- إلا إنه لا يمنع عن كونهم واضعين حقيقه،

ضروره ان تعهد كل أحد لما كان فعلا اختيارياً له، يستحيل ان يصدر من غيره، غايه الأمر التعهد من الواضع الأول تعهد ابتدائي غير مسبق بشيء، و من غيره ثانوي و لأجله ينصرف لفظ الواضع إلى الجاعل الأول.

و على هذه الالتزامات و التعهدات قد استقرت السيره العقلانيه فى مقام لاحتجاج و اللجاج، فيحتج العقلاء بعضهم على بعض بمخالفته التزامه، و يؤاخذونه عليها و كذلك الموالى و العبيد، فلو أن أحداً خالف التزامه و لم يعمل على طبق ظهور كلام مولاه، يحتج المولى عليه بمخالفته التزامه و يعاقب عليها و لا عذر له فى ذلك، لو عمل على طبق ظهوره فله حجه يحتج بها على مولاه، و هكذا.

و على الجملة ان أنظمه الكون كلها من الماديه و المعنويه، تدور مدار الجرى على وفق هذه الالتزامات، و لولاه لاختلفت.

فبالنتيجه ان مذهبنا هذا ينحل إلى نقطتين:

(النقطه الأولى) ان كل متكلم واضح حقيقه، و تلك نتيجه ضروريه لمسلكتنا ان حقيقه الوضع: (التعهد و الالتزام النفساني).

(النقطه الثانيه) ان العلقه الوضعيه مختصه بصوره خاصه و هى ما إذا قصد المتكلم تفهيم المعنى باللفظ، و هى أيضاً نتيجه حتميه للقول بالتعهد، بل و فى الحقيقه هذه هى النقطه الرئيسيه لمسلكتنا هذا، فان عليها تترتب نتائج ستأتى فيما بعد - إن شاء الله تعالى -.

و اما ما ربما يتوهم هنا من ان العلقه الوضعيه لو لم تكن بين الألفاظ و المعانى على وجه الإطلاق فلا يتبادر شيء من المعانى منها فيما إذا صدرت عن شخص بلا قصد التفهيم، أو عن شخص بلا شعور و اختيار فضلاً عما إذا صدرت عن اصطكاك جسم بجسم آخر، مع انه لا شبهه فى تبادر المعنى منها و انتقال الذهن إليه فى جميع هذه الصور، فمدفوع بان تبادر المعنى فيها و انسباقه إلى الذهن، غير مستند إلى العلقه الوضعيه، بل إنما هو من جهه الأنس الحاصل بينهما بكثرة الاستعمال أو غيرها؛

و ذلك لأن الوضع حيث كان فعلاً اختيارياً فصدوره من الواضع الحكيم في أمثال هذه الموارد التي لا يترتب على الوضع فيها أى أثر و غرض داع إليه، يصبح لغواً و عبثاً.

ثم ان الوضع بذلك المعنى المذى ذكرناه، موافق لمعناه اللغوى أيضاً، فانه فى اللغة بمعنى الجعل و الإقرار، و منه وضع اللفظ، و منه وضع القوانين فى الحكومات الشرعيه و العرفيه فانه بمعنى التزام تلك الحكومه بتنفيذها فى الأمه. كما انه بذلك المعنى أيضاً يصح تقسيمه إلى التعيينى و التعينى، باعتبار ان التعهد و الالتزام المزبور ان كان ابتدائياً فهو وضع تعينى، و ان كان ناشئاً عن كثره الاستعمال فهو وضع تعينى، و عليه فيصح تعريفه بتخصيص شىء بشىء و تعيينه بإزائه أيضاً.

هذا كله فى بيان الأقوال فى حقيقه الوضع و قد عرفت المختار من بينها.

(و اما الجبهه الثالثه) فملخص الكلام فيها ان الوضع لما كان فعلاً اختيارياً للواضع بأى معنى من المعانى فسر، توقف تحققه على تصور اللفظ و المعنى، و عليه فالكلام يقع فى مقامين: الأول فى ناحيه المعنى و الثانى فى ناحيه اللفظ:

أما المقام الأول فالكلام فيه يقع فى جهات:

الجبهه الأولى فى (الوضع العام و الموضوع له العام) و هو ان يتصور الواضع المعنى الكلى حين الوضع فيضع اللفظ بإزائه، سواء كان تصوره بالكنه و الحقيقه كما إذا تصور (الإنسان) -مثلاً- بحده التام، أم كان ذلك بالوجه و العنوان كما إذا تصوره بحده الناقص، أو بالعنوان المعرف و المشير من دون دخل لذاك العنوان فيه، نظير بعض العناوين المأخوذ فى موضوع القضييه لأجل الإشاره إلى ما هو الموضوع فيها حقيقه، بدون دخل له فيه أصلاً. فالوضع العام و الموضوع له العام من قبيل القضييه الطبيعيه كقولنا: «الإنسان نوع» فكما ان المحمول فيها ثابت للطبيعى بما هو فكذلك الوضع هنا -أى لطبيعى المعنى الجامع-.

الجبهه الثانيه فى (الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ) و هو ان يتصور

الواضع حين إرادته الوضع، معنى خاصاً و جزئياً حقيقياً فيضع اللفظ بإزاء ذلك الخاصّ كوضع الأعلام الشخصية سواء كان تصويره بالكنه أم كان بالوجه و العنوان، لكفايه تصور الشيء بوجه ما في وضع لفظ بإزائه، و لا- يلزم تصويره بكنهه و حقيقته، فقضية الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ كالقضية الشخصية التي ثبت الحكم فيها لأشخاص معينين.

الجهة الثالثة في (الوضع العام و الموضوع له الخاصّ) و هو ان يلاحظ الواضع حين الوضع معنى عاماً يكون وجهاً و عنواناً لأفراده و مصاديقه، بحيث يكون تصويره تصوراً لها بوجه فيضع اللفظ بإزاء الأفراد و المصاديق. فهذا هو الوضع العام و الموضوع له الخاصّ، و حاله كحال القضية الحقيقيه.

و قد يتوهم ان ذلك غير معقول؛ بتقريب ان أى مفهوم جزئياً كان أو كلياً لا يحكى إلا عن نفسه، فيستحيل ان يحكى مفهوم عن مفهوم آخر، فكما لا- يعقل أن يحكى المفهوم الخاصّ بما هو خاص عن مفهوم عام أو خاص آخر، فكذلك لا يعقل ان يحكى المفهوم العام بما هو، عن مفهوم خاص أو عام آخر؛ بداهه ان لحاظ كل مفهوم و تصويره عين إراءه شخصه لا إراءه شيء آخر به، فكيف يكون معرفه لغيره بوجه؟ و عليه فلا يمكن الوضع العام و الموضوع له الخاصّ.

و الجواب عنه: ان المفهوم في الجملة بما هو سواء كان عاماً أو خاصاً و ان كان لا يحكى في مقام اللحاظ إلا عن نفسه، إلا ان تصور بعض المفاهيم الكليه يوجب تصور افراده و مصاديقه بوجه. و تفصيل ذلك: هو ان المفاهيم الكليه المتأصله كمفاهيم الجواهر و الاعراض كالحيوان و الإنسان و البياض و السواد و نحو ذلك، لا تحكى في مقام اللحاظ و التصور إلا عن أنفسها و هى الجهه الجامعه بين الافراد و المصاديق، و كذلك بعض المفاهيم الانتزاعيه كالوجوب و الإمكان و الامتناع و الأبيض و الأسود و ما شاكلها؛ فان عدم حكايتها عن غيرها من الواضحات.

و اما العناوين الكليه التي تنتزع من الافراد و الخصوصيات الخارجيه كمفهوم

الشخص و الفرد و المصداق، فهى تحكى فى مقام اللحاظ عن الأفراد و المصاديق بوجه و على نحو الإجمال، فانها وجه لها، و تصورها فى نفسها تصور لها بوجه و عنوان.

و بتعبير آخر: ان مرآيتها للأفراد و الأشخاص ذاتيه لها فتصورها لا محاله تصور لها إجمالاً بلا إعمال عنايه فى البين، فإذا تصورنا مفهوم ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان-مثلاً-فقد تصورنا جميع أفراده بوجه و من ثم جاز الحكم عليها فى القضييه الحقيقه، فلو لم يحك المفهوم عن افراده لاستحال الحكم عليها مطلقاً مع ان الاستحاله واضحه البطلان.

الوجه الرابعه فى (الوضع الخاصّ و الموضوع له العام) و هو أن يتصور الواضع حين إرادته الوضع معنى خاصاً-أى ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين- فيضع اللفظ بإزاء معنى كلى.

و لكن على ضوء ما ذكرناه فى الوجه الثالثه، قد تبين عدم إمكان ذلك، فان مفهوم الخاصّ مهما كان، لا يحكى بما هو خاص عن مفهوم عام أو عن خاص آخر، ضروره ان تصور مفهوم الخاصّ بما هو تصور نفسه و إراءه شخصه، فيستحيل ان يكون تصوراً لغيره بوجه، بل لحاظ كل مفهوم لحاظ نفسه، و هو هو لا هو و غيره.

و على الجمله ان الخاصّ بما هو لا يكون وجهاً و عنواناً للعام ليكون تصوره تصوراً له بوجه و هذا بخلاف مفهوم العام كمفهوم الشخص و الفرد و المصداق فانه وجه و عنوان للأفراد و المصاديق و لحاظه لحاظاً لها بوجه و من هنا قلنا بإمكان الوضع العام و الموضوع له الخاصّ و اما الخاصّ فلما لم يكن كذلك فلا يمكن الوضع الخاصّ و الموضوع له العام. و قد يتوهم إمكان ذلك أى (الوضع الخاصّ و الموضوع له العام) فيما إذا رأى شبحاً من بعيد و يقن أنه حيوان و لكن لم يعلم أنه من أى نوع من أنواعه أو أى صنف من أصنافه، فان له-حينئذ-

ان يتصور ذلك الشيخ الذى هو جزئى حقيقى و يضع اللفظ بإزاء معنى كلى منطبق عليه و على غيره من الافراد فهذا من الوضع الخاص و الموضوع له العام.

إلا- أنه توهم فاسد، و ذلك لأنه قد يتصور ذلك الشيخ بعنوان انه جزئى و معنى خاص فيضع اللفظ بإزاء واقعه-الشيخ-، و قد يتصور ذلك بعنوان الكلى المنطبق عليه و على غيره فيضع اللفظ بإزاء معنونه و لا ثالث له، فهو على الأول من الوضع الخاص و الموضوع له الخاص، و على الثانى من الوضع العام و الموضوع له العام أو الخاص كما لا يخفى.

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه لحد الآن هي ان الممكن من أقسام الوضع ثلاثه و هي: (الوضع العام و الموضوع له العام) (الوضع الخاص و الموضوع له الخاص) (الوضع العام و الموضوع له الخاص). و اما القسم الرابع منها و هو (الوضع الخاص و الموضوع له العام) فقد عرفت انه غير ممكن.

ثم ان المعنى الموضوع له سواء كان عاماً أو خاصاً إنما يكون من المفاهيم القابلة فى نفسها للحضور فى ذهن السامع فى مرحله التخاطب، فالألفاظ كما لم توضع للموجودات الخارجيه لأنها غير قابله للحضور فى الأذهان، كذلك لم توضع للموجودات الذهنيه، فان الموجود الذهني غير قابل لوجود ذهنى آخر، بل هي موضوعه لذوات المعانى غير الآبيه عن قبول نحوين من الوجود فى نفسها، و تلك المعانى تتصف بالسعه و بالضيق لا بنفسها بل باعتبار الانطباق و الصدق الخارجى.

و بهذا اللحاظ كان تقسيم الموضوع له إلى العام تاره و إلى الخاص تاره أخرى- أى بلحاظ الانطباق على ما فى الخارج لا فى نفسه- هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

و اما الكلام فى المقام الثانى و هو (تصور اللفظ) فالواضع حين إرادته الوضع إما ان يلاحظ اللفظ بمادته و هيئته كما فى أسماء الأجناس و أعلام الأشخاص، و إما ان يلاحظ الماده فقط كما فى مواد المشتقات، و إما أن يلاحظ الهيئه كذلك كما فى هيئات المشتقات و هيئات الجمل الناقصه و التامه فالوضع فى الأول و الثانى

شخصى، و فى الثالث نوعى.

ثم ان ملاك شخصيه الوضع هو لحاظ الواضع شخص اللفظ بوحدته الطبيعى و شخصيته الذاتيه التى امتاز بها فى ذاته عما عداه، و ملاك نوعيه الوضع هو لحاظ الواضع اللفظ بجامع عنوانى كهئته «الفاعل» -مثلا- لا بشخصه و بوحدته الذاتيه.

و بهذا ظهر ملاك الشخصيه و النوعيه فى الطوائف الثلاث:

اما الطائفة الأولى فلان الواضع لم يلحظ فيها فى مقام الوضع إلا شخص اللفظ بوحدته الطبيعى و شخصيته الممتازة، فالموضوع هو ذلك اللفظ الملحوظ كذلك سواء كان الموضوع له معنى عاماً أو خاصاً، و كذا الحال فى الطائفة الثانية.

و اما الطائفة الثالثة فلما كانت الهيئه مندمجه فى المادة غايه الاندماج، فلا يعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن المادة، إذ لا وجود لها بدونها فى الوجود الذهنى فضلاً عن الوجود العينى، فتجربدها عن المواد لا- يمكن حتى فى مقام اللحاظ، فلا محاله يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانى كقولك: «كل ما كان على هيئه الفاعل» لا بشخصيتها الذاتيه و هذا معنى نوعيه الوضع.

و اما الكلام فى الجبهه الرابعه و هى (مرحله الإثبات و الوقوع) فيقع فى الأقسام الثلاثه من الوضع -و هى الأقسام الممكنه: من الوضع العام و الموضوع له العام، و الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، و الوضع العام و الموضوع له الخاصّ -و اما القسم الرابع و هو الوضع الخاصّ و الموضوع له العام فحيث انه غير ممكن، فلا- تصل النوبه إلى البحث عنه فى مرحله الإثبات، لأنه متفرع على إمكانه.

و على ذلك فنقول: لا شبهه فى وقوع الوضع العام و الموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس، كما انه لا شبهه فى وقوع الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ كوضع الأعلام الشخصيه، و إنما الكلام و الإشكال فى وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاصّ: فذهب جماعه إلى أن وضع الحروف و ما يشبهها منه -أى من الوضع العام و الموضوع له الخاصّ- و لكن أنكره جماعه آخرون منهم المحقق

و تحقيق الكلام فى المقام يتوقف-أولاً-على تحقيق المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه،ثم التكلم فى أن الموضوع له فيها كوضعها عام أو انه خاص فيقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول فى تحقيق المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه و بيان المراد من عدم استقلالها.

المقام الثانى فى تحقيق ان معناها الموضوع له عام أو خاص؟ اما الكلام فى المقام الأول فقد اختلفوا فيها على أقوال:

(القول الأول):ما نسب إلى المحقق الرضى-قده-و تبعه فيه المحقق صاحب الكفايه-قده-من ان المعنى الحرفى و الاسمى متحدان بالذات و الحقيقه و مختلفان باللحاظ و الاعتبار،فكلمه(ابتداء)و كلمه(من)مشتركتان فى طبيعه معنى واحد،و لا امتياز لإحدهما على الأخرى إلا- فى ان اللحاظ فى مرحله الاستعمال فى الأسماء استقلالى،و فى الحروف آلى.و قد ذكر صاحب الكفايه-قده- ان الاستقلاليه و عدمها خارجتان عن حريم المعنى،فالمعنى فى نفسه لا يتصف بأنه مستقل و لا بأنه غير مستقل،بل هما من توابع الاستعمال و شئونه.

و استدل على عدم إمكان أخذ اللحاظ الآلى كاللحاظ الاستقلالى لا فى المعنى الموضوع له و لا فى المستعمل فيه بوجه:

الوجه الأول ما توضيحه:ان لحاظ المعنى فى مقام الاستعمال مما لا بد منه، و عليه فلا يخلو الحال من ان يكون هذا اللحاظ عين اللحاظ المأخوذ فى المعنى الموضوع له،أو يكون غيره،فعلى الأول يلزم تقدم الشئ على نفسه و الثانى خلاف الوجدان و الضروره،إذ ليس فى مقام الاستعمال إلا لحاظ واحد،على ان الملحوظ بما هو ملحوظ غير قابل لتعلق لحاظ آخر به،فان القابل لطوء الوجود الذهنى إنما هو نفس المعنى و ذاته،و الموجود لا يقبل وجوداً آخر.

الوجه الثاني: ان أخذ اللحاظ الآلى فيما وضعت له الحروف يلزمه أخذ اللحاظ الاستقلالى فيما وضعت له الأسماء، فكيف يمكن التفرقة بينهما بان الموضوع له فى الحروف جزئى و فى الأسماء كلى؟ الوجه الثالث: انه يلزمه عدم صحه الحمل و عدم إمكان الامتثال بدون تجريد الموضوع و المحمول عن التقييد بالوجود الذهني، لعدم انطباق ما فى الذهن على ما فى العين. فتحصل ان المعنى الحرفى و ان كان لا بد من لحاظه آلياً كما ان المعنى الاسمى لا بد من لحاظه استقلالاً، إلا ان ذلك لم ينشأ من أخذهما فى الموضوع له، بل منشأ ذلك هو اشتراط الواضع ذلك فى مرحله الاستعمال، لا بمعنى انه اشترط ذلك على حذو الشرائط فى العقود و الإيقاعات فانه لا يرجع فى المقام إلى معنى محصل:

أما أولاً فلعدم الدليل عليه و على فرض تسليمه فلا دليل على وجوب اتباعه ما لم يرجع إلى قيد الموضوع أو الموضوع له.

و أما ثانياً فلأنه لو ثبت هذا الاشتراط و لزوم اتباعه لم يستلزم ذلك استهجان استعمال الحرف موضع الاسم و بالعكس، بل غايه الأمر ان مخالفه الشرط توجب استحقاق المؤاخذة، و إلا فالعلاقة الوضعيه على هذا غير مختصه بحاله دون أخرى؛ بل المراد بالاشتراط ان العلقه الوضعيه فى الحروف و الأدوات مختصه بحاله مخصوصه و هى ما إذا لاحظ المتكلم المعنى الموضوع له فى مرحله الاستعمال آلياً، و فى الأسماء بحاله أخرى و هى ما إذا لاحظ المعنى فى تلك المرحله استقلالاً.

و توضيح ذلك هو ان الوضع لما كان فعلاً- اختيارياً للواضع فله تخصيصه بأى خصوصيه شاء فيخصص العلقه الوضعيه فى الحروف بحاله و فى الأسماء بحاله أخرى، بل له ذلك فى شىء واحد بجعله علامه لإرادته أمرين أو أمور من جهه اختلاف حالاته و طوارئه، كما إذا فرض ان السيد قد تبنى مع عبده انه إذا وضع العمامه عن رأسه فى وقت كذا فهو علامه لإرادته أمر كذا، و إذا وضعها عنه فى الوقت الفلانى فهو علامه لإرادته الأمر الفلانى. و من ثمه كانت الآليه و الاستقلاليه

خارجتين عن حريم المعنى و ليستا من مقوماته و قيوده ٢١ بل من قيود العلقه الوضعيه و مقوماتها، فلذا كان استعمال كل واحد من الحرف و الاسم فى موضوع الآخر بلا- علقه وضعيه، و ان كان طبيعى المعنى واحداً فيهما- كما عرفت- و لأجله لا يصح ذلك الاستعمال.

و بتعبير واضح: ان القيد تاره من الجهات الراجعه إلى اللفظ ٢٢ و أخرى من الجهات الراجعه إلى المعنى ٢٣ و ثالثاً من الجهات الراجعه إلى الوضع نفسه.

اما على الأول فيختلف اللفظ باختلافه، كالحركات و السكّنات و التقدم التأخر بحسب الحروف الأصليه الممتازه بالذات عما عداها أو بالترتيب مثلاً- كلمه (بر) تختلف باختلاف الحركات و السكّنات: (بر) بالكسر و (بُر) بالضم و (بِر) بالفتح فللكلمه الأولى معنى و للشانيه معنى آخر و للثالثه معنى ثالث ٢٤ مع انه لا- تفاوت فيها بحسب حروفها الأصليه أصلاً. و كلمه (علم) يختلف معناها بتقدم بعض حروفها الأصليه على بعضها الآخر و تأخره عنه (كعمل أو لمع) و هكذا فى بقيه الموارد.

و اما على الثانى فيختلف المعنى باختلافه فان هيئه (القاعد)- مثلاً- هيئه واحده و لكنها مع ذلك تختلف باختلاف الخصوصيات و الحالات الطارئه عليها، فإذا كانت مسبوقه بالقيام يطلق عليها لفظ قاعد، و إذا كانت مسبوقه بالاضطجاع يطلق عليها لفظ جالس، و هكذا فى غير ذلك من الموارد.

و اما على الثالث فتختلف العلقه الوضعيه باختلافه كالحاظ الآليه و الاستقلاله فانها إذا قيدت بالآليه تختلف عما إذا قيدت بالاستقلاله ٢٥ و حينئذ فلما كانت العلقه مختصه فى الحروف بما إذا قصد المعنى آله و فى الأسماء بما إذا قصد المعنى استقلالاً، فمن الواضح انها تكون فى الحروف و الأدوات غير ما هى فى الأسماء، فتختص فى كل واحده منها بحاله تضاد الحاله الأخرى. و من هنا قال- قده- فى مبحث المشتق: «ان استعمال لفظ (الابتداء) فى موضع كلمه (من) ليس استعمالاً فى غير

الموضوع له بل هو استعمال فيه و لكنه من دون علقه وضعيه.»فبالنتيجه أن ذلك القول ينحل إلى نقطتين:

(النقطه الأولى)-هى نقطه الاشتراك و هى ان الحروف و الأسماء مشتركتان فى طبيعى معنى واحد،فالاستقلاله و عدمها خارجتان عن حريم المعنى فالمعنى فى نفسه لا مستقل و لا غير مستقل.

(النقطه الثانيه)-هى نقطه الامتياز و هى ان ملاك الحرفيه ملاحظه المعنى آله،و ملاك الاسميه ملاحظه المعنى استقلالاً فبذلك يمتاز أحدهما عن الآخر.

هذا و لكن يرد على النقطه الأولى ان لازمها صحه استعمال كل من الاسم و الحرف فى موضع الآخر مع انه من أفحش الأغلاط.و الوجه فى ذلك هو ان استعمال اللفظ فى معنى غير المعنى الموضوع له إذا جاز من جهه العلقه الخارجيه و المناسبه الأجنبيه مع فرض انتفاء العلقه الوضعيه بينه و بين ذلك المعنى،كان مقتضاه الحكم بالصحه بطريق أولى إذا كانت العلقه ذاتيه و داخلية،ضروره انه كيف يمكن الحكم بصحه الاستعمال إذا كانت المناسبه خارجيه و العنايه أجنبيه، و بعدم صحته إذا كانت داخلية و ذاتيه؟ و ان شئت فقل:ان القدر الجامع بين هذا الاستعمال-أى استعمال الحرف فى موضع الاسم و بالعكس-و بين استعمال اللفظ فى المعنى المجازى هو انتفاء العلقه الوضعيه فى كليهما معاً و لكن لذاك الاستعمال مزيه بها يمتاز و يتفوق على ذلك الاستعمال و هى ان الاستعمال هنا استعمال فى المعنى الموضوع له،لفرض اشتراكهم فى طبيعى معنى واحد ذاتاً و هذا بخلاف ذلك الاستعمال فانه استعمال فى غير المعنى الموضوع له بعنايه من العنايات الخارجيه،فإذا صح ذلك فكيف لا يصح هذا؟ مع انه من الغلط الواضح،بل لو تكلم به شخص لرمى بالسفه و الجنون.

و على ضوء بياننا هذا يتضح لك جلياً ان المعنى الحرفى و الاسمى ليسا بمتحدين ذاتاً و لا-اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد،بل هما متباينان بالذات و الحقيقه؛

فان هذا هو الموافق للوجدان الصحيح و لأجله لا يصح استعمال أحدهما فى موضع الآخر.

و ىرد على النقطة الثانية: ان لآزمها صىروره جملة من الأسماء حروفاً لمكان ملاك الحرفىة فىها و هو لحاظها آله و مرآه كالتبىن المآخوذ غايه لجواز الأكل و الشرب فى قوله تعالى: «كلوا و اشربوا حتى يتبىن لكم الخىط الأبىض...الآىه» فانه قد أخذ مرآه و طرىقاً إلى طلوع الفجر، من دون ان ىكون له دخل فى حرمة الأكل و الشرب و عدمها، فبذلك ىعلم ان كون الكلمه من الحروف لا ىدور على لحاظه آلياً.

و بتعبىر آخر: إذا كان الملاك فى كون المعنى حرفياً تاره و اسمياً أخرى هو اللحاظ الآلى و الاستقلالى و كان المعنى بحد ذاته لا مستقلا و لا غير مستقل، فكل ما كان النّظر إليه آلياً فهو معنى حرفى فىلزم محذور صىروره جملة من الأسماء حروفاً. هذا أولاً.

و ثانياً ان ما هو المشهور من ان المعنى الحرفى ملحوظ آله لا أصل له، و ذلك لأنه لا فرق بىن المعنى الاسمى و المعنى الحرفى فى ذلك، إذ كما ان اللحاظ الاستقلالى و القصد الأولى ىتعلقان بالمعنى الاسمى فى مرحله الاستعمال كذلك قد ىتعلقان بالمعنى الحرفى فانه هو المقصود بالإفاده فى كثر من الموارد، و ذلك كما إذا كان ذات الموضوع و المحمول معلومىن عند شخص و لكنه كان جاهلا- بخصوصىتهما فسأل عنها فأجىب على طبق سؤاله، فهو و المجبىب انما ىنظر ان إلى هذه الخصوصىه نظره استقلالىه.

-مثلا- إذا كان مجىء (زىد) معلوماً و لكن كانت كىفیه مجىئه مجهوله عند أحد فلم ىعلم انه جاء مع غيره أو جاء وحده فسأل عنها، فقىل انه جاء مع عمرو، فالمنظور بالاستقلال و الملحوظ كذلك فى الإفاده و الاستفاده فى مثل ذلك إنما هو هذه الخصوصىه التى هى من المعانى الحرفىه دون المفهوم الاسمى فانه معلوم، بل ان الغالب فى موارد الإفاده و الاستفاده عند العرف النّظر الاستقلالى و القصد الأولى

بإفاده الخصوصيات و الكيفيات المتعلقة بالمفاهيم الاسميه.

(القول الثانى): ان الحروف لم توضع لمعنى و انما وضعت لتكون علامه على كيفيه إرادته مدخولاتها نظير حركات الإعراب التى لم توضع لمعنى و إنما وضعت لتكون قرينه على إرادته خصوصيه من خصوصيات مدخولها من الفاعليه و المفعوليه و نحوهما. فكما ان كل واحد من حركات الإعراب يفيد خصوصيه متعلقه بمدخوله، فان (الفتحه) تفيد خصوصيه فى مدخولها (و الكسره) تفيد خصوصيه أخرى فيه (و الضمه) تفيد خصوصيه ثالثه فيه، فكذلك كل واحد من الحروف فان كلمه (فى) تفيد إرادته خصوصيه فى مدخولها غير ما تفيده كلمه (على) من الخصوصيه و هكذا من دون ان تكون لها معان مخصوصه قد وضعت بإزائها.

و لكن هذا القول لا يمكن المساعده عليه، و ذلك لأن الخصوصيات التى دلت عليها الحروف و الأدوات هى بعينها المعانى التى وضعت الحروف بإزائها إذ المفروض ان تلك المعانى ليست مما تدل عليه الأسماء، لعدم كونها مأخوذه فى مفاهيمها، فانحصر ان يكون الدال عليها هو الحروف و من الواضح ان دلالتها عليها ليست إلا من جهه وضعها بإزائها، و عليه فلا معنى للقول بأنها لم توضع لمعنى و انما وضعت لكذا بل هذا يشبه الجمع بين المتناقضين. و على كل حال فبطلان هذا القول من الواضحات الأوليه. و منه ظهر حال المقيس عليه و هو حركات الإعراب بلا زياده و نقيصه.

(القول الثالث): ما اختاره جماعه من المحققين (قدس سرهم) و هو ان المعانى الحرفيه و المفاهيم الاسميه متباينتان بالذات و الحقيقه و لكنهم اختلفوا فى كيفيه هذا التباين و ما به الامتياز: فقد ذهب شيخنا الأستاذ - قدس سره - إلى التباين بينهما بالإيجاديه و الإخطاريه بمعنى ان المفاهيم الاسميه بأجمعها مفاهيم إخطاريه و متقرره فى عالم المفهوميه و مستقله بحد ذاتها و هويتها فى ذلك العالم و المعانى الحرفيه

المفاهيم الأدويه بأجمعها معان إيجاديه فى الكلام و لا- تقرر لها فى عالم المفهوميه و لا- استقلال بذاتها و حقيقتها. و بيان ذلك: ان الموجودات فى عالم الذهن، كالموجودات فى عالم العين، فكما ان الموجودات فى عالم العين على نوعين:

أحدهما: ما يكون له وجود مستقل بحد ذاته فى ذلك العالم، كالجواهر بأنواعها من النفس و العقل و الصوره و الماده و الجسم و لذا قالوا: ان وجودها فى نفسه لنفسه يعنى لا يحتاج إلى موضوع محقق فى الخارج.

و ثانيهما: ما يكون له وجود غير مستقل كذلك فى هذا العالم، بل هو متقوم بالموضوع، كالمقولات التسع العرضيه فان وجوداتها متقومه بموضوعاتها، فلا- يعقل تحقق عرض ما بدون موضوع يتقوم به و لذا قالوا: ان وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه، فكذلك الموجودات فى عالم الذهن على نوعين:

أحدهما: ما يكون له استقلال بالوجود فى عالم المفهوميه و الذهن، كمفاهيم الأسماء بجواهرها و أعراضها و اعتبارياتها و انتزاعاتها، فان مثل مفهوم الإنسان و السواد و البياض و غيرها من المفاهيم المستقله ذاتاً، فانها تحضر فى الذهن بلا حاجه إلى أيه معونه خارجيه، سواء كانت فى ضمن تركيب كلامى أم لم تكن بل لو فرضنا فرضاً انه لم يكن فى العالم مفهوم ما عدا مفهوم واحد-مثلاً- لما كان هناك ما يمنع من خطوره فى الذهن، فظهر أن حال المفاهيم الاسميه فى عالم المفهوم و الذهن حال الجواهر فى عالم العين و الخارج.

و ثانيهما: ما لا استقلال له فى ذلك العالم، بل هو متقوم بالغير كمعانى الحروف و الأدوات فانها بحد ذاتها و أنفسها متقومه بالغير و متدليه بها، بحيث لا استقلال لها فى أى وعاء من الأوعيه التى فرض وجودها فيه لنقصان فى ذاتها فعدم الاستقلاله من ناحيه ذلك النقصان لا من ناحيه اللحاظ فقط، فلذا لا تخطر فى الذهن عند التكلم بها وحدها أى (من دون التكلم بمتعلقاتها) فلو أطلق كلمه (فى) وحدها أى (من دون ذكر متعلقها) فلا يخطر منها شىء فى الذهن.

فتبين: أن حال المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه فى عالم المفهوم، حال المقولات التسع العرضيه فى عالم العين. إذا عرفت ذلك فنقول: قد اتضح من ضوء هذا البيان أن المفاهيم الاسميه، حيث انها كانت إخطاريه و متقرره و مستقله فى عالم المفهوم و المعنى، فيستحيل أن تكون الأسماء موجوده إياها فى الكلام، ضروره عدم إمكان كونها إيجاديه بهذا المعنى. لما عرفت من أن معانيها تخطر فى الذهن عند التكلم بها، سواء كانت مفرده أم كانت فى ضمن تركيب كلامى، و لكن لما لم تكن بينها رابطه ذاتيه توجب ربط بعضها ببعض، دعت الحاجه فى مقام الإفاده و الاستفاده إلى روابط تربط بعضها ببعضها الآخر، و ليست تلك الروابط إلا- الحروف و توابعها، فان شأنها إيجاد الربط بين مفهومين مستقلين، و لذا قلنا ان معانيها إيجاديه محضه نسيه كانت كحرف (من و على و إلى)، و نحوها أو غير نسيه كحرف النداء و التشبيه و التمنى و الترجى، فانها فى كلا- القسمين موضوعه لإيجاد المعنى الربطى بين المفاهيم الاسميه فى التراكيب الكلاميه- مثلا- كلمه (فى) موضوعه لإيجاد معنى ربطى بين الظرف و المظروف. و كلمه (على) موضوعه لإيجاد معنى ربطى بين المستعلى و المستعلى عليه. و كلمه (من) لإيجاده بين المبتدأ به و المبتدأ منه.

و بعبارته جامعته: أن كل واحد منها موضوع لإيجاد معنى ربطى خاص فى تركيب مخصوص، و لا- واقع له سواه، فلو لا- وضع الحروف لم توجد رابطته بين اجزاء الكلام أبداً، بداهه أنه لا رابطته بين مفهوم زيد و مفهوم الدار فى أنفسهما، لأنهما مفهومان متباينان بالذات، فلا- بد من رابط يربط أحدهما بالآخر و ليس ذلك إلا- كلمه (فى)- مثلا- التى هى الرابطه بينهما، كما أن كلمه (من) رابطته بين المبتدأ به و المبتدأ منه و كلمه (على) رابطته بين المستعلى و المستعلى عليه، و هكذا.

و على الجملة أن المعانى الحرفيه بأجمعها معان إيجاديه، و ليس لها واقع فى أى وعاء من الذهن و الخارج و عالم الاعتبار ما عدا التراكيب الكلاميه، و نظيرها صيغ العقود و الإيقاعات بناء على ما ذهب إليه المشهور فيها من أنها آلات و أسباب

لإيجاد مسيبتها، كالملكيه و الزوجيه و الرقيه و نحوها، و لكن الفرق بينها و بين المقام من ناحيه أخرى و هى أنها بتوسط الاستعمال توجد مسيبتها فى عالم الاعتبار فوعاؤها هو عالم الاعتبار، و اما الحروف فهى موجوده لمعانيها غير الاستقلاليه فى وعاء الاستعمال، على أن معانى صيغ العقود و الإيقاعات مستقلة فى موطنها دون معانى الحروف، فالفرق إذًا من جهتين:

(الأولى): ان المعانى الإنشائيه مستقلة فى أنفسها دون المعانى الحرفيه.

(الثانيه): ان معانيها موجوده فى عالم الاعتبار، فوعاؤها ذلك العالم دون المعانى الحرفيه، فان وعاءها عالم الاستعمال. و إلى ما ذكرناه من أن المعنى الحرفى إيجادى، أشارت الروايه المنسوبه إلى أمير المؤمنين عليه الصلاه و السلام و هى: «أن الحرف ما أوجد معنى فى غيره» و قال (قده): إن هذا التعريف أجود تعريفات الباب من حيث اشتماله على أركان المعانى الحرفيه كلها.

و قد اتضح مما قدمناه أن المعانى إما إخطاريه مستقلة بحد ذاتها فى عالم مفهوميتها، و إما إيجاديه غير مستقلة كذلك فى ذلك العالم فلا- ثالث لهما، فالإخطاريه تلازم الاستقلاليه بالذات، و الإيجاديه تلازم عدمها كذلك، و عليه فحكمه الوضع دعت إلى وضع الأسماء للطائفه الأولى من المعانى، و وضع الحروف و الأدوات للطائفه الثانيه منها، لتكون رابطه بين الطائفه الأولى بعضها ببعض، و بذلك يحصل الغرض من الوضع.

و من هنا أجاد أهل العربيه عند ما عبروا فى مقام التفسير عن المفاهيم الحرفيه بأن كلمه (فى) للظرفيه، و لم يقولوا بأن فى هى الظرفيه، كما هو ديدنهم فى مقام التعبير عن المفاهيم الاسميه و ان تسامحوا من جهه عدم التصريح بالنسبه، بأن يقولوا كلمه (فى) للنسبه.

ثم قال (قده): يشبه المعانى الحرفيه جميع ما يكون النظر فيه آلياً، كتعظيم شخص لأجل تعظيم آخر، أو إهانته شخص لأجل إهانته آخر، و هكذا.

و يتلخص ما أفاده(قده)في أمور:

الأول:أن المعنى الحرفى و الاسمى متباينان بالذات و الحقيقه،و لا اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد.

الثانى:أن المفاهيم الاسميه مفاهيم استقلالیه بحد ذاتها و أنفسها،و المفاهيم الحرفيه مفاهيم غير استقلالیه كذلك،بل هى متقومه بغيرها ذاتاً و هويه.

الثالث:أن معانى الأسماء جميعاً معانٍ إخطاريه و معانى الحروف معانٍ إيجاديه و لا يعقل أن تكون إخطاريه كمعانى الأسماء و إلا- لكانت مثلها فى الافتقار إلى وجود رابط يربطها بغيرها فيلزم أن يكون فى مثل قولنا:(زيد فى الدار)مفاهيم ثلاثه إخطاريه:كمفهوم(زيد)و مفهوم(الدار)و مفهوم(الظرفيه)دون أن تكون هناك رابطه بين هذه المفاهيم التى لا- يرتبط بعضها ببعض،فإذاً لا يتحقق التركيب و لا يصح الاستعمال لتوقفهما على وجود الرابط بين المفاهيم الاستقلاليه،و من الواضح انه ليس إلا الحروف أو ما يشبهها.

الرابع:أن حال المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه حال الألفاظ فى مرحله الاستعمال،فكما أن الألفاظ فى حال الاستعمال ملحوظه آله و المعانى ملحوظه استقلالاً،فكذلك المعانى الحرفيه فانها فى مقام الاستعمال ملحوظه آله و المعانى الاسميه ملحوظه استقلالاً.

الخامس:أن جميع ما يكون النظر إليه آلياً يشبه المعانى الحرفيه كالعناوين الكليه المأخوذه معرفات و آليات لموضوعات الأحكام أو متعلقاتها.

(أقول):أما ما أفاده-قده-أولاً و ثانياً من أن المعنى الحرفى و الاسمى متباينان بالذات و الحقيقه و من أن المعانى الاسميه مستقله بحد ذاتها فى عالم المفهوميه و المعانى الحرفيه ليست كذلك،ففى غايه الصحه و المتانهِ،بل و لا مناص من الالتزام بذلك كما سيأتى بيانه عن قريب-إن شاء الله تعالى-.

و أما ما ذكره-قده-ثالثاً من أن معانى الأسماء إخطاريه و معانى الحروف

إيجاديه، ففيه أن المعانى الاسميّه و إن كانت إخطاريه تخطر فى الأذهان عند التكلم بألفاظها سواء كانت فى ضمن تركيب كلامى أم لم تكن، إلا أن المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه ليست بإيجاديه. و ذلك لأن المعانى الحرفيه و إن كانت غير مستقله فى أنفسها و متعلقه بالمفاهيم الاسميّه بحد ذاتها و عالم مفهوميتها بحيث لم تكن لها أى استقلال فى أى وعاء فرض وجودها من ذهن أو خارج، إلا- أن هذا كله لا- يلزم كونها إيجاديه بالمعنى الذى ذكره- قده- لأن ربط الحروف بين المفاهيم الاسميّه فى التراكيب الكلاميه غير المربوطه بعضها ببعض، إنما هو من جهه دلالتها على معانيها التى وضعت بإزائها لا- من جهه إيجادها المعانى الربطيه فى مرحله الاستعمال و التركيب الكلامى. مثلاً- كلمه (فى) فى قولهم: (زيد فى الدار) باعتبار دلالتها على معناها الموضوع له رابطته بين جزئى هذا الكلام غير المربوط أحدهما بالآخر ذاتاً، لا أنها توجد الربط فى نفس ذلك التركيب، و لا واقع له فى غير التركيب الكلامى، فكما أن الأسماء تحكى عن مفاهيمها الاستقلاليه فى حد أنفسها فى عالم مفهوميتها، كذلك الحروف تحكى عن المفاهيم غير المستقله كذلك.

فالكاشف فى مقام الإثبات عن تعلق قصد المتكلم فى مقام الثبوت بإفاده المعانى الاستقلاليه هو الأسماء، و الكاشف عن تعلق قصده كذلك بإفاده المعانى غير الاستقلاليه هو الحروف و ما يحذو حذوها.

و نتيجه ذلك عدم الفرق بين الاسم و الحرف إلا فى نقطه واحده، و هى أن المعنى الاسمى مستقل بحد ذاته فى عالم المعنى و بذلك يكون إخطارياً، و المعنى الحرفى غير مستقل كذلك فلا يخطر فى الذهن إلا بتبع معنى استقلالى، و هذا لا يستلزم كونه إيجادياً.

و من هنا يظهر فساد ما أفاده- قده- من أن المعنى إما إخطارى مستقل و إما إيجادى غير مستقل و لا ثالث لهما، فالأول معنى اسمى و الثانى معنى حرفى.

و توضيح الفساد هو أن المعنى الحرفى و إن لم يكن إخطارياً فى نفسه لعدم

استقلاله فى نفسه إلا أنه ليس بإيجادى أيضاً لما قدمناه من أن له نحو ثبوت فى وعاء المفاهيم كالمعنى الاسمى.

و قد ظهر مما ذكرناه أمران:

الأول: بطلان القول بأن المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه إيجاديه محضه و ليس لها ثبوت فى أى وعاء، إلا الثبوت فى ظرف الاستعمال، و ان المعانى الحرفيه تساوى المعانى الاسميه فى أنها متقرره فى عالم المفهوميه و التعقل.

الثانى: ان عدم استقلاله المعانى الحرفيه فى حد أنفسها و تقومها بالمفاهيم الاسميه المستقله لا يستلزم كونها إيجاديه، لإمكان أن يكون المعنى غير مستقل فى نفسه، و مع ذلك لا يكون إيجادياً.

و أما ما ذكره -قده- رابعاً: من أن المعانى الحرفيه مغفول عنها فى حال الاستعمال، دون المعانى الاسميه، فلا أصل له أيضاً، و ذلك لأنهما من واد واحد من تلك الجبهه، فكما أن اللحاظ الاستقلالى يتعلق بإفاده المعانى الاسميه عند الحاجه إلى إبرازها و التعبير عنها، فكذلك يتعلق بالمفاهيم الحرفيه من دون فرق بينهما فى ذلك، بل كثيراً ما يتعلق اللحاظ الاستقلالى بالمعانى الحرفيه، و انما يؤتى بغيرها فى الكلام مقدمه لإفاده تلك الخصوصيه و التضييق، فيقال فى جواب السائل عن كيفيه مجيء زيد مع العلم بأصله: إنه جاء فى يوم كذا، و معه كيف يمكن القول بأن المعانى الحرفيه ملحوظه آله فى حال الاستعمال، و مغفول عنها فى تلك الحال؟ فقد تحصل مما بيناه: أن الفرق بين المعنى الحرفى و الاسمى فى نقطه واحده، هى استقلال المعنى بالذات فى الاسم و عدم استقلاله فى الحرف، و أما من بقيه الجهات فلا فرق بينهما أصلاً.

و بذلك يتضح فساد ما أفاده -قده- من أن الفرق بينهما فى أركان أربعه:

و توضيح الفساد أن الأركان التى جعلها ملاك الفرق فى المقام كلها فاسده.

أما الركن الأول: فلأنه يبتنى على المقابله بين إيجاديه المعانى و إخطاريتها،

فنفى الأولى يستلزم إثبات الثانية. ولكنك عرفت أنه لا مقابله بينهما أصلاً، ومعها لا يكون نفى الإيجاديه عن المعاني الحرفيه مستلزماً لإخطاريتها، فإن ملاك إخطاريه المعنى الاستقلال الذاتى، فإذا كان كذلك يخطر فى الذهن عند التعبير عنه سواء كان فى ضمن تركيب كلامى أم لم يكن، وملاك عدم الإخطاريه عدم الاستقلال كذلك، ولذا لا يخطر فى الذهن عند التكلم به منفرداً، وهذا غير كونه إيجادياً و عليه فلا مقابله بينهما.

و أما الركن الثانى و هو أنه لا واقع للمعاني الحرفيه بما هى معان حرفيه فى ما عدا التراكيب الكلاميه، فلما بيناه من أنها كالمعاني الاسميه ثابتة و متفرره فى عالم المفهوميه، سواء استعملت الحروف و الأدوات فيها أم لم تستعمل، غايه الأمر لا استقلال لها بحسب الذات.

و أما الركن الثالث و هو الفرق بين الإيجاد فى الإنشاء و الإيجاد فى الحروف فيظهر فساد بهما ذكرناه من أن معانيها ليست إيجاديه ليكون الفرق بينهما مبتنياً على ما ذكره -قده- من أنه لا وعاء لها غير الاستعمال و التركيب الكلامى، و هذا بخلاف الإيجاد فى الإنشاء فان له وعاء مناسباً و هو عالم الاعتبار.

و أما الركن الرابع و هو أن حال المعانى الحرفيه حال الألفاظ حين استعمالاتها فيتضح بطلانه أيضاً بما تقدم.

ثم إن من الغريب جداً أنه -قده- جعل هذا الركن هو الركن الوطيد فى المقام، و ذكر أن بانهدامه تنهدم الأركان كلها، فان المعنى الحرفى لو كان ملتفتاً إليه لكان إخطارياً و كان له واقع غير التركيب الكلامى. و ذلك لأنه مضافاً إلى ما بيناه من أن المعنى الحرفى كالمعنى الاسمى مقصود فى مقام التفهيم أن الملاك فى إخطاريه المعنى استقلاليته بالذات كما عرفت لا الالتفات إليه و اللحاظ الاستقلالى، ضروره أن الالتفات إلى المعنى لا يجعله إخطارياً، إذا لم يكن مستقلاً بحد ذاته، بحيث كلما يطلق يخطر فى الذهن و لو كان وحده و لم يكن فى ضمن تركيب كلامى، و من هنا قلنا:

إن المعنى الحرفى مع كونه ملتفتاً إليه، غير إخطارى لعدم استقلاله فى عالم مفهوميته.

و أما ما ذكره-قده-خامساً من أن جميع ما يكون النَّظَرُ إليه آلياً يشبه المعانى الحرفيه، فيرد عليه:

أولاً ما ذكرناه الآن من أن النَّظَرُ إلى المعنى الحرفى، كالنظر إلى المعنى الاسمى استقلالى.

و ثانياً: لو تنزلنا عن ذلك، و سلمنا أن النَّظَرُ إليه آلى، إلا أنه لا يكون ملاكاً لحرفيه المعنى، كما أن اللحاظ الاستقلالى لا يكون ملاك الاسميه بل ملاك المعنى الحرفى التبعيه الذاتيه، و أنها تعلقيه محضه و ملاك الثانيه الاستقلاليه الذاتيه و أنها بحد ذاتها غير متقومه بالغير.

و بتعبير آخر: أنه على المبنى الصحيح كما بنى -قده- عليه من أن المعنى الحرفى و الاسمى، متباينان بالذات و الحقيقه لا يدور المعنى الحرفى و الاسمى بما هما كذلك مدار اللحاظ الآلى و الاستقلالى، بداهه أن المعنى حرفى و إن لوحظ استقلالاً و اسمى و إن لوحظ آله، لعدم كونهما متقومين بهما ليختلف باختلافهما.

(القول الثالث): ما اختاره بعض مشايخنا المحققين -قدس سرهم- من أن المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه عباره عن النسب و الروابط الخارجيه التى ليس لها استقلال بالذات بل هى عين الربط لا ذات له الربط.

و أفاد فى وجه ذلك ما ملخصه: أن المعانى الحرفيه، تباين الاسميه ذاتاً بدون أن تشتركا فى طبيعى معنى واحد، فان الفرق بين الاسم و الحرف لو كان بمجرد اللحاظ الآلى و الاستقلالى، و كانا متحدين فى المعنى، لكان قابلاً لأن يوجد فى الخارج على نحوين، كما يوجد فى الذهن كذلك، مع أن المعانى الحرفيه كأنحاء النسب و الروابط لا توجد فى الخارج إلا على نحو واحد، و هو الوجود لا فى نفسه.

و بيان ذلك أن الفلاسفه قد قسموا الوجود على أقسام أربعة:

(القسم الأول): وجود الواجب -تعالى شأنه- فان وجوده فى نفسه

و لنفسه و بنفسه-يعنى أنه موجود قائم بذاته و ليس بمعلول لغيره-فالكائنات التى يتشكل منها العالم بشتى ألوانها و أشكالها،معلوله لوجوده-تعالى و تقديس-،فانه سبب أعمق و إليه تنتهى سلسله العلل و الأسباب بشتى أشكالها و أنحائها.

(القسم الثانى):وجود الجوهر،و هو وجود فى نفسه و لنفسه و لكن بغيره -يعنى أنه قائم بذاته لكنه معلول لغيره-و لذا يقال:الجوهر ما يوجد فى نفسه لنفسه.

(القسم الثالث):وجود العرض،و هو وجود فى نفسه و لغيره-يعنى أنه غير قائم بذاته بل متقوم بموضوع محقق فى الخارج و صفه له-،فان وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه،فلا يعقل تحقق عرض ما بدون موضوع موجود فى العين و لذا يقال:العرض ما يوجد فى نفسه لغيره،و يسمى ذلك الوجود بالوجود الربطى فى الاصطلاح.

(القسم الرابع):الوجود الربط فى مقابل الوجود الربطى،و هو وجود لا فى نفسه،فان حقيقه الربط و النسبه،لا توجد فى الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسه و استقلال لها أصلاً،فهى بذاتها متقومه بالطرفين لا فى وجودها، و هذا بخلاف العرض فان ذاته غير متقومه بموضوعه بل لزوم القيام به ذاتى وجوده.

و قد استدلو على ذلك-أى على الوجود الربط فى مقابل الوجود الربطى:-

بأن كثيراً ما كنا نتيقن بوجود الجوهر و العرض و لكن نشك فى ثبوت العرض له،و من الواضح جداً أنه لا- يعقل أن يكون المتيقن بعينه هو المشكوك فيه،بداهه استحاله تعلق صفه اليقين و الشك بشىء فى آن واحد،لتضادهما غاية المضاذه، و بذلك نستدل على أن للربط و النسبه وجوداً فى مقابل وجود الجوهر و العرض، و هو مشكوك فيه دون وجودهما.

أما أن وجوده وجود لا فى نفسه،فلأن النسبه و الربط لو وجدت فى الخارج بوجود نفسى،لزومه أن لا يكون مفاد القضيه الحملية ثبوت شىء لشىء،بل ثبوت

أشياء ثلاثة، فيحتاج حينئذ إلى الرباطه بين هذه الموجودات الثلاثة، فإذا كانت موجوداً في نفسه احتجنا إلى رباطه، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

و يترتب على ذلك: أن الأسماء موضوعه للماهيات القابله للوجود المحمولى (الوجود فى نفسه) بجواهرها و أعراضها على نحوين، كما توجد فى الذهن كذلك، و التى تقع فى جواب (ما هو) إذا سئل عن حقيقتها.

و الحروف و الأدوات موضوعه للنسب و الروابط الموجودات لا- فى أنفسها المتقومه بالغير بحقيقه ذاتها لا بوجوداتها فقط، و لا تقع فى جواب ما هو فان الواقع فى جواب ما هو، ما كان له ماهيه تامه، و وجود الرباط سنخ وجود لا ماهيه له، و لذا لا يدخل تحت شىء من المقولات، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجودات.

و من هنا يظهر أن تنظير المعنى الحرفى و الاسمى بالجواهر و العرض فى غير محله، إذ العرض موجود فى نفسه لغيره.

ثم إن الحروف و الأدوات، لم توضع لمفهوم النسبه و الربط فانه من المفاهيم الاسميه الاستقلاليه فى عالم مفهوميته، و انما الموضوع لها الحروف، واقع النسبه و الربط- أى ما هو بالحمل الشائع نسبه و ربط- الذى نسبه ذلك المفهوم إليه نسبه العنوان إلى المعنون لا الطبيعى و فرده، فانه متحد معه ذهنياً و خارجاً دون العنوان فانه لا يتعدى عن مرحله الذهن إلى الخارج، و مغاير للمعنون ذاتاً و وجوداً نظير مفهوم العدم، و شريك البارى عز و جل و اجتماع النقيضين، بل مفهوم الوجود على القول بأصاله الوجود، فان نسبه هذه المفاهيم إلى واقعها نسبه العنوان إلى المعنون لا الطبيعى و افراده، لأن تلك المفاهيم لا تتعدى عن مرحله الذهن إلى الخارج، و لأجل ذلك لا يصح حملها على واقعها بالحمل الشائع الصناعى، فمفهوم النسبه و الربط نسبه و ربط بالحمل الأولى الذاتى و لا يكون كذلك بالحمل الشائع الصناعى، فان ما كان بهذا الحمل نسبه و ربط معنون هذا العنوان و واقعه.

و من ثمه كان المتبادر من إطلاق لفظ الربط و النسبه واقعه لا مفهومه فان

إرادته تحتاج إلى عناية زائده، كما هو الحال في قولهم: (شريك الباري ممتنع)، و(اجتماع النقيضين مستحيل)، و(المعدوم المطلق لا- يخبر عنه)، فإن المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الأمور لا مفاهيمها فإنها غير محكومة بها، كيف و أنها موجوده و غير معدومه و لا ممتنعه.

تحصل مما ذكرناه: أن الحروف موضوعه لأنحاء النسب و الروابط مطلقاً سواء كانت بمفاد(هل المركبه)، أم بمفاد(هل البسيطه)، أم كانت من النسب الخاصه المقومه للاعراض النسبيه، ككون الشئ في الزمان أو المكان، أو نحو ذلك.

و اما الموضوع بإزاء مفاهيمها فهي ألفاظ النسبه و الربط و نحوهما من الأسماء، المحكيه عنها بتلك الألفاظ، لا بالحروف و الأدوات. هذا ملخص ما أفاده شيخنا المحقق-قدس سره-.

أقول: يقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الأول: في ان للنسبه و الربط وجود في الخارج في مقابل وجودى الجوهر و العرض، أم لا؟ المقام الثانى: على تقدير تسليم ان لها وجوداً، فهل الحروف موضوعه لها؟ اما الكلام فى المقام الأول: فالصحيح هو انه لا وجود لها فى الخارج فى قبال وجود الجوهر أو العرض، و ان أصر على وجودها جماعه من الفلاسفه.

و الوجه فى ذلك هو انه لا دليل على ذلك سوى البرهان المذكور و هو غير تام، و ذلك لأن صفتى اليقين و الشك و ان كانتا صفتين متضادتين فلا يكاد يمكن أن تتعلقا بشئ فى آن واحد من جهه واحده، إلا ان تحققهما فى الذهن لا يكشف عن تعدد متعلقهما فى الخارج، فان الطبيعى عين فرده و متحد معه خارجاً، و مع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلقا لصفه اليقين و الآخر متعلقاً لصفه الشك، كما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان فى الدار و لكن شك فى انه زيد أو عمرو فلا يكشف تضادهما عن تعدد متعلقيهما بحسب الوجود الخارجى، فانهما موجودان بوجود

واحد حقيقه،و ذلك الوجود الواحد من جهه انتسابه إلى الطبيعي متعلق لليقين، و من جهه انتسابه إلى الفرد متعلق للشك.أو إذا أثبتنا ان للعالم مبدأ،و لكن شككنا فى انه واجب أو ممكن على القول بعدم استحاله التسلسل فرضاً،أو أثبتنا أنه واجب و لكن شككنا فى أنه مريد أو لا؟إلى غير ذلك مع ان صفاته تعالى عين ذاته خارجاً و عيناً كما أن وجوبه كذلك.

و ما نحن فيه من هذا القبيل فان اليقين متعلق بثبوت طبيعى العرض للجوهر، و الشك متعلق بثبوت حصه خاصه منه له،فليس هنا وجودان أحدهما متعلق لليقين و الآخر للشك،بل وجود واحد حقيقه مشكوك فيه من جهه و متيقن من جهه أخرى.

تلخص:ان تضاد صفتى اليقين و الشك لا يستدعى إلا تعدد متعلقهما فى أفق النفس،و أما فى الخارج عنه فقد يكون متعدداً و قد يكون متحداً.

و ان شئت فقل:ان الممكن فى الخارج إما جوهر أو عرض،و كل منهما زوج تركيبى-يعنى مركب من ماهيه و وجود-و لا ثالث لهما،و المفروض أن ذلك الوجود-أى الوجود الرابط-سنخ و جود لا- ماهيه له،فلا- يكون من أقسام الجوهر و لا- من أقسام العرض،و المفروض انه ليس فى الخارج موجود آخر لا يكون من أقسام الجوهر و لا العرض.

و اما الكلام فى المقام الثانى على تقدير تسليم ان للنسبه و الرابط وجوداً فى الخارج فى مقابل الجوهر و العرض،فلا نسلم ان الحروف و الأدوات موضوعه لها، لما بيناه سابقاً من ان الألفاظ موضوعه لذوات المفاهيم و الماهيات لا للموجودات الخارجيه و لا الذهنيه،فان الأولى غير قابله للإحضار فى الذهن و إلا فلا تكون بخارجيه،و الثانيه غير قابله للإحضار ثانياً،فان الموجود الذهنى لا- يقبل وجوداً ذهنياً آخر،و المفروض ان الغرض من الوضع التفهيم و التفهم و هو لا- يجتمع مع الوضع للموجود الذهنى أو الخارجى،بل لا بد أن يكون الوضع لذات المعنى

و بتعبير آخر: ان اللفظ موضوع بإزاء المعنى اللابشرطى سواء كان موجوداً فى الخارج أم معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً. وقد يعبر عنه بالصور المرتسمه العلميه أيضاً، و على ذلك فلا يمكن أن تكون الحروف موضوعه لأنحاء النسب و الروابط، لأنها كما عرفت سنخ وجود لا- ماهيه لها فلا- تكون قابله للإحضار فى الذهن، و أما مفاهيم نفس النسب و الروابط فهى من المفاهيم الاسميه و ليست مما وضعت لها الحروف و الأدوات.

هذا و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا إمكان وضع اللفظ للموجود بما هو، و لكننا نقطع بان الحروف لم توضع لأنحاء النسب و الروابط لصحة استعمالها بلا عناية إلى موارد يستحيل فيها تحقق نسبه ما حتى بمفاد (هل البسيطه) فضلاً عن المركبه، فلا فرق بين قولنا: (الوجود للإنسان ممكن) و (لله تعالى ضرورى) و (الشريك البارى مستحيل) فان كلمه اللام فى جميع ذلك تستعمل فى معنى واحد و هو تخصص مدخولها بخصوصيه ما فى عالم المعنى على نسق واحد بلا عناية فى شىء منها و بلا لحاظ أیه نسبه فى الخارج حتى بمفاد (كان التامه) فان تحقق النسبه بمفاد (كان التامه) انما هو بين ماهيه و وجودها كقولك: «زيد موجود». و أما فى الواجب تعالى و صفاته و فى الانتزاعات و الاعتبارات فلا يعقل فيها تحقق أیه نسبه أصلاً.

فالمتحصل مما ذكرناه: هو ان صحة استعمال الحروف فى موارد يستحيل فيها ثبوت أیه نسبه خارجيه كما فى صفات الواجب تعالى و غيرها من دون لحاظ أیه علاقته، تكشف كشافاً يقينياً عن ان الحروف لم توضع لأنحاء النسب و الروابط فى الخارج.

و من هنا يظهر ان حكمه الوضع لا تدعو إلى وضع الحروف لتلك النسب، و انما تدعو إلى وضعها لما يصح استعمالها فيه فى جميع الموارد. فهذا القول لو تم فانما يتم فى خصوص الجواهر و الاعراض، و ما يمكن فيه تحقق النسبه بمفاد (هل

البيسطه) واما فى غير تلك الموارد فلا.

(القول الرابع): ما عن بعض الأعظم-قده-من ان الحروف و الأدوات وضعت للاعراض النسبيه الإضافيه كمقوله الأين و الإضافه و نحوهما. و ملخص ما أفاده-قده-هو ان الموجود فى الخارج على أنحاء ثلاثه:

(النحو الأول): ما يكون وجوده وجوداً لنفسه كالجوهر بأصنافه.

(النحو الثانى): ما يكون وجوده فى نفسه وجوداً لغيره كالإعراض التسع التى قد يعبر عن وجودها بالوجود الربطى، و هى على طائفتين:

إحداهما ما يحتاج فى تحققه إلى موضوع واحد فى الخارج و يستغنى به ك(الكم) و(الكيف) و نحوهما.

و الثانى: ما يحتاج فى تحققه إلى موضوعين ليتقوم بهما كالعرض الأينى و الإضافى و غير ذلك.

(النحو الثالث): ما يكون وجوده لا فى نفسه كأنحاء النسب و الروابط.

و على ذلك فنقول: ان الحاجه دعت العقلاء إلى وضع الألفاظ التى تدور عليها الإفاده و الاستفاده، و بعد أن فحصنا وجدنا انهم وضعوا الأسماء للجواهر و عده من الاعراض، و وضعوا الهيئات من المركبات و المشتقات للنسب و الروابط و وضعوا الحروف للاعراض النسبيه الإضافيه. فكلمه(فى)-مثلا-فى قولنا:

«زيد فى الدار» تدل على العرض الأينى العارض على موضوعه كزيد، و الهيئه تدل على ربط هذا العرض بموضوعه و هكذا.

و ان شئت قلت: ان المعانى منحصره بالجواهر و الاعراض و ربطها بمحلها و لا رابع لها، و من المعلوم ان الحروف لم توضع للأولى و لا- لبعض الأقسام الثانى لأن الموضوع لها الأسماء، و لا- لثالثه لأن الموضوع لها الهيئات، فلا محاله تكون موضوعه للاعراض النسبيه الإضافيه. فكلمه(فى) وضعت للأين الظرفى، و كلمه(من) للأين الابتدائى و هكذا. و لا فرق فى ذلك بين أقسام الحروف

مطلقاً من الداخل على المركبات الناقصه و الداخل على المركبات التامه كحروف التمني و الترجي و التشبيه و نحوها.

و الجواب عنه يظهر بما ذكرناه من الجواب عن القول الثالث. و توضيح الظهور:

أولاً أنا نقطع بعدم كون الحروف موضوعه للاعراض النسبيه الإضافيه، لصحة استعمالها فيما يستحيل فيه تحقق عرض نسبي كما في صفات الواجب تعالى و الاعتبارات و الانتزاعات، فان العرض إنما هو صفة للموجود في الخارج فلا يعقل تحققه بلا موضوع محقق خارجاً، و عليه فيستحيل وجوده في تلك الموارد.

و كيف كان فلا- شبهه في فساد هذا القول فان صحة استعمال الحروف في الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عنايه في شيء منها، تكشف كشافاً قطعياً عن ان الموضوع لها المعنى الجامع الموجود في جميع هذه الموارد على نحو واحد لا خصوص الاعراض النسبيه الإضافيه...

و ثانياً: ان ذلك أفسد من القول السابق، بل لا يترقب صدوره من مثله-قده- و الوجه فيه هو ما بيناه من أن للاعراض التسع جميعاً مفاهيم مستقله بحد ذاتها و أنفسها في عالم مفهوميتهما من دون فرق بين الاعراض النسبيه و غيرها غاية الأمر ان الاعراض النسبيه تتقوم في وجودها بأمرين، و غير النسبيه لا- تتقوم إلا- بموضوعها. و كيف فان الاعراض جميعاً موجودات في أنفسها و ان كان وجودها لموضوعاتها.

و قد تلخص من ذلك: ان الحروف و الأدوات لم توضع للاعراض النسبيه الإضافيه، بل الموضوع لها هي الأسماء ككلمه (الظرفيه) و (الابتداء) و (الاستعلاء)، و نحوها. هذا كله بالإضافة إلى معاني الحروف.

و اما ما ذكره-قده- بالإضافة إلى معاني الهيئات و انها موضوعه لأنحاء النسب و الروابط، فيرد عليه عين ما أوردناه على القول المتقدم من عدم الدليل على وجود لنسبه في الخارج في مقابل وجود الجوهر أو العرض أولاً، و عدم وضع اللفظ

لها ثانياً، و عدم ثبوتها فى جميع موارد استعمالها ثالثاً، على تفصيل تقدم.

و النتيجة لحد الآن ظهور بطلان جميع الأقوال و الآراء التى سبقت، و عدم إمكان المساعدة على واحد منها.

و على ذلك فىجب علينا ان نختار رأياً آخر فى مقابل هذه الآراء: التحقيق ان المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه، و ان كانت مرتكزه فى أذهان كل أحد و معلومه لديه إجمالاً، و لذا يستعملها فيها عند الحاجه إلى تفهيمها، إلا ان الداعى إلى البحث عنها فى المقام حصول العلم التفصيلى بها.

و بيان ذلك: ان الحروف و الأدوات تباين الأسماء ذاتاً و حقيقه و لا اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد. و قد تبين حكم هذه الناحيه من مطاوى كلماتنا فيها و انه لا شبهه فى تباين المعنى الاسمى و الحرفى بالذات فلا حاجه إلى الإعادة و البيان.

و تتكلم فيها فعلاً من ناحيه أخرى بعد الفراغ عن تلك الناحيه، و هى ان المعانى الحرفيه التى تباين الاسميه بتمام الذات ما هى؟ فنقول: ان الحروف على قسمين: أحدهما ما يدخل على المركبات الناقصه و المعانى الإفراديه (كمن) و (إلى) و (على) و نحوها.

و الثانى ما يدخل على المركبات التامه و مفاد الجملة كحروف النداء و التشبيه و التمنى و الترجى و غير ذلك.

اما القسم الأول فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسميه فى عالم المفهوم و المعنى و تقييدها بقيود خارجه عن حقائقها، و مع هذا لا- نظر لها إلى النسب و الروابط الخارجيه و لا إلى الاعراض النسبيه الإضافيه، فان التخصيص و التضييق انما هو فى نفس المعنى سواء كان موجوداً فى الخارج أم لم يكن.

توضيح ذلك ان المفاهيم الاسميه بكليتها و جزئيتها و عمومها و خصوصها قابله للتقسيمات إلى غير النهايه باعتبار الحصص أو الحالات التى تحتها، و لها إطلاق و سعه بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى

الحصص المنوعه كإطلاق(الحيوان)مثلا-بالإضافه إلى أنواعه التي تحته،أو بالقياس إلى الحصص المصنفة أو المشخصه كإطلاق(الإنسان)بالنسبه إلى أصنافه أو أفراده،أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمه و كيفه و سائر أعراضه الطارئه و صفاته المتبادله على مر الزمن.

و من البديهي ان غرض المتكلم فى مقام التفهيم و الإفاده كما يتعلق بتفهيم المعنى على إطلاقه و سعته كذلك قد يتعلق بتفهيم حصه خاصه منه فيحتاج-حيثذ-إلى مبرز لها فى الخارج.و بما انه لا يكاد يمكن أن يكون لكل واحد من الحصص أو الحالات مبرزاً مخصوصاً لعدم تناهى الحصص و الحالات بل عدم تناهى حصص أو حالات معنى واحد فضلاً عن المعانى الكثيره،فلا محاله يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدل عليها و يوجب افادتها عند قصد المتكلم تفهيمها،و ليس ذلك إلا الحروف و الأدوات و ما يشبهها من الهيئات الداله على النسب الناقصه:كهيئات المشتقات و هيئه الإضافه و التوصيف،فكل متكلم متعهد فى نفسه بأنه متى ما قصد تفهيم حصه خاصه من معنى،ان يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو(القضيه الحقيقيه)لا بمعنى انه جعل بإزاء كل حصه أو حاله حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه بنحو(الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ)لما عرفت من انه غير ممكن من جهة عدم تناهى الحصص.فكلمه(فى)فى جمله:«الصلاه فى المسجد حكمها كذا»تدل على ان المتكلم أراد تفهيم حصه خاصه من الصلاه،و فى مقام بيان حكم هذه الحصه لا الطبيعه الساريه إلى كل فرد.و اما كلمتى الصلاه و المسجد فهما مستعملتان فى معنهما المطلق و اللابشرط بدون ان تدلا على التضييق و التخصيص أصلاً و من هنا كان تعريف الحرف(بما دل على معنى قائم بالغير)من أجود التعريفات و أحسنها،و موافق لما هو الواقع و نفس الأمر و مطابق لما ارتكز فى الأذهان من ان المعنى الحرفى خصوصيه قائمه بالغير و حاله له.

و ان شئت فعبر:ان الأسماء بجواهرها و أعراضها و غيرها ما تدل على المعانى

المطلقه اللابشرطيه، و لا يدل شىء منها على تضييقات هذه المعانى و تخصيصاتها بخصوصيات، فلا محاله انحصر ان يكون الدال عليها هو الحروف أو ما يقوم مقامها. -مثلا- كلمه الدور موضوعه لمعنى جامع وسيع و داله عليه، و لكن قد يتعلق الغرض بتفهم حصه خاصه منه و هى خصوص الحصه المستحيله-مثلا- فإذا ما الذى يوجب افادتها؟ و ليس ذلك إلا الحرف أو ما يشبهه، لعدم دال آخر-على الفرض-، و نفس الكلمه لا تدل إلا على الطبيعى الجامع و هكذا.

و بكلمه واضحه ان وضع الحروف لذلك المعنى من نتائج و ثمرات مسلكتنا فى مسأله الوضع، فان القول بالتعهد لا محاله يستلزم وضعها لذلك، حيث عرفت ان الغرض قد يتعلق بتفهم الطبيعى و قد يتعلق بتفهم الحصه، و المفروض انه لا يكون عليها دال ما عدا الحروف و توابعها، فلا محاله يتعهد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهم حصه خاصه، فلو قصد تفهم حصه من طبيعى (الماء) -مثلا- -كماء له ماده أو ماء البئر، يبرزه بقوله: «ما كان له ماده لا ينفعل بالملاقاه» أو «ماء البئر معتصم» فكلمه اللام فى الأول و هيئه الإضافه فى الثانى تدلان على ان المراد من الماء ليس هو الطبيعه الساريه إلى كل فرد، بل خصوص حصه منه.

و لا فرق فى ذلك بين ان تكون الحصص موجوده فى الخارج أو معدومه، ممكنه كانت أو ممتنعه. و من هنا يصح استعمالها فى صفات الواجب تعالى و الانتزاعيات كالإمكان و الامتناع و نحوهما، و الاعتباريات كالأحكام الشرعيه و العرفيه بلا لحاظ عنايه فى البين. مع ان تحقق النسبه فى تلك الموارد حتى بمفاد (هل البسيطه) مستحيل. وجه الصحه هو أن الحروف وضعت لإفاده تضييق المعنى فى عالم المفهوميه مع قطع النظر عن كونه موجوداً فى الخارج أو معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً فانها على جميع التقادير تدل على تضييقه و تخصيصه بخصوصيه ما على نسق واحد، فلا فرق بين قولنا: «ثبوت القيام لزيد ممكن» و «ثبوت القدره لله تعالى

ضرورى» و«ثبوت الوجود لشريك البارى ممتنع» فكلمه (اللام) فى جميع ذلك استعملت فى معنى واحد و هو تخصص مدخولها بخصوصيه ما فى عالم المعنى بلا نظر لها إلى كونه محكوماً بالإمكان فى الخارج أو بالضروره أو بالامتناع، فان كل ذلك أجنبى عن مدلولها، و من هنا يكون استعمالها فى الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عنايه فى شىء منها.

نعم انها تحدث الضيق فى مقام الإثبات و الدلاله، و إلا لبقيت المفاهيم الاسميه على إطلاقها و سعتها، و هذا غير كون معانيها إيجاديه، و كم فرق بين الإيجاديه بهذا المعنى و الإيجاديه بذلك المعنى و أما بحسب مقام الثبوت فهى تكشف عن تعلق قصد المتكلم بإفاده ضيق المعنى الاسمى، فما يستعمل فيه الحرف ليس إلا الضيق فى عالم المفهوميه من دون لحاظ نسبه خارجيه حتى فى الموارد الممكنه كما فى الجواهر و الاعراض فضلاً عما يستحيل فيه تحقق نسبه ما كما فى صفات الواجب تعالى و ما شاكلها.

و على الجملة حيث ان الأغراض تختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان و الحالات فالمستعملين بمقتضى تعهداتهم النفسائيه يتعهدون ان يتكلموا بالحروف أو ما يشبهها عند تعلق أغراضهم بتفهم حصص المعانى و تضييقاتها، فلو ان أحداً تعلق غرضه بتفهم الصلاه الواقعه بين زوال الشمس و غروبها بقره:

«الصلاه فيما بين الحدين حكمها كذا» و هكذا.

و ملخص ما ذكرناه فى المقام هو أن المفاهيم الاسميه و إن كان بعضها أوسع من بعضها الآخر مثلاً مفهوم (الممكن) أوسع من مفهوم (الوجود) و هو أوسع من مفهوم الجوهر، و هكذا إلى أن ينتهى إلى مفهوم لا- يكون تحته مفهوم آخر، و لكل واحد منها لفظ مخصوص يدل عليه عند الحاجه إلى تفهيمه إلا أن حصصها أو حالاتها غير المتناهيه، لم يوضع بإزاء كل واحده منها لفظ خاص كى يدل عليها عند الحاجه و ذلك لعدم تناهيها، فإذا ما هو الذى يوجب إفادتها فى الخارج؟

و ليس ذلك إلا الحروف أو ما يشبهها بالتقريب الذى قدمناه من أن الواضع تعهد بذكر حرف خاص عند قصد تفهيم حصه خاصه من المعنى، ففى كل مورد قصد ذلك جعل مبرزه حرفاً من الحروف على اختلاف الموارد و المقامات.

يتلخص نتيجته ما ذكرناه فى أمور:

الأمر الأول: ان المعانى الحرفيه تباين الاسميه ذاتاً و لا اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد، فانها متدليات بها بحد ذاتها و هى مستقلات فى أنفسها و لا جامع بين الأمرين أصلاً.

الأمر الثانى: ان معانيها ليست بإيجاديه، و لا بنسبه خارجيه، و لا بإعراض نسيبه إضافيه، بل هى عباره عن توضيقات نفس المعانى الاسميه فى عالم المفهوميه و تقييداتها بقيود خارجه عن حقائقها بلا- نظر إلى أنها موجوده فى الخارج أو معدومه ممكنه أو ممتنع. و من هنا قلنا: إن استعمالها فى الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد.

و الذى دعانى إلى اختيار ذلك القول أسباب أربعة:

(السبب الأول): بطلان سائر الأقوال و الآراء.

(السبب الثانى): ان المعنى الذى ذكرناه مشترك فيه بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد، و ليس فى المعانى الأخر ما يكون كذلك كما عرفت.

(السبب الثالث): ان ما سلكناه فى باب الوضع من أن حقيقه الوضع هى:

(التعهد و التبانى) ينتج الالتزام بذلك القول لا محاله، ضروره ان المتكلم إذا قصد تفهيم حصه خاصه فبأى شىء يبرزه إذ ليس المبرز له إلا الحرف أو ما يقوم مقامه.

(السبب الرابع): موافقه ذلك للوجدان و مطابقته لما ارتكز فى الأذهان، فان الناس يستعملونها لإفاده حصص المعانى و توضيقاتها فى عالم المعنى، غافلين عن وجود تلك المعانى فى الخارج أو عدم وجودها و عن إمكان تحقق النسبه بينها أو عدم

إمكانها. و دعوى إعمال العناية في جميع ذلك يكذبها صريح الوجدان و البدهه كما لا يخفى فهذا يكشف قطعياً عن أن الموضوع له الحرف ذلك المعنى لا غيره.

الأمر الثالث: ان معانيها جميعاً حكائيه و مع ذلك لا تكون إخطاريه، لأن ملاك إخطاريه المعنى الاستقلاليه الذاتيه في عالم المفهوم و المعنى و هي غير واجده لذلك الملاك، و ملاك حكائيه المعنى نحو من الثبوت في عالم المعنى هي واجده له فلا ملازمه بين عدم كونها إخطاريه و كونها إيجاديه كما عن شيخنا الأستاذ-قده-.

الأمر الرابع: في نقاط الامتياز بين رأينا و سائر الآراء:

يمتاز رأينا عن القول بأن معاني الحروف إيجاديه في نقطه واحده و هي أن المعنى الحرفي على ذلك الرأى ليس له واقع في أى وعاء ما عدا التراكيب الكلاميه، و أما على رأينا فله واقع و هو عالم المفهوم و ثابت فيه كالمعنى الاسمى، غايه الأمر بثبوت تعلقى لا استقلالى.

و يمتاز عن القول بأن الحروف وضعت بإزاء النسب و الروابط في نقطه واحده أيضاً و هي أن المعنى الحرفي على ذلك الرأى سنخ وجود خارجى و هو وجود لا- في نفسه و لذا يختص بالجواهر و ال-اعراض و لا- يعم الواجب و الممتنع و أما على رأينا فالمعنى الحرفي سنخ مفهوم ثابت في عالم المفهوميه و يعم الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد.

و يمتاز عن القول بأن الموضوع لها الحروف هي الاعراض النسبيه في نقطتين:

(النقطه الأولى): ان المعنى الحرفي على ذلك الرأى مستقل بالذات، و أما على رأينا فهو غير مستقل بالذات.

(النقطه الثانيه): ان المعنى الحرفي على ذلك الرأى سنخ معنى يخص الجواهر و ال-اعراض و لا يعم غيرهما و اما على رأينا فهو سنخ معنى يعم الجميع. هذا تمام الكلام في القسم الأول من الحروف.

و اما القسم الثانى من الحروف و هو ما يدخل على المركبات التامه أو ما في حكمها- كمدخول حرف (النداء) فانه و إن كان مفرداً إلا أنه يفيد فائده تامه-

فحالته حال الجمل الإنشائي. بيان ذلك أن الجمل على قسمين: أحدهما إنشائي والثاني خبريه، والمشهور بينهم أن الأولى موضوعه لإيجاد المعنى في الخارج، ومن هنا فسروا الإنشاء بإيجاد ما لم يوجد. والثاني موضوعه للدلالة على ثبوت النسبه في الواقع أو نفيها عنه.

و الصحيح -على ما سيأتى بيانه- أن الجمله الإنشائيه وضعت للدلاله على قصد المتكلم إبراز أمر نفساني غير قصد الحكايه عند إرادته تفهيمه. و الجمله الخبريه موضوعه للدلاله على قصد المتكلم الحكايه عن الواقع ثبوتاً أو نفيّاً.

توضيح ذلك: أن هذا القسم من الحروف كالجمله الإنشائيه، بمعنى أنه وضع للدلاله على قصد المتكلم إبراز أمر نفساني غير قصد الحكايه عند قصد تفهيمه؛ فحروف النداء ك(يا) -مثلاً- وضعت لإبراز قصد النداء و توجيه المخاطب إليه؛ و حروف الاستفهام موضوعه لإبراز طلب الفهم؛ و حروف التمني موضوعه لإبراز التمني؛ و حروف الترجي موضوعه لإبراز الترجي و كذا حروف التشبيه و نحوها.

و بتعبير آخر: أن وضع هذا القسم من الحروف لذلك المعنى أيضاً من نتائج و ثمرات مسلكنا في مسأله الوضع، فإن لازم القول بالتعهد و الالتزام هو تعهد كل متكلم بأنه متى ما قصد تفهيم معنى خاص تكلم بلفظ مخصوص. فاللفظ مفهم له و دال على أنه أراد تفهيمه به، فلو قصد تفهيم (التمنى) يتكلم بلفظ خاص و هو كلمه (ليت)، و لو قصد تفهيم (الترجي) يتكلم بكلمه (لعل) و هكذا. فالواضع تعهد ذكر هذا القسم من الحروف عند إرادته إبراز أمر من الأمور النفسائيه من التمني و الترجي و نحوهما.

و من هنا يظهر بطلان ما عن شيخنا الأستاذ -قده- من أن معاني هذه الحروف أيضاً إيجاديه. و وجهه ما تبين لك من أن معانيها ثابتة في عالم المفهوميه كمعاني الجمل الإنشائيه؛ و لا فرق بينهما من هذه الجهه. فالنتيجه هي: أن حال هذا

القسم من الحروف حال الجمل الإنشائية، كما أن القسم الأول منها حال الهيئات الناقصة. هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

و اما الكلام فى المقام الثانى و هو: (أن الموضوع له فى الحروف عام أو خاص؟) فيتضح مما بيناه فى المقام الأول، فان نتیجه ذلك أن الموضوع له فيها خاص و الوضع عام. اما فى الطائفة الأولى فلأنها لم توضع بإزاء مفاهيم التضييقات و التخصصات لأنها من المفاهيم الاسمية الاستقلالية فى عالم مفهوميتها، بل لواقعها و حقيقتها- أى ما هو بالحمل الشائع تضييق و تخصص- و مفاهيمها ليست بهذا الحمل تضييقاً و إن كان لذلك بالحمل الأولى الذاتى. نعم لا بد من أخذ تلك المفاهيم بعنوان المعرف و الآله للحاظ أفرادها و مصاديقها إجمالاً حتى يمكن الوضع بإزائها.

و بتعبير آخر: انه كما لا يمكن أن يكون وضعها خاصاً كالموضوع له لما تقدم من أن حصص المعنى الواحد غير متناهيه فضلاً عن المعانى الكثيره، فلا- يمكن تصور كل واحد منها على وجه التفصيل، كذلك لا- يمكن أن يكون الموضوع لها عاماً كالوضع، فانه لا- يعقل ذلك إلا أن توضع لمفاهيم الحصص و التضييقات؛ و المفروض أنها من المفاهيم الاسمية و ليست من المعانى الحرفيه فى شىء، و لا جامع مقولى بين أفراد التضييق و أنحاءه لتوضع بإزائه، فلا بد حينئذ من أن نلتزم بكون الموضوع له فيها خاصاً و الوضع عاماً، بأن نقول: إن كل واحد من هذه الحروف موضوع لسنخ خاص من التضييق فى عالم المعنى، فكلمه (فى) لسنخ من التضييق (و هو سنخ التضييق الأينى)؛ و كلمه (على) لسنخ آخر منه (و هو سنخ التضييق الاستعلائى)؛ و كلمه (من) لسنخ ثالث منه (و هو سنخ التضييق الابتدائى) و هكذا سائر هذه الحروف.

و من هنا يظهر أن الموضوع له فى الهيئات الناقصة كهيئات المشتقات و هيئه الإضافة و التوصيف أيضاً من هذا القبيل- يعنى أن الوضع فيها عام و الموضوع له خاص- لما عرفت من عدم الفرق بينها و بين هذا القسم من الحروف- أصلاً.

و اما القسم الثانى منها فأيضاً كذلك. ضروره أن الحروف فى هذا القسم لم توضع لمفهوم التمنى و الترجى و التشبيه و نحوه، لأنها من المفاهيم الاسميه الاستقلاليه.

على أن لازمه أن تكون كلمه لعل مرادفاً للفظ الترجى، و كلمه ليت مرادفاً للفظ التمنى، و هكذا، و هو باطل يقيناً، كما أنها لم توضع بإزاء مفهوم إبراز هذه المعانى، فانه أيضاً من المفاهيم الاسميه، بل وضعت لما هو بالحمل الشائع إبراز للتمنى و الترجى و الاستفهام و نحو ذلك، و لا- جامع ذاتى بين مصاديق الإبراز و أفراده ليكون موضوعاً بإزاء ذلك الجامع، و لأجل ذلك فى هذا القسم أيضاً يكون الموضوع له خاصاً و الوضع عاماً بمعنى أن الواضع تصور مفهوماً عاماً كإبراز التمنى -مثلاً- فوضع كلمه ليت بإزاء أفراده و مصاديقه، و تعهد بأنه متى ما قصد تفهيم التمنى يتكلم بكلمه (ليت)، و هكذا. هذا تمام الكلام فى تحقيق المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه و ما يشبهها.

الإِنشاء و الاخبار

قال المحقق صاحب الكفايه-قده- بعد ما اختار أن المعنى الحرفى و الاسمى متحدان بالذات و الحقيقه و مختلفان باللحاظ الآلى و الاستقلالى: «لا- يبعد أن يكون الاختلاف بين الإِنشاء و الخبر أيضاً من هذا القبيل بمعنى أن طبيعى المعنى الموضوع له واحد فيهما و الاختلاف بينهما انما هو فى الداعى فانه فى الإِنشاء قصد إيجاد المعنى، و فى الخبر قصد الحكايه عنه، و كلاهما خارجان عن حريم المعنى».

توضيح ذلك: أن الصيغ المشتركه كصيغه (بعث و ملكت و قبلت) و نحوها تستعمل فى معنى واحد ماده و هيئه فى مقام الاخبار و الإِنشاء.

أما بحسب المادة فظاهر لأن معناها الطبيعي اللا بشرط و هي تستعمل في ذلك الطبيعي دائماً سواء كانت الهيئه الطارئه عليها تستعمل في مقام الاخبار أو الإنشاء و اما بحسب الهيئه فلأنها تستعمل في نسبه إيجاد ماده إلى المتكلم في كلا المقامين غايه الأمر أن الداعى في مقام الإنشاء إنما هو إيجادها في الخارج و في مقام الاخبار لحكاية عنها، فالاختلاف بينهما في الداعى لا في المستعمل فيه.

و إن شئت قلت: إن العلقه الوضعيه في أحدهما غير العلقه الوضعيه في الثانى فانها قل الجمل الإنشائيه تختص بما إذا قصد المتكلم إيجاد المعنى في الخارج، و في الجمل الخبريه تختص بما إذا قصد الحكايه عنه [١].

(أقول): ما ذكره -قده- مبنى على ما هو المشهور بينهم، بل المتسالم عليه من أن الجمل الخبريه موضوعه لثبوت النسبه في الخارج أو عدم ثبوتها فيه، فان طابقت النسبه الكلاميه النسبه الخارجيه فصادقه و إلا فكاذبه، و إن الجمل الإنشائيه

موضوعه لإيجاد المعنى فى الخارج الذى يعبر عنه بالوجود الإنشائى، كما صرح -قده- به فى عده من الموارد و قال ان الوجود الإنشائى نحو من الوجود، و لذا لا- تتصف بالصدق أو بالكذب، فانه على هذا لا- مانع من أن يكون المعنى واحداً فى كلتا الجملتين، و كان الاختلاف بينهما من ناحيه الداعى إلى الاستعمال.

(أقول)-يقع الكلام هنا فى مقامين:

المقام الأول-فى الجملة الخبريه.

و المقام الثانى-فى الجملة الإنشائيه.

اما الكلام فى المقام الأول-فالصحيح هو ان الجملة الخبريه موضوعه للدلاله على قصد الحكايه و الأخبار عن الثبوت أو النفى فى الواقع، و لم توضع للدلاله على ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها عنه، و ذلك لسببين:

(السبب الأول)-انها لا تدل على ثبوت النسبه خارجاً أو على عدم ثبوتها و لو ظناً مع قطع النظر عن حال المخبر و عن القرائن الخارجيه، مع ان دلاله اللفظ لا تنفك عن مدلوله الوضعى بقانون الوضع، و إلا لم يبق للوضع فائده، فإذا فرضنا ان الجملة بما هى لا تدل على تحقق النسبه فى الواقع و لا كاشفيه لها عنه-أصلاً- حتى ظناً، فما معنى كون الهيئه موضوعاً لها، بل يصبح ذلك لغواً فلا- يصدر من الواضع الحكيم. نعم انها و ان كانت عند الإطلاق توجب تصور الثبوت أو النفى فى الواقع، إلا- انه ليس مدلولاً للهيئه، فان التصور لا يكون مدلولاً للجملة التصديقيه بالضروره. و على الجملة ان قانون الوضع و التعهد يقتضى عدم تخلف اللفظ عن الدلاله على معناه الموضوع له فى نفسه فلو كانت الجملة الخبريه موضوعه للدلاله على النسبه الخارجيه لدلت عليها لا محاله.

(السبب الثانى)-ان الوضع على ما سلكناه عباره عن التعهد و الالتزام النفسائى، و مقتضاه تعهد كل متكلم من أهل أى لغه انه متى ما قصد تفهيم معنى خاص ان يتكلم بلفظ مخصوص، فاللفظ مفهوم له و دال على ان المتكلم أراد تفهيمه بقانون

الوضع، و من الواضح ان التعهد و الالتزام لا يتعلقان إلا بالفعل الاختياري، إذ لا معنى للتعهد بالإضافة إلى امر غير اختياري، و بما ان ثبوت النسبه أو نفيها في الواقع خارج عن الاختيار فلا يعقل تعلق الالتزام و التعهد به، فالذى يمكن ان يتعلق الالتزام به هو إبراز قصد الحكاياه فى الأخبار و إبراز أمر نفسانى غير قصد الحكاياه فى الإنشاء لأنهما امر ان اختياريان داعيان إلى التكلم باللفظ فى الجملة الخبريه و الإنشائيه.

إذا عرفت ذلك فنقول: على ضوء هذا البيان قد أصبحت النتيجة ان الجملة الخبريه لم توضع للدلاله على ثبوت النسبه فى الخارج أو نفيها عنه، بل وضعت لإبراز قصد الحكاياه و الأخبار عن الواقع و نفس الأمر.

و توضيح ذلك على وجه أبسط: هو أن الإنسان لما كان محتاجاً فى تنظيم حياته (الماديه و المعنويه) إلى آلات بها يبرز مقاصده و أغراضه، و الإشاره و نحوها لا تفى بجميع موارد الحاجه فى المحسوسات فضلاً عن المعقولات فلا مناص من التعهد و المواضعه بجعل ألفاظ خاصه مبرزه لها فى موارد الحاجه و داله على ان الداعى إلى إيجاد تلك الألفاظ إرادته تفهيمها، و عليه فالجملة الخبريه بمقتضى تعهد الواضع بأنه متى ما قصد الحكاياه عن الثبوت أو النفي فى الواقع أن يتكلم بها، تدل على ان الداعى إلى إيجادها ذلك، فتكون بنفسها مصداقاً للحكاياه، و هذه الدلاله لا تنفك عنها حتى فيما إذا لم يكن المتكلم فى مقام التفهيم و الإفاده فى مقام الثبوت و الواقع إذا لم ينصب قرينه على الخلاف فى مقام الإثبات، غايه ما فى الباب ان تكلمه حينئذ يكون على خلاف مقتضى تعهده و التزامه، و اما الدلاله فهى موجوده لا محاله و يكون كلام المتكلم حجه عليه ببناء العقلاء من جهه التزامه و تعهده.

نعم تنتفى هذه الدلاله فيما إذا نصب قرينه على الخلاف، كما إذا نصب قرينه على انه فى مقام الإرشاد، أو السخرية، أو الاستهزاء، أو الهزل، أو فى مقام تعداد الجمل و ذكرها من باب المثال، فان الجملة حينئذ لا تدل على قصد الحكاياه

عن الواقع بل تدل على ان الداعي إلى إيجادها امر آخر غير قصد الحكايه.

و يترتب على ما ذكرناه ان الجملة الخبريه من جهه الدلاله الوضعيه لا تتصف بالصدق أو الكذب، فانها ثابتة على كلا تقديرى الصدق و الكذب، فقولنا «زيد عادل» يدل على ان المتكلم فى مقام قصد الحكايه عن ثبوت العداله لزيد، اما انه مطابق للواقع أو غير مطابق فهو أجنبى عن دلالتة على ذلك بالكلية.

و من هنا يظهر انه لا- فرق بينها و بين الجمل الإنشائية فى الدلاله الوضعيه، فكما ان الجملة الإنشائية لا- تتصف بالصدق أو الكذب، بل انها مبرزه لأمر من الأمور النفسائيه، فكذلك الجملة الخبريه فانها مبرزه لقصد الحكايه عن الواقع نفيًا أو إثباتًا، حتى فيما إذا علم المخاطب كذب المتكلم فى اخباره، فالجملة الإنشائية و الإخباريه تشتركان فى أصل الإبراز و الدلاله على أمر نفسانى، و انما الفرق بينهما فى ما يتعلق به الإبراز، فانه فى الجملة الإنشائية امر نفسانى لا- تعلق له بالخارج، و لذا لا يتصف بالصدق أو الكذب بل يتصف بالوجود أو العدم، و فى الجملة الخبريه امر متعلق بالخارج فان طابقه فصادق و إلا فكاذب.

و من هنا يتضح ان المتصف بالصدق و الكذب انما هو مدلول الجملة لانفسها، و اتصاف الجملة بهما انما هو بتبع مدلولها و بالعرض و المجاز، و لذا لو أمكن فرضاً الحكايه عن شىء بلا دال عليها فى الخارج لكانت الحكايه بنفسها متصفه بالصدق أو الكذب لا محاله.

و مما ذكرنا ظهر انه لا- فرق فى إبراز الحكايه بين اللفظ و غيره من الإشاره أو الكتابه أو نحوهما، فان كل ذلك بالإضافة إلى إبراز الحكايه فى الخارج على نسق واحد، كما انه لا فرق فى ذلك بين الجملة الاسميه و الفعلية.

ثم ليعلم ان مرادنا من الخارج هو واقع نفس الأمر المقابل للفرض و التقدير أعم من الخارج و الذهن، بل كل وعاء مناسب لثبوت النسبه و عدمها، فان موارد استعمالات الجملة الخبريه كما عرفت لا تنحصر بالجواهر و الاعراض، بل تعم

الواجب و الممكن و الممتنع و الأمور الاعتباريه على نحو واحد، هذا تمام الكلام فى تحقيق معنى الجملة الخبريه.

و اما الكلام فى المقام الثانى فالصحيح هو ان الجملة الإنشائيه موضوعه لإبراز أمر نفسانى غير قصد الحكايه و لم توضع لإيجاد المعنى فى الخارج. و الوجه فى ذلك هو انهم لو أرادوا بالإيجاد التكويني كإيجاد الجوهر و العرض فبطلانه من الضروريات التى لا- تقبل النزاع، بداهه ان الموجودات الخارجيه بشتى أشكالها و أنواعها، ليست مما توجد بالإنشاء، كيف و الألفاظ ليست واقعه فى سلسله عللها و أسبابها كى توجد بها.

و ان أرادوا به الإيجاد الاعتبارى كإيجاد الوجوب و الحرمة أو الملكيه و الزوجيه و غير ذلك، فيرده انه يكفى فى ذلك نفس الاعتبار النفسانى من دون حاجه إلى اللفظ و التكلم به، ضروره ان اللفظ فى الجملة الإنشائيه لا- يكون عله لإيجاد الأمر الاعتبارى، و لا واقعاً فى سلسله علته، فانه يتحقق بالاعتبار النفسانى، سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن؟ نعم اللفظ مبرز له فى الخارج لا- انه موجود له، فوجوده بيد المعترف وضعاً و رفعاً فله ان يعتبر الوجوب على ذمه أحد و له ان لا- يعتبر و له ان يعبر ملكيه مال لشخص و له ان لا يعتبر ذلك و هكذا.

و اما الاعتبارات الشرعيه أو العقلائيه فهى و ان كانت مترتبه على الجمل الإنشائيه، إلا ان ذلك الترتب انما هو فيما إذا قصد المنشئ معانى هذه الجمل بها لا مطلقاً، و المفروض فى المقام ان الكلام فى تحقيق معانيها، و فيما يترتب عليه تلك الاعتبارات.

و بتعبير آخر ان الجمل الإنشائيه و ان كانت مما يتوقف عليها فعليه تلك الاعتبارات و تحققها خارجاً، و لكن لا بما انها ألفاظ مخصوصه، بل من جهه انها استعملت فى معانيها.

على ان فى كل مورد من موارد الإنشاء ليس فيه اعتبار من العقلاء أو من الشرع، فان فى موارد إنشاء التمنى و الترجى و الاستفهام و نحوها ليس أى اعتبار من الاعتبارات لا- من الشارع و لا- من العقلاء، حتى يتوصل بها إلى ترتيبه فى الخارج إذا عرفت ذلك فنقول: قد ظهر مما قدمناه ان الجمله الإنشائية-بناء على ما بيناه من ان الوضع عباره عن التعهد و الالتزام النفسائى-موضوعه لإبراز أمر نفسانى خاص، فكل متكلم متعهد بأنه متى ما قصد إبراز ذلك يتكلم بالجمله الإنشائية-مثلا-إذا قصد إبراز اعتبار الملكيه يتكلم بصيغه بعث أو ملكت، و إذا قصد إبراز اعتبار الزوجيه يبرزه بقوله زوجت أو أنكحت، و إذا قصد إبراز اعتبار كون الماده على عهده المخاطب يتكلم بصيغه افعل و نحوها و هكذا.

و من هنا قلنا انه لا فرق بينها و بين الجمله الخبريه فى الدلاله الوضعيّه و الإبراز الخارجى، فكما انها مبرزه لاعتبار من الاعتبارات كالملكيه و الزوجيه و نحوهما، فكذلك تلك مبرزه لقصد الحكايه و الأخبار عن الواقع و نفس الأمر.

فتحصل مما ذكرناه انه لا وجه لما ذكره المحقق صاحب الكفايه-قده-من ان طبيعى المعنى فى الإنشاء و الأخبار واحد، و إنما الاختلاف بينهما من ناحيه الداعى إلى الاستعمال، فانك عرفت اختلاف المعنى فيهما، فانه فى الجمله الخبريه شىء و فى الجمله الإنشائية شىء آخر.

و مما يؤكد ما ذكرناه انه لو كان معنى الإنشاء و الأخبار واحداً بالذات و الحقيقه، و كان الاختلاف بينهما من ناحيه الداعى، كان اللازم أن يصح استعمال الجمله الاسميه فى مقام الطلب كما يصح استعمال الجمله الفعليه فيه، بان يقال المتكلم فى الصلاه معيد صلاته، كما يقال انه يعيد صلاته أو انه إذا تكلم فى صلاته أعاد صلاته مع انه من أفحش الأغلاط، ضروره و وضوح غلطيّه استعمال «زيد قائم» فى مقام طلب القيام منه فإنه مما لم يعهد فى أى لغة من اللغات.

نعم يصح إنشاء المادة بالجمله الاسميه، كما فى جمله «أنت حر فى وجه الله» أو «هند طالق»، و نحو ذلك.

أسماء الإشاره و الضمائر

قال صاحب الكفايه-قده-يمكن ان يقال ان المستعمل فيه فى أسماء الإشاره و الضمائر و نحوهما أيضاً عام، و ان تشخصه انما جاء من قبل طور استعمالها، حيث ان أسماء الإشاره وضعت ليشار بها إلى معانيها، و كذا بعض الضمائر و بعضها ليخاطب بها المعنى، و الإشاره و التخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى، فدعوى ان المستعمل فيه فى مثل هذا و هو و إياك إنما هو المفرد المذكور، و تشخصه إنما جاء من قبل الإشاره و التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فان الإشاره و التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه غير مجازفه. انتهى.

و التحقيق انا لو سلمنا اتحاد المعنى الحرفى و الاسمى ذاتاً و حقيقه، و اختلافهما باللحاظ الآلى و الاستقلالى لم نسلم ما أفاده-قده- فى المقام، و الوجه فيه هو ان لحاظ المعنى فى مرحله الاستعمال مما لا بد منه و لا مناص عنه، ضروره ان الاستعمال فعل اختيارى للمستعمل فيتوقف صدوره على تصور اللفظ و المعنى، و عليه فللواضع ان يجعل العلقه الوضعيه فى الحروف بما إذا لو حظ المعنى فى مقام الاستعمال آلياً، و فى الأسماء بما إذا لو حظ المعنى استقلالاً، و لا يلزم على الواضع ان يجعل لحاظ المعنى آلياً كان أو استقلالياً قيداً للموضوع له، بل هذا لغو و عبث بعد ضروره وجوده، و انه فى مقام الاستعمال مما لا بد منه.

و هذا بخلاف أسماء الإشاره و الضمائر و نحوهما، فان الإشاره إلى المعنى ليست مما لا بد منه فى مرحله الاستعمال، بيان ذلك انه ان أريد بالإشاره استعمال اللفظ فى المعنى و دلالته عليه، كما قد تستعمل فى ذلك فى مثل قولنا قد أشرنا إليه

فيما تقدم، أو فلان أشار إلى أمر فلاني في كلامه أو كتابه، فهذه الإشارة يشترك فيها جميع الألفاظ، فلا اختصاص لها بأسماء الإشارة، و ما يلحق بها.

و ان أريد بها أمر زائد على الاستعمال، فلا بد من أخذه في الموضوع له، ضروره انه ليس كالحاظ المعنى مما لا بد منه في مقام الاستعمال، بمعنى انه ليس شيئاً يقتضيه طبع الاستعمال بحيث لا- يمكن الاستعمال بدونه، فلا- بد من أخذه قيماً في المعنى الموضوع له، وإلا فالاستعمال بدونه بمكان من الإمكان.

فالصحيح في المقام ان يقال: ان أسماء الإشارة، و الضمائر و نحوهما وضعت للدلالة على قصد تفهيم معانيها خارجاً، عند الإشارة و التخاطب لا مطلقاً، فلا يمكن إبراز تفهيم تلك المعاني بدون الاقتران بالإشارة و التخاطب، فكل متكلم تعهد في نفسه بأنه متى ما قصد تفهيم معانيها أن يتكلم بها مقترنه بهذين الأمرين، فكلمه (هذا) أو (ذاك) لا تدل على معناها و هو المفرد المذكر إلا بمعونه الإشارة الخارجيه، كالأشارة باليد كما هي الغالب أو بالرأس أو بالعين، و ضمير الخطاب لا- يبرز معناه إلا- مقترناً بالخطاب الخارجى.

و من هنا لا يفهم شىء من كلمه هذا- مثلاً- عند إطلاقها مجردة عن ايه إشارة خارجيه، و على ذلك جرت سيره أهل المحاوره فى مقام التفهيم و التفهم، و صريح الوجدان و مراجعه سائر اللغات أقوى شاهد على ما ذكرناه.

ثم لا- يخفى ان مثل كلمه هذا أو هو انما وضعت لواقع المفرد المذكر أعنى به كل مفهوم كلى أو جزئى لا- يكون مؤنثاً، لا لمفهومه و إلا فلأزمه أن يكون لفظ هذا مرادفاً مع مفهوم المفرد المذكر، مع انه خلاف الضروره و الوجدان، و على ذلك فيكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً و قس عليهما غيرهما من أسماء الإشارة و الضمائر.

الأمر الخامس اختلفوا: في ان ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي و ما يناسب الموضوع له، هل هو بالطبع أو بالوضع أعني ترخيص الواضع في الاستعمال لوجود علقه من العلائق و جهان بل قولان: فذهب المحقق صاحب الكفايه-قده-إلى الأول، بدعوى ان ملاك صحة ذلك الاستعمال قبول الطبع له و كونه حسناً عند العرف، فأى استعمال مجازي كان حسناً عندهم و قبله الطبع السليم فهو صحيح و ان فرض ان الواضع لم يأذن فيه، بل و ان منع عنه، و كل استعمال لم يقبله الطبع فهو غير صحيح و ان اذن الواضع فيه فإطلاق لفظ القمر على حسن الوجه و استعماله فيه صحيح و ان فرض ان الواضع لم يأذن فيه، بل منع عنه هذا.

و ذهب المشهور إلى الثاني و ان ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي اذن الواضع و ترخيصه، سواء كان مما يقبله الطبع أم لا؟ و على الجملة فعلى القول الأول تدور صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي و عدم صحته مدار حسنه طبعاً و عرفاً و عدم حسنه كذلك، سواء أ كان هناك اذن نوعي من من الواضع أيضاً أم لم يكن؟ و على القول الثاني تدور مدار الوضع النوعي وجوداً و عدماً كان حسناً عند الطبع و العرف أيضاً أم لم يكن؟ التحقيق في المقام أن يقال: ان البحث عن ذلك يبتنى على إثبات امرين:

(الأول): وجود الاستعمالات المجازيه في الألفاظ المتداوله بين العرف.

(الثاني): انحصار الواضع بشخص واحد أو جماعه و إلا فلا مجال لهذا البحث، فانا إذا التزمنا بان كل مستعمل واضع حسب تعهده فهو لم يتعهد إلا بإرادته المعنى الموضوع له عند عدم القرينه على الخلاف، و اما مع وجود القرينه فلا مانع من الاستعمال، و حيث لم يثبت كلا الأمرين فلا موضوع لهذا البحث.

اما عدم ثبوت الأمر الأول فلا مكان ان نلتزم بما نسب إلى السكاكى من ان اللفظ يستعمل دائماً في المعنى الموضوع له، غايه الأمر ان التطبيق قد يكون مبتنياً على التنزيل و الادعاء بمعنى ان المستعمل ينزل شيئاً منزله المعنى الحقيقي و يعتبره هو فيستعمل اللفظ فيه فيكون الاستعمال حقيقياً، و لا بعد فيما نسب إليه، فان فيه المبالغه في الكلام الجاريه على طبق مقتضى الحال، و هذا بخلاف مسلك القوم، فانه لا مبالغه فيه إذ لا فرق حينئذ بين قولنا (زيد قمر) و قولنا (زيد حسن الوجه) أو بين قولنا (زيد أسد) و قولنا (زيد شجاع) مع ان مراجعه الوجدان تشهد على خلاف ذلك، و وجود الفارق بين الكلامين.

و نظير ذلك ما ذكره المحقق صاحب الكفايه - قده - من ان كلمه (لا) في مثل قوله عليه السلام «لا صلاه لجار المسجد إلا في المسجد» إنما استعمل في نفي الحقيقه لكنه على نحو الادعاء و المبالغه لا في نفي الصفه أو الكمال و إلا فلا دلالة في الجملة على المبالغه.

و قد ذكرنا في بعض مباحث الفقه ان المبالغه ليست من افراد الكذب و لا مانع منها في ما إذا اقتضتها الحال.

و قد تلخص من ذلك ان ما نسب إلى السكاكى من إنكار المجاز في الكلمه و ان جميع الاستعمالات بشتى أنواعها و اشكالها استعمالات حقيقه أقرب إلى الحق.

و على ذلك لا - يبقى مجال لهذا البحث فان موضوعه الاستعمال المجازى و المفروض انه لا مجاز في الكلمه حتى يقع البحث في أن صحته متوقفه على الاذن أو على الطبع. بل المجاز حينئذ إنما هو في الإسناد و التطبيق و بعد التصرف في الإسناد و تنزيل المعنى المجازى بمنزله المعنى الحقيقي و اعتباره فرداً منه ادعاء فالاستعمال استعمال في المعنى الحقيقي لا محاله.

و اما عدم ثبوت الأمر الثانى فلما حققناه سابقاً في مبحث الوضع من أن الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعه و لا سيما على مسلكنا من انه عباره عن (التعهد و الالتزام

النفسانى)فانه على هذا كان كل مستعمل واضعاً حقيقه فلا يختص الواضع بشخص دون شخص،و عليه فنقول ان الواضع كما تعهد بذكر لفظ خاص عند إرادته تفهيم معنى خاص دون ان يأتى بأيه قرينه،كذلك قد تعهد بذكر ذلك اللفظ عند إرادته معنى آخر،و لكن مع نصب قرينه تدل عليها،غايه الأمر ان الوضع على الأول شخصى و على الثانى نوعى،و تسميته بذلك بملاحظه ان العلائق و القرائن غير منحصره بواحد.

و على الجملة فالتعهد و الالتزام كما هما موجودان بالقياس إلى تفهيم المعانى الحقيقه،كذلك موجودان بالقياس إلى تفهيم المعانى المجازيه،فكل متكلم كما تعهد بأنه متى ما قصد تفهيم معنى خاص يتكلم بلفظ مخصوص مجرداً عن القرينه، كذلك تعهد بأنه متى ما قصد تفهيم معنى مناسب للمعنى الموضوع له يتكلم بذلك اللفظ مصحوباً بالقرينه ليكون المجموع مبرزاً له.

و قد تلخص من ذلك:ان عدم انحصار الواضع بشخص أو جماعه لا يدع مجالاً و موضوعاً للبحث المذكور،فانه ممتن على أن يكون الواضع من أهل كل لغه شخصاً خاصاً أو جماعه معينين،ليقال ان جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى هل هو منوط بإذنه أم لا؟و اما إذا لم يكن الواضع منحصرأً بشخص أو جماعه و كان كل مستعمل واضعاً فلا مجال له أصلاً.

(الأمر السادس):«ذكر المحقق صاحب الكفايه قدده-انه لا شبهه فى صحه إطلاق اللفظ و إرادته نوعه به،كما إذا قيل ضرب- مثلاً-«فعل ماض» أو صنفه كما إذا قيل زيد فى«ضرب زيد فاعل»إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كضرب فى المثال فيما إذا قصد،و قد أشرنا إلى ان صحه الإطلاق كذلك و حسنه إنما كان بالطبع لا- بالوضع و إلا- كانت المهملات موضوعه لذلك،لصحه الإطلاق كذلك فيها و الالتزام بوضعها لذلك كما ترى،و اما إطلاقه و إرادته شخصه كما إذا قيل (زيد لفظ)و أريد منه شخص نفسه ففى صحته بدون تأويل نظر».

توضيح ذلك: ان العلاقة الخارجيه بين المعنى الموضوع له و المعنى المجازى إذا كانت مقتضيه لارتباط اللفظ بالمعنى المجازى و لحسن الاستعمال بالطبع كانت العلاقة الذاتيه بين اللفظ و ما استعمل فيه فانه من سنخ اللفظ و فرده مقتضيه له لا محاله، فان الذاتيه أقوى بمراتب من العلاقة الخارجيه الموجوده بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى، و استشهد على ان هذه الاستعمالات طبيعیه لا وضعیه، بصرحه ذلك الإطلاق فى الألفاظ المهمله أيضا مع انه لا وضع فيها-أصلا-فهذا يكشف قطعياً عن انه بالطبع لا بالوضع.

(أقول):تحقيق الكلام فى هذا المقام هو ان ما أفاده-قده-يبتنى على أمرين:

(الأول):إثبات ان الواضع شخص واحد أو جماعه معينون، إذ لو كان كل مستعمل واضعاً لم يستبعد وجود الوضع فى المهملات أيضا فانه كما تعهد باستعمال الألفاظ فى معانيها، كذلك قد تعهد بأنه متى ما أراد تفهيم نوع اللفظ أو صنفه أو مثله يبرزها به و لا- مانع من الالتزام بمثل ذلك الوضع و التعهد فى الألفاظ المهمله أيضاً، فانه لا يوجب خروجها عن الإهمال إلى البيان، و ذلك لأن إهمالها باعتبار انها لم توضع لإفاده المعانى، و هذا لا ينافى ثبوت الوضع فيها لإفاده نفسها.

(الثانى):إثبات ان هذه الإطلاقات من قبل الاستعمال، فانه إذا لم يكن كذلك لم يبق مجال للبحث عن انه بالوضع أو بالطبع.

و الصحيح هو انها ليست من قبيل الاستعمال فى شىء بيان ذلك يحتاج إلى تقديم مقدمه و هى ان المعانى لما كانت بأنفسها مما لا- يمكن إبرازها فى الخارج و إحضارها فى الأذهان من دون واسطه ضروره انه فى جميع موارد الحاجه لا يمكن إراءه شخص معنى أو صورته أو ما يشبهه فان كل ذلك لا يفى بالمحسوسات فضلا عن المعقولات و الممتنعات فلا محاله نحتاج إلى واسطه بها تبرز المعانى و تحضر فى الأذهان، و تلك الواسطه منحصره بالألفاظ، فان بها تبرز المعانى للتعهد بذكرها عند إرادته تفهيمها فى موارد الحاجه و هذا بخلاف نفس الألفاظ، فانها بأنفسها قابله لأن تحضر فى الأذهان من

دون ايه واسطه خارجيه فلا- حاجه إلى إبرازها و إحضارها فيها إلى آله بها تبرز و تحضر، ضروره انها لو لم تحضر بنفسها في الذهن و احتج في إحضارها فيه إلى آله أخرى فتلك الآله اما ان تكون لفظاً أو غير لفظ اما غير اللفظ فقد عرفت انه غير واف في إبراز المقصود في جميع موارد الحاجه، و اما اللفظ فلانا ننقل الكلام إلى ذلك اللفظ و نقول انه اما ان يحضر في الذهن بنفسه أو لا- يحضر و على الأول فلا- فرق بين لفظ دون لفظ بالضروره، و على الثاني فان احتاج إلى لفظ آخر فننقل الكلام إلى ذلك اللفظ و هكذا فيذهب إلى غير النهايه، و اما المعنى فهو يحضر فيه بتوسط اللفظ فالحاضر أولاً في الذهن هو اللفظ و يتبعه يحضر المعنى، فكل سامع للفظ الصادر من المتكلم ينتقل إلى اللفظ أولاً و إلى المعنى ثانياً و يتبعه.

فعلى ضوء ذلك نقول: قد ظهر ان إطلاق اللفظ و إرادته شخصه أو نوعه أو صنفه أو مثله ليس من قبيل استعمال اللفظ في المعنى لا- بالوضع النوعي و لا بالوضع الشخصي، و الوجه فيه هو أن الوضع مقدمه للاستعمال و إبراز المقاصد و لولاه لاختلفت أنظمه الحياه كلها من (الماديه و المعنويه) فتنظيمها و تنسيقها بشتى ألوانها و أشكالها متوقف على الوضع، فان المعاني النفسائيه التي تتعلق بها الأغراض الماديه أو المعنويه لا يمكن إبرازها و إحضارها في الأذهان إلا بالجعل و المواضعه و التعهد بذكر الألفاظ عند إرادته تفهيم تلك المعاني، و لذلك السبب فالوضع يصبح ضرورياً.

و من هنا يتبين لك أن ما لا يحتاج إبرازه و إحضاره في الأذهان إلى واسطه بل يمكن إحضاره فيها بنفسه عند تعلق الغرض به فلا حاجه إلى الوضع فيه أصلاً بل هو لغو و عبث.

و حيث ان اللفظ بنفسه قابل لأن يحضر في ذهن المخاطب بلا واسطه أى شيء فالوضع فيه لغو محض لا محاله.

و هذا بيان إجمالي لجميع الأقسام المذكوره.

و إليك بيان تفصيلي بالقياس إلى كل واحد منها:

(أقول): أما القسم الأول منها وهو ما إذا أطلق اللفظ وأريد به شخصه كما إذا قيل (زيد ثلاثي) وأريد به شخص ذلك اللفظ، فليس هو من قبيل استعمال اللفظ في المعنى في شيء، وذلك لأن لازمه اتحاد الدال والمدلول ذاتاً و حقيقتاً إذ شخص هذا اللفظ دال وهو بعينه مدلول، وهذا غير معقول.

وقد أجاب عن ذلك المحقق صاحب الكفاية -قده- بأن الدال والمدلول في المقام وان كانا متحدين حقيقه إلا انه يكفي تعددهما اعتباراً ولا يلزم أن يكون الدال والمدلول متعددين ذاتاً، وبما أن هنا حيثيتين واقعيتين وهما حيثيه صدور اللفظ عن لافظه و حيثيه أن شخصه متعلق إرادته فهو من حيثيه الأولى دال ومن حيثيه الثانيه مدلول فلا يتحد الدال والمدلول من جميع الجهات.

ويرده ان هذه الدلاله أى دلالة اللفظ على انه مراد ومقصود وان كانت موجوده هنا إلا انها أجنبيه عن دلالة اللفظ على المعنى رأساً، بل هي دلالة عقلية سائره في جميع الأفعال الاختياريه، فان كل فعل صادر بالاختيار يدل على انه مراد لا محاله بداهه لزوم سبق الإراده على الفعل الاختيارى في تمام الموارد فهذه الدلاله من دلالة المعلول على علتة وهي أجنبيه عن دلالة الألفاظ على معانيها بالكليه ومن هنا قد أجاب شيخنا المحقق -قده- عن الإشكال بجواب آخر وإليك نصه: «التحقيق ان المفهومين المتضايفين ليسا متقابلين مطلقاً بل التقابل في قسم خاص من التضاييف وهو ما إذا كان بين المتضايفين تعاند و تناف في الوجود كالعليه والمعلوليه والأبوه والبنوه مما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما في وجود واحد لا في مثل العالميه والمعلوميه والمحييه والمحبوبيه، فانهما يجتمعان في الواحد غير ذى الجهات كما لا يخفى والحاكى والمحكى والدال والمدلول كاد أن يكون من قبيل القسم الثانى حيث لا برهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه كما قال عليه السلام «يا من دل على ذاته بذاته» وقال عليه السلام «أنت دللتنى عليك».

و لكن لا- يمكن المساعدة عليه أيضا و ذلك لأن ما أفاده-قده-من ان التقابل في قسم خاص من التضاييف لا- في مطلق المتضاييفين و ان كان صحيحاً إلا- انه أجنبي عن محل كلامنا هنا بالكلية،فانه في دلالة اللفظ على المعنى و هي قسم خاص من الدلالة التي لا- يمكن ان تجتمع في شيء واحد،لما بيناه من ان حقيقه تلك الدلالة عبارته عن وجود اللفظ و حضوره في ذهن المخاطب أولا و حضور المعنى و وجوده فيه بتبعه ثانياً،فكل مخاطب بل كل سامع عند سماع اللفظ ينتقل إلى اللفظ أولا و إلى المعنى ثانياً فحضور اللفظ عله لحضور المعنى،و من البين الواضح ان ذلك لا- يعقل في شيء واحد،بداهه ان العليه تقتضى الاثنييه و التعدد فلا يعقل عليه حضور الشيء في الذهن لحضور نفسه هذا بالقياس إلى المخاطب و السامع.

و اما بالقياس إلى المتكلم و المستعمل فحقيقه الاستعمال اما هي عبارته عن إفاء اللفظ في المعنى فكأنه لم يلق إلى المخاطب إلا المعنى و لا ينظر إلا إليه كما هو المشهور فيما بينهم،أو عبارته عن جعل اللفظ علامه للمعنى و مبرزاً له كما هو الصحيح.

فعلى التقديرين لا- يعقل استعمال الشيء في نفسه،ضروره استحاله فناء الشيء في نفسه و جعل الشيء علامه لنفسه،فانهما لا يعقلان إلا بين شيئين متغايرين في الوجود و قد تلخص من ذلك ان اتحاد الدال و المدلول في الدلالة اللفظيه غير معقول.

و من هنا يظهر ان قياس المقام بدلاله ذاته تعالى على ذاته قياس مع الفارق، فان سنخ تلك الدلالة غير سنخ هذه الدلالة،إذ انها بمعنى ظهور ذاته بذاته و تجلى ذاته لذاته،بل ظهور جميع الكائنات بشتى ألوانها و اشكالها من الماديات و المجردات بذاته تعالى،و هذا بخلاف الدلالة هنا فانها بمعنى الانتقال من شيء إلى شيء آخر.

فعلى ضوء ذلك يظهر ان إطلاق اللفظ و إرادته شخصه لا يكون من قبيل الاستعمال في شيء فان المتكلم بقوله(زيد ثلاثي)- مثلا-لم يقصد الا إحضار شخص ذلك اللفظ في ذهن المخاطب و هو بنفسه قابل للحضور فيه و معه لا حاجه إلى الواسطه كما مر آنفاً.

وقد يشكل على هذا بان لازم ذلك تركيب القضية الواقعيه من جزئين، فان القضية اللفظيه تحكى بموضوعها و محمولها و نسبتها عن القضية الواقعيه، و حيث قد فرض انه لا- موضوع فى المقام للقضية الواقعيه فى قبال القضية اللفظيه فليس هناك بحسب الفرض غير المحمول و النسبه، مع ان تحقق النسبه بدون الطرفين محال هذا.

وقد أجاب عنه المحقق صاحب الكفايه-قده-بما ملخصه مع أدنى توضيح و هو ان الإشكال المزبور مبني على ان يكون الموضوع فى القضية الحقيقيه يحتاج فى وجوده و حضوره فى الأذهان إلى واسطه كاللفظ بالإضافة إلى المعنى، فانه واسطه لوجوده و حضوره و ليس نفسه بموضوع للقضية، بل هو لفظ الموضوع و حاك عنه فموضوعه اللفظ لها إنما هى باعتبار انه الواسطه لإحضار ما هو موضوع فيها حقيقه، نعم هو موضوع فى القضية اللفظيه.

و اما إذا فرض ان الموضوع فى القضية الحقيقيه لا- يحتاج فى وجوده و حضوره إلى الواسطه بل كان حاله حال بقيه الأفعال الخارجيه و الموجودات الفعلية فلا- يلزم محذور تركيب القضية من جزئين، و مقامنا من هذا القبيل، فان الموضوع فى مثل قولنا(زيد ثلاثي) إذا أريد به شخصه شخص ذلك اللفظ الذى هو من الكيف المسموع لا أنه لفظه، و من البين الواضح ان اللفظ لا- يحتاج فى وجوده فى الذهن إلى ايه واسطه لا مكان إيجاده على ما هو عليه و إثبات المحمول له، و عليه فالقضية مركبه من أجزاء ثلاثه الموضوع و هو ذات اللفظ و شخصه و المحمول و هو ثلاثي مع النسبه بينهما.

و بتعبير آخر ان كون الشئ موضوعاً فى القضية باعتبار ان المحمول ثابت له فقد يكون المحمول ثابتاً لما يحتاج فى وجوده و حضوره إلى الواسطه كالمعنى كما هو الحال فى القضايا المتعارفه، و قد يكون ثابتاً لما لا- يحتاج فى وجوده إلى الواسطه كاللفظ، و لما كان الموضوع فى المقام شخص اللفظ من جهه ان المحمول ثابت له فانه سنخ حكم محمول عليه دون المعنى فلا يلزم المحذور المزبور، فان لزومه هنا

مبتن على ان لا يكون الموضوع هو نفس اللفظ و اما إذا فرض انه الموضوع فى القضية و الحكم ثابت له فلا محذور أصلاً.

و اما القسم الثانى و هو ما إذا أطلق اللفظ و أريد منه نوعه كما إذا قيل (زيد لفظ أو ثلاثى) و أريد به طبيعى ذلك اللفظ فليس من قبيل الاستعمال أيضاً، بل هو من قبيل إحضار الطبيعى فى ذهن المخاطب بإراءه فرده فالمتكلم بذلك اللفظ قد قصد ثبوت الحكم للطبيعى ليسرى منه إلى افراده، فأوجد المتكلم فى ذهن المخاطب أمرين: أحدهما شخص اللفظ الصادر منه و الثانى طبيعى ذاك اللفظ الجامع بينه و بين غيره، و لما لم يمكن إيجاده على ما هو عليه فى الخارج إلا بإيجاد فرده فلا يكون من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى فى شىء فان وجوده عين وجود فرده فى الخارج و إيجاده عين إيجاد فرده و عليه فلا يعقل ان يجعل وجود الفرد فانياً فى وجوده أو مبرزاً له و علامه عليه فان كل ذلك لا يعقل إلا بين وجودين خارجاً و المفروض انه لا اثينيه فى المقام فلا يمكن أن يكون وجود الفرد واسطه لإحضار الطبيعى فى الأذهان، فان الواسطه تقتضى التعدد فى الوجود و لا تعدد هنا فيه أصلاً.

و قد تلخص من ذلك ان ملاك الاستعمال لا يكون موجوداً فى أمثال المقام، بل لا يعقل الاستعمال كما عرفت. فحال المقام حال ما إذا أشار أحد إلى حيه فقال سامه فانه قد أوجد فى ذهن المخاطب بإشارته هذه أمرين أحدهما شخص هذه الحيه و الثانى الطبيعى الجامع بينها و بين غيرها فحكم على الطبيعى بسنخ حكم يسرى إلى أفراده، فمقامنا من هذا القبيل بعينه.

و على الجملة حيث ان إيجاد الطبيعى على ما هو عليه فى الخارج أو الذهن بلا- واسطه شىء بمكان من الإمكان فلا يحتاج تفهيمه إلى دال و مبرز له.

و أما القسم الثالث و الرابع و هما ما إذا أطلق اللفظ و أريد منه صنفه أو مثله فقد يتوهم انهما من قبيل الاستعمال، بل لعل ذلك مشهور بينهم و لا سيما فى القسم الرابع، و كيف كان فالصحيح هو أن حال هذين القسمين حال القسمين الأولين

من دون فرق بينهما-أصلا-و بيان ذلك يحتاج إلى تقديم مقدمه و هى انا قد ذكرنا فيما تقدم ان الحروف و الأدوات موضوعه لتضييق المفاهيم الاسميه و تقييدها بقيود خارجة عن حريم ذواتها، فان الغرض قد يتعلق بتفهم طبيعى المعنى الاسمى على إطلاقه و سعتة، و قد يتعلق بتفهم حصه خاصه منه، و قد ذكرنا ان الدال على الحصه ليس إلا الحروف أو ما يحذو حذوها.

و ان شئت فقل ان الموجود الذهنى ليس كالموجود الخارجى، فانه مطلقاً من أى مقوله كان لا ينطبق على أمر آخر وراء نفسه و هذا بخلاف المفهوم الذهنى فانه بالقياس إلى الخارج عن أفق الذهن قابل لأن ينطبق على عدده حصص و لكن الغرض يتعلق بتفهم حصه خاصه و الدال عليه كما مر هو الحرف أو ما يشبهه.

و على ضوء ذلك فنقول: ان المتكلم كما إذا قصد تفهم حصه خاصه من المعنى بجعل مبرزه الحرف أو ما يقوم مقامه، كذلك إذا قصد تفهم حصه خاصه من اللفظ يجعل مبرزه ذلك فالحرف كما يدل على تضييق المعنى و تخصيصه بخصوصيه ما، كذلك يدل على تضييق اللفظ و تقييده بقيود ما، فان الغرض كما قد يتعلق بإيجاد طبيعى اللفظ على ما هو عليه من الإطلاق و السعه يتعلق بتفهم حصه خاصه من ذلك الطبيعى كالصنف أو المثل فالمبرز لذلك ليس إلا الحرف أو ما يشبهه، بداهه انه لا فرق فى إفاده الحروف التضييق بين الألفاظ و المعانى، فكلمه (فى) فى قولنا زيد فى (ضرب زيد فاعل) تدل على تخصص طبيعى لفظ زيد بخصوصيه ما من الصنف أو المثل، كما انها فى قولنا «الصلاه فى المسجد حكمها كذا» تدل على ان المراد من الصلاه ليس هو الطبيعه الساريه إلى كل فرد، بل خصوص حصه منها.

و على الجمله فلا فرق بين قولنا «الصلاه فى المسجد أفضل من الصلاه فى الدار» و قولنا زيد فى (ضرب زيد فاعل) فكلمه (فى) كما تدل فى المثال الأول على ان المراد من الصلاه ما يقع منه فى المسجد كذلك تدل فى المثال الثانى على ان المراد من لفظ زيد ليس هو الطبيعه المطلقه، بل حصه خاصه منه من المثل أو الصنف.

و من هنا يظهر لك ملا-ك القول بان هذين القسمين ليسا من قبيل الاستعمال -أيضا-لما مر من إمكان إيجاد اللفظ بنفسه و إحضاره في ذهن المخاطب بلا وساطه شىء فإذا تعلق الغرض بتقييده بخصوصيه ما يجعل الدال عليه الحرف أو ما يحذو حذوه مثلا لو قال أحد زيد في (ضرب زيد فاعل) فقد أوجد طبيعى لفظ زيد و أحضره بنفسه في ذهن المخاطب و قد دل على تقييده بخصوصيه ما من المثل أو الصنف بكلمه (في) فأين هنا استعمال لفظ في مثله أو صنفه.

فالتتيجه ان شيئاً من الإطلاقات المتقدمه ليس من قبيل الاستعمال، بل هو من قبيل إيجاد ما يمكن إراءه شخصه مره، و نوعه أخرى، و صنفه ثالثه، و مثله رابعه.

ثم انه لا يخفى ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه-قده-في آخر كلامه في هذا المقام بقوله «و فيها ما لا يكاد يصح ان يراد منه ذلك مما كان الحكم في القضييه لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في مثل ضرب فعل ماض» غريب منه و ذلك لأن الفعل الماضى أو غيره إنما لا- يقع مبتدأ إذا استعمل في معناه الموضوع له و أريد منه ذلك لا مطلقاً حتى فيما إذا لم يستعمل فيه و لم يرد معناه، و حيث أن فيما نحن فيه لم يرد معناه، بل أريد به لفظه لا بماله من المعنى فلا مانع من وقوعه مبتدأ و لا يخرج بذلك عن كونه فعلا ماضياً، غايه ما في الباب انه لم يستعمل في معناه و هذا لا يوجب خروجه عن ذلك، و هذا نظير قولنا ضرب وضع في لغه العرب للدلاله على وقوع الضرب في الماضى أ فهل يتوهم أحد انه لا يشمل نفسه، لأنه مبتدأ.

أقسام الدلاله

الأمر السادس: لا شبهه في ان الله تعالى شأنه فضل الإنسان على سائر مخلوقاته بنعمه عظيمه و هى نعمه البيان بمقتضى قوله عز من قائل: «خلق الإنسان علمه

البيان»و ذلك لحكمه تنظيم الحياه(الماديه و المعنويه)فان مدنيه الإنسان بالطبع تستدعى ضروره الحاجه إلى البيان لإبراز المقاصد خارجاً لثلا تختل نظم الحياه، فالقدره على البيان مما أودعه الله تعالى في الإنسان.

إذا عرفت ذلك فنقول ان الدلاله على أقسام ثلاثه:

(القسم الأول):الدلاله التصوريه و هي(الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ) و هي لا تتوقف على شيء و لا تكون معلوله لأمر ما عدا العلم بالوضع فهي تابعه له و ليس لعدم القرينه دخل فيها-أصلاً-فالعالم بوضع لفظ خاص لمعنى مخصوص ينتقل إليه من سماعه و لو فرض ان المتكلم نصب قرينه على عدم إرادته،بل و لو فرض صدوره عن لافظ بلا شعور و اختيار أو عن اصطكاك حجر بحجر آخر،و هكذا و على الجملة فالدلاله التصوريه بعد العلم بالوضع أمر قهري خارج عن الاختيار.

(القسم الثانى)الدلاله التفهيميه المعبر عنها بالدلاله التصديقيه-أيضاً-لأجل تصديق المخاطب المتكلم بأنه أراد تفهيم المعنى للغير و هي(عبارة عن ظهور اللفظ فى كون المتكلم به قاصداً لتفهيم معناه)و هذه الدلاله تتوقف زائداً على العلم بالوضع على إحراز انه فى مقام التفهيم و لم ينصب قرينه متصله على الخلاف،بل لم يأت فى الكلام بما يصلح للقرينه،فانه يهدم الظهور و يوجب الإجمال لا-محاله،فلو لم يكن فى ذلك المقام فلا ظهور و لا دلاله على الإراده التفهيميه-أصلاً-كما ان وجود القرينه المتصله مانع عن الظهور التصديقي.و على الجملة فهذه الدلاله تقوم بكون المتكلم فى مقام التفهيم و بعدم وجود قرينه متصله فى الكلام.

(القسم الثالث):الدلاله التصديقيه و هي(دلاله اللفظ على ان الإراده الجديه على طبق الإراده الاستعماليه)و هذه الدلاله ثابتة ببناء العقلاء إلا-انها تتوقف زائداً على ما مر على إحراز عدم وجود قرينه منفصله على الخلاف،و إلا فلا يكون الظهور كاشفاً عن الإراده الجديه فى مقام الثبوت،فان وجود القرينه المنفصله مانع عن حجيته.و الحاصل ان بناء العقلاء قد استقر على ان الإراده التفهيميه

مطابقه للإرادة الجديه ما لم تقم قرينه على عدم التطابق. و بعد ذلك نقول قد وقع الكلام بين الأعلام فى أن الدلاله الوضعيه هل هى الدلاله التصوريه أو انها الدلاله التصديقيه؟ فالمعروف و المشهور بينهم هو الأول بتقريب ان الانتقال إلى المعنى عند تصور اللفظ لا بد أن يستند إلى سبب و ذلك السبب اما الوضع أو القرينه، و حيث ان الثانى منتف لفرض خطور المعنى فى الذهن بمجرد سماع اللفظ فيتعين الأول و ذهب جماعه من المحققين إلى الثانى أى (إلى انحصار الدلاله الوضعيه بالدلاله التصديقيه) التحقيق حسب ما يقتضيه نظر الدقيق هو القول الثانى، و الوجه فيه اما بناء على ما سلكناه فى باب الوضع من انه عباره عن التعهد و الالتزام فواضح ضروره انه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالا على معناه و لو صدر عن لافظ بلا شعور و اختيار، بل و لو صدر عن اصطكاك حجر بآخر و هكذا، فان هذا غير اختيارى فلا- يعقل أن يكون طرفاً للتعهد و الالتزام، و عليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقه الوضعيه بصوره قصد تفهيم المعنى من اللفظ و إرادته، سواء كانت الإراده تفهيميه محضه أم جديه أيضاً، فانه أمر اختيارى فيكون متعلقاً للالتزام و التعهد.

و على الجملة قد ذكرنا سابقاً ان اختصاص الدلاله الوضعيه بالدلاله التصديقيه لازم حتمى للقول بكون الوضع بمعنى التعهد و الالتزام. و اما الدلاله التصوريه و هى الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ فهى غير مستنده إلى الوضع، بل هى من جهه الأنس الحاصل من كثره الاستعمال أو من أمر آخر، و من ثمه كانت هذه الدلاله موجوده حتى مع تصريح الواضع باختصاص العلقه الوضعيه بما ذكرناه، بل ان الأمر كذلك حتى على ما سلكه القوم فى مسأله الوضع من انه أمر اعتبارى، فان الأمر الاعتبارى يتبع الغرض الداعى إليه فى السعه و الضيق فالزائد على ذلك لغو محض، و لما كان الغرض الباعث للواضع على الوضع قصد تفهيم المعنى من اللفظ و جعله آله لإحضار معناه فى الذهن عند إرادته تفهيمه فلا موجب لجعل العلقه

الوضعيّ و اعتبارها على الإطلاق، حتى في اللفظ الصادر عن لافظ من غير شاعر كالنائم و المجنون و نحوهما، فان اعتباره في أمثال هذه الموارد من اللغو الظاهر.

و ان شئت فقل حيث ان الغرض الباعث على الوضع هو إبراز المقاصد و الأغراض خارجاً فلا محاله لا يزيد سعه الوضع عن سعه ذلك الغرض، فانه امر جعلى و اختياره بيد الجاعل فله تقييده بما شاء من القيود إذا دعت الحاجة إلى ذلك، و بما ان الغرض في المقام قصد التفهيم فلا محاله تختص العلقه الوضعيّه بصوره إرادته التفهيم و دعوى مصادمه حصر الدلاله الوضعيّه بالدلاله التصديقيه للبداهه من جهه أن الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ ضرورى مدفوعه بما عرفت من أن ذلك الانتقال انما هو من ناحيه الأنس الحاصل من كثره الاستعمال أو نحو ذلك لا من ناحيه الوضع فالانتقال عادى لا وضعى.

فالنتيجه هي انحصار الدلاله الوضعيّه بالدلاله التصديقيه على جميع المسالك و الآراء فى تفسير حقيقه الوضع من دون فرق فى المسأله بين رأينا و سائر الآراء.

نعم الفرق بينهما فى نقطه واحده و هي ان ذلك الانحصار حتمى على القول بالتعهد دون غيره من الأقوال.

و لا يخفى ان مراد العلمين المحقق الطوسى -قده- و الشيخ الرئيس مما حكى عنهما من أن الدلاله تتبع الإراده هو ما ذكرناه من أن العلقه الوضعيّه مختصه بصوره إرادته تفهيم المعنى و ليس مرادهما من ذلك أخذ الإراده التفهيميه فى المعنى الموضوع له لكى يرد عليه ما أورد، فالألفاظ من جهه وضعها تدل على إرادته الالفاظ بها تفهيم معانيها كما هو صريح كلامهما فى بحث الدلالات [١] و عليه فلا وجه لما ذكره المحقق

صاحب الكفايه-قده-من حمل الدلاله فى كلامهما على الدلاله التصديقيه غير الوضعيه فان تبعيتها للإراداه فى الواقع و نفس الأمر واضحه فلا مجال للكلام فيها أصلاً.

و من هنا يظهر فساد ما أورده المحقق صاحب الكفايه-قده-على حصر الدلاله الوضعيه بالدلاله التصديقيه بوجه ثلاثه.

و إليك نصه:«لا ريب فى كون الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هى مراده للافظها-١-لما عرفت من ان قصد المعنى على أنحائها من مقومات الاستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه-٢-هذا مضافاً إلى ضروره صحه الحمل و الإسناد فى الجمل بلا تصرف فى ألفاظ الأطراف،مع انه لو كانت موضوعه لها بما هى مراده لما صح بدونه،بداهه ان المحمول على زيد فى(زيد قائم)و المسند إليه فى(ضرب زيد)-مثلاً-هو نفس القيام و الضرب،لا بما هما مرادان.

-٣-مع انه يلزم كون وضع عامه الألفاظ عاماً و الموضوع له خاصاً،لمكان اعتبار خصوص إراداه الالافظين فيما وضع له اللفظ،فانه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإراده فيه كما لا يخفى،و هكذا الحال فى طرف الموضوع.انتهى».

و الجواب عن جميع هذه الوجوه بكلمه واحده،و هى ان تلك الوجوه بأجمعها مبتنيه على أخذ الإراده التفهيميه فى المعانى الموضوع لها،و قد تقدم ان الإراده لم تؤخذ فيها و ان الانحصار المذكور غير مبتن على ذلك،بل هى مأخوذه

فى العلقه الوضعيه فالعلقه مختصه بصوره خاصه وهى ما إذا أراد المتكلم تفهيم المعنى باللفظ [١].

ص: ١٠٧

فالنتيجه هي ان جعل الإراده من قيود العلقه الوضعيه لا- يدع مجالاً- للإيرادات لابتنائها جميعاً على أخذ الإراده التفهيميه في المعاني الموضوع لها، وقد ظهر ان الأمر خلاف ذلك و ان الإراده لم تؤخذ في المعاني لا قيدياً و لا جزء، بل هي مأخوذه في العلقه الوضعيه فهي تختص بصوره إرادته تفهيم تلك المعاني [١] بنحو

ص: ١٠٨

القضيه الحقيقه و بنحو القوه و التقدير، و فى مرحله الاستعمال تخرج من القوه و التقدير إلى الفعلية و التحقق، و لعل لأجل ذلك الاختصاص قد عبر عن الموضوع له بالمعنى باعتبار كونه مقصوداً بالفهم.

قد أصبحت النتيجة بوضوح: أن الدلاله الوضعيّه تنحصر بالدلاله التصديقيه و لا مناص من الالتزام بتلك النتيجة، و لا يرد عليها شىء من الإيرادات التى تقدمت، هذا تمام الكلام فى الدلالات الثلاث.

وضع المركبات

و قبل البدء فيه ينبغي التنبيه على مقدمه و هى ان محل الكلام هنا فى وضع المركب بما هو مركب أعنى وضعه بمجموع اجزائه من الهيئه و الماده-مثلا-فى قولنا (زيد شاعر) قد وضعت كلمه «زيد» لمعنى خاص، و كلمه «شاعر» لمعنى آخر، و الهيئه القائمه بهما لمعنى ثالث، فكل ذلك لا إشكال و لا كلام فيه، و انما الكلام و الإشكال فى وضع مجموع المركب من هذه المواد على حده، و اما وضع هيئه الجملة فلا كلام فى وضعها لقصد الحكايه و الأخبار عن الواقع أو مع إفاده خصوصيه أخرى-أيضاً-أو لإبراز امر نفسانى غير قصد الحكايه.

فعلى ضوء هذه المقدمه قد ظهر ان الصحيح هو انه لا وضع للمركب بما هو مركب بيان ذلك هو أن كل جملة ناقصه كانت أو تامه لها أوضاع متعدده باعتبار وضع كل جزء جزء منه أقلها ثلاثه حسب ما يدعو إليه الحاجه-مثلا-جملة (زيد إنسان) لها أوضاع ثلاثه-١-وضع «زيد»-٢-وضع «إنسان»-٣-وضع «الهيئه القائمه بهما». و لجملة (الإنسان متعجب) أوضاع أربعه-١-وضع «الإنسان»-٢-وضع متعجب «ماده»-٣-وضعه «هيئه»-٤-وضع «الهيئه القائمه بالجملة». و لجملة (زيد ضارب عمرو) أوضاع سته-١-وضع «زيد»

٢- وضع ضارب «ماده»-٣- وضعه «هيئه»-٤- وضع «الهيئه القائمه بجمله زيد ضارب»-٥- وضع «عمرو»-٦- وضع «الهيئه القائمه بالمجموع».

و هكذا إلى ان ربما يبلغ الوضع إلى عشره أو أزيد على اختلاف الأغراض الموجهه لاختلاف المركبات زياده و نقيصه فان الغرض قد يتعلق بالمركب من شيئين، و قد يتعلق بالمركب من أشياء ثلاثه، و قد يتعلق بالمركب من أشياء أربعه، و هكذا و من الواضح ان هذه الأوضاع و افيه لإفاده الأغراض و المقاصد المتعلقة بالمركبات سواء كان الغرض قصد الحكايه عن الواقع، أو إبراز أمر نفسانى غير قصد الحكايه و لا يبقى أى غرض لا تكون تلك الأوضاع و افيه لإفادته، لنحتاج إلى وضع المركب بما هو على حده لإفاده ذلك الغرض-مثلا-هيئه (ضرب زيد) تدل على قصد الحكايه عن حدوث تلبس زيد بالمبدإ فى الخارج، كما ان جملة (ما أكرم القوم إلا زيدا) تدل على حصر الإكرام بزید زائداً على دلالتها على قصد الأخبار عن تلبس القوم بذلك. و هيئه (ان زيدا عادلا) تدل على التأكيد و هيئه (ضرب موسى عيسى) تدل على ان موسى فاعل، لعدم دال آخر هنا غير تلك الهيئه، و هكذا.

و على الجملة فالمتكلم متى ما أراد تفهيم خصوصيه من الخصوصيات و إبرازها فى الخارج يتمكن من ذلك بهيئه من الهيئات، و عليه فلسنا بحاجة إلى وضع المركب بما هو، بل هو لغو و عبث.

و مما يدلنا على ذلك-أى على عدم وجود وضع مستقل للمركبات بما هي- مضافاً إلى لغويته انه يستلزم إفاده المعنى الواحد مرتين و الانتقال إليه بانتقالين، و ذلك لفرض تعدد الوضع العدى يقتضى تعدد الإفاده و الانتقال، و هذا كما إذا تكلم الإنسان بلفظ الدار مره، و بكلمات الحائط و الغرفه و الساحة أخرى، فانه لا ريب حينئذ فى ان الانتقال إلى المعنى يكون مرتين غايته انهما طوليان. و اما فى مقامنا فلو التزمنا بتعدد الوضع للزمنا الالتزام بعرضيه الانتقالين، و ذلك لأن

المركبات بما هي لو كان لها وضع فلا محاله كان وضعها لإفاده ما يستفاد من مجموع الهيئه و المادة في الجملة، لعدم معنى آخر على الفرض، و عليه فلزمنا الالتزام بعرضيه الانتقالين لتحقيق كل من الدالين في عرض تحقق الآخر، وهذا مخالف للوجدان كما هو واضح. و من هنا لم نجد قائلًا به و ان كان ابن مالك قد نسب القول به إلى بعض، و لكن من المحتمل قويا أن يكون النزاع لفظياً بان يكون مراد القائل بالوضع وضع هيئه المركب لا هو بنفسه.

و من هنا يظهر أن ما ذكره أهل الأدب من تقسيم المجاز إلى المجاز في المفرد و إلى المجاز في المركب غير صحيح، و ذلك لأن الاستعمال المجازي فرع وجود الموضوع له فإذا فرض عدم الموضوع له للشئ فلا يعقل المجاز فيه و قد عرفت ان المركب بما هو لم يوضع لشيء و معه كيف يتصور المجاز فيه.

نعم يجوز تشبيه المركب بالمركب كما في قوله تبارك و تعالی (مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً) و كذا يجوز الكنايه في المركب كما في قولهم (أراك تقدم رجلا و تؤخر أخرى) فهو كنايه عن التردد الحاصل في النفس الموجب لذلك.

الوضع الشخصي و النوعي

قسموا:الوضع إلى نوعي كوضع الهيئات و إلى شخصي كوضع المواد.

و لا يخفى ان المراد بالوضع الشخصي ليس وضع شخص اللفظ الصادر من المتكلم، فان شخصه قد انقضى و انعدم فلا يمكن إعادته، و ما يصدر منه ثانياً هو مثله لا عينه، بل المراد منه وضع اللفظ بوحدته الطبيعيه و شخصيته الذاتيه في قبال وضع اللفظ بجماعه العنواني و وحدته الاعتباريه، هذا.

و قد يشكل على ذلك بان ملاك شخصيه الوضع في المواد ان كان وحده كل

واحد منها طبيعه و ذاتاً و امتيازها عن ماده أخرى بذاتها فهو بعينه موجود في الهيئات، فان كل هيئه بنفسها و بشخصها ممتازه عن هيئه أخرى-مثلا-هيئه (فاعل)ممتازه بذاتها عن سائر الهيئات فلها وحده طبيعه و شخصيه ذاتيه،و ان كان ملاك نوعيه الوضع في الهيئات عدم اختصاص الهيئه بماده دون ماده فهو موجود بعينه في المواد،بداهه عدم اختصاص الماده بهيئه دون هيئه أخرى-مثلا-ماده (ض ر ب)كما هي موجوده في (ضرب)كذلك موجوده في زنه(ضارب)،و(مضروب)و نحو ذلك من الأوزان،فلا فرق بين الهيئه و الماده ليكون وضع الأولى نوعياً و الثانيه شخصياً.

و قد أجاب عنه شيخنا المحقق-قده-بوجهين:

و إليك قوله-١-«و التحقيق ان جوهر الكلمه و مادتها أعنى الحروف الأصلية المترتبة الممتازه عن غيرها ذاتاً أو ترتيباً أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه فيلاحظ بوحدته الطبيعه و توضع لمعنى،بخلاف هيئه الكلمه،فان الزنه لمكان اندماجها في الماده لا يعقل ان تلاحظ بنفسها لاندماجها غايه الاندماج في الماده، فلا استقلال لها في الوجود اللحاظي كما في الوجود الخارجى كالمعنى الحرفى،فلا يمكن تجريدتها و لو في الذهن عن المواد،فلذا لا جامع ذاتى لها كحقائق النسب، فلا محاله يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانى كقولهم(كل ما كان على زنه فاعل) و هو معنى نوعيه الوضع أى-الوضع لها بجامع عنوانى لا بشخصيتها الذاتيه- -
٢-أو المراد ان الماده حيث يمكن لحاظها فقط فالوضع شخصى،و الهيئه حيث لا يمكن لحاظها فقط إلا فى ضمن ماده فالوضع لها يوجب اقتصاره عليها فيجب ان يقال(هيئه فاعل و ما يشبهها)و هذا معنى نوعيه الوضع أى-لا لهيئه شخصيه واحده بوحدته طبيعه بل لها و لما يشبهها فتدبر-انتهى».

و ما أفاده-قده-من الجواب فى غايه المتانته و حاصله ان كل ماده يمكن للواضع أن يلاحظها بشخصها و بوحدتها الطبيعه-مثلا- لفظ(الإنسان)أو ماده

(ض ر ب) يمكن ان يلاحظه بشخصه و بوحدته و يوضع لمعنى، فالوضع لا- محاله يوجب الاقتصار على تلك المادة أو ذلك اللفظ فلا ينحل إلى أوضاع عديده، فيكون نظير الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، و هذا بخلاف الهيئه، فانها حيث لا يمكن ان تلاحظ بشخصها و وحدتها الذاتيه بدون ماده ما يجب أن توضع بجامع عنواني، و من هنا ينحل إلى أوضاع متعدده فيثبت لكل هيئه وضع خاص مستقل نظير وضع العالم و الموضوع له الخاصّ، و هذا معنى كون الوضع فيها نوعياً أى- ان الملحوظ حال الوضع جامع عنواني- و لكن الموضوع معنون هذا العنوان لا نفسه و النتيجة ان الوضع ينحل إلى أوضاع عديده بتعدد افراد تلك الهيئه الانتزاعيه، و هذا معنى ان الوضع نوعي. و هذا بخلاف المواد، فان شخص كل ماده موضوع بإزاء معنى ما، فلأجل ذلك كان الوضع فيها شخصياً.

علامات الحقيقه و المجاز

(الأمر السابع) انهم ذكروا للحقيقه علائم:

(منها) التبادر و هو-خطور المعنى فى الذهن بمجرد سماع اللفظ و إطلاقه- من دون لحاظ ايه قرينه و عنايه فى البين من حاله أو مقالیه، و من الواضح ان مثل هذا التبادر معلول للوضع لا محاله و كاشف عنه كشافاً إنياً، و الوجه فى ذلك هو ان دلالة اللفظ لا تخلو اما ان تكون ذاتيه، أو تكون جعليه؟ و على الثانى اما ان تكون الدلاله مع القرينه، أو بدونها؟.

اما الأولى فقد عرفت بطلانها على ما حققناه فى مسأله الوضع.

و اما الثانیه فهى خارجه عن مفروض كلامنا فى المقام فيتعين الثالثه فيدل التبادر على الوضع.

و بتعبير آخر ان مطلق تبادر المعنى من إطلاق اللفظ و فهمه منه ليس علامه لإثبات الحقيقه، بل العلامه حصه خاصه منه و هى فهم المعنى من اللفظ نفسه بلا- معونه خارجيه، و هى كاشفه عن الوضع لا محاله، كما يكشف المعلول عن علته و قد يورد على ذلك باستلزامه الدور بيانه ان من المعلوم بالضروره ان الوضع وحده لا يكفى للتبادر و لا يكون عله تامه له، فان الموجب للتبادر هو العلم بالوضع لا نفسه، فلو انتفى العلم به انتفى التبادر، فينتج ان التبادر فى الحقيقه معلول للعلم بالوضع، فلو كان العلم بالوضع متوقفاً عليه لدار.

و أجاب عنه المحقق صاحب الكفايه-قده-بوجهين:

(الأول): ان التبادر عند العالم بالوضع علامه الحقيقه للجاهل به، فالمستعلم يرجع فى ذلك إلى العالم بالوضع، كما هو طريقه دارجه بين أهل المحاوره فى مقام استعلام اللغات الأجنبيه و تعاليمها، و بذلك يندفع الدور من أصله.

(الثانى): ان التبادر و ان كان متوقفاً على العلم بالوضع لا محاله إلا ان ذلك العلم ارتكازى مكنون فى خزانة النفس، و ثابت فى حافظه أهل كل لغه بالقياس إلى لغاتهم، و هم يستعملون تلك اللغات فى معانيها حسب ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلى منهم إلى خصوصيات تلك المعانى من حيث السعه و الضيق، فإذا حصل الالتفات منهم إلى خصوصيات تلك المعانى حصل لهم العلم تفصيلاً بها، بذلك تحصل المغايره بين العلمين فارتفع الدور من البين.

ثم لا يخفى ان تبادر المعنى من نفس اللفظ من دون قرينه لا يثبت به إلا وضع اللفظ لذلك المعنى، و كون استعماله فيه حقيقياً فى زمان تبادره منه، و اما وضعه لذلك المعنى فى زمان سابق عليه فلا يثبت بالتبادر المتأخر، فلا بد فى إثبات ذلك من التشبث بالاستصحاب القهقرى الثابت حجيتيه فى خصوص باب الظهورات بقيام السيره العقلانيه و بناء أهل المحاوره عليه، فانهم يتمسكون بذلك الاستصحاب فى موارد الحاجه ما لم تقم حجه أقوى على خلافه، بل على ذلك الأصل تدور استنباط

الأحكام الشرعية من الألفاظ الواردة في الكتاب و السنه، ضروره انه لو لا اعتباره لا يثبت لنا ان هذه الألفاظ كانت ظاهره في تلك الأزمنه في المعانى التى هى ظاهره فيها فى زماننا، و لكن بيركه ذلك الاستصحاب نثبت ظهورها فيها فى تلك الأزمنه أيضاً ما لم تثبت قرينه على خلافها، و سمي ذلك الاستصحاب بالاستصحاب القهقرى، فانه على عكس الاستصحاب المصطلح السائر فى الألسنه، فان المتيقن فيه أمر سابق، و المشكوك فيه لا - حق، على عكس الاستصحاب القهقرى فان المشكوك فيه، فيه أمر سابق، و المتيقن لاحق.

هذا كله فيما إذا أحرز التبادر و علم ان المعنى ينسب إلى الذهن من نفس اللفظ و أما إذا لم يحرز ذلك، و احتمال ان ظهور اللفظ مستند إلى وجود قرينه داخلية، أو خارجيه فلا - يمكن إثبات الحقيقة بأصالة عدم القرينه، إذ لا دليل على حجيتها، فانه ان تمسك فى إثبات حجيتها باخبار الاستصحاب، فيرده ان الاستصحاب لا يثبت اللوازم غير الشرعيه، و من الظاهر ان استناد الظهور إلى نفس اللفظ من لوازم عدم القرينه عقلاً، فلا يثبت باستصحاب عدمه، و ان تمسك فيه ببناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال القرينه، فيرده ان بناء العرف و أهل المحاوره إنما يختص بما إذا شك فى مراد المتكلم، و لم يعلم انه المعنى الحقيقى أو معنى آخر غيره، و قد نصب على إرادته قرينه قد خفيت علينا، و اما إذا علم المراد و شك فى ان ظهور اللفظ فيه من جهة الوضع أو من جهة القرينه فلا بناء من أبناء المحاوره على عدم الاعتناء باحتمال القرينه. فتلخص ان إثبات الحقيقة يتوقف على إحراز ان الظهور مستند إلى نفس اللفظ لا إلى القرينه.

(و منها) أى (علائم الحقيقة) عدم صحه السلب، و ذكروا ان صحه السلب علامه المجاز، و قد يعبر عن الأولى بصحه الحمل، و عن الثانيه بعدم صحه الحمل فيقال ان حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازى على معنى علامه انه حقيقه فيه و كاشف عن كونه موضوعاً بإزائه، كما ان عدم صحه حمل اللفظ كذلك على معنى علامه

للمجاز، وكاشف عن عدم وضعه بإزائه.

و الصحيح ان يقال ان شيئاً منهما لا يصلح لأن يكون علامه للحقيقه أو المجاز بيان ذلك ان ملاك صحه الحمل مطلقاً، سواء كان حملاً أولياً ذاتياً، أم كان حملاً شائعاً صناعياً هو الاتحاد من جهه لثلا يلزم حمل المباين على مباين آخر، والمغايره من جهه أخرى حتى لا يلزم حمل الشيء على نفسه، والمغايره قد تكون بالاعتبار و المراد منه الاعتبار الموافق للواقع لا مجرد الفرض كما فى حمل الحد على المحدود، فانهما متحدان بالذات و الحقيقه، ومختلفان باللحاظ و الاعتبار أعنى به الاختلاف من جهه الإجمال و التفصيل و الجمع و التفريق-مثلا-المفهوم من لفظ الإنسان، و من جملة الحيوان الناطق حقيقه واحده، و هذه الحقيقه الواحده المركبه مما به الاشتراك، و ما به الامتياز ملحوظه فى الإنسان بنحو الوحده و الجمع، و فى الحيوان الناطق بنحو الكثره و التفريق، فجهه الواحده فى الإنسان كجهه الكثره فى الحيوان الناطق اعتبار موافق للواقع، ضروره ان هذه الحقيقه الواحده بتلك الجبهه غير تلك الحقيقه بالجبهه الأخرى.

و قد ذكرنا سابقاً انه يمكن تصوير شىء واحد مره بنحو الوحده، و مره أخرى بنحو الكثره، و قد مثلنا لذلك بمفهوم الدار فانه مركب من حيطان و ساحه و غرفه أو غرف، و هذا المفهوم ملحوظ بنحو الجمع فى لفظ الدار، و بنحو التفريق فى كلمات الحيطان و الساحه و الغرف. و قد تكون المغايره ذاتيه و الاتحاد فى امر خارج عن مقام الذات كما فى الحمل الشائع الصناعى مثل قولنا (زيد إنسان أو كاتب) فان مفهوم زيد غير مفهوم الإنسان أو الكاتب، فهما مفهومان متغايران، و لكنهما موجودان فى الخارج بوجود واحد، و يسمى هذا الحمل بالشائع لأجل شيوعه بين عامه الناس على عكس الأولى، و بالصناعى لأجل استعماله فى صناعات العلوم و أقيستها، و إذا اتضح ذلك فنقول: ان صحه شىء من ذينك الحملين لا تكون علامه للحقيقه، و لا يثبت بهما المعنى الحقيقى.

ص: ١١٤

و تفصيل ذلك ان الحمل الذاتى لا يكشف إلا عن اتحاد الموضوع و المحمول ذاتاً، و مغايرتهما اعتباراً، و لا نظر فى ذلك إلى حال الاستعمال و انه حقيقى أو مجازى-مثلاً-حمل (الحيوان الناطق) على الإنسان لا يدل إلا على اتحاد معنيهما حقيقه، و لا نظر فيه إلى ان استعمال لفظ الإنسان فيما أريد به حقيقى أو مجازى، و من الظاهر ان مجرد الاستعمال لا يكون دليلاً على الحقيقه.

و على الجملة فصحة الحمل الذاتى بما هو لا يكشف إلا عن اتحاد المعنيين ذاتاً، و اما ان استعمال اللفظ فى القضية استعمال حقيقى فهو أمر آخر أجنبى عن صحة الحمل و عدمها. نعم بناء على ان الأصل فى كل استعمال ان يكون حقيقياً كما نسب إلى السيد المرتضى-قده-يمكن إثبات الحقيقه إلا انه لم يثبت فى نفسه، كما ذكرناه غير مره. على انه لو ثبت فهو أجنبى عن صحة الحمل و عدمها.

و بكلمه أخرى ان صحة الحمل و عدم صحته يرجعان إلى عالم المعنى و المدلول، فمع اتحاد المفهومين ذاتاً يصح الحمل و إلا فلا، و اما الحقيقه و المجاز فهما يرجعان إلى عالم اللفظ و الدال، و بين الأمرين مسافه بعيده.

نعم لو فرض فى القضية الحملية ان المعنى قد استفيد من نفس اللفظ من دون قرينه كان ذلك علامه الحقيقه، إلا انه مستند إلى التبادر لا إلى صحة الحمل.

و قد أصبحت النتيجة بوضوح أن صحة ذلك الحمل بما هو حمل لا تكون علامه لإثبات الحقيقه، و كذا عدمها لا يكون علامه لإثبات المجاز، بل هما علامه الاتحاد و المغايره لا غير فنحتاج فى إثبات الحقيقه إلى التمسك بالتبادر من الإطلاق، أو نحوه. هذا.

و اما الحمل الشائع فتفصيل الكلام فيه ان ملاك صحته بجميع أنواعه اتحاد المعنيين أى-الموضوع و المحمول وجوداً-و مغايرتهما مفهوماً، فذلك الوجود الواحد اما ان يكون وجوداً لهما بالذات، أو يكون لأحدهما بالذات و للآخر بالعرض، أو لكليهما بالعرض، فهذه أقسام ثلاثه:

أما القسم الأول فهو فى حمل الطبيعى على افراده و مصاديقه، و حمل الجنس على النوع، و حمل الفصل عليه، و بالعكس، فان الموضوع و المحمول فى تمام هذه الموارد متحدان فى الوجود الخارجى، بمعنى ان وجوداً واحداً وجود لهما بالذات و الحقيقه- مثلاً- وجود «زيد» هو وجود «الإنسان» بعينه، لأن وجود الطبيعى بعين وجود فرده، و ليس له وجود آخر غيره فالوجود الواحد وجود لهما بالذات، و إنما الاختلاف فى جهتي النسبه، و كذلك الحال فى قولنا (الإنسان حيوان) أو قولنا (الإنسان ناطق) إلى غير ذلك، فان المحمول و الموضوع فى جميع ذلك متحدان فى ما يكون وجوداً لهما بالذات.

و اما القسم الثانى فهو فى حمل العناوين العرضيه على معروضاتها كحمل «الضحك» أو «الكاتب» أو «العالم» أو «الأبيض» أو «الأسود» على زيد- مثلاً- فان هذه العناوين جميعها عرضيه انتزاعيه منتزعه من قيام الاعراض بموضوعاتها، و ليس لها وجود فى الخارج، و الموجود فيه نفس الاعراض و المقولات التى هى من مبادئ تلك العناوين، و منشأ انتزاعها، و عليه فنسبه ما به الاتحاد و هو وجود زيد المتصف بتلك المبادئ إلى تلك العناوين بالعرض و المجاز، و بمقتضى القاعده السائره فى الكائنات بأجمعها و هى ان كل ما بالعرض لا بد و ان ينتهى إلى ما بالذات ينتهى هذا الحمل أى (العناوين على معروضاتها) إلى حمل ثان، و يدل الكلام عليه بالدلاله الالتزاميه لا محاله، فذلك الحمل يكون من قبيل حمل الطبيعى على افراده، فان فى قولنا (زيد ضاحك)- مثلاً- بما ان الضاحك عنوان عرضى انتزاعى فلا محاله ينتهى الأمر إلى حمل الضحك على الصفه القائمه بزيد، و هو من حمل الكلى على فرده، فبالنتيجه يرجع هذا القسم إلى القسم الأول، و ان كان مغايراً له بحسب الصوره و اما القسم الثالث فهو فى حمل بعض العناوين العرضيه على بعضها الآخر كقولهم (الكاتب متحرك الأصابع) أو (المتعجب ضاحك) و نحو ذلك. و قد اتضح لك أنه ليس للعناوين العرضيه وجود فى عالم الخارج بالذات، بل يضاف إليها

وجود ما يتصف بها إضافه بالعرض، وبقانون ان ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات فلا- محاله ينتهى الأمر إلى حملين آخرين: أحدهما: حمل صفه الكتابه أو التعجب على شىء. و ثانيهما: حمل الحركه أو الضحك على شىء آخر، فيدخل هذا القسم أيضاً فى القسم الأول، و الاختلاف بينهما فى الصوره، لا فى الحقيقه.

فتلخص من ذلك ان مرجع جميع هذه الأقسام إلى قسم واحد و هو القسم الأول و على ضوء ان الملاك فى صحه الحمل الشائع هو الاتحاد فى الوجود الخارجى ظهر ان صحته لا- تكشف عن الحقيقه، ضروره انها لا تكون إماره إلا على اتحاد المحمول مع الموضوع خارجاً، و اما ان استعمال اللفظ فى المحمول على نحو الحقيقه فهى لا تدل عليه، إذ ليس هنا إلا مجرد التعبير عنه بذلك اللفظ، و هو لا يزيد على الاستعمال، و هو أعم من الحقيقه.

نعم إذا فرض تجرد اللفظ عن القرينه، و تبادل منه المعنى كان ذلك آيه الحقيقه إلا أنه خارج عن محل الكلام بالكلية.

و على الجمله فملا-ك صحه الحمل نحو من أنحاء الاتحاد خارجاً و ملا-ك الحقيقه استعمال اللفظ فى الموضوع له فأحد الملا-كين أجنبى عن الملا-ك الآخر لإمكان ان يتحد الموضوع و المحمول فى الخارج مع كون استعمال اللفظ فى المحمول مجازاً و قد عرفت ان الحقيقه و المجاز امر ان يرجعان إلى عالم الألفاظ و صحه الحمل ترجع إلى عالم المدلول فإثبات أحدهما لا يكون دليلاً على إثبات الآخر.

فقد أصبحت النتيجة لحد الآن، كما ان صحه الحمل الأولى الذاتى لا- تكشف عن الحقيقه، كذلك صحه الحمل الشائع الصناعى، و من ذلك يظهر حال عدم صحه الحمل أيضاً حرفاً بحرف.

و لكن فى تقريرات بعض الأعظم-قده- أن صحه الحمل مطلقاً، سواء كان ذاتياً، أم كان شائعاً صناعياً كاشفه عن الحقيقه، و أفاد فى وجه ذلك ما ملخصه ان صحه الحمل الذاتى تكشف عن ان المعنى المعلوم لدى المستعلم تفصيلاً، و المعنى المعلوم لديه ارتكازاً متحدان بالذات و الحقيقه، و بذلك الاتحاد يستكشف

له تفصيلاً ان اللفظ موضوع لذاك المعنى المعلوم لديه تفصيلاً، ولكنه -قده- استثنى من ذلك حمل الحد على المحدود، كما فى مثل (الإنسان حيوان ناطق) فقال ان صحه الحمل فى مثل ذلك لا تكشف عن الحقيقه اللغوى، بدعوى ان مفهوم (الحيوان الناطق) مفهوم مركب مفصل و مفهوم الإنسان مفهوم مفرد بسيط.

هذا فى الحمل الأولى.

و اما صحه الحمل الشائع الصناعى فهى تكشف عن اتحاد الموضوع و المحمول اتحاد الطبيعى مع فرده، و بذلك الاتحاد يستكشف ان اللفظ موضوع للطبيعى.

و الجواب عن ذلك قد ظهر مما تقدم فانك قد عرفت أن صحه الحمل مطلقاً ذاتياً كان أم صناعياً لا- تتوقف على كون الاستعمال حقيقياً لتكون كاشفه عنه فان ملاك أحدهما غير ملاك الآخر، فملاك صحه الحمل اتحاد المفهومين، اما بحسب الحقيقه و الذات أو بحسب الوجود، فإذا كانا كذلك صح الحمل سواء كان التعبير عن المعنى المعلوم تفصيلاً حقيقياً أم كان مجازياً، و هذا أجنبى عن صحه الحمل و عدمها رأساً، ضروره ان حمل الإنسان على زيد صحيح سواء كان إطلاق لفظ الإنسان على الطبيعى المنطبق على زيد فى الخارج حقيقياً أم مجازياً؟ و على الجملة بمجرد صحه حمل شىء على شىء عند العرف و أبناء المحاوره لا يستكشف منها الوضع و الحقيقه إلا بمعونه التبادر، أو نحوه، و إلا فالحمل لو خلى و طبعه لا يدل على أزيد من الاتحاد بين الموضوع و المحمول بنحو من أنحاء الاتحاد.

و من الغريب أنه -قده- فرق فى الحمل الذاتى بين حمل الحد على المحدود كقولك (الإنسان حيوان ناطق) و بين غيره كقولك (الغيث مطر) فقال ان الأول لا- يدل على الوضع، دون الثانى. و ذلك لأن الاتحاد لو كان طريقاً إلى الحقيقه فمن اتحاد «الحيوان الناطق» مع «الإنسان» بالذات و الحقيقه يستكشف بالضروره ان لفظ الإنسان موضوع لمعنى يحلله العقل إلى جزءين جزء مشترك فيه و هو «الحيوان»

و جزء آخر يميزه عن غيره و هو «الناطق» فهما بعينهما معنى «الإنسان» بالتحليل العقلي، كما هو شأن كل مفهوم بالإضافة إلى حكم العقل. و هذا لعله من الواضحات ثم لا يخفى ان ما ذكره من أن صحه الحمل عند المستعلم علامه لإثبات الحقيقه لا محصل له، و ذلك لأن الصحه فى مرتبه متأخره عن إحراز ملاك الحمل بين المفهومين، فلا بد أولاً من تصورهما تفصيلاً و إحراز الملاك المصحح لحمل أحدهما على الآخر، ثم يحمل هذا على ذاك، و العلم الارتكازى بالمعنى لا يكفى فى صحه الحمل، بل لا بد من الالتفات التفصيلى.

(و منها) أى (علائم الحقيقه) الاطراد، و ذكروا عدم الاطراد من علائم المجاز لا يخفى ان المراد من الاطراد ليس تكرار الاستعمال فى معنى، ضروره انه إذا صح الاستعمال فيه مره واحده يصح فيه مرات عديده، من دون فرق فى ذلك بين الاستعمال الحقيقى، و المجازى.

و من هنا فسر الاطراد شيخنا المحقق -قده- بمعنى آخر و إليك قوله: «مورد هاتين العلامتين -الاطراد و عدمه- ما إذا أطلق لفظ باعتبار معنى كلى على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديه من المعانى الحقيقه، لكنه يشك فى ان ذلك الكلى كذلك أم لا؟ فإذا وجد صحه الإطلاق مطرداً باعتبار ذلك الكلى كشف عن كونه من المعانى الحقيقه، لأن صحه الاستعمال فيه، و إطلاقه على افراده مطرداً لا بد من أن تكون معلوله لأحد الأمرين: اما الوضع، أو العلاقه، و حيث لا اطراد لأنواع العلائق المصححه للتجاوز ثبت الاستناد إلى الوضع، فنفس الاطراد دليل على الحقيقه و ان لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقه، كما ان عدم الاطراد فى غير مورد يكشف عن عدم الوضع له، و إلا لزم تخلف المعلول عن العله، لأن الوضع عله صحه الاستعمال مطرداً، و هذه علامه علامه قطعيه لو ثبت عدم اطراد علائق المجاز، كما هو المعروف و المشاهد فى جملة من الموارد» انتهى و حاصله ان إطلاق لفظ باعتبار معنى كلى على فرد مع القطع بعدم كون ذلك

الفرد من حيث الفردية معنى حقيقياً، ان كان مطرداً كشف عن كونه من المعانى الحقيقية، و ان لم يكن مطرداً كشف عن كونه من المعانى المجازيه-مثلا-إطلاق لفظ«الأسد»على كل فرد من افراد(الحيوان المفترس)مع العلم بعدم كون الفرد بخصوصه من المعانى الحقيقية،لما كان مطرداً كشف ذلك عن كون(الحيوان المفترس)معنى حقيقياً له، و إطلاقه على كل فرد من افراد«الشجاع»لما لم يكن مطرداً،فانه يصح إطلاقه باعتبار هذا المفهوم الكلى على«الإنسان»و على جملة من«الحيوانات»إلا انه لا يصح إطلاقه على(النملة الشجاع)-مثلا-كشف ذلك عن كونه من المعانى المجازيه.

نعم ان إطلاق لفظ«الشجاع»باعتبار هذا المفهوم الكلى على جميع افراده حيث كان مطرداً كشف هذا عن كون ذلك الإطلاق حقيقياً.

و لكن الصحيح انه لا-يمكن المساعدة عليه،و ذلك لأن المراد من الاطراد كما لا-يمكن أن يكون تكرار الاستعمال،لما مر،كذلك لا يمكن ان يراد به التكرار فى التطبيق أى تطبيق المعنى على مصاديقه،و افراده.

بيان ذلك أن انطباق الطبيعى على افراده و الكلى على مصاديقه أمر عقلى، و أجنبى عن الاستعمال بالكليه،فلا يعقل ان يكون المعنى كليا و مع ذلك لا ينطبق على تمام افراده و مصاديقه،و لا يصح إطلاقه عليها.فهذا من الواضحات الأوليه و غير قابل للنزاع فيه أصلا.

و اما عدم انطباق بعض المفاهيم فى بعض الموارد فهو انما كان من جهه ضيق دائره ذلك المفهوم من ناحيه تخصصه بخصوصيه ما عرفاً،و من الواضح ان مثل هذا المفهوم لا ينطبق إلا على افراد تلك الحصره خاصه،دون غيرها،فان سعه الانطباق و ضيقه تابعان لسعه المفهوم و ضيقه،فإذا كان المفهوم وسيعاً كان الانطباق كذلك،و إذا كان مفهوماً ضيقاً كان الانطباق مثله، و على كل فلا يعقل انطباقه على غير افراده و عدم انطباقه إلا على بعض افراده-مثلا-مفهوم

«الإنسان» إذا لاحظناه بما له من السعه و الإطلاق فلا- محاله ينطبق على جميع افراده فلا يعقل انطباقه على بعضها دون بعضها الآخر. و ان لاحظناه بما له من الخصوصية ك«العالمية» أو «الهاشمية» أو «العربية» أو غير ذلك فلا يعقل انطباقه إلا على افراد هذه الحصة، فعدم الاطراد بهذا المعنى، أو الاطراد مشترك فيه بين المعنى الحقيقي، و المعنى المجازى، و تابع لسعه المعنى و ضيقه- مثلاً- لفظ ال«ماء» فى لغة العرب موضوع (للجسم السيل البارد بالطبع) مع انه لا ينطبق على كل جسم سيل بارد بالطبع، و ليس ذلك إلا- من جهة ان معناه حصه خاصه منه، لا- هو على إطلاقه و سريانه، و عليه فلا- محاله لا- ينطبق إلا- على افراد تلك الحصة، دون غيرها، و هكذا، و على ذلك لا يكون عدم الاطراد كاشفاً عن عدم الحقيقه.

و منه يظهر ان عدم اطراد إطلاق لفظ الأسد باعتبار مفهوم الشجاع على كل فرد من افراده، لا يكون إلا من جهة ان صحه ذلك الإطلاق إنما كانت باعتبار حصه خاصه من ذلك الكلى، لا هو بإطلاقه، و من المعلوم ان ذلك الإطلاق باعتبار تلك الحصة مطرد.

فالنتيجه لحد الآن أمور:

(الأول): ان انطباق طبيعى المعنى على افراده و مصاديقه قهرى، و أجنبى عن الاستعمال رأساً.

(الثانى): ان سعه الانطباق، و ضيقه تابعان لسعه المعنى، و ضيقه عرفا فان تعيين المفاهيم، و خصوصياتها من حيث السعه و الضيق أمر راجع إلى أهل العرف، فان كان معنى اللفظ عندهم وسيعاً كان الانطباق أيضاً كذلك، و ان كان ضيقاً و حصه خاصه فالانطباق تابع له.

(الثالث): انه لا فرق فى ذلك بين المعنى الحقيقى، و المعنى المجازى، فهما على حد سواء فى ذلك.

(الرابع): ان الاطراد بهذا المعنى، و عدمه أجنبى عن الحقيقه و المجاز

وَأَلْهَى يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ فِي الْمَقَامِ هُوَ أَنَّ الْإِطْرَادَ الْكَاشِفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْجُمْلَةِ عِبَارَةٌ عَنْ اسْتِعْمَالِ لَفْظٍ خَاصٍ فِي مَعْنَى مَخْصُوصٍ فِي مَوَارِدٍ مُخْتَلِفَةٍ بِمَحْمُولَاتٍ عَدِيدَةٍ، مَعَ إِغْيَاءِ جَمِيعِ مَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَرِينَهُ عَلَى إِرَادَةِ الْمَجَازِ، فَهَذَا طَرِيقُهُ عَمَلِيَّةٌ لِتَعْلِيمِ اللُّغَاتِ الْأَجْنِبِيَّةِ، وَاسْتِكْشَافِ حَقَائِقِهَا الْعَرَفِيَّةِ.

تَوْضِيحٌ ذَلِكَ: هُوَ أَنَّ مَنْ جَاءَ مِنْ بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ آخَرَ لَا يَعْرِفُ لُغَاتِهِمْ إِذَا تَصَدَّى لِتَعْلِيمِ اللُّغَةِ السَّائِرَةِ فِي هَذَا الْبَلَدِ رَأَى أَنَّ أَهْلَ الْبَلَدِ يَطْلُقُونَ لَفْظًا وَيُرِيدُونَ بِهِ مَعْنَى، وَيَطْلُقُونَ لَفْظًا آخَرَ وَيُرِيدُونَ بِهِ مَعْنَى آخَرَ، وَهَكَذَا، وَكَانَ لَا يَلْمُ أَنْ هَذِهِ الْإِطْلَاقَاتُ مِنَ الْإِطْلَاقَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ، أَوْ الْمَجَازِيَّةِ، فَإِذَا رَأَى أَنَّهُمْ يَطْلُقُونَ هَذِهِ الْأَلْفَافَ وَيُرِيدُونَ بِهَا تِلْكَ الْمَعَانِيَ فِي جَمِيعِ الْمَوَارِدِ حَصَلَ لَهُ الْعِلْمُ، بِأَنَّهَا مَعَانِي حَقِيقِيَّةٌ، لِأَنَّ جَوَازَ الْاسْتِعْمَالِ مَعْلُولٌ لِأَحَدٍ أَمْرَيْنِ: أَمَّا الْوَضْعُ، أَوْ الْقَرِينَةُ؟ وَحَيْثُ فَرَضَ انْتِفَاءُ الْقَرِينَةِ مِنْ جِهَةِ الْإِطْرَادِ فَلَا مَحَالَةَ يَكُونُ مُسْتَنَدًا إِلَى الْوَضْعِ -مَثَلًا- إِذَا رَأَى أَحَدٌ أَنَّ الْعَرَبَ يَسْتَعْمَلُونَ لَفْظَ الْمَاءِ فِي مَعْنَاهِ الْمَعْهُودِ، وَكَانَ شَكُّهُ فِي أَنَّهُ مِنَ الْمَعَانِيَ الْحَقِيقِيَّةِ، أَوْ مِنَ الْمَعَانِيَ الْمَجَازِيَّةِ، فَمَنْ إِغْيَاءَ مَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَرِينَهُ مِنْ جِهَةِ الْإِطْرَادِ عَلِمَ بِأَنَّهُ مِنَ الْمَعَانِيَ الْحَقِيقِيَّةِ، وَلَا يَكُونُ فَهْمُهُ مِنْهُ مُسْتَنَدًا إِلَى قَرِينَتِهِ حَالِيَةً، أَوْ مَقَالِيَةً.

وَبِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ غَالِبًا يَتَعَلَّمُونَ الْأَطْفَالَ وَالصَّبِيَّانَ اللُّغَاتِ وَالْأَلْفَافَ.

فَقَدْ تَحَصَّلَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْإِطْرَادَ بِهَذَا التَّفْسِيرِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ عَلَامَةٌ لِإِثْبَاتِ الْحَقِيقَةِ، بَلْ إِنَّ هَذَا هُوَ السَّبَبُ الْوَحِيدَ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ غَالِبًا، فَإِنَّ تَصْرِيحَ الْوَاضِعِ وَأَنَّ كَانَ يَعْلَمُ بِهِ الْحَقِيقَةَ إِلَّا أَنَّهُ نَادِرٌ جَدًّا، وَأَمَّا التَّبَادُرُ فَهُوَ وَإِنْ كَانَ يَثْبُتُ بِهِ الْوَضْعُ، كَمَا عَرَفْتَ إِلَّا أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَسْتَنَدَ إِلَى الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ، إِمَّا مِنْ جِهَةِ تَصْرِيحِ الْوَاضِعِ، أَوْ مِنْ جِهَةِ الْإِطْرَادِ، وَالْأَوَّلُ نَادِرٌ فَيَسْتَنَدُ إِلَى الثَّانِي لَا مَحَالَةَ.

تعارض الأحوال

التخصيص، والتقييد، والمجاز، والاشتراك، والإضمار.

ذكروا لتقديم كل واحد منها على الآخر فيما إذا وقعت المعارضه بينها وجوها ولكن الصحيح: ما ذكره المحقق صاحب الكفايه-
قده- من ان تلك الوجوه بأجمعها من الأمور الاستحسانيه التي لا اعتداد بها- أصلا- في باب الألفاظ، فان المتبع في ذلك الباب
الظهورات العرفيه التي قد جرت على متابعتها السيره العقلانيه في مسأله الاحتجاج و اللجاج، دون الاستحسانات العقلية، و الأمور
الظنية، إذ لم يترتب عليها أى أثر شرعى إلا إذا كانت موجبه للظهور العرفى، فحيثئذ العمل بالظهور، لا بها كما لا يخفى، فلا وجه
لإطاله الكلام فى ذلك أصلا.

الحقيقه الشرعيه

الأمر السابع: فى الحقيقه الشرعيه الكلام فى هذه المسأله يقع فى جهات:

(الجهه الأولى) قال جماعه منهم: المحقق صاحب الكفايه- قده- تظهر الثمره فى المسأله بحمل الألفاظ الوارده فى الكتاب و السنه
كألفاظ العبادات و المعاملات على المعانى الشرعيه، بناء على ثبوت الحقيقه الشرعيه، و على المعانى اللغويه، بناء على عدم ثبوتها.

و قيل بالتوقف فى المقام، بناء على الثانى، بدعوى ان الحقيقه الشرعيه و إن لم تثبت إلا انه لا شبهه فى صيروره المعانى الشرعيه
من المجازات المشهوره من جهه كثره استعمال هذه الألفاظ فى تلك المعانى، و المختار فى تعارض الحقيقه مع المجاز المشهور
التوقف، بل المشهور على ذلك. إلا بناء على حجيه أصاله الحقيقه.

تعبداً كما نسب إلى السيد المرتضى -قده- واما بناء على اعتبار الظهور فلا ظهور لها في معانيها الحقيقية هذا.

و التحقيق انه لا ثمره لهذه المسأله-أصلاً-وفاقا لشيخنا الأستاذ-قده- و الوجه في ذلك هو ان الكبرى المذكوره و هي (حمل الألفاظ المستعمله في لسان الشارع على المعانى اللغويه أو التوقف بناء على عدم الثبوت و على المعانى الشرعيه بناء على الثبوت) و ان كانت مسلمه إلا ان الصغرى غير ثابتة، لعدم الشك في المراد الاستعمالي من هذه الألفاظ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيه أم لم نقل، فهى على التقديرين استعملت في عرف المتشرعه في المعانى الشرعيه، إذاً لا يبقى مورد شك فيه في المراد الاستعمالي.

و على الجملة ان ألفاظ الكتاب و السنه قد وصلت إلينا من النبى الأكرم صلى الله عليه و آله بواسطة الأئمه الأطهار عليهم السلام و من الواضح جداً ان الحقيقة الشرعيه و ان فرض انها لم تثبت إلا انه لا شبهه في ثبوت الحقيقة المتشرعيه في زمن ما، و عليه فليس لنا مورد شك فيه في مراد الشارع المقدس من هذه الألفاظ، حتى تظهر الثمره المزبوره.

نعم لو فرض كلام وصل إلينا من النبى الأكرم صلى الله عليه و آله بلا وساطه الأئمه الأطهار عليهم السلام فيمكن أن تظهر الثمره فيه إذا فرض الشك في مراده صلى الله عليه و آله منه، إلا- أنه فرض في فرض، فبالنتيجه انه لا- ثمره للبحث عن هذه المسأله أصلاً بل هو بحث علمى فقط.

الجهه الثانيه: قد تقدم ان الوضع على قسمين:

أحدهما: تعيينى.

و الثانى: تعيينى.

اما الوضع التعيينى في المقام بان (كان الشارع المقدس قد تصدى للرجع صريحاً) فهو مقطوع بعدم، ضروره انه لو كان كذلك لنقل إلينا بالتواتر، كيف

و لم ينقل حتى بخبر الواحد، و ذلك لعدم المانع منه، مع توفر الداعى على نقله و ليس الوضع كمسأله الخلافه و نحوها لتوفر الدواعى هناك على إخفائها و كتمانها، دونه.

و أما الوضع التعيينى بمعنى آخر بان يكون الوضع متحققاً بنفس الاستعمال كما ذكره المحقق صاحب الكفايه -قده- فيقع الكلام فى إمكانه أولاً، و فى وقوعه ثانياً، فهنا مقامان:

اما الكلام فى المقام الأول فقد اختار شيخنا الأستاذ -قده- عدم إمكانه، بدعوى أن حقيقه الاستعمال إفناء اللفظ فى المعنى و إلقاء المعنى فى الخارج، بحيث تكون الألفاظ مغفولاً عنها، فالاستعمال يقتضى أن يكون النظر إلى الألفاظ آلياً، و الوضع يستدعى أن يكون النظر إلى الألفاظ استقلالياً، فالجمع بين الوضع و الاستعمال فى شىء يلازم الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى. و هو غير معقول.

و التحقيق ان الوضع سواء كان بمعنى التعهد و الالتزام النفسانى، أو بمعنى اعتبار نفسانى على تمام أنحاء فى مرتبه متقدمه على الاستعمال. اما على الأول فواضح ضروره ان التعهد و التبانى بذكر لفظ خاص عند إرادته تفهيم معنى ما يكون مقدماً على الاستعمال لا محاله من دون فرق بين أن يكون إبراز هذا التعهد بمثل كلمه وضعت، أو نحوها الداله على التعهد بالمطابقه؛ أو يكون المبرز نفس الاستعمال الدال على ذلك بالالتزام بمعونه القرينه. و اما على الثانى فلان اعتبار الملازمه، أو نحوها بين لفظ خاص و معنى ما مقدم على الاستعمال بالضروره، و ان كان المبرز لذلك الاعتبار نفس الاستعمال مع نصب القرينه على ذلك و كيف كان فالاستعمال متأخر عن الوضع لا محاله.

و نظير ذلك الهبه، فانه تاره يبرزها بجملة (وهبتك) الداله عليها بالمطابقه و أخرى يبرزها بجملة (خذ هذا الثوب) -مثلاً- الداله عليها بالالتزام.

فقد أصبحت النتيجة ان محذور لزوم الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى مندفع على جميع المسالك فى تفسير حقيقه الوضع، فان الوضع أمر نفسانى ثابت فى أفق النفس، و الاستعمال أمر خارج عن أفق النفس فالوضع سابق على الاستعمال دائماً. بل لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا الجمع بين الوضع و الاستعمال فى آن واحد لم نسلم استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلى و الاستقلالى، فان هذا اللانزم مبدن على مذهب المشهور فى مسأله الاستعمال، حيث انهم يرون الألفاظ فى مرحله الاستعمال آليات، و أما على مذهب الصحيح من أن حال الألفاظ حال المعانى فى مقام الاستعمال فكما أن المعانى ملحوظه استقلالاً، فكذلك الألفاظ و من هنا يلتفت المتكلم إلى خصوصيات الألفاظ الصادره منه من كونها لغه عربيه أو فارسيه أو غير ذلك فلا يلزم من الجمع بين الوضع و الاستعمال، الجمع بين اللحاظين الآلى و الاستقلالى.

فقد ظهر مما ذكرناه إمكان الوضع التعينى على أن يكون الدال عليه نفس الاستعمال، مع نصب القرينه على ذلك.

و اما الكلام فى المقام الثانى فالظاهر انه لا شبهه فى وقوع الوضع التعينى على هذا النحو خارجاً، بل لعله كثير بين العرف و العقلاء فى وضع الاعلام الشخصيه و المعانى المستحدثه، و عليه فدعوى ثبوت الحقيقه الشرعيه بالوضع التعينى على النحو المزبور فى الجمله غير بعيده.

إنما الإشكال فى أن ذلك الاستعمال، هل هو استعمال حقيقى، أو مجازى؟ أو لا هذا، و لا ذاك؟ و جهان، بل قولان: فقد اختار المحقق صاحب الكفايه -قده- الاحتمال الأخير، بدعوى انه لا يكون من الاستعمال الحقيقى، من جهه ان الاستعمال الحقيقى استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له، و المفروض انه لا وضع قبل هذا الاستعمال، ليكون الاستعمال استعمالاً فيه، و اما انه لا يكون من الاستعمال المجازى، فالأجل ان الاستعمال المجازى استعمال اللفظ فى المعنى

المناسب للمعنى الموضوع له، والمفروض انه لا- وضع قبل هذا الاستعمال، ومع لا- يعقل المجاز، فانحصر أن لا يكون ذلك الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً، وقد ذكرنا أن صحة الاستعمال لا تدور مدار كونه حقيقياً أو مجازياً؟ بل صح الاستعمال بدون أن يكون متصفاً بأحدهما إذا كان حسناً عند الطبع، وقد عرفت ان إطلاق اللفظ وإرادته نوعه، أو صنفه، أو مثله من هذا القبيل. هذا محصل ما أفاده- قدس سره-.

و قد ظهر مما حققناه سابقاً ان الإطلاقات المذكوره ليست من قبيل الاستعمال فى شىء على تفصيل تقدم.

كما انه قد تبين مما ذكرناه الآن ان هذا الاستعمال استعمال حقيقى و فى المعنى الموضوع له، بيانه هو انك عرفت ان الوضع فى مرتبه متقدمه على الاستعمال على جميع المسالك فى تفسير الوضع، و عليه فالوضع يحصل قبل الاستعمال، فإذا كان كذلك فالاستعمال استعمال فى الموضوع له، وهذا واضح.

ثم لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان الوضع ليس عبارته عن مجرد أمر نفسانى من تعهد، و اعتبار ملازمه، و نحو ذلك، بل للإبراز دخل فى حقيقه الوضع جزءاً أو قيداً، و بدونه لا يتحقق الوضع، كما هو الحال فى مثل عنوان البيع، و التجاره، و الهبه، و الصلح، و ما شاكل ذلك، فان هذه العناوين لا تتحقق عرفاً و لا تصدق خارجاً على مجرد الاعتبار النفسانى ما لم يبرزه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل، فللإبراز دخل فيها جزءاً أو قيداً- مثلاً- عنوان البيع لا يصدق عرفاً على مجرد اعتبار البائع ملكيه المبيع لزيد- مثلاً- و اعتبار زيد تملكه لنفسه بعوض معلوم ما لم يبرزه البائع بقوله بعت، أو ملكت، و المشتري بقوله اشتريت، أو قبلت، فالبيع عبارته عن الأمر الاعتبارى الخاص المبرز فى الخارج بمبرز، و هكذا غيره، فلو سلمنا ان الوضع أيضاً كذلك فلا- يكون هذا الاستعمال استعمالاً فى غير ما وضع له، و الوجه فى ذلك هو انه لا يعتبر فى كون

الاستعمال حقيقياً و استعمالاً في الموضوع له تقدم الوضع على الاستعمال، بل غاية يقتضيه ذلك هو أن لا يكون الوضع متأخراً عن الاستعمال، فيكفي في كون الاستعمال حقيقياً مقارنة الوضع معه زماناً، و المفروض ان الوضع و الاستعمال في مقامنا هذا كذلك، و ان كان الاستعمال مقدماً عليه طبعاً و رتبة باعتبار انه جزئه أو قيده، إلا انه لا يوجب تقدمه عليه زماناً.

و قد تحصل من ذلك بوضوح ان هذا الاستعمال استعمال في الموضوع له و لو قلنا بان الوضع يتحقق بنفس ذلك الاستعمال، و انه الجزء الأخير و المتمم لتحقيقه و كيف كان فقد ذكر صاحب الكفايه -قده- ما نصه:

فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداوله في لسان الشارع هكذا قريبه جداً، و مدعى القطع به غير مجازف قطعاً، و يدل عليه تبادل المعاني الشرعيه منها في محاوراته ثم يؤيد ذلك بعدم وجود علاقته معتبره بين المعاني الشرعيه و اللغويه في بعض الموارد... إلخ. و هذا الذي ذكره هو الصحيح.

ثم قال -قدس سره- «هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثه في شرعنا، و أما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقه، كما هو قضيه غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى: (كتب عليكم الصيام كما كتب... إلخ) و قوله تعالى: (و اذن في الناس بالحج) و قوله تعالى: (و أوصاني بالصلاه و الزكاه ما دمت حياً) إلى غير ذلك، فألفاظها حقائق لغويه لا شرعيه، و اختلاف الشرائع فيها جزء و شرطاً لا- يوجب اختلافها في الحقيقه و الماهيه، إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى. انتهى» و هذا الذي أفاده -قده-.

يمكن الجواب عنه بوجهين.

(الوجه الأول): ان ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقه لا يضر بثبوت الحقيقه الشرعيه في شرعنا، ضروره ان مجرد الثبوت هناك لا يلازم التسميه بهذه

الألفاظ الخاصه، و ليس فى المقام إلا- التعبير عنها بهذه الألفاظ فى الكتاب العزيز و من الواضح انه لا يدل على وجود تلك الألفاظ فى الشرائع السابقه بل هو لأجل اقتضاء مقام الإفاده ذلك، كما هو الحال بالقياس إلى جميع الحكايات و القصص القرآنيه التى كانت بالسريانيه كما فى لغه «عيسى» عليه السلام، أو العبرانيه كما فى لغه «موسى»، عليه السلام بل من المعلوم ان تلك المعانى كانت يعبر عنها بألفاظ سريانيه، أو عبرانيه، و قد نقلت عنها بهذه الألفاظ الخاصه فى شريعتنا لاقتضاء مقام الإفاده ذلك.

و ان شئت فقل ان معنى الحقيقه الشرعيه ليس جعل المعنى و اختراعه، بل جعل اللفظ بإزاء معنى من المعانى و لا يفرق فيه بين كون المعنى قديماً أو حادثاً فى هذه الشريعه. و ما يتوهم من ان الصلاه بهذه اللفظه موجوده فى إنجيل برنابا، لا بلفظه أخرى عبرانيه، أو سريانيه فكما ان المعانى لم تكن مستحدثه، فكذلك الألفاظ التى يعبر بها عنها، مدفوع بان وجود لفظ «الصلاه» فى الإنجيل الراجح لا- يدل على وجوده فى أصله المعلوم انه لم يكن باللغه «العربيه». هذا مضافاً إلى ان لفظ «الصلاه» الموجود فى الإنجيل و التوراه لم يكن بالمعنى المركب من الاجزاء و الشرائط و الكيفيه الخاصه، بل كان بمعنى الدعاء، فالصلاه بهذه الكيفيه و الاجزاء و الشرائط و الموانع مستحدثه لا محاله.

و ربما قيل بان الألفاظ المذكوره موضوعه بإزاء تلك المعانى قبل (الشريعه الإسلاميه) فالعرب قبلها كانوا قد تعهدوا لهذه المعانى فى استعمالاتهم، و التزموا بذكر هذه الألفاظ عند إرادته تفهيمها، و من هنا كانوا ينتقلون إلى معانى هذه الألفاظ من لدن نزول هذه الآيات الكريمه كقوله تعالى: (كتب عليكم الصيام، كما كتب على الذين من قبلكم) و قوله تعالى: (و أوصانى بالصلاه و الزكاه ما دمت حياً) إلى غير ذلك، و هم لا يتوقفون فى فهم هذه المعانى من تلك الألفاظ، و من المعلوم ان هذا يكشف كشافاً قطعياً عن كونها حقيقه فيها قبل زمن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله فهى

حقيقه لغويه و ليست بحقيقه شرعيه، و القرآن الكريم قد تابعهم فى استعمالها، ليكون أوقع فى النفوس، حيث انهم كانوا مستأنسين بالتعبير عنها بهذه الألفاظ الخاصه.

و الجواب عنه ان هذا و ان كان ممكناً فى نفسه إلا انه لا شاهد عليه، لا من الآيات و لا من الروايات، و لا من القرائن الخارجيه.
اما الأخيرتان فظاهر.

و اما الأولى فكذلك، لأن شيئاً من هذه الآيات لا يشهد على ذلك، فقوله تعالى: «كتب عليكم الصيام... إلخ» -مثلاً- لا يدل على ان الصوم بهذا اللفظ الخاصّ كان موجوداً قبل الشريعة، غاية ما فى الباب ان الآيه تدل على ان الصوم كان موجوداً قبلها، أما انه كان يعبر عنه بهذا اللفظ الخاصّ فهى ساكتة عن ذلك، و التعبير عنه فى الآيه المباركه من جهه اقتضاء مقام الإفاده ذلك.

و أما انسباق هذه المعانى فى أذهان القوم بمجرد نزول هذه الآيات فهو من جهه ان هذه الألفاظ قد صدرت عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله قبل نزولها، ثم بعد ذلك جاءت الآيات الكريمه فحكمت عما جاء به النبى الأعظم صلى الله عليه و آله و قد استند فهم العرب إلى ذلك لا محاله.

(الوجه الثانى): انا لو سلمنا ان تسميه هذه المعانى بهذه الألفاظ بالحقيقه الشرعيه تدور مدار كونها مستحدثه فى شرعنا، إلا ان ثمره ثبوت الحقيقه الشرعيه تترتب على القول بثبوت الحقيقه فى لسان الشارع لا محاله، و لا أثر لكون هذه المعانى قديمه و ثابتة فى الشرائع السابقه بالقياس إلى الثمره المزبوره أصلاً، و لا- يترتب على كونها معانى حديثه أثر ما عدا التسميه بالحقائق الشرعيه، فان الثمره التى ذكرت فى المسأله و هى (حمل الألفاظ فى استعمالات الشارع المقدس على المعانى الشرعيه بناء على الثبوت) لا تترتب على كون هذه المعانى مستحدثه فى هذه الشريعة، إذ المراد من هذه الألفاظ فى استعمالات النبى صلى الله عليه و آله هو هذه المعانى سواء قلنا بكونها معانى حديثه

فى شرىعتنا أم كانت معانى ثابتة فى الشرائع السابقة؟ فعلى كلا التقديرين تعهد الشارع المقدس لهذه المعانى فى استعمالاته قبال معانيها اللغويه، كانت مسماه بالحقائق الشرعيه أو بالحقائق اللغويه، فلا فرق بين التسميتين فى ثمره النزاع أصلاً.

فتلخص ان ما أفاده-قده- من توقف ثبوت الحقيقه الشرعيه على كون هذه المعانى مستحدثه فى هذه الشرعيه على تقدير تسليمه لا يترتب على ذلك أى أثر.

و اما القسم الثانى و هو(الوضع التعينى الذى ينشأ من كثره الاستعمال، لا من الجعل و المواضعه) فثبوته فى زمن الصادقين عليهما السلام معلوم، بل و حتى فى زمن أمير المؤمنين عليه السلام، بل و لا يبعد ثبوته فى عصر النبى صلى الله عليه و آله بلسانه صلى الله عليه و آله و لسان تابعيه، لكثره استعمالات هذه الألفاظ فى هذه المعانى و كثره الأسئلة التى ترد من السائلين لا سيما فى مثل لفظ «الصلاه» الذى هو أكثر استعمالاً من غيره من ألفاظ العبادات.

نعم ثبوته فى خصوص لسانه صلى الله عليه و آله مشكل جداً، لعدم العلم بكثره استعمالاته صلى الله عليه و آله على حد توجب التعين، و قد أشار إلى ذلك الإشكال المحقق صاحب الكفايه-قده- بقوله فتأمل.

و عليه فالروايات التى صدرت عنهم عليهم السلام و اشتملت على هذه الألفاظ قد أصبحت معلومه المراد، فانها تحمل على هذه المعانى بلا- قرينه، لثبوت الحقيقه المتشرعيه فى ز منهم عليهم السلام على الفرض، و معه تنتفى الثمره التى كنا نتوقعها من هذا البحث، باعتبار ان الروايات التى وصلت عن المعصومين عليهم السلام إلينا المشتمله على هذه الألفاظ كان المراد منها معلوماً فلا ثمره، بل لا داعى لهذا البحث بعد ذلك.

فقد أصبحت النتيجة لحد الآن فى أمور:

(الأول): ان الصحيح ثبوت الحقيقه الشرعيه بالوضع التعينى المتحقق بنفس الاستعمال.

(الثانى): ان قلنا بعدم الوضع التعينى فلا شبهه فى ثبوت الوضع التعينى

فى زمن الأئمه الأطهار عليهم السلام من جهه كثره استعمالات المتشرعه تلك الألفاظ فى المعانى الجديده.

(الثالث): انه لا ثمره للبحث عن هذه المسأله أصلاً، فان ألفاظ الكتاب و السنه الواصلتين إلينا يداً بيد معلومتان من حيث المراد، فلا نشك فى المراد الاستعمالى منهما، و لا يتوقف فى حملها على المعانى الشرعيه.

و من هنا لا- يهمننا إطاله البحث عن ان الحقيقه الشرعيه ثابتة أو غير ثابتة فان الثمره المذكوره غير مبتنيه على ثبوت الحقيقه الشرعيه.

الصحيح و الأعم

(الأمر التاسع): وقع الكلام بين الأعلام فى أن ألفاظ العبادات، و المعاملات هل تكون أسامى للصحيحه أو للأعم؟ قبل بيان ذلك ينبغى التنبيه على جهات:

(الجهه الأولى): لا إشكال فى جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه، فانه القدر المتيقن فى المسأله.

و إنما الإشكال فى جريانه على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه، و لكن الظاهر، بل المقطوع به جريان النزاع على هذا القول أيضاً و الوجه فى ذلك:

هو أن مرجع هذا القول إلى ان الشارع المقدس من لدن نزول القرآن الحكيم هل استعمل هذه الألفاظ فى المعانى الصحيحه من جهه لحاظ علاقته بينها و بين المعانى اللغويه، أو استعملها فى الأعم من جهه لحاظ علاقته بينه و بين المعانى اللغويه؟ فعلى الأول يكون الأصل فى استعمال الشارع الاستعمال فى الصحيح إلا إذا قامت قرينه على الخلاف، و على الثانى ينعكس الأمر.

بل يجرى النزاع حتى على القول بان هذه الألفاظ استعملت فى لسان الشارع فى معانيها اللغويه، و لكنه أراد المعانى الشرعيه من جهه نصب قرينه تدل على

ذلك بنحو تعدد الدال و المدلول، كما نسب هذا القول إلى الباقلاني، و الوجه في ذلك: هو أن يقع النزاع في أن الشارع حين إرادته المعانى الشرعية بالقرينه، هل نصب القرينه العامه على إرادته المعانى الصحيحه حتى يحتاج إرادته الأعم إلى قرينه خاصه؟ أو انه نصبها على إرادته الأعم فأرادته الصحيحه تحتاج إلى قرينه خاصه؟ (الجهه الثانيه): الظاهر ان الصحه بمعنى التماميه من حيث الاجزاء و الشرائط التى يعبر عنها فى لغه الفرس بكلمه (درستى) و هى معناها لغه و عرفاً.

و أما تفسير الفقهاء الصحه بمعنى إسقاط القضاء و الإعاده، و المتكلمين بمعنى موافقه الشريعه فكلاهما من باب التفسير باللازم، فالصلاه-مثلاً- إذا كانت تامه من حيث اجزائها و شرائطها كانت موافقه للشريعه، و مسقطه للإعاده و القضاء و ليس شىء من ذلك معنى الصحه، و لا من الحيثيات التى يتم بها حقيقتها.

و هذا هو الحال فى سائر المركبات (الشرعيه و العرفيه).

و من ذلك ظهر فساد ما أفاده شيخنا المحقق-قده- حيث قال: ما لفظه «ان حيثه إسقاط القضاء و موافقه الشريعه و غيرهما ليست من لوازم التماميه بالدقه، بل من الحيثيات التى يتم بها حقيقه التماميه، حيث لا- واقع للتماميه إلا- التماميه من حيث إسقاط القضاء، أو من حيث موافقه الأمر، أو من حيث ترتب الأثر إلى غير ذلك، و اللازم ليس من متمات معنى ملزومه فتدبر ثم قال فى هامش كتابه انه إشاره إلى ان اللازم ان كان من لوازم الوجود صح ما ذكر، و ان كان من لوازم الماهيه فلا، إذ لا منافاه فى لازم الماهيه و عارضها بين اللزوم و كونه محققاً لها كالفصل بالإضافه إلى الجنس، فانه عرض خاص له، مع ان تحصل الجنس بتحصله. انتهى».

وجه الظهور هو: ان إسقاط القضاء و الإعاده و موافقه الشريعه و غيرهما جميعاً من آثار التماميه و لوازمها و هى (التماميه من حيث الاجزاء و الشرائط) و ليست من متمات حقيقتها، ضروره ان لها واقعيه مع قطع النظر عن هذه الآثار و اللوازم

و الظاهر انه وقع الخلط فى كلامه-قده-بين تماميه الشىء فى نفسه أعنى بها تماميته من حيث الاجزاء و الشرائط،و تماميته بلحاظ مرحله الامتثال و الا-جزاء،فانه لا-واقع لهذه التماميه مع قطع النظر عن هذه الآثار و اللوازم؟أو وقع الخلط بين واقع التماميه و عنوانها،فان عنوان التماميه عنوان انتزاعى منتزع عن الشىء باعتبار أثره،فحيثه ترتب الآثار من متممات حقيقه ذلك العنوان.و لا واقع له إلا-الواقعيه من حيث ترتب الآثار،و لكنه خارج عن محل الكلام،فان كلمه (الصلاه)-مثلا-لم توضع بإزاء ذلك العنوان ضروره،بل وضعت بإزاء واقعه و معنونه و هو الا-جزاء و الشرائط،و من الظاهر أن حيثه ترتب الآثار ليست من متممات حقيقه تماميه هذه الأجزاء و الشرائط،و على أى حال فلا وقع لما ذكره-قده-أصلاً؟.

و اما ما أفاده-قده-من أنه لا منافاه بين كون شىء لازماً لماهيه و كونه محققاً لها،فان الفصل لازم لماهيه الجنس،مع كونه محققاً لها فى الخارج فهو ان كان صحيحاً،إن ان اللازم لا يعقل أن يكون من متممات معنى ملزومه،من دون فرق فيه بين لازم الوجود و لازم الماهيه،فماهيه الفصل بما هي من لوازم ماهيه الجنس لا-يعقل أن تكون من متمماتها بالضروره،نعم الفصل بحسب وجوده محصل لوجود الجنس و محقق له،و لكنه بهذا الاعتبار ليس لازماً له،فإطلاق قوله-قده-ان ذلك أى(اللازم ليس من متممات معنى ملزومه)إنما يتم فى لازم الوجود دون لازم الماهيه غير تام،و كيف كان فالأمر ظاهر لا ستره فيه، و قد تحصل من ذلك ان الصحه بمعنى تماميه المركب فى نفسه و ذاته أعنى بها(تماميته من حيث اجزائه و قيوده).و من هنا يتبين أن البسيط لا يتصف بالصحه و الفساد بل يتصف بالوجود أو العدم.

كما ظهر ان الصحه و الفساد أمران إضافيان يختلفان باختلاف حالات المكلفين-مثلا-«الصلاه»قصرأ صحيحه للمسافر،و فاسده للحاضر، كما انها

إذا وقعت إلى ما بين المشرق و المغرب صحيحه لمن لم يتمكن من تشخيص القبلة، و فاسده للمتمكن من ذلك..و هكذا.

فتحصل ان الصحه التى هى داخله فى المسمى على أحد القولين فى المسأله من حيث اجزائه و قيوده، مع قطع النظر عن أى أثر يترتب عليها، فانها فى مرتبه سابقه على ترتب الآثار.

و من هنا يظهر ان الصحه الفعلية التى هى منتزعه من انطباق المأمور به على المأتى به خارجاً، خارجه عن محل الكلام، ضروره انها فى مرتبه متأخره عن الأمر فكيف يعقل أخذها فى المسمى و فى متعلق الأمر، و من الواضح ان المراد من الوضع للصحيح أو للأعم الوضع لما هو واقع فى حيز الأمر، و على ذلك فلا- وجه للترديد و القول بان الصحه و الفساد المبحوث عنهما فى هذه المسأله هل هى بمعنى التماميه و عدمها من حيث موافقه الأمر؟ أو من حيث إسقاط القضاء و الإعاده؟ أو من حيث استجماع الا-جزاء و الشرائط؟ أو من حيث ترتب الأثر و عدمه؟ أو غير ذلك؟ فانك قد عرفت ان المبحوث عنه لا- يمكن أن يكون إلا التماميه و عدمها بالإضافة إلى الا-جزاء و الشرائط، و اما بقيه الحثيات فهى أجنبيه عن معنى التماميه بالكلية بل هى من الآثار و اللوازم المترتبه عليها فى مرتبه متأخره. و هذا واضح، فلا وجه لإطاله الكلام فى ذلك كما عن شيخنا المحقق-قده-.

(الجهه الثالثه): لا- شبهه فى دخول الا-جزاء جميعاً فى محل النزاع بلا- فرق بين الأركان كالركوع، و السجود، و التكبيره، و بين غيرها. و كذلك لا- شبهه فى دخول شرائط المأمور به فى محل النزاع. و توهم انها خارجه عن محل النزاع، بدعوى ان مرتبه الاجزاء مرتبه المقتضى، و مرتبه الشرائط متأخره عن المقتضى فان الشرائط دخيله فى فعله التأثير كما فى تقارير شيخنا العلامة الأنصارى-قده- و لا يجوز إدخالها فى المسمى، لتكون مساويه مع الاجزاء فى الرتبه، مدفوع بان تأخر الشرائط رتبه عن الاجزاء لا يستلزم عدم إمكان وضع اللفظ بإزاء المجموع

ضروره ان الوضع بإزاء المتقدم و المتأخر رتبه بل زماناً من الواضحات الأوليه كما لا يخفى فالتأخر فى مقام العليه لا يوجب التأخر فى مقام التسميه، فان أحد المقامين أجنبى عن المقام الآخر بالكلية.

و لا- إشكال أيضاً فى ان كل ما لم يؤخذ فى الأمور به جزءاً أو شرطاً فهو خارج عن المسمى و ان كان له دخل فى الصحة، و ذلك كقصد القربه، و عدم كون العباده مزاحماً بواجب آخر الموجب لسقوط أمره، و عدم كونه منهياً عنه. و هذا.

لا لأجل ما أفاده شيخنا الأستاذ-قده- من «استحاله أخذ جميع ذلك فى المسمى، لما ذكره فى وجهها و حاصله ان الصحة من جهه عدم المزاحم و عدم النهى و من جهه قصد القربه فى مرتبه متأخره عن المسمى و فرع تحققه، لينهى عنه، أو يوجد له مزاحم، أو يقصد به التقرب، و عليه فكيف يعقل اعتبارها فى فى المسمى و أخذها فيه فيكون من قبيل أخذ ما هو متأخر رتبه فى المتقدم كذلك، و هو غير معقول.

فانه يرد عليه ان وضع لفظ بإزاء شيئين طولين رتبه، بل زماناً بمكان من الإمكان و ليس فيه أى محذور إبداء، و مقامنا من هذا القبيل، إذ مجرد كون قصد القربه و عدم المزاحم و عدم النهى فى طول الاجزاء الأمور بها و شرائطها لا يوجب استحاله أخذها فى مسمى لفظ «الصلاه»-مثلاً- و لا يوجب تقدم الشئ على نفسه، و غير ذلك من المحاذير.

و من الغريب استدلاله-قده- على استحاله أخذ هذه الأمور فى المسمى بكونها متفرعه على تحقق المسمى فى مرتبه سابقه عليها حتى يوجد له مزاحم، أو ينهى عنه، أو يقصد به القربه، و ذلك لأن قضيه التفرع مبتنيه على أن يكون المسمى متحققاً بدون هذه الأمور و لم يكن لها دخل فى تحققه، و اما إذا فرض انها أيضاً مأخوذه فيه كالأجزاء، و الشرائط فلا تحقق له قبل هذه الأمور حتى يوجد له مزاحم، أو غيره، و عليه فلو فرض مزاحم للمأمور به، أو فرض

النهى عنه، أو أنه لم يقصد القربه به لم يتحقق المسمى ضروره انتفاء المركب بانتفاء أحد اجزائه.

نعم غايه ما يلزم على هذا هو كون المسمى غير ما تعلق به الأمر، وهذا ليس بمحذور امتناع عقلي» بل لأن دخل هذه الأمور فى المسمى واضح البطلان، و من ثم لم يحتمل أحد دخل هذه الأمور فى المسمى حتى على القول بان الألفاظ.

موضوعه للصحيحه.

فالمتحصل مما ذكرناه هو ان الـجزء و شرائط المأمور به جميعاً داخلتان فى محل النزاع من دون شبهه و إشكال، كما انه لا إشكال فى خروج هذه الأمور عن محل النزاع.

(الجهه الرابعه): انه لا بد على كلا القولين من تصوير جامع وحدانى يشترك فيه جميع الأفراد.

اما بناء على أن يكون الموضوع له لأسماء العبادات، و المعاملات عاماً كوضعها كما هو الصحيح فالامر واضح، فان لفظ الـ«صلاه» و نحوه من أسماء الأجناس، و قد تقدم ان الموضوع له فيها عام، غايه الأمر ان ذلك الجامع على أحد القولين حصه خاصه، و على القول الآخر طبيعه مطلقه، و هذا لا يوجب التفاوت فى المقام.

و اما بناء على أن يكون الموضوع له فيها خاصاً فالأمر أيضاً كذلك، ضروره ان تصور جميع الأفراد تفصيلاً غير معقول، لعدم تهايتها فلا بد حينئذ من تصورهما بجامع يكون ذلك الجامع معرفاً لها إجمالاً و بوجه حتى يمكن وضع اللفظ بإزائها.

فبالنتيجه ان تصور الجامع على كلا القولين لا بد منه سواء قلنا بان الموضوع له عام أو خاص؟ و اما الاشتراك اللفظى أو كون الألفاظ حقيقه فى بعض الأصناف و مجازاً فى الباقي فهو مقطوع البطلان، كما يظهر ذلك من إطلاق لفظ الـ«صلاه»-مثلاً-على

أصنافها على نسق واحد من دون لحاظ عنايه فى شىء منها.

و بعد ذلك نقول الكلام يقع فى مقامين:

(المقام الأول):فى العبادات.

(المقام الثانى):فى المعاملات.

اما الكلام فى المقام الأول فيقع فى تصوير الجامع بين افراد العبادات وقد عرفت ان تصويره بينها لا بد منه سواء قلنا بكونها موضوعه للصحيحه أم للأعم؟ و لكن شيخنا الأستاذ-قد- قد خالف فى المقام و ذهب إلى انه لا ضروره تدعو إلى تصوير جامع وحدانى يشترك فيه جميع الافراد، و أفاد فى وجه ذلك انه يمكن الالتزام بان الموضوع له فى مثل لفظ ال«صلاه»-مثلا-أولا هو المرتبه العليا الواجده لجميع الاجزاء و الشرائط،فان«الصلاه»باعتبار مراتبها عرض عريض و لها مرتبه عليا و هى«صلاه»المختار،و لها مرتبه دنيا و هى«صلاه»الغرقى و بين الحددين متوسطات فلفظه ال«صلاه»ابتداءً موضوعه للمرتبه العليا على كلاً-القولين و استعمالها فى غيرها من المراتب النازله من باب الادعاء و التنزيل،أو من باب الاشتراك فى الأثر،فالصحيحى يدعى ان استعمال لفظ ال«صلاه»فى بقيه المراتب الصحيحه،اما من باب الادعاء و تنزيل الفاقد منزله الواجد مسامحه فيما يصح فيه التنزيل،أو من باب الاشتراك فى الأثر و اكتفاء الشارع به فى مقام الامتثال،كما فى«صلاه»الغرقى،فانه لا يمكن فيها الالتزام بالتنزيل المزبور، و الأعمى يدعى ان استعمالها فى بقيه مراتبها الأعم من الصحيحه و الفاسده من باب العنايه و التنزيل،أو من باب الاشتراك فى الأثر فكل واحد من الأمرين موجب لجواز الاستعمال حتى فى فاسد«صلاه»الغرقى من باب تنزيه منزله الواجد منها المنزل منزله التام الاجزاء و الشرائط من جهه الاشتراك فى الأثر.

نعم استثنى-قد- من ذلك القصر و الإتمام،فقال انهما فى عرض واحد فلا بد من تصوير جامع بينهما،ثم رتب على ذلك بطلان ثمره النزاع بين قول الأعمى

و قول الصحيحى و هى جواز التمسك بالإطلاق على الأعمى، و عدم جوازه على الصحيحى، فانه بناء على كون ال«صلاه»-مثلا- موضوعه لخصوص المرتبه العليا لم يجز التمسك بالإطلاق و لو فرض وجود مطلق فى العبادات، لعدم العلم بالتنزيل و المسامحه فى مقام الاستعمال و معه يصح اللفظ مجملا- لا- محاله. ثم قال ان الحال فى سائر المركبات الاختراعيه أيضاً كذلك يعنى ان اللفظ فيها موضوع ابتداءً للمرتبه العليا و استعماله فى بقيه مراتبها من باب الادعاء و تنزيل الفاقد منزله الواجد أو من جهه الاشتراك فى الأثر.

و نتيجته ما أفاده-قده-ترجع إلى أمور:

(الأول): ان الموضوع له هو المرتبه العليا على كلا القولين غاية الأمر الصحيحى يدعى صحه الاستعمال فى خصوص المراتب الصحيحه بين بقيه المراتب و الأعمى يدعى صحته على الإطلاق.

(الثانى): أنه لا- فرق فى ذلك بين العبادات و غيرها من المركبات الاختراعيه (الثالث): ان الصحيحى و الأعمى محتاج كل منهما إلى تصوير جامع بين «صلاتى» القصر و الإتمام، ليكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك الجامع.

(الرابع): بطلان ثمره النزاع بين القولين:

أما الأول فيرده ان إطلاق ألفاظ العبادات على جميع مراتبها الدانيه، و العاليه بعرضهما العريض على نسق واحد من دون لحاظ عنايه فى شىء منها-مثلا- إطلاق لفظ ال«صلاه» على المرتبه العليا، و هى «صلاه» المختار الواجده لجميع الاجزاء و الشرائط، و على بقيه المراتب ك«صلاه» المضطر و نحوه على نسق واحد بلا- لحاظ عنايه تنزيلها منزله الواجد، أو اشتراكها مع المرتبه العليا فى الأثر فلو كانت لفظه ال«صلاه» موضوعه لخصوص المرتبه العليا لكان استعمالها فى غيرها من المراتب النازله ك«صلاه» بدون قيام، أو إلى غير القبلة-مثلا- محتاجاً إلى لحاظ التنزيل، أو الاشتراك فى الأثر، مع إن الأمر ليس كذلك،

ضروره ان المتشرعه يطلقون لفظ ال«صلاه» على كل مرتبه من مراتبها غافلين عن لحاظ التنزيل، أو اشتراك هذه المرتبه مع المرتبه العليا فى الأثر، و لا يرون التفاوت فى مرحله الاستعمال و الإطلاق بينها و بين بقية المراتب أصلاً، فهذا يكشف كشفاً قطعياً عن ان الموضوع له هو الجبهه الجامعه بين جميع المراتب، لا خصوص المرتبه العليا، من دون فرق فى ذلك بين العبادات و غيرها من المركبات، فما أفاده-قده- كما لا يتم فى العبادات كذلك لا يتم فى سائر المركبات.

و اما الثانى فمع الإغماض عما أجبنا به عن الأمر الأول يرد عليه انه فرق بين المركبات الشرعيه و غيرها، و هو ان للمراتب العليا من المركبات غير الشرعيه حدوداً خاصه و أجزاء معينه التى لا يطرأ عليها الاختلاف بالزيادة و النقصه، و تنعدم بفقدان واحد منها، كما إذا فرض انها ذات أجزاء ثلاثه، أو أربعه، أو خمسه، أو عشره، أو أقل، أو أزيد على اختلافها باختلاف المركبات فحينئذ يمكن دعوى ان اللفظ موضوع لخصوص المراتب العليا منها، و إطلاقه على بقية المراتب من باب الادعاء و التنزيل، أو من جهه الاشتراك فى الأثر. و هذا بخلاف العبادات، فان المراتب العليا منها ليست لها اجزاء خاصه بحيث لا تختلف زياده و نقصه، فانها بأنفسها مختلفه و متشتمه من ناحيه الكميّه، أو الكيفيه-مثلاً- المرتبه العليا من «صلاه» الصبح غير المرتبه العليا من «صلاه» الظهرين، و كلتاهما غير المرتبه العليا من «صلاه» المغرب، و كل ذلك غير المرتبه العليا من «صلاه» العشاء بحسب الكميّه، أو الكيفيه، و هى بأجمعها غير المرتبه العليا من «صلاه» الآيات، و «صلاه» العيدين و غيرهما.

و على الجملة فلا شبهه فى أن «للصلاه» عرضاً عريضاً باعتبار أصنافها العديده و لكل واحد من أصنافها أيضاً عرض عريض باعتبار مراتبها الطويله، و من المعلوم أن المرتبه العليا من كل صنف من أصنافها مباينه للمرتبه العليا من صنف آخر، و هكذا:

فالنتيجة ان المراتب العاليه أيضاً متعدده فلا- بد من تصوير جامع بينها،ليكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك الجامع،للقطع بانتفاء الاشتراك اللفظي.

فقد ظهر ان الالتزام بالوضع لخصوص المرتبه العليا لا يغنى عن تصوير الجامع فهو مما لا بد منه سواء قلنا بان الموضوع له المرتبه العليا؟ أم قلنا بأنه الجبهه الجامعه بين جميع المراتب؟ و من هنا يظهر الجواب عن الأمر الثالث أيضاً،و هو ان الحاجه إلى تصوير الجامع فهو مما لا- بد منه سواء قلنا بان الموضوع له المرتبه العليا؟ أم قلنا بأنه الجبهه الجامعه بين جميع المراتب؟ و من هنا يظهر الجواب عن الأمر الثالث أيضاً،و هو ان الحاجه إلى تصوير الجامع لا تختص بالقصر و الإتمام،بل لا بد من تصويره بين جميع المراتب العاليه و قد عرفت انها كثيره و لا تنحصر بالقصر و الإتمام.

و أما الأمر الرابع فقد تبين من ضوء بياننا المتقدم ان ثمره النزاع بين الأعمى و الصحيحى تظهر على هذا أيضاً و الوجه فى ذلك هو أن الأعمى لا محاله يدعى وضع اللفظ للجامع بين جميع المراتب العليا صحيحه كانت أو فاسده و الصحيحى يدعى وضعه لخصوص الصحيحه منها فعلى ذلك إذا فرض وجود مطلق فى البين و شك فى اعتبار شىء ما جزءاً،أو شرطاً فى المأمور به فبناء على الصحيحى لا- يجوز التمسك بإطلاقه،لأن الشك فى اعتباره مساوق للشك فى صدق المسمى،و معه لا يمكن التمسك بالإطلاق،و بناء على الأعمى لا مانع منه،لأن صدق المسمى محرز بالوجدان و الشك إنما هو فى اعتبار أمر زائد فيدفع بالإطلاق.

نعم لا- يمكن التمسك بالإطلاق بالإضافة إلى بقيه المراتب،لعدم إحراز الإطلاق من جهه عدم العلم بالتنزيل و الادعاء،كما ذكره-قده-فلا- يمكن التمسك بإطلاق ما دل على وجوب ال«صلاه» لإثبات وجوبها على المضطر،أو نحوه، و ذلك من جهه عدم إحراز التنزيل و الادعاء بعد فرض ان الموضوع له لا يعم المشكوك فيه،لأنه خصوص المرتبه العليا.

و قد أصبحت النتيجة بوضوح أن تصوير الجامع على كلا القولين قد أصبح ضرورياً،و عليه فان أمكن تصويره فى مقام الثبوت على كلا القولين فللنزاع فى

مقام الإثبات مجال و إن لم يمكن تصويره إلا على أحد القولين دون الآخر فلا مناص من الالتزام بذلك القول.

فعلى ذلك يقع الكلام فى مقامين:

(الأول): فى تصوير الجامع بين الافراد الصحيحه فقط.

(الثانى): فى تصويره بين الأعم من الصحيحه، و الفاسده.

اما الكلام فى المقام الأول فقد ذهب المحقق صاحب الكفايه -قده- إلى ان وجود الجامع بين الأفراد الصحيحه مما لا بد منه، و قد استدل على ذلك بقاعده فلسفيه و هى (ان الواحد لا يصدر إلا من الواحد) إذ لا بد من السنخيه بين العله، و معلولها و الواحد بما هو واحد لا يعقل مسانخته للكثير بما هو كثير، إذ لا بد من الالتزام بان العله هو الجامع بين الكثير و هو أمر واحد، ثم طبق -قده- هذه القاعده على المقام بتقريب ان الافراد الصحيحه من ال«صلاه» -مثلا- تشترك جميعها فى أثر وحدانى و هو النهى عن الفحشاء و المنكر بمقتضى قوله تعالى:

(الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنكر) كما هى تشترك فى انها عماد الدين، و معراج المؤمن، كما فى عده من الروايات، و لا يعقل أن يكون المؤثر فى ذلك الأثر الوحدانى جميع الأفراد الصحيحه على كثرتها لما عرفت من أن الواحد لا يسانخ الكثير فلا محاله يستكشف كشافاً قطعياً عن وجود جامع وحدانى بين تلك الأفراد الصحيحه، يكون هو المؤثر فى ذلك الأثر الوحدانى، و من هنا قال -قده- ان تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه بمكان من الإمكان بل هو ضرورى دون الأعم، لعدم تحقق صغرى هذه القاعده على قول الأعمى و بدونها لا طريق لنا إلى كشف الجامع من ناحيه أخرى.

و لكن لا يخفى ما فيما أفاده -قده- بل لم يكن يترقب صدور منه، و ذلك من وجوه.

(الأول): ان هذه القاعده و ان كانت تامه فى العلل الطبيعیه لا محاله، دون

الفواعل الإرادية، و لكن ذلك فيما إذا كان المعلول واحداً بوحده شخصيه، و اما إذا كان واحداً بوحده نوعيه فلا تجرى فيه هذه القاعده، و قد مر الكلام فى ذلك فى البحث عن حاجه العلوم إلى وجود الموضوع فليراجع، و حيث ان وحده الأثر فى المقام وحده نوعيه لا شخصيه، فان النهى عن الفحشاء كلى له افراد و حصص بعدد افراد ال«صلاه» و حصصها فى الخارج، فلا شىء هناك يكشف عن وجود جامع بين افرادها-مثلا-«صلاه»الصحيح يترتب عليها نهى عن منكر، و«صلاه»المغرب يترتب عليها نهى آخر، و هكذا، فلا كاشف عن جهه جامعه بين الافراد و الحصص بقانون ان الأمور المتباينه لا تؤثر أثراً واحداً.

(الثانى): لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا تماميه القاعده حتى فى الواحد النوعى، فانها لا تتم فى المقام، لأنها لو تمت فيما إذا كانت الوحده وحده ذاتيه مقوليه فلا- تتم فيما إذا كانت الوحده وحده بالعنوان، دون الحقيقه و الذات، و لما كانت وحده النهى عن الفحشاء وحده عنوانيه، لا وحده مقوليه، ضروره ان النهى عن الفحشاء عنوان ينتزع عن ترك الأعمال القبيحه بالذات، أو من جهه النهى الشرعى، فكل واحد من هذه الأعمال حصه من الفحشاء و المنكر، و يعبر عن النهى عنه بالنهى عن الفحشاء، و لا مانع من أن ينتزع الواحد بالعنوان عن الحقائق المختلفه، و الأمور المتباينه خارجاً، و عليه فلا كاشف عن جهه جامعه ذاتيه مقوليه، و غايه ما هناك وجود جامع عنوانى بين الافراد الصحيحه كعنوان الناهى عن الفحشاء و المنكر، مع الاختلاف فى الحقيقه و الذات، و من الضرورى عدم وضع لفظ ال«صلاه» لنفس العنوان.

(الثالث): انا نعلم بالضروره ان الأثر فى المقام غير مترتب على الجامع بين الافراد، و انما هو مترتب على افراد ال«صلاه» بخصوصياتها من الاجزاء و الشرائط المعتمره فيها، فان ترتب النهى عن الفحشاء و المنكر على ال«صلاه»

ليس كترتب الإحراق على النار، أو كترتب سائر الآثار الخارجيه على أسبابها، فان الأثر في جميع هذه الموارد مترتب على الجامع من دون دخل لأيه خصوصيه من الخصوصيات الفرديه.

و هذا بخلاف المقام، فان النهى عن الفحشاء و المنكر مما يترتب على افراد ال«صلاه» و حصصها بخصوصياتها الخاصه المعبره فى صحتها خارجاً، و لا ريب فى ان صحه«صلاه»الصبح منوطه بخصوصيه وقوع التسليمه فى الركعه الثانيه، و صحه«صلاه»المغرب منوطه بخصوصيه وقوع التسليمه فى الركعه الثالثه، و عدم وقوعها فى الركعه الثانيه، و صحه«صلاه»الظهرين، أو«صلاه»العشاء متوقفه على خصوصيه وقوع التسليمه فى الركعه الرابعه، و مشروطه بعدم وقوعها فى الركعه الثالثه، و هكذا بقيه الخصوصيات، فالمؤثر فى جهه النهى عن الفحشاء حقيقه تلك الخصوصيات، و مع هذا كيف يمكن القول بان المؤثر فيه الجامع بين الافراد، فان الالتزام بذلك انما هو فيما إذا لم يكن دخل للخصوصيات فى ترتب الأثر، و هذا لا يعقل فى المقام، إذ كيف يمكن وجود جامع بين المشروط بشىء و المشروط بعدمه.

فتلخص ان الجامع الذاتى المقولى و لو سلمنا إمكان تعقله بين الافراد الصحيحه لم يكن لنا طريق إليه فى مقام الإثبات.

(الرابع): ان هذا الجامع الذى فرضه-قده-لا يخلو من أن يكون مركباً، أو يكون بسيطاً، و لا ثالث لهما و الأول لا يعقل، لأن الصحه و الفساد كما عرفت مفهومان إضافيان، و من المعلوم ان كل مركب فرض جامعاً فذلك المركب يتداخل فيه الصحه و الفساد، سواء كان المركب من المراتب العاليه ك«صلاه»المختار أو من المراتب الدانيه، أو من المراتب الوسطى فعلى جميع التقادير كان ذلك المركب صحيحاً بالقياس إلى شخص، أو زمان، أو حاله و فاسداً بالقياس إلى غير ذلك-مثلاً-«الصلاه»قصرأ صحيحه من المسافر، و فاسده من غيره،

و«الصلاه» قاعداً صحيحه للعاجز عن القيام، و فاسده للقادر عليه و«الصلاه» مع الطهاره المائيه صحيحه من واجد الماء، و فاسده من فاقده، و مع الطهاره الترابيه يعكس ذلك، و هكذا، و عليه فكيف يعقل ان يكون المركب بما هو جامعاً و على الجملة قد ذكرنا سابقاً ان «للصلاه» مراتب عريضه، و من المعلوم ان تلك المراتب بأجمعها متداخله صحه و فساداً، فما من مرتبه من مراتب الصحيحه إلا و هى فاسده من طائفه حتى المرتبه العليا، فانها فاسده ممن لم يكلف بها فلا يعقل أن يؤخذ منها جامع تركيبى.

فقد أصبحت النتيجة ان استحاله تصوير الجامع التركيبى بين الافراد الصحيحه أمر بديهي.

و الثانى و هو (فرض الجامع بسيطاً) أيضاً غير معقول و الوجه فى ذلك هو ان الجامع المقولى الذاتى لا- يعقل ان ينطبق على مركب من حقيقتين متباينتين بالذات و الهويه، بدهه استحاله تحقق جامع ما هوى بين الحقيقتين المتباينتين ذاتاً، و إلا فلا تكونان متباينتين، بل كانتا مشتركين فى حقيقه واحده، و هذا خلف و مقامنا من هذا القبيل بعينه، لأن ال«صلاه» مركبه وجداناً من مقولات متباينه بحد ذاتها كمقوله الوضع، و الكيف، و نحوهما، و قد برهن فى محله ان المقولات متباينات بتمام ذاتها و ذاتياتها فلا اشتراك لها فى حقيقه واحده، و من هنا كانت المقولات أجناساً عاليه، فلو كانت مندرجه تحت مقوله واحده لم تكن أجناساً عاليه، و مع ذلك كيف يعقل جامع مقولى بين الأفراد الصحيحه، بل لا يعقل فرض جامع لمرتبه واحده منها فضلاً عن جميع مراتبها المختلفه، و المركب بما هو مركب لا يعقل ان يكون مقوله على حده، ضروره اعتبار الوحده الحقيقه فى المقوله و إلا لم تنحصر المقولات، بل لا يعقل تركيب حقيقى بين افراد مقوله واحده فضلاً عن مقولات متعدده.

و قد تحصل من ذلك انه لا يعقل تصور الجامع الحقيقى البسيط لمرتبه واحده

من الـ«صلاه»فضلا عن جميع مراتبها، كما كان الأمر كذلك فى الجامع التركيبى.

(الخامس):قد ذكرنا سابقاً ان الصحه فى المقام بمعنى تماميه الشىء فى نفسه أعنى بها تماميته من حيث الاجزاء،و الشرائط،و قد تقدم ان الصحه من جهه قصد القربه،أو من جهه عدم النهى،أو المزاحم خارجه عن محل النزاع و غير داخله فى المسمى،فانه فى مرتبه سابقه قد يوجد له مزاحم و قد يقصد به التقرب و قد ينهى عنه و لكن مع ذلك لهذه الأمور دخل فى الصحه،و فى فعليه الأ-ثر فلو كان للصلاه-مثلا-مزاحم واجب،أو انها نهى عنها،أو لم يقصد بها التقرب لم يترتب عليها الأثر،و عليه فما يترتب عليه الأ-ثر بالفعل لم يوضع له اللفظ يقيناً و ما وضع له اللفظ ليس إلا- ما يكون مقتضياً و قابلاً لترتب الأثر عليه،و هذا كما يمكن صدقه على الافراد الصحيحه يمكن صدقه على الافراد الفاسده لأنها أيضاً قد تقع صحيحه بالإضافه إلى شخص أو زمان أو حاله لا محاله.

و على الجملة ان ما يترتب عليه الأثر بالفعل لم يوضع له اللفظ قطعاً،و ما يترتب عليه الأثر بالافتضاء جامع بين الافراد الصحيحه و الفاسده جميعاً.

و قد تحصل من ذلك:ان ترتب النهى عن الفحشاء و المنكر على الصلوات الصحيحه بالفعل لا يفى بإثبات القول بوضع الألفاظ للجامع بين الافراد الصحيحه بخصوصها فانه سواء قلنا بذلك القول؟ أم لم نقل؟فترتبه متوقف على اعتبار شىء زائد على المسمى لا محاله.

(السادس):ان الجامع لا- بد من أن يكون أمراً عرفياً،و ما ذكره من الجامع على تقدير تسليم وجوده،و الإغماض عن جميع ما ذكرناه لا- يكون معنى عرفياً حتى يكون مسمى بلفظ الـ«صلاه»و مورداً للخطاب،ضروره ان اللفظ لا يوضع لمعنى خارج عن المتفاهم العرفى،و لا- يكون مثله متعلقاً للخطاب الشرعى فان الخطابات الشرعيه كلها منزله على طبق المفاهيم العرفيه،فلو فرض معنى يكون خارجاً عن الفهم العرفى لم يقع مورداً للخطاب الشرعى،أو العرفى.و لا يوضع

اللفظ بإزائه، وحيث ان الجامع فى المقام ليس أمراً عرفياً فلا يكون مسمى بلفظ الـ«صلاه»-مثلاً- ضروره ان محل كلامنا ليس فى تصوير جامع كيف ما كان، بل فى تصوير جامع عرفى يقع تحت الخطاب، لا فى جامع عقلى بسيط يكون خارجاً عن متفاهم العرف.

و بتعبير آخر ان المصلحه الداعيه إلى وضع الألفاظ إنما هى الدلاله على قصد المتكلم تفهيم معنى ما، فتلك المصلحه إنما دعت إلى وضعها للمعانى التى يفهمها أهل العرف و المحاوره، و أما ما كان خارجاً عن دائره فهمهم فلا مصلحه تدعو إلى وضع اللفظ بإزائه، بل كان الوضع بإزائه لغواً محضاً لا يصدر من الواضع الحكيم و لما لم يكن الجامع الذى فرضه بين الأفراد الصحيحه جامعاً عرفياً، فان كثيراً من الناس لا يعلم بتأثير الـ«صلاه» فى النهى عن الفحشاء و المنكر فضلاً عن العلم بكشفه عن جامع ذاتى مقولى-لم يكن ذلك الجامع موضوعاً له لمثل كلمه الـ«صلاه» و نحوها، بل المتفاهم منها عرفاً فى مثل قولنا فلان «صلى» أو «يصلى» أو نحو ذلك غير ذلك الجامع. فالنتيجه من جميع ما ذكرناه ان تصوير جامع ذاتى مقولى بين الأفراد الصحيحه غير معقول.

و اما تصوير جامع عنوانى بينها فهو ان كان ممكناً كعنوان الناهى عن الفحشاء و المنكر، أو نحوه إلا ان لفظ الـ«صلاه» لم يوضع بإزاء هذا العنوان يقيناً، ضروره ان لفظ الـ«صلاه» لو كان موضوعاً لذلك العنوان لكان مرادفاً لكلمه «الناهى» عن الفحشاء و المنكر، و لازم ذلك أن يكون حمل ذلك العنوان على الـ«صلاه» من الحمل الأولى الذاتى لا الشائع الصناعى و هو باطل قطعاً.

لا- يقال: ان لزوم الترادف يبتنى على ان يكون لفظ الـ«صلاه» موضوعاً لنفس العنوان المذكور، و اما إذا فرضنا انه موضوع لواقع ذلك العنوان، و معنونه فلا يلزم ذلك.

فانه يقال: ان أريد بالمعنون ما يكون جامعاً بين الأفراد الخارجيه ليكون

صدقه عليها صدق الطبيعه على افرادها فقد عرفت انه لا دليل عليه، بل البرهان قائم على خلافه. و ان أريد بالمعنون نفس الافراد الخارجيه ليكون الوضع من قبيل الوضع العام و الموضوع له الخاصّ فهو باطل جزماً، و ذلك لأن إطلاق كلمه ال«صلاه» على جميع أقسامها بشتى أنواعها و اشكالها على نسق واحد، و ليس استعمالها فى نوع، أو صنف، أو فرد مغايراً لاستعمالها فى نوع، أو صنف، أو فرد آخر.

و من هنا يكون حمل كلمه ال«صلاه» بما لها من المعنى المرتكز فى أذهان المتشرعه على جميع أقسامها، و افرادها من قبيل حمل الكلّ على افراده، و الطبيعى على مصاديقه، فوحده النسق فى إطلاق الكلمه، و كون الحمل شائعاً صناعياً يكشفان كشافاً قطعياً عن ان المعنى الموضوع له عام، لا خاص.

و على الجملة ان القول بكون الموضوع له خاصاً يشترك مع القول بالاشتراك اللفظى فى البطالين بل لا فرق بحسب النتيجة، حيث ان الموضوع له متعدد على كلا القولين، و إنما الفرق بينهما فى وحده الوضع، و تعدده.

فقد أصبحت النتيجة من جميع ما ذكرناه ان تصوير جامع ذاتى مقولى على القول بالصحيح غير معقول، و تصوير جامع عنوانى و ان كان شيئاً معقولاً إلا ان اللفظ لم يوضع بإزائه، و لا بإزاء معنونه، كما عرفت. هذا.

و فى تقارير بعض الأعاظم قده - بياناً آخر لتصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه، و ملخصه: هو أن الجامع لا ينحصر بالجامع المقولى و لا - بالجامع العنوانى، بل هنا جامع ثالث و هو المرتبه الخاصه من الوجود السارى، فان الصلاه - مثلاً - مركبه من مقولات متباينات، و تلك المقولات و ان لم تندرج تحت جامع مقولى حقيقى إلا انها مندرجه تحت مرتبه خاصه من الوجود السارى إليها، و تلك المرتبه الخاصه البسيطة و جود سار إلى جمله من المقولات، و محدود من ناحيه القله بالأركان على سعتها، و أما من ناحيه الزيادة فهو لا بشرط، و هذه

جهه جامعه بين جميع الأفراد الصحيحه، فالصلاه عباره عن تلك المرتبه الخاصه من الوجود، و على هذا كانت الصلاه امراً بسيطاً خاصاً يصدق على القليل، الكثير، و القوي، و الضعيف.. و هكذا. و يردده (أولاً) انه لا ريب فى أن لكل مقوله من المقولات وجود فى نفسه فى عالم العين، فكما انه لا- يعقل أن يكون بين مقولتين، أو ما زاد جامع مقولى واحد بان تندرجا تحت ذلك الجامع، فكذلك لا يعقل أن يكون لهما وجود واحد فى الخارج، ضروره استحاله اتحاد مقوله مع مقوله أخرى فى الوجود.

و على الجملة فكل مركب اعتبارى عباره عن نفس الاجزاء بالأسر، فالوحده بين اجزائه وحده اعتباريه، و من الضرورى انه ليس لمجموع تلك الاجزاء المتباينه بالذات و الحقيقه حصه خاصه من الوجود حقيقه ساريه إليها فالصلاه- مثلاً- مركبه من مقولات متباينه كمقوله الوضع، و الكيف، و نحوهما، و ليست تلك المقولات مشتركه فى مرتبه خاصه بسيطه من الوجود، لتكون وجوداً للجميع، و على ذلك فانه- قده- ان أراد به اشتراك تلك المقولات فى مفهوم الوجود فهو لا يختص بها، بل يعم جميع الأشياء، و ان أراد به اشتراكها فى حقيقه الوجود فالأمر أيضا كذلك، و ان أراد ان لتلك المقولات وحدها مرتبه خاصه من الوجود ففيه انه غير معقول كما عرفت، و قد برهن فى محله ان الاتحاد الحقيقى فى الوجود بين امرين، أو أمور متحصله مستحيل. و لو اعتبر الوحده بينهما أو بينها الف مره، و كيف ما كان فلا نعقل لذلك معنى متحصلا أصلاً.

و(ثانياً) انه لو سلم ذلك فان ال«صلاه» ليست عباره عن تلك المرتبه الخاصه الوجوديه، ضروره ان المتفاهم منها عند المشرعه ليس هذه، بل نفس المقولات، و الاجزاء، و الشروط. و هذا واضح.

و(ثالثاً) انا قد ذكرنا سابقاً ان الألفاظ لم توضع للموجودات الخارجيه، بل وضعت للماهيات القابله لأن تحضر فى الأذهان، و عليه فلا يعقل ان يوضع لفظ

ال«صلاه» لتلك المرتبه الخاصه من الوجود، فانها غير قابله لأن تحضر فى الذهن و لشيخنا المحقق-قده- بياناً ثالثاً فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه.

و إليك نصه: و التحقيق ان سنخ المعانى و الماهيات، و سنخ الوجود العينى الذى حيثه ذاته حيثه طرد العدم فى مسأله السعه و الإطلاق متعاكسان، فان سعه سنخ الماهيات من جهه الضعف و الإبهام، و سعه سنخ الوجود الحقيقى من فرط الفعلية، فلذا كلما كان الضعف و الإبهام فى المعنى أكثر كان الإطلاق و الشمول أوفر، و كلما كان الوجود أشد و أقوى كان الإطلاق و السعه أعظم و أتم، فان كانت الماهيه من الماهيات الحقيقيه كان ضعفها و إبهامها بلحاظ الطوارى و عوارض ذاتها، مع حفظ نفسها، كالإنسان-مثلا-فانه لا إبهام فيه من حيث الجنس و الفصل المقومين لحقيقته، و إنما الإبهام فيه من حيث الشكل، و شدة القوى، و ضعفها، و عوارض النفس، و البدن، حتى عوارضها اللازمه لها ماهيه، و وجوداً، و إن كانت الماهيه من الأمور المؤتلفه من عدده أمور بحيث تزيد و تنقص كما و كيفاً، فمقتضى الوضع لها بحيث يعمها مع تفرقتها و شتاتها ان تلاحظ على نحو مبهم فى غايه الإبهام بمعرفيه بعض العناوين الغير المنفكه عنها، فكما أن الخمر-مثلا- مائع مبهم من حيث اتخاذه من العنب، و التمر، و غيرهما، و من حيث اللون، و الطعم، و الريح، و من حيث مرتبه الإسكار، و لذا لا يمكن وصفه إلا لمائع خاص بمعرفيه المسكرية من دون لحاظ الخصوصيه تفصيلاً، بحيث إذا أراد المتصور تصوره لم يوجد فى ذهنه إلا مصداق مائع مبهم من جميع الجهات إلا حيثه المائعيه بمعرفيه المسكرية، كذلك لفظ ال«صلاه» مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كما و كيفاً، لا بد من أن يوضع لسنخ عمل معرفه النهى عن الفحشاء، أو غيره من المعرفات، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ ال«صلاه» إلا إلى سنخ عمل خاص مبهم إلا من حيث كونه مطلوباً فى الأوقات الخاصه، و لا دخل لما ذكرناه بالنكره، فانه لم يؤخذ فيه الخصوصيه البديله، كما أخذت فيها، و بالجمله

الإبهام غير التريديد، وهذا المذى تصورناه فى ما وضع له الصلاه بتمام مراتبها من دون الالتزام بجامع ذاتى مقولى، وجامع عنوانى، و من دون الالتزام بالاشتراك اللفظى مما لا مناص عنه بعد القطع بحصول الوضع و لو تعيناً.

ثم قال-قده-بقوله و قد التزم بنظيره بعض أكابر فن المعقول فى تصحيح التشكيك فى الماهيه جواباً عن تصور شمول طبيعه واحده لتمام مراتب الزائده، و المتوسطه، و الناقصه، حيث قال: نعم الجميع مشترك فى سنخ واحد مبهم غايه الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقه، و نقصها وراء الإبهام الناشئ فيه عن اختلاف فى الافراد بحسب هوياتها(انتهى)مع أن ما ذكرناه أولى به مما ذكره فى الحقائق المتأصله، و الماهيات الواقعيه، كما لا يخفى.

ثم قال-قده-و اما على ما تصورنا الجامع فالصحيحى، و الأعمى فى إمكان تصوير الجامع على حد سواء، فان المعروف ان كان فعليه النهى عن الفحشاء فهى كاشفه عن الجامع بين الأفراد الصحيحه، و ان كان اقتضاء النهى عن الفحشاء فيه كاشف عن الجامع بين الأعم، هذا.

يتلخص نتيجته ما أفاده-قده-فى ضمن أمور:

(الأول): ان الماهيه و الوجود متعاكسان من جهه السعه و الإطلاق، فالوجود كلما كان أشد و أقوى كان الإطلاق و الشمول فيه أوفر، و الماهيه كلما كان الضعف و الإبهام فيها أكثر كان الإطلاق و الشمول فيها أعظم و أوفر.

(الثانى): ان الجامع بين الماهيات الاعتباريه كالصلاه و نحوها سنخ أمر مبهم فى غايه الإبهام، فانه جامع لجميع شتاتها و متفرقاتها، و صادق على القليل، و الكثير، و الزائد، و الناقص-مثلا-الجامع بين افراد الصلاه سنخ عمل مبهم من جميع الجهات إلا من حيث النهى عن الفحشاء و المنكر، أو من حيث فريضه الوقت.

(الثالث) ان الماهيات الاعتباريه نظير الماهيات المتأصله التشكيكيه من جهه

إبهامها ذاتاً، بل ان ثبوت الإبهام فى الاعتباريات أولى من ثبوته فى المتأصلات.

(الرابع): ان القول بالصحيح، والأعم فى تصوير الجامع المزبور على حد سواء.

أما الأمر الأول فهو و ان كان متيناً إلا انه خارج عن محل كلامنا فى المقام.

و أما الأمر الثانى فيرده ان الأمر فى الماهيات الاعتباريه لا تكون مبهمه أصلاً، ضروره أن للصلاه-مثلاً-حقيقه متعينه من قبل مخترعها و هى أجزاءها الرئيسيه التى هى عبارته عن مقوله الكيف، و الوضع، و نحوهما، و من المعلوم انه ليس فيها أى إبهام و غموض، كيف فان الإبهام لا يعقل أن يدخل فى تجوهر ذات الشئ فالشئ بتجوهر ذاته متعين و متحصل لا محاله، و إنما يتصور الإبهام بلحاظ الطوارى و عوارضه الخارجيه كما صرح هو-وقده-بذلك فى الماهيات المتأصله، فحقيقه ال«صلاه» حقيقه متعينه بتجوهر ذاتها، و انما الإبهام فيها بلحاظ الطوارى و عوارضها الخارجيه و عليه فالعمل المبهم إلا من حيث النهى عن الفحشاء، أو فريضه الوقت لا- يعقل أن يكون جامعاً ذاتياً و منطبقاً على جميع مراتبها المختلفه زياده، و نقيضه انطباق الكلى على افراده، و متحداً معها اتحاد الطبيعى مع مصاديقه ضروره، إذ قد عرفت ان ال«صلاه» مركبه من عدده مقولات متباينه فلا تندرج تحت جامع ذاتى، فلا محاله يكون ما فرض جامعاً عنواناً عرضياً لها، و متترعاً عنها إذ لا ثالث بين الذاتى و العرضى، و من الواضح جداً ان لفظ ال«صلاه» لم يوضع بإزاء هذا العنوان و الا لترادف اللفظان و هو باطل يقيناً.

و من هنا يظهر بطلان قياس المقام بمثل كلمه «الخمر» و نحوها مما هو موضوع للعنوان العرضى، دون الذاتى.

على أن الكلام فى هذه المسأله كما مرّ انما هو فى تعيين مسمى لفظ ال«صلاه» الذى هو متعلق للأمر الشرعى، لا فى تعيين المسمى كيف ما كان، و من الظاهر ان الجامع المزبور لا يكون متعلق الأمر، بل المتعلق له هو نفس الاجزاء المتقيده

بقيود خاصه،فانها هي التي واجده للملاك الداعي إلى الأمر بها،كما لا يخفى.

و من هنا كان المتبادر عرفاً من لفظ ال«صلاه»هذه الاجزاء المتقيده بتلك الشروط لا ذلك الجامع.و من الغريب انه-قده-قال:ان العرف لا ينتقلون من سماع لفظ ال«صلاه»إلا إلى سنخ عمل مبهم إلا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات المخصوصه«كيف فان العرف لا يفهم من إطلاق لفظ ال«صلاه»إلا كميّه خاصه من الأجزاء،و الشروط التي تعلق الأمر بها وجوباً،أو ندباً،و في الأوقات الخاصه،أو في غيرها،و من هنا كان إطلاق لفظ ال«صلاه»على صلاه العيدين و صلاه الآيات إطلاقاً حقيقياً من دون إعمال عنايه أو رعايه علاقته.

و بما ذكرناه يظهر حال ما أفاده(قدس سره)في الأمر الثالث فلا حاجه إلى الإعاده.

و(اما الرابع)فيرد عليه ما تقدم من أن النهي عن الفحشاء إنما يترتب فعلا- على ما يتصف بالصّحّه بالفعل،و هو غير المسمى قطعاً،فلا يمكن ان يكون ذلك جامعاً بين الافراد الصحيحه.

و قد تلخص من جميع ما ذكرناه ان الجامع بين الأفراد الصحيحه أما انه غير معقول أو هو معقول و لكن اللفظ لم يوضع بإزائه.

تبصره

إذا لم يعقل جامع بين الأفراد الصحيحه فما هو المؤثر في النهي عن الفحشاء و المنكر؟ و الجواب عنه:هو أن حديث كيفيه تأثير ال«صلاه»في الانتهاء عن الفحشاء و المنكر يمكن أن يكون بأحد وجهين:

(الأول):ان الصلاه باعتبار اجزائها المختلفه كمأ،و كيفاً مشتمله على

أرقى معانى العبودية و الرقيه،و لأجل ذلك تصرف النفس عن جمله من المنكرات و تؤثر فى استعدادها للانتهاه عنها من جهه مضاده كل جزء من اجزائها لمنكر خاص،فان المصلى الملتفت إلى وجود مبدأ و معاد إذا قرأ قوله تعالى(الحمد لله رب العالمين)التفت إلى أن لهذه العوالم خالقا،هو ربهم،و هو رحمان و رحيم، و إذا قرأ قوله تعالى(مالك يوم الدين)التفت إلى ان الله يسأل عما ارتكبه من القبائح و يجازى عليه فى ذلك اليوم،و إذا قرأ قوله تعالى(إياك نعبد و إياك نستعين) التفت إلى ان العباده،و الاستعانه منحصرتان به تعالى و تقدس،و لا يصلح غيره للعباده و الاستعانه،و إذا قرأ(اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين)التفت إلى ان طائفه قد خالفوا الله و عصوه عناداً،و لأجله وقع عليهم غضبه تعالى و سخطه،أو انهم خالفوه بغير عناد فصاروا من الضالين،و هناك طائفه أخرى قد أطاعوا الله و رسوله فوقعوا فى مورد نعمائه تعالى و رضاه،ففاتحه الكتاب بمجموع آياتها تكون عبره و عظه للمصلين الملتفتين إلى معانى هذه الآيات،ثم إذا وصل المصلى إلى حد الركوع و السجود فركع ثم سجد التفت إلى عظمه مقام ربه الجليل،و ان العبد لا بد أن يكون فى غايه تذلل،و خضوع،و خشوع إلى مقامه الأقدس،فانهما حقيقه العبوديه،و أرقى معناها،و من هنا كانت عبادتيهما ذاتيه.

و من هنا كان فى الركوع و السجود مشقه على العرب فى صدر الإسلام فالتمسوا النبى صلى الله عليه و آله ان يرفع عنهم هذا التكليف و يأمرهم بما شاء،و ذلك لتضادهما الكبر و النخوه،و بما ان ال«صلاه»تكرر فى كل يوم،و ليله عدّه مرات فالالتفات إلى معانيها فى كل وقت أتى بها لا محاله تؤثر فى النفس،و تصرفها عن الفحشاء و المنكر.

(الثانى)ان الصلاه باعتبار انها مشروطه بعده شرائط فهى لا- محاله تنهى عن الفحشاء و المنكر فان الالتزام بإباحه المكان،و اللباس،و بالطهاره من الحدث

و الخبث-مثلا-يصرف المكلف عن كثير من المحرمات الإلهيه.

و قد نقل عن بعض السلاطين انه كان يمتنع عن شرب الخمر لأجل الصلاه، و كيف ما كان فالصلاه باعتبار هاتين الجهتين ناهيه عن عده من المنكرات لا محاله.

فتلخص ان تأثير الصلاه فى النهى عن الفحشاء باعتبار هاتين الجهتين واضح هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

و اما الكلام فى المقام الثانى فيقع فى تصوير الجامع على القول بالأعم و قد ذكر فيه عده وجوه:

(الأول): ما عن المحقق القمى-قده-من أن ألفاظ العبادات موضوعه بإزاء خصوص الأركان، و أما بقيه الاجزاء و الشرائط فهى دخيله فى الأمور به دون المسمى فلفظ ال«صلاه»-مثلا-موضوع لذات التكبيره، و الركوع، و السجود، و الطهاره من الحدث فانها أركان ال«صلاه» و أصولها الرئيسيه و اما بقيه فجميعاً معتبره فى مطلوبيتها شرعاً، لا فى تسميتها عرفاً، فيرجع حاصل ما أفاده-قده- إلى أمرين:

(الأول): ان البقيه بأجمعها خارجه عن المسمى، و دخيله فى الأمور به.

(الثانى): ان الأركان هو الموضوع له.

و قد أورد شيخنا الأستاذ-قده-على كل واحد من الأمرين إيراداً.

اما الأول فقد أورد عليه بأنه ان أراد بعدم دخول بقيه الاجزاء، و الشرائط فى المسمى عدم دخولها فيه دائماً فيرده انه ينافى الوضع للأعم فان لازمه عدم صدق لفظ ال«صلاه» على الفرد الصحيح إلا بنحو من العناية و المجاز، و من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل، و ان أراد به دخولها فيه عند وجودها، و خروجها عنه عند عدمها فهو غير معقول ضروره ان دخول شىء واحد فى ماهيه عند وجوده، و خروجها عنها عند عدمه امر مستحيل لاستحاله كون شىء جزء لماهيه مره، و خارجاً عنها مره أخرى، فان كل ماهيه متقومه بجنس و فصل أو

ما يشبههما فلا يعقل أن يكون شىء واحد مقوماً لماهيه عند وجوده، ولا يكون كذلك عند عدمه. فإذا لا يعقل أن تكون البقيه داخله فى المسمى عند تحققها، و خارجه عنه عند عدمها، فأمرها لا محاله يدور بين الخروج مطلقاً، أو الدخول كذلك و كلا الأمرين ينافى الوضع للأعم. أما الأول فلما عرفت، و اما الثانى فلأنه يناسب الوضع للصحيح لا للأعم كما لا يخفى.

ثم أورد-قده-على نفسه بان الالتزام بالتشكيك فى الوجود، و فى بعض الماهيات كالسواد و البياض و نحوهما يلزمه الالتزام بدخول شىء فى الوجود أو الماهيه عند وجوده، و بعدم دخوله فيه عند عدمه، فان المعنى الواحد على القول بالتشكيك يصدق على الواجد و الفاقد و الناقص و التام، فالوجود يصدق على وجود الواجب، و وجود الممكن على عرضه العريض، و كذا السواد يصدق على الضعيف و الشديد فليكن الـ«صلاه» أيضاً صادقاً على التام و الناقص و الواجد، و الفاقد على نحو التشكيك.

و أجاب عنه بان التشكيك فى حقيقه الوجود لا ندر ك حقيقته بل هو أمر فوق إدراك البشر و لا يعلم إلا بالكشف و المجاهده كما صرح به أهله، و أما التشكيك فى الماهيات فهو و ان كان امراً معقولاً إلا انه لا يجرى فى كل ماهيه، بل يختص بالماهيات البسيطة التى يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز كالسواد و البياض و نحوهما، و اما الماهيات التى تكون مركبه من جنس و فصل و ماده و صوره كالإنسان، و نحوه فلا يعقل فيها التشكيك، و عليه فلا يعقل التشكيك فى حقيقه الـ«صلاه» لأنها على الفرض مركبه من أركان و مقولات عديده فلا يعقل أن تكون بقيه الاجزاء، و الشرائط داخله فيها مره و خارجه عنها مره أخرى لتصدق الصلاه على الزائد و الناقص.

و(اما الثانى) فأورد عليه بان الأركان أيضاً تختلف باختلاف الأشخاص من القادر و العاجز و الغريق، و نحو ذلك فلا بد حينئذ من تصوير جامع بين مراتب

و بيان ذلك: هو ان الشارع جعل الركوع و السجود بعرضهما العريض ركناً فهما يختلفان باختلاف الحالات من الاختيار و الاضطرار، و أدنى مراتبهما الإشاره و الإيماء فحينئذ لا بد من تصوير جامع بين تلك المراتب ليوضع اللفظ بإزاء ذلك الجامع فإذا يعود الإشكال.

و من جميع ما ذكرناه يستبين ان ما ذكره-قده-لا يرجع عند التأمل إلى معنى محصل. هذا.

و أورد المحقق صاحب الكفايه-قده-على هذا الوجه من تصوير الجامع إيراداً ثالثاً، و ملخصه هو انا نقطع بان لفظ ال«صلاه»لم يوضع بإزاء الأركان الخاصه، ضروره انه يصدق على الفرد الفاقد لبعض الأركان إذا كان ذلك الفرد واجداً لبقية من الاجزاء و الشرائط و لا- يصدق على الفرد الواحد لجميع الأركان إذا كان ذلك الفرد فاقداً لتمام البقيه فلا- يصح إذا دعوى وضعها لخصوص الأركان فانه لا يدور صدق ال«صلاه»مدارها وجوداً و عدماً، كما لا يخفى.

و الصحيح هو ما أفاده المحقق القمي-قده-و لا يرد عليه شيء من هذه الإيرادات.

أما الإيراد الأول فلان فيه خلطاً بين المركبات الحقيقيه، و المركبات الاعتباريه، فان المركبات الحقيقيه التي تتركب من جنس و فصل و ماده و صوره، و لكل واحد من الجزئين جهه افتقار بالإضافه إلى الآخر لا يعقل فيها تبديل الاجزاء بغيرها، و لا الاختلاف فيها كماً و كيفاً، فإذا كان شيء واحد جنساً أو فصلاً لماهيه فلا يعقل أن يكون جنساً أو فصلاً لها مره، و لا يكون كذلك مره أخرى ضروره ان بانتفائه تنعدم تلك الماهيه لا- محاله-مثلا-الحيوان جنس للإنسان فلا يعقل ان يكون جنساً له في حال أو زمان، و لا يكون جنساً له في حال أو زمان آخر.. و هكذا فما ذكره-قده-تام في المركبات الحقيقيه و لا مناص

عنه و اما المركبات الاعتباريه التي تتركب من أمرين مختلفين أو أزيد و ليس بين الجزئين جهة اتحاد حقيقه، و لا- افتقار و لا ارتباط بل ان كل واحد منهما موجود مستقل على حiale، و مابين للآخر في التحصل و الفعلية، و الوحده العارضه عليهما اعتباريه لاستحاله التركب الحقيقى بين أمرين أو أمور متحصله بالفعل فلا يتم فيها ما أفاده- قده- و لا مانع من كون شىء واحد داخلا فيها عند وجوده، و خارجاً عنها عند عدمه.

و قد مثلنا لذلك في الدوره السابقه بلفظ ال«دار» فانه موضوع لمعنى مركب و هو ما اشتمل على حيطان و ساحه و غرفه و هى اجزائها الرئيسيه، و مقومه لصدق عنوانها فحيث ان كان لها سرداب أو بئر أو حوض أو نحو ذلك فهو من اجزائها و داخله فى مسمى لفظها و إلا فلا.

و على الجملة فقد لاحظ الواضع فى مقام تسميه لفظ ال«دار» معنى مركباً من اجزاء معينه خاصه و هى: الحيطان و الساحه و الغرفه فهى أركانها، و لم يلحظ فيها مواداً معينه و شكلاً خاصاً من الإشكال الهندسيه، و أما بالإضافه إلى الزائد عنها فهى مأخوذه لا بشرط بمعنى ان الزائد على تقدير وجوده داخل فى المسمى، و على تقدير عدمه خارج عنه فالموضوع له معنى و سيع يصدق على القليل و الكثير و الزائد و الناقص على نسق واحد.

و من هذا القبيل لفظ القباء و العباء بالإضافه إلى البطانه، و نحوها فانها عند وجودها داخله فى المسمى، و عند عدمها خارج عنه و غير ضائر بصدقه.

و من هذا القبيل أيضاً الكلمه و الكلام فان الكلمه موضوعه للمركب من حرفين فصاعداً، فان زيد عليهما حرف أو أزيد فهو داخل فى معناها و إلا- فلا، و الكلام موضوع للمركب من كلمتين فما زاد، فيصدق على المركب منهما و من الزائد على نحو واحد... و هكذا.

و بتعبير آخر ان المركبات الاعتباريه على نحوين:

أحدهما ما لوحظ فيه كثره معينه من جانب القله و الكثره و له حدّ خاص من الطرفين كالأعداد، فان الخمسه-مثلا-مركبه من أعداد معينه بحيث لو زاد عليها واحد أو نقص بطل الصدق لا محاله.

و ثانيهما-ما لوحظ فيه اجزاء معينه من جانب القله فقط و له حد خاص من هذا الطرف، و أما من جانب الكثره و دخول الزائد فقد أخذ لا- بشرط، و ذلك مثل الكلمه و الكلام و الدار و أمثال ذلك فان فيها ما أخذ مقوماً للمركب، و ما أخذ المركب بالإضافة إليه لا- بشرط، و من الظاهر ان اعتبار اللا- بشرطيه فى المعنى كما يمكن ان يكون باعتبار الصدق الخارجى كذلك يمكن أن يكون باعتبار دخول الزائد فى المركب. كما انه لا مانع من أن يكون المقوم للمركب الاعتبارى أحد أمور على سبيل البدل، و قد مثلنا لذلك فى الدوره السالفه بلفظ الحلوى فانه موضوع للمركب المطبوخ من شكر و غيره سواء كان ذلك الغير دقيق أرز أو حنطه أو نحو ذلك.

و لما كانت ال«صلاه» من المركبات الاعتباريه فانك عرفت انها مركبه من مقولات متعدده كمقوله الوضع، و مقوله الكيف و نحوها، و قد برهن فى محله ان المقولات أجناس عاليات و متباينات بالذات فلا تندرج تحت مقوله واحده، لاستحاله تحقق الاتحاد الحقيقى بين مقولتين بل لا- يمكن بين افراد مقوله واحده فما ظنك بالمقولات فلا- مانع من الالتزام بكونها موضوعه للأركان فصاعداً.

و الوجه فى ذلك هو ان معنى كل مركب اعتبارى لا بد ان يعرف من قبل مخترعه سواء كان ذلك المخترع هو الشارع المقدس أم غيره، و عليه فقد استفدنا من النصوص الكثيره ان حقيقه الصلاه التى يدور صدق عنوان ال«صلاه» مدارها وجوداً و عدماً عباره عن التكبيره و الركوع و السجود، و الطهاره من الحدث على ما سنتكلم فيها عن قريب إن شاء الله تعالى، و اما بقيه الاجزاء و الشرائط فهى عند وجودها داخله فى المسمى، و عند عدمها خارجه عنه و غير مضر بصدقه.

و هذا معنى كون الأركان مأخوذه لا بشرط بالقياس إلى دخول الزائد، وقد عرفت انه لا مانع من الالتزام بذلك فى الماهيات الاعتباريه و كم له من نظير.

و ان شئت فقل ان المركبات الاعتباريه أمرها سعه و ضيقاً بيد معتبرها فقد يعتبر التركيب بين أمرين أو أمور بشرط لا كما فى الاعداد و قد يعتبر التركيب بين أمرين أو أزيد لا بشرط بالإضافه إلى دخول الزائد كما هو الحال فى كثير من تلك المركبات فالصلاه من هذا القبيل فانها موضوعه للأركان فصاعداً، و مما يدل على ذلك هو ان إطلاقها على جميع مراتبها المختلفه كما و كيفاً على نسق واحد، بلا لحاظ عنايه فى شىء منها فلو كانت الصلاه موضوعه للأركان بشرط لا فلم يصح إطلاقها على الواجد لتمام الاجزاء و الشرائط بلا عنايه مع انا نرى وجداناً عدم الفرق بين إطلاقها على الواجد، و إطلاقها على الفاقد أصلاً.

و قد تلخص من ذلك أن دخول شىء واحد فى ماهيه مركبه مره، و خروجه عنها مره أخرى انما يكون مستحيلاً فى الماهيات الحقيقيه، دون المركبات الاعتباريه و على ضوء ذلك قد ظهر الجواب عن الإيراد الثانى أيضاً فان لفظ الـ«صلاه» موضوع لمعنى وسيع جامع لجميع مراتب الأركان على اختلافها كما و كيفاً، و له عرض عريض فباعتباره يصدق على الناقص و التام و القليل و الكثير على نحو واحد كصدق كلمه «الدار» على جميع افرادها المختلفه زياده و نقيصه كما و كيفاً إذاً لا نحتاج إلى تصوير جامع بين الأركان ليعود الإشكال.

و بتعبير واضح ان الأركان و ان كانت تختلف باختلاف حالات المكلفين كما أفاده شيخنا الأستاذ قدّه - إلا انه لا يضر بما ذكرناه من أن لفظ الـ«صلاه» موضوع بإزاء الأركان بعرضها العريض، و لا يوجب علينا تصوير جامع بين مراتبها المتفاوته فانه موضوع لها كذلك على سبيل البدل، و قد عرفت انه لا مانع من أن يكون مقوم المركب الاعتبارى أحد الأمور على سبيل البدل.

و من ذلك يتبين ان ما ذكرناه غير مبنى على جواز التشكيك فى الماهيه أو فى

الوجود،فانه سواء قلنا به في الماهيه أو الوجود؟أم لم نقل؟فما ذكرناه أمر على طبق المرتكزات العرفيه في أكثر المركبات الاعتباريه.

و اما ما أفاده-قده-من ان إدراك التشكيك في الوجود أمر فوق إدراك البشر فلا يعلم إلا بالكشف و المجاهده ففساده غنى عن البيان،كما لا يخفى على أهله.

و بما ذكرناه يظهر فساد الإيراد الثالث أيضاً و ذلك لأن الأركان قد يصدق عليها الصلاه الصحيحه فكيف يمنع عن صدق الصلاه عليها حتى على الأعم فلو كبر المصلى و نسي جميع الاجزاء و الشرائط غير الأركان و الوقت و القبلة حتى فرع منها يحكم بصحة صلاته بلا إشكال،و لم يستشكل في ذلك أحد من الفقهاء.

و من هنا يظهر بطلان ما أفيد ثانياً من ان لفظ ال«صلاه» يصدق على الفاقد لبعض الأركان فيما إذا كان واجداً لسائر الاجزاء و الشرائط،و وجه الظهور هو ما عرفت من ان الروايات الكثيره قد دلت على ان حقيقه ال«صلاه»التي تقوم بها هي التكبيره و الركوع و السجود و الطهاره من الحدث،و المراد منها أعم من المائيه و الترابيه كما ان المراد من الركوع و السجود أعم مما هو وظيفه المختار أو المضطر كما عرفت.

فقد أصبحت النتيجة انه لا مانع من الالتزام بان الموضوع له هو خصوص الأركان و لا يرد عليه شيء مما تقدم.

تذييل

قد نطقت روايات الباب و النصوص الكثيره على ان الأركان أربعه و هي:

(التكبيره و الركوع و السجود و الطهاره).

اما الأولى فقد دلت نصوص عديده (1)على أن التكبيره ابتداءً«الصلاه»

ص: ١٤٣

١-١) منها صحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:التكبيره الواحده في افتتاح الصلاه تجزى و الثلاث أفضل،و السبع أفضل كله.الوسائل الباب«١»من تكبيره الإحرام. و منها صحيحه زراره قال:سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيره الافتتاح قال:يعيد الوسائل الباب«٢»من تكبيره الإحرام. و منها موثقه عبيد بن زراره قال:سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أقام الصلاه فنسى ان يكبر حتى افتتح الصلاه قال:يعيد الصلاه الوسائل الباب«٢»من تكبيره الإحرام. و منها صحيحه على بن يقطين قال:سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى ان يفتتح الصلاه حتى يركع قال:يعيد الصلاه الوسائل الباب«٢»من تكبيره الإحرام.

و بها افتتاحها و معنى هذا هو ان «الصلاه» لا تتحقق بدون ذلك فالمصلى لو دخل فى القراءه من دون أن يكبر لا يصدق أنه دخل فيها، و من هنا يظهر ان عدم ذكر التكبيره فى حديث لا- تعاد انما هو من جهه ان الدخول فى «الصلاه» لا يصدق بدونها حتى يصدق على الإتيان بها الإعاده فانها عرفاً وجود ثان للشىء بعد وجوده أولاً.

أو فقل ان المستفاد من هذه الروايات هو أن الصلاه عمل خاص لا يمكن الدخول فيه بدون الافتتاح بالتكبيره و لذا ورد فى بعض الروايات لا صلاه بغير افتتاح و عليه فلو دخل المصلى بدونها نسياناً أو جهلاً فلا يكون مشمولاً للحديث.

و اما الركوع و السجود و الطهور فقد دلت صحيحه الحلبي أو حسنته (بابن هاشم) على ان الصلاه ثلاثه أثلاث: ثلث منها الطهور، و ثلث منها الركوع، و ثلث منها السجود الحديث (١) فقد حصرت الصحيحه الصلاه بهذه الثلاثه، و لكن لا بد من رفع اليد عنها من هذه الجبهه بما دل من الروايات على ان التكبيره أيضاً ركن و مقوما لها كما عرفت.

بقى هنا شىء و هو ان التسليمه هل هى ركن للصلاه أيضاً؟ أم لا؟ وجهان بل قولان فذهب بعضهم إلى انها أيضاً ركن و استدل على ذلك بعده من الروايات (٢)

ص: ١٦٤

١ - ١) رواها فى الوسائل فى الباب «٩» من أبواب الركوع و السجود عن أبى عبد الله عليه السلام قال: الصلاه ثلاثه أثلاث ثلث طهور، و ثلث ركوع، و ثلث سجود.

٢ - ٢) فى الوسائل الباب «١» من أبواب التسليمه مضمرة على بن أسباط عنهم عليهم السلام فى حديث طويل إلى ان قال: يسمى عند الطعام و يفشى السلام و يصلى و الناس نيام و له كل يوم خمس صلوات متواليات ينادى إلى الصلاه كنداء الجيش بالشعار و يفتح بالتكبير و يختم بالتسليم فى الوسائل فى الباب ١ من أبواب التسليمه موثقه أبى بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول فى رجل صلى الصبح فلما جلس فى الركعتين قبل ان يتشهد رعف قال فليخرج فليغسل أنفه ثم ليرجع فليتم صلاته فان آخر الصلاه التسليم.

الداله على أن اختتام الصلاه بالتسليم، فهى داله على أن ال«صلاه» لا تتحقق بدون التسليم و ذهب جماعه منهم السيد(قده)فى العروه إلى انها ليست بركن، و هذا هو الأقوى، و دللنا على ذلك هو انها لم تذكر فى حديث لا تعاد، فلو ترك المصلى التسليمه فى الصلاه نسياناً لم تجب عليه الإعاده فى الوقت فضلا عن القضاء فى خارجه و كيف كان فان قلنا بعدم كون التسليمه من الأركان كانت التسليمه أيضا خارجه عن المسمى.

فالتتيجه من جميع ما ذكرناه لحد الآن أمور:

(الأول): ان لفظ ال«صلاه» موضوع للأركان فصاعداً، و هذا على طبق الارتكازى العرفى كما هو الحال فى كثير من المركبات الاعتباريه.

(الثانى): ان اللفظ موضوع للأركان بمراتبها على سبيل البدل لا للجامع بينها، فان الجامع غير معقول كما عرفت و لا لمرتبته خاصه منها و ذلك من جهه أن إطلاق اللفظ على جميع مراتبها على نسق واحد. هذا، و قد تقدم انه لا بأس بكون المقوم للمركب الاعتبارى أحد أمور على نحو البدل.

(الثالث): ان الأركان على ما نطقت به روايات الباب عباره عن التكبيره و الركوع و السجود و الطهاره و المراد الأعم من (المائيه، و الترابيه) كما أن المراد من الركوع و السجود أعم مما هو وظيفه المختار أو المضطر، و لكن مع هذا كله يعتبر فى صدق ال«صلاه» الموالاه، بل الترتيب أيضاً، و اما الزائد عليها فعند الوجود داخل فيها و إلا فلا.

ص: ١٦٥

(الرابع): ان دخول شىء واحد فى مركب مره، و خروجه عنه مره أخرى مما لا- بأس به فى المركبات الاعتباريه، بل هو على طبق الفهم العرفى كما لا يخفى.

الوجه الثانى من وجوه تصوير الجامع ما قيل من أن لفظ ال«صلاه» موضوع بإزاء معظم الاجزاء، و يدور صدقه مداره وجوداً و عدماً، و قد نسب شيخنا العلامة الأنصارى- قده- هذا الوجه إلى المشهور، و كيف ما كان فقد أورد عليه المحقق صاحب الكفايه- قده- بوجهين:

(الأول): ما أورده- قده- ثانياً على الوجه الأول من ان لازم ذلك.

هو أن يكون استعمال لفظ ال«صلاه» فيما هو المأمور به باجزائه، و شرائطه مجازاً و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل، لا من باب إطلاق الكلى على فرده و الطبيعى على مصداقه، و هذا مما لا يلتزم به القائل بالأعم.

(الثانى): انه عليه يتبادل ما هو المعتبر فى المسمى فكان شىء واحد داخل فيه تاره، و خارجاً عنه أخرى بل مردداً بين أن يكون هو الخارج، أو غيره عند اجتماع تمام الاجزاء، و هو كما ترى سيما إذا لو حظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

توضيحه: هو أنه لا ريب فى اختلاف ال«صلاه» باختلاف حالات المكلفين من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار، و نحو ذلك كما انه لا- ريب فى اختلافها فى نفسها باختلاف أصنافها من حيث الكم، و الكيف. و عليه فمعظم الأجزاء يختلف من هاتين الناحيتين فيلزم دخول شىء واحد فيه مره و خروجه عنه مره أخرى بل عند اجتماع تمام الأجزاء لا تعين لما هو الداخل عما ليس هو بداخل فان نسبه كل جزء إلى المركب على حد سواء، بل لا واقع له حينئذ إذ جعل عده خاصه من معظم الأجزاء دون غيرها ترجيح بلا مرجح فيكون المركب حينئذ من قبيل الفرد المردد الذى لا واقع له.

و لكن بما حققناه فى الوجه الأول من أن المسمى قد اعتبر لا بشرط بالإضافه إلى الزائد قد تبين الجواب عن الإيراد الأول فان معظم الأجزاء الذى أخذ مقوماً للمركب مأخوذ لا بشرط بالقياس إلى بقيه الأجزاء فهى داخله فى المسمى عند وجودها و خارجه عنه عند عدمها.

و بهذا يظهر الجواب عن الإيراد الثانى أيضاً، فان عند اجتماع تمام الاجزاء كان المسمى هو تمام الأجزاء، لا خصوص بعضها ليقال انه أمر مردد بين هذا و ذاك و ان شئت فقل ان اللفظ لم يوضع بإزاء مفهوم معظم الأجزاء و إلا- لترادف اللفظان و هو باطل قطعاً، بل هو موضوع بإزاء واقع ذلك المفهوم، و معنونه و هو يختلف باختلاف المركب نفسه مثلاً- معظم اجزاء صلاه الصبح بحسب الكم غير معظم اجزاء صلاه العشاء فلو كان المعظم لصلاه الصبح أربعة أجزاء- مثلاً- فلا- محاله كان المعظم لصلاه المغرب سته اجزاء.. و هكذا، و على هذا فاللفظ موضوع بإزاء المعظم على سبيل وضعه للأركان بمعنى أن المقوم للمركب أحد أمور على نحو البدل، فقد يكون المقوم أربعة أجزاء، و قد يكون ثلاثة أجزاء، و قد يكون خمسة أجزاء.. و هكذا، و قد تقدم انه لا مانع من الالتزام بذلك فى المركبات الاعتباريه، و كم له من نظير فيها، بل هو على وفق الارتكاز كما عرفت، و اما الزائد على المعظم فعند وجوده يدخل فى المسمى، و عند عدمه يخرج عنه فالموضوع له حينئذ هو مفهوم وسيع جامع لجميع شتاته و متفرقاته لا- خصوص المعظم بشرط لا و لا مرتبه خاصه منه، و من هنا يصدق على القليل و الكثير و الزائد و الناقص على نسق واحد. نظير لفظ الكلام، فانه موضوع فى لغه العرب لما تركب من حرفين فصاعداً فالحرفان مقومان لصدق عنوان الكلام فى لغه العرب، و اما الزائد عليهما من حرف أو حرفين، أو أزيد فعند وجوده داخل فى المسمى، و عند عدمه خارج عنه.

و من جميع ما ذكرناه يستبين انه لا بأس بهذا الوجه أيضاً مع الإغماض عن

الوجه الأول بان يكون اللفظ موضوعاً للمعظم لا بشرط، هذا مع اعتبار الموالاه و الترتيب أيضاً في المسمى إذ بدونهما لا يصدق على المعظم عنوان ال«صلاه».

(الوجه الثالث): ما قيل من أن لفظ ال«صلاه» موضوع للمعنى الذى يدور مداره التسميه عرفاً.

و فيه ان هذا الوجه بظاهره لا يرجع إلى معنى محصل، و ذلك لأن الصدق العرفى تابع لوجود المسمى فى الواقع و مقام الثبوت فلا يعقل ان يكون وجود المسمى فى الواقع و نفس الأمر تابعاً للصدق العرفى.

و لكن قد طهر مما ذكرناه ان مرجع هذا الوجه إلى الوجه الثانى، فان المراد منه هو ان الكاشف عن وجود المسمى ليس إلا الفهم العرفى، فانه طريق وحيد فى مقام الإثبات إلى سعه المعنى، أو ضيقه فى مقام الثبوت، و حيث ان لفظ ال«صلاه» يصدق عند العرف على معظم اجزائها و لا- يصدق على غير المعظم يكشف عن انه موضوع بإزاء المعظم على الكيفيه التى تقدمت-مثلا-لفظ ال(ماء)فى لغه العرب موضوع لمعنى فى الواقع، و لكن الكاشف فى مقام الإثبات عن مقدار سعته أو ضيقه لا يكون إلا الصدق العرفى فلو رأينا إطلاق العرف لفظ ال(ماء)على ماء الكبريت نستكشف عن انه موضوع لمعنى وسيع فى الواقع.

و على الجملة فالمتبع فى إثبات سعه المعنى، أو ضيقه إنما هو فهم العرف و الصدق عندهم دليل على سعه المعنى بالقياس إلى ذلك المورد، كما ان عدم الصدق دليل على عدم السعه.

تتلخص نتيجته جميع ما ذكرناه لحد الآن فى خطوط:

(الخط الأول): فساد توهم الاشتراك فى وضع ألفاظ العبادات كما سبق.

(الخط الثانى): فساد توهم كون الوضع فيها عاماً و الموضوع له خاصاً.

(الخط الثالث): عدم إمكان تصوير جامع ذاتى مقولى على القول بالصحيح (الخط الرابع): إمكان تصوير جامع عنوانى على هذا القول إلا انه ليس

بموضوع له كما عرفت.

(الخط الخامس): جواز تصوير جامع ذاتي بين الأعم من الصحيحه و الفاسده فالنتيجه على ضوء هذه الخطوط الخمس قد أصبحت ان ألفاظ العبادات كـ«لصلاه» و نحوها موضوعه للجامع بين الافراد الصحيحه، و الفاسده لا لخصوص الجامع بين الأفراد الصحيحه.

و من هنا لا مجال للنزاع في مقام الإثبات عن ان الألفاظ موضوعه للصحيح أو للأعم فان النزاع في هذا المقام متفرع على إمكان تصوير الجامع على كلا القولين معاً فإذا لم يمكن تصويره إلا على أحدهما فلا مجال له أصلاً، إذ لا بد من الالتزام بالقول بالأعم و لا مناص عنه، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المرتكز في أذهان المشرعه هو ان إطلاق لفظ الـ«صلاه» على جميع افرادها الصحيحه، و الفاسده على نسق واحد من دون لحاظ عنايه في شيء منها ضروره انهم يستعملون هذا اللفظ في الجميع غافلين عن لحاظ قرينه المجاز و العنايه في موارد إطلاقه على الفرد الفاسد فلو كان اللفظ موضوعاً لخصوص الصحيح فلا محاله كان إطلاقه على الفاسد محتاجاً إلى لحاظ عنايه و قرينه، مع ان الأمر على خلاف ذلك و ان الاستعمال في الجميع على نسق واحد فلا فرق بين قولنا فلان صلى «صلاه» صحيحه، أو تلك الـ«صلاه» صحيحه، و بين قولنا فلان صلى «صلاه» فاسده أو هذه الـ«صلاه» فاسده.. و هكذا، و حيث ان استعمالات المشرعه تابعه للاستعمالات الشرعيه فتكشف تلك عن عموم المعنى الموضوع له عند الشارع المقدس أيضاً.

ثمره المسأله

اشاره

ذكروا لها ثمرات:

الأولى: ما اشتهر من أن الأعمى يتمسك بالبراءه في موارد الشك

ص: ١٦٩

فى الأجزاء و الشرائط، و الصحىحى يتمسك بقاعده الاشتغال و الاحتياط فى تلك الموارد.

و لكن التحقىق ان الأمر لىس كذلك و لا فرق فى التمسك بالبراءه، أو الاشتغال بىن القولىن -أصلاً- و الوجه فى ذلك:

هو انا إذا قلنا بالوضع للأعم فالتمسك بالبراءه مبتن على القول بانحلال العلم الإجمالى فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطىين، فانه ان قلنا بالانحلال و ان العلم الإجمالى ينحل إلى علم تفصىلى و شك بدوى فلا مانع من الرجوع إلى البراءه عن وجوب الأكثر و التقىيد الزائد فان مسألتنا هذه من إحدى صغرىات كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطىين، و ذلك لأن تعلق التكلىف فى المقام بالطبىعى الجامع بىن المطلق و المقيد معلوم لنا تفصىلاً (و هو الماهيه المهمله العارىه عن جمىع الخصوصىيات) و انما هو شكنا فى تعلقه به على نحو الإطلاق بمعنى عدم تقىيده بشىء لا جزء و لا شرطاً، أو على نحو التقىيد به بأحد النحوىن المذبورىن، فحىئنذ إن قلنا بانحلال العلم الإجمالى فى تلك المسأله و الرجوع إلى البراءه عن التكلىف الزائد عن المقدار المعلوم كما هو كذلك فنقول هنا أيضاً بالانحلال و الرجوع إلى البراءه عن التقىيد الزائد. و اما لو قلنا بعدم انحلال العلم الإجمالى فى تلك المسأله فلا بد من الاحتياط و الرجوع إلى قاعده الاشتغال و على ذلك فلا ملازمه بىن القول الأعمى و الرجوع إلى البراءه.

و أما على الصحىح فان قلنا بان متعلق التكلىف عنوان بسىط، و خارج عن الأجزاء و الشرائط، و انما هى سبب لوجوده فلا محاله يكون الشك فى جزئيه شىء أو شرطىته شكاً فى المحصل فلا- بد من القول بالاشتغال إلا- ان هذا مجرد فرض غير واقع فى الخارج بل انه خلاف مفروض البحث إذا المفروض ان متعلق التكلىف هو الجامع بىن الأفراد الصحىحه، و نسبته إلى الأجزاء و الشرائط نسبه الطبىعى إلى افراده أو نسبه العنوان إلى معنونه، و على كلا التقدىرىن فلا يكون المأمور به

مغايراً فى الوجود مع الأجزاء و الشرائط و مسبباً عنها.

و على الجملة ان كلا من السبب و المسبب موجود فى الخارج بوجود مستقل على حiale و استقلاله كالقتل المسبب عن مقدمات خارجيه أو الطهاره الخبيثه المسببه عن الغسل بل الحدثيه المسببه عن الوضوء و الغسل و التيمم على قول، فإذا كان المأمور به أمراً بسيطاً مسبباً عن شىء آخر، و مترتباً عليه وجوداً فلا محاله يرجع الشك فى جزئيه شىء أو شرطيهه بالإضافة إلى سببه إلى الشك فى المحصل، و لا إشكال فى الرجوع معه إلى قاعده الاشتغال فى مورده، و لكن المقام لا يكون من ذلك الباب، فان الجامع الذى فرض وجوده بين الأفراد الصحيحه لا- يخلو أمره من أن يكون من الماهيات المتأصله المركبه، أو البسيطه، أو من الماهيات الاعتباريه و العناوين الانتزاعيه و على كل تقدير لا بد من أن يكون منطبقاً على الأجزاء و الشرائط الخارجيه انطبق الكلى على افراده، و معه لا يرجع الشك إلى الشك فى المحصل ليكون المرجع فيه قاعده الاشتغال.

اما على الأول فلان المفروض أن الجامع هو عين الأجزاء و الشرائط فالأجزاء مع شرائطها بأنفسها متعلقه للأمر، و وحدتها ليست وحده حقيقيه، بل وحده اعتباريه بداهه أنه لا تحصل من ضم ماهيه الركوع إلى ماهيه السجود ماهيه ثالثه غير ماهيتهما، و عليه فلا مانع من الرجوع إلى البراءه عند الشك فى اعتبار شىء زائد على المقدم المعلوم بناء على صحه الانحلال فى مسأله دوران الواجب بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، لأن تعلق التكليف حينئذ بالمقدار المتيقن من الأجزاء و قيودها معلوم و الشك فى غيره شك فى التكليف فالمرجع فيه البراءه و بناء على عدم الانحلال فى تلك المسأله فالمرجع فيه قاعده الاشتغال.

و أما على الثانى فكذلك لأن الطبيعى عين افراده خارجاً و متحد معها عيناً فالأمر المتعلق به متعلق بالأجزاء مع شرائطها سواء قلنا بان متعلق الأوامر الطبائع أم قلنا بأنه الافراد اما على الثانى واضح. و اما على الأول فالاتحاد الطبيعى معها

غايه الأمر ان الخصوصيات الفرديه غير دخيله فى ذلك فعلى كلا القولين يرجع الشك فى اعتبار شىء جزء أو شرطاً إلى الشك فى إطلاق المأمور به و تقييده لا إلى امر خارج عن دائره المأمور به، فبناء على الانحلال فى تلك المسأله كان المرجع فيه البراءه عن التقييد المشكوك فيه.

و اما على الثالث فالامر أيضاً كذلك لأن الأمر الانتزاعى لا وجود له خارجاً يتعلق به الأمر، و انما الموجود حقيقه هو منشأ انتزاعه فالأمر فى الحقيقه متعلق بمنشأ الانتزاع و هو فى المقام نفس الأجزاء و الشروط، و أخذ ذلك الأمر الانتزاع فى لسان الدليل متعلقاً للأمر إنما هو لأجل الإشاره إلى ما هو متعلق الحكم فى القضيئه.

فالتتيجه ان الشك فى اعتبار جزء أو قيد على جميع التقادير يرجع إلى الشك فى تقييد نفس المأمور به بقيد زائد على المقدار المتيقن فبناء على ما هو الصحيح من انحلال العلم الإجمالى عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر نرجع هنا إلى البراءه.

و بتعبير آخر. اننا قد بينا فى مبحث النهى عن العبادات و أشرنا فيما تقدم أيضاً ان الصحه الفعلية التى هى منتزعه عن انطباق المأمور به على المأتى به خارجاً لا يعقل أخذها فى متعلق الأمر لتأخرها عنه فالمتعلق على كلا القولين نفس الاجزاء مع قيودها الخاصه غايه الأمر انه على القول بالوضع للصحيح كان المسمى تمام الاجزاء مع تمام القيود، و على القول بالأعم كان هو الأعم، و على هذا كان الشك فى اعتبار أمر زائد على المقدار الذى نعلم بتعلق الأمر به من الاجزاء و الشروط مورداً للبراءه، بلا فرق فى ذلك بين القول بالصحيح و القول بالأعم.

فتلخص ان أخذ الصحه بمعنى التماميه فى المسمى لا يمنع عن جريان البراءه على القول بالانحلال كما هو القوى.

فقد أصبحت النتيجة من جميع ما ذكرناه ان القول بوضع الألفاظ للأعم لا يلزمه جريان البراءه دائماً كما ان القول بوضعها للصحيح لا يلزمه الالتزام بالاشتغال

كذلك بل هما في ذلك سواء، فان جريان البراءة و عدمه مبنيان على الانحلال و عدمه في تلك المسألة، لا على الوضع للصحيح، أو الأعم.

و على ضوء هذا يستبين فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ-قده- من أنه على الصحيح لا مناص من الرجوع إلى قاعده الاشتغال، كما أنه على الأعمى لا- مناص من الرجوع إلى البراءة بتقريب ان تصوير الجامع على الصحيح لا يمكن إلا بتقييد المسمى بعنوان بسيط خاص أما من ناحيه علل الأحكام أو من ناحيه معلولاتها، و ان هذا العنوان خارج عن المأتي به و مأخوذ في المأمور به، و عليه فالشك في اعتبار شيء جزء أو شرطاً لا محاله يوجب الشك في حصول العنوان المزبور فيرجع الشك حينئذ إلى الشك في المحصل و المرجع فيه قاعده الاشتغال دون البراءة.

و الوجه في فساده هو ما سبق: من أن الجامع على القول بالصحيح على كل تقدير لا بد من ان ينطبق على الاجزاء و الشروط انطباق الكلى على فرده، و عليه كان الشك في اعتبار جزء، أو قيد في المأمور به من دوران المأمور به نفسه بين الأقل و الأكثر، فعلى القول بالانحلال كان المرجع فيه البراءة عن وجوب الأكثر فنتيجة ذلك: هي ان المأمور به بتمام اجزائه، و شرائطه هو الأقل دون الأ-كثر و قد عرفت أن القول بالاشتغال مبني على أن يكون المأمور به عنواناً بسيطاً مسبباً عن الأ-جزاء، و الشروط الخارجيتين، و متحصلاً منهما، و هو خلاف المفروض.

و أما ما ذكره-قده- من انه على الصحيح لا بد من تقييد المسمى بعنوان بسيط، أما من ناحيه العلل، أو من ناحيه المعلولات فيرده انه خلط بين الصحة الفعلية التي تنتزع عن انطباق المأمور به على المأتي به في الخارج، و الصحة بمعنى التماميه فالحاجه إلى التقييد إنما تكون فيما إذا كان النزاع بين الصحيحى، و الأعمى في أخذ الصحة الفعلية في المسمى، و عدم أخذها فيه، فانه على الصحيح لا بد من تقييده بعنوان خاص كعنوان الناهى عن الفحشاء و المنكر، أو نحوه مما هو مؤثر في حصول الغرض. و لكن قد تقدم انه لا يعقل أخذها في المأمور به فضلاً عن

أخذها في المسمى فلا تكون الصحة بهذا المعنى مورداً للنزاع، فان النزاع كما عرفت مراراً إنما هي في الصحة بمعنى التماميه، و من المعلوم انها ليست شيئاً آخر وراء نفس الأجزاء، و الشرائط بالأسر. و لا هي موضوع للآثار، و لا مؤثره في حصول الغرض، و عليه فلا حاجة إلى تقييد المسمى بعنوان بسيط خارج عنهما.

و من هنا يظهر ان هذه المسأله ليست من المسائل الأصوليه و الوجه في ذلك هو ما حققناه في أول الكتاب في مقام الفرق بين المسائل الأصوليه، و مسائل بقيه العلوم من أن كل مسأله أصوليه ترتكز على ركيزتين أساسيتين:

(الركيزه الأولى): أن تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي الإلهي و بهذه الركيزه امتازت المسائل الأصوليه عن القواعد الفقيهيه بأجمعها على بيان تقدم (الركيزه الثانيه): ان يكون وقوعها في طريق الاستنباط بنفسها أي بلا ضم كبرى أو صغرى أصوليه أخرى إليها- و بهذه الركيزه امتازت عن مسائل سائر العلوم الدخيله في الاستنباط من النحو، و الصرف، و الرجال، و المنطق، و اللغه، و نحو ذلك، فان مسائل هذه العلوم و ان كانت دخيله في الاستنباط إلا انها ليست بحيث لو انضم إليها صغرياتها أنتجت نتيجة فقيهيه.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر أن هذه المسأله ليست من المسائل الأ-صوليه، بل هي من المسائل اللغويه فلا-تقع في طريق الاستنباط بلا ضم كبرى أصوليه إليها و هي كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و يترتب على ذلك ان هذه الثمره ليست ثمره لهذه المسأله، بل هي ثمره لمسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، و هي من مبادئ تلك المسأله فالبحث عنها محقق لموضوع البحث عن تلك المسأله، و كذا الثمره الآتية، فانها ثمره لمسأله المطلق و المقيد. دون هذه المسأله.

نعم هي محققه لموضوع التمسك بالإطلاق فالبحث عن جواز التمسك بالإطلاق و عدم جوازه و ان كان بحثاً عن مسأله أصوليه إلا ان البحث عن ثبوت الإطلاق

و عدمه بحث عن المبادئ.

(الثمره الثانيه): ما ذكره جماعه منهم المحقق صاحب الكفايه-قده-من أنه يجوز التمسك بالإطلاق، أو العموم على القول بالأعم عند الشك في اعتبار شيء جزء، أو شرطاً، ولا- يجوز التمسك به على القول بالصحيح، بل لا بد فيه من الرجوع إلى الأصول العمليه.

بيان ذلك: ان التمسك بالإطلاق يتوقف على إثبات مقدمات:

(الأولى): ان يكون الحكم في القضييه وارداً على المقسم بين قسمين، أو أقسام بان يكون له قابليه الانطباق على نوعين، أو أنواع.

(الثانيه): ان يحرز كون المتكلم في مقام البيان و لو بأصل عقلائي، و لم يكن في مقام الإهمال، أو الإجمال.

(الثالثه): أن يحرز انه لم ينصب قرينه على التعيين.

فإذا تمت هذه المقدمات استكشف بها الإطلاق في مقام الثبوت، و ان مراده الاستعمالي مطابق لمراده الجدي، و ليس لأيه خصوصيه مدخله فيه، فإذا شك في دخل خصوصيه من الخصوصيات فيه يدفع ذلك بالإطلاق في مقام الإثبات و حيث أن هذه المقدمات تامه على القول بالوضع للأعم، فان الحكم حينئذ قد تعلق بالطبيعي الجامع بين الأفراد الصحيحه، و الفاسده فإذا أحرز ان المتكلم في مقام البيان، و لم ينصب قرينه على التقييد فلا- مانع من التمسك بالإطلاق لدفع ما شك في اعتباره جزء، أو قيداً، لأنه شك في اعتبار امر زائد على صدق اللفظ و في مثله لا مانع عن التمسك بالإطلاق لإثبات عدم اعتباره.

و على الجملة فعلى القول بالأعم إذا تمت المقدمتان الأخيرتان يجوز التمسك بالإطلاق لدفع كل ما احتمل دخله في الأمور به جزء، أو شرطاً، لتماميه المقدمه الأولى على الفرض، و عليه فما ثبت اعتباره شرعاً بأحد النحوين المزبورين فهو، و الزائد عليه حيث أنه مشكوك فيه، و لم يعلم اعتباره فالمرجع فيه الإطلاق،

به يثبت عدم اعتباره.

و هذا بخلاف القول بالوضع للصحيح، فان المقدمه الأولى على هذا القول مفقوده، إذا الحكم حينئذ لم يرد إلا على الواجد لتمام الأجزاء، و الشروط فلو شك في جزئيه شيء أو شرطيه فلا محاله يرجع الشك إلى الشك في صدق اللفظ على الفاقد للمشكوك فيه لاحتمال دخله في المسمى، و معه لا يمكن التمسك بالإطلاق.

فقد تحصل من ذلك: جواز التمسك بالإطلاق على القول بالأعم في موارد الشك في الأجزاء، و الشروط، و عدم جوازه على القول بالصحيح.

نعم على القول بالأعم لو شك في كون شيء ركناً للصلاه أو لم يكن فلا يجوز التمسك بالإطلاق لأن الشك فيه يرجع حينئذ إلى الشك في صدق اللفظ و معه لا يمكن التمسك بالإطلاق، كما مر بيانه.

و قد يورد على هذه الثمره بوجه:

(الأول): انه لا فرق بين القولين في جواز التمسك بالإطلاق، و عدم جوازه و الوجه في ذلك: هو أن مناط الجواز كون المتكلم في مقام البيان، و انه لم ينصب قرينه على التقييد، و عليه فكما ان الأعمى يتمسك بالإطلاق فيما إذا احتمل دخل شيء في الأمور به زائداً على القدر المتيقن، فكذلك الصحيح يتمسك به إذا شك في اعتبار أمر زائد على المقدار المعلوم. من هنا يتمسكون الفقهاء (رض) بإطلاق صحيحه حماد التي وردت في مقام بيان الأجزاء، و الشروط و بين الإمام عليه السلام فيها جميع أجزاء الـ«صلاه» من التكبيره و القراءه، و الركوع، و السجود، و نحوها، و حيث لم يبين فيها الاستعاذه مثلاً فيتمسك بإطلاقها على عدم وجوبها فلا فرق في ذلك بين القول بالوضع للصحيح و القول بالأعم، فتلخص: ان العبره بكون المتكلم في مقام البيان و عدم إتيانه بقرينه في كلامه، لا بكون الوضع للأعم أو الصحيح كما لا يخفى.

و الجواب عنه قد ظهر مما تقدم و ملخصه: ان التمسك بالإطلاق موقوف على

إحراز المقدمات الثلاث. أولها إحراز تعلق الحكم بالجامع بحسب المراد الاستعمالي و قابليه انقسامه إلى قسمين، أو أقسام، فهذه المقدمه لا- بد من إحرازها و إلا فلا يعقل الإطلاق في مقام الثبوت كى يستكشف ذلك بالإطلاق في مقام الإثبات و حيث انه على القول بالصحيح قد تعلق الحكم بحصه خاصه، و هى خصوص الحصه الصحيحه فالمقدمه الأولى مفقوده، فالإطلاق اللفظى على القول بالصحيح غير معقول.

و أما ما استشهد على ذلك بتمسك الفقهاء (رض) بإطلاق صحيحه حماد المتقدمه فهو خلط بين الإطلاق الحالى، و الإطلاق اللفظى، فان إطلاق الصحيحه إطلاق مقامى، و هو أجنبى عن الإطلاق اللفظى المتقوم بإحراز صدق المفهوم على المورد المشكوك فيه، و الذى لا يمكن التمسك به على الصحيحى هو الإطلاق اللفظى، و أما الإطلاق المقامى فالتمسك به مشترك فيه بين القول بالصحيح و القول بالأعم و السر فى ذلك: ان المعتبر فى الإطلاق اللفظى أن يرد الحكم فى القضية على الطبيعى الجامع القابل للانطباق على حصص عديده، و لا أقل من حصتين. و بعد ذلك تصل النوبه إلى إحراز بقيه المقدمات من كون المتكلم فى مقام البيان، و عدم إتيانه بالقرينه على إرادته الخلاف. و لأجل ذلك لا يسع القائل بوضع الألفاظ للصحيح ان يتمسك بالإطلاق، و ذلك للشك فى صدق المفهوم على الفاقد لما يحتمل دخله فى المسمى. و أما الإطلاق الأحوالى فلا يعتبر فيه ذلك، بل المعتبر فيه سكوت المتكلم عن البيان حين ما يورد الحكم على نفس الأجزاء، و الشرائط، أو الافراد -مثلا- إذا كان المولى فى مقام بيان ما يحتاجه اليوم من اللحم، و الخبز، و الأرز، و اللبن، و غيرها من اللوازم، فأمر عبده بشرائها، و لم يذكر الدهن -مثلا- فبما انه كان فى مقام البيان، و لم يذكر ذلك فيستكشف منه عدم إرادته له و إلا لبينه.

و من هنا لا- نحتاج فى هذا النحو من الإطلاق إلى وجود لفظ مطلق فى القضية بل هو مناقض له كما عرفت آنفاً، و الإطلاق فى الصحيحه من هذا القبيل، فانه

سلام الله عليه كان في مقام بيان الاجزاء، والشرائط، فكلما لم يبينه يستكشف عدم دخله في الأمور به.

فالتيجة ان أحد الإطلاقين أجنبي عن الإطلاق الآخر رأساً، وجواز التمسك بأحدهما لا يستلزم جواز التمسك بالآخر، كما انه لا فرق في جواز التمسك بالإطلاق الأحوالي بين القول بالوضع للصحيح، والقول بالوضع للأعم. و أما الإطلاق اللفظي فلا يجوز التمسك به على القول بالصحيح دون الأعم. فما أورده القائل من الإشكال لا يرجع إلى معنى محصل.

(الثاني): ان الأعمى كالصحيح في عدم إمكان التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار جزء أو قيد و ذلك لأن أدله العبادات جميعاً من الكتاب، والسنة مجمله و لم ترد شيء منها في مقام البيان فإذا كان المتكلم فيها في مقام الإهمال، أو الإجمال فلا يجوز التمسك بإطلاقها غايه الأمر ان عدم جواز التمسك على هذا القول من جهه واحده و هي عدم ورود مطلقات العبادات في مقام البيان، بل انها جميعاً في مقام التشريع و الجعل بلا- نظر لها إلى خصوصيتها من الكميه، والكيفيه. و على القول بالصحيح من ناحيتين: و هما عدم ورود المطلقات في مقام البيان و عدم تعلق الحكم بالجامع و المقسم، فالتيجة عدم صحه التمسك بالإطلاق على كلا القولين.

و الجواب عنه: مضافاً إلى انه رجم بالغيب ان الأمر ليس كما ذكره القائل، فان من الآيات الكريمة ما ورد في الكتاب، و هو في مقام البيان كقوله تعالى:

(كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فالمفهوم من كلمه الصيام عرفاً كف النفس عن الأكل، و الشرب، و هو معناه اللغوي، فالصيام بهذا المعنى كان ثابتاً في سائر الشرائع و الأديان بقريته قوله تعالى: (كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) حيث لم يعتبر فيه سوى الكف عن الأكل و الشرب عند تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود.

نعم ان ذلك يختلف كفيه باختلاف الشرائع، و لكن كل ذلك الاختلاف

يرجع إلى الخارج عن ماهية الصيام بل قد يعتبر فيه كما في شرع الإسلام الكف عن عدة أمور آخر أيضاً كالجماع والارتماس في الماء والكذب على الله تعالى و على رسوله صلى الله عليه وآله و على الأئمة الأطهار عليهم السلام و ان لم يكن الكف عنها معتبراً في بقيه الشرائع والأديان. و على ذلك فلو شككنا في اعتبار شيء في هذه الماهية قيداً، و عدم اعتباره كذلك فلا مانع من أن نرجع إلى إطلاق قوله تعالى كتب عليكم الصيام اه.

و به يثبت عدم اعتباره فحال الآيه المباركه حال قوله تعالى: (أحل الله البيع) و(تجاره عن تراض) و ما شاكلهما، فكما انه لا مانع من التمسك بإطلاقها في باب المعاملات عند الشك في اعتبار شيء فيها، فكذلك لا مانع من التمسك بإطلاق هذه الآيه المباركه في باب الصوم عند الشك في دخل شيء في صحته شرعاً.

هذا مضافاً إلى ما في السنه من الروايات المطلقة الوارده في مقام البيان منها قوله عليه السلام في التشهد (يتشهد) فان مقتضى إطلاقه عدم اعتبار أمر زائد على نفس الشهادتين فلو شك في اعتبار التوالى بينهما فيدفع بالإطلاق و كذا غيره من نصوص الباب فلاحظ.

هذا كله على تقدير تسليم أن يكون الضابط في كون المسأله أصوليه ترتب ثمره فعلية عليها إلا- ان الأمر ليس كذلك، فان الضابط للمسأله الأصوليه إمكان وقوعها في طريق الاستنباط لا فعليته.

و ملخص ما ذكرناه في الجواب عن هذا الإيراد امران:

(الأول): ان المطلق الوارد في مقام البيان من الكتاب و السنه موجود، و ليس الأمر كما ذكره القائل.

(الثاني): لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان المتكلم لم يكن في مقام البيان في شيء من مطلقات العبادات إلا ان إمكان ترتب هذه الثمره يكفينا لكون المسأله أصوليه، لما عرفت من أن الميزان فيها إمكان وقوعها في طريق استنباط حكم فرعى كلي لا فعلية ذلك كما تقدم.

نعم الذى يرد هنا ما ذكرناه سابقاً من أن هذه الثمره ليست ثمره لهذه المسأله ولا تترتب عليها بلا واسطه، بل هى من ثمرات كبرى مسأله المطلق و المقيد، و هى من صغريات تلك الكبرى و من مبادئها من جهه ان البحث فيها فى الحقيقه عن ثبوت الإطلاق و عدم ثبوته، و البحث عن جواز التمسك به و عدم جوازه بحث عن المسأله الأصوليه. دونه.

(الثالث): ان الإطلاق و التقييد فى العبادات إنما يلاحظ بالإضافة إلى المأمور به و متعلق الأمر، لا- بالقياس إلى المسمى بما هو، ضروره ان الإطلاق أو التقييد فى كلام الشارع أو غيره إنما يكون بالقياس إلى مراده، و انه مطلق أو مقيد لا إلى ما هو أجنبى عنه، و على ذلك فلا فرق بين القولين، فكما ان الصحيحى لا يمكنه التمسك بالإطلاق، فكذلك الأعمى.

أما الصحيحى فلما عرفت من عدم إحرازه الصدق على الفاقد لما شك فى اعتباره جزء أو شرطاً لاحتمال دخله فى المسمى.

و أما الأعمى فلأجل أنه يعلم بثبوت تقييد المسمى بالصحة، و انها مأخوذه فى المأمور به و متعلق الأمر، فان المأمور به حصه خاصه من المسمى و هى الحصه الصحيحه، ضروره ان الشارع لا يأمر بالحصه الفاسده، و لا بما هو الجامع بينه و بين الصحيح، و على ذلك فلا يمكن التمسك بالإطلاق عند الشك فى جزئيه شىء، أو شرطيته للشك حينئذ فى صدق المأمور به على الفاقد للشىء المشكوك فيه.

و على الجملة فلا فرق بين أن تكون الصحه مأخوذه فى المسمى، و أن تكون مأخوذه فى المأمور به فعلى كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالإطلاق غايه الأمر ان الشك فى الصدق على الصحيحى من جهه أخذ الصحه فى المسمى، و على الأعمى من جهه العلم بتقييد المأمور به بالصحة لا محاله.

فالتتيجه: هى عدم جواز الأخذ بالإطلاق على كلا القولين إذ لا ثمره فى البين.

و الجواب عنه يظهر مما بيناه سابقاً: فان الصحه الفعلية التي هي منتزعه عن انطباق المأمور به على المأتى به خارجاً في موارد الامتثال و الأجزاء غير مأخوذه في المأمور به قطعاً، بل لا يعقل ذلك كما سبق، و انما النزاع في أخذ الصحه بمعنى التماميه أعنى به تماميه الشىء من حيث الأجزاء، و القيود في المسمى فالقائل بالصحیح يدعى وضع لفظ الـ«صلاه» مثلاً للصلاه التامه من حيث الأجزاء، و الشروط. و القائل بالأعم يدعى وضع اللفظ للأعم، و على ذلك فلو شككنا في اعتبار شىء جزء، أو قيداً في المأمور به كالسوره-مثلاً- فعلى القول بالوضع للصحیح كان صدق اللفظ بما له من المعنى على الفاقد لها غير معلوم، لاحتمال دخلها فيه، و إمكان أن يكون المجموع هو المسمى بلفظ الـ«صلاه» و معه لا يمكن التمسك بالإطلاق. و على القول بالوضع للأعم كان صدق اللفظ على الفاقد معلوماً، و انما لشك في اعتبار امر زائد عليه، و فى مثله لا- مانع من التمسك بالإطلاق لنفى اعتبار الشىء المشكوك فيه، و به ثبت ان المأمور به هو طبعى الـ«صلاه» الجامع بين الفاقد و الواجده للسوره، و من انطباق ذلك الطبعى على المأتى به بلا سوره ننتزع الصحه فالصحه بمعنى التماميه تثبت بنفس التمسك بالإطلاق بضميمه ما علم من الأجزاء و الشروط تفصيلاً، و الصحه المنتزعه غير مأخوذه في المأمور به فضلاً عن المسمى.

و على الجملة فالمأمور به على كلا- القولين و ان كان هو الـ«صلاه» الواجده لجميع الأجزاء، و الشروط فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، الا- ان الاختلاف بينهما فى نقطه أخرى، و هى ان صدق اللفظ على الفاقد لما يشك فى اعتباره معلوم على القول الأعمى، و انما الشك فى اعتبار امر زائد عليه. و أما على الصحیحى فالصدق غير معلوم. و على أساس تلك النقطه يجوز التمسك بالإطلاق على القول بالأعم دون القول بالصحیح.

فقد أصبحت النتيجة ان هذه الشبهه مبتنيه على أخذ الصحه الفعلية فى المأمور به و لكن قد تقدم فساد.

و من هنا قال شيخنا الأستاذ-قده- ان هذه الشبهه ليست بذات أهميه كما اهتم بها شيخنا العلامة الأنصارى-قده-و أطال الكلام فيها و اعتنى بالجواب عنها فوق ما تستحق،و الصحيح ما أفاده-قده-.

و ربما قيل بان ثمره النزاع تظهر فى النذر و ذلك كما لو نذر أن يعطى ديناراً للمصلى ركعتين فبناء على القول بالأعم يجزى الإعطاء للمصلى ركعتين،و لو كانت صلاته فاسده،و على القول بالصحيح لا يجزى ذلك بل يجب عليه الإعطاء للمصلى صلاه صحيحه،و لا تبرأ ذمته إلا بذلك.

لا- يخفى أن أمثال هذه الثمره غير قابله للذكر و العنوان فى المباحث الأصوليه لأنها ليست ثمره للمسأله الأصوليه فان ثمرتها استنباط الحكم الكلى الفرعى،و أما تطبيقه على موارد و مصاديقه فليس ثمره للبحث الأصولى،بل لا يصلح هذه الثمره لآيه مسأله علميه و لو كانت المسأله من المبادئ.

هذا مضافا إلى أن وجوب الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر فى الكيفيه، و الكميه،و أجنبى عن الوضع للصحيح،أو الأعم،فلو قصد الناذر من كلمه المصلى من أتى بالصلاه الصحيحه لم تبرأ ذمته بالإعطاء لمن «يصلى»فاسده،و لو قلنا بوضع الألفاظ للأعم،و لو قصد منها الآتى بالصلاه و لو كانت فاسده برئت ذمته بذلك،و ان قلنا بوضع الألفاظ للصحيح.

على ان الصحه المتنازع دخلها فى المسمى غير الصحه المعبره فى مرحله الامتثال فيمكن أن يكون المأتى به صحيحاً من جهه وجدانه تمام الأجزاء،و الشرائط، و فاسداً من الجهات الأخرى،و عليه تحصل براءه الذمّه بالإعطاء لمن «يصلى» فاسده أيضاً.

ثم انا قد ذكرنا فى الدوره السابقه ثمره لهذه المسأله غير ما ذكره القوم.

و هى ان الحكم الوارد على عنوان ال«صلاه»و مفهومها يختلف باختلاف القولين -مثلا-قد ورد النهى عن «صلاه»الرجل و بحذائه امرأه«تصلى»فعلى القول

الصحيح لو علمنا بفساد «صلاة» المرأة لا تكون «صلاة» الرجل منهيًا عنها لعدم صدق الـ «صلاة» على ما أتت المرأة به فلا يصدق حينئذ انه «صلى» و بحذائه امرأه «تصلى» و اما على القول بالأعم كانت منهيًا عنها. هذا.

و لكن قد تبين مما تقدم ان هذه الثمرة أيضاً ليست بثمره لبحث أصولي، بل لا تترتب على النزاع بين القولين، فانك عرفت ان القول بالصحيح لا يلزم الصحة في مقام الامتثال، فان الصحة هناك غير الصحة المأخوذة في المسمى على هذا القول، كما مر.

فقد استبان من مجموع ما ذكرناه تحت عنوان الثمرة لحد الآن أمور:

(الأول): ان البحث عن هذه المسألة ليس بحثاً أصولياً، بل بحث عن المبادئ، و ذكرها في هذا العلم لأجل ان لها فائده جلية، و مناسبة شديده مع بعض المسائل الأصوليه.

(الثاني): أن ما ذكره من الثمرات لها عمدتها الثمرة الأولى، و الثانيه ليس بثمره للبحث عن هذه المسألة كما عرفت.

(الثالث): ان جواز الرجوع إلى البراءة، أو عدم جوازه غير مبني على القول بالوضع للصحيح، أو الأعم، بل مبني على انحلال العلم الإجمالي، و عدمه في مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين.

(الرابع): ان القول بالوضع للأعم يحقق موضوع جواز التمسك بالإطلاق أو العموم، كما ان القول بالوضع للصحيح يحقق موضوع عدم جوازه. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني فى المعاملات

و يقع البحث عنه فى مقامين:

(الأول): فيما ذهب إليه المشهور من جواز التمسك بإطلاقات المعاملات من العقود، والإيقاعات على كلا القولين، و لا يختص الجواز باختيار الوضع للأعم و من هنا تنتفى الثمره المتقدمه فى العبادات هنا.

(الثانى): فيما ذكره جماعه منهم المحقق صاحب الكفايه-قده-من ان النزاع فى المعاملات انما يجرى فيما إذا كانت الألفاظ أسام للأسباب، دون المسببات، فان المسببات أمور بسيطه غير قابله لأن تتصف بالصحة، و الفساد، بل هى تتصف بالوجود عند وجود أسبابها، و بالعدم عند عدمها.

و لتحقيق الكلام فى المقامين نقول:

أما المقام الأول فالأمر كما ذهب إليه المشهور من جواز التمسك بالإطلاقات حتى على القول بالصحيح، و الوجه فى ذلك هو أن المعاملات أمور عرفيه عقلايه و ليست من الماهيات المخترعه عند الشارع المقدس، و انما هى ماهيات قد اخترعها العقلاء قبل هذه الشريعه لتمشيه نظام الحياه، ثم لما جاء نبينا الأعظم صلى الله عليه و آله لم يخالفهم فى هذه الطريقه المستقره عندهم، و لم يجعل صلى الله عليه و آله طرقاً خاصه لا بد للناس ان يمشى على طبق تلك الطرق، بل و لم يتصرف فيها تصرفاً أساسياً، بل أمضاها على ما كانت عندهم، و تكلم بلسانهم فهو صلى الله عليه و آله كأحدهم من هذه الجبهه.

نعم قد تصرف صلى الله عليه و آله فيها فى بعض الموارد فنهى عن بعض المعاملات كالمعامله الربويه، و ما شاكلها، و زاد فى بعضها قيماً، أو جزء لم يكن معتبراً عند العقلاء كاعتبار البلوغ فى المتعاقدين، و اعتبار الصيغه فى بعض الموارد.

و على ذلك الأصل نحمل ما ورد فى الشرع من الآيات و الروايات كقوله تعالى

(أوفوا بالعقود) (و أحل الله البيع) (و تجاره عن تراض) و كقوله صلى الله عليه و آله (النكاح سنتي) (و الصلح جائز) و نحو ذلك على المفاهيم التي قد استقرت عندهم، و جرى ديدنهم عليها، فانه صلى الله عليه و آله لم يتصرف فيها لا لفظاً و لا معنى، و تكلم بما تكلموا به من الألفاظ، و اللغات، إذاً تكون تلك الأدلة مسوقة لإمضاء المعاملات العرفيه العقلانيه، و حيث أن المعاملات عندهم قسمان فعلى، و قولى إلا فى بعض الموارد فتلك الأدلة تدل على إمضاء كلا القسمين إلا فى بعض الموارد الخاصه التي اعتبر الشارع فيها اللفظ، أو اللفظ الخاص، كما فى الطلاق، و النكاح، و ما يشبههما و عليه فان دل دليل من قبل الشارع على اعتبار شىء جزء، أو قيداً فنأخذ به، و ان شككنا فيه فتمسك بإطلاقات تلك الأدله، و ثبت بها عدم اعتباره.

و من هنا يظهر فساد ما ربما يورد على الشهيد -قده- حيث قال: «ان الماهيات الجعليه كال«صلاه» و ال«صوم» و سائر العقود حقيقه فى الصحيح، و مجاز فى الفاسد إلا- الحج، لوجوب المضى فيه» مع انه -قده- كغيره يتمسك بإطلاقات المعاملات، و الحال ان الصحيحى لا يمكنه التمسك بها لإجمال الخطاب.

و وجه الفساد هو ما عرفت من انه لا مانع من التمسك بإطلاقات المعاملات على القول بالصحيح، كما عرفت.

و على الجملة فالمعاملات المأخوذه فى موضوع أدله الإمضاء كالبيع، و نحوه معاملات عرفيه عقلايه و لم يتصرف الشارع فيها أى تصرف لا- من حيث اللفظ، و لا من حيث المعنى، بل أمضاها بما لها من المفاهيم التي قد استقر عليها الفهم العرفى و تكلم بالألفاظ التي كانت متداوله بينهم فى محاورتهم قبل الشريعه الإسلاميه، فحينئذ ان شك فى اعتبار أمر زائد على ما يفهمه العرف و العقلاء فتمسك بإطلاق الأدله و نفى بذلك اعتباره، كما انه لم يكن معتبراً عند العرف، إذ لو كان معتبراً للزم على الشارع المقدس بيانه و حيث انه صلى الله عليه و آله كان فى مقام البيان و لم يبين فعلم عدم اعتباره.

و من هنا تفترق المعاملات عن العبادات، فإن العبادات حيث انها ماهيات مخترعه عند الشارع بجميع اجزائها، و شرائطها فلو كانت موضوعه للصحيحه يمكننا التمسك بإطلاقاتها عند الشك في جزئيه شيء، أو شرطيته، لاحتمال دخله في المسمى كما سبق. و هذا بخلاف المعاملات فانها ماهيات مخترعه عند العرف فلو شككنا في اعتبار شيء فيها شرعاً فيكون الشك في أمر زائد على ما كان معتبراً عندهم، و في مثله لا مانع من التمسك بالإطلاق و لو على القول بكونها موضوعه للصحيحه.

نعم لو شككنا في اعتبار شيء فيها عرفاً كاعتبار المالىه-مثلاً- أو نحوها فلا يمكننا التمسك بالإطلاق لعدم إحراز صدق البيع على فاقد المالىه، أو نحوها هذا بناء على القول بالصحيح. و اما بناء على الأعم فلا مانع من التمسك بالإطلاق حتى إذا كان الشك في اعتبار شيء فيها عرفاً إلا فيما إذا كان الشك في دخله في المسمى.

و صفوه القول ان حال المعاملات عند العرف حال العبادات عند الشارع المقدس، فكما أن ثمره جواز الأخذ بالإطلاق، و عدم جوازه تظهر بين القولين في العبادات، فكذلك تظهر بينهما في المعاملات، و إنما تنتفى الثمره بين القولين فيها أى (المعاملات) لو شككنا في اعتبار جزء، أو قيد فيها شرعاً، لا عرفاً فانه يجوز حينئذ التمسك بالإطلاق مطلقاً حتى على القول بالوضع للصحيح، كما مر.

و ربما يورد بان حديث التمسك بالإطلاق في المعاملات انما يتم فيما لو كانت المعاملات أسامى للأسباب، دون المسببات، فانه حينئذ مجال للتمسك بإطلاق قوله تعالى (أحل الله البيع) (و تجاره عن تراض) و نحوهما لإثبات إمضاء كل سبب عرفى إلا ما نهى عنه الشارع. و أما لو كانت المعاملات أسامى للمسببات فالإمضاء الشرعى المتوجه إليها لا يدل على إمضاء أسبابها، لعدم الملازمه بين إمضاء المسبب و هو المبادله في البيع و ما شاكلها، و إمضاء السبب و هو المعاطاه أو الصيغه الفارسيه -مثلاً- و من الواضح ان أدله الإمضاء جميعاً من الآيات، و الروايات متجهه إلى

إمضاء المسببات، و لا- تنظر إلى إمضاء الأسباب أصلاً، ضروره ان الحليه فى قوله تعالى أحل الله البيع ثابتة لنفس المبادله و الملكيه فى مقابل تحريمها، و لا معنى لحليه نفس الصيغه أو حرمتها، و وجوب الوفاء فى قوله تعالى: (أوفوا بالعقود) ثابت للملكيه و المبادله، فان الوفاء على ما ذكرناه بمعنى الإنهاء و الإتمام، و من المعلوم انه لا يتعلق بنفس العقد فانه آنى الحصول فلا بقاء له، بل لا بد و ان يتعلق بما له قابليه البقاء و الدوام و هو ليس فى المقام إلا نفس المسبب، و النكاح فى قوله صلى الله عليه و آله (النكاح سنتى) نفس علاقته الزواج بين المرء و المرأة، لا نفس الصيغه و كذا الصلح فى قوله صلى الله عليه و آله: (الصلح جائز) و نحو ذلك، و عليه فلو شككنا فى حصول مسبب من سبب خاص كالمعاطاه-مثلاً-فمقتضى الأصل عدم حصوله، و الاقتصار على الأخذ بالقدر المتيقن إلا فيما إذا كان له سبب واحد، فان إمضاء مسبيه يستلزم إمضائه لا محاله، و إلا لكان إمضائه بدونه لغواً محضاً، و كذا فيما إذا لم يكن فى البين قدر متيقن، فان نسبه المسبب حينئذ إلى الجميع على حد سواء فلا يمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض، و فى غير هاتين الصورتين لا بد من الاقتصار على القدر المتيقن، و فى الزائد عليه نرجع إلى أصاله العدم.

و قد أجب عنه شيخنا الأستاذ-قده- بان نسبه صيغ العقود إلى المعاملات ليست نسبه الأسباب إلى مسبباتها، ليكونا موجودين خارجين يترتب أحدهما على الآخر ترتباً قهرياً، و يكون تعلق الإراده بالمسبب بتبع تعلقها بالسبب من جهة ان اختياريه المسبب باختياريه السبب، كما هو الحال فى جميع الأفعال التوليديه، بل نسبتها إليها نسبه الآله إلى ذبيها، و الإراده تكون متعلقه بنفس المعامله ابتداءً، كما هو الحال فى سائر الإنشاءات، فان قولنا «بعت» أو «صل» ليس بنفسه موجداً للملكيه، أو الطلب فى الخارج، نظير الإلقاء الموجد للإحراق، بل الموجد فى الواقع هو الإراده المتعلقه بإيجاده إنشاءً، فتحصل انه إذا لم تكن الصيغ من قبيل الأسباب، و المعاملات من قبيل المسببات فلم يكن هناك موجودان خارجيان

مترتيبان كى لا- يكون إمضاء أحدهما لإمضاء للآخر، بل الموجود واحد غايه ما فى الباب انه باختلاف الآله ينقسم إلى أقسام عديده، فالبيع المنشأ بالمعاطاه قسم، و بغيرها قسم آخر، و باللفظ العربى قسم، و بغير العربى قسم آخر.. و هكذا، فإذا كان دليل إمضاء البيع-مثلا- فى مقام البيان و لم يقيد بنوع دون نوع فيستكشف منه عمومه لجميع الأقسام و الأنواع، كما فى بقيه المطلقات حرفاً بحرف هذا ما أجب به-قده- عن الإشكال.

و لكن لا يمكن المساعده على ما أفاده-قده- ذلك لعدم الفرق فى محل الكلام بين أن يعبر عن صيغ العقود بالأسباب، أو يعبر عنها بالآلات، فان أدله الإمضاء إذا لم تكن ناظره إلى إمضاء تلك الصيغ فلا يفرق بين كونها أسباباً، أو آله، و لا أثر للاختلاف فى مجرد التعبير.

و من الغريب انه-قده- قد استدل على شمول أدله الإمضاء لصيغ العقود بان الآله و ذيهما ليسا كالسبب و المسبب يمتاز أحدهما من الآخر فى الوجود، بل هما موجودان بوجود واحد فإمضاء ذى الآله يلازم إمضاء الآله لا محاله. وجه الغرابه انه لا ريب فى تعدد وجود الصيغ و وجود ما يعبر عنه بالمسببات فى باب المعاملات فان المسببات هى الأمور الاعتباريه النفسائيه التى لا وجود لها إلا- فى عالم الاعتبار، و الأسباب عباره عن الأفعال و الألفاظ، و هما من الموجودات الحقيقيه الخارجيه سواء عبر عنها بالأسباب، أو بالآلات، فكما ان إمضاء المسبب لا يلازم إمضاء السبب، فكذلك إمضاء ذى الآله لا يلازم إمضاء الآله، لعدم تفاوت بينهما إلا- فى التعبير. و عليه فلا- بد من الاقتصار على القدر المتيقن على كل تقدير، فلو شك فى حصول مسبب كالمملكه، أو نحوها من سبب خاص كالمعاطاه-مثلا- أو بغير العربى، أو نحو ذلك فمقتضى الأصل عدم حصوله إلا إذا كان له سبب واحد فان إمضاء المسبب حينئذ يلازم إمضاء سببه لا محاله، و إلا لكان إمضائه لغواً.

و الصحيح فى الجواب عنه هو انا لو سلمنا ان نسبه صيغ العقود إلى المعاملات

نسبه الأسباب إلى مسيبتها، أو نسبه الآله إلى ذبيها و أغمضنا النظر عما سلكناه في باب المعاملات من انها أسام للمركب من المبرز و المبرز خارجاً فلا- سبب و لا- مسبب و لا- آله و لا- ذبيها كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى، فمع ذلك لا يتم الإشكال المزبور، فانه انما يتم فيما إذا كان هناك مسبب و أحد و له أسباب عديده، فحينئذ يقال أن إمضائه لا يلازم إمضائها جميعاً، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن لو كان، و فى الزائد نرجع إلى أصله عدم حصوله.

نعم لو فرضنا انه لم يكن بينها قدر متيقن، بل كانت نسبه الجميع إليه على حد سواء أمكننا أن نقول بان إمضاء المسبب إمضاء لجميع أسبابه، فان الحكم بإمضاء بعض دون بعض ترجيح من دون مرجح، و الحكم بعدم الإمضاء رأساً مع إمضاء المسبب على الفرض غير معقول، و لكنه فرض نادر جداً، بل لم يتحقق فى الخارج، و أما إذا كانت المسببات كالأسباب متعدده كما هو كذلك فلا يتم الإشكال بيان ذلك: ان المراد بالمسبب اما أن يكون هو الاعتبار النفساني كما هو مسلكتنا. أو يكون هو الوجود الإنشائي المتحصل من الصيغه أو غيرها كما هو مسلكتهم فى باب الإنشاء، حيث انهم فسروا الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ، و من هنا قالوا ان صيغ العقود أسباب للمعاملات من جهه انها لا توجد إلا بها فالبيع لا يوجد إلا بعد قوله بعت و كذا غيره، أو ان المراد بالمسبب هو الإمضاء العقلاني فانه مسبب و فعل البائع-مثلا- سبب، فإذا صدر من البائع بيع يترتب عليه إمضاء العقلاء ترتب المسبب على السبب و اما الإمضاء الشرعى فلا يعقل أن يكون مسبباً، بداهه ان المسبب هو ما يتعلق به الإمضاء من قبل الشارع المقدس فلا يعقل أن يكون هو نفسه، و إلا لزم تعلق الإمضاء بنفسه فى مثل قوله تعالى: (أحل الله البيع) و (أوفوا بالعقود) و قوله صلى الله عليه و آله (النكاح سنتي) و نحو ذلك، فان المعنى حينئذ هو أن الله أحل البيع الذى أحله، و أوجب الوفاء بالعقد الذى أوجب الوفاء به، و ان النبى صلى الله عليه و آله سن النكاح الذى سنه... و هكذا. و ان كان ربما يظهر من كلام المحقق صاحب الكفايه-قده-

فى مبحث النهى عن المعاملات حيث قال: بعد ما حكى عن أبى حنيفه و الشيبانى دلاله النهى على الصحه «و التحقيق انه فى المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب لاعتبار القدره فى متعلق النهى كالأمر و لا يكاد يقدر عليهما إلا فيما إذا كانت المعامله مؤثره صحيحه» و كيف كان فاحتمال أن يكون المسبب هو الإمضاء الشرعى فاسد قطعاً. و على جميع التقادير المذكوره لا يتم إشكال عدم التلازم بين إمضاء المسبب و إمضاء سببه.

أما بناء على أن يكون المسبب عباره عن الاعتبار القائم بالنفس فلا محاله يتعدد المسبب بتعدد مبرزه خارجاً-مثلاً- لو اعتبر زيد ملكيه داره لشخص فأبرزها باللغه العربيه، و اعتبر ملكيه بستانه لآخر فأبرزها باللغه الفارسيه، و اعتبر ملكيه فرسه لثالث فأبرزها بالمعاطاه، و اعتبر ملكيه كتابه لرابع فأبرزها بالكتابه، أو الإشاره، فهنا اعتبارات متعدده خارجاً، و كل واحد منها يباين الآخر لا محاله، و ان كان الجميع صادراً من شخص واحد فضلاً عما إذا صدر عن اشخاص متعدده، كما إذا باع زيد فرسه بالصيغه العربيه، و باع عمرو داره بالصيغه الفارسيه، و باع ثالث كتابه بالمعاطاه... و هكذا. حيث لا شبهه فى أن الاعتبار القائم بزيد المبرز فى الخارج بالصيغه العربيه يباين كلا من الآخرين، و كذا كل واحد منها بالإضافه إلى الآخرين.

و على ذلك فإذا فرضنا ان الشارع أمضى الاعتبار المبرز فى الخارج باللغه الفارسيه أو بالمعاطاه فلا محاله أمضى المعاطاه أو الصيغه الفارسيه التى يعبر عنها بالسبب، و إلا لكان إمضائه بدون إمضائها لغواً محضاً، بدهاه انه لا معنى لأن يمضى الشارع الملكيه المبرزه بالمعاطاه و لا يمضى نفس المعاطاه، و يمضى الملكيه المظهره بالعقد الفارسى و لا يمضى نفس هذا العقد... و هكذا، فان معنى عدم إمضاء الشارع هذا السبب عدم حصول الملكيه به خارجاً، و هذا مناقض لحصولها به و إمضاء الشارع إياها.

و أما بناء على أن يكون المسبب عباره عن الوجود الإنشائيّ الحاصل بالتلفظ بصيغ العقود كصيغه بعث و نحوها فهو أوضح من الأول، بداهه انه متى ما حصل التلفظ بصيغه بعث أو نحوها يتحقق المسبب خارجاً، فلو قال زيد-مثلا- بعث دارى، ثم قال بعث بستانى، ثم قال بعث فرسى... و هكذا يتحقق بكل واحد من هذه الصيغ و الأسباب وجود إنشائيّ الذى يعبر عنه بالمسبب على مسلك القوم، فكما ان لكل صيغه وجوداً، فكذلك لكل منشأ وجوداً إنشائياً بوجود سببه، فلا يعقل انفكاك المنشأ عن الإنشاء و السبب، و لا سيما فيما إذا كانت الأسباب مختلفه الحقائق كالعريه و العجميه و غيرهما.

و على الجملة فالتلفظ بالصيغه يوجب تحصيل وجود إنشائيّ للبيع على مسلكهم فلا يتصور انفكاكه عنه. و عليه فإمضاء الوجود الإنشائيّ و التنزيليّ إمضاء لسببه، فلا يعقل تعلق الإمضاء بأحدهما دون الآخر كما تقدم.

و اما لو كان المراد من المسبب إمضاء العقلاء فالأمر فيه أوضح من الأولين، ضروره ان العقلاء يمضون كل بيع صادر من البائع إذا كان واجداً للشرائط بان يكون صادراً من أهله و وقع فى محله-مثلا- لبيع زيد كتابه إمضاء عقلائيّ، و لبيع زيد داره إمضاء عقلائيّ آخر، و لبيع زيد فرسه إمضاء عقلائيّ ثالث...

و هكذا، و ليس إمضاءهم متعلقاً بطبيعى البيع، فانه لا- أثر له، و الآثار انما تترتب على آحاد المترتبه عليها الآثار، و ليس إمضاء أحدها عين إمضاء الآخر بل لكل واحد منها إمضاء على حiale و استقلاله، كما هو مقتضى كون البيع سبباً لإمضاء عقلائيّ، و كيف كان فلا- ريب فى أن لكل بيع من البيوع الموجوده فى الخارج إمضاء عقلائياً يباين إمضاء عقلائياً آخر.. و هكذا، سواء كانت البيوع صادرة من شخص واحد، أو من أشخاص متعدده.

و عليه فإذا كان لدليل الإمضاء إطلاق قد دل بإطلاقه على نفوذ كل إمضاء

عقلاني فلا محاله دل بالالتزام على إمضاء كل سبب يتسبب إليه، وإلا فلا يعقل إمضائه بدون إمضائه، فانه نقض للغرض كما لا يخفى.

فالتتيجه من جميع ذلك ان الإيراد المزبور إنما يتم فيما لو كان هناك مسبب واحد و له أسباب عديده، و لكن قد عرفت انه لا أصل له على جميع المسالك في تفسير المسبب، و لا يعقل أن يكون لمسبب واحد أسباب متعدده على الجميع بل لكل سبب مسبب، فإمضاؤه بعينه إمضاء لسببه.

هذا كله بناء على مسلك القوم في باب المعاملات.

التحقيق أن كون صيغ العقود أسباباً، أو آله كل ذلك لا يرجع إلى معنى صحيح، و ذلك لما حققناه سابقاً من أن ما هو المشهور من أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ فاسد، فانهم ان أرادوا به الإيجاد التكويني الخارجى فهو غير معقول بداهه أن اللفظ لا يكون واقعاً في سلسله علل وجوده و أسبابه. و ان أرادوا به الإيجاد الاعتبارى فيرده انه يوجد بنفس اعتبار المعبر سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن؟ فاللفظ لا يكون سبباً لإيجاده و لا آله له، فلا يكون محتاجاً إليه أصلاً، كيف فان الأمر الاعتبارى لا واقع له ما عدا اعتبار المعبر في أفق النفس و أما الخارج عنه من اللفظ، و الكتابه، و الإشاره، و الفعل فأجبنى عنه بالكلية نعم إبراز ذلك الأمر الاعتبارى في الخارج يحتاج إلى مبرز، و ذلك المبرز قد يكون لفظاً كما هو الغالب، و قد يكون إشاره، و قد يكون كتابه، و قد يكون فعلاً.

و من هنا ذكرنا في بحث المعاملات انها أسام للمركب من الأمر الاعتبارى النفسانى و إبرازه باللفظ أو نحوه في الخارج، فان الآثار المترقبه منها لا تترتب إلا على المركب من الأمرين، فالبيع و الإيجار و الصلح و النكاح و ما شاكلها لا يصدق على مجرد الاعتبار النفسانى بدون إبرازه في الخارج بمبرز ما، فلو اعتبر أحد ملكيه داره «لزيد-مثلاً- أو ملكيه فرسه «لعمر» بدون أن يبرزها في

الخارج باللفظ أو ما شاكله فلا يصدق انه باع داره من «زيد» أو فرسه من «عمرو» كما انه لا يصدق هذه العناوين على مجرد إطلاق اللفظ أو نحوه، من دون اعتبار نفساني كما لو كان في مقام تعداد صيغ العقود أو الإيقاعات، أو كان التكلم بها بداع آخر غير إبراز ما في أفق النفس من الأمر الاعتباري، فلو قال أحد بعت أو زوجت أو نحو ذلك من دون اعتبار نفساني، فلا يصدق عليه عنوان البيع أو عنوان التزويج و النكاح... وهكذا.

و على ضوء ما ذكرناه يتضح انه لا سبب و لا مسبب في باب المعاملات، و لا آله و لا ذى الآله، ليشكل ان إمضاء أحدهما لا يلزم إمضاء الآخر، بل المعاملات بعناوينها الخاصة من البيع و الهبه و ما شاكلها أسام للمركب من الأمرين، فلا يصدق على كل واحد منهما بالخصوص كما عرفت، و المفروض انها بهذه العناوين مأخوذه في أدله الإمضاء كقوله تعالى (أحل الله البيع) و قوله صلى الله عليه و آله (النكاح سنتي) (الصلح جائز) إلى غير ذلك، فالأدله ناظره إلى إمضائها بتلك العناوين، و عليه فمتى صدق هذه العناوين عرفاً و شك في اعتبار امر زائد عليه شرعاً جزء أو شرطاً فلا مانع من التمسك بإطلاقها، و به يثبت عدم اعتباره. كما انه يتضح مما ذكرناه ان ما يسمى بالمسبب عبارته عن الأمر الاعتباري النفساني القائم بالمعتبر بالمباشره من دون احتياج إلى سبب، و لا آله.

و من مجموع ما ذكرناه يستبين انه لا فرق في جواز التمسك بإطلاق أدله الإمضاء بين أن تكون المعاملات أسامى للأعم أو للصحيحه: أما على الأول فواضح.

و اما على الثاني فلا-ن الصحة عند العقلاء أعم منها عند الشارع، إذ رب معامله تكون مورداً لإمضاء العقلاء و لا تكون مورداً لإمضاء الشارع، فإذا شك في ذلك يتمسك بالإطلاق. و أما الصحة الشرعيه فلا يعقل أخذها في المسمى، و في موضوع أدله الإمضاء ليكون معنى قوله تعالى (أحل الله البيع) ان الله أحل و أمضى البيع الذي أحله و أمضاه. نعم يمكن أن تكون الصحة عند العقلاء مأخوذه في الموضوع له. ليكون

البيع-مثلاً-اسماً للاعتبار المبرز في الخارج الممضى عند العقلاء، لا للأعم منه و من أن لا يكون ممضى عندهم، فإن الاعتبار إذا كان واجداً للشرائط كما إذا كان صادراً من العاقل-مثلاً-فيقع مورداً لإمضائهم، وإذا كان فاقداً لها كما إذا كان صادراً عن الصبي غير المميز، أو المجنون، أو الفضولي، أو ما شاكل ذلك فلا يقع مورداً لإمضائهم. و عليه فلو شككنا في اعتبار أمر زائد على ما أمضاه العقلاء كاعتبار اللفظ-مثلاً-أو العرييه، أو نحو ذلك فلا مانع من التمسك بالإطلاق، لإثبات عدم اعتباره، لأن الشك حينئذ في اعتبار أمر زائد على صدق اللفظ.

و من هنا تفرق المعاملات عن العبادات، فإن العبادات بما انها ماهيات مخترعه من قبل الشارع المقدس فلو كانت موضوعه للصحيحه فلا-يمكننا التمسك بإطلاق أدلتها، لأن الشك في اعتبار شيء فيها جزء أو شرطاً يرجع إلى الشك في صدق اللفظ على الفاقد للشيء المشكوك فيه، لاحتمال مدخليته في المسمى.

و هذا بخلاف المعاملات، فإنها حيث كانت ماهيات مخترعه من قبل العقلاء، لتنظيم الحياه الماديه للبشر، فلو كانت أسامى للصحيحه لم يكن مانع من التمسك بالإطلاق، فإن الصحيح عند العقلاء أعم مورداً من الصحيح عند الشارع.

و قد تحصل من ذلك ان نقطه الميز بين البابين التي توجب جواز التمسك بالإطلاق في باب المعاملات و لو كانت موضوعه للصحيحه، و عدم جوازه في باب العبادات لو كانت كذلك هي ان الصحه التي هي محل البحث في المعاملات الصحه عند العقلاء، و قد عرفت انها أعم عند الشارع، و الصحه التي هي محل البحث في العبادات الصحه عند الشارع، فهذه هي النقطه الرئيسيه للفرق بين البابين.

نعم تظهر الثمره بين القولين في المعاملات أيضاً فيما إذ شك في اعتبار أمر عرفي فيها عند العقلاء جزء أو شرطاً، كما إذا شك في اعتبار الماليه في البيع كما هو مقتضى ظاهر تعريف المصباح، أو في اعتبار شيء آخر عندهم، فعلى القول

بكونها أسامى للصحيحه لا يجوز التمسك بالإطلاق، لاحتمال دخل المالىه فى صدق البيع فلو باع الخنفساء أو مثقالاً من التراب أو نحو ذلك مما لا- مالىه له عند العقلاء فنشك فى صدق البيع على ذلك، ومع لا يمكننا التمسك بالإطلاق. و على القول بالأعم لا مانع من التمسك بالإطلاق فى هذه الموارد أيضاً.

و أما الكلام فى المقام الثانى فيتضح الحال فيه مما حققناه فى المقام الأول و ملخصه: هو انا لا نعقل للمسبب فى باب المعاملات معنى ما عدا الاعتبار النفسانى القائم بالمعتبر بالمباشره، و من الظاهر ان المسبب بهذا المعنى يتصف بالصحة، و الفساد، فان الاعتبار إذا كان من أهله و هو البالغ العاقل فيتصف بالصحة حتى عند العقلاء، و إذا كان من غير أهله و هو المجنون أو الصبى غير المميز فيتصف بالفساد كذلك. نعم لو كان صادراً من الصبى المميز فيتصف بالصحة عند العقلاء و بالفساد عند الشارع.

و على الجملة فكما أن الصيغه تتصف بالصحة و الفساد، فيقال الصيغه العريبه صحيحه، و غير العريبه فاسده، أو الصادره عن البالغ العاقل صحيحه، و من غيره فاسده، فكذلك الاعتبار، فيقال ان الاعتبار الصادر من العاقل صحيح، و من غيره فاسد، و عليه فلا أصل لما ذكره من ان المعاملات لو كانت أسامى للمسببات لم تتصف بالصحة و الفساد، بل تتصف بالوجود و العدم، فان هذا إنما يتم لو كان المسبب عباره عن الإمضاء الشرعى، فانه غير قابل لأن يتصف بالصحة و الفساد بل هو أما موجود أو معدوم، و كذا لو كان عباره عن إمضاء العقلاء، فانه لا يقبل الاتصاف بهما فاما ان يكون موجوداً أو معدوماً، الا ان المسبب هنا ليس هو الإمضاء الشرعى أو العقلاى، ضروره ان المعاملات من العقود و الإيقاعات أسامى للافعال الصادره عن آحاد الناس فالبيع -مثلاً- اسم للفعل الصادر عن البائع و الهبه اسم للفعل الصادر عن الواهب.. و هكذا. و من الواضح انها أجنبيه عن مرحله الإمضاء رأساً. نعم انها قد تقع مورداً للإمضاء إذا كانت واجده للشرائط

من حيث الاعتبار، أو ميرزه، وقد لا تقع مورداً له إذا كانت فاقده لها كذلك.

فقد تحصل مما ذكرناه: انه لا مانع من جريان النزاع في المسبب بهذا المعنى من هذه الجهة. نعم هو خارج عن محل النزاع من جهة أخرى، و هي ان عنوان البيع، و ما شاكلة لا يصدق عليه عرفاً بدون إبرازه في الخارج و لو على القول بالأعم، فلا محاله يكون البيع أو نحوه موضوعاً للمؤلف من الاعتبار و إبرازه اما مطلقاً أو فيما أمضاه العقلاء.

و ملخص ما ذكرناه في باب المعاملات لحد الآن أمور:

(الأول): ان المعاملات أمور عرفيه عقلائييه، و ليست من المخترعات الشرعيه (الثاني): جواز التمسك بالإطلاق في باب المعاملات مطلقاً و لو كانت أسامى للصحيحه.

(الثالث): ان الصحه المأخوذه في مسمى المعاملات على القول بالصحيح هي الصحه عند العقلاء، لا عند الشارع كما عرفت.

(الرابع): ان المسبيات في باب المعاملات عباره عن الاعتبار القائم بالنفس بالمباشره لا بالتسيب، و الآله، و قد عرفت انه لا معنى للسيبه و المسيبه فيها أصلاً (الخامس): ان المعاملات بعناوينها الخاصه أسام للمؤلف من الاعتبار و إبرازه خارجاً فلا يصدق على كل واحد منهما بالخصوص. هذا تمام الكلام في مسأله الصحيح و الأعم.

تذييل

ان كل واجب مركب كال«صلاه» و نحوها إذا لوحظ بالقياس إلى عدّه أمور فلا يخلو الحال أما أن يكون الواجب أجنياً عنها بالكلية فلا يكون لها دخل فيه،

و لا فى الفرد المقترن به لا بنحو الجزئيه و لا بنحو الشرطيه. و هذه الأمور على قسمين:

أحدهما- ما كان راجحاً فى نفسه كالأدعيه الوارده فى أيام و ليالى شهر رمضان فانها و ان كانت مقترنه مع الواجب كال«صوم» أو نحوه و ذات رجحان فى نفسها إلا انها أجنبيه عنه و غير موجه لمزيه فيه.

(الثانى): ما لم يكن له رجحان فى نفسه أيضاً كتنزول المطر-مثلا- مقارناً للصلاه أو نحوها، أو لا يكون كذلك، بل لها دخل فى الواجب بنحو من أنحاء الدخول، و هذا على أقسام:

(القسم الأول): ما هو خارج عن طبيعى الواجب فلا يكون جزئه و لا قيده و لكنه من خصوصيات الفرد و يوجب مزيه فيه و ذلك كعنوان الجماعه و المسجد و القنوت و نحو ذلك، فان طبيعى الواجب باق على ما هو عليه من المصلحه فلا تزيد و لا تنقص باختلاف تلك الخصوصيات، غايه الأمر تطبيقه على الفرد الواجد لها أولى من تطبيقه على الفرد الفاقد. و من هنا ورد ان الصلاه فريضه و الجماعه مستحبه، هذا لا- بمعنى ان الجماعه ليست من أفراد الواجب، بل بمعنى أن الصلاه جماعه حيث كانت واجده لهذه الخصوصيات فتطبيق الصلاه عليها مستحب.

(القسم الثانى): ما يكون له دخل فى الواجب بنحو الشرطيه، و الضابط فى الشرط هو أن يكون تقييد الواجب به داخلاً فى حقيقته و القيد خارجاً عنها.

و من هنا يظهر أن التقييد لا- بد أن يكون اختيارياً للمكلف سواء كان القيد أيضاً اختيارياً كالطهاره و ما شاكلها أم لم يكن؟ كالقبله و نحوها.

(القسم الثالث): ما يكون له دخل فى الواجب بنحو الجزئيه، و الضابط فى الجزء أن يكون الشئ بنفسه متعلقاً للأمر و مقوماً لحقيقه الواجب.

و بعد ذلك نقول: لا إشكال فى دخول الأجزاء فى محل البحث كما أنه لا إشكال فى خروج ما عدا الأجزاء و الشرائط عنه و أما الشرائط نفسها فربما قيل

بخروجها عن حريم النزاع. ولكن قد تقدم فساد. والصحيح هو أنها داخله فيه أيضاً. هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالصحيح و الأعم.

الاشتراك

الكلام فيه يقع من جهتين:

(الأولى): في إمكان الاشتراك أو وجوبه أو امتناعه.

(الثانية): في منشأ الاشتراك هل هو الوضع تعيناً أو تعيناً أو شىء آخر؟ أما الكلام في الجهة الأولى فذهب قوم إلى أن الاشتراك في اللغة واجب بتقريب ان الألفاظ و التراكيب المؤلفه منها متناهيه، و المعانى الموجوده فى الواقع و نفس الأمر غير متناهيه فالحاجه إلى تفهيم المعانى جميعاً تستدعى لزوم الاشتراك لئلا يبقى معنى بلا لفظ دال عليه.

و قد أورد عليه المحقق صاحب الكفايه -قده- بوجوه:

(الأول): ان وضع الألفاظ بإزاء المعانى غير المتناهيه غير معقول لأنه يستلزم أوضاعاً غير متناهيه، و صدورها من واضع متناه محال.

(الثانى): انا لو سلمنا إمكان ذلك كما إذا كان الواضع هو الله تبارك و تعالى إلا انه من الواضح أن الوضع مقدمه للاستعمال و لإبراز الحاجه و الأغراض، و هو من البشر لا منه تعالى و تقدس، إذاً وضع الألفاظ بإزاء المعانى غير المتناهيه يصبح لغواً محضاً لأنه زائد على مقدار الحاجه إلى الاستعمالات المتناهيه.

و على الجملة فالواضع و ان فرض ان الله تعالى و هو قادر على أوضاع غير متناهيه إلا ان المستعمل هو البشر فالاستعمال منه لا محاله يقع متناهيماً فالوضع زائداً على المقدار المتناهي غير محتاج إليه.

(الثالث): ان المعانى الجزئيه و ان لم تتناه إلا ان المعانى الكليه متناهيه

كالألفاظ، فلا- مانع من وضع اللفظ بإزاء معنى كلي يستعمل في افراده و مصاديقه حسب ما يتعلق الحاجه بها، و من الواضع ان الأمر كذلك في جميع أسماء الأجناس من الحيوانات و غيرها فيضع الواضع لفظاً خاصاً لواحد منها ثم يطلقه على كل واحد من افراده من دون أن تكون للأفراد أسامي خاصه-مثلا-لفظ «الهره» موضوع لطبيعي ذلك الحيوان الخاص ثم نستعمله في كل فرد من افرادها دون ان تكون لأفرادها أسماء خاصه، و كذا لفظ «الأسد» و نحوه.

نعم المتمايز افراده بحسب الاسم من بين الحيوانات الإنسان دون غيره.

فالتتيجه أن المعاني الكليه متناهيه فلا مانع من وضع اللفظ بإزائها.

(الرابع): ان المحذور المزبور إنما يلزم لو كان اللفظ موضوعاً بإزاء جميع المعاني، و يكون استعماله في الجميع على نحو الحقيقه، و اما إذا كان موضوعاً بإزاء بعض منها و يكون استعماله في الباقي مجازاً فلا يلزم المحذور، فان باب المجاز واسع، فلا مانع من أن يكون لمعنى واحد حقيقى معان متعدده مجازيه.

فمن جميع ما تقدم يستبين ان الاشتراك ليس بواجب.

و لا يخفى أن ما أفاده-قده-من امتناع الاشتراك بوضع اللفظ للمعاني غير المتناهيه متين جداً لاستلزامه أوضاعاً لا تنهاهى. و كذا ما أفاده-قده-ثانياً من انه لو أمكن الوضع إلى غير متناه فلا يقع فى الخارج إلا بمقدار متناه، فان الوضع إنما يكون بمقدار الحاجه إلى الاستعمال و هو متناه لا محاله، فالزائد عليه لغو فلا يصدر من الواضع الحكيم.

نعم أن ما سلمه-قده-من تناهى الألفاظ فهو غير صحيح و ذلك لأنه يمكن لنا تصوير هيئات و تراكيب متعدده من الألفاظ باعتبار كونها مؤتلفه من الحروف الهجائيه بعضها من بعض إلى عدد غير متناه، فاللفظ الواحد يختلف باختلاف حركاته، فلو ضم أوله أو رفع أو كسر فهو فى كل حال لفظ مغاير للفظ فى حاله أخرى، و كذا لو رفع آخره أو ضم أو كسر، و إذا أضيف إليه فى جميع

هذه الأحوال حرفاً من الحروف الهجائية صار لفظاً و مركباً ثانياً غير الأول...

و هكذا. فتصبح الألفاظ بهذه النسبه غير متناهيه-مثلا-لفظ «بر» إذا ضم أوله أو رفع أو كسر فهو لفظ غير الأول، و لو أضيف إليه الاختلاف بالتقديم أو التأخير أو حرفاً من الحروف صار لفظاً آخر.. و هكذا.

و ان شئت فقل ان مواد الألفاظ و ان كانت مضبوطه و محدوده من الواحد إلى الثمانيه و العشرين حرفاً إلا ان الألفاظ المؤتلفه منها و الهيئات الحاصله من ضم بعضها إلى بعضها الآخر تبلغ إلى غير النهايه، فان اختلاف الألفاظ و تعددها بالهيئات و التقديم و التأخير و الزيادة و النقصان و الحركات و السكنات يوجب تعددها و اختلافها إلى مقدار غير متناه. و هذا:

نظير الأعداد فان موادها و إن كانت آحاداً معينه من الواحد إلى العشره إلا أن تركيبها منها يوجب تعددها إلى عدد غير متناه، مع انه لم يزد على كل مرتبه من مراتبها إلا عدد واحد و تفاوت كل مرتبه من مرتبه أخرى بذلك الواحد، فإذا أضيف إليها ذلك صارت مرتبه أخرى.. و هكذا تذهب المراتب إلى غير النهايه.

فالتتيجه أن الألفاظ غير متناهيه كالمعاني و الاعداد.

و أما ما أفاده-ثالثاً من أن جزئيات المعاني و ان كانت غير متناهيه إلا ان كلياتها التي تنطبق عليها متناهيه ففيه انه-قده-.

ان أراد بكليات المعاني المفاهيم العامه كمفهوم الشيء و الممكن و الأمر فما أفاده-قده- و ان كان صحيحاً، فانها منحصره و متناهيه إلا- ان جميع الألفاظ لم توضع بإزائها يقيناً على نحو الوضع العام و الموضوع له الخاص أو الوضع العام و الموضوع له العام ضروره انه لا- يمكن تفهيم جميع المعاني و الأغراض التي تتعلق الحاجه بإبرازها بواسطه الألفاظ الموضوعه بإزائها لو لم تكن لانفسها أسامى خاصه يقع التفهيم و التفهم بها فى مقام الحاجه، بل ان ذلك مستحيل عادة كما لا يخفى.

و ان أراد بها-قده- المراتب النازله منها «كالإنسان و الحيوان و الشجر

و الحجر» و ما شاكل ذلك فيرده انها غير متناهيه باعتبار اجزائها من الجنس و الفصل و عوارضها من اللازمه و المفارقة المتصوره لها... و هكذا تذهب إلى غير النهايه بل يكفي لعدم تناهي هذه المعاني نفس مراتب الاعداد فانك عرفت ان مراتبها تبلغ إلى حد لا- نهايه له، و كل مرتبه منها معنى كلي لها افراد و حصص في الخارج و الواقع -مثلا- العشره مرتبه منها، و الحادى عشر مرتبه أخرى، و الثانى عشر مرتبه ثالثه.. و هكذا، و لكل واحده منها في الخارج افراد تنطبق عليها انطباق الطبيعى على افرادها، و الكلى على مصاديقه.

فما أفاده-قده- من أن المعانى الكليه متناهيه غير صحيح. على أن التفهيم بها في جميع الموارد لا يخلو عن إشكال كما لا يخفى.

و كيف كان فقد ظهر من جميع ما ذكرناه ان الاشتراك ليس بواجب و لو سلمنا إمكان وضع الألفاظ للمعاني غير المتناهيه، لعدم تناهي الألفاظ أيضا.

و قد قيل باستحاله الاشتراك في اللغات لمنافاته المصلحه الباعثه للواضع إلى الوضع و هى التفهيم و التفهيم في مقام الحاجه، حيث ان إبراز المقاصد لا- يمكن في جميع الموارد إلا- باللفظ، و أما غيره كالإشاره أو نحوها فهو لا يفي بذلك في المحسوسات فضلا عن المعقوليات، و عليه فصار الوضع ضروريا لضروره الحاجه إلى التفهيم و التفهيم، فالاشتراك بما انه يخل بذلك الغرض و يوجب الإجمال في المراد من اللفظ فهو محال صدوره من الواضع الحكيم، لكونه لغواً محضاً.

و أجاب عنه المحقق صاحب الكفايه-قده- بوجهين:

(الأول): ان إمكان التفهيم و التفهيم من اللفظ المشترك بواسطه القرائن الواضحه الداله على المقصود من الواضحات، فان اللفظ قد يدل على المقصود بنفسه، و قد يدل عليه بواسطه القرائن، فاللفظ المشترك و ان لم يدل عليه بنفسه و لكنه يدل عليه بواسطه ضم قرينه إليه، فلا يكون مخلا بغرض الوضع.

نعم لو كان الاشتراك عله تامه للإخلال و الإجمال بحيث لا يمكن الإفاده

و الاستفادة معه مطلقاً لثم ما أفاده القائل إلا ان الأمر ليس كذلك.

(الثانى): انا نمنع كون الاشتراك يوجب الإخلال بغرض الوضع، فان الغرض كما يتعلق بالتفهم و التفهم، كذلك قد يتعلق بالإهمال و الإجمال، فيلتجئ الواضع إلى الاشتراك، لتحصيل هذا الغرض.

التحقيق ان ما أفاده -قده- من إمكان الاشتراك و انه لا يمتنع و لا يجب و ان كان صحيحاً إلا انه انما يتم على مسلك القوم فى تفسير الوضع فانه على مسلك من يرى أن حقيقه الوضع عبارته -١- عن اعتبار الواضع و جعله الملازمه بين طبعى اللفظ و المعنى الموضوع له -٢- أو جعله وجود اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً -٣- أو جعله اللفظ على المعنى فى عالم الاعتبار فلا- مانع من الاشتراك و تعدد الجعل إذ الاعتبار خفيف المثونه و لا محذور فى تعدده فى اللفظ الواحد أصلاً.

و أما على ما نراه من ان حقيقه الوضع التعهد و الالتزام النفسانيّ فلا يمكن الاشتراك بالمعنى المشهور، و هو تعدد الوضع على نحو الاستقلال فى اللفظ الواحد و الوجه فى ذلك هو أن معنى التعهد كما عرفت عبارته عن تعهد الواضع فى نفسه بأنه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلا تفهيم معنى خاص، و من المعلوم انه لا يجتمع مع تعهده ثانياً بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلا تفهيم معنى آخر يباين الأول، ضروره ان معنى ذلك ليس إلا النقص لما تعهده أولاً.

أو فقل ان الوضع على ما ذكرناه عبارته عن ذلك التعهد المجرد عن الإتيان بأيه قرينه و عليه فلا يمكن للواضع ان يجمع بين تعهدين كذلك أو أزيد فى لفظ واحد، فان الثانى مناقض للأول و لا يجتمع معه إلا ان يرفع يده عن الأول، و يلتزم ثانياً بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص يقصد منه تفهيم أحد المعنيين الخاصين فالذى يمكن من الاشتراك هو هذا المعنى أعنى به رفع اليد عن التزام الأول و الالتزام من جديد بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ فهو يريد منه تفهيم أحد المعنيين على نحو الوضع العام و الموضوع له الخاص.

نعم فى مقام الاستعمال لا بد من نصب قرينه على إرادته تفهيم أحدهما بالخصوص فان اللفظ غير دال إلا على إرادته أحدهما لا يعينه فهذا المعنى نتيجة كالاتشراك اللفظى من ناحيه تعدد الموضوع له و كون استعمال اللفظ فى كل واحد من المعنيين، أو المعانى استعمالاً حقيقياً و محتاجاً إلى نصب قرينه معينه. نعم الفرق بينهما من ناحيه الوضع فقط، فانه متعدد فى الاتشراك بالمعنى المشهور و المتنازع فيه و واحد فى الاتشراك على مسلكتنا.

فالتتيجه: ان الاتشراك بالمعنى المعروف على مسلكتنا غير معقول، و على مسلكت القوم لا بأس به. نعم يمكن على مسلكتنا ما تكون نتيجته نتيجة الاتشراك و هو الوضع العام و الموضوع له الخاص، و لا مانع منه، فان الوضع فيه واحد، و محذور الامتناع إنما جاء فى تعدد الوضع.

ثم لو قلنا بإمكان الاتشراك فلا- مانع من وقوعه فى كلامات الفصحاء و البلغاء و من استعمال اللفظ المشترك عند أهل المحاوره.

و قد يتوهم عدم إمكان استعماله فى القرآن الحكيم و ذلك لأن الله تعالى اما أن يعتمد فى بيان المراد منه على القرائن الداله على ذلك فيلزم التطويل بلا طائل، و أما أن لا يعتمد على شىء فى ذلك فيلزم الإهمال و الإجمال، و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى. و لكنه فاسد.

أما الأول فلمنع لزوم التطويل بلا طائل إذا كان الاتكال على القرائن الحاليه فان القرائن لا تنحصر بالمقاليه، و منع كونه بلا طائل إذا كان الإتيان بها لغرض آخر زائداً على بيان المراد.

و اما الثانى فلمنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى فان الغرض قد يتعلق بالإجمال و الإهمال كما أخبر هو تعالى و تقدس بوقوعه فى كلامه بقوله عز من قائل (فيه آيات محكمة هن أم الكتاب و اخر متشابهات) فالمتشابه هو المجمل و قد وقع فى القرآن العزيز فى غير مورد، و لا مانع منه أصلاً إذا تعلق الغرض به و دعت

الحاجه إلى الإتيان بذلك.

و اما الكلام فى الجهه الثانيه فالمشهور بينهم ان منشأ الاشتراك الوضع تعييناً كان أو تعيناً. و لكن نقل شيخنا الأستاذ-قده-عن بعض مؤرخى متأخرى المتأخرين ان المنشأ لحصول الاشتراك فى اللغات خلط اللغات بعضها ببعض، فان العرب-مثلا-كانوا على طوائف:فطائفه منهم قد وضعت لفظا خاصا لمعنى مخصوص، و طائفه ثانيه قد وضعت لمعنى آخر، و طائفه ثالثه قد وضعت لمعنى ثالث..و هكذا.و لما جمعت اللغات من جميع هذه الطوائف و جعلت لغه وحده حدث الاشتراك و كذلك الحال فى الترادف فانه قد حصل من جمع اللغات و إلا فالمعنى كان يعبر عنه فى كل لغه بلفظ واحد.

و على الجملة فالمنشأ لوجود الاشتراك و تحققه فى اللغه العربيه و غيرها هو جمع اللغات و خلط بعضها ببعض و إلا فلا اشتراك فى البين أصاله و بالذات.

و فيه ان ما ذكره هذا القائل و ان كان ممكنا فى نفسه إلا ان الجزم به مشكل جداً و لا سيما بنحو الموجه الكليه لعدم الشاهد عليه من الخارج، حيث انه مما لم ينقل فى كتب التاريخ و لا غيره، و مجرد نقل مؤرخ حسب اجتهاده لا يكون دليلاً عليه بعد عدم نقل غيره إياه بل ربما يبعد ذلك وقوع الاشتراك فى الاعلام الشخصيه فان شخصاً واحداً كالأب-مثلا-يضع لفظاً واحداً لأولاده المتعديدين لمناسبه ما كما نجد ذلك فى أولاد الحسين عليه السلام فانه عليه السلام قد وضع لفظ«على»لثلاثه من أولاده فيكون كل واحد منهم مسمى بذلك اللفظ على نحو الاشتراك فيه و التمييز بينهم فى مقام التفهيم كان بالأكبر و الأوسط و الأصغر.

و كيف كان فلا يهمنى تحقيق ذلك و إطاله الكلام فيه بعد أن كان الاشتراك ممكناً فى نفسه بل واقعاً كما فى اعلام الأشخاص بل فى اعلام الأجناس.

و نتيجة البحث عن الاشتراك أمور:

(الأول):ان الاشتراك على مسلك القوم فى الوضع ممكن و على مسلكنا

فيه غير ممكن إلا على الوجه الذى قدمناه.

(الثانى): ان استعمال اللفظ المشترك فى القرآن جائز فضلاً عن غيره.

(الثالث): ان منشأ الاشتراك أحد أمرين: أما الوضع أو الجمع بين اللغات على سبيل منع الخلو.

استعمال اللفظ

فى أكثر من معنى واحد

يقع الكلام فيه من جهتين:

(الأولى): فى إمكان استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى واحد.

(الثانية): على تقدير إمكانه و جوازه فهل هذا الاستعمال على خلاف الظهور العرفى أم لا؟ اما الكلام فى الجبهه الأولى فقد اشتهر بين المتأخرين عدم إمكان هذا الاستعمال و انه مستحيل عقلاً. و قبل بيان ذلك و تحقيقه:

ليعلم ان محل النزاع هو فى ما إذا استعمل لفظ واحد فى معنيين مستقلين بحيث يكون الإطلاق الواحد فى حكم الإطلاقين، و الاستعمال الواحد فى حكم الاستعمالين و يكون كل واحد من المعنيين مراداً على حiale و استقلاله. و من هنا يظهر ان استعمال اللفظ الواحد فى مجموع المعنيين بما هو كذلك خارج عن محل البحث، لأنه فى حكم الاستعمال الواحد فى المعنى الواحد بل هو بعينه و إن كان مجازاً، فان اللفظ لم يوضع بإزائه كما ان استعماله فى أحدهما لا بعينه خارج عن محل النزاع، فمحل النزاع فيما إذا كان كل واحد من المعنيين مراداً من اللفظ على سبيل الاستقلال و الانفرد، كما عرفت.

و بعد ذلك نقول: قد استدل شيخنا الأستاذ-قده- على استحاله استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد بما ملخصه: ان حقيقه الاستعمال ليست إلا- عباره عن إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى المخاطب خارجاً، و من هنا لا يرى المخاطب الا المعنى، فانه الملحوظ أولاً- و بالذات، و اللفظ ملحوظ بتيهه و فان فيه، و عليه فلازم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال تعلق اللحاظ الاستقلالي بكل واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلا فيه، و من الواضح ان النفس لا تستطيع على ان تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد، و لا- ريب في أن الاستعمال في أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك و المستلزم للمحال محال لا محاله، و يردده:

ان الأمر ليس كما ذكره-قده- و ذلك لأن النفس بما انها جوهر بسيط، و لها صفحه واسعه تقتدر على ان تجمع بين اللحاظين المستقلين في صفحتها في آن واحد. و يدلنا على ذلك أمور:

(الأول): ان حمل شىء على شىء و الحكم بثبوت له كقولنا زيد قائم-مثلا- يستدعى لحاظ كل من الموضوع و المحمول و النسبه في آن واحد، و هو آن الحكم و إلا- لكان الحكم من النفس ممتعاً، ضروره ان مع الغفله لا- يمكن الحكم بثبوت شىء لشىء إذا لا مانع من الجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد، فان الحمل و الحكم دائماً يستلزمان ذلك، كيف فان المتكلم حين الحكم لا- يخلو أما أن يكون غافلاً و أما أن يكون ملتفتاً إلى كل واحد من الموضوع و المحمول و النسبه، و لا ثالث، و حيث أن الأول غير معقول فتعين الثانى. و هذا معنى استلزام الحمل و الحكم.

الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين.

(الثانى): قد يصدر من شخص واحد فعلاً أو أزيد في آن واحد و بان يكون أحدهما بآله، و الآخر بآله أخرى-مثلا- الإنسان يشتغل لسانه بالكلام و يحرك يده في آن واحد، و من البين ان كلا منهما فعل اختياري مسبق بالإراداه و اللحاظ، و عليه فالإتيان بفعليين في آن واحد لا محاله يستلزم لحاظ كل واحد منهما بلحاظ استقلالى في آن كذلك

(الثالث): أنا إذا راجعنا إلى أنفسنا وجدناها انها تقدر على تصور أمور متضاده أو متماثله بتصورات مستقلة في آن واحد. وهذا غير قابل للإنكار.

فقد أصبحت النتيجة من ذلك ان اجتماع اللحاظين المستقلين مع تعدد المعنى أمر واضح لا شبهه فيه.

و قد استدل المحقق صاحب الكفايه-قده-على امتناع ذلك بوجه آخر و إليك نصّ بيانه: أن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى بل جعله وجهاً و عنواناً له بل بوجه نفسه كأنه الملقى، و لذا يسرى إليه قبحه و حسنه كما لا يخفى، و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد، ضروره أن لحاظه هكذا في إرادته معنى ينافى لحاظه كذلك في إرادته الآخر حيث ان لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذى الوجه و العنوان في المعنون، و معه كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال. و بالجملة لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين و فانياً في الاثنين إلا ان يكون اللاحظ أحول العينين. فانقذح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً مفرداً كان أو غيره في أكثر من معنى بنحو الحقيقة، أو المجاز. انتهى».

و لا يخفى ان ما أفاده-قده-انما يتم على ما هو المشهور بين المتأخرين من أن حقيقة الاستعمال ليست مجرد جعل اللفظ علامه لإيراده تفهيم المعنى، بل إيجاد للمعنى باللفظ و جعل اللفظ فانياً في المعنى و وجهاً و عنواناً له. و على ذلك فلا يمكن استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال، لأن لازمه فناء اللفظ في كل واحد منهما في آن واحد و هو محال، كيف فان إفناءه في أحدهما و جعله وجهاً و عنواناً له يستحيل أن يجتمع مع إفنائه في الآخر و جعله وجهاً و عنواناً له فاللفظ الواحد لا يعقل أن يكون وجوداً لمعنيين مستقلين في زمن واحد. و هذا مبتن على أن يكون حقيقة الوضع عبارته عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى. و لكن

و أما بناء على مسلكنا من أن حقيقه الوضع هي التعهد و الالتزام النفسانيّ فلا مانع من ذلك لأن الاستعمال ليس إلا فعلية ذلك التعهد و جعل اللفظ علامه لإبراز ما قصده المتكلم تفهيمه، و لا مانع حينئذ من جعله علامه لإرادته المعنيين المستقلين فاللفظ على هذا المسلك لا يكون إلا علامه لإبراز ما في أفق النفس و هو أي (ما في الأفق) قد يكون معنى واحداً فاللفظ علامه لإبرازه، و قد يكون مجموع المعنيين و قد يكون أحدهما لا- بعينه، و قد يكون كل من المعنيين مستقلاً، و لا مانع من جعل اللفظ علامه على الجميع فكما انه يجوز أن يجعل علامه لإرادته المجموع أو أحدهما فكذلك يجوز أن يجعل علامه لإرادته تفهيم كل واحد منها على نحو الاستقلال و العموم الاستغراقى إذ ليس شأن اللفظ على هذا إلا علامه في مقام الإثبات، و لا محذور في جعل شيء واحد علامه لإرادته تفهيم معنيين أو أزيد.

و من هنا قد قلنا سابقاً انه لا مانع من أن يراد بلفظ واحد تفهيم معناه، و تفهيم انه عارف باللغه التي يتكلم بها.

فقد تحصل ان الوضع على هذا المسلك لا تقتضى إلا التكلم بلفظ خاص عند قصد المتكلم تفهيم معنى مخصوص في أفق النفس و جعله علامه لإبرازه خارجاً، و أما الفناء و الوجه و العنوان كل ذلك لا يكون.

و من هنا يظهر ان تفسير الوضع باعتبار الملازمه بين طبعي اللفظ و المعنى الموضوع له. أو بجعل اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار أيضاً لا يستدعى فناء اللفظ في مقام الاستعمال.

نعم تفسيره بجعل اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً يقتضى ذلك، و لكن قد عرفت فساده.

و أما الأصل المشهور بينهم: و هو أن النظر إلى اللفظ آلى في مقام الاستعمال و إلى المعنى استقلالى فقد سبق انه لا أصل له. فالمتحصل من المجموع انه لا مانع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

و أما الكلام فى الجهه الثانيه فيقع البحث عن موافقه هذا الاستعمال للظهور العرفى و عدمها فلو وجدنا لفظاً مشتركاً خالياً عن القرينه التى تدل على إرادته تفهيم بعض معانيه، فهل نحمله على إرادته جميع المعانى أو على إرادته البعض أو يحتاج إرادته كل واحده منهما إلى نصب قرينه تدل على ذلك؟ لا ريب فى أن إرادته الجميع خلاف الظهور العرفى فلا يحمل اللفظ عليها إلا مع نصب قرينه تدل على ذلك هذا على مسلكتنا فى باب الوضع واضح، فان الاشتراك لا يعقل إلا برفع اليد عن التعهد الأول و الالتزام بتعهد آخر و هو قصد تفهيم أحد المعنيين أو المعانى، فيكون المعنى الموضوع له للفظ أحداً لمعنيين أو المعانى لا الجميع، و عليه فاستعماله فى الجميع استعمال فى غير الموضوع له، و على خلاف التعهد و الالتزام، بل و لو قلنا بإمكان الاشتراك على هذا المسلك فائضاً الاستعمال المزبور خلاف الظهور فلا- يصار إليه بلا دليل، فان المتفاهم العرفى من اللفظ عند إطلاقه إرادته معنى واحد فإرادته المعنيين أو المعانى منه على خلافه و لا فرق فى ذلك بين مسلك التعهد و غيره، فان هذا الاستعمال مخالف للظهور على جميع المسالك سواء قلنا بان الاستعمال فى أكثر من معنى واحد استعمال حقيقى أو انه مجازى؟ و لعل هذا هو مراد المحقق القمى- قدس- من اعتبار حال الوحده فى المعنى الموضوع له يعنى أن المتفاهم عرفاً من اللفظ عند الإطلاق إرادته معنى واحد لا أزيد، و ليس مراده من ذلك أخذ حال الوحده فى الموضوع له، ضروره ان فساده من الواضحات الأوليه.

و على ذلك فان استعمال اللفظ فى معنيين أو أزيد و لم يؤت معه بقرينه تدل على إرادته جميع المعانى. أو خصوص معنى فاللفظ يصبح مجملاً و لا يدل على شىء إذا فالمرجع هو الأصول العمليه على اختلافها باختلاف الموارد هذا فيما إذا دار لأمر بين إرادته معنى واحد و إرادته الأكثر منه.

و أما إذا علم إرادته الأ-كثر و دار الأمر بين إرادته مجموع المعنيين على نحو العموم المجموعى، أو إرادته كل واحد منهما على سبيل العموم الاستغراقى، و لم تكن قرينه

على تعيين أحد الأمرين فقد قيل بلزوم حمل اللفظ على الثانى تقديماً للحقيقه على المجاز، و لكنه لا يتم فانه لا وجه له حتى على القول بان الاستعمال فى أكثر من معنى واحد على سبيل الاستغراق استعمال حقيقى لما عرفت من أن الاستعمال فى أكثر من معنى واحد على خلاف الظهور العرفى و ان كان الاستعمال استعمالاً حقيقياً. و أصاله الحقيقه هنا غير جاريه كما لا يخفى.

و تظهر الثمره بين الأمرين فيما لو كان لشخص عبدان كل منهما مسمى باسم واحد «الغانم»-مثلا-فباعهما المالك فقال للمشتري بعثك غانماً بدرهمين، و وقع النزاع بين البائع و المشتري فى استعمال هذا اللفظ و انه هل استعمل فيهما على سبيل المجموع ليكون ثمن العبدین درهمين أو على سبيل الاستغراق ليكون ثمن كل منهما درهمين و المجموع أربعة دراهم؟ ففى مثل ذلك نرجع إلى أصاله عدم اشتغال ذمه المشتري للبائع بأزيد من درهمين.

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد جائز و لا مانع منه أصلاً. نعم هو مخالف للظهور العرفى فلا يمكن حمل اللفظ عليه بلا نصب قرينه ترشد إليه.

ثم انه لا- فرق فى ذلك بين التثنيه و الجمع و بين المفرد، كما انه لا فرق بين أن يكون المعنيين حقيقيين أو مجازيين أو أحدهما حقيقياً و الآخر مجازياً، فان الملاك فى الجميع واحد جوازاً و منعاً.

و ما قيل- فى بيان استحاله إرادته المعنى المجازى، و المعنى الحقيقى معاً من ان إرادته المعنى المجازى تحتاج إلى القرينه الصارفه عن إرادته المعنى الحقيقى و هى مانعه عن إرادته و لا تجتمع معها- يندفع بان هذا انما هو فيما إذا أراد المتكلم خصوص المعنى المجازى، و أما إذا أراد المعنى المجازى و الحقيقى معاً على نحو المجموع أو الجميع فيحتاج ذلك إلى القرينه الصارفه عن إرادته خصوص المعنى الحقيقى لا عن إرادته مع المعنى المجازى إذا كانت هناك قرينه تدل على ذلك.

و كيف كان فقد ظهر مما ذكرناه انه لا وجه لما ذكره صاحب المعالم- قده- من التفصيل بين التثنيه و الجمع و بين المفرد حيث جوز إرادته الأكثر من معنى واحد في التثنيه و الجمع دون المفرد، بل اختار- قده- ان الاستعمال حقيقى فى التثنيه و الجمع، و استدل على ذلك بان التثنيه فى قوه تكرر المفرد مرتين، و الجمع فى قوه تكراره مرات فقولنا (رأيت عينين) فى قوه قولنا (رأيت عيناً و عيناً) و كما يجوز ان يراد من العين الأول معنى و من الثانى معنى آخر على نحو الحقيقه كذلك يجوز ان يراد المعنيين من التثنيه.

و مما يؤكد ذلك صحه التثنيه فى الأعلام الشخصيه كقولك «زيدان» فان المراد منه فردان متغايران لا محاله.

و ما ذكره من أن الاستعمال حقيقى فى التثنيه و الجمع لا- يمكن المساعده عليه أصلاً و الوجه فى ذلك هو أن للتثنيه و الجمع وضعين: أحدهما للماده. و الآخر للهيئه و هى الألف و النون أو الواو و النون.

أما الماده فهى موضوعه للطبعه المهمله العاربه عن جميع الخصوصيات حتى الخصوصيه اللابشرطيه.

و اما الهيئه فهى موضوعه للدلاله على إرادته المتعدد من مدخولها. فحينئذ.

ان أريد من المدخول ككلمه العين- مثلاً- فى قولك رأيت عينين معنيان كالجاريه و الباكيه، أو الذهب و الفضة بناء على ما حققناه من جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد فالهيئه الطارئه عليها تدل على إرادته المتعدد منهما، و يكون المراد من قولنا «عينان» حينئذ فردان من الجاريه و فردان من الباكيه.

أو فردان من الذهب و فردان من الفضة، فالتثنيه تدل على أربعة افراد. و هذا و ان كان صحيحاً على ما ذكرناه إلا انه أجنبي عن استعمال التثنيه فى أكثر من المعنى الواحد، فانه من استعمال المفرد فى ذلك و التثنيه مستعمله فى معناه الموضوع له و هو الدلاله على إرادته المتعدد من مدخولها. و هذا بعينه نظير ما إذا ثنى

ما يكون متعدداً من نفسه كالعشره-مثلا-أو الطائفه أو الجماعه أو القوم إلى غير ذلك كقولنا(رأيت طائفتين)فكما انه لم يذهب إلى و هم أحد ان التشبيه في أمثال هذه الموارد مستعمله في أكثر من معنى واحد فكذلك في المقام فلا- فرق في ذلك بين المقامين أصلاً غاية الأمر ان المفرد هنا استعمل في المتعدد بالعنايه دون هناك.

و كيف كان فهذه الصوره غير مراده لصاحب المعالم-قده-يقيناً،لأن التشبيه فيها لم تستعمل في أكثر من معنى واحد فلا معنى حينئذ لكونها حقيقه.

و ان أريد من كلمه العين معنى واحد كالذهب-مثلا-لتدل الهيئه على إرادته أكثر من طبيعه واحده،ففيه انه غير معقول و ذلك لما عرفت من أن للتشبيه وضعين:

أحدهما للهيئه و هى تدل على إرادته المتعدد من المدخول.

و الثانى للماده و هى تدل على الطبيعه المهمله.إذاً ان أريد بالماده طبيعه واحده كالذهب-مثلا-فالهيه تدل على إرادته المتعدد منه و يكون المراد من العينين فردان من الذهب،و حيث أن المفروض في المقام إرادته طبيعه واحده من المدخول فالتشبيه تفيد تكرارها بإرادته فردين منها،و مع هذا كيف تدل على تعدد المدخول من حيث الطبيعه،و ليس هنا شىء آخر يكون دالا على إرادته طبيعه أخرى كالفضه-مثلا-.

نعم يمكن أن يؤل العين بالمسمى و يراد من تشبيها الفردان منه كالذهب و الفضه أو نحوهما كما هو الحال في تشبيه الاعلام الشخصيه إلا انه أيضاً ليس من استعمال التشبيه في أكثر من المعنى الواحد كما لا يخفى،مع أن هذا التأويل مجاز بلا كلام و لا شبهه.

و قد تحصل من ذلك ان تفصيل صاحب المعالم-قده-باطل من أصله.

فالصحيح هو ما ذكرناه من انه يجوز الاستعمال في أكثر من معنى واحد بلا فرق في ذلك بين التشبيه و الجمع و بين المفرد.نعم هو خلاف الظهور العرفى.

ثم ان المحقق صاحب الكفايه-قده-بعد ما منع عن جواز الاستعمال في

المعنيين قال: وهم و دفع لعلك تتوهم ان الأخبار الداله على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه.

و لكنك غفلت عن انه لا دلالة لها أصلاً على أن إرادتها كانت من باب إرادته المعنى من اللفظ، فلعلها كانت بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها. أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ و ان كان أفهامنا قاصره عن إدراكها. انتهى».

و يرد: انه لو كان المراد من البطون ما ذكره -قده- أو لا- لم يكن ذلك موجباً لعظمه القرآن على غيره و لفضيلته على سائر المحاورات، لإمكان ان يراد المعاني بأنفسها حال التكلم بالألفاظ في غير المحاورات القرآنية، بل يمكن إرادتها كذلك حال التكلم بالألفاظ المهملة فضلاً عن الألفاظ الموضوعه، فمن هذه الجهة لا فرق بين الكتاب و غيره بل لا فرق بين اللفظ المهمل و الموضوع فالكل سواء و لا فضل لأحدهما على الآخر. على ان لازم ذلك ان لا تكون البطون بطوناً للقرآن و معاني له، بل كانت شيئاً أجنبياً عنه، غاية الأمر انها أريدت حال التكلم بألفاظه، و كلا الأمرين مخالف لصريح الروايات المشتمله على البطون فهى كما نطقت بإثبات الفضيله و العظمه للقرآن على غيره من جهة اشتماله على ذلك، كذلك نطقت بإضافه تلك البطون إليه و انها معان للقرآن لا انها شيء أجنبي عنه.

منها: (ما في القرآن آيه إلا و لها ظاهر: ظهر: و بطن... إلخ).

و منها: (و إذا التبتت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فانه شافع مشفع إلى أن قال و له ظهر و بطن فظاهرة حكم و باطنه علم، ظاهره أتيق و باطنه عميق، و له تخوم و على تخومه تخوم لا- تحصي عجائبه و لا- تبلى غرائبه) و ما شاكلهما من الروايات الكثيره.

و اما ما ذكره -قده- ثانياً من أن المراد من البطون لوازم معناه و ملزوماته

-من دون أن يستعمل اللفظ فيها-التي لن تصل إلى إدراكها أفهامنا القاصره إلا بعنايه من أهل بيت العصمه و الطهاره عليهم السلام الذين هم أهل القرآن فهو الصحيح.

و تدلنا على ذلك روايات كثيره تبلغ حد التواتر إجمالاً بلا ريب.

منها:(ان القرآن حى لم يمتم و انه يجرى كما يجرى الليل و النهار و كما تجرى الشمس و القمر و يجرى على آخرنا كما يجرى على أولنا).

و منها:(ان القرآن حى لا يموت و الآيه حيه لا تموت فلو كانت الآيه إذا نزلت فى الأقوام و ماتوا ماتت الآيه لمات القرآن و لكن هى جاريه فى الباقيين كما جرت فى الماضيين).

و منها:(لو ان الآيه إذا نزلت فى قوم ثم مات أولئك ماتت الآيه لما بقى من القرآن شىء و لكن القرآن يجرى أوله على آخره ما دامت السماوات و الأرض و لكل قوم آيه يتلوها هم منها من خير أو شر).

و من هنا قد ورد فى عده من الروايات ان الآيه من القرآن إذا فسرت فى شىء فلا تنحصر الآيه به و هو كلام متصل ينصرف على وجوه.و ان القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن الوجوه.و هذا معنى ان للقرآن بطوناً لن تصل إليها أفهامنا القاصره إلا بتوجيه من أهل البيت عليهم السلام كما وجهنا إليها فى بعض الموارد و قد دلت على ذلك المعنى روايات كثيره وارده من طرق العامه و الخاصه.و من أراد الاطلاع على مجموع هذه الروايات فى جميع هذه الأبواب فليطلبها من مصادرها (1)و فى بعض الروايات إشاره إلى صغرى هذه الكبرى و هو ما ورد:ان القرآن ظاهره قصه و باطنه عظه،فانه فى الظاهر بين قصص السابقين و قضاياهم كقصه بنى إسرائيل و ما شاكلها،و لكنها فى الباطن عظه للناس و عبر و دروس لهم، فان التأمل فى القضايا الصادره عن الأمم السابقه دروس و عبر لنا.و ينبهنا على ان السير على منهاجه ينجينا عن الضلال،و ان الكفر بنعم الله تعالى يوجب السخط على

ص: ٢١٤

(١-١) و قد ذكرت عده منها فى مرآه الأنوار ص ٣-٤

و على الجملة ان قصص الكتاب فى الظاهر و ان كانت حكايات و قصص إلا انها فى الباطن دروس و عبر للناس.

فقد أصبحت نتيجته هذا البحث لحد الآن أموراً:

(الأول): ان استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد جائز على مسلك من يرى حقيقته الوضع التعهد و الالتزام، نعم هو خلاف الظهور عرفاً.

(الثانى): ان المراد من بطون القرآن لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ و ملزوماته و ملازماته من دون استعمال اللفظ فيها على ما نطقت به الروايات من طرق الخاصه و العامه.

(الثالث): ان هذه البواطن التى تضمنها القرآن لا يعرفها إلا من خوطب به و أهل بيته الطاهرين عليهم السلام.

و من هنا قد وقفنا على بعضها فى بعض الموارد بواسطه الآثار المنقوله منهم عليهم السلام.

المشتق

الأمر الحادى عشر: فى المشتق:

لا- ريب فى صحه إطلاق المشتق على المتلبس بالمبدإ فعلاً و على المنقضى عنه المبدأ، و على من لم يتلبس به بعد و لكنه سيتلبس به فى المستقبل، و لا إشكال أيضاً فى أن إطلاق المشتق على المتلبس بالمبدإ فعلاً إطلاق حقيقى، كما أنه لا إشكال فى أن إطلاقه على من يتلبس بالمبدإ فى المستقبل إطلاق مجازى، و إنما الكلام و الإشكال فى إطلاق المشتق على من انقضى و انصرم عنه المبدأ هل هو مجاز أو حقيقه؟ و قبل تحقيق الحال فى المقام ينبغى التنبيه على أمور:

(الأول): ان اللفظ الموضوع لمعنى على قسمين:

أحدهما ما يسمى بالمشتق و هو ما كان لكل واحده من مادته و هيئته وضع خاص مستقل.

و الثانى ما يسمى بالجامد و هو ما كان لمجموع من مادته و هيئته وضع واحد لا وضعان.

أما المشتق فهو على قسمين:

أحدهما- ما يكون موضوعاً لمعنى يجرى على الذات المتصفه بالمبدإ بنحو من أنحاء الاتصاف و يصدق عليها خارجاً، كاسم (الفاعل و المفعول و الزمان و المكان) و ما شاكل ذلك.

و ثانيهما- ما يكون موضوعاً لمعنى لا يجرى على الذات و لا يصدق عليها خارجاً. و ذلك كالأفعال جميعاً و المصادر المزيده، بل المصادر المجرده، بناء على ما هو الصحيح من أن المصادر المجرده أيضاً مشتقات.

و أما الجامد فهو أيضاً على قسمين:

أحدهما- ما يكون موضوعاً لمعنى منتزع عن مقام الذات ك(الإنسان و الحيوان و الشجر و التراب) و نحو ذلك.

و ثانيهما- ما يكون موضوعاً لمعنى منتزع عن أمر خارج عن مقام الذات و ذلك كعنوان (الزوج و الرق و الحر) و ما شابه ذلك، فهذه أربعة أقسام، و محل النزاع فى هذه المسأله لا يختص بالمشتقات المصطلحه فقط كما ربما يوهم عنوان النزاع فيها. بل يعم القسم الثانى من الجوامد أيضاً، كما انه لا يعم جميع المشتقات بل يختص بخصوص القسم الأول منها.

فالتنتيجه أن محل البحث هنا فى القسم الأول من المشتق و القسم الثانى من الجامد، و القسمان الآخران خارجان عنه.

و من هنا يظهر أن النسبه بين المشتق فى حريم البحث و كل من المشتق المصطلح و الجامد عموم من وجه، فان الأفعال و المصادر المزيده و المجرده جميعاً من المشتقات

المصطلحه و مع ذلك هى خارجه عن محل النزاع.و العناوين الانتزاعيه كعنوان (الزوج و الحر و الرق)و ما شاكل ذلك من الجوامد و مع ذلك هى داخله فى محل البحث،فالنزاع يجرى فى كل عنوان جار على الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ بنحو من أنحائه سواء أ كان ذلك المبدأ من إحدى المقولات التسع الواقعيه كالكم و الكيف و الأين و أشباه ذلك،أم كان من توابعها كالشده و الضعف و السرعه و البطء، أم كان من الاعتبارات كالملكيه و الزوجيه و الحريه و ما شابهها،أم كان من الانتزاعيات كالفقيه و التحيه و السابقه و المسبقيه و الإمكان و الوجوب و الامتناع و ما شاكلها؟ و قد تحصل من ذلك ان دخول شىء فى محل النزاع هنا يبنى على ركنين:

(الركن الأول):أن يكون الشىء جارياً على الذات المتلبسه بالمبدأ و متحداً معها خارجاً بنحو من الاتحاد،و بذلك الركن خرجت المصادر المزيده،لأنها لا تجرى على الذات المتصفه بها،فانها مغايره معها خارجاً و عيناً.فلا يقال (زيد إكرام)إذا كان زيد متصفاً بهذا المبدأ،بل يقال (زيد كريم)و كذا المصادر المجرده لا يشملها النزاع لعدم صحه حملها على الذات فلا يقال (زيد علم) إلا مبالغه و ان قلنا بأنها من جمله المشتقات كما هو الصحيح.و هكذا الأفعال بجميع أنواعها لا يجرى فيها النزاع لعدم جريانها على الذوات و ان كانت من المشتقات.

فتحصل أن المصادر المزيده و المجرده و الأفعال بأجمعها خارجه عن محل النزاع لكونها فاقده لهذا الركن.

(الركن الثانى):أن تكون الذات باقيه بعد انقضاء المبدأ بان تكون لها حالتان حاله تلبسها بالمبدأ،و حاله انقضاء المبدأ عنها،و بذلك الركن خرج القسم الأول من الجوامد كالإنسان و الحيوان و الشجر)و ما يضاهاها من العناوين الذاتيه.و الوجه فيه ان المبادئ فى أمثال ذلك مقومه لنفس الحقيقه و الذات، و بانتفائها تنتفى الذات فلا تكون الذات باقيه بعد انقضاء المبدأ.

و بتعبير آخر ان شيئه الشىء بصورته لا- بمادته، فإذا فرضنا تبدل الإنسان بالتراب أو الكلب بالملح فما هو ملاك الإنسانية أو الكلبيه و هو(الصورة النوعيه) قد انعدم و زال و وجدت حقيقه أخرى و صورته نوعيه ثانيه و هى:(صوره النوعيه الترابيه أو الملحيه)و من الواضح ان الإنسان أو الكلب لا يصدق على التراب أو الملح بوجه من الوجوه، لأن الذات غير باقيه و تنعدم بانعدام الصورة النوعيه و هى(صوره الإنسانية أو الكلبيه)و مع عدم بقاء الذات لا- يشملها النزاع، و لا- معنى لأن يقال ان الإطلاق عليها حقيقه أو مجاز.

و أما الماده المشتركه بين الجميع المعبر عنها بالهولى و ان كانت باقيه إلا انها قوه صرفه لإفاضه الصور عليها، و ليست ملاكاً لشيء من هذه العناوين، و لا تتصف بالإنسانيه أو الكلبيه أو نحوها بحال من الأحوال.

و أما القسم الثانى من الجوامد و هو ما كان منتزِعاً عن أمر خارج عن مقام الذات فهو داخل فى محل النزاع كعنوان(الزوج و الرق و الحر)و ما شاكل ذلك، لأن الذات فيه باقيه بعد انقضاء المبدأ عنها، و حينئذ يشملها النزاع فى أن الإطلاق عليها حال الانقضاء حقيقه أو مجاز.

و مما يشهد لما ذكرناه من عموم النزاع لهذا القسم من الجامد أيضاً ما ذكره فخر المحققين و الشهيد الثانى -قدهما- فى الإيضاح و المسالك من ابتناء الحرمة فى المرضعه الثانيه على النزاع فى مسأله المشتق فى من كانت له زوجتان كبيرتان و زوجه صغيره و قد أرضعت الكبيرتان الصغيره فتحرم عليه المرضعه الأولى لصدق أم الزوجه عليها و الصغيره لصدق بنت الزوجه عليها و انما الكلام و الإشكال فى المرضعه الثانيه فقد ابنتى الحرمة فى هذه المسأله على النزاع فى مسأله المشتق، فبناء على انه موضوع للأعم يصدق عليه عنوان أم الزوجه باعتبار ان المرتضعه كانت زوجة فتحرم، و بناء على انه موضوع لخصوص المتلبس فعلا لا يصدق عليها هذا

العنوان بالفعل فلا تحرم [١].

ص: ٢١٩

ثم ان النزاع فى هذه المسأله فى وضع الهيئه و فى سعه مفهوم الاشتقاقى و ضيقه من دون اختصاص لها بماده دون ماده، فلا ينظر إلى أن الماده ذاتيه أو عرضيه و بزوالها تنتفى الذات أو لا تنتفى، فان كل ذلك لا دخل له فى محل النزاع.

نعم الماده إذا كانت ذاتيه لا يعقل فيها بقاء الذات مع زوال التلبس. لكن الهيئه غير مختصه بها، بل تعم ما يعقل فيه بقاء الذات مع زوال التلبس-مثلا- الماده فى الناطق ذاتيه و لكن الهيئه لا يختص وضعها بها، بل تعم غيرها كالقائم و نحوه، و هكذا الماده فى الحيوان فانها ذاتيه و لا يعقل بقاء الذات بدونها إلا ان الهيئه غير مختصه بها، بل تعم غيرها أيضاً كالعطشان و نحوه.. و هكذا.

و على الجملة فالنزاع هنا يختص بوضع الهيئه فقط و انها موضوعه لمعنى وسيع أو لمعنى ضيق؟ و لا ينظر إلى الماده و المبدأ أصلاً، فلا فرق بين أن يكون المبدأ ذاتياً أو عرضياً، فان ذاتيه المبدأ لا تضر بوضع الهيئه للأعم إلا إذا كان وضع الهيئه مختصاً بذلك المبدأ كما فى العناوين الذاتيه، حيث أن الوضع فيها شخصى فلا يجرى النزاع فيها.

فالتتيجه ان الخارج عن البحث العناوين الذاتيه من الجوامد، و الأفعال و المصادر من المشتقات.

و لشيخنا الأستاذ-قده- فى المقام كلام و هو أن ما يكون المبدأ فيه منتزعاً عن مقام الذات و لا يحاذيه شىء فى الخارج و كان من الخارج المحمول كالعلة و المعلول و الممكن و ما يقابلانه من الواجب و الممتنع خارج عن محل البحث.

بتقريب ان فى أمثال هذه العناوين لا يعقل بقاء الذات و زوال التلبس فتكون كالعناوين الذاتيه، فان الإمكان-مثلا-منتزع عن مقام ذات الممكن و هو الإنسان، لا- عن امر خارج عن مقام ذاته و إلا فلازمه أن يكون الممكن فى مرتبه ذاته خالياً عن الإمكان و لا يكون متصفاً به، و حينئذ لزم انقلاب الممكن إلى الواجب أو الممتنع، لاستحاله خلو شىء عن أحد المواد الثلاثه.

أو فقل ان المواد الثلاثه أعنى بها(الوجوب و الإمكان و الامتناع)و ان كانت خارجه عن ذات الشىء و ذاتياته،لأنها نسبه إلى وجود الشىء الخارج عن مقام ذاته إلا انها منتزعه عن ذلك المقام فلا تعقل ان تخلو ماهيه من الماهيات عن إحدى هذه المواد الثلاث في حال من الأحوال،و هكذا العليه و المعلوليه،فانهما و ان كانتا خارجيتين عن مقام ذات العله و ذات المعلول إلا انهما منتزعتان عن نفس ذاتهما لا- عن خارج مقام الذات،فلا يعقل زوال الماده مع بقاء الذات و إلا للزم اتصاف ذات العله و ذات المعلول بغيرهما.و هو كما ترى.

و لكن بالتأمل فيما ذكرناه يظهر الجواب عنه،و ذلك لأن البحث فى المشتق كما أشرنا إليه آنفاً انما هو فى وضع الهيئه فقط بلا اختصاص لها بماده دون ماده، لما تقدم سابقاً من أن وضع الهيئات نوعى لا- شخصى-مثلا-هيئه«فاعل وضعت لمعنى،و هيئه«مفعول»وضعت لمعنى،و زنه«مفعول»و هى:(اسم فاعل من باب الأفعال)وضعت لمعنى..و هكذا.و من الواضح ان عدم جريان النزاع فى بعض افراد الهيئه من جهة عدم إمكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لا يوجب عدم جريانه فى كلى الهيئه التى تعم ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ،و لا يكون البحث حينئذ من سعه مفهوم هذه الهيئه و ضيقه لغواً بعد ما كانت الذات باقيه حال الانقضاء فى جملة من المواد.و ما نحن فيه من هذا القبيل،فان النزاع فى وضع هيئه«مفعول»و هيئه«فاعل»و هيئه«مفعول»و لا ريب أن هذه الهيئات لا- تختص بالمواد التى لا- يعقل فيها بقاء الذات مع زوالها ك(الممكن و الواجب و الممتنع و العله و المعلول)و ما شاكل ذلك لثلا- يجرى النزاع فيها،بل تعم ما يمكن فيه بقاء الذات مع زوال التلبس و انقضاء المبدأ عنها ك(المقيم و المنعم و القائم و الضارب و المملوك و المقذور)و أشباه ذلك.و من المعلوم ان عدم جريان النزاع فى بعض الأفراد و المصاديق لا يوجب لغويه النزاع عن الكلى بعد ما كانت الذات فى أكثر مصاديقه قابله للبقاء مع زوال الماده.

نعم لو كانت الهيئه فى مثل لفظ الممكن و ما يقابلانه موضوعه بوضع على حده لكان لما أفاده شيخنا الأستاذ-قده-مجالاً واسعاً، و كان البحث عن سعه مفهومهما و ضيقه حينئذ لغواً محضاً إلا ان الأمر ليس كذلك، فان الهيئه فيها موضوعه فى ضمن وضع لفظ جامع بينها و بين غيرها بوضع نوعى و هو هيئه «مفعل»-مثلاً-.

فما أفاده شيخنا الأستاذ-قده-فيه خلط بين جريان النزاع فى الهيئات الخاصه و الهيئات العامه التى لا يختص وضعها بماده.

و من جميع ما ذكرناه يستبين ان الخارج عن البحث امران:

أحدهما-العناوين الذاتيه.

و ثانيهما-الأفعال و المصادر.

ثم انه قد يشكل فى دخول هيئه اسم الزمان فى محل النزاع باعتبار انها فاقده للركن الثانى الذى قد مر اعتباره فى دخول شىء فى محل البحث و هو بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها، لأن الذات فيه و هى الزمان من الأمور المتقضييه و المتصرمه فى الوجود آنأ فأنأ، فلا- يعقل بقاءها فيه مع زوال المبدأ عنها ليكون داخلاً فى موضع النزاع، و اما إطلاق اسم الزمان فى بعض الموارد كإطلاق مقتل الحسين عليه السلام على يوم العاشر من المحرم فى كل عام فهو من باب التجوز و العنايه بلا إشكال.

و قد أجاب عنه المحقق صاحب الكفايه-قده-و إليك نصه: «و يمكن حل الإشكال بان انحصار مفهوم عام بفرد كما فى المقام لا- يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام و إلا- لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله. مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك و تعالى».

و توضيحه ان انحصار مفهوم كلى فى فردين أحدهما ممكن و الآخر ممتنع لا يوجب عدم إمكان وضع اللفظ للكلى لمضطر إلى وضعه للفرد الممكن، فانه

القبيل فان انحصار مفهوم اسم الزمان فى فرد لا يوجب وضعه له، بل يمكن ملاحظه المفهوم العام و وضع اللفظ بإزائه، غاية الأمر انحصاره فى الخارج فى فرد واحد و هو الزمان المتلبس بالمبدأ بالفعل، و امتناع تحقق فرده الآخر و هو الزمان المنقضى عنه المبدأ، و لا مانع من وضع لفظ للجامع بين الفرد الممكن و المستحيل أصلاً، و كم له من نظير.

و من هنا وقع النزاع فى وضع لفظ الجلاله «الله» و انه اسم للجامع أو علم لذاته المقدسه، فلو لم يمكن الوضع للكلى بين الممكن و الممتنع لم يصح النزاع فيه، بل كان المتعين انه علم لا- اسم جنس، إذ لو كان من قبيل الثانى لكان الوضع لا- محاله للمعنى الجامع، مع ان بقيه افراده غير ذاته المقدسه ممتنعه، بل قال- قد- ان ذلك واقع فى كلمه الواجب، فانها موضوعه للمعنى الجامع مع استحاله سائر افراده غير ذاته تعالى.

و لا- يخفى ان ما أفاده- قد- من أنه لا مانع من وضع لفظ للمعنى الجامع بين الفرد الممكن و الممتنع صحيح، بل انه لا مانع من وضع لفظ لخصوص الفرد الممتنع كوضع لفظ بسيط للحصه المستحيله من الدور أو التسلسل أو لمفهوم اجتماع النقيضين فضلاً عن الوضع للجامع بين ما يمكن و ما يستحيل، كما هو الحال فى لفظ الدور و التسلسل و الاجتماع و ما شاكل ذلك، فان الجميع وضع للمفهوم العام مع امتناع بعض افراده فى الخارج كاجتماع النقيضين و الضدين و توقف العله على المعلول المتوقف على علته، فانه دور مستحيل و التسلسل فيما لا يتناهى، و كثير من افرادها ممكنه فى الخارج كدور الشىء حول نفسه و التسلسل فيما يتناهى و غيرهما.

و على الجملة فلا- شبهه فى إمكان هذا الوضع على جميع المسالك فى تفسيره، و هذا واضح. و لكن وقوع مثل هذا الوضع متوقف على تعلق الحاجه بتفهم الجامع المزبور، و ذلك لأن الغرض من الوضع التفهيم و التفهم فى المعانى التى تتعلق الحاجه بإبرازها كما فى الأمثله المذكوره، فان الحاجه كثيراً ما تتعلق باستعمال تلك الألفاظ

فى الجامع، بل تطلق كثيراً و يراد منها خصوص الفرد المستحيل و الحصه الممتنع.

و أما إذا لم تتعلق الحاجه بذلك كان الوضع له لغواً، فلا يصدر عن الواضع الحكيم و لما لم تكن حاجه متعلقه باستعمال اسم الزمان فى الجامع بين الزمان المنقضى عنه المبدأ و الزمان المتلبس به فعلا كان الوضع له لغواً، إذاً يخرج عن مورد النزاع.

و من هنا يظهر فساد قياس المقام باسم الجلاله العلى وقع الخلاف فى انه علم لذاته المقدسه أو اسم جنس، و ذلك لأن الحاجه تتعلق باستعمال لفظ الجلاله فى الجامع فى مسأله البحث عن التوحيد و غيره. و هذا بخلاف اسم الزمان، فان الحاجه لا تتعلق باستعمال اللفظ فى الجامع بين المنقضى و المتلبس إذاً كان وضع اللفظ بإزائه لغواً.

و اما تمثيله لما وضع للجامع مع استحاله بعض أفراده بلفظ الواجب فهو غريب، و ذلك لأن الواجب بمعنى الثابت، و هو مفهوم جامع بين الواجب تعالى و غيره، فانه يصدق على كل موجود، فان كل موجود واجب لا محاله. نعم انه تعالى واجب لذاته و غيره واجب بإرادته، و الواجب لذاته و ان كان منحصراً بالله تعالى إلا ان هذه الجملة لم توضع بوضع واحد ليكون من الوضع للعام مع انحصار فرده فى واحد.

و على الجملة فلفظ الواجب مرادف لكلمه الثابت فهو يصدق على الأمور التكوينية و التشريعيه، و بزياده كلمه الوجود إليه يعم جميع الموجودات من الواجب لذاته و غيره، و بزياده كلمه لذاته ينحصر بالله سبحانه فلا يشمل غيره إلا ان ذلك أجنبى عن وضع لفظ بإزاء جامع ينحصر بفرد، فان الانحصار فيه من ضم مفهوم إلى مفاهيم آخر و من باب تعدد المدلول بتعدد الدال.

و التحقيق فى المقام ان أسماء الأزمنه لم توضع بوضع على حده فى قبالة أسماء الأمكنه، بل الهيئه المشتركه بينهما و هى هيئه «مفعول» وضعت بوضع واحد لمعنى واحد كلى، و هو ظرف وقوع الفعل فى الخارج أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً

وقد سبق ان النزاع انما هو فى وضع الهيئه بلا- نظر إلى ماده دون ماده، فإذا لم يعقل بقاء الذات فى ماده مع زوالها لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع فى الهيئه نفسها التى هى مشتركه بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها و ما لا يعقل فيه ذلك، و حيث ان الهيئه فى محل البحث وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان و المكان كان النزاع فى وضعها لخصوص المتلبس أو الأعم نزاعاً معقولاً، غايه الأمر ان الذات إذا كانت زماناً لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبس عن المبدأ، و إذا كانت مكاناً يعقل فيه ذلك، و قد عرفت انه لا مانع من وضع اللفظ للجامع بين الفرد الممكن و الممتنع إذا تعلق الحاجه بتفهيّمه.

نعم لو كانت هيئه اسم الزمان موضوعه بوضع على حده لخصوص الزمان المذى وقع فيه الفعل لم يكن مناص من الالتزام إلا بخروج اسم الزمان عن النزاع.

(الأمر الثانى): قد سبق ان المصادر المزيد فيها، بل المصادر المجرده، و الأفعال جميعاً خارجه عن محل النزاع، لأنها غير جاريه على الذوات.

أما المصادر فلأنها وضعت للدلاله على المبادئ التى تغاير الذوات خارجاً فلا تقبل الحمل عليها.

و أما الأفعال فلأنها وضعت للدلاله على نسبة ماده إلى الذات على أنحائها المختلفه باختلاف الأفعال، فالفعل الماضى يدل على تحقق نسبة المبدأ إلى الذات، و الفعل المضارع يدل على ترقب وقوع تلك النسبه، و فعل الأمر يدل على طلب تلك النسبه. و من المعلوم ان معانيها هذه تأبى عن الحمل على الذوات.

ثم ان المشهور بين النحويين دلالة الأفعال على الزمان و قالوا: ان الفعل الماضى يدل على تحقق المبدأ فى الزمن السابق على التكلم، و المضارع يدل على تحققه فى الزمن المستقبل أو الحال، و صيغه الأمر تدل على الطلب فى الزمان الحال، و من هنا قد زادوا فى حد الفعل الاقتران بأحد الأزمنه الثلاثه، دون الاسم و الحرف.

و لكن الصحيح عدم دلالة على الزمان، و الوجه فى ذلك هو أن كون

الزمان جزءً لمدلول الأفعال باطل يقيناً، لأنها لا تدل عليه لا مادة ولا هيئه، أما بحسب المادة فظاهر لأنها لا تدل إلا على نفس الطبيعه المهمله غير مأخوذه فيها ايه خصوصيه فضلاً عن الزمان، واما بحسب الهيئه فقد تقدم ان مفادها نسبه المادة إلى الذات على نحو من أنحاء النسبه فالزمان أجنبي عن مفاد الفعل ماده و هيئه.

و الحاصل ان احتمال كون الزمان جزء لمدلول الفعل فاسد في نفسه و القائلون بدلالته على الزمان لم يريدوا ذلك يقيناً.

و أما احتمال كون الزمان قيماً لمدايل الأفعال بان يكون معنى الفعل مقيداً به على نحو يكون القيد خارجاً عنه و التقيد به داخلاً فهو و ان كان أمراً ممكناً في نفسه إلا انه غير واقع، و ذلك لأن دلالة الأفعال عليه لا بد أن تستند إلى أحد امرين: إما إلى وضع المادة. أو إلى وضع الهيئه. و من الواضح أن المادة وضعت للدلاله على نفس طبيعى الحدث اللابشرط، و الهيئه وضعت للدلاله على تلبس الذات به بنحو من أنحاءه كما عرفت، و شئ منهنما لا يدل عليه.

و مما يدلنا على ذلك ما نرى من صحه اسناد الأفعال إلى نفس الزمان و إلى ما فوقه من المجردات الخاليه عن الزمان، و الخارجه عن دائرته من دون لحاظ عنايه في البين فلا فرق بين قولنا (علم الله) و (علم زيد) و (أراد الله) و (أراد زيد) و (مضى الزمان) و (مضى الأمر الفلاني) فالفعل في جميع هذه الأمثله استعمل في معنى واحد و على نسق فارد، فلو كان الزمان مأخوذاً فيه قيماً لم يصح اسناده إلى نفس الزمان بلا لحاظ تجريد، فان الزمان لا يقع في الزمان و إلا لدار أو تسلسل، و كذا لم يصح اسناده إلى ما فوق الزمان من المجردات، إذ أفعالها لا- تقع في الزمان لأنها غير محدوده بحد، و ما كان في الزمان محدود بحد لا محاله. و بهذا يستكشف كشفاً قطعياً عن ان الزمان غير مأخوذ في الفعل لا جزء و لا قيماً.

نعم الفعل المسند إلى الزمانى و ان كان يدل على وقوع الحدث في أحد الأزمنه

الثلاثة إلا انه ليس من جهة الوضع بل من جهة ان الأمر الزمانى لا بد و ان يقع فى أحد الأزمنه.

فتحصل ان الأفعال لا تدل على الزمان و ان استعمالها فى جميع الموارد على نحو الحقيقه، ولا فرق بين استعمالها فى الزمان و ما فوقه و استعمالها فى الزمانى، فالإسناد فى الجميع اسناد حقيقى.

و لكن مع هذا كله يمتاز الفعل الماضى عن المضارع بخصوصيه ثابتة فى كل واحد منهما، و لأجل تلك الخصوصيه لا يصح استعمال أحدهما فى موضع الآخر و يكون الاستعمال غلطاً واضحاً.

و تفصيل ذلك ان الخصوصيه فى الفعل الماضى هى انه وضع للدلاله على قصد المتكلم الحكايه عن تحقق ماده مقيداً بكونه قبل زمان التكلم، و هذه الدلاله موجوده فى جميع موارد استعماله سواء أ كان الإسناد إلى نفس الزمن و ما فوقه أم إلى الزمانى فقولنا (مضى الزمان) يدل على قصد المتكلم الحكايه عن تحقق الزمن قبل زمن التكلم و ان كان الزمان لا يقع فى زمن الزمان، و كذا قولنا (علم الله) و (أراد الله) و ما شاكل ذلك يدل على ان المتكلم قاصد للاخبار عن تحقق ماده و تلبس الذات بها قبل زمن التكلم، و ان كان صدور الفعل مما هو فوق الزمان لا يقع فى زمان، و كذلك إذا أسند الفعل إلى الزمانى كقولنا (قام زيد) و (ضرب عمرو) فانه يدل على قصد المتكلم الأخبار عن تحقق المبدأ و تلبس الذات به قبل حال التكلم فهذه الخصوصيه موجوده فى الفعل الماضى فى جميع موارد استعماله من دون دلالة له على وقوع المبدأ فى الزمان الماضى.

نعم بين الإسناد إلى الزمانى و الإسناد إلى غيره فرق من ناحيه أخرى: و هى ان الإسناد إلى الزمانى يدل بالالتزام على وقوع الحدث فى الزمان الماضى. فهذه الدلاله و ان كانت موجوده إلا انها غير مستنده إلى أخذ الزمان فى الموضوع له، بل من جهة ان صدور الفعل من الزمانى قبل حال التكلم يستلزم وقوعه فى الزمان الماضى لا محاله.

و أما الخصوصيه فى الفعل المضارع فهى انه وضع للدلاله على قصد المتكلم الحكايه عن تحقق ماده فى زمن التكلم أو ما بعده و لا يدل على وقوعها فى الحال أو الاستقبال، كيف فان دلالتة على ذلك فى جميع موارد اسناده على حد سواء فلا فرق بين اسناده إلى الزمن و ما فوقه كقولنا (يمضى الزمان) و (يريد الله) و (يعلم الله) و بين اسناده إلى الزمانى، غايه الأمر إذا أسند إلى الزمانى يدل على وقوع المبدأ فى الزمن الحال أو الاستقبال بالالتزام من جهة ان الفاعل الزمانى يقع فعله فى الزمن لا محاله، و إلا فالمضارع بوضعه لا يدل إلا على تحقق المبدأ حال تحقق التكلم أو ما بعده من دون ان يدل على وقوعه فى الزمان.

و قد تحصل من ذلك امران:

(الأول): ان الأفعال جميعاً لا تدل على الزمان لا بنحو الجزئيه و لا بنحو القيديه لا بالدلاله المطابقيه و لا بالدلاله الالتزاميه. نعم انها تدل عليه بالدلاله الالتزاميه إذا كان الفاعل امراً زمانياً، و هذه الدلاله غير مستنده إلى الوضع، بل هى مستنده إلى خصوصيه الإسناد إلى الزمانى و لذا هذه الدلاله موجوده فى الجمل الاسميه أيضاً إذا كان المسند إليه فيها زمانياً فإذا، قيل (زيد قائم) فهو يدل على قصد المتكلم الحكايه عن تحقق المبدأ و تلبس الذات به فى الخارج بالمطابقه و على وقوعه فى أحد الأزمنه الثلاثه بالالتزام.

(الثانى): ان كلا من الفعل الماضى و المضارع يدل على خصوصيه بها يمتاز أحدهما عن الآخر و تلك الخصوصيه مأخوذه فى المعنى على نحو التقييد فيكون معنى الفعل الماضى تحقق ماده مقيداً بكونه قبل زمن التلفظ بنحو دخول التقييد و خروج القيد، و معنى المضارع تحقق ماده مقيداً بكونه فى زمن التكلم أو فيما بعده. هذا كله فيما إذا كان الفعل مطلقاً فيدل على تحقق ماده و نسبتها إلى الذات قبل زمن التكلم أو مقارناً معه أو متأخراً عنه. و لكن قد يقيد بالسبق و اللحق أو التقارن بالإضافة إلى شىء آخر غير التكلم، إذاً لا يكون الماضى ماضياً حقيقه و المستقبل

مستقبلاً كذلك و إنما يكون ماضياً أو مستقبلاً بالإضافة إلى شيء آخر، كما في قولنا (جاءني زيد قبل سنه) و هو (يضرب غلامه) فاللحوق أو التقارن إنما يلاحظ في هذا المثال بالقياس إلى شيء آخر و هو المجيء، لا زمن التلطف و (يجيء زيد في شهر كذا) و (قد ضرب عمراً قبله بأيام) فالسبق هنا إنما يلاحظ بالإضافة إلى شيء آخر و هو مجيء زيد، لا زمن التكلم.

و على الجملة لا ريب في صحة استعمال الماضي و المضارع في هذه الموارد في اللغة العربية و غيرها.

فقد ظهر ان الملا-ك في صحة استعمال الماضي جامع السبق، سواء كان بالإضافة إلى زمن التكلم أم كان بالإضافة إلى شيء آخر، و ان كان الظاهر عند الإطلاق خصوص الأول، و الملا-ك في صحة استعمال المضارع جامع التقارن أو اللحوق، و ان كان الظاهر عند الإطلاق خصوص التقارن أو اللحوق بالإضافة إلى زمن التكلم (الأمر الثالث): ان مواد المشتقات و مبادئها تنقسم إلى أقسام:

منها- ما يكون من قبيل الأفعال الخارجيه كالقيام و القعود و الركوع و السجود و التكلم و المشي و ما شاكل ذلك، و يكون الانقضاء فيها برفع اليد عن تلك الأفعال و لو آنا ما.

و منها- ما يكون من قبيل الملكة و القوه و الاستعداد كما في المجتهد و المهندس و المفتاح و المكنسه و ما شاكل ذلك، و الانقضاء فيها لا- يكون إلا- بزوال القوه و الملكة و الاستعداد، فما دامت قوه الاستنباط موجوده في المجتهد أو استعداد الفتح موجودا في المفتاح-مثلا- فالتلبس فعلى و غير زائل. نعم إذا زالت الملكة عن شخص-مثلا- كان صدق عنوان المجتهد عليه حقيقه داخلا في محل الكلام.

و منها- ما يكون من قبيل الحرفه و الصنعه كما في الخياط و البناء و البزاز و الحداد و النساج و التمار و نحو ذلك، و يكون التلبس بها بأخذ تلك المبادئ حرفه أو صنعه له فالبناء-مثلا- هو من اتخذ البناء حرفه له، و الانقضاء في مثل ذلك إنما يكون

بترك هذه الحرفه،فما دام لم يتركها و لم يعرض عنها فالتلبس فعلى و ان لم يشتغل بالبناء فعلا،ففعليه التلبس بتلك المبادئ تدور مدار اتخاذها شغلا و كسباً،و انتسابها إلى الذات،سواء كان ذلك الانتساب انتساباً حقيقياً كما فى الخياط و النساج و ما شاكلهما أم كان انتساباً تبعياً كما فى البقال و البزاز و التامر و اللابن و الحداد و أمثالها، لأن موادها و مبادئها من أسماء الأعيان»و من المعلوم انها غير قابله للانتساب إلى الذات حقيقه،فلا- محاله يكون انتسابها إليها بتبع اتخاذ الفعل المتعلق بها حرفه و شغلا،فمن اتخذ بيع التمر شغلا له صار التمر مربوطاً به تبعاً،و من اتخذ بيع اللبن شغلا صار اللبن مربوطاً به..و هكذا.

ثم ان كون التلبس بالماده على نحو القوه و الاستعداد قد يكون من جهه ان الماده موضوعه لذلك كما فى الاجتهاد و نحوه و قد يكون من جهه استفاده ذلك من الهيئه كما فى الممكنس و المفتاح،فان الماده فيهما و هى الفتح و الكنس ظاهره فى الفعلية،لا- فى القابليه و الاستعداد،و لكن الهيئه فيها موضوعه لإفاده تلبس الذات بها شأنياً و استعداداً فالمفتاح و الممكنس موضوعان لما من شأنه الفتح و الكنس لا للمتلبس بالفتح أو الكنس فعلا.

و من هنا يصدق لفظ المفتاح حقيقه على كل ما فيه قابليه للفتح و لو لم يقع الفتح به خارجاً،فما دامت القابليه موجوده فالتلبس فعلى،و يكون الانقضاء فيها بزوال القابليه عنه و لو بانكسار بعض أسنانه،فبناء على القول بكون المشتق موضوعاً للمعنى الجامع بين الذات المنقضية عنه المبدأ و المتلبسه به فعلا يصدق عليه انه مفتاح على نحو الحقيقه.و على القول بكونه موضوعاً للمتلبس به فعلا لا يصدق عليه إلا مجازاً.

و مما ذكرناه يستبين ان اختلاف المواد فى المشتقات لا- دخل له فى محل البحث أصلاً،فان النزاع انما هو فى وضع الهيئات للمشتقات،و انها موضوعه للمعنى الجامع أو للحصه الخاصه منه،بلا نظر إلى وضع موادها،و انها ظاهره فى

الفعليه أو في القابليه و الملكه أو الحرفه و الصنعه،ففى جميع ذلك يجرى النزاع، غايه الأمر ان الانقضاء فى كل مورد بحسبه.و من هنا كان اختلاف المواد من هذه الناحيه موجباً لاختلاف زمن التلبس طولاً و قصراً كما عرفت.

و بذلك يظهر فساد ما ذكره شيخنا الأستاذ-قده-من خروج أسماء الآله و أسماء المفعولين عن محل النزاع تبعاً لصاحب الفصول-قده-بتقريب ان الهيئه فى أسماء الآله كما عرفت قد وضعت للدلاله على القابليه و الاستعداد،و هذا الصدق حقيقى و ان لم يتلبس الذات بالمبدأ فعلاً.و اما أسماء المفعولين فلأن الهيئه فيها وضعت لأن تدل على وقوع المبدأ على الذات،و هذا المعنى مما لا يعقل فيه الانقضاء، لأن ما وقع على الذات كيف يعقل انقضائه عنها، ضروره أن الشئ لا ينقلب عما وقع عليه،و المفروض أن الضرب قد وقع عليها،فدائماً يصدق انها ممن وقع عليه الضرب،إذاً لا يفرق فى صدق المشتق بين حال التلبس و الانقضاء،ففى كلا الحالين على نسق واحد بلا عنايه فى البين،بل لا يتصور فيه الانقضاء كما مر.

وجه الظهور:ان الهيئه فى الآله إذا دلت على قابليه الذات للاتصاف بالماده شأنها،فما دامت القابليه موجوده كان التلبس فعلياً و ان لم تخرج الماده عن القابليه إلى الفعليه أصلاً،فالمفتاح يصدق على ما من شأنه الفتح و ان لم يتلبس به أبداً،و عليه فانقضاء التلبس انما يكون بسقوطها عن القابليه،كما لو انكسر بعض أسنانه-مثلاً- و معه كان الصدق على نحو الحقيقه بناء على الأعم،و على نحو المجاز بناء على الوضع لخصوص المتلبس.

فما أفاده-قده-مبتن على الخلط بين شأنه الإنصاف بالمبدأ و فعليته به، تخيل ان المعتبر فى التلبس انما هو التلبس بالفعل بالمبدأ.

و أما أسماء المفعولين فلأن ما ذكره-قده-فى وجه خروجها عن محل النزاع عجيب،و الوجه فى ذلك:هو انه لو تم ما ذكره لجرى ذلك فى أسماء الفاعلين أيضاً،فان الهيئه فيها موضوعه لأن تدل على صدور الفعل عن الفاعل،و من

المعلوم انه لا يتصور انقضاء الصدور عن صدر عنه الفعل خارجاً، لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، والمبدأ الواحد كالضرب مثلاً لا يتفاوت حاله بالإضافة إلى الفاعل أو المفعول، غايه الأمر ان قيامه بأحدهما قيام صدوري وبالآخر قيام وقوعي.

و حل ذلك: ان أسماء المفعولين كأسماء الفاعلين وضعت للمفاهيم الكلية، لما تقدم منا من أن الألفاظ وضعت بإزاء المعاني التي هي قابلة للانطباق على ما في الخارج تارة، وعلى ما في الذهن أخرى، لا بإزاء الموجودات الخارجية، لأنها غير قابلة لأن تحضر في الأذهان، ومن هنا قد يكون للموضوع له مطابق في الخارج وقد لا يكون له مطابق فيه، فالمضروب -مثلاً- قد يكون موجوداً، وقد يكون معدوماً.. وهكذا الحال في سائر الألفاظ، فالنزاع هنا في أن اسم الفاعل أو اسم المفعول موضوع لمعنى لا ينطبق الا على خصوص المتلبس أو للأعم منه و من المنقضى.

و على الجملة لا- نجد فرقاً بين اسم الفاعل و المفعول، فكما ان النزاع يجري في هيئة اسم الفاعل و انها وضعت لمفهوم كان مطابقه في الخارج فرداً واحداً و هو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً، أو فردين أحدهما المتلبس و الآخر المنقضى، فكذلك يجري في هيئة اسم المفعول و انها وضعت لمعنى كان مطابقه في الخارج فرداً واحداً أو فردين -مثلاً- لو فرض ان زيداً كان عالماً بقيام عمرو ثم زال عنه العلم به، فكما أن النزاع جار في صحه إطلاق العالم على زيد و عدم صحه إطلاقه إلا مجازاً، فكذلك النزاع جار في صحه إطلاق المعلوم على قيام عمرو و عدم صحه إطلاقه عليه الأعلى نحو المجاز، ضروره انه لا فرق بين الهيئتين هنا أصلاً، فان المبدأ في كليتهما واحد، و المفروض ان ذلك المبدأ قد زال، و بزواله كان إطلاق العالم على زيد، و إطلاق المعلوم على قيام عمرو من الإطلاق على المنقضى عنه المبدأ لا محاله.

(الأمر الرابع): ان المراد من الحال المأخوذ في عنوان المسألة ليس زمن النطق يقيناً، ضروره عدم دلالة الأوصاف المشتقه عليه، و لا على غيره من الماضى أو المستقبل لا بنحو الجزئيه و لا بنحو القيديه، فحالها من هذه الجبهه كحال

أسماء الأجناس، فكما أنها لا تدل على زمان خاص، فكذلك تلك. و من هنا لا تجوز في قولنا (زيد كان قائماً بالأمس) أو (زيد سيكون ضارباً) و نحو ذلك، كما أنه لا تجوز في قولنا (زيد كان إنساناً) أو (سيكون تراباً) إلى غير ذلك، فلو كان زمن النطق داخلاً في مفهومها لزم التجوز في هذه الأمثلة لا محاله، وكذا لا دلالة فيها على أحد الأزمنة الثلاثة أيضاً، وذلك لأن تلك الأوصاف كما تستند إلى الزمانيات، كذلك تستند إلى نفس الزمان و إلى ما فوقه من المجردات، مع أنه لا يعقل أن يكون للزمان زمان، وكذا للمجردات، والإسناد في الجميع على نسق واحد، ولو كان خصوص زمان، أو أحد الأزمنة داخلاً في مفهومها لكان إسنادها إلى نفس الزمان، و ما فوقه محتاجاً إلى لحاظ عنائه و تجريد.

نعم إذا أسندت إلى الزمانيات تدل على ان تلبس الذات بالمبدأ واقع في أحد الأزمنة، وهذا لا من جهة ان الزمان مأخوذ في مفهومها جزءاً أو قيداً، بل من جهة ان قيام الفعل بالفاعل الزماني لا يكون إلا في الزمان، فوقعه في أحد الأزمنة مما لا بد منه.

و من هنا يظهر ان المراد من الحال ليس زمن النطق و التكلم و لا أحد الأزمنة الثلاثة، بل المراد منه فعلية تلبس الذات بالمبدأ، إذا مرجع النزاع إلى سعة المفاهيم الاشتقاقية و ضيقها بمعنى ان المشتقات هل هي موضوعه للمفاهيم التي مطابقتها في الخارج خصوص الذات حال تلبسها بالمبدأ، أو الأعم من ذلك و من حال الانقضاء، فبناء على القول بالأعم كانت مفاهيمها قابله للانطباق خارجاً على فردين: هما المتلبس فعلاً و المنقضى عنه المبدأ. و على القول بالأخص كانت مفاهيمها غير قابله للانطباق إلا على فرد واحد، و هو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً.

و أما ما يقال- من أن الظاهر من إطلاق المشتقات و حملها على شيء هو فعلية تلبس الذات بالمبدأ حين النطق و التكلم، فان الظاهر من قولنا (زيد قائم) كونه كذلك بالفعل، و في زمان النطق، فلا معنى للنزاع في كون المشتق موضوعاً للأعم

أو للأخص بعد التسالم على ان المرجح فى تعيين مداليل الألفاظ و مفاهيمها هو فهم العرف، و المفروض أن المتفاهم عندهم من الإطلاق و الحمل هو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلا حين التكلم فهو و ان كان صحيحاً بالإضافه إلى الاستظهار من الإطلاق إلا انه لا يستلزم بطلان النزاع فى المقام، فان الظهور من جهه الإطلاق يختص بموارد الحمل و ما بحكمه، و لا يعم جميع الموارد، كما إذا قيل (لا- تكرم الفاسق) أو (لا- تهن العالم) و نحو ذلك، فيقع البحث فى أن موضوع الحكم هو خصوص المتلبس بالمبدأ أو للأعم منه و من المقتضى.

فتحصل مما ذكرناه ان المراد بالحال هو فعلية التلبس بالمبدأ لا حال النطق و لذا صح إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس و ان لم يكن ذلك زمان النطق.

(الأمر الخامس): ذكر المحقق صاحب الكفايه-قده- انه لا أصل فى المقام ليعول عليه عند الشك فى تعيين الموضوع له و انه المعنى الواسع أو المعنى الضيق بعد عدم تماميه الأدله على تعيين الوضع لأحدهما، بتقريب ان أصاله عدم ملاحظه الواضع الخصوصيه فى الموضوع له عند وضعه معارضه بأصاله عدم ملاحظته العموم و الإطلاق فيه، لأن المفاهيم فى حد مفهوميتها متباينات فإذا دار الأمر بين الوضع لمفهوم عام أو لمفهوم خاص، فكما يحتمل لحاظ الأول عند الوضع، فكذلك يحتمل لحاظ الثانى، و حيث ان كل واحد من اللحاظين حادث مسبوق بالعدم فجريان الأصل فى أحدهما معارض بجريانه فى الآخر. هذا مضافا إلى عدم جريانه فى نفسه لأن أصاله عدم لحاظ الخصوصيه لا تثبت الوضع للأعم إلا على القول باعتبار الأصل المثبت، و كذا العكس.

و عليه فتنتهى النوبه إلى الأصول الحكيمه.

و ذكر فى الكفايه ان هذه الأصول تختلف باختلاف الموارد فالموارد التى يشك فيها فى حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذى أخذ فى الموضوع يرجع فيها إلى أصاله البراءه، كما إذا فرضنا ان زيدا كان عالماً ثم زال عنه العلم و بعد ذلك ورد فى الدليل (أكرم كل عالم) فشككنا فى وجوب إكرام «زيد» لاحتمال كون المشتق

موضوعاً للأعم. و أما الموارد التي يشك فيها في بقاء الحكم بعد حدوثه و ثبوته فالمرجع فيها هو الاستصحاب، و ذلك كما لو كان زيد عالماً و أمر المولى بوجوب (إكرام كل عالم) ثم بعد ذلك زال عنه العلم و أصبح جاهلاً فلا محاله نشك في بقاء الحكم لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعم، إذاً نستصحب بقائه.

لا يخفى ان ما أفاده-قده-أولاً من انه لا أصل هنا ليعول عليه عند الشك في الوضع للمفهوم الواسع أو الضيق فهو صحيح، لما عرفت.

و أما ما أفاده-قده-ثانياً من أنه لا- مانع من الرجوع إلى الأصل الحكمي في المقام و هو أصالة البراءة في موارد الشك في الحدوث، و الاستصحاب في موارد الشك في البقاء فلا- يمكن المساعدة عليه، و ذلك: لأنه لا- فرق بين موارد الشك في الحدوث، و موارد الشك في البقاء، ففي كلا الموردین كان المرجع هو أصالة البراءة، دون الاستصحاب.

أما في موارد الشك في حدوث التكليف فالأمر واضح.

و أما في موارد الشك في البقاء فبناء على ما سلكتنا في باب الاستصحاب من عدم جريانه في الشبهات الحكمية خلافاً للمشهور فالأمر أيضاً واضح، فان الاستصحاب فيها دائماً معارض باستصحاب عدم سعة المجعول، و بالتعارض يتساقط الاستصحابان لا محاله.

و أما على المسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فالاستصحاب لا- يجري في المقام أيضاً، و ذلك: لاختصاص جريانه بما إذا كان المفهوم فيه متعيناً و معلوماً من حيث السعة و الضيق، و كان الشك متمحضاً في سعة الحكم المجعول و ضيقه، كما لو شككنا في بقاء حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال فالمرجع فيه هو استصحاب بقاء الحرمة إلى أن تغتسل، أو لو شككنا في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، أو في بقاء نجاسة الماء المتمم كراً بناء على نجاسة الماء القليل بالملاقاه فالمرجع في جميع ذلك هو استصحاب بقاء

الحكم، و به يثبت سعتة.

و اما فيما لا يتعين مفهوم اللفظ و معناه، و هو المعبر عنه بالشبهه المفهوميه فلا يجرى الاستصحاب فيه، لا حكماً، و لا موضوعاً.

أما الأول فلما ذكرناه في بحث الاستصحاب من اعتبار وحده القضييه المتيقنه مع المشكوك فيها موضوعاً و محمولاً في جريان الاستصحاب، ضروره انه لا يصدق نقض اليقين بالشك مع اختلاف القضيتين موضوعاً أو محمولاً، و حيث أن في موارد الشبهات المفهوميه لم يحرز الاتحاد بين القضيتين لا يمكن التمسك بالاستصحاب الحكمي، فإذا شك في بقاء وجوب صلاه العصر، أو الصوم بعد استتار القرص و قبل ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس من جهه الشك في مفهوم المغرب و ان المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمره؟ فعلى الأول كان الموضوع و هو (جزء النهار) منتفياً، و على الثاني هو كان باقياً، و بما اننا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتحاد بين القضيتين، و بدونه لا يمكن جريان الاستصحاب.

و أما الثاني و هو استصحاب بقاء الموضوع فلعدم الشك في انقلاب حادث زمانى ليحكم ببقاء المتيقن إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ و تردد مفهومه بين السعه و الضيق ليس لنا شك في أمر خارجي، فان استتار القرص عن الأفق حسى معلوم لنا بالعيان، و ذهاب الحمره غير متحقق كذلك، فما ذا يكون هو المستصحب.

و بعبارة واضحة ان المعتبر في الاستصحاب امران: اليقين السابق و الشك اللاحق مع اتحاد المتعلق فيهما، و هذا غير متحقق في الشبهات المفهوميه، فان كلا من الاستتار و عدم ذهاب الحمره متيقن فلا شك، و انما الشك في بقاء الحكم، و في وضع اللفظ لمعنى وسيع أو ضيق، و قد عرفت ان الاستصحاب بالنسبه إلى الحكم غير جار، لعدم إحراز بقاء الموضوع، و أما بالإضافة إلى وضع اللفظ فقد تقدم انه لا أصل يكون مرجعاً في تعيين السعه أو الضيق. و ما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فان الشبهه فيه مفهوميه، و الموضوع له مردد بين خصوص المتلبس

أو الأعم منه و من المنقضى فالاستصحاب لا- يجرى فى الحكم لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنه مع المشكوكه، و قد مر ان الاتحاد مما لا بد منه فى جريان الاستصحاب-مثلا-العالم بما له من المعنى موضوع للحكم، و حيث انه مردد بين أمرين: المتلبس بالمبدأ و الأعم فالتمسك باستصحاب بقاء الحكم غير ممكن للشك فى بقاء موضوعه، و كذلك لا يجرى الاستصحاب بالنسبه إلى الموضوع لعدم الشك فى شىء خارجاً مع قطع النظر عن وضع المشتق و تردد مفهومه بين الأعم و الأخص و قد عرفت أن المعبر فى جريان الاستصحاب أمران: اليقين السابق و الشك اللاحق مع وحده متعلقهما فى الخارج، و الشك فى مقامنا غير موجود، فان تلبس زيد-مثلا-بالمبدأ سابقاً و انقضاء المبدأ عنه فعلا كلاهما متيقن فلا شك فى شىء، و إنما الشك فى وضع المشتق و بقاء الحكم، أما بالنسبه إلى وضع المشتق فقد عرفت انه لا أصل يرجع إليه فى تعيين مفهوم اللفظ و وضعه سعه أو ضيقاً.

و توهم جريان الأصل فى بقاء الموضوع بوصف موضوعيته فانه مشكوك فيه مدفوع بأنه عباره أخرى عن جريان الأصل فى بقاء الحكم، و قد عرفت عدم جريانه فيه.

فالتتيجه ان الاستصحاب فى الشبهات المفهوميه ساقط و لو قلنا بجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه فيما إذا كان الشك فى سعه المجعول و ضيقه.

و قد أشار شيخنا العلامة الأنصارى-قده-فى آخر بحث الاستصحاب فى مسأله اشتراط بقاء الموضوع فيه إلى هذا المعنى و هو عدم جريان الاستصحاب فى موارد الشبهات المفهوميه.

فقد أصبحت التتيجه: أن المرجع فى كلا الموردين هو أصل البراءه.

فما ذكره المحقق صاحب الكفايه-قده-من الفرق بين الموردين و ان المرجع فى المورد الثانى هو الاستصحاب دون البراءه غير صحيح.

نستنتج مما ذكرناه حول المشتق لحد الآن عده أمور:

(الأول): ان محل البحث لا يعم جميع المشتقات بل يخص بعضها و يعم بعض أصناف الجوامد و هو(ما كان مفهومه منتزعاً عن أمر خارج مقام ذاته).

(الثاني): ان ملاك دخول شيء في محل البحث أن يكون واجداً لركيزتين:

١- أن يكون قابلاً للحمل على الذات و لا يأبى عنه.

٢- ان تبقى الذات بعد انقضاء المبدأ عنها، فإذا اجتمعت هاتان الركيزتان في شيء دخل في محل البحث، و إلا فلا.

(الثالث): ان محل النزاع هنا يتمحض في وضع هيئات المشتقات و سعه معانيها و ضيقها بلا نظر إلى موادها أصلاً و اختلافها لا يوجب الاختلاف في محل البحث كما تقدم.

(الرابع): ان الأفعال جميعاً لا تدل على الزمان حسب وضعها. نعم إذا أسندت إلى الزماني دلت على وقوع الحدث في زمن ما، إلا ان هذه الدلالة خارجه عن مداليلها، و مستنده إلى خصوصيه أخرى كما سبق.

(الخامس): ان نقاط الميز بين الأفعال بعد خروج الزمان عن مداليلها هي:

ان الفعل الماضي يدل على تحقق الحدث قبل زمن التكلم. و المضارع يدل على تحقق الحدث في زمن التكلم أو ما بعده. و الأمر يدل على الطلب حال التلطف، فهذه النقاط هي النقاط الرئيسيه للفرق بينها، و هي توجب تعنون كل واحد منها بعنوان خاص و اسم مخصوص، و تمنع عن صحه استعمال أحدها في موضع الآخر، و موجوده في جميع موارد استعمالها كما مر بيانه.

(السادس): ان المراد من الحال المأخوذ في عنوان المسأله هو فعليه تلبس الذات بالمبدأ، لا زمان النطق، كما سبق من أن الزمان مطلقاً (سواء كان زمان النطق أم غيره) لم يؤخذ في مفاهيم المشتقات.

(السابع): انه لا أصل موضوعي يرجع إليه عند الشك في وضع المشتق للأعم أو الأخص.

(الثامن): ان الأصل الحكمى فى المقام هو البراءه مطلقاً و لو كان للحكم حاله سابقه. هذا تمام الكلام فى المقدمات.

الأقوال فى المسأله

قال: المحقق صاحب الكفايه - قدده - ان الأقوال فى المسأله و ان كثرت إلا انها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين، لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه فى المعنى، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال، و قد مرت الإشارة إلى انه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصددده.

(أقول): الصحيح كما أفاده - قدده - و ذلك: لما عرفت من أن مركز البحث و النزاع هنا فى وضع هيئه المشتق و فى سعه معناه و ضيقه و اختلافه من كل من الناحيتين المزبورتين أجنبى عن المركز بالكلية.

و لشيخنا الأستاذ - قدده - فى المقام كلام و حاصله هو أن النزاع فى وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدإ فعلاً أو للأعم منه مبتن على البساطه و التركب فى فى المفاهيم الاشتقاقية، فعلى القول بالتركب حيث انه قد أخذ فى مفهوم المشتق انتساب المبدأ إلى الذات، و يكفى فى صدق الانتساب التلبس فى الجملة. فلا - محاله - يكون المشتق موضوعاً للأعم، و على القول بالبساطه فمفهوم المشتق ليس إلا نفس المبدأ المأخوذ لا بشرط فهو ملازم لصدق نفس المبدأ، و مع انتفائه ينتفى العنوان الاشتقاقى لا محاله، و يكون حاله حينئذ حال الجوامد فى أن المدار فى صدق العنوان فعليه المبدأ، و ان كان بينهما فرق من جهه أخرى، و هى أن شئيه الشىء حيث انها بصورته لا بمادته فالماده لا تتصف بالعنوان أصلاً، و لذا لا يصح استعمالها فى المنقضى عنه و ما لم يتلبس به بعد و لو مجازاً. و هذا بخلاف المشتقات، فان المتصف بالعنوان اشتقاقية هى الذوات و هى باقيه بعد الانقضاء و زوال التلبس فيصح الاستعمال مجازاً، و حيث ان المختار عندنا القول ببساطه المفاهيم الاشتقاقية فيتعين ان الحق هو وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدإ فعلاً. هذا.

ثم عدل-قده-عن هذه الملازمه أى استلزام القول بالتركب الوضع للأعم و استلزام القول بالبساطه الوضع للأخص و قال:الحق هو وضع المشتق لخصوص المتلبس مطلقاً سواء قلنا بالبساطه أم بالتركب؟ و أفاد فى وجه ذلك ما ملخصه:

أما على البساطه فلان الركن الوطيد على هذا القول هو نفس المبدأ غايه الأمر أنه ملحوظ على نحو لا بشرط، و معه لا يأبى عن الحمل على الذات و لا يكون مابيناً لها فى الوجود الخارجى، فالصدق حيثئذ متقوم بالمبدأ وجوداً و عدماً، فإذا انعدم فلا محاله لا يصدق العنوان الاشتقاقى إلا بالعنايه، بل قال: ان العناوين الاشتقاقيه من هذه الجبهه أسوأ حالاً من العناوين الذاتيه، فان العناوين الذاتيه، و ان كانت فعليتها بفعليه صورها و الماده غير متصفه بالعنوان أصلاً إلا انها موجوده قبل الاتصاف و بعده و حينه، و من هنا يكون الاستعمال فيها قبل الاتصاف و بعد انقضائه غلطاً، لأن العلائق المذكوره فى محلها من الأول أو المشارفه أو علاقته ما كان كلها مختصه بباب المشتقات. و هذا بخلاف العناوين الاشتقاقيه، فانها عين مباديها، و هى بسيطه سواء كانت المبادئ من أحدا المقولات أم كانت من غيرها؟ و غير مركبه من صورته و ماده، فإذا انعدمت المبادئ تنعدم العناوين بالكليه، و لا يبقى منها شىء أبداً.

و توهم-انه لا- بد على هذا ان لا- يصح استعمال العنوان الاشتقاقى فى المنقضى عنه و ما لم يتلبس بعد و لو مجازاً بطريق أولى، لأنه أسوأ حالاً- من العنوان الذاتى، و المفروض كما عرفت عدم جواز استعماله فيهما مطلقاً-مدفوع بأنه و ان كان أسوأ حالاً- منه إلا- ان المتصف بالعناوين الاشتقاقيه حين الاتصاف هى الذوات، و حيث انها موجوده قبل الاتصاف و بعده فيصح الاستعمال بعلاقته الأول أو المشارفه أو علاقته ما كان، فبقاء الموصوف فيها هو المصحح لجواز الاستعمال و ان لم يؤخذ فى المعنى. و هذا بخلاف العناوين الذاتيه، فانها كما عرفت عناوين لنفس الصور

دون المادة، فالمادة لا- تتصف بها في حال من الأحوال-مثلا-إنسانيه الإنسان بصورتها النوعيه،و المادة المشتركه لا تتصف بالإنسانيه أبداً،و لا- يصدق عليها عنوانها،و تلك المادة و ان كانت موجوده قبل الاتصاف و بعده و حينه إلا انها لا تتصف بالإنسانيه في حال،و لذا لا يصح الاستعمال فى المنقضى و ما لم يتلبس بعد حتى مجازاً،لعدم تحقق شىء من العلائق المزبوره.

فقد أصبحت النتيجة ان البراهين القائمه على البساطه تدل بالملازمه على وضع المشتق لخصوص المتلبس فعلا،دون الأعم.

و أما على التركب،فلان الذات المأخوذه فى المفاهيم الاشتقاقية لا تكون مطلق الذات،بل خصوص ذات متلبسه بالمبدأ و متصفه بصفه ما على أنحائها المختلفه من الجواهر و الأعراض و غيرهما،و من الواضح انه لا جامع بين الذات الواجده لصفه ما و الذات الفاقده لها،فان مفهوم المشتق على القول بالتركب مركب من الذات و المبدأ،و ليس مركباً من المبدأ و النسبه الناقصه،ليكون المفهوم مركباً من مفهوم اسمى و حرفى،و إلا- لم يصح حمله على الذات أبداً،و لم يصح استعماله إلا- فى ضمن تركيب كلامى،مع ان الأمر ليس كذلك،لصححه الحمل على الذات،و صححه الاستعمال منفرداً،بل هو كما عرفت مركب من الذات و المبدأ،غايه الأمر ان المفهوم على هذا متضمن لمعنى حرفى كأسماء الإشاره و الضمائر و نحوهما.و من هنا قلنا انه بناء على التركب فالذات هى الركن الوطيد،و لكنها لم تؤخذ مطلقه،بل المأخوذ هو حصه خاصه منها و هى الذات المتلبسه بالمبدأ و المتلون بهذا اللون فعلا، و لا يكون جامع بينها و بين الذات المنقضييه عنها المبدأ،ليصدق عليهما صدق الطبيعى على أفراده و الكلى على مصاديقه.

أو فقل ان وضع المشتق للأعم يتوقف على تصوير جامع بين المنقضى و المتلبس فى الواقع و مقام الثبوت،و لما لم يعقل وجود جامع بينهما ثبوتاً،فلا مجال لدعوى كون المشتق موضوعاً للأعم إثباتاً.

نعم لو كان الزمان مأخوذاً في مدلول المشتق بان يقال انه وضع للدلاله على المتلبس في زمن ما و هو صادق على المتلبس في الحال و في الماضى و جامع بينهما لأمكن أن يدعى بأنه موضوع للجامع بين الفردين. و لكن قد تقدم ان الزمان خارج عن مفهومه و غير مأخوذ فيه لا- جزء و لا- قيماً و لا- خاصاً و لا- عاماً، بل لو قلنا بأخذ النسبه الناقصه فى مداليلها فهى لم توضع إلا للمتلبس، و ذلك لأن النسبه الناقصه هنا حالها حال سائر النسب التقيديه و الإضافات، و هى لا تصدق إلا فى موارد التلبس الفعلى، و من الظاهر انه لا- جامع بين النسبه فى حال التلبس و النسبه فى حال الانقضاء، ليكون المشتق موضوعاً بإزاء ذلك الجامع.

تلخص على ضوء ما بيناه ان المشتق وضع للمتلبس بالمبدأ فعلاً- على كلا- القولين، و لا- مجال حينئذ للنزاع فى مقام الإثبات أبداً، فانه متفرع على إمكان تصوير الجامع فى مقام الثبوت، و قد عرفت عدم إمكانه.

و غير خفى انه يمكن تصوير الجامع على القول بالتركب بأحد الوجهين:

(الأول): أن يقال ان الجامع بين المتلبس و المنقضى اتصاف الذات بالمبدأ فى الجملة فى مقابل الذات التى لم تتصف به بعد، فان الذات فى الخارج على قسمين:

قسم منها لم يتلبس بالمبدأ بعد و هو خارج عن المقسم.

و قسم منها متصف به، و لكنه أعم من أن يكون الاتصاف باقياً حين الجرى و النسبه أم لم يكن باقياً؟ و هو جامع بين المتلبس و المنقضى، و صادق عليهما صدق الطبيعى على افراده، فالموضوع له على القول بالأعم هو صرف وجود الاتصاف العارى عن أيه خصوصيه كما هو شأن الجامع و المقسم فى كل مورد، و هو كما ينطبق على الفرد المتلبس حقيقه، كذلك ينطبق على الفرد المنقضى، فان هذا المعنى موجود فى كلا الفردين.

أو فقل ان الجامع بينهما خروج المبدأ من العدم إلى الوجود، فان المبدأ كما خرج من العدم إلى الوجود فى موارد التلبس، كذلك خرج فى موارد الانقضاء،

فصرف وجود المبدأ للذات من دون اعتبار امتداده و بقائه جامع بين الفردين، و خصوصيه البقاء و الانقضاء من خصوصيات الأفراد، و هما خارجتان عن المعنى الموضوع له.

(الثانى): انا لو سلمنا ان الجامع الحقيقى بين الفردين غير ممكن إلا- انه يمكننا تصوير جامع انتزاعى بينهما و هو عنوان أحدهما. نظير ما ذكرناه فى بحث الصحيح و الأعم من تصوير الجامع الانتزاعى بين الأركان. و لا ملزم هنا لأن يكون الجامع ذاتياً، لعدم مقتضى له، إذ فى مقام الوضع يكفى الجامع الانتزاعى لأن الحاجه التى دعت إلى تصوير جامع هنا هى الوضع بإزائه، و هو لا- يستدعى أزيد من تصوير معنى ما، سواء كان المعنى من الماهيات الحقيقيه أم من الماهيات الاعتباريه؟ أم من العناوين الانتزاعيه؟ إذاً للواضع فى المقام أن يتصور المتلبس بالمبدأ فعلاً و يتصور المنقضى عنه المبدأ، ثم يتعهد على نفسه بأنه متى ما قصد تفهيم أحدهما يجعل مبرزه هيئه ما من الهيئات الاشتقاقيه على سبيل الوضع العام و الموضوع له العام أو الخاص.

فالنتيجه ان تصوير الجامع على القول بالأعم بأحد هذين الوجهين بمكان من الإمكان.

و على هذا الضوء يظهر أن للنزاع فى مقام الإثبات مجالاً واسعاً.

و أما ما أفاده- قد- من أنه على البساطه لا يتصور الجامع بين المتلبس و المنقضى و الواجد و الفاقد فالأمر كما أفاده لو كان مفهوم المشتق بعينه هو مفهوم المبدأ، و كان الفرق بينهما بالاعتبار و اللحاظ أى (اعتباره لا بشرط و بشرط لا) إذ حينئذ كان الركن الوطيد هو المبدأ، فإذا زال زال العنوان الاشتقاقى لا محاله، إلا ان هذا القول باطل، فان مفهوم المشتق كما سيأتى بيانه ليس بسيطاً، و على تقدير انه كان بسيطاً فلا يكون عين مفهوم المبدأ، بل هو مباين له هذا تمام الكلام فى مقام الثبوت.

و أما الكلام فى مقام الإثبات فلا ينبغى الشك فى أن المشتق وضع للمتلبس بالمبدإ فعلا. و يدل على ذلك أمور:

(الأول): ان المتبادر من المشتقات و المرتكز منها عند أذهان العرف العقلاء خصوص المتلبس لا الأعم، و هذا المعنى وجدانى لكل أهل لغة بالقياس لى لغاته فهم يفهمون من المشتقات عند إطلاقاتها و استعمالاتها المتلبس بالمبدإ فعلا، و لا تصدق عندهم إلا- مع فعلية التلبس و الاتصاف، و صدقها على المنقضى عنه المبدأ و ان أمكن إلا- انه خلاف المتفاهم عرفا، فلا يصار إليه بلا قرينه. و هذا التبادر و الارتكاز غير مختص بلغه دون أخرى، لما ذكرناه غير مره ان الهيئات فى جميع اللغات وضعت لمعنى واحد على اختلافها باختلاف اللغات- مثلا- هيئه «ضارب» فى لغة العرب وضعت لعين المعنى الذى وضعت هيئه «زننده» فى لغة الفرس له و هكذا. و من هنا يفهم من تبادر عنده من كلمه «زننده» خصوص المتلبس ان كلمه ضارب» أيضاً كذلك.

نعم تختلف المواد باختلاف اللغات، فيختص التبادر فيها بأهل كل لغة فلا يتبادر من لفظ العجمى للعربى شيئاً و بالعكس نظراً إلى اختصاص الوضع بأهله و هذا هو السر فى رجوع أهل كل لغة فى فهم معنى لغة أخرى إلى أهلها و تبادره عنها فالعجمى يرجع فى فهم اللغة العربيه إلى العرب، و هكذا بالعكس. و هذا بخلاف الهيئات، فانها على اختلاف اللغات مشتركة فى معنى واحد، فالهيئات الاشتقاقية بشتى أنواعها و أشكالها وضعت لمعنى واحد و هو خصوص المتلبس بالمبدإ فعلا.

ثم ان هذا التبادر لا- يختص بالجمل التامه، ليقال ان منشأ ظهور الحمل فى التلبس الفعلى، بل ان حال هيئه المشتق حال هيئه المركبات التقيديه كالإضافه و التوصيف، فكما ان المتبادر عند أهل العرف من تلك المركبات فعلية النسبه و القيد، و لا تصدق خارجاً إلا- مع فعلية الاتصاف، فكذلك المتبادر عندهم من المشتقات ذلك. فهذا التبادر يكشف كشافاً قطعياً عن الوضع لخصوص المتلبس، لأنه غير مستند إلى

القرينه على الفرض، ولا- إلى كثره الاستعمال، ضروره ان العرف حسب ارتكازهم يفهمون من المشتقات المتلبس من دون ملاحظه الكثره، و حصول الأنس منها فالنتيجه دعوى ان هذا التبادر مستند إلى كثره الاستعمال دون الوضع دعوى جزافيه.

(الثانى): صحه سلب المشتق عن انقضى عنه المبدأ فيقال زيد ليس بعالم بل هو جاهل، و هى إماره ان المشتق مجاز فيه و إلا لم تصح السلب عنه.

و قد يورد عليه بان المراد من صحه السلب ان كان صحه السلب مطلقاً فغير صحيح، ضروره صحه حمل المشتق على المنقضى عنه المبدأ بمعناه الجامع. و ان كان مقيداً فغير مفيد، لأن علامه المجاز صحه سلب المطلق دون المقيد.

ولا- يخفى ان هذا صحيح فيما إذا تردد المفهوم العرفى للفظ بين (السعه و الضيق) و لم يعلم انه موضوع للمعنى الموسع أو المضيق كلفظ العمى-مثلا- لو تردد مفهومه عرفاً و دار بين أن يكون مطلق عدم الأبصار و لو من جهه انه لا- عين له كبعض أقسام «الحيوانات» و بين خصوص عدم الأبصار مع وجود عين له و مع شأنه الإبصار، و لم يثبت انه موضوع للثانى، لم يمكن إثبات انه وضع للمعنى الثانى بصحه السلب، و ذلك لأنه ان أريد بصحه السلب صحه سلب العمى عما لا عين له بالمعنى المطلق فهو غير صحيح، بداهه صحه حمله عليه بهذا المعنى. و ان أريد بها صحه سلبه عنه بالمعنى الثانى عدم «الإبصار مع شأنيته» فهو و ان كان صحيحاً إلا انه لا يثبت ان العمى لم يوضع للأعم، لأن سلب الأخص لا يلازم سلب الأعم، و قد ثبت فى «المنطق» ان نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم، فسلب الأول حيث انه أعم لا يستلزم سلب الثانى: إلا ان ذلك.

لا يتم فى محل كلامنا: و ذلك لما تقدم من أن المتبادر عرفاً من المشتق خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً، و هو آيه الحقيقه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى إذا صح سلب المشتق بما له من المفهوم العرفى عن المنقضى عنه المبدأ فهو

كاشف عن عدم وضعه للجامع وإلا لم يصح سلبه عن مصداقه وفردته في حين من الأحيان، فإذا صح سلب المشتق بمفهومه العرفي عمن انقضى عنه المبدأ ثبت انه موضوع للمتلبس.

نعم مع قطع النظر عن التبادر لا يمكن إثبات أن المشتق موضوع للمتلبس بصحة سلبه عن المنقضى كما عرفت.

(الثالث): لا-ريب في تضاد مبادئ المشتقات عرفاً بما لها من المعاني الثابتة في الأذهان المرتكزة في النفوس كالقيام والقعود. والحركة. والسكون. والسواد والبياض. والعلم. والجهل. وما شاكلها، ضروره ان اثبتين منها لا يجتمعان في الصدق في آن واحد. وعليه فطبعاً تكون العناوين الاشتقاقية المنتزعه عن اتصاف الذات بها متضاده، ومن هنا يرى العرف التضاد بين عنوان العالم. والجاهل.

والأسود. والأبيض. والمتحرك. والساكن.. وهكذا. وهو بنفسه يدل على ان المشتق موضوع للمتلبس دون الأعم، وإلا لم يكن بينها مضاده عرفاً بما لها من المعاني، بل كان مخالفه، وأمكن صدق عنوانين منها معاً على الذات في زمن واحد فيما إذا كان التلبس بأحدهما فعلياً وبالآخر منقضيّاً، فيجتمعان في الصدق في آن واحد. فلا مضاده.

و بتعبير آخر: ان المشتق لو كان موضوعاً للأعم لم يلزم اجتماع الضدين عند صدق عنوانين على الذات حقيقه، بل يصح ان يقال عرفاً (هذا أسود).

و أبيض) (أو عالم و جاهل) في آن واحد، مع أن الأمر ليس كذلك، ضروره ان هذا من اجتماع الضدين حقيقه كما ان قولنا (هذا سواد و بياض) (أو علم و جهل) كذلك.

نعم لو كان الصدق مختلفاً في الزمان بان كان صدق أحدهما في زمان و صدق الآخر في زمان آخر، أو لم يكن الإطلاق في كلا الحملين حقيقياً، بل كان في أحدهما بالحقيقه، وفي الآخر بالعنايه فلا تضاد، إذ المعبر في تحقق التضاد.

أو التناقض في أى مورد كان وحده الزمان مع اعتبار بقيه الوحدات، و مع الاختلاف فيه، أو في غيره من الوحدات، أو لم يكن الإطلاق في كليهما على نحو الحقيقه ينتفى التضاد.

فالتتيجه: ان ارتكاز التضاد بين العناوين بما لها من المعانى قرينه عرفيه على الوضع للمتلبس.

ثم ان هذا اللذى ذكرناه من الأدله على الوضع لخصوص المتلبس لا- يختص بهيئه دون أخرى، و بلغه دون ثانيه، بل يجرى فى الجميع، و لا أثر لاختلاف المبادئ فى ذلك، كما انه لا أثر لاختلاف الطوارى و الحالات. و هذا واضح.

و عليه فما ذكره القوم من التفصيلات باعتبار اختلاف الطوارى و الحالات تاره و باعتبار اختلاف المبادئ تاره أخرى لا يرجع إلى معنى محصل.

فقد تحصل مما ذكرناه انه لا- مناص من الالتزام بوضع المشتق لخصوص المتلبس و مما يؤيد ما ذكرناه من الاختصاص ان الفقهاء(رض) لم يلتزموا بترتيب الآثار فى موارد الانقضاء، و من هنا لم يحكموا بوجوب الإنفاق على الزوجه بعد انقضاء الزوجيه عنها بطلاق، أو نحوه و كذا بجواز النظر إليها.

أدله القول بالأعم

و قد استدل على القول بالأعم بان استعمال المشتق فى موارد الانقضاء أكثر من استعماله فى موارد التلبس فيقال هذا(قاتل زيد) و ذاك(مضروب عمرو)..

و هكذا. فلو كان المشتق موضوعاً للمتلبس لزمه أن تكون هذه الاستعمالات، و ما شاكلها استعمالات مجازيه، و هذه بعيده فى نفسها، مع انها تنافى حكمه الوضع التى دعت إلى وضع الألفاظ لغرض التفهيم، فان الاستعمال فى موارد الانقضاء إذا كان أكثر فالحاجه تدعو إلى الوضع بإزاء الجامع دون خصوص المتلبس. و يرد:

أولاً- ان ذلك مجرد استبعاد، و لا مانع من أن يكون استعمال اللفظ المعنى المجازى أكثر من استعماله فى المعنى الحقيقى مع القرينه، و لا محذور ذلك أبداً، كيف فان باب المجاز أوسع و أبلغ من الاستعمال فى المعنى الحقيقى، و من هنا تستعمل التشبيه. و الكنايه. و الاستعاره. و المبالغه التى هى من أقسام لمجاز فى كلمات الفصحاء و البلغاء أكثر من استعمالها فى كلمات غيرهم، و السر فى كثره الاستعمال فى المعانى المجازيه ان استعمال اللفظ فى المعنى المناسب للمعنى الموضوع له حيث انه يجوز بأدنى مناسبة فلا- محاله يتكثر بتكثر المناسبات على حسب اختلاف الموارد و مقتضياتها. و من ثم لا- يكون لذلك ضابط كلى، فقد يكون الاستعمال فى المعنى المجازى أكثر من الاستعمال فى المعنى الحقيقى، و قد يكون بالعكس، و قد يكون لمعنى واحد حقيقى معان متعدده مجازيه، بل ربما تزداد المعانى المجازيه بمرور الزمن.

و ثانياً ان استعمال المشتق فى موارد الانقضاء و ان كان كثيراً و لا شبهه فيه، لا انه لم يعلم ان هذه الاستعمالات بلحاظ حال الانقضاء، بل الظاهر انها كانت لحاظ حال التلبس، و لا إشكال فى ان هذه الاستعمالات على هذا حقيقه، فانها استعمالات فى المتلبس واقعاً، فإطلاق (ضارب عمرو) على «زيد» باعتبار زمان تلبسه به لا باعتبار اتصافه به فعلاً.. و هكذا. إذاً فلا صغرى للكبرى المذكوره و هى ان كثره استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لا تلائم حكمه الوضع، فانه لا مجاز على هذا ليكون الاستعمال فيه أكثر.

و النتيجة ان الاستعمالات التى جاءت فى كلمات الفصحاء فى موارد الانقضاء ليس شىء منها بلحاظ حال الانقضاء، بل ان جميعها بلحاظ حال التلبس فتكون حقيقه لا مجازاً.

ثم ان استعمال المشتق فى المنقضى بلحاظ حال الانقضاء و ان كان محتملاً فى القضايا الخارجيه فى الجملة، إلا انه فى القضايا الحقيقيه غير محتمل، فان

الاستعمال فيها دائماً في المتلبس دون المنقضى، بل لا- يعقل فيها حال الانقضاء، و هذا كما في قوله تعالى: (الزانية و الزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائه جلده) و قوله تعالى (السارق و السارقه فاقطعوا أيديهما) فان المقصود منهما ان كل شخص فرض متلبساً بالزنى، أو السرقة فهو محكوم عليه بجلده، أو بقطع يده، فالمشتق في كلتا الآيتين استعمال في المتلبس، و هو تمام الموضوع للحكم المذكور فيهما، و قد ذكرناه غير مره ان الموضوع في القضايا الحقيقيه لا بد من أخذه مفروض الوجود في الخارج، و من هنا ترجع كل قضيه حقيقيه إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له، فالموضوع في الآيتين كل إنسان فرض متلبساً بالزنى، أو السرقة في الخارج، فعنوان الزانى، أو السارق مستعمل فيمن تلبس بالمبدإ، غايه ما في الباب ان زمان القطع، و الجلد متأخر في الخارج عن زمن التلبس بأحد المبدأين المزبورين، فانهما يتوقفان على ثبوت التلبس بأحدهما عند الحاكم بأحد الطرق المعبره كالبيئه، أو نحوها.

فقد تحصل ان الاستعمال في المنقضى في القضايا الحقيقيه غير معقول، بل يكون الاستعمال دائماً في المتلبس.

و على هذا الضوء يظهر فساد ما ذكره بعضهم من أن المشتق في الآيتين، و ما شاكلهما استعمال فيمن انقضى عنه المبدأ، و في ذلك دلاله على ان المشتق وضع للأعم، كما انه يظهر بذلك انه لا- وجه لما أفاده المحقق صاحب الكفايه- قده- في مقام الجواب عن هذا الاستدلال من أن الاستعمال فيها بلحاظ حال التلبس دون الانقضاء، و ذلك لما عرفت من أن حاله الانقضاء في أمثال المقام لا تتصور، ليكون الاستعمال بلحاظ حال التلبس دونها. و هذا.

نظير قولك: (الجنب أو الحائض يجب عليهما الغسل) فان المراد بالجنب، أو الحائض هو كل إنسان فرض متلبساً بالجنبه أو الحيض خارجاً فهو محكوم عليه بالغسل، فعنوان الجنب، أو الحائض قد استعمال فيمن تلبس بالمبدإ

و لا يتصور فيه الانقضاء، غايه الأمر ان الامتثال يقع متأخراً عن زمان الوجوب كما كان هو الحال فى الآيتين.

فالتتيجه قد أصبحت انه لا وجه للاستدلال على الوضع للأعم بالآيتين المزبورتين.

و قد استدل ثانياً على القول بالأعم بما استدل الإمام عليه السلام بقوله تعالى:

(لا ينال عهدى الظالمين) على عدم لياقه من عبد الأصنام للخلافه، و لو بعد دخوله فى الإسلام، و تقريب الاستدلال به ان المشتق لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس يتم استدلال الإمام عليه السلام بالآيه المباركه على عدم لياقه الخلفاء الثلاث للخلافه الإلهيه، لأنهم فى زمن دعواهم لمنصب الخلافه كانوا متشرفين بقبول الإسلام، و غير متلبسين بالظلم و عباده الوثن ظاهراً، و أنما كان تلبسهم به قبل التشرف بالإسلام و فى زمن الجاهليه. فالاستدلال بالآيه لا يتم إلا على القول بالوضع للأعم، ليصدق عليهم عنوان الظالم فعلا فيندرجوا تحت الآيه.

و لا- يخفى ان النزاع كما عرفت لا- يتأتى فى الآيه المباركه، فانها من القضايا الحقيقيه التى أخذ الموضوع فيها مفروض الوجود، فان فعليه الحكم فيها تابعه لفعليه موضوعه، و لا يعقل تخلف الحكم عنه، فانه كتخلف المعلول عن علته التامه.

نعم يجرى النزاع فى القضايا الخارجيه التى يكون الموضوع فيها امراً موجوداً خارجياً، فانه يمكن أن تؤخذ الحكم فيها باعتبار خصوص المتلبس، أو الأعم منه و من المنقضى عنه المبدأ، فالترديد فى استعمال المشتق فى المتلبس، أو الأعم انما يتأتى فى القضايا الخارجيه دون القضايا الحقيقيه-مثلا-عنوان «العالم» فى قولنا (يجب إكرام العالم) يستعمل فيمن تلبس بالمبدأ أبداً، سواء تحقق التلبس فى الخارج أم لم يتحقق، فانه قد فرض فيه وجود شخص متلبس بالعلم و حكم بوجوب إكرامه لا نعقل الانقضاء فيه ليتنازع فى عموم الوضع له.

و على هذا الضوء يظهر ان استدلال الإمام عليه السلام بالآيه المباركه على عدم لياقه

عبدہ الأوثان للخلافه غير مبتن على كون المشتق موضوعاً للأعم، ليصدق على من انقضى عنه المبدأ حقيقه، بل هو مبتن على نزاع آخر أجنبي عن نزاع المشتق.

و هو ان العناوين التي تؤخذ في موضوعات الأحكام، و متعلقاتها في القضايا الحقيقيه هل تدور الأحكام مدارها حدوثاً و بقاء؟ أم تدور مدار حدوثها فقط؟ و الصحيح ان الأحكام المترتبه على تلك العناوين تختلف حسب اختلاف الموارد و مقتضياتها، ففي غالب الموارد تدور مدارها حدوثاً و بقاء، و هذا هو المتفاهم منها عرفاً، فإذا ورد النهي عن الصلاه خلف «الفاسق» يفهم منه عرفاً ان عدم جواز الاقتداء به يدور مدار فسقه حدوثاً و بقاء، فلو انتفى عنه الفسق فلا محاله ينتفى الحكم المترتب عليه أيضاً.

و في بعض الموارد لا يدور بقاء الحكم مدار بقاء عنوان موضوعه بل يبقى بعد زوال العنوان أيضاً، فالعنوان و ان كان دخيلاً في حدوث الحكم إلا- انه لا- دخل له في بقائه (و يعبر عنه بان حدوثه عله محدثه و مبقية) و هذا كما في آيتي الزنا، و السرقة، فان وجوب القطع، و الجلده يحدثان عند حدوث التلبس بهذين المبدأين، و لكنهما لا يدور ان مدار بقاء العنوان- أصلاً- و لا دخل لهذا بوضع المشتق للأعم، أو للأخص.

و بتعبير واضح: ان العناوين التي تؤخذ في القضايا على أنحاء ثلاثه:

(الأول): ان تلاحظ معرفه إلى الأفراد، و مشيره إليها من دون كونها دخيله في الحكم أصلاً. و هذا يتفق في القضايا الخارجيه، فان العناوين التي تؤخذ فيها قد تلاحظ معرفه إلى الافراد، فيقال (صل خلف ابن زيد) فعنوان ابن زيد مد أخذ معرفاً إلى ما هو الموضوع في الواقع بلا دخل له في الحكم.

(الثاني): تلاحظ دخيله في الحكم بمعنى أن الحكم يدور مدارها حدوثاً و بقاء، و هذا هو الظاهر عرفاً من العناوين المأخوذه في القضايا الحقيقيه، فقله عز من قائل (فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) ظاهر في أن وجوب السؤال

يدور مدار صدق هذا العنوان وجوداً و عدماً.

(الثالث):تلاحظ دخيله فى الحكم حدوثاً لا- بقاء بمعنى ان بقاء الحكم لا يدور مدار بقاء العنوان،فيكون حدوث العنوان عله محدثه و مبقية معاً،فعناوين القضايا الحقيقيه لا- تخلو عن القسمين الأ-خيرين و ان كان القسم الأول منهما هو الغالب و الكثير فيها،و من ثم لم نجد لحد الآن مورداً يكون العنوان فى القضيه الحقيقيه لوحظ معرفاً إلى ما هو الموضوع فى الواقع بلا دخل له فى الحكم.

و على ضوء معرفه هذا يقع الكلام فى ان عنوان الظالم المأخوذ فى موضوع الآيه المباركه هل لوحظ دخيلاً فى الحكم على النحو الأول؟ أو على النحو الثانى؟ فلاستدلال بالآيه الكريمه على عدم لياقه عبده الأصنام للخلافه إلى الأبد مبتن على أن يكون دخله على النحو الثانى دون الأول.

ولا- يخفى ان الارتكاز الناشئ من مناسبه الحكم و الموضوع يستدعى ان التلبس بهذا العنوان آنا ما كاف لعدم نيل العهد و الخلافه أبداً.

و الوجه فيه ان جبله الناس على ان المتقمص لمنصب الخلافه و الإمامه التى هى أعظم منصب إلهى بعد رساله لا بد أن يكون مثالا- سامياً للمجتمع(فى سيرته و أخلاقه) و معرى عن أيه منقصه(خُلقيه و خُلقيه)وقدوه للناس،و قائداً مثالياً لهم،فلو ان أحداً(اعتاد شرب الخمر)(و الزناء،أو اللواط)فى زمان ثم ترك و تاب و بعد ذلك ادعى منصب الخلافه من الله تعالى لم تقبل دعواه،لأجل ان الناس لا يرونه قابلاً لأن يتصدى هذا المنصب الإلهى،بل يعتقدون ان الله تعالى لا يجعله خليفه لهم،فان الخليفه هو ممثل من قبله تعالى،و الممثل من قبله لا بد أن يكون مثالا روحياً للبشر،و مريباً لهم(فى سيرته)و داعياً إلى الله تعالى(بأخلاقه و أعماله) ليكون اثره أثراً طيباً و سامياً فى النفوس.و هذا كنبينا محمد صلى الله عليه و آله و أوصيائه الأطيبين عليه السلام و ليس معنى هذا اعتبار العصمه قبل الخلافه،ليقال انها لا تعتبر قبلها بل من جهه ان الخلافه،لعلو شأنها،و جلاله قدرها،و مكانتها لا بد أن يكون

ص: ٢٤٠

المتصدى لها مثالا أعلى للمجتمع الإنساني (فى علو الشأن و جلاله القدر و المكانه) فمن عبد الوثن فى زمن معتد به كيف يكون أهلا- لذلك، و كيف يجعله الله تعالى ممثلا- و هادياً للأمة، و الحال انه كغيره من افراد الأمة، و لا امتياز له عن البقيه فى شىء. و هذا مما تستدعيه مناسبه الحكم و الموضوع.

و يؤكد امران آخران أيضاً:

(الأول): نفس إطلاق الحكم فى الآيه المباركه، فان الإتيان بصيغه المضارع و هى كلمه «لا ينال» بلا تقييدها بوقت خاص يدل على عدم اختصاص الحكم بزمن دون زمن، و انه ثابت أبداً لمن تلبس بالظلم و لو آنا ما.

(الثانى) قد ورد فى عده من الروايات (١) النهى عن الصلاه خلف المحدود.

و المجذوم و الأبرص و ولد الزنا و الأعرابى. فتدل على أن المتلبس بأحد هذه العناوين لا- يليق أن يتصدى هذا المنصب الكبير، لعدم المناسبه بينهما. و بالأولويه القطعيه تدل على ان المتلبس بالظلم و عباده الوثن أولى بعدم اللياقه للجلوس على كرسى الخلافه، لعلو المنصب و عظم المعصيه، بل أن المحدود بالحد الشرعى فى زمان ما لا يليق للمنصب المزبور إلى الأبد و ان تاب بعد ذلك و صار من الأتقياء الخيار.

فقد أصبحت نتيجته ما ذكرناه حول الآيه المباركه ان الاستدلال بها على عدم لياقه عبده الأوثان للخلافه أبداً لا يبتنى على النزاع فى وضع المشتق للأعم أو للمتلبس بالمبدأ.

ص: ٢٤١

١ - ١) منها حسنه زراره عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث قال «قال»: أمير المؤمنين عليه السلام لا يصلين أحدكم خلف المجذوم و الأبرص و المجنون و المحدود و ولد الزنا و الأعرابى لا يؤم المهاجرين. و منها- صحيقه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام انه قال: خمس لا يؤمون الناس و لا يصلون بهم صلاه فريضه فى جماعه: الأبرص و المجذوم و ولد الزنا و الأعرابى حتى يهاجر و المحدود و ما شاكلهما من الروايات. فى الوسائل فى الباب ١٥ من أبواب صلاه الجماعه.

بل و من مطاوى ما ذكرناه يستبين انه لا- تترتب ثمره على النزاع فى وضع المشتق أصلاً. بيان ذلك: ان الظاهر من العناوين الاشتقاقية المأخوذه فى موضوعات الأحكام أو متعلقاتها- بنحو القضايا الحقيقية- هو أن فعليه الأحكام تدور مدار فعليتها حدوثاً و بقاءً، و بزوالها تزول لا محاله. و ان قلنا بان المشتق موضوع للأعم، فمن هذه الجهة لا فرق بينها و بين العناوين الذاتيه. نعم قد ثبت فى بعض الموارد بمناسبه داخله أو خارجيه أن حدوث العنوان عله محدثه و مبقيه معاً كما تقدم. و كيف ما كان فلا أثر للقول بان المشتق وضع للأعم أو للأخص، إذ على كلا- التقديرين كانت الأحكام فى فعليتها تابعه لفعليه العناوين المأخوذه فى موضوعاتها، و بانقضائها و زوال التلبس عنها تنقضى بتاتاً.

و من هنا لم يلتزم الفقهاء بترتب أحكام الحائض. و النفساء. و المستحاضه و الزوجيه. و ما شاكلها بعد انقضاء المبدأ عنها، حتى على القول بكون المشتق موضوعاً للأعم، بل لم يحتمل ابتداء هذه المسائل و ما شابهها على النزاع فى مسأله المشتق، فتصبح المسأله بلا ثمره مهمه.

و ما نسبه شيخنا الأستاذ- قده- إلى الفخر الرازى غير صحيح من أنه قد اعترف بدلاله الآيه الشريفه على عدم لياقه الخلفاء الثلاث للخلافه الإلهيه أبداً، لأنهم كانوا عابدين للوثن فى زمان معتد به، و فى ذلك الزمان شملهم قوله تعالى:

(لا ينال عهدى الظالمين) فدللت على عدم اللياقه إلى الأبد [١].

و نستنتج مما ذكرناه حول القولين في وضع المشتق عده أمور:

(الأول): ان الوضع للمتلبس أو الأعم غير مبتن على القول بالبساطه و التركيب في المفاهيم الاشتقاقية.

(الثاني): ان تصوير الجامع على كلا القولين:(البساطه و التركيب)ممكن بأحد الوجهين المتقدمين.

(الثالث): ان المشتق موضوع للمتلبس دون الأعم،و ذلك بوجه:

١-التبادر. ٢-صححه السلب بالتقريب المتقدم. ٣-ارتكاز التضاد بين المشتقين المتضادين في المبدأ.

(الرابع): ان قوله عز من قائل:(لا ينال عهدى الظالمين)دل على عدم لياقه عبده الأوثان للخلافه الإلهيه أبداً.

(الخامس): انه لا ثمره تترتب على النزاع في وضع المشتق.

هل المشتق بسيط أم مركب؟

ان المفاهيم الاشتقاقية هل هي بسيطة،أو انها مركبة؟قولان في المسأله:

المشهور بين المتأخرين هو بساطتها منهم السيد الشريف و المحقق الدوانى -قده- و خالف فيه جماعه منهم صاحب شرح المطالع فذهب إلى التركيب،حيث قال في مقام تعريف الفكر:(بأنه ترتيب أمور معلومه لتحصيل أمر مجهول).

و أورد عليه بأنه يصح تعريف الشيء بالخاصه و بالفصل وحده،و لا يجب

أن يكون التعريف دوماً بالحد أو بالرسم التام، بل كما يمكن أن يكون به يمكن أن يكون بالحد أو الرسم الناقص، فيقال: (الإنسان ضاحك أو ناطق) و عليه فلا- يكون تعريف الفكر بهذا تعريفاً جامعاً لخروج تعريف الشيء بالحد أو الرسم الناقص عنه لعدم ترتيب أمور معلومه فيه، بل التعريف حينئذ بأمر واحد.

و أجاب عنه بان الخاصه أو الفصل و ان كانت فى بدايه الأمر و بالنظر السطحى أمراً واحداً إلا انها فى الواقع و بالنظر الدقى تنحل إلى أمرين: ذات و مبدأ، فالناطق ينحل إلى ذات. و نطق. و كذا الضاحك، فلا يكون هنا ترتيب أمر واحد، بل ترتيب أمور معلومه عند النفس لتحصيل شىء مجهول.

و أشكل عليه المحقق الشريف فى الهامش بأنه لا يمكن أخذ الشىء فى مفهوم المشتق، و ذلك لأن المأخوذ فيه إن كان مفهوم الشىء فيلزم دخول العرض العام فى الفصل و هو محال، و ان كان مصداقه فيلزم انقلاب القضية الممكنه إلى الضروريه -مثلاً- جملة (الإنسان ضاحك) قضية ممكنه، فإذا انحلت إلى قولنا (الإنسان إنسان له الضحك) صارت قضية ضروريه، لأن ثبوت الشىء لنفسه ضرورى و هو خلف.

و من مجموع ذلك يستبين ان مركز النزاع هو البساطه و التركيب بحسب التحليل و الواقع، لا بحسب الإدراك و التصور، و ذلك لأن البساطه الإدراكيه تجتمع مع تركيب المفهوم حقيقه، ضروره ان المتفاهم فى مرحله التصور من كل لفظ مفرد عند الإطلاق معنى بسيط، سواء أ كان فى الواقع أيضاً بسيطاً، أم كان مركباً؟ و هذا بلا فرق بين المشتقات و غيرها من الألفاظ إذا لا معنى لأن يجعل مركز البحث البساطه و التركيب بحسب التصور و الإدراك. و من هنا سلم شارح المطالع البساطه اللحاظيه، إلا- انه قال: بحسب التحليل ينحل إلى شيئين:

ذات متصفه بالمبدأ.

و مما يؤكد ذلك تصدى المحقق الشريف لإقامه البرهان على البساطه بان

الالتزام بالتركيب يستلزم أحد المحذورين المتقدمين، وظاهر ان إثبات البساطه اللحاظيه لا يحتاج إلى مئونه استدلال، و إقامه برهان، فان المرجع الوحيد لإثباتها فهم أهل العرف، أو اللغه، و لا إشكال في انهم يفهمون من المشتق معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الألفاظ المفرده ذلك.

و من الغريب ما صدر عن المحقق صاحب الكفايه-قده-حيث قال:

ما لفظه هذا: إرشاد لا يخفى ان معنى البساطه بحسب وحدته أدركا و تصوراً، بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شىء واحد، لا شيئاً، و ان انحل بتعمل من العقل إلى شيئين، كانحلل مفهوم الحجر و الشجر إلى شىء له الحجرية أو الشجرية مع وضوح بساطه مفهومهما، و بالجملة لا- ينثلم بالانحلال إلى الاثنييه بالتعمل العقلي وحده المعنى و بساطه المفهوم، كما لا يخفى، و إلى ذلك يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان بين المحدود و الحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمل يحلل النوع و يفصله إلى جنس و فصل بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً و شيئاً فارقاً تصوراً، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع و الرتق.

وجه الغرابه: هو ما عرفت من أن ما يصلح لأن يكون مورد البحث و النزاع هو البساطه و التركيب بحسب التحليل العقلي، لا بحسب الإدراك و التصور، ضروره- ان البساطه اللحاظيه لا- تصلح لأن تكون محوراً للبحث و مركزاً لتصادم الأدله و البراهين العقلية، بل لا تقع تحت أى بحث علمى كما لا يخفى. و قد أشرنا آنفاً ان المرجع فى إثباتها فهم العرف، لأن واقعها انطباع صورته علميه واحده فى مرآه الذهن، سواء أ كانت قابله للانحلال فى الواقع كمفهوم الإنسان و نحوه أم لم تكن. فمناطق البساطه اللحاظيه وحده المفهوم إدراكاً بل وحده المفهوم فى مرحله التصور فى كل مفهوم و مدلول للفظ واحد مما لم يقع لأحد فيه شك و ريب.

و قد تحصل من ذلك ان المحقق صاحب الكفايه-قده-بالنتيجه من القائلين

بالتركيب، لا البساطه. و كيف كان فالمشهور بين الفلاسفه و المتأخرين من الأصوليين منهم شيخنا الأستاذ-قده- بساطه المفاهيم الاشتقاقية، و قد أصرروا على انه لا- فرق بينها و بين المبادئ حقيقه و ذاتاً، و انما الفرق بينهما بالاعتبار و لحاظ الشىء مره لا بشرط، و بشرط لا مره أخرى، خلافاً لجماعه منهم شيخنا المحقق-قده- و صاحب شرح المطالع فذهبوا إلى التركيب.

و يجب علينا أولاً- تحقيق الأمر فى أن المفاهيم الاشتقاقية بسيطه أو مركبه؟ ثم على تقدير التركيب فهل هى مركبه من مفهوم الشىء و المبدأ أو من واقعه؟ فنقول: الصحيح هو انها مركبه لا بسيطه، و تركيبها انما هو لأخذ مفهوم الشىء فيها. فلنا دعويان:

(الأولى): ان مفاهيم المشتقات مركبه، و غير بسيطه.

(الثانيه): انها مركبه من مفهوم الشىء، لا من مصداقه.

و أما دعوى انها مركبه من المبدأ و مصداق الشىء و الذات فهى باطله جزماً و ذلك لاستلزامها أن يكون المشتق من متكرر المعنى فان الذوات متباينه بالضروره فإذا قلنا (زيد قائم) و (الجدار قائم) و (الصلاه قائمه) فالذات المأخوذه فى كل واحده من هذه الجمل مبانيه للذات المأخوذه فى غيرها، فإذا كان المأخوذ فى مفهوم المشتق هو واقع الذات لتكثر مفهوم القائم لا محاله، فلا مناص من أن يكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً، و هذا مخالف للفهم العرفى يقيناً، و قد قدمنا سابقاً ان المشتقات كالجوامد وضعت لمعنى عام، فيكون الموضوع له فيها كالوضع عاماً، فلا تكون من متكرر المعنى، كما ان الجوامد لم تكن معانيها متكرره.

و عليه فالأمر دائر بين بساطه المفاهيم الاشتقاقية، و أخذ مفهوم الشىء فيها، و الصحيح هو الثانى. و قبل التكلم فى ذلك ينبغى لنا بيان ما هو المراد من الذات المأخوذه فى المشتقات.

فنقول: المراد منها ذات مبهمه فى غايه الإبهام، و معراه عن كل خصوصياً

من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها، فهي لمكان إبهامها و اندماجها قابله للحمل على الواجب و الممكن. و الممتنع على نسق واحد، بل هي مبهمه من جهة انها عين المبدأ أو غيره، و من هنا يصدق المشتق على الجوهر. و العرض. و الأمر الاعتبارى. و الانتزاعى. و الزمان. و ما فوقه (من الواجب تعالى و غيره) على و تيره واحده، من دون لحاظ عنايه فى شىء منها، فهي كالموصلات فى جهة الإبهام فكما انها مبهمه من جميع الجهات إلا من ناحيه صلتها، و لذا سميت بالمبهمات، فكذلك هذه.

و من هنا يصح التعبير عنها بما و من الموصولتين أو بكلمه الذى على اختلاف الموضوعات باعتبار كونها من ذوى العقول، أو من غيرها، فإذا قيل «العالم» فلا يراد منه إلا من ثبت له صفه العلم، و إذا قيل «الماشى» فلا يراد منه إلا من له صفه المشى، أو ما له صفه المشى.. و هكذا. إذا عرفت هذا.

فأقول: يدل على تركب المعنى الاشتقاقى بالمعنى الذى أوضحناه، الوجدان و البرهان:

أما الوجدان فلأجل ان المتبادر عرفاً من المشتق عند إطلاقه هو الذات المتلبسه بالمبدأ على نحو الإبهام و الاندماج -مثلاً- عند إطلاق لفظ «ضارب» تمثل فى النفس ذات مبهمه متلبسه بالضرب.. و هكذا. و هذا المعنى وجدانى لا ريب فيه.

و اما البرهان فلما سنذكره من أنه لا يمكن تصحيح حمل المشتق على الذات إلا بأخذ مفهوم الشىء فيه، لأن المبدأ مغاير معها ذاتاً و عيناً، و لا يمكن تصحيح حمله عليها بوجه، لمكان المغايره بينهما حقيقه و خارجاً. و مجرد اعتباره لا بشرط لا يوجب اتحاده معها، و لا يقبله عما هو عليه من المغايره و المباينه، لأن المغايره لم تكن اعتباريه لتتنفى باعتبار آخر على ما سيأتى بيانه تفصيلاً. و مع هذا.

قد استدل القائلون بالبساطه بوجوه:

(الأول): ما عن المحقق الشريف من أن الذات لو كانت مأخوذه فى

المشتقات فلا يخلو الحال أما أن يكون الملحوظ حال الوضع مفهوم الذات أو مصداقها، فان كان الأول لزم دخول العرض العام في الفصل كـ«الناطق»-مثلاً- و هو محال، لأن الشيء عرض عام فيستحيل أن يكون مقوماً للجوهر النوعي، لأن مقومه ذاتي له، و العرض العام خارج عنه. و ان كان الثاني لزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، فان جملة (الإنسان ضاحك)قضية ممكنة، إذ الضحك بماله من المعنى ممكن الثبوت للإنسان، فلو كان الإنسان الذي هو مصداق الشيء مأخوذاً فيه لكان صدقه على الإنسان ضروريا لا محاله، لأنه من ثبوت الشيء لنفسه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه-قده- و جماعه من الفلاسفه المتأخرين منهم السبزواري في حاشيته على منظومته ان الناطق فصل مشهورى، و ليس بفصل حقيقى، ليكون مقوماً للجوهر النوعى، و ذلك لتعذر معرفه حقائق الأشياء و فصولها الحقيقيه، و عدم إمكان وصول أحد إليها ما عدا البارى عز و جل.

و من هنا وضعوا مكانه ما هو لازمه و خاصته، ليشيروا به إليه، فالناطق ليس بفصل حقيقى للإنسان، بل هو فصل مشهورى وضع مكانه. و الوجه فيه هو ان النطق المأخوذ فى مفهوم الناطق ان أريد به النطق الظاهرى الذى هو خاصه من خواص الإنسان فهو كيف مسموع، فلا يعقل أن يكون مقوماً للجوهر النوعى. و ان أريد به الإدراك الباطنى أعنى إدراك الكليات فهو كيف نفسانى، و عرض من أعراض الإنسان أيضاً، فكيف يكون مقوماً له، فان العرض انما يعرض الشيء بعد تقومه بذاته و ذاتياته، و تحصله بفصله.

و مما يدل على هذا انهم جعلوا الناهق فصلا للحمار. و الصاهل فصلا للفرس، و كلاهما كيف مسموع، فلا يعقل أن يقوم الجوهر النوعى به. و من هنا ربما يجعلون لازمين و خاصتين مكان فصل واحد، فيقولون (الحيوان حساس متحرك بالإرادة) فان الحساس و المتحرك بالإرادة خاصتان للحيوان، و ليستا بفصلين له. ضروره أن

الشيء الواحد لا يعقل أن يتقوم بفصلين، فان كل فصل مقوم للنوع و ذاتي له، فلا يعقل اجتماعهما في شيء واحد. و عليه فلا يلزم من أخذ الشيء في المشتق دخول العرض العام في الفصل، بل يلزم منه دخوله في الخاصه، و لا محذور فيه، إذ قد يتقيد العرض العام بقيد فيكون خاصه. فما أفاده السيد الشريف من استلزام أخذ مفهوم الشيء في المفهوم الاشتقاقي دخول العرض في الفصل غير تام بوجه. هذا.

و قد أورد عليه شيخنا الأستاذ -قده- بان الناطق بمعنى التكلم أو إدراك الكليات و ان كان من لوازم الإنسان و عوارضه إلا انه بمعنى صاحب النفس الناطقه فصل حقيقي فيلزم من أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق دخول العرض العام في الفصل.

و غير خفي ان هذا من غرائب ما صدر منه فان صاحب النفس الناطقه هو الإنسان و هو نوع لا فصل إذ لا مناص من الالتزام بكون الناطق فصلاً مشهورياً و وضع مكان الفصل الحقيقي لتعذر معرفته غالباً بل دائماً.

و أغرب منه ما أفاده -قده- من أن الشيء ليس من العرض العام في شيء بل هو جنس الأجناس و جهه مشتركه بين الجميع، و ذكر في وجه هذا ان العرض العام ما كان خاصه للجنس القريب أو البعيد (كالماشى و التحيز) و الشئيه تعرض لكل ماهيه من الماهيات و تنطبق عليها فهي جهه مشتركه بين جميعها و ليس وراءها أمر آخر يكون ذلك الأمر هو الجهه المشتركه و جنس الأجناس لتكون الشئيه عارضه عليه و خاصه له كما هو شأن العرض العام و على هذا فاللازم من أخذ مفهوم الشيء في المشتق دخول الجنس في الفصل لا- دخول العرض العام فيه بل قال -قده- و لم يظهر لنا بعد وجه تعبير المحقق الشريف عنه بالعرض العام و ان ارتضاه كل من تأخر عنه، و من البين كما يستحيل دخول العرض العام في الفصل كذلك يستحيل دخول الجنس فيه لأن لكل واحد من الجنس و الفصل ماهيه تباين ماهيه الآخر ذاتاً و حداً فلا يكون أحدهما ذاتياً للآخر فالحيوان ليس ذاتياً للناطق و بالعكس بل هو لازم أعم بالإضافة إليه و ذاك لازم أخص. و عليه فيلزم من دخول الجنس في الفصل انقلاب الفصل إلى النوع و هو محال.

فقد أصبحت النتيجة. ان خروج مفهوم الشيء عن مفهوم المشتق أمر ضروري سواء أقلنا بان الشيء عرض عام أو جنس، و سواء أ كان الناطق فصلاً حقيقياً أم مشهورياً فان دخول الجنس في اللازم كدخوله في الفصل الحقيقي محال.

هذا ملخص ما أفاده-قدس سره-.

و لكنه غريب فان الشيء لا يعقل أن يكون جنساً عالياً للأشياء جميعاً من الواجب و الممكن و الممتنع، فانه و ان كان صادقاً على الجميع حتى على الممتنعات فيقال: (اجتماع النقيضين شيء مستحيل) و (شريك الباري عز و جل شيء ممتنع) ..

و هكذا. إلا ان صدقه ليس صدقاً ذاتياً، ليقال انه جنس عال له، بداهه استحاله الجامع الماهوي بين المقولات المتأصله و الماهيات المنتزعه و الأمور الاعتباريه، بل لا يعقل الجامع الماهوي بين المقولات المتأصله بأنفسها، مع أنه كيف يعقل أن يكون الشيء جامعاً ماهوياً بين ذاته تعالي و بين غيره؟ و على الجملة ان صدق مفهوم الشيء على الواجب و الممتنع و الممكن على نسق واحد، فلا فرق بين ان يقال: (الله شيء) و بين أن يقال: (زيد شيء) و (شريك الباري شيء) و حيث أنه لا يعقل أن يكون صدقه على الجميع ذاتياً فلا محاله يكون عرضياً.

فما أفاده-قدسه من- أن الشيء جنس لما تحته من الأجناس العالیه لا نعقل له معنى محصلاً، لأنه ان أراد بالجنس معناه المصطلح عليه-فهو غير معقول، و ان أراد به معنى آخر فلا نعقله، ضروره أن الشيء إما جنس أو عرض عام فلا ثالث.

و دعوى انه جنس لما تحته من المقولات الواقعيه التي هي أجناس عاليات دون غيرها مدفوعه:

أولاً- بان صدق الشيء بماله المفهوم على الجميع على حد سواء، و ليس صدقه على المقولات ذاتياً، و على غيرها عرضياً.

و ثانياً- ان الشيء لا يمكن أن يكون جنساً للمقولات الحقيقيه لاستحاله جامع

حقيقى بينها، بل قد برهن فى محله أن الجامع الحقيقى لا- يعقل بين المقولات التسع العرضيه فضلاً عن الجامع بين جميع المقولات. فتحصل أن مفهوم الشىء يستحيل أن يكون جنساً تدرج تحته الأجناس العاليه.

فالتحقيق: ان مفهوم الشىء مفهوم عام مبهم معرى عن كل خصوصيه من الخصوصيات كمفهوم الأمر و الذات، و يصدق على الأشياء جميعاً صدقاً عرضياً فيكون من العرض العام لا من العرض المقابل للجوهر، فانه لا يصدق على وجود الواجب تعالى و لا على غيره من الاعتبارات و الانتزاعات و نحوهما. و من الواضح ان الشىء بما له من المفهوم يصدق على الجميع على نسق واحد. ثم ان مرادنا من العارض هنا ما هو خارج عن ذات الشىء و محمول عليه.

فهذا هو الضابط للعرض العام و الخاص، و العموم و الخصوص يختلفان بالإضافة، فالماشى عرض عام باعتبار و إضافه، و خاص باعتبار آخر و إضافه أخرى.. و هكذا.

و على ضوء هذا الضابط يظهر بطلان ما ذكره شيخنا الأستاذ -قده- من الضابط للعرض العام و هو ما كان خاصه للجنس القريب أو البعيد (كالماشى و التحيز) -مثلاً- ذلك لعدم الشاهد و البرهان عليه، بل الشاهد و البرهان على خلافه كما مر، و لذا ذكروا ان الوجود من عوارض الماهيه بمعنى انه خارج عن حيطه ذاتها و محمول عليها. فما ذكره السيد الشريف و غيره من ان الشىء عرض عام هو الصحيح و أما ما ذكره -قده- من -أنه على تقدير أخذ مصداق الشىء فى المشتق لزم انقلاب ماده الإمكان إلى الضروره- فيرده أولاً أن المأخوذ ليس واقع الشىء و مصداقه، بل مفهومه كما عرفت. و ثانياً -على تقدير تسليم ان المأخوذ مصداقه إلا انه لا يوجب الانقلاب كما توهمه، لما سيجىء بيانه تفصيلاً إن شاء الله تعالى، بل عدم أخذه من جهه محذور آخر قد تقدم بيانه.

(الثانى): ما ذكره صاحب الفصول -قده- من انه لو أخذ مفهوم الشىء فى المشتقات يلزم انقلاب القضيه الممكنه إلى الضروريه، فان قولنا: (الإنسان

ضاحك) من القضايا الممكنة نظراً إلى أن كلا من ثبوت الضحك و عدمه ممكن للإنسان، فلو كان معنى الكاتب شيء له الكتابه فالقضية ضروريه، باعتبار ان صدق الشيء بما هو على جميع الأشياء ضروري، فلو كان الشيء مأخوذاً في المشتق لزم الانقلاب.

و الجواب عنه ما ذكره صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ-قدهما- توضيحه ان الشيء تاره يلاحظ مطلقاً و لا بشرط، و أخرى يلاحظ مقيداً بقيد، و ذلك القيد أما أن يكون مبيناً للإنسان، أو مساوياً له، أو عاماً، أو خاصاً، فان لوحظ على النحو الأول فثبوته و ان كان للإنسان و غيره ضرورياً إلا- انه خارج عن الفرض. و ان لوحظ على النحو الثاني فان كان القيد الملحوظ فيه امراً مبيناً للإنسان امتنع ثبوته له، كما إذا لوحظ الشيء مقيداً بالطيران إلى السماء-مثلاً- أو ما شابه ذلك، فانه بهذا القيد يستحيل صدقه عليه فالامتناع حينئذ ضروري. و ان كان القيد امراً مساوياً له فهو إما أن يكون ممكن الثبوت له أو ثبوته ضروري، فعلى الأول القضييه ممكنه كقولنا(الإنسان ضاحك أو متعجب أو كاتب) و على الثاني ضروريه كقولنا:(الإنسان متكلم أو ناطق) و ان كان عاماً فثبوته له دائماً ضروري كقولنا:(الإنسان حيوان أو ماش أو جوهر) و ما شاكلة. و ان كان خاصاً فثبوت الإنسان له ضروري على عكس المقام، كقولنا:(زيد إنسان)(العربي إنسان)(العجمي إنسان).. و هكذا. و هذا أى ثبوت الإنسان للأخص منه إنما يكون ضرورياً إذا لوحظ الإنسان لا- بشرط. و أما إذا لوحظ بشرط شيء من العلم أو الكتابه أو ما شاكل ذلك فلا يكون ثبوته لزيد أو نحوه ضرورياً، بل هو ممكن و ان كان ثبوته لمن هو متصف بهذا الشيء فعلاً ضرورياً، و السر في جميع هذا هو ان المحمول ليس ذات المقيد بما هي، بل المقيد بما هو مقيد على نحو خروج القيد و دخول التقيد.

و على هذا الضوء يتبين ان ثبوت مفهوم الشيء بما هو و مطلقاً لما صدق عليه

و ان كان ضرورياً إلا انه لا يستلزم ان يكون ثبوته مقيداً بقيد ما و بشرط شىء أيضاً كذلك لما عرفت من اختلاف القيود وجوباً و إمكاناً و امتناعاً.

فما أفاده المحقق صاحب الفصول-قده-من لزوم الانقلاب فى صورته أخذ مفهوم الشىء فى المشتق غير صحيح، بل انه حسب التحليل لا يرجع إلى معنى معقول أصلاً.

و من مجموع ما ذكرناه يستبين انه لا-وجه لدعوى الانقلاب-حتى لو كان المأخوذ فيه مصداق الشىء و واقعه، و ذلك: لأن قضية(الإنسان كاتب) -مثلاً-و ان انحلت على هذا إلى قضية(الإنسان إنسان له الكتابه)إلا ان المحمول فيها ليس هو الإنسان وحده، ليكون ثبوته للإنسان من قبيل ثبوت الشىء لنفسه الذى هو ضرورى، بل المحمول هو الإنسان المقيد بالكتابه، و من المعلوم ان ثبوته بهذا الوصف لا يكون ضرورياً.

و دعوى-انحلال القضية على هذا إلى قضيتين:إحدهما ضروريه، و الأخرى ممكنه-مدفوعه بأننا لا نسلم الانحلال، و ذلك لأنه ان أريد بالانحلال انحلال عقد الوضع إلى قضية فعلية أو ممكنه على النزاع بين الشيخ الرئيس و الفارابى فهو جار فى جميع القضايا فلا يختص ببعض دون بعض، و ان أريد به الانحلال الحقيقى بان يدعى ان قضية(الإنسان كاتب)-مثلاً-تنحل حقيقه إلى قضيتين مزبورتين ففيه انا لا-نعقل له معنى محصلاً. نعم المحمول منحل إلى أمرين، و هذا ليس من انحلال القضية إلى قضيتين فى شىء، إلا ان يقال ان مرادهم من انحلال القضية ذلك، فلو كان كذلك فلا بأس بهذا الانحلال، و لا محذور فيه، و انما المحذور هو انقلاب ماده الإمكان إلى الضروره، و قد عرفت ان تركيب المشتق لا يستلزمه.

فتلخص انه لا-محذور فى أخذ مصداق الشىء فى المشتق إلا-ما ذكرناه. و كيف كان فالأمر ظاهر، فلا وجه لإطاله الكلام فى ذلك كما عن شيخنا المحقق-قده-و غيره (الثالث): ما أشار إليه المحقق صاحب الكفايه-قده-من أن أخذ مفهوم

الشيء في المفاهيم الاشتقاقية يستلزم تكرار الموضوع في قضية (زيد قائم) (الإنسان كاتب) و ما شاكلهما، و التكرار خلاف الوجدان و المتفاهم عرفاً من المشتقات عند استعمالاتها في الكلام.

و لا يخفى انه قد سبق: ان المأخوذ فيها شيء مبهم معرى عن كل خصوصيه من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ به، و لا تعين له إلا بالانطباق على ذوات معينه في الخارج، ك«زيد» و«عمرو» و نحوهما. و عليه فلا يلزم التكرار في مثل قولنا (زيد قائم) و (الإنسان كاتب) و نحوهما، بدهاه انه لا- فرق بين جمله (الإنسان كاتب) و جمله (الإنسان شيء له الكتابه) فكما لا تكرر في الجملة الثانيه فكذلك في الأولى على التركيب فان التكرار إعادته عين ما ذكر أولاً مره ثانيه، و هو منتف هنا.

نعم إنما يلزم ذلك لو كان المأخوذ في المشتقات مصداق الشيء و واقعه، و لكنك عرفت انه غير مأخوذ فيه، فالمأخوذ هو مفهوم الشيء على نحو الإبهام و الاندماج، و عليه فلا تكرر.

(الرابع): ما ذكره شيخنا الأستاذ- قد- من انا لو سلمنا إمكان أخذ الشيء في المبدأ الاشتقاقي إلا انه لم يقع في الخارج، و ذلك لأن الواضع في مقام وضع لفظ لمعنى لا- بد له من ملاحظه فائده مترتبه عليه، و إلا- كان الوضع لغواً فلا- يصدر من الواضع الحكيم، و الفائده المترقبه من أخذ مفهوم الذات في المشتق هي توهم عدم صحه حملة على الذات بدونه، و لكن الأمر ليس كذلك، فان الملاك المصحح للحمل هو اعتبار المبدأ في المشتق لا بشرط على ما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى، فإذا أصبح أخذ مفهوم الشيء و الذات فيه لغواً محضاً.

و لا- يخفى ان أخذ الذات في المشتق مما لا- بد منه، لاحتياج حمل العرض على موضوعه إلى ذلك، لما سنذكره إن شاء الله تعالى من أن وجود العرض في الخارج مبين لوجود الجوهر فيه، و ان كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه إلا انها لا يكونان متحدين خارجاً ليصح حمل أحدهما على الآخر، و ملاك صحه الحمل

كما ذكرناه غير مره الاتحاد فى الوجود، و هو منتف بين العرض و موضوعه، و مجرد اعتبار العرض لا بشرط لا يوجب اتحاده معه، فانه لا ينقلب الشىء عما هو عليه من المغايره و المباينه، فان المغايره ليست بالاعتبار لينتفى باعتبار آخر غيره، و من الظاهر أن وجود العرض غير وجود الجوهر فى نفسه، و لا يتحد معه باعتبار لا بشرط.

(الخامس): ما ذكره شيخنا الأستاذ -قده- أيضاً و هو انه يلزم من أخذ الذات فى المشتق أخذ النسبه فيه أيضاً، إذ المفروض ان المبدأ مأخوذ فيه، فيلزم حينئذ اشتمال الكلام الواحد على نسبتين فى عرض واحد: إحداهما فى تمام القضييه و الأخرى فى المحمول فقط. و هذا مما لا يمكن الالتزام به أصلاً. على ان لازم ذلك أن تكون المشتقات مبنيه لاشتمالها على المعنى الحر فى و هو النسبه.

و لا يخفى ما فيه أما ما ذكره -قده- أولاً من لزوم اشتمال الكلام الواحد على نسبتين فى عرض واحد فيرده ان ذلك لو صح فانما يلزم فيما لو كان المأخوذ فيه ذات خاصه، مع انه لا يلزم على هذا أيضاً، لأن النسبه فى طرف المحمول لم تلحظ بنفسها و باستقلالها لتكون نسبه تامه خبريه فى عرض النسبه فى تمام القضييه بل هى نسبه تقيديه المغفول عنها فى الكلام و انما تصير تامه خبريه فى صوره الانحلال و هى خلاف الفرض، و لا مانع من اشتمال الكلام الواحد على نسبه تقيديه و نسبه تامه خبريه، فلو كان هذا محذوراً لم يختص ذلك بالمشتقات بل يعم كثيراً من القضايا و الجملات كما لا يخفى. هذا كله على تقدير أن يكون المأخوذ فى مفهوم المشتق مصداق الشىء، و لكن عرفت ان الأمر ليس كذلك، بل المأخوذ فيه هو ذات مبهمه معراه عن كل خصوصيه من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها، و عليه فلا موضوع لما أفاده -قده-.

و اما ما ذكره -قده- ثانياً فهو غريب، و ذلك لأن مجرد المشابهه للحروف لا يوجب البناء، و انما الموجب له هو مشابهه خاصه، و هى فيما إذا شابه الاسم من

الحروف حسب وضعه كأسماء الإشارة و الضمائر و الموصولات، فانها حسب وضعها بما لها من المادة و الهيئه تشبه الحروف. و أما ما كان من الأسماء مشتقاً على النسبه بهيئته فقط دون مادته كالمشتقات فهو ليس كذلك، و ان هذه المشابهه لا توجب البناء.

أو فقل ان ماده المشتقات وضعت لمعنى حدثى مستقل بوضع على حده فهى لا- تشابه الحروف أصلاً و أما هيئاتها باعتبار اشتغالها على النسب و ان كان تشابه الحروف إلا انها لا توجب البناء.

و من جميع ما ذكرناه يستبين ان شيئاً من هذه الوجوه لا يتم، فيتعين حينئذ القول بالتركيب، بل أصبح هذا ضرورياً.

ثم ان شيخنا الأستاذ قد- ذكر: أن وجود العرض فى حد نفسه عين وجوده لموضوعه بمعنى ان العرض غير موجود بوجودين: أحدهما لنفسه.

و الآخر لموضوعه، بل وجوده النفسى عين وجوده الربطى، فوجوده فى الخارج هو الرابط بين موضوعاته، و عليه فحيث ان للعرض حيثيتين واقعتين: إحداهما وجوده فى نفسه. و الأخرى وجوده لموضوعه فقد يلاحظ بما أنه شىء من الأشياء، و ان له وجوداً بحاله و استقلاله فى مقابل وجود الجوهر كذلك، فهو بهذا الاعتبار عرض مابين لموضوعه و غير محمول عليه. و قد يلاحظ على واقعه بلا- مئونه أخرى، و ان وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه فهو بهذا الاعتبار عرضى و مشتق، و قابل للحمل على موضوعه، و متحد معه حيث أنه من شئونه و أطواره فان شأن الشىء لا يباينه. و يرد:

أولاً: ان هذا الفرق ليس فارقاً بين المشتق و مبدئه، بل هو فارق بين المصدر و اسم المصدر، و ذلك لأن العرض كالعلم- مثلاً- كما عرفت انه متحيث بحيثيتين واقعتين: (حيثيه وجوده فى حد نفسه. و حيثيه وجوده لغيره) فيمكن أن يلاحظ مره بإحداهما و هى انه شىء من الأشياء، و ان له وجوداً فى نفسه فى

مقابل وجود الجوهر، وبهذا الاعتبار يعبر عنه باسم المصدر. ويمكن أن يلاحظ مره ثانيه بالحيثيه الأخرى و هي أن وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه، و انه من أطواره و عوارضه، وبهذا الاعتبار يعبر عنه بالمصدر، إذ قد اعتبر فيه نسبه إلى فاعل ما، دون اسم المصدر.

و ان شئت قلت ان اسم المصدر وضع للدلاله على الوجود المحمولى فى قبال العدم كذلك، و المصدر وضع للدلاله على وجود النعتى فى قبال العدم النعتى.

هذا بحسب المعنى. و أما بحسب الصيغه ففى اللغة العربيه فلما يحصل التغير بين الصيغتين، بل الغالب أن يعبر عنهما بصيغه واحده كالضرب-مثلا-فانه يراد به تاره المعنى المصدرى و أخرى ذات الحدث. فهما مشتركان فى صيغه واحده و أما فى اللغة الفارسيه ففى الغالب ان لكل واحد منهما صيغه مخصوصه فيقال: كتك.

و زدن. گردش. و گردیدن. آزمایش. و آزمودن. إلى غير ذلك.

و من ذلك يتبين أن المصدر أو اسم المصدر لا يصلح أن يكون مبدأً للمشتقات لاشتمال كل واحد منهما على خصوصيه زائده، و المبدأ السارى فيها لفظاً و معنى لا بد أن يكون معرى عن كل خصوصيه من الخصوصيات حتى لحاظه بأحد النحويين المذكورين-مثلا-المبدأ فى كلمه «ضرب» هو عبارته عن (الضاد و الرء و الباء) و هو مبدأً لجميع المشتقات منها المصدر و اسم المصدر.

أو فقل ان المبدأ كالهولى الأولى، فكما انها عاربه عن كل خصوصيه من الخصوصيات و إلا فلا تقبل أیه صورته ترد عليها، و لا تكون ماده لجميع الأشياء فكذلك المبدأ، و هذا بخلاف المصدر أو اسم المصدر، فان كل واحد منهما مشتمل على خصوصيه زائده على نفس الحدث المشترك بينهما.

فالتتيجه ان الفرق المذكور ليس فارقاً بين المبادئ و المشتقات، بل هو فارق بين المصدر و اسم المصدر.

و ثانياً-لا ريب فى أن وجود العرض يباين وجود الجوهر خارجاً، و ان

كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه إلا- انه ليس بمعنى أن وجوده وجود موضوعه، بل هو غيره حقيقه و واقعاً، وليست هذه المغايره و المباينه بالاعتبار لينتفى باعتبار آخر. و عليه فكيف يقال: العرض ان لوحظ لا بشرط و على ما هو في الواقع و ان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه و انه طور من أطواره و شأن من شئونه و مرتبه من وجوده فهو متحد معه، و ان لوحظ بشرط لا- و على حiale و استقلاله و انه شىء من الأشياء فهو مغاير له فان كل ذلك لا يصحح اتحاده مع موضوعه وجوداً و حقيقه، ضروره ان مجرد اعتباره لا- بشرط و كونه من أطوار وجود موضوعه و شئونه لا يوجب انقلاب الشىء عما هو عليه من المغايره و المباينه إلى الاتحاد بينهما وجوداً. و قد ذكرنا سابقاً في بحث صحه السلب ان حمل شىء على شىء يتوقف على المغايره من جهه و الاتحاد من جهه أخرى، بان يكونا موجودين بوجود واحد ينسب ذلك الوجود الواحد إلى كل واحد منهما بالذات أو بالعرض أو إلى أحدهما بالذات و إلى الآخر بالعرض، و ما بالعرض لا بد ان ينتهى لا محاله إلى ما بالذات. و من الواضح ان العرض كما يباين الجوهر مفهوماً، كذلك يباينه وجوداً، و مجرد اعتباره لا بشرط بالإضافة إلى موضوعه لا يوجب اتحاده معه حقيقه و خارجاً. و هذا واضح لا ريب فيه.

و ثالثاً: لو تم هذا فانما يتم في المشتقات التي تكون مبادئها من المقولات التسع العرضيه التي يكون وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها. و لكن قد سبق ان النزاع لا يختص بها، بل يعم المشتقات التي تكون مبادئها من الأمور الاعتباريه كالملكيه و الزوجيه و ما شاكلهما. أو من الأمور الانتزاعيه كالإمكان و الوجوب و الامتناع. أو من الأمور العدميه. و من الظاهر ان اعتبار اللابشرط في هذه المشتقات لا يجدى في شىء، بداهه ان العدم ليس من عوارض ذات المعدوم، و كيف يعقل اتحاده معها إذا لوحظ لا بشرط، فانه لا وجود له ليقال ان وجوده طور من أطوار وجود موضوعه و الامتناع ليس من عوارض

ذات الممتنع، فانه لا- وجود له خارجاً ليقال ان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه. و الوجود ليس عرضاً مقولياً لذات الواجب تعالى. و الإمكان ليس من عوارض ذات الممكن كالإنسان-مثلا- و كذا الملكيه ليست من عوارض ذات المالك أو المملوك بمعنى العرض المقولي، و لا- وجود لها خارجاً ليقال انه ملحوظ لا- بشرط، و ان وجودها في نفسه عين وجودها لمعرضها.

تلخص انا لو سلمنا اتحاد العرض مع موضوعه خارجاً فلا نسلم الاتحاد في هذه الموارد. و التفكيك في وضع المشتقات بين هذه الموارد و تلك الموارد التي يكون المبدأ فيها من الأ-عراض بان نلتزم بوضعها في تلك الموارد لمعاني بسيطه-متحدته مع موضوعاتها- و في هذه الموارد لمعاني مركبه أمر لا- يمكن، ضروره ان وضع المشتقات بشتى أنواعها و أشكالها على نسق واحد، فالمعنى إذا كان بسيطاً أو مركباً كان كذلك في جميع الموارد.

و رابعاً- لو أغمضنا عن جميع ذلك و قلنا ان كل وصف متحد مع موصوفه سواء أ كان من المقولات؟ أم كان من الاعتبارات؟ أو الانتزاعات؟ إلا انا لا نسلم ذلك في المشتقات التي لا يكون المبدأ فيها وصفاً للذات كأسماء الأزمنه و الأمكنه و أسماء الآله، فان اتحاد المبدأ فيها مع الذات غير معقول، ضروره ان الفتح لا يعقل ان يتحد مع الحديد. و القتل مع الزمان أو المكان الذي وقع فيه ذلك المبدأ.. و هكذا.

و على الجملة انا لو سلمنا-اتحاد الوصف مع موصوفه في الوعاء المناسب له من الذهن أو الخارج باعتبار ان وصف الشيء طور من أطواره و شأن من شؤنه، و شئون الشيء لا تباينه- فلا نسلم اتحاد الوصف مع زمانه. و مكانه. و آله.

و غير ذلك من الملابسات، إذ كيف يمكن أن يقال: ان المبدأ إذا أخذ لا- بشرط يتحد مع زمانه. أو مكانه. أو آله، فان وجود العرض انما يكون وجوداً لموضوعه، لا لزمانه. و مكانه. و آله، إذاً لا مناص للقائل ببساطه مفهوم

المشتق ان يلتزم بالتركيب فى هذه الموارد، و لازم ذلك هو التفكيك فى وضع المشتقات حسب مواردها، و هو باطل جزماً، فان وضعها على نسق واحد، و لم ينسب القول بالتفصيل إلى أحد.

و من ذلك كله نستنتج أمرين:

(الأول): بطلان ما استدلوا على البساطه من الوجوه. كما تقدم.

(الثانى): عدم إمكان تصحيح الحمل على البساطه بوجه و هذا بنفسه دليل قطعى على بطلان هذا القول، و ضروره الالتزام بالقول بالتركيب، كما هو واضح و مضافاً إلى هذا يدل على التركيب وجهان آخران:

(الأول): انه هو المطابق للوجدان و ما هو المتفاهم من المشتق عرفاً، -مثلاً- المتمثل من كلمه «قائم» فى الذهن ليس إلا ذات تلبست بالقيام، دون المبدأ وحده. و هذا لعله من الواضحات الأولى عند العرف.

(الثانى): انا لو سلمنا انه يمكن تصحيح الحمل فى حمل المشتق على الذات باعتبار اللا بشرط، إلا انه لا يمكن ذلك فى حمل المشتق على مشتق آخر كقولنا (الكاتب متحرك الأصابع) أو (كل متعجب ضاحك) فان المشتق لو كان عين المبدأ فما هو الموضوع، و ما هو المحمول فى أمثال هذه القضايا، و لا يمكن أن يقال ان الموضوع هو نفس الكتابه التى هى معنى المشتق على الفرض، أو نفس التعجب، و المحمول هو نفس تحرك الأصابع، أو نفس الضحك، لأنهما متباينان ذاتاً و وجوداً، فلا يمكن حمل أحدهما على الآخر، لمكان اعتبار الاتحاد من جهه فى صحه الحمل كما عرفت، و بدونه فلا حمل، و كذا لا يمكن أن يقال ان الكتابه أو التعجب مع النسبه موضوع، و نفس تحرك الأصابع أو الضحك محمول بعين الملاك المزبور، و هو المباينه بينهما وجوداً و ذاتاً. على ان النسبه أيضاً خارجه عن مفهوم المشتق على القول بالبساطه، إذ لا مناص لنا من الالتزام بأخذ الذات فى المشتق، ليصح الحمل فى هذه الموارد. و هذا بنفسه برهان على التركيب

فالنتيجة من مجموع ما ذكرناه لحد الآن ان أخذ مفهوم الذات فى المشتق يمكن الوصول إليه من طرق أربعة: ١- بطلان القول بالبساطة- ٢- مطابقتها للوجدان. ٣- عدم إمكان تصحيح حمله على الذات بدون الأخذ. ٤- عدم صحه حمل وصف عنوانى على وصف عنوانى آخر بغيره.

ثم ان لشيخنا المحقق- قد- فى المقام كلام و حاصله هو انه بعد ما اعترف بمغايره المشتق و مبدئه و ان مفهوم المشتق قد أخذ فيه ما به يصح حمله على الذات ذكر ان المأخوذ فيه هو الأمر المبهم من جميع الجهات لمجرد تقوم العنوان، و ليس من مفهوم الذات، و لا من المفاهيم الخاصه المندرجه تحتها فى شىء، بل هو مبهم من جهه انطباقه على المبدأ نفسه كما فى (قولنا الوجود موجود) أو (البياض أبيض) و من جهه عدم انطباقه عليه كما فى قولنا (زيد قائم).

و أنت خبير بان الأمر المبهم القابل للانطباق على الواجب. و الممكن.

و الممتنع لا محاله يكون عنواناً عاماً يدخل تحته جميع ذلك هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انا لا نجد فى المفاهيم أوسع من مفهوم الشىء و الذات، إذ لا- محاله يكون المأخوذ فى مفهوم المشتق هو مفهوم الذات و الشىء و هو المراد من الأمر المبهم، ضروره انا لا نعقل له معنى ما عدا هذا المفهوم.

و ان شئت فقل: ان مفهوم الشىء و الذات مبهم من جميع الجهات و الخصوصيات، و منطبق على الواجب و الممتنع. و الممكن بجواهره. و أعراضه و انتزاعاته. و اعتباراته.

فما أفاده- قد- من أن المأخوذ فى مفهوم المشتق ليس من مفهوم الذات و لا مصداقه فى شىء غريب. و الإنصاف ان كلماته فى المقام لا تخلو عن تشويش و اضطراب كما لا يخفى.

الفرق بين المشتق و المبدأ

المشهور بين الفلاسفه هو ان الفرق بين المبدأ و المشتق انما هو باعتبار الالبشرط و بشرط اللا. وقع الكلام فى المراد من هاتين الكلمتين (لا بشرط و بشرط لا) و قد فسر صاحب الفصول -قده- مرادهم منهما بما يراد من الكلمتين فى بحث المطلق و المقيد و ملخصه: هو ان الماهيه مره تلاحظ لا- بشرط بالإضافة إلى العوارض و الطوارى الخارجيه. و أخرى بشرط شىء. و ثالثا بشرط لا. فعلى الأول تسمى الماهيه مطلقه و لا بشرط. و على الثانى تسمى بشرط شىء. و على الثالث بشرط لا. و على هذا فلو ورد لفظ فى كلام الشارع و لم يكن مقيداً بشىء من الخصوصيات المنوعه. أو المصنفه. أو المشخصه و شككنا فى الإطلاق ثبوتاً فتمسك بإطلاقه فى مقام الإثبات لإثبات الإطلاق فى مقام الثبوت بقانون التبعيه إذا تمت مقدمات الحكمه-مثلا- لو شككنا فى اعتبار شىء فى البيع كالعربيه، أو اللفظ، أو نحو ذلك لأمكن لنا التمسك بإطلاق قوله تعالى (أحل الله البيع) لإثبات عدم اعتباره فيه. و اما إذا كان مقيداً بشىء من الخصوصيات المتقدمه فنستكشف منه التقييد ثبوتاً بعين الملاك المزبور.

ثم أورد عليهم بان هذا الفرق غير صحيح، و ذلك لأن صحه الحمل و عدم صحتها لا تختلف من حيث اعتبار شىء لا بشرط أو بشرط لا- لأن العلم. و الحركه و الضرب. و ما شاكلها مما يمتنع حملها على الذوات و ان اعتبر لا بشرط الف مره، فان ماهيه الحركه أو العلم بنفسها غير قابله للحمل على الشىء، فلا يقال (زيد علم أو حركه) و مجرد اعتبارها لا بشرط بالإضافة إلى الطوارى و العوارض الخارجيه لا يوجب انقلابها عما كانت عليه، فاعتبار الالبشرط و بشرط اللا من هذه الناحيه على حد سواء، فالمطلق و المقيد من هذه الجهه سواء، و كلاهما آبيان عن الحمل فما ذكروه من الفرق بين المشتق و المبدأ لا يرجع إلى معنى صحيح.

و لا يخفى ان ما ذكره ليس مراداً للفلاسفه من الكلمتين (اللابشرط و بشرط اللا) يقيناً كما سيتضح ذلك. و عليه فما أورده-قده- عليهم فى غير محله.

و قال: المحقق صاحب الكفايه-قده- فى مقام الفرق بينهما ما هذا لفظه:

الفرق بين المشتق و مبدئه مفهوماً انه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ و لا يعصى عن الجرى عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد. بخلاف المبدأ، فانه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس و نسب إليه كان غيره لا هو هو، و ملاك الحمل و الجرى انما هو نحو من الاتحاد و الهوهويه، و إلى هذا المعنى يرجع ما ذكره أهل المعقول فى الفرق بينهما.

أقول: ظاهر عبارته-قده- ان الفرق بينهما ذاتى بمعنى ان مفهوم المشتق سنخ مفهوم يكون فى حد ذاته لا بشرط فلا يأبى عن الحمل. و مفهوم المبدأ سنخ مفهوم يكون فى حد ذاته بشرط لا فيأبى عن الحمل، لا ان هنا مفهوماً واحداً يلحظ تاره لا بشرط، و أخرى بشرط لا، ليكون الفرق بينهما بالاعتبار و اللحاظ.

و يرد عليه: ان هذا لا يختص بالمشتق و مبدئه، بل هو فارق بين كل مفهوم آب عن الحمل، و ما لم يأب عن ذلك، بل إن هذا من الواضحات الأوليه، ضروره أن كل شىء إذا كان بمفهومه آبيا عن الحمل فهو لا محاله كان بشرط لا. و كل شىء إذا لم يكن بمفهومه آبيا عنه فهو لا- محاله كان لا- بشرط. و من الواضح أن الفلاسفه لم يريدوا بهاتين الكلمتين هذا المعنى الواضح الظاهر، فانه غير قابل للبحث، و لا أن يناسبهم التصدى لبيانه كما لا يخفى.

فالصحيح أن يقال: ان مرادهم كما هو صريح كلماتهم هو أن ماهيه العرض و العرضى (المبدأ و المشتق) واحده بالذات و الحقيقه، و الفرق بينهما بالاعتبار و اللحاظ من جهة ان لماهيه العرض فى عالم العين حيثيتين واقعتين: إحداهما حيثيه وجوده فى نفسه. و أخرى حيثيه وجوده لموضوعه، فهى تاره تلاحظ من حيثيه الأولى و بما هى موجوده فى حياها و استقلالها و انها شىء من الأشياء فى قبال وجودات

موضوعاتها فهي بهذا اللحاظ و الاعتبار عرض و مبدأ(بشرط لا)و غير محمول على موضوعه لمباينته معه،و ملاك الحمل الاتحاد في الوجود.و تاره أخرى تلاحظ بما هي في الواقع و نفس الأمر و ان وجودها في نفسه عين وجودها لموضوعها و ان وجودها ظهور الشيء و طور من أطواره و مرتبه من وجوده و ظهور الشيء لا يباينه فهي بهذا الاعتبار عرضي و مشتق(لا بشرط)فيصح حملها عليه.

و بعين هذا البيان قد جروا في مقام الفرق بين الجنس و المادة،و الفصل و الصورة،حيث قالوا:ان التركيب بين المادة و الصورة تركيب اتحادى لا-انضمامى و هما موجودتان في الخارج بوجود واحد حقيقه و هو وجود النوع(كالإنسان) و نحوه،فان المركبات الحقيقيه لا بد لها من جهه وحده حقيقه و إلا لكان التركيب انضمامياً.و من الظاهر ان الوحده الحقيقيه لا تحصل إلا إذا كان أحد الجزئين قوه صرفه و الآخر فعليه محضه،فان الاتحاد الحقيقى بين جزئين فعليين،أو جزئين كليهما بالقوه غير معقول،لإبء كل فعليه عن فعليه أخرى،و كذا كل قوه عن قوه أخرى و لذلك صح حمل كل من الجنس على الفصل و بالعكس،و حمل كل منهما على النوع و كذا العكس،فلو كان التركيب انضمامياً لم يصح الحمل أبداً،لمكان المغايره و المباينه.

و على هذا الضوء فالتحليل بين اجزاء المركبات الحقيقيه لا محاله تحليل عقلى بمعنى ان العقل يحلل تلك الجهه الواحده إلى ما به الاشتراك و هو الجنس و ما به الامتياز و هو الفصل،فالجهه المميزه لتلك الحقيقه الواحده عن بقية الحقائق هي الفصل و إلا فالجنس هو الجهه الجامعه و المشتركه بينها و بين سائر الأنواع و الحقائق و يعبر عن جهه الاشتراك بالجنس مره و بالماده أخرى،كما انه يعبر عن جهه الامتياز بالفصل تاره و بالصوره تاره أخرى،و ليس ذلك إلا من جهه ان اللحاظ مختلف.

فقد تلاحظ جهه الاشتراك بما لها من المرتبه الخاصه و الدرجه المخصوصه من

الوجود السارى و هى كونها قوه صرفه و ماده محضه. و قد تلاحظ جهه الامتياز بماله من الحد الخاص الوجودى و هو كونه فعليه و صورته. و من الظاهر تباين الدرجتين و المرتبتين بما هما درجتان و مرتبتان، فلا يصح حمل إحداهما على الأخرى، و لا حمل كليتهما على النوع، ضروره ان الماده بما هى ماده و قوه محضه كما انها ليست بإنسان، كذلك ليست بناطق، كما ان صورته بما هى صورته و فعليه كذلك، فكل جزء بحده الخاص يباين الجزء الآخر كذلك حقيقه و واقعاً، كما انه يباين المركب منهما، و ملاك صحه الحمل الاتحاد، و المباينه تمنع عنه. و هذا مرادهم من لحاظهما بشرط لا.

و قد تلاحظ كل واحده من جهتى الاشتراك و الامتياز بما لهما من الاتحاد الوجودى فى الواقع نظراً إلى شمول الوجود الواحد لهما و هو السارى من صورته و ما به الفعليه إلى الماده و ما به القوه، و متحدتان فى الخارج بوحده حقيقه، لأن التركيب بينهما اتحادى لا انضمامى كما مر. و بهذا اللحاظ صح الحمل، كما انه بهذا الاعتبار يعبر عن جهه الاشتراك بالجنس، و عن جهه الامتياز بالفصل. و هذا مرادهم من لحاظهما لا بشرط.

فتبين معنى اتحاد الجنس و الماده و الفصل و الصوره بالذات و الحقيقه، و اختلافهما بالاعتبار و اللحاظ، كما انه تبين من ذلك معنى اتحاد جهتى الاشتراك و الامتياز وجوداً و عيناً، و انهما حيثتان واقعتان مختلفتا مفهومهما و لحاظاً و اتحدتا عيناً و خارجاً.

و على هذا الضوء يتضح لك الفرق بين الجنس و الفصل و العرض و موضوعه فان التركيب بين الأولين حقيقى، و لهما جهه واحده بالذات و الحقيقه، كما عرفت و التركيب بين الأخيرين اعتبارى، و المغايره حقيقه، و ذلك لاستحاله التركيب الحقيقى بين العرض و الجوهر من جهه فعليه كل واحد منهما خارجاً. و هى تمنع عن حصول الاتحاد بينهما واقعاً.

و على نهج هذه النقطة الرئيسي للفرق بين العرض و موضوعه، و الجنس و الفصل قد ظهر أمران:

(الأول): ان- ما ذكره الفلاسفه من أن جهتي الاشتراك و الامتياز ان لوحظتا لا بشرط صح الحمل. و ان لوحظتا بشرط لا لم يصح- فهو صحيح، أما بالنسبه إلى النقطة الأولى من كلامهم، فلمكان ملاك الحمل و هو الاتحاد و الهوهويه.

و أما بالنسبه إلى النقطة الثانيه منه، فلمكان المغايره بين ماده بدرجتها الخاصه و الصوره كذلك، فان الدرجتين بما هما درجتان متباينتان حقيقه، فلا ملاك للحمل و ان كانتا مشتركين في وجود واحد، و الوجود الواحد شامل لهما معاً، فهاتان الحثيتان (حيثيه اتحاد الماده مع الصوره و حيثيه مغايرتها معها) حثيتان واقعتان لهما مطابق في الخارج، و ليستا بمجرد اعتبار لا بشرط و بشرط لا، ليقال كما أن اعتبار لا- بشرط لا يجدى مع المغايره، و لا ينقلب لشيء به عما كان عليه كما تقدم. كذلك اعتبار بشرط لا لا يجدى مع الاتحاد حقيقه، و لا يوجب انقلاب الشيء عما كان عليه، لأن الاتحاد ليس بالاعتبار لينتفى باعتبار طار آخر، بل المراد هنا هو أن اعتبار لا- بشرط اعتبار موافق لحيثيه لها مطابق في الواقع، و اعتبار بشرط لا اعتبار موافق لحيثيه أخرى لها مطابق فيه أيضاً. لا أن الواقع ينقلب عما هو عليه بالاعتبار.

(الثاني): ان لهم دعويين:

(الأولى): ان مفهوم المشتق بسيط ذاتاً و حقيقه، و لا فرق بينه و بين مفهوم المبدأ بالذات، و إنما الفرق بينهما بالاعتبار و اللحاظ.

(الثانيه): ان اعتبار لا بشرط يصح الحمل، فالمبدأ إذا لوحظ لا بشرط فهو مشتق و عرضي و يصح حمله على موضوعه. و ان اعتبر بشرط لا فهو عرض فلا يصح، كما هو الحال في الجنس و الفصل، و الماده و الصوره و لا يخفى ما في كلتا الدعويين:

أما الدعوى الأولى فلما ذكرناه سابقاً من أن مفهوم المشتق مركب من ذات لها المبدأ، وقد أثبتناه بالوجدان و البرهان، و ناقشنا في جميع ما يستدل على البساطه واحداً بعد واحد على ما تقدم.

ثم لو فرضنا أن مفهوم المشتق بسيط فلا مناص من الالتزام بكونه غير مفهوم المبدأ، و مبيناً له ذاتاً، و ذلك لما عرفت من استحاله حمل مفهوم المبدأ على الذات في حال من الحالات، و ضروره صحه حمل المشتق بما له من المفهوم عليها في كل حال و نتيجة ذلك أن مفهوم المشتق على تقدير تسليم أن يكون بسيطاً فلا محاله يكون مبيناً لمفهوم المبدأ بالذات.

و أما الدعوى الثانيه فيردها الوجوه المتقدمه جميعاً، و إليك ملخصها:

١- أن هذا الفرق ليس فارقاً بين المشتق و مبدئه، بل هو بين المصدر و اسمه.

٢- أن وجود العرض مباين لوجود الجوهر ذاتاً فلا يمكن الاتحاد بينهما باعتبار اللابشرط.

٣- أن هذا لو تم فانما يتم فيما إذا كان المبدأ من الأعراض المقوليه دون غيرها -٤- أنا لو سلمنا أنه تم حتى فيما إذا كان المبدأ امراً اعتبارياً أو انتزاعياً إلا انه لا يتم في مثل اسم الآله و الزمان و المكان و ما شاكل ذلك.

ما هي النسبه بين المبدأ و الذات؟

المبدأ قد يكون مغايراً للذات كما في قولنا (زيد ضارب) -مثلاً- و أخرى يكون عين الذات كما في الصفات العليا له تعالى فيقال: (الله قادر و عالم).

لا إشكال في صحه إطلاق المشتق و جريه على الذات على الأول، و إنما الكلام في الثاني و انه يصح إطلاقه على الذات أم لا فيقع الإشكال فيه من جهتين:

(الأولى): اعتبار التغاير بين المبدأ و الذات، و لا يتم هذا في صفاته

تعالى الجاربه عليه، لأن المبدأ فيها متحد مع الذات بل هو عينها خارجاً، و من هنا التزم صاحب الفصول-قده-بالنقل فى صفاته تعالى عن معانيها اللغويه.

(الثانيه):اعتبار تلبس الذات بالمبدأ و قيامه بها بنحو من أنحاء القيام، و هذا بنفسه يقتضى التعدد و الاثنييه، و لا اثنييه بين صفاته تعالى و ذاته، بل فرض العينيه بينهما يستلزم قيام الشئ بنفسه، و هو محال.

لا- يخفى ان هذه الجهه فى الحقيقه متفرعه على الجهه الأولى و هى اعتبار المغايره بين المبدأ و الذات، فانه بعد الفراغ عن اعتبارها يقع الكلام فى الجهه الثانيه، و ان ما كان المبدأ فيه متحداً مع الذات بل عينها خارجاً كيف يعقل قيامه بالذات و تلبس الذات به، لأنه من قيام الشئ بنفسه و هو محال، إذ لا يعقل التلبس و القيام فى صفاته تعالى.

و قبل أن نصل إلى البحث عن هاتين الجهتين نقدم مقدمه و هى ان الصفات الجاربه عليه تعالى على قسمين:

أحدهما-صفاته الذاتيه، و هى التى يكون المبدأ فيها عين الذات (كالعالم و القادر و الحياه و السميع و البصير) و قد ذكرنا فى بحث التفسير ان مرجع الأخيرين إلى العلم، و انهما علم خاص و هو العلم بالمسموعات و المبصرات.

و ثانيهما-صفاته الفعليه و هى التى يكون المبدأ فيها مغايراً للذات (كالخالق و الرازق و المتكلم و المرید و الرحيم و الكريم و ما شاكل ذلك) فان المبدأ فيها و هو الخلق أو الرزق أو نحوه مغاير لذاته تعالى.

و من هنا يظهر ما فى كلام صاحب الكفايه-قده-من الخلط بين صفات الذات و صفات الفعل، حيث عد-قده-الرحيم من صفات الذات مع انه من صفات الفعل، و كيف كان إذا اتضح لك هذا.

فقول:ان صاحب الفصول-قده-قد التزم فى الصفات العليا و الأسماء الحسنى الجاربه عليه تعالى بالنقل و التجوز.

١- من جهة عدم المغايره بين مباديها و الذات.

٢- من جهة عدم قيامها بذاته المقدسه و تلبسها بها لمكان العينه.

و قد أجاب عن المحذور الأول صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ-قدهما- بان المبدأ فى الصفات العليا له تعالى و ان كان عين ذاته المقدسه إلا ان الاتحاد و العينيه فى الخارج لا فى المفهوم و اللحاظ، فان مفهوم المبدأ كالعلم أو القدره مغاير لمفهوم ذاته تعالى، و تكفى المغايره المفهوميه فى صحه الحمل و الجرى، و لا يلزم معها حمل الشئ على نفسه.

و على هذا الضوء أوردنا على الفصول-قده- بأنه لا وجه للالتزام بالنقل.

و التجوز فى الصفات الذاتيه له تعالى، فان مباديها كما عرفت مغايره للذات مفهومًا و أورد شيخنا الأستاذ-قده- ثانياً بعين ما أورد فى الكفايه على الجبهه الثانيه و هو أن الالتزام بالنقل و التجوز يستلزم تعطيل العقول عن فهم الأوراد و الأذكار بالكلية، و يكون التكلم بها مجرد لقلقه اللسان.

و أورد فى الكفايه على الجبهه الثانيه (و هى أن اعتبار التلبس و القيام يقتضى الاثنيه) بأنه لا مانع من تلبس ذاته تعالى بمبادئ صفاته العليا، فان التلبس على أنحاء متعدده: تاره يكون التلبس و القيام بنحو الصدور. و أخرى بنحو الوقوع.

و ثالثاً بنحو الحلول. و رابعاً بنحو الانتزاع كما فى الاعتبارات و الإضافات.

و خامساً بنحو الاتحاد و العينيه كما فى قيام صفاته العليا بذاته المقدسه، فان مباديها عين ذاته الأقدس، و هذا أرقى و أعلى مراتب القيام و التلبس و ان كان خارجاً عن الفهم العرفى. و قد ذكرنا غير مره ان نظر العرف لا يكون متبعاً إلا فى موارد تعيين مفاهيم الألفاظ سعه و ضيقاً. و المتبع فى تطبيقات المفاهيم على مواردنا النظر العقلى، فإذا كان هذا تلبساً و قياماً بنظر العقل، بل كان من أتم مراتبه لم يضر عدم إدراك أهل العرف ذلك.

و عليه فلا وجه لما التزم به فى الفصول من النقل فى الصفات الجاريه عليه

تعالى عما هي عليه من المعنى، كيف فان هذه الصفات لو كانت بغير معانيها جاريه عليه تعالى،فاما أن تكون صرف لقلقه اللسان و ألفاظاً بلا معان،فان غير هذا المفاهيم العامه غير معلوم لنا إلا ما يقابل هذه المعانى العامه و يصادها،و إرادته منها غير ممكنه:

و التحقيق فى المقام يقتضى التكلم فى جهات ثلاث:

(الأولى):فى اعتبار المغايره بين المبدأ و الذات فى المشتقات حقيقه و ذاتاً أو تكفى المغايره اعتباراً أيضاً.

(الثانيه):فى صحه قيام المبدأ بالذات فيما إذا كانا متحدين خارجاً.

(الثالثه):انه على تقدير الالتزام بالنقل فى صفاته العليا هل يلزم أحد المحذورين المتقدمين أم لا؟ أما الكلام فى الجبهه الأولى فقدم تقدم انه يعتبر فى صحه حمل شىء على شىء التغاير بينهما من ناحيه،و الاتحاد من ناحيه أخرى.و أما بين الذات و المبدأ فلا- دليل على اعتبار المغايره حتى مفهوماً فضلاً عن كونها حقيقه،بل قد يكون مفهوم المبدأ بعينه هو مفهوم الذات و بالعكس،كما فى قضيه الوجود،فهو موجود و الضوء مضىء..و هكذا،فالمبدأ فى الوجود هو الوجود و فى المضىء هو الضوء،فلا تغاير بين المبدأ و الذات حتى مفهوماً.

و على الجملة فالمبدأ قد يكون عين الذات خارجاً و إدراكا بل إطلاق العنوان الاشتقاقى عليها حينئذ أولى من إطلاقه على غيرها و ان كان خارجاً عن الفهم العرفى -مثلا-إطلاق الموجود على الوجود أولى من إطلاقه على غيره،لأنه موجود بالذات و غيره موجود بالعرض.

و على هذا الضوء لا مانع من إطلاق صفاته العليا عليه تعالى حقيقه و ان كانت مباديها عين ذاته الأقدس.

و أما الكلام فى الجبهه الثانيه فالمراد بالتلبس و القيام ليس قيام العرض

بمعروضه و تلبسه به و إلا لاختص البحث عن ذلك بالمشتقات التي تكون مبادئها من المقولات التسع، ولا يشمل ما كان المبدأ فيه من الاعتبارات أو الانتزاعات كما لا يخفى، مع أن البحث عنه عام، بل المراد منه واجديه الذات للمبدأ في قبال فقدانها له، و هي تختلف باختلاف الموارد، فتارة يكون الشيء واجداً لما هو مغاير له وجوداً و مفهوماً كما هو الحال في غالب المشتقات. و أخرى يكون واجداً لما هو متحد معه خارجاً و عينه مصداقاً و ان كان يغايره مفهوماً، كواجديه ذاته تعالى لصفاته الذاتيه. و ثالثاً يكون واجداً لما يتحد معه مفهوماً و مصداقاً و هو واجديه الشيء لنفسه، و هذا نحو من الواجديه، بل هي أتم و أشد من واجديه الشيء لغيره، فالوجود أولى بان يصدق عليه الموجود من غيره، لأن وجدان الشيء لنفسه ضروري.

فتلخص ان المراد من التلبس الواجديه، و هي كما تصدق على واجديه الشيء لغيره، كذلك تصدق على واجديه الشيء لنفسه، و من هذا القبيل واجديه الله تعالى لصفاته الكماليه و ان كانت الواجديه بهذا المعنى خارجه عن الفهم العرفي إلا انه لا يضر بعد الصديق بنظر العقل.

و على هذا فلا أصل لإشكال استحاله تلبس الشيء بنفسه.

و أما الكلام في الجبهه الثالثه و هي استلزام النقل تعطيل العقول عن فهم الأوراد و الأذكار فالظاهر انه لا يتم في محل الكلام و ان تم في مقام إثبات ان مفهوم الوجود واحد و مشترك معنوي بين الواجب و الممكن كما ذكره السبزواري في شرح منظومته و غيره.

أما انه لا يتم في المقام فلان المغايره بين المبدأ و الذات حسب المتفاهم العرفي و اللغوي من المشتقات الدائره في الألسن أمر واضح لا ريب فيه، و قد مر ان الاتحاد و العينيه بينهما خارج عن الصديق العرفي فلا يصح حينئذ إطلاق المشتق عليه تعالى بهذا المعنى المتعارف.

و ان شئت فقل ان المبدأ فيه عين ذاته المقدسه فلا- تغاير بينهما أصلاً فلا محاله يكون إطلاقه عليه بمعنى آخر مجازاً و هو ما يكون المبدأ فيه عين الذات فلا- يراد من كلمتي العالم و القادر قولنا يا عالم و يا قادر-مثلاً-معناهما المتعارف بل يراد بهما من يكون علمه و قدرته عين ذاته،و إليه أشار بعض الروايات ان الله تعالى علم كله و قدره كله و حياه كله،و لعل هذا هو مراد الفصول من النقل و التجوز.و عليه فلا يلزم من عدم إرادته المعنى المتعارف من صفاته العليا لقلقه اللسان و تعطيل العقول.

و اما انه يتم في مفهوم الوجود فلاجل ان إطلاق الموجود عليه تعالى إما أن يكون بمعناه المتعارف و هو الشيء الثابت،و يعبر عنه في لغة الفرس «هستی»و إما أن يكون بما يقابله و هو المعدوم.و إما أن لا يراد منه شيء أو معنى لا نفهمه فعلى الثاني يلزم تعطيل العالم عن الصانع.و على الثالث يلزم تعطيل العقول و ان يكون التلفظ به مجرد لقلقه اللسان و ألفاظ بلا-معنى و كلا الأمرين غير ممكن،فيتعين الأول.

ما هو المتنازع فيه في المشتق؟

ان كلامنا في مسأله المشتق و الغرض من البحث عنها انما هو معرفه مفهومه و معناه سعه و ضيقاً،كما هو الحال في سائر المباحث اللفظيه بمعنى انه موضوع لمفهوم وسيع منطبق على المتلبس و المنقضى معاً،أو لمفهوم ضيق لا ينطبق إلا على المتلبس فقط.و أما تطبيق هذا المفهوم على موارد و اسناده إليها هل هو بنحو الحقيقه أو المجاز فهو خارج عن محل الكلام،فان الإسناد ان كان إلى ما هو له فهو حقيقه،و ان كان إلى غير ما هو له فهو مجاز.و لا يلزم مجاز في الكلمه في موارد الادعاء و الإسناد المجازي،فان الكلمه فيها استعملت في معناها الحقيقى، و التصرف انما هو في الإسناد و التطبيق-مثلاً-لو قال:(زيد أسد)لفظ الأسد استعمل في معناه الموضوع له و هو الحيوان المفترس،فيكون حقيقه،

و لكن فى تطيقه على زيد لوحظ نحو من التوسعه و العنايه، فيكون التطبيق مجازاً.

و أوضح من ذلك موارد الخطأ، فإذا قيل: (هذا زيد) ثم بان انه عمرو فلفظ زيد ليس بمجاز، لأنه استعمل فى ما وضع له، و الخطأ انما هو فى التطبيق، و هو لا يضر باستعماله فيه أو قيل: (هذا أسد) ثم بان انه حيوان آخر، أو إذا رأى أحد شبحاً من بعيد، و تخيل انه إنسان فقال: (هذا إنسان) ثم ظهر انه ليس بإنسان.. و هكذا. فاللفظ فى أمثال هذه الموارد استعمل فى معناه الموضوع له، و التوسع انما هو فى التطبيق و الإسناد أما ادعاء و تنزيلاً أو خطأ و جهلاً و كذا المشتقات، فان كلمه الجارى فى مثل قولنا (النهر جار) أو (الميزاب جار) قد استعملت فى معناها الموضوع له، و هو المتلبس بالجريان، و المجاز انما هو فى اسناد الجرى إلى النهر أو الميزاب، لا فى الكلمه، و هذا من دون فرق بين أن يكون مفهوم المشتق مركباً أو بسيطاً، كما هو واضح.

و من هنا يظهر ما فى كلام الفصول من أنه يعتبر فى صدق المشتق و استعماله فى ما وضع له حقيقه أن يكون الإسناد و التطبيق أيضاً حقيقياً، فاستعمال المشتق فى مثل قولنا (الميزاب جار) ليس استعمالاً فى معناه الحقيقى، فان التلبس و الإسناد فيه ليس بحقيقى، و ذلك لأن ما ذكره -قده- مبنى على الخلط بين المجاز فى الكلمه، و المجاز فى الإسناد بتخيل ان الثانى يستلزم الأول، مع ان الأمر ليس كذلك، فان كلمتى «سائل و جار» فى مثل قولنا (الميزاب جار) أو (النهر سائل) استعملتا فى فى معناهما الموضوع له، و هو المتلبس بالمبدإ فعلاً -غايه الأمر تطبيق هذا المعنى على النهر أو الميزاب انما هو بنحو من التوسعه و العنايه، و هذا معنى مجاز فى الإسناد دون الكلمه. فما أفاده -قده- من اعتبار الإسناد الحقيقى فى صدق المشتق حقيقه فى غير محله.

يتلخص هذا البحث حول الموضوعات المتقدمه فى عده أمور:

(الأول): ان محل البحث فى مفاهيم المشتقات هو بساطتها و تركيبها بحسب

الواقع و التحليل العقلي، لا بحسب الإدراك و اللحاظ كما يظهر من الكفايه على ما مر (الثاني): ان الذات المأخوذه فيها مبهمه من جميع الجهات و الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها، و لذا تصدق على الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد.

(الثالث): ان جميع الوجوه التى أقاموها على بطلان القول بالتركيب باطله فلا يمكن الاعتماد على شىء منها.

(الرابع): ان القول بوضع المشتق للمعنى المركب من مفهوم الذات دون البسيط هو الصحيح لدلاله الوجدان و البرهان عليه كما سبق.

(الخامس): ان ما ذكره الفلاسفه و غيرهم من ان الفرق بين المشتق و مبدئه هو لحاظ الأول لا بشرط و لحاظ الثانى بشرط لا غير صحيح، لوجوه قد تقدمت نعم ما ذكره من الفرق بين الماده و الجنس، و الصوره و الفصل و هو اعتبار أحدهما لا بشرط و الآخر بشرط لا صحيح.

(السادس): انه لا- دليل على اعتبار التغير بين المبدأ و الذات مفهوماً فضلاً عن اعتبار التغير خارجاً و حقيقه كما فى الوجود و الموجود، و البياض و الأبيض..

و هكذا. نعم المتبادر من المشتقات الدائره فى الألسنه هو تغير المبدأ و الذات مفهوماً و خارجاً، و لذا قلنا ان إطلاق المشتق عليه تعالى ليس على نحو الإطلاق المتعارف بل هو على نحو آخر و هو كون المبدأ عين الذات، و ان كان هذا المعنى خارجاً عن الفهم العرفى.

(السابع): ان المراد من التلبس و القيام واجديه الذات للمبدأ، لا قيام العرض بموضوعه كما عرفت.

(الثامن): لا يعتبر فى استعمال المشتق فيما وضع له حقيقه أن يكون الإسناد و التلبس أيضاً حقيقياً كما عن الفصول.

و إلى هنا قد تم الجزء الأول من كتابنا (محاضرات فى أصول الفقه) و سيتلوه الجزء الثانى إن شاء الله تعالى، و بعونه و توفيقه. الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

