

الوسيط في الأصول

الجزء الأول

قاسم الطائي



هوية الكتاب

أسم الكتاب: الوسيط في علم الأصول
عدد الاجزاء: (١٥)
تأليف: الفقيه الشيخ قاسم الطائي (دام ظله)
سنة الطبع: ١٤٤٢-١-٢٠٢٠ الطبعة الأولى
الاخراج الفني للكتاب: المكتب الاعلامي لسماحة
المرجع الديني الفقيه الشيخ قاسم الطائي (دام ظله)



تقديم

الحمد لله والحمد حقه كما يستحقه، والصلاة على اشرف الانام محمد وآله

الكرام ..

وبعد: الوسيط في الاصول كتاب جديد في بابه فهو يتضمن متن الكفاية وشرحها بأسلوب خالي من التعقيد واغماض العبارة تسهيلاً لطلبتنا الاعزاء على فهم مطالبه التي يقف أمامها غموض عباراته احياناً وصعوبة ارجاع الضمائر احياناً أخرى وغيرها.

كما ويتضمن تعليقاً على بعض ما جاء فيه من مصادر دارت ابحاثنا حول الكفاية، أما شروحاً له أو كونه مدار بحثها وثم عرضها بنفس عباراتها دون التصرف فيها، لا استظهاراً كما هو المعمول في البحوث الخارجية، والأمانة عندنا تقتضي ان نعرض نفس عباراته، ثم نجيب عليها تأييداً أو ايراداً فكان هذا المجال يعطي للطلاب جرأة على عدم التسليم بصحة ما جاء في الكفاية فإنه مهما يكن هو جهد بشري قابل للضعف والخطأ، وهنا يكون الطلبة الاعزاء في فسحة من هيمنة افكاره عليهم، ويتحرروا من مبانیه عندهم فيتحلوا بشيء من الشجاعة الادبية، وأستمر التعليق بدون إضافة بحثية الى الجزء الخامس من الكتاب وهو ما انجز التدريس قبل سقوط بغداد واحتلال العراق، وبعده استمر انقطاع الدرس مدة عدة سنوات لظروف الحرب وانشغالنا بمواجهة الاحتلال ورفد الوعي الشعبي بضرورة مواجهته، وتقديم جملة حلول للوضع آنذاك، ثم اعيد الدرس بإضافة بحثاً خارجياً لأمّهات مطالبه ابتداءً من الجزء السادس فما بعده، وسيلاحظ القارئ الفطن تغيير اسلوب الدرس وتعميقه بما يناسب بحوث اساطين العلم



من علمائنا، وقد قدمنا في نهاية بحث التعارض، وبالخصوص في مبحث انقلاب النسبة ما نجده من صعوبة فهمه عند الطلبة الاعزاء.

فقررنا الاستفادة من الرياضيات الحديثة - لغة المجموعات - في تمثيل المطلب الاصولي بهذه اللغة مع رسوم توضيحية لذلك فكان هذا فتحاً جديداً لمطلب أصولي ألبس حلة ثوب الرياضيات الحديثة تسهيلاً لفهمه للطلاب.

فهذا الكتاب مر بمرحلتين تدريسييتين هما الاجزاء الخمسة - مباحث الالفاظ - مكتفياً بالشرح والتعليق وبيان فهوم وتأملات الكفاية والاجزاء من السادس الى الاخير أضيف البحث الخارج لمطالبه فأتممت دورة كاملة كانت الاجزاء الاربعة عشر هي ثمرتها، وأضفنا مبحث التقليد أخيراً على نسق الاجزاء الخمسة.

فالكتاب يمثل مراحل ثلاثة، مرحلة صاحب الكفاية، ومرحلة ما بعده في اطار التعليقات، ومرحلة المعاصرين من علمائنا متمثلة بالبحث الخارج، وعلى هذا فسيكون الطالب مستفيداً منه، والاستاذ كذلك وطلبة البحث الخارج.

نسأل الله تعالى ان يتقبل هذا الجهد البسيط ويتجاوز عما فيه من الخطأ والشطط، وأن يجعله نافعا لطلبة العلوم الدينية، وساداً لجزء كبير من علم الاصول، أنه نعم الكريم ونعم المجيب.

عبد الله الفقيه قاسم الطائي

النجف الاشرف

١ محرم الحرام ١٤٤٢



مقدمة

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

(الرحمن * علم القرآن * خلق الإنسان عمه البيان *) وصلواته على رسوله وآله

الكرام.

لا يخفى على أهل الاختصاص من طلبة العلوم الدينية والمنتسبين للحوزة الشريفة ان علم الأصول من أدق العلوم الحوزوية وأعمقها وأدقها بحوثاً والحائز على قدر عال من مطالبه الدقية فيماً واستيعاباً وعرضاً يكون قد قطع شوطاً كبيراً ومهماً في السيطرة على عملية الاستنباط بعد التمكن من اصعب وأعقد وسائله، وليس هو إلا علم الأصول وان لم يكن أهمها على الإطلاق بل هو واحد منها والحاجه إلى فهم كلام الشارع المقدس كتاباً وسنة وأسرار اللغة التي استخدمها في خطابه الشرعية ليس باقل أهمية من علم الأصول وانضمام أحدهما إلى الآخر يشكل دعامة الفقه و آلة الفقاهة والاجتهاد.

وقد مر علم أصول الفقه بادوار منذ نشأته إلى وقتنا الحاضر حتى بلغ الدرجة التي هو عليها الآن للمساهمات القيمة والجهود الجبارة التي بذلها اساطين العلم وجهابذة الأصول فكان بحق مفخرة مدرسة أهل البيت سلام الله عليهم التي نعتز بالانتماء اليها والارتواء من معينها، وقليل الفائدة أفضل من عدمها، والمساهمة الجادة والفعلية في تشييد اركان المدرسة إلى حين ظهور الحجة ارواحنا له الفداء، وكل حسب طاقته ومقدرته وقد قيل في القاعدة المعروفة ما لا يدرك كله لا يترك جله.



ويشرفني ان أقدم إلى طلبة العلوم الدينية الأعزاء هذا المجهود المتواضع الذي كان في بدايته لا يعدو مجموعة من الأوراق دونت فيها بعض الملاحظات وعرضت بعض الأفكار لكتاب الكفاية مدار بحث المحققين والمدققين في بحوثهم الخارجية، وواحد من أبرز كتب السطوح المتقدمة قبل البحث الخارج، وكان ذلك خلال تدريسي القيم بعد عرض فكرة صاحب الكفاية ثم عرض ما يمكن عرضه من إيرادات ونقوض والاجابة عليها حيناً والتوقف أخرى بأسلوب بسيط خالي من تعقيدات الفاظ وتعابير الكفاية التي تجعل الطالب يستغرق كثيراً في توجيهها حتى اذا انقح في ذهنه توجيه العبارة وعرضها لكي يفهمها الطالب ابتعد كثيراً عن فكرة المؤلف ونكتة المطلب، وهذا أمر يعرفه كل من خاض غمار الكفاية وسبر غورها.

وليس عرض مطالب بعض الأساتذة والأكابر يعني اني قد وصلت إلى ما وصلوا اليه وهيهات لذهني القاصر أن يرتفع إلى ذلك وربما لم اوفق للعروج إلى آفاق تفكيرهم ومجاراتهم في افكارهم وانظارهم ورجائي أن يشملني المولى سبحانه بعنايته ولطفه لاقتفاء اثرهم ويعدني للتشرف باتباع خطواتهم المباركة انه على كل شيء قدير.

وقد عرضت من افكارهم ما هو المهم والمشهور المبحوث في الخارج اعتراضاً على صاحب الكفاية أحياناً ودفاعاً عنه أخرى، وذلك لان كثرة العروض والظنون على أمر تكشفه لا محالة كما ورد عن مولانا أمير المؤمنين المؤمنين عليه السلام مضموناً، فكثرة الاعتراضات والاجابة عليها ينبسط المطلب ويتوضح كثيراً وكان ذلك هو الغاية من عرض افكار الأكابر، فاصبح المحتوى متضمن عرضاً لمطالب الكفاية بلغة سلسلة مع ما يمكن الايراد عليه آخذين ذلك من البحوث الخارجية للعلماء الأعلام ومن بعض شروح الكفاية، اعتمدت على أهم المصادر وأفضلها على ما هو المظنون والمؤيد من قبل الآخرين: فمن الشروح اعتمدت على



تعليقات المرحوم المشكيني لطغيان جهة الاستدلالية فيه ، وعلى العناية للفيروز آبادي لتانة العرض والتحقيق لبعض المسائل ، وأيضا لمهذب الاحكام للسيد السبزواري قدس سره ، ودفتر لشرح الكفاية تفضل به بعض اساتذتي الاعزاء جزاه الله خيرا وقه دونته بتمامه عندي. ومن البحوث الخارجية المطبوعة والمقررة في الحوزة لمن تشرفت بالحضور لديهم كالسيد الاستاذ قدس سره في منهج الأصول المطبوع وكذا دفاتري المقرر فيها بعض ابحائه أعلى الله مقامه ، واذا وجدت الكثرة في عرض افكاره فانما ذلك لاني أكثر استفادة منه بالنسبة إلى غيره من العلماء الاعلام ، واعتبره صاحب الفضل بعد فضل الله و منته علي ، بحث التقارير والمحاضرات لاثنين من أعمدة الفقه والأصول للمذهب وشهرتهما كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار مطابقة أحيانا والتزاما أو تضمنا أخرى من المنهج للسيد الأستاذ حيث عرض في ابحائه افكارهما خاصة. كما هو واضح لمن طالع الكتابين والمنهج ، تقارير ابحات أحد اساتذتنا المشهورين في الأصول الذي لم يسعفني الحظ في الحضور ، وقد حضرت ابحائه الفقهية لما يقارب السنتين ، نهاية الافكار لضياء الدين العراقي قدس سره وأجود التقارير للميرزا حسين النائيني بقلم آية الله أبو القاسم الخوئي (قدهما).

ونقصد عرض افكارهم بنفس عباراتهم المطبوعة مع اختلاف يسير في بعض الالفاظ أحيانا امانة في النقل ودقة في التحقيق ، واما عرض ما يفهم من عبارات كلماتهم كما هو المعمول به كثيرا في الابحات الخارجية فلا ، اذ ذاك قد لا يكون مطلوبا لذلك المحقق فيكون تحميلا عليه بما لا يريده ولا يقصده والنقض أو الايراد عليه مبتعدا جدا عن الحقيقة.

والتمس بعض الطلبة الاعزاء جمع هذه الأوراق وتدوينها لتخرج بالشكل الذي بين يديك ، وسطا بين الشرح المحض للكفاية وبين عرض الافكار وفق طريق البحث الخارج ، واعتباره شرحا للكفاية أقرب إلى المقصود ، واذا أقدم هذا المجهود المتواضع لا أزعم اني قد



أتيت بشيء جديد فلقد سبقني إليه آخرون . . . ولكن الجديد فيه أسلوبه المبسط الخالي من التعقيد من عرض جملة من افكار المحققين والتعليق عليها غالبا لا دائما لتزرع في نفس الطالب قدرة وهمة على محاكاة ونقد الافكار مهما كان القائل بها ومدعيها، فما دام غير المعصوم فهي قابلة للمناقشة والجدل وانه بشيء من التأمل والهمة والتوفيق الالهي الملازم للاخلاص ونبذ الأنانية والاعتزاز بالنفس الإمارة قد يتوفق الفرد إلى ماوفق اليه السابقون وربما إلى درجات أفضل منهم وما ذاك على الله بعزيز.

سائلين المولى الموفقيه في ذلك

واياكم الدعاء لانجاز هذا الجهد المتواضع إلى خاتمة كتاب الكفاية

وصلى الله على خير البرية محمد واله الطيبين الطاهرين

(ووفقني لطاعة من سددي ومتابعة من أرشدي وان اشكر الحسنه)

قاسم الطائي

النجف الأشرف

١ شهر رمضان المعظم ١٤٢٠



قوله (قده) ((أما المقدمة:

ففي بيان أمور :

الأول : إن موضوع كل علم، وهو الذي يبحث فيه عن عوارضة الذاتية – أي بلا واسطة في العروض – هو نفس موضوعات مسائله عيناً، وما يتحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً، تغاير الكلي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده.))

مقدمة عامة

ان كل علم من العلوم قسمت إلى أجزاء ثلاث هي:

١- موضوع العلم: (وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية بلا واسطة في العروض).

٢- ومسائل العلم: المبحوثة فيه، وموضوعات المسائل هي موضوع العلم عيناً وخارجاً متحدان وان كانا متغايران مفهوماً، كانطباق الكلي على مصاديقه والطبيعي على افراده.

ومحمولات المسائل هي عين محمول العلم المتحد معها خارجاً وتغايرهما مفهوماً، فثلاً: علم النحو مسائلة عبارة عن كون الفاعل مرفوع أو المفعول منصوب، والمضاف اليه محرور، وهكذا.

ومعلوم أن الموضوع في المسائل المذكورة هو عين موضوع علم النحو وهو الكلمة خارجا وان تغاييرا مفهوما على نحو تغاير الكلي ومصاديقه، فالكلمة أمر كلي والفاعل والمفعول وغرهما مصاديق وأفراد هذا الأمر الكلي.

٣- و المبادئ: على قسمين تصويرية وتصديقية، فما أوجب معرفة الموضوع والمحمول فهي من الأول، وما يوجب التصيق بثبوت المحمول للموضوع من الثاني. وقد ذكروا للأصول مبادئ أخرى سميت الاحكامية وهي المسائل الباحثة عن حقيقة الحكم وما هيته، كما يظهر من الزبدة للبهائي قدس سره أو حالاته وعوارضه مثل ان وجوب الشيء هل يستلزم عقلا وجوب مقدمته ام لا، والوجوب هل يجوز اجتماعه مع الحرمة ام لا، كما يظهر من صاحب التقريرات ولا تخرج بذلك من مسائل علم لأصول كهاتين المسألتين كما هو واضح، ومجرد اشتماهما على جهة من المبادئ الاحكامية لا يوجب خروجهما من المسائل الأصولية كما لا يخفى.

ومنها المبادئ اللغوية كما عن الفصول وهي عبارة عن مباحث الحقيقة والمجاز والمشارك والمنقول ومباحث الوضع إلى آخر مشتق.

ومنها المبادئ المنطقية كما يظهر من البهائي وهي المسائل الباحثة عن تعريف الدليل والعلم تصديقه وتصوره ومباحث الجزئي والكلي والجنس والفصل والعرض ومباحث القضايا من الشرطية والشخصية والطبيعية الخ.

والمقصود من العلم ليس هو الادراك الذهني المنقسم إلى تصور وتصديق بل المراد نفس المسائل المجموعة بوحدة تركيبية معينة في وعائها المناسب لها سواء ادركها الفرد



ام لا. ودليل ذلك هو التبادر العر في من اطلاق كلمة العلم المضافة لعنوان اعتباري خاص، فيقال درست علم الأصول أو علم النحو أو هذا كتاب في علم الفقه لاينسب إلى الذهن العرفي أن المقصود بذلك هو الادراك، فان الادراك لا يدرس ولا يدون بل المقصود نفس المسائل في وعائها المناسب لها لان الدرس والتدوين معقول في ذلك.

والمقصود من الموضوع حيث يطلق على عدة معان نذكر منها:

١- ما يقابل المحمول في القضية المنطقية لفظية او ذهنية، شرطية، عملية ثبوتية أو سلبية، فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فالنتيجة تحتاج إلى موضوع مقر في الوعاء اللفظي أو الذهني، اذن نحتاج إلى وجود الموضوع في طرفه المحكي عنه.

٢- المقابل للعرض في كلام الحكماء ان الجوهر ماهية لو وجدت كانت لا في موضوع والعرض ما هية لو وجدت كان وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها.

٣- الموضوع بمعنى الأصل، ما يعبر عنه عند ارباب العلوم أصول موضوعية و هي المعير عنها بالمبادئ التصديقية التي لا بد من ثبوتها بالبداهة أو في علم آخر .

٤- الموضوع بالمعنى اللغوي، وهو محور البحث والحديث قي كل كلام وعلم فلا يخلو عن علم، وهو المقصود في كلماتهم بلفظ الموضوع.

والمقصود من العوارض الذاتية: جمع عارضه كفواطم جمع فاطمة أخذا من العروض بمعنى الإضافة سواء كان العارض من المقولات التسعة من اضافتها للجوهر أو المحمولات الانتزاعية كالأمكن المضاف للوجود أو المحمولات الاعتبارية كالوجوب

والحرمة المضافين للافعال أم من سنخ الوجود واضافته للماهية كما قالوا: (الوجود عارض للماهية تصورا) أم من سنخ الجوهر كإضافة الصورة النوعية الجوهرية للمادة. فالعروض مطلق الإضافة بنحو الحمل أو التركيب الاتحادي والانضمامي. وأما الذاتي: فله معان نذكر منها ما قاله بعض المعاصرين من أساتذتنا كالسابق.

١- الذاتي في باب الكليات الخمسة - النوع والفصل والجنس - وهو المحمول المقوم للذات مقابل العرضي اللاحق لها بعد تقومها بجميع الذاتيات، والمطلوب هو ما كان مضافا بلا واسطة جلية سواء كان من الذاتيات لموضوعه أم من العرضيات - بينهما عموم مطلق.

٢- الخارج المحمول: ما كان خارجاً عن ذاتيات الموضوع لكنه محمول عليه بلا واسطة نحو الإنسان ممكن، ومقابلته المحمول بالضميمة أي بواسطة معينة، وهو شامل للواقعيات والاعتباريات.

٣- الذاتي في باب البرهان: ما كان مأخوذاً في حد موضوعه أو موضوعه أو أحد مقوماته مأخوذاً في حده، أو قل ما كانت الذات كافية لانتزاعه بلا واسطة، فهو أعم مطلقاً من ذاتي باب الكليات، كما يقال الأنف أفتس، ولكنه مختص بالأمر الواقعية فهو غير مراد هنا كما يظهر من تعريفه فالمأخوذ في الحدود لا بد من كونه من الأمور الواقعية بينما موضوع العلم شامل لسائر العلوم حتى الاعتبارية.



٤- باب الحمل والاضافة، المعبر عنه بالأولي ويعرف: انه ما كان اسناده للموضوع اسنادا حقيقيا بنظر العرف لان عروضه عليه بلا واسطة جلية وهو أعم مطلقا من ذاتي باب الكلليات والبرهان والخارج المحمول وهو المقصود محل البحث.

ومنه ينتج الفرق بين العرض الذاتي والغريب فما كان الاسناد بواسطة جلية في العروض بحيث يعد تجاوزا بنظر علماء البيان فهو غريب، وما كان الاسناد بلا واسطة أو واسطة خفية، أو اخفى فهو ذاتي ويقع البحث عنه في العلوم.

ونذكر هنا الأقسام المتصورة للعروض ليتضح المقصود من الذاتي و من الغريب، فالعروض اما بلا واسطة أصلا (ثبوت وعروض) كالزوجية للأربعة، واما مع الواسطة في الثبوت فتارة تكون الواسطة أمرا داخليا أما مساويا أو أعم (اقصد داخلية في العروض بل من مقوماته كالفصل والجنس) ولايحتمل أن تكون أخص ومثال المساوي الانسان متكلم من حيث عروض الكلام للانسان لانه ناطق، والناطق مساوي للإنسان وهو أمر داخل في الإنسان، والثاني، الانسان ماشي لان عروض المشي للإنسان بواسطة الحيوان وهو أعم من الإنسان.

وتارة تكون الواسطة خارجية (امر خارجا عن العروض) فتارة تكون أعم كقولنا الإنسان تعبان فعروض التعب بواسطة كونه ماشيا وهو أعم من الإنسان أو تكون أخص كقولنا الحيوان ضاحك بواسطة كونه متعجبا وهو أخص من الحيوان وخارج عنه، وثالثة مساوية مثاله الانسان ضاحك لانه متعجب وهو خارج عن الانسان مساويا له، ورابعة مباينة، الماء الحار بواسطة الحرارة التي هي خارج مباين للماء وجميع هذه



الواسطة فيها يطلق عليها الواسطة في الثبوت أي الاتصاف لنفس المعروض لا للواسطة الخفية بنظر العرف. فهو المتصف حقيقة لا الواسطة.

وقسم أخير يعرض بواسطة في العروض أي أن العارض عارض عليها حقيقة وهي متصفة به وينسب إلى غيرها بالعرض والمجاز، كما يقال جالس السفينة متحرك، والواسطة في العروض هي السفينة لأنها المتصفة بالتحرك لا الجالس و مثله الميزاب المتحرك وهذا ما يسمونه المجاز في الاسناد إلا أن الفرق بين المثالين:

أن الأول: تكون الواسطة مع المعروض متصفان بالتحرك مع كون أحدهما علة لاتصاف الآخر، فالواسطة وهي السفينة اصبحت علة لعروض الحركة على الراكب.

والمثال الثاني: فان الميزاب لا يتحرك قطعاً فسلب التحرك عنه صادق وانما صح الاتصاف مجاز على نحو المجاز السكاكي الادعائي، وذلك بادعاء مصداق للجريان غير متعارف بالرغم من انه غير جار لكن مكان الجريان ينزل منزلة الماء الجاري.

وبهذا تكون الاقسام ثمانية، وقد اتفق ان العارض ذاتي في الأول والثاني والرابع وغريب في الخامس إلى الأخير واختلف في الثالث والمصنف ذهب إلى أن الجميع ذاتي ما سوي الأخير ولذا عبر عن العلم بلا واسطة في العروض.

والنكتة في ذلك يلزم كون معظم مسائل العلوم خارجة عنها لو كانت هذه عوارض غريبة.

فمثلا الرفع العارض للكلمة بواسطة الفاعية لو كان غريباً لخرج عن مسائل علم النحو مع انه لا اشكال في دخوها مما يستكشف من أنها عوارض ذاتية لا غريبة نظراً



إلى ان الفاعلية بمنزلة النوع للجنس (الكلمة) فهو بواسطة خارجية أخص من المعروض فيكون العارض (الرفع) ذاتياً، والوجوب العارض على المكلف بواسطة الصلاة والحج وغيرها وهكذا (١)، ويقصد بالمعروض - الموضوع - (٢).

(١) ولو أخذ العرض الذاتي بمعنى ما ينتزع عن ذات الشيء كالزوجية للأربعة، فاشكل عليهم ان المحمولات للمسائل لا تنتزع عن ذات الموضوع للعلم غالباً مع أن جل مباحث علم الأصول ما يبحث فيه عن ما يعرض الموضوع لأمر أعم بناء على ان الموضوع للعلم هو الأدلة الأربعة، ولذا عدل المحققون إلى أن العرض الذاتي ما لا يصح سلبه في الموضوع وان كان بواسطة من الوسائط، أي الوصف بحال الذات، وما صح سلبه عنه يكون غريباً ولو بواسطة أي ما كان الوصف بحال المتعلق، ولا ريب أن مسائل العلم لا يصح سلبها عن موضوعه.

(٢) وقد استدل على وجود الموضوع لكل علم وعدمه بوجوه نذكر منها:

ان المسائل بما هي كثيرة فهي لا تؤثر في الواحد بما هو واحد لانه لا يصدر الا عن الواحد، فلا محالة وحده الغرض كاشفة عن وحدة المؤثر وهو موضوع العلم الجامع بين مسائله، ومنه يبتني على وجود الموضوع لكل علم وتترك مناقشتها جانباً.

منها: الكبرى المطروحة (موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية) بالملازمة تدل على وجود الموضوع.

ويدفعه منع الملازمة بين لزوم الموضوع وتفسيره بما يبحث فيه عن عوارض الذاتية والثانية

لا تثبت الأولى.



ومنها: الملازمة العقلية بين فائدة العلم ووجود موضوع فان العقل النظري يدرك انه لا يمكن حصول فائدة لأي كلام أو بحث أو علم بدون محور يدور حوله الكلام والبحث -كالقطب بالنسبة للرحى، فالموضوع هو محور البحث.



قوله (قده): ((والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة، جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل، مما كان له دخل في مهمين، لأجل كل منهما دون علم على حدة، فيصير من مسائل العلمين.

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسألهما، فيما كان هناك مهمان متلازمان في الترتيب على جملة من القضايا، لا يكاد انفكاكهما.

فإنه يقال: مضافة إلى بعد ذلك، بل امتناعه عادة، لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد، يبحث فيه تارة لكلا المهمين، وأخرى لأحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فإن حسن تدوين علمين - كانا مشتركين في مسألة، أو أزيد - في جملة مسألهما المختلفة، لأجل مهمين، مما لا يخفى.))

تحديد مسائل العلم

مسائل كل علم هي القضايا التي تشترك جميعها في تحصيل الغرض من تدوين العلم، فمسائل علم النحو مثلا عبارة عن: (الفاعل مرفوع والمفعول منصوب . . . وهكذا) وكلها مشتركة في صون اللسان من الوقوع بالخطأ وهو غرض علم النحو، ومنه يتضح أن عد مسألة واحدة من مسائل علمين باعتبار أن غرض كل علم يترتب عليها فمثلا مسألة (الأمر ظاهر في الوجوب) يمكن عدها من مسائل علم اللغة والأصول فالغرض من اللغة هو



معرفة معاني الألفاظ ومن الأصول التمكن من الاستنباط ومعلوم أنّ المسألة المذكورة يترتب عليها كلا الغرضين.

لا يقال: مع إمكان أنه إذا أمكن تكون مسألة واحدة من مسائل علمين بإعتبار ترتب غرض العلمين عليها فلازمه إمكان أن نفترض وجود علمين يشتركان في جميع مسائلهما فيما إذا فرض أنّ غرض العلمين يترتب على جميع تلك المسائل المشتركة بينهما.

فإنه يقال: يرد على ذلك أمران:

الأمر الأول: إن هذا الفرضية وإن لم تكن مستحيلة عقلاً إلاّ إنها بعيدة بحسب العادة بل هي ممتنعة عادة.

الأمر الثاني: لو نعلم إمكانها عادةً أيضاً فاللازم فيها أن لا يدون علما حينئذٍ لأن ذلك لغو وبلا قائدة بل يدون علم واحد يبحث فيه مرة عن أحد الغرضين لا كليهما ويبحث فيه أخرى عن كليهما.

نعم لو فرض أنّ العلمين يشتركان في بعض المسائل كان تدوين علمين أمراً مناسباً وحسناً.



قوله (قده): ((وقد انقذ بما ذكرنا، أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية الى التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلا كان كل باب، بل كل مسألة من كل علم، علماً على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبة للتعدد، كما لا يكون وحدتهما سباً لأن يكون من الواحد.))

تمايز العلوم

قالوا أن تمايز العلوم بتمايز الموضوع أو بتمايز المحمول أو بالغرض وذهب صاحب الكفاية إلى الأخير واما الأولي ين فانه يلزم منهما أن يكون كل باب من أبواب العلم الواحد علماً على حده بل يلزم أن تكون كل مسألة علماً على حده، فلا مناص من التمييز بالغرض لما أشار اليه من أن مسائل العلم هي القضايا المشتركة في الدخول لتحصيل الغرض الذي من أجله دون العلم. ولازمه أن تمايز مسائل علم عن آخر انما هو بالغرض المترتب فاذا كان متعدد دا كانتا مسألتين وعلمين لا مسألة واحدة.(٣)

* * * * *

(٣) ويمكننا دفع الاشكال بكون التمايز بالموضوع الذي أورده المصنف انما يلزم اذا كان موضوع العلم هو عين موضوعات مسأله وكذا محمولاته، واما لو قلنا انه أمر وحداني وهو الكلي المنطبق على موضوعات مسأله كما أفاد هو قدس سره وكذا لو قلنا مثله في محموله فلا موضوع



يكاد يلزم ذلك، واما معرفة الموضوع للعلم و كذا محموله وان كانت تتوقف على معرفة مسائله تحديدا سعة وضيقا فهو لا يكاد يمكن الا بالغرض.

فإذاً لا مميّز الا بالغرض، ولكن بعد ان افرزنا الجامع عن موضوعات لمسائل وكذا المحمولات وكان هو مرضوع العلم كان المميّز للعلم هو أمور ثلاثة: الموضوع، والمحمول، والغرض، ومنه يظهر ان تمايز العوم بتمايز هذه الثلاثة، ذكره في العناية.

ومن هذا البيان يظهر ان حصرهم التمايز بأحد هذه الأمور مردود لامكان التمايز بالغرض ونحوه.

هذا مضافا إلى أن وحدة العلم اعتبارية لا واقعية (والفرق بين الأمر الواقعي والاعتبارية: فالأول يكون للشيء أو الشيء الثابت سواء علم به الانسان ام لا ولا يتغير بتغير الأنظار والاتجاهات بخلاف الثاني فان واقعيته باعتبار المعبر ولذا يختلف باختلاف الأنظار والآراء ومنه نرى أن العلم الواحد قد يتحول لعلوم متعددة كعلم الطب مثلا أو تجتمع علوم متعددة في علم واحد كعلم المعرفة وعلم الوجود) ولذا فهي تتغير بتغير الأنظار والآراء فلاحظ جيدا.



قوله (قده): ((ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص واسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه، بدهاة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً.

وقد انقذ بذلك أن موضوع علم الأصول، هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة، بل ولا بما هي هي؟، ضرورة أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها، وهو واضح لو كان المراد بالسته منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها، لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة، كعمدة مباحث التعادل والترجيح، بل ومسألة حجية خبر الواحد، لا عنها ولا عن سائر الأدلة، ورجوع البحث فيهما في الحقيقة . إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد، في مسألة حجية الخبر. كما أفيد وبأي الخبرين في باب التعارض، فإنه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال غير مفيد، فإن البحث عن ثبوت الموضوع، وما هو مفاد كان التامة، ليس بحثاً عن عوارضه، فإنها مفاد كان الناقصة.

لا يقال: هذا في الثبوت الواقعي، وأما الثبوت التعبدي - كما هو المهم في هذه

المباحث - فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة.

فإنه يقال: نعم، لكنه مما لا يعرض السنة، بل الخبر الحاكي لها، فإن الثبوت التعبدي يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به، وهذا من عوارضه لا عوارضها، كما لا يخفى.

وبالجملة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعبدية وإن كان منها، إلا أنه ليس للسنة، بل للخبر، فتأمل جيدا.

وأما إذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها، فلأن البحث في تلك المباحث وإن كان عن أحوال السنة بهذا المعنى، إلا أن البحث في غير واحد من مسائلها، كمباحث الألفاظ، وجملة من غيرها، لا يخص الأدلة، بل يعم غيرها، وإن كان المهم معرفة أحوال خصوصها، كما لا يخفى.))

تحديد موضوع علم الأصول

مسائل العلم تبحث عن احوال وشؤون أي شيء فاذا تشخص ذلك ووجدناه كان هو موضوع العلم فمثلا النحو مسائله كما ذكرنا تبحث عن الكلمة، إذن مسائل النحو تبحث عن أحوال الكلمة فتكون هي موضوع العلم، أو الموضوع لكل علم هو الجامع لموضوعات مسائله، فمثل مسائل النحو (الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمضاف اليه مجرور . . .) ففي هذه المسائل الموضوع هو الفاعل، والمفعول، والمضاف، وإذا فتشنا عن الجامع بين الموضوعات رأيناها الكلمة، فالكلمة هي موضوع علم النحو، ولذا قال المصنف (قدس) ان موضوع كل علم هو ذلك الأمر الكلي المنطبق على موضوعات مسائله



المتشعبة، وهذا الأمر الكلي ليس بالضرورة أن يكون له أسم خاص أو عنوان معين مثل عنوان الكلمة لان ذلك لا دخل له في موضوعية الموضوع، وعلم الأصول من هذا القبيل، وانما يمكن التعبير عنه بذلك الكلي المتحد مع موضوعات مسائله، وليس موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة كما عن القمي بوصف الدليلية والحجية الناتج منه خروج مسائل مباحث الحجة عن موضوع علم الأصولي. ولا هو الادلة الاربعة بما هي هي كما عن صاحب الفصول إذ لازمه خروج مباحث خبر الواحد وتعارض الدليلين ومباحث القطع ونحوه (٤).

والوجه في ذلك هو ان السنة اما أن تفسر بانها عبارة عن نفس قول وفعل وتقرير المعصوم عليه السلام وبناء على هذا لا يكون اخبار زرارة عن الإمام عليه السلام من السنة لان اخباره ليس بنفسه فعلا للإمام عليه السلام ولا قولاً ولا تقريراً وانما هو حاك لذلك.

واما أن نفس السنة بالمعنى الشامل لاخبار مثل زرارة.

وعلى الأول: فخرج مسألة حجية خبر الواحد وتعارض الخبرين واضح لان البحث عن حجيتها ليس بحثاً عن عوارض السنة بمعنى قول الإمام عليه السلام أو فعله أو تقريره ولا بحثاً عن سائر الأدلة وانما هو بحث عن عوارض الخبر الحاكي عن السنة.

وحاول شيخنا الانصاري (قده) ارجاع البحث فيه إلى البحث عن عوارض السنة بالمعنى المتقدم، وذلك ان المقصود من قولنا أن خبر الواحد حجة أم لا هو ان السنة هل

تثبت بخبر الواحد أم لا؟ فان بني على حجية الخبر فمعنى ذلك ثبوت السنة بخبر الواحد والا فلا وحينئذ فالبحث عن حجية الخبر يرجع إلى البحث عن عارض من عوارض السنة وهو أنها هل تثبت بالخبر ام لا؟ ويمكن تطبيق نفس الفكرة في مسألة تعارض الخبرين بأن يقال: ان السنة بالمعنى المتقدم هل تثبت بهذا الخبر أو بذاك الخبر ام لا تثبت بأحدهما؟

والمحاولة باطلة: لاننا نسأل ما المراد من الثبوت، هل هو الثبوت الواقعي أو الثبوت التعبدي، الفرق بينهما: أن الثبوت الواقعي يراد دعوى ان السنة (بمعني قول وفعل وتقرير المعصوم) تثبت واقعا وحقيقة بالخبر الواحد، والثبوت التعبدي يراد دعوى انه وان لم تثبت السنة بالخبر حقيقة وواقعا الا انه يجب العمل تعبدا على ضوء الخبر. فان كان المراد الأول بحيث يصير المعنى على اساسه: أن قول المعصوم وفعله وتقريره هل يثبت واقعا بالخبر أو لا يثبت.

فيرد عليه: أن البحث عن ثبوت الموضوع وعدمه ليس بحثا عن العوارض، فان البحث عن العوارض فرع ثبوت الموضوع وبعد الفراغ عن ثبوته يبحث عن عارض من عوارضه بمفاد كان الناقصة والا فهو بحث بمفاد كان التامة.

وان كان المراد الثبوت التعبدي الذي يصير المعني على اساسه هكذا: ان قول المعصوم وفعله وتقريره هل يجب العمل بها تعبدا ام لا؟

فيرد عليه: أن الثبوت التعبدي ليس من عوارض السنة وانما هو من عوارض الخبر لا من عوارض السنة إذ لا إشكال في وجوب العمل بها ولم يقع خلاف في ذلك



وإنما هو من عوارض الخبر وهو الذي وقع الكلام في وجوب العمل به تعبدا وعدم وجوبه.

وأما لو أريد من السنة المعنى (الثاني): الشامل للخبر الحاكي أيضا: فالبحث عن حجية الخبر وإن كان من عوارض الموضوع فيرفع الاشكال من هذه الناحية إلا أن هناك اشكالا آخر من ناحية أخرى وهو أن البحث في جملة من مباحث الألفاظ وغيرها يرجع إلى البحث عن عارض من عوارض السنة ولكن الطارئة عليها بواسطة أعم من المعروض ومعه يلزم أن لا يكون البحث عن تلك العوارض بحثا عن العوارض الذاتية للموضوع بناء على مسلك الشيخ وجماعة من تفسير العرض الذاتي وبالتالي يلزم أن يكون البحث عنها خارجا عن العلم (٥).

وتوضيحه: أن من مباحث الألفاظ هو أن الأمر ظاهر في الوجوب أو غير ظاهر وإن كان من عوارض السنة إلا أنه غير مختص بالأمر السني لان الظهور وعدمه مطلق لكل أمر سواء ورد في السنة أم لم يرد، إذن فالظهور في الوجوب عارض على الأمر السني بواسطة أعم وهي كون مطلق الأمر ظاهرا في الوجوب وهكذا في مباحث الملازمات حينما نقول إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فإن ذلك ليس خاصا بالأمر السني بل هو عارض لمطلق الأمر سواء ورد في السنة أم لا؟ أنه يستلزم النهي عن ضده أم لا (٦)؟
ثم أن الشيخ أمر بالتأمل جيدا (٧).

(٤) الفرق بين التحديدين يظهر في مسألة حجية الكتاب والسنة والعقل والاجماع فعلى تحديد القوانين يلزم إلا يكون البحث المذكور اصوليا لان البحث عن الحجية ليس بحثا حينئذ عن



عارض من عوارض الموضوع اذ المفروض أن الموضوع هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة، فالبحث عن حجيتها وعدمها ليس من عوارضها بل هو بحث عن وجود الموضوع وعدمه، أي يبحث عن أن الأدلة الأربعة هل هي متحققة ام لا، ومعلوم أن البحث عن تحقق الموضوع وعدمه ليس معدودا من مسائل العلم بل من مبادئه التصورية، ولذا جعل الفصول أن الموضوع لعلم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أي ذات الأدلة الأربعة لا بوصف كونها دليلا وحجة وعليه فالبحث عن حجيتها يكون من عوارض الموضوع.

(٥) لا يخفى أن الأشكال وارد على التفسير الأول للسنة و لم يورده المصنف لعدم الحاجة اليه.

(٦) وقد أجيّب عن الأول: ان الموضوع هو الأربعة بوصف الحجية الواقعية النفس امرية الثابتة لها والبحث عن حجية الاجماع والعقل وظاهر الكتاب بحث عن مقدار الحجية و كقيمتها ودفع اعتراض المعارضين عليها فتكون من المسائل قهراً.

وأجيّب على الثاني: بان الخبر الواحد متحد عند الرواة والعلماء بل المتشعبة مع السنة، فالبحث عن عوارض احدهما بحثا عن عوارض الآخر فلا وقع للاشكال فالبحث عن خبر الواحد والتعارض بحثا عن عوارض السنة، وكلاهما غير مفيد:

اما الأول: منع الكبرى فانها لان صحت للكتاب والسنة فهي لاتصح للاجماع والعقل ولذا وقع محلا للصراع الفكري والرد والبدل مع انها غير مسلمة وهي دعوى بلا دليل، مضافا إلى أن اعتراض المعارضين ومقدار الحجية ليست من عوارض الموضوع الذاتية بل الغريبة أو هي بواسطة في العروض.

واما الثاني: فيرد عليه أن أريد الاتحاد الثبوتي فهو مقطوع البطلان وان أريد الاثباتي فهو ممنوع على ما ثبت عنهم من أن الخبر الموافق للكتاب والسنة هو المقدم عند التعارض ولو كانت السنة متحدة مع الخبر لا معني للموافقة، هذا مضافا إلى أنه لو اتحدا عند المتشعبة لما احتجنا إلى



مبحث حجية الخبر سندا ودلالة لوضوح عدم امكان مناقشة قول المعصوم وفعله أو يوزن وهذا غير ممكن لانه خلف كونه معصوما .

ولذا لجأ بعض الأصوليين إلى نفي موضوع علم الأصول وانه لا ملزم له ولا دليل عليه ، وفي قبالة التجأ البعض الآخر إلى أن الموضوع ضروري لعلم الأصول بل لكل علم واستدل اصحاب ضرورة الموضوع ، أن تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها وامتيازه عن غيره موضوعه ولولا هذا الامتياز لما كان هناك علمان بل كانا علما واحدا ، فمن الامتياز يستكشف ثبوت الموضوع لكل علم. ويرده: انه مصادرة على المطلوب.

وأخرى: ان كان التمايز بالاغراض فهو يستلزم وجود الموضوع لكل علم إذ الغرض الواحد لا يصدر الا من الواحد مع أن مسائل العلم متعددة، فلا بد من افتراض رجوع المسائل إلى قضية واحدة هي المحصلة للغرض وهي الجامعة بين مسائل موضوعاته المتعددة، فموضوعها كلي واحد يتسع لجميع موضوعات مسائل العلم وكذا ذات محمول كلي.

فالكلمة لها حكم اعرابي، فهي شاملة للفاعل مرفوع، والمفعول منصوب . . . والتسليم بالقضية لازمه التسليم بضرورة وجود الموضوع.

ويرده: أن المسائل المتعددة لا تكون هي الموجدة للغرض - إذ أن القاعدة الواحد لا يصدر الا من الواحد تتم في الواحد الشخصي دون النوعي أو العنواني، كزيد للأول، وهو مع عمر بالإنسانية للثاني والملح مع القطن فهما واحد باعتبار عنوان الأبيض وهو منتزع منهما، والقسمين الأخيرين الواحد متعدد حقيقة، فالقاعدة لا تتم في الأخيرين لانهما ليسا شيئا واحدا حقيقة، بل هما متعددان حتي لا يمكن صدورهما من الأشياء المتعددة، فمثلا غرض النحو هو صون اللسان الا انه ليس واحدا بالشخص لانه ليس جزئيا وشخصا واحد حتي يستحيل صدوره من الكثير، بل هو واحد بالنوع أو العنوان ومعه فيمكن صدوره من الكثير فصون اللسان له حصص متعددة جمعها عنوان صون اللسان، حصة تحصل من الفاعل مرفوع وثانية من المفعول منصوب فلا يلزم المحذور.



واستدل اصحاب القول باستحالة ثبوت الموضوع، بان مسائل العلوم بعض موضوعاتها وجودية وأخرى عدمية، الأول: السرقة حرام، والثاني: عدم الأكل في الصوم واجب، فلا يمكن الجمع فيهما لان الوجود والعدم نقيضان وهما لا يجتمعان في شيء واحد كي يكون هو الموضوع. وأخرى: ان موضوع مسائل علم الفقه تتكون من مقوله الجوهر (الدم نجس) أو من مقولة الوضع (الركوع واجب) أو من مقولة الكيف (قراءة الحمد واجبة في الصلاة) فالقراءة كيف مسموع وحيث أن المقولات اجناس عالية بمعنى انها لا يوجد شيء أعلى منها يكون جنسا لها، وقالوا هي ماهيات متباينة تباينا تاما فالجوهر يباين الكيف والوضع مباينة تامة فلا يمكن وجود شيء جامع لها والا لزم عدم تباينها تباينا تام.

ويرده: أن هذا قياس الأمور الاعتبارية على التكوينية فان صح في الأخير فلا يصح في الأول لان الاعتبار خفيف المؤنة.

وقد تسأل: لم هذا الاستطراد؟

فالجواب: هو ان الشيخ الآخوند (قده) يفاجي الطالب ويدهمه بتعريف العلم محولا اياه على علم آخر وهو علم المعقول ويزج فيه ألفاظا هي موضع نزاع بين الفلاسفة مما يجعل الطالب يشعر بنوع من الارتباك وصعوبة المطلب، كما أن كتب السطوح المقررة قبل الكفاية اشارت اليه مختصرا بشكل محل في ايضاح المطلب فكان هذا الاستطراد ضرورياً.

(٧) ويمكن تفسيره بأحد وجوه، لان المطلب كله قابل للمناقشة:

الوجه الأول: ما يفهم من عبارة العناية، ان الثبوت الواقعي ليس الا بمعنى الانكشاف بنحو العلم واليقين في قبالة الثبوت التعبدي الشرعي الذي هو بمعنى الانكشاف العلمي، ومن المعلوم أن انكشاف الشيء حقيقة من عوارض الشيء فان الشيء قد يكون مكشوفاً محرزا وقد يكون مستورا مخفياً، فان اريد بالبحث عن حجية الخبر ثبوتها الواقعي كان بحثا عن عوارض السنة



ولكن الشأن في اثبات ذلك وان البحث فيه وفي تعارض الخبرين بحث عن ثبوت السنة تعبدا وهو من عورض الخبر.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ (قده) في شرح الكفاية، ان تشقيق السنة إلى الواقعية أي قول المعصوم وفعله وتقريره إلى ما يعم ذلك والاخبار الحاكية عنها غلط، بل السنة هي الكلام الواقعي والمحكي، ولو تنزلنا فنقول هي خصوص الخبر الواحد، فلو كان معنى السنة ما يعم فالاشكال لا يعم، فهنا الموضوع عام والمحمول خاص، وهو كما ترى.

الوجه الثالث: انه لا طريق إلى ثبوت السنة الواقعية و بالخصوص في عصورنا المتأخرة الا الأخبار المروية وان البحث عن حجيتها، الحجية بالمطابقة لكلام الراوي بيد ان طاعته بالاستقلال لا معنى لها بل هو منقول عن الإمام ومضمونه عن الإمام، فكأن كلامه عليه السلام صار حجة أي ثبت بكلام الراوي، وفي العبارة الموروثة أن ظنية الطريق لاتنافي قطعية الحكم.

الوجه الرابع: أن ثبوت السنة بالخبر الواحد لو أريد بها المعنى الثاني صحيح وان كان بعارض أعم كما بيناه وقد التزم الشيخ الأخوند بان ذلك من العوارض الذاتية لا الغريبة و حينئذ فصح على مبناه دخول المسألة في علم الأصول لاعلى مبنى الشيخ الانصاري (قده).

الوجه الخامس: ما يتحصل من كلام المرحوم المشكيني، أن اريد من الثبوت التنجز للسنة لا بثبوتها الواقعي ولا بثبوتها التعبدي فهو من عوارض السنة، ولكن ارادة التنجز من الثبوت خلاف الظاهر، كما ان ذلك خارج عن اندراجها في موضوع العلم لان العنوان المبحوث عنه هو حجية الخبر لا تنجز السنة الملازم لها. وقد نبه عليه المصنف في باب حجية الخبر الواحد.

الوجه السادس: ما يتحصل أيضا من عبارته (ره) أن المراد ليس هو البحث في ثبوت السنة

واقعا.



أقول: هذا لا معنى له لان ثبوت السنة قطعي، بل في ثبوت وجودها مطابقا للخبر وهو مفاد كان التامة هذا بالنسبة للشق الأول من معناها، واما الثاني فان ارجاع البحث إلى وحبوب العمل على طبق الخبر حتى يكون من عوارضه يدفعه ما تقدم - بان ملاك الاندراج غير متوفر - .
ويؤيده أن موضوع علم الأصول غير مختص بالإدلة الأربعة.



قوله (قده): ((ويؤيد ذلك تعريف الأصول، بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية)، وإن كان الأولى تعريفه بأنه (صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل)، بناء على أن مسألة حجية الظن على الحكومة، ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية من الأصول، كما هو كذلك؛ ضرورة أنه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات.))

تعريف علم الأصول

عرف علم الأصول: بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط (٨) الأحكام الشرعية. ويرد عليه أمران، بل ثلاثة:

الأول: عدم شموله لباحثين مهمين من مباحث العلم وهما مبحث حجية الظن بناء على الحكومة ومبحث الأصول العملية لانهما لا يعطيان حكما شرعيا وانما يبينان للمكلف الوظيفة العملية عند فقدان الدليل على الحكم الشرعي فيرجع: اما إلى الظن بناء على الحكومة أو إلى الأصول العملية التي هي اما التنجيز أو التعذير عند المطابقة والمخالفة للواقع.

فان قلت: ان ذكر المبحثين انما هو من باب الاستطراد.

قلت: بل هما من علم الأصول فلا وجه لالتزام أن ذكرهما من باب الاستطراد.



الثاني: ان علم الأصول ليس هو عبارة عن العلم بالقواعد الأصولية، فان القواعد لو كانت موجودة ولكن المكلف لا يعلم بها كان علم الأصول ثابتا، وبتعبير آخر لا موضوعية للعلم والادراك في الموضوع.

الثالث: أن التعريف لا يشمل القواعد التي تمهد لاستنباط الاحكام الشرعية بل هو مختص بالقواعد التي تمهيدها سابقا، ولاجل هذه اليرادات فالمناسب تعريف العلم بانه صناعة تعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي اليها في مقام العمل. (٩).

(٨) الفرق بين التطبيق والاستباط: فالثاني يكون لدينا شيئان متغايران أحدهما يثبت الآخر وينجزه من دون أن يكون مصداقا وفردا له نظير حجية خبر الثقة فاذا كان حجة يستفاد منه حرمة العصير العني أو وجوب قراءة السورة ومعلوم أن حجية خبر الثقة ليس هي نفس حرمة العصير بل هما حكمان متغايران غاية الأمر أحدهما يثبت الآخر واما التطبيق فاحد المطلبين يكون مصداقا وفردا للآخر دون ان يغايره - كما في (كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده) وبالتطبيق نستفيد أحكاما جزئية.

(٩) وهنا عدة ملاحظات على كلام المصنف (قده)

الملاحظة الأولى: جعل المصنف تعريفهم العلم مؤيدا لدعاه من عمومية موضوع العلم لا خصوص الأربعة، أن هذا التعريف من نفس المشهور القائلين بكون الموضوع هو الادلة الأربعة فكيف يمكن الاستشهاد بتعريفهم لكون الموضوع هو الأعم.



الملاحظة الثانية: عبر بالاولوية لان هذه تعاريف لفظية لحصول الميز كما يقال في تعريف السعدانه بانها نبت فلا يجب أن تكون مانعة جامعة ولكن مع هذا يحسن التعريف بالأقرب فالأقرب فعدل من تعريف المشهور إلى تعريف آخر.

الملاحظة الثالثة: عدل إلى الصناعة بدلا عن العلم إذ العلم ليس هو الادراك بل هو فوق العلم كالصناعة مثل صناعة الصياغة التي يتمكن بما من صنع المصوغات، أو قل هو علم تطبيقي لا ادراكي.

الملاحظة الرابعة: أن عدول المصنف عن قيد (المهدة) إلى التي تقع في طريق استنباط الاحكام لا يتم إلا على قراءة (المهدة) بالمبني للمجهول.

الملاحظة الخامسة: المراد من حجية الظن على الحكومة أنه بناء على تمامية دليل الانسداد يفرض أن الظن تثبت حجيتها بحكم العقل، أي أن العقل يحكم بان الظن حجة أو أن العقل يكشف أن الظن قد جعله الشارع حجة للمكلف، فبناء على الأول تكون حجية الظن حكما عقليا وعلى الثاني تكون حكما شرعيا ويسمى الأول بمسلك الحكومة والثاني مسلك الكشف.

الملاحظة السادسة: اضاف قيد التي ينتهي اليها في مقام العمل لادخال الأصول العملية العقلية ومباحث حجية الظن على الحكومة، قد يقال: أنه لا حاجة لهذا القيد إذ بالامكان اصلاح التعريف بحذف لفظ الشرعية حتى تبقى الأحكام مطلقة شاملة للعقلية فانه يقال: ان ذلك صحيح لو كان التعليل أن المسألتين تعطيان حكما عقليا فتخرجان حينئذ عن تعريف الأصول إذا لم تعط حكما شرعيا واما لو علل انهما لا يعطيان حكما شرعيا بل يبينان الوظيفة العملية عند فقدان الدليل على الحكم الشرعي التي هي اما التنجز أو التعذير كما قلنا.



الملاحظة السابعة: الوجه بالتقييد بالشبهات الحكمية دون الموضوعية إذ لا يستنبط منها حكماً كلياً بل جزئياً كحلية هذا أو طهارة ذاك وحينئذ فهي أقرب إلى القواعد الفقهية لا الأصولية التي يستنبط منها حكم كلياً كوجوب صلاة الجمعة مثلاً.



قوله (قده): ((الأمر الثاني):

الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما، ناش من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعييني والتعيني، كما لا يخفى. ثم إن الملحوظ حال الوضع: إما يكون معنى عاما، فيوضع اللفظ له تارة، ولأفراده ومصاديقه أخرى؛ وإما يكون معنى خاصة، لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام، فتكون الأقسام ثلاثة، وذلك لأن العام يصلح لأن يكون الة للمحاذ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه، بخلاف الخاص، فإنه بما هو خاص، لا يكون وجها للعام، ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له، ولا لها أصلا ولو بوجه.

نعم ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عاما، كما كان الموضوع له عاما، وهذا بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص، فإن الموضوع له - وهي الأفراد لا يكون متصورة إلا بوجهه وعنوانه، وهو العام، وفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه، وتصوره بنفسه، ولو كان بسبب تصور أمر آخر.

ولعل خفاء ذلك على بعض الأعلام، وعدم تمييزه بينهما، كان موجبا لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصة، مع كون الموضوع له عامة، مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل.



ثم إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الأعلام، وكذا الوضع العام والموضوع له العام، كوضع أسماء الأجناس وأما الوضع العام والموضوع له الخاص، فقد توهم أنه وضع الحروف، وما ألحق بها من الأسماء، كما توهم أيضاً إن المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاماً.))

حقيقة الوضع (١٠)

قال في الكفاية هو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص به على نحو يستدعي اللفظ المعنى عند سماعه (١١)، وعلى مقالته انقسم إلى تعييني بالتخصيص أو تعييني من كثرة الاستعمال، ولو فسره بالتخصيص فلا يكون الوضع إلاّ تعيينياً ولا يشمل التعيني (١٢).

اقسام الوضع

ثم ان الوضع قسم بلحاظ المعنى المتصور حين الوضع اما عاما واما خاصاً ويسمى الأول الوضع العام والثاني الخاص، وإذا وضع اللفظ لنفس العام سمي الموضوع له عاماً، واما لو كان العام مرأة ووجهها لتصور افراده اجمالاً بحيث يوضع اللفظ لها سمي الموضوع له خاصاً، واما لو وضع اللفظ لنفس الخاص فيسمى الموضوع له خاصاً، ولو وضع لنفس العام كما لو تصور زيد ووضع اللفظ لمعنى الانسان فيسمى الوضع خاصاً والموضوع له عاماً، وقيل باستحالته وعدم وقوعه، بدهاة ان الخاص لا يكون وجهاً من وجوه العام، فلا يمكن تصوره لا بنفسه ولا بوجهه (١٣).



ولو صار الخاص سبباً لتصور العام فيكون العام متصوراً، فهو من الوضع العام والموضوع له كذلك، لامن الموضوع الخاص لان الخاص غير متصور. (١٤)

الحروف وما في معانيها

والأقوال فيها من حيث الوضع ثلاثة ومن حيث المعنى كذلك.

الأقوال في وضع الحروف وما الحق بها من المبهمات كأسماء الاشارة أو الضمائر او

الموصلات والهيئات هي :

الأول: الوضع العام والموضوع له الخاص، كما هو المشهون بين العاصرين وبعض

المتأخرين كصاحب الفصول، ووضع الحروف من هذا القسم.

الثاني: الوضع عام والموضوع له عام والمستعمل فيه الخاص، وربما نسب هذا

القول إلى التفتازاني على ما حكاه شيخي الاستاذ.

الثالث: الوضع عام والموضوع له والمستعمل فيه عام، وهو مختار صاحب

الكفاية.

واما من حيث المعنى

إنها وضعت لمعنى واحد مع الأسماء والاختلاف في شؤون الاستعمال على نحو

شرط الواضع أو مسوغات الوضع أو كفايته، بحيث إذا لوحظت آلة فهي حروف وإذا

لوحظت استقلالاً فهي اسماء وهو مختار (صاحب الكفاية قده) بحيث يكون المعنى

الموضوع له عاماً كالوضع والمستعمل فيه كذلك (١٥).



(١٠) ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأول: وقع الخلاف في ماهية الوضع على أقوال، فهل هي تخصيص المعنى باللفظ أو اختصاص أو تعهد (و قد عبر عنه أصل صاحبه والقائل به المحقق النهاوندي تباني).
الأول وحقيقته -بناء عليه- هو العلة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بواسطة جعل الواضع،
والأخير من أفعال الواضع القصدية والعمدية بخلاف الثاني فإنه من صفات اللفظ نظير العلة
الحاصلة للشخص والمال المعبر عنها بالملكية فهي انشاء من بيده الاختيار وهو مختار صاحب
الكفاية.

واورد عليه: ان الأمور الاضافية على قسمين:

الأول: ما يكون قابلا للجعل بجعل اطرافه.

الثاني: ما لا يكون كذلك لعدم المقدورية على طرفيه، كطبيعة اللفظ والمعنى وعدم كونه
تحت قدره غير محتاج للبيان فكيف تكون العلة الحاصلة بينهما -وهو الاختصاص- مقدور.
واجيب ان الوضع هو التباني من الواضع اذا تكلمت اللفظ الفلاني أريد المعنى الكذائي -
وهو للمحقق النهاوندي - وبتعبير المحقق الخوئي (هو التعهد) وهذا الجواب لا يخلو من خلط لان
الأمر الاعتبارية على قسمين تكويني وتشريعي والمذكور هو من الأول الذي يحتاج إلى سبب تكويني
وهو لا يكون مقدورا الا بالقدرة على اطراف بخلاف الثاني فهو غير محتاج لسبب تكويني بل
يكفي كون منشا انتزاعه وهو الإنشاء مقدورا مثل الملكية فانها قابلة للجعل من دون الحاجة إلى
القدرة على العين المملوكة، ومنه الاحكام التكليفية.

والصحيح في جوابه: أن يقال انه لا دخل للقدرة على الأطراف في الجعل بل يكفي التصور

لكل من المعنى واللفظ وهو أمر مقدور من دون حاجة إلى تكلف الجواب وتطويل الطريق والغريب



من المستشكل قوله ان طبيعة اللفظ غير المقدورة للواضع ، بدهة أن اللفظ أمر اختراعي وابداعي للواضع فكيف صح قوله عدم المقدورية للواضع ؟

الامر الثاني: ثم ان المراد من الوضع : هو الدلالة التصورية أو التصديقية أو كون اللفظ قابلاً للمعنى بحيث يكون اللفظ وجوداً للمعنى ولا يعنى وجوده حقيقة وخارجاً بل يعنى كون وجوده من مراتب وجود اللفظ.

وجوه لا حاجة للتعرض لها بل تعرض وتناقش في محل آخر.

الامر الثالث: ثم سبب الوضع: قد يكون التخصيص وهو على قسمين، تعمد وتعيين وضع اللفظ للمعنى أو مايرادفه من التعيين وغيره بأن يقول وضعت اللفظ الفلاني للمعنى الكذائي، وقد يكون باستعماله كما لو قال (إئتني بمحمد) قاصداً من هذا الاستعمال وضعه له، وأخرى سببه التخصص. وقد اختلف فيه على ثلاثة أقوال قال المشكيني (ره).

ثانيهما: عدم امكانه مطلقاً ووجهه أن الاستعمالات السابقة على حصول مرتبة الحقيقة لا بد فيها من لحاظ العلاقة بين المستعمل فيه وبين المعن الحقيقي ففى كل منها لا بد من لحاظ ومعه كيف يحصل الانس من اللفظ المجرد عن ذلك اللحظ وبين المعنى المجازي وهو لا بد منه من حصول الوضع.

وفيه: اولاً: منع الكلية لزوم لحاظ العلاقة، لان بعض الاستعمالات المتداولة ما ليس بحقيقة ولا مجاز هذا أولاً.

ومنعه واضح لان الاستعمالات العرفية اما حقيقية أو مجاز والا كانت غلطا اذ التقابل بين الحقيقية والمجاز اما تقابل الملكة وعدمها فاذا استحالت الحقيقة استحال المجاز، أو تقابل الضدين اذا استحال أحدهما تعين الآخر ولا ثالث.

ثانياً: أن لحاظها لا يمنع حصول الانس لأن المفروض أن اللفظ قابلاً للمعنى المجازي وهو منشأ الانس فيشتد تدريجياً حتى يصل إلى مرتبة الحقيقة (وفيه) لو كان كذلك لزم الخلف.



ثالثاً: عدم امكانه فيما كان الاستعمال مع القرينة المتصلة لان الانس انما هو بين اللفظ مع القرينة وبين المستعمل فيه فكيف يصل إلى مرتبة حصول الانس الوضعي بين اللفظ المجرد منها وبين المعنى.

وفيه أن القالب للمعنى في كل الاستعمالات هو اللفظ وهو الدال عليه والقرينة انما هي للدلالة على كونه مراداً من اللفظ فالانس الحاصل انما هو بينه وبين اللفظ المجرد فيشتد ذلك إلى أن يصل إلى مرتبة الحقيقة و هو غير تام لان اللفظ لم يكن من الأول قالبا للمعنى والدال عليه والا لما احتاج إلى القرينة نعم، قابلية اللفظ للمعنى المجازي ناقصة فاحتاج إلى تتميم من قبل القرينة إلى حين اشتداده وقوة الانس بحيث ينصرف اليه من دولها.

نعم، قد يشكل بان ذلك مناف للقول بأن الوضع من الأمور القابلة للجعل التشريعي استقلالا وهذا لا يتحقق في هذا القسم لان سبب كثرة الاستعمال تكويني لا تشريعي. ودفع بان سبب الاستعمال هنا ليس كثرة الاستعمال بل السبب اعتبار العقلاء إلى حين حصول كثرة الاستعمال القهري بل اعتبار الشارع لها حتى حصول تلك الأمور القهرية. أقول: وفيه رجوع الاشكال جذعاً.

(١١) وأراد باختصاص اسم المصدر وليس المصدر مع أن الوضع من الافعال الاختيارية للبشر، فلا بد من لحاظ جهة النسبة والصدور ولذا الأولى تعريفه تخصيص اللفظ بالمعنى. (١٢) وهو مردود بانه على التخصيص لأنه أيضا ينقسم إلى تعيني وتعيني، لان الواضع اما واحد أو مجموعة من البشر في آن واحد، وبهذا تصح قسمته إلى النوعين، ويؤاخذ عليه ان فيه اشارة إلى كون الواضع شخصا واحدا وهو مقطوع البطلان إذ لو كان لبان ونقل اليها لكونه من الأمور المهمة والمتعلقة بشؤون الناس جدا ومثله لا يخفي أمره، خصوصا عند المتأخرين.

ثم اختلفوا في الواضع على أقسام:



اما الله، أو شخص ما، أو البشر على اعتبار الاستعداد المجعول من قبل البشر على تفصيل ليس هذا محل التعرض له.

(١٣) وهو مردود: لان الخاص (كما قيل) اتحاده مع العام يصلح أن يكون وجها من وجوه العام في الجملة وهذا المقدار يكفي في تصويره فلا مانع منه ثبوتا ولكنه غير واقع اثباتا في المحاورات العرفية، وفي اللمعة عبارات تشير اليه كاستعماله لفظ السخال الموضوع خصوصا صغار الغنم لمطلق صغار الانعام الثلاثة، الهم الا أن يقال انه مستعمل مجازا فيكون خارج محل البحث.

(١٤) وهنا اشكال ذكره المرحوم المشكيني: ان اللحاظ المعبر في الوضع باعتبار خصوصية الملحوظ بذلك اللحاظ وعمومية الملحوظ يتصف بالخصوص والعموم وهو لحاظ النفس والمتصور لها لا يكون الا كلياً لان الخصوصيات المتصورة من قبل المعلوم بالعرض من قبيل ضم الكلي إلى الكلي وهو لا يوجب كون الشيء جزئياً حقيقياً فالتصور في عالم النفس دائماً كلياً وان كان مصداقه خارجاً فرداً واحداً كالشمس.

ويرده: أن التصورات في عالم العاقلة كذلك واما المتصور لها في عالم الحس المشترك فجزئي حقيقي كما حقق في محله.

وثانياً: أن المتصور في عالم العاقلة وان كان كلياً ولكنه باعتبار اتحاده مع المعلوم بالعرض وحكايته عنه جزئي لسراية حكم أحد المتحددين إلى الآخر.

وضعفه ظاهر لانه كما يحكي عن هذا الجزئي فهو يحكي عن غيره فكليته باقية باعتبار حكايته عن كثير، فيبقى الجواب الأول دافعا للاشكال.

ثم اشكل على القسم الثاني وهو ما اذا كان الوضع عام والموضوع له خاص، بانه لا مجال للتفكيك بين الوضع والموضوع له من حيث العموم والخصوص فان الوضع ليس الا مجرد لحاظ المعنى كما اذا لوحظ عاماً كان المعنى عاماً واذا لوحظ خاصاً كان الوضع خاصاً سواء كان الموضوع له خاصاً أيضاً ام لا، بناء على جواز القسم الرابع.



وان لحاظ الموضوع على الدقة والتفصيل عند الوضع لازم عقلي ولا يكفي للحاظ الاجمالي المرآتي، فكما يصح القسم الثاني فكذا الرابع إذ لم يعلم ان مرآتية الفرد للعام هي أقل من مرآتية العام للافراد فكما يصح هناك فهنا كذلك بلا فرق.

وجوابه: أن مرآتية الخاص لا تتجاوز الخاص نفسه بخلاف مرآتية العام فهي شاملة لتمام افراده.

كما اشكل عليه ان كان تصور العام تصورا للخصوصيات لكونه عنوانا لها وتصور الشيء بوجهه وعنوانه تصور له هو كونه تصورا لها باعتبار وجوداتها فهو كذلك وان كان في مقام المفهوم فلا شبهة أن مفهوم الخاص يباين مفهوم العام لان كل مفهوم يحكي عن نفسه كمفهوم الإنسان لا يحكي الا عن نفسه لا عن الإنسان الخارجي كزيد وعمر، فلا يصح تصور أحدهما وجعل اللفظ للآخر، فكيف يكون تصوره تصورا للخاص وعنوانا له

واشكل أيضا أن المتصور في عالم حالة الوضع هو العام، عند عملية الوضع فلو وضع اللفظ للافراد فهو خلف فرض المسألة، لان المتصور هو العام لا الخاص فكيف يوضع للخاص، ولو صح ذلك الصح القسم الرابع بلا فرق من هذه الناحية.

والصحيح كما يقتضيه النظر الدقيق ان الاقسام اثنين لا ثالث لها والوضع والموضوع له عام أو خاص لا غير فلاحظ.

أقول: ولعل القسم الثالث - الوضع عام والموضوع له خاص - من قبيل اشتراك الوضعين لا وضع واحد كما يقال زيد انسان وأما لو قيل الانسان زيد فلا يصح، والمثال الاخير هو للقسم الرابع.

مقدمة لبيان بعض المصطلحات

ذكر المشكيني (ره) أن الوجود على قسمين خارجي وذهني والأول على ثلاثة انحاء (بعد استثناء الوجود الواجب له تعالى)، الوجود الجوهرى في نفسه لنفسه، والوجود العرضي أو الرباطي



في نفسه لغيره، فله جهة استقلال وجهة ارتباط، والثالث الوجود الرابط وهو الذي يكون مفاد (كان) الناقصة فليس له نفسية اصلا بل ليس الا الارتباط بالغير.

والوجود الذهني على قسمين لانه عين اللحاظ ذاتا وانما مختلفان اعتبارا فاذا نسب إلى الجاعل فهو لحاظ وإذا نسب إلى القابل فهو وجود كالاختلاف بين اليجاد والوجود، وهو اما ملحوظ استقلالا أو ارتباطا تتفاوت نحوي وجوده من قبل تفاوت اللحاظ، وكل من أقسام الوجودات الخارجية يتصف بالاستقلالية والارتباطية حتى الوجود الرابط فهو تارة يلحظ استقلالا وأخرى ارتباطا، فالأول يكون نسبة بالحمل الأولي دون الحمل الشائع الصناعي، وهو بهذا اللحاظ ليس رابطاً دون الأول، فانه نسبة بكلا الحملين فالابتداء الذي هو أحد مصاديق كلي النسبة باللحاظ الأول يكون معنى اسميا وباللحاظ الثاني يكون معنى حرفيا من غير تفاوت في وجوده الخارجي اذ تفاوت اللحاظ لا يوجب تفاوت الملحوظ خارجا، والابتداء المذكور هو وجود رابط خارجا نظير النظر الى المرآة تارة بالآلية وأخرى بالاستقلالية فلا يكون التفاوت النظري موجبا لتفاوت وجودها الخارجي.

ثم أعلم ان اليجاد الذهني عين اللحاظ النفسي وتصورها اياه وحينئذ يكون لحاظ النفس لشيء عين وجوده الذهني.

ثم أن الاستعمال لكونه من الافعال الاختيارية فهو مسبوق باللحاظ له ولاطرافه فلا بد من تشخصه من تصور اللفظ والمعنى.

ثم ان الوجود الخارجي والذهني في موضع واحد طارئان على نفس الماهية نظير السواد والبياض الطارئين على الجسم لا بشرط، فكما أن الجسم الأبيض لا يكون اسود فكذا الاسود، فالماهية الموجودة بالوجود الذهني لا تكون موجودة خارجاً وبالعكس، بل نفس الماهية معروضة لهما.

ثم أن المعنى الملحوظ آليا أو استقلاليا بحسب نفسه كلي طبيعي أو جزئي خارجي واما باعتبار تقييده بأحد اللحاظين فهو جزئي حقوقي ذهني لان اللحاظ الذهني عين الوجود الذهني وهو مساوق للتشخص والجزئية فيكون هذا الملحوظ شخصا واحداً بحيث اذا لوحظ ثانيا يباين الملحوظ اولا تباين أفراد الطبيعي ولو كان اللاحظ واحدا، فتبين انه لا منافاة بين جزئية الشيء ذهنا وبين كليته في نفسه بمعنى الحكاية عن كثيرين لا بمعنى الصدق لما عرفت من أن الوجود الذهني لا ينطبق على ما في الخارج. (انتهى كلامه رفع مقامه).

نظريات الوضع

خارج موضوع الكفاية والصحيح منها حسب النظر البدوي الهوويه وهو ما ختاره بعض المحققين من المعاصرين على توضيح سيأتي إن شاء الله في حينه وفي محله.

(١٥) ويرد عليه:

- ١- لا دليل على اتباع شرط الواضع إلا إذا كان ما تجب طاعته.
- ٢- إننا بحكم التبادر نحس بالاختلاف بين معنى الحرف والاسم.
- ٣- أن الحروف لا معنى لها بل حالها حال الحركات الإعرابية - تفيد كيفيات في الكلمة عند وجودها مع عدم اختلال المعنى عند عدمها - .

وهو مردود بان المعنى عند عدم استعمال الحروف مختل جدا ولا يكون صحيحا فالمقيس غير المقيس عليه، وإن كان وضوح بطلانه لا يحتاج لتجشم رده.

إنها موضوعه لمعان مغايرة للمعاني الاسمية على أقوال لا حاجة للتعرض لها وردها، أوضحها المبني النائيني الأخطارية والاتجادية بدعوى لو كانت الحروف اخطارية لكانت هناك معان متعددة فما الرابط بينها (ضعيفة) لأن الأخطارية لا تنافي الرابطة، مثل زيد على السطح. فكل الألفاظ الثلاثة معان إخطارية حاكية عن شيء لا موجدة لشيء خاص غير أن (على) يحكي عن ذلك الربط الخاص الحاصل بينهما وهو كون احدهما فوق الآخر.



ودعوى المحقق الأصفهاني (قدس) ان الحروف موحدة للربط الكلامي بين المعاني. فانها لو كانت موحدة لذلك الربط فما الحاكي عن الربط الخارجي الواقع بين تلك المعاني وهذا بخلاف ما اذا قلنا ان الحروف حاكية عن ذلك الربط الخارجي فبحكايتها عنه يحصل الربط الكلامي أيضا فان الكلام المربوط بعنه ببعض ليس إلا ما كان حاكيا عن المعاني المرتبطة في الخارج بعضها ببعض وهذا واضح.

أقول: الكلام قد لا يحكي عن معاني مترابطة خارجا بل قد يحكي عن خيالات واوهام فقياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق ودعوى انهما لتخصيص وتحصيص المعاني والفاهيم الكلية الاسمية كما عن المحقق الخوئي (قدس سره) حيث يعتبر الحرف آله كون المدخول عليه مستعملا بوجه خاص واستدل عليه بقوله -ع- الحرف ما اوجد معنى في غيره.

وهو مردود لأن الرواية معارضة بقوله ع- أن الحرف ما انبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل فأن ظاهرها كونه موضوع لمعنى كالاسم والفعل.

توضيح الفكرة مختصرا

المفاهيم الاسمية لها حصص متعددة فقد يتعلق غرض المتكلم بحصة من المفهوم الواسع المنتشر الساري لا بتمام المفهوم فيأتي بالحرف ... وتمام الكلام يأتي في محله ان شاء الله. فانتظر.

قوله (قده): ((والتحقيق - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق - أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء، وذلك لأن الخصوصية المتوهمة، إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجية، فمن الواضح أن كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كلاً، ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافية، وهو كما ترى . وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنية، حيث أنه لا يكاد يكون المعنى حرفية، إلا إذا لوحظ حالة المعنى آخر، ومن خصوصياته القائمة به، ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع، كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر، ولذا قيل في تعريفه : بأنه ما دل على معنى في غيره، فالمعنى، وإن كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ، بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً، كالوحد أولاً، ولو كان اللاحظ واحداً، إلا أن هذا اللاحظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، وإلا فلا بد من لحاظ آخر، متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بدهة أن تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الألفاظ، وهو كما ترى. مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلي العقلي عليها، حيث لا موطن له إلا الذهن، فامتنع امتثال مثل (سر من البصرة) إلا بالتجريد وإلغاء الخصوصية، هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا كلاحظه في نفسه في الأسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفى.



وبالجملة : ليس المعنى في كلمة (من) ولفظ الإبتداء مثلا إلا الإبتداء، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه و مستقلا، كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها والة، وكما لا يكون لحاظه فيه موجبا لجزئيته، فليكن كذلك فيها.

إن قلت : على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم ككون مثل كلمة (من) ولفظ الإبتداء مترادفين، صح استعمال كل منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها، وهو باطل بالضرورة، كما هو واضح.

قلت : الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث وأنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره، كما مرت الإشارة إليه غير مرة، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع، يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتفقا فيما له الوضع، وقد عرفت . بما لا مزيد عليه. أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته.))

تقريب الوجه لصاحب الكفاية (قدس سره): محاولا فيه دفع الخصوصية الموجبة لصيرورة المعنى الموضوع له والمستعمل فيه جزئياً وخاصاً، لان تلك الخصوصية أما خارجية واما ذهنية وكتاهما لا يمكن الأخذ به ومعه يصير المعنى عاما لا خاصاً، اما انه لا يمكن أخذ الخصوصية خارجية بان يكون معنى الحرف والمستعمل فيه جزئيا خارجيا بحيث يصبح معنى قوله (سر من البصرة) استعمال كلمة (من) من نقطة معينة خاصة، ولازم ذلك عدم حصول الامتثال بالسير من اية نقطة من نقاط البصرة لان كلمة



(من) موضوعة لابتداء الحركة من نقطة خاصة معينة، مع انه لا أشكال في حصول الامتثال بالسير من اية نقطة (١٦).

هذا وان كانت كلمة (من) موضوعة لكلي الابتداء ومستعملة فيه كذلك بلا أخذ خصوصية خارجية فيه، ولذا التجأ بعض - وهو صاحب الفصول (قدس سره) على ما حكى عنه - إلى القول بان معنى كلمة (من) مثلا جزئي اضافي ولكنه من الوضح أن هذا غير نافع لان لازم كونه جزئيا اضافيا انه معنى كلي وان كان أضيق دائرة بالإضافة إلى معنى آخر أوسع منه.

واما انه لا يمكن أخذ الخصوصية ذهنية - و يراد باخذها كذلك هوان معنى الابتداء يؤخذ ملحوظا بما هو حالة لغيره فاللحاظ يؤخذ قيذا في المعنى ومعلوم ان اللحاظ أمر ذهني - فالابتداء يصير معنى حرفيا اذا لوحظ حالة للغير ويصير اسميا اذا لوحظ بما هو مستقل. وأنه ليس حالة للغير، وكونه معنى حرفيا اذا لوحظ حالة قائمة بالغير كالسير والبصرة نظير العرض القائم والمتقوم بالغير كالبياض مثلا مع امكان قيامه في الذهن مستقلا بخلاف معنى الحرف فانه لا يكون مستقلا بل هو قائم بغيره خارجا وذهنا، الا أن اللحاظ المذكور لا يكون قيذا للمعنى المستعمل فيه واذا لم يكن قيذا للمعنى المستعمل فيه لم يكن قيذا للمعنى الموضوع له اذ لم يقل احد انه قيد للمعنى الموضوع له وليس قيذا للمعنى المستعمل فيه.

والوجه في عدم كونه قيذا للمعنى المستعمل فيه أمور:



الأول: انه يستلزم لحاظ المعنى المستعمل فيه مرتين، مرة باعتبار ان اللحاظ قد أخذ فيه قيّداً، وأخرى باعتبار ان استعمال كل معنى يتوقف على لحاظ المعنى المستعمل فيه فيلزم تعلق اللحاظ بالابتداء المقيد باللحاظ مع انا لا نجد بالوجدان حين الاستعمال لكلمة (من) الا لحاظا واحدا وهو اللحاظ الذي يحتاجه كل استعمال ولا نجد لحاظين.

الثاني: انه يلزم من أخذ اللحاظ الآلي قيّداً في معنى الحرف عدم امكان الامتثال فيما لو قال (سرّ من البصرة) لأن المطلوب هو الابتداء المقيد باللحاظ الذهني، وكونه مقيدا بأمر ذهني لا يمكن أن يوجد في الخارج، نعم لو جردنا معنى كلمة (من) مثلا من اللحاظ امكن وجود معناها خارجا الا انه يلزم من التجرد المذكور استعمال الحروف مجازا لانه استعمال في غير المعنى الموضوع له مع انا لا نجد حين الاستعمال أي مجازية وعناية.

الثالث: ان لحاظ معنى الابتداء في الحروف حالة لغيره في الحروف ليس الا كالحاظ معنى الابتداء مستقلا في الأسماء فكما أن اللحاظ الاستقلالي ليس قيّداً في المعنى في باب الاسماء. اذ لم يحتمل ذلك أحد. كذلك اللحاظ الآلي ليس قيّداً في معنى الحروف، فاتضح من خلال ذلك كلمة الابتداء حالة لغيره وفي كلمة (الابتداء) يلحظ بما هو مستعمل فاللحاظ في كليهما خارج عن المعنى الموضوع له والمستعمل فيه.

فان قلت: لازم اتحاد معناهما صحة استعمال احدهما مكان الآخر وهو باطل.

قلت: أن عدم صحة استعمال احدهما مكان الآخر وان كان مسلماً الا انه ليس من جهة اختلاف المعنى الموضوع له فيهما بل من جهة اختلاف نحو كيفية الوضع فكلمة



(من) وكلمة (الابتداء) كلاهما موضوع لمفهوم الابتداء الكلي الا ان الأولى وضعت له فيما اذا لوحظ حالة لغيره والثانية وضعت له فيما اذا لوحظ مستقلا ، فالاختلاف في نحو الوضع الموجب لعدم صحة استعمال احدهما مكان الآخر وأن اتحد المعنى لأن لحاظ الالية والاستقلالية ليس جزءا من المعنى الموضوع له.

* * * * *

(١٦) قال في العناية: بل مطلقا لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك حتى فيما اذا وقع في تلو الخبر لا في تلو الانشاء كما في قولك سرت من البصرة إلى الكوفة ، فان كلمة (من) فيه وان استعملت في النقطة خارجية التي وقع منها السير ولكنها من قبيل استعمال لفظ رجل في الفرد الخارجي كما لو قيل جاءني رجل فان لفظ رجل لم تستعمل بما هو بل بما هو تلك الطبيعة ولم يدع أحد ان الموضوع والمستعمل فيه خاص بل عام فكذلك المقام عينا.

وفيه: أنه قياس مع الفارق بين معنى الأسماء والحروف ومع القياس فصحته في المقيس عليه لا يوجب صحته في المقيس، مع أن رجل في هذا الاستعمال قابل للإشارة وا لتشخص فهو خاص لا عام وماذكره من المثال خاص عند المتكلم لا عام والا لما صدق في أخباره وسيأتي مزيد توضيح في مبحث المطلق أن شاء الله .

الا اذا قال جنني برجل فهو عام عند المتكلم والمخاطب بمعنى أي رجل على نحو العموم البدلي، نعم، يمكن أن يقل كما انه مجيء للخاص هو كذلك للعام لان الكلي الطبيعي موجود بوجود أفرادهم.



قوله (قده): ((ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضا كذلك، فيكون الخبر موضوع ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوتته، وإن اتفقا فيما استعملا فيه، فتأمل.))

الإنشاء والاختبار(١٧)

الأول: ما قاله صاحب الكفاية أن (بعث) خبرية أو انشائية موضوعتان لمعنى واحد وهو البيع. أو قل نسبة البيع إلى البائع ولكن التفرقة من مسوغات الاستعمال وشؤونه فتارة يقصد إيجاد البيع وأخرى الاختبار عنه. فالفرق بينهما من ناحية القصد المعبر عنه بالمدلول التصديقي والا فمن ناحية المدلول الوضعي فلا فرق (١٨).

ثم أمر بالتأمل(١٩).

* * * * *

(١٧) وقالوا في الاختبار انها موضوعة للحكاية عن ثبوت النسبة خارجا فمع المطابقة ينتزع مفهوم الصدق للقضية ومع عدمه ينتزع مفهوم الكذب ويسمى هذا الصدق والكذب الخبري دون المخبري الذي يعتبر فيه المطابقة مع الاعتقاد أولا. سواء طابق الخارج أم لا، وأما الإنشاء فقد وضع لإيجاد وتحقق المعنى في وعاء الاعتبار لمن يريد مثلا إيجاد الطلاق فيوجدتها باللفظ.

وهو مردود: — لان اللفظ لا يكون من أسباب إيجاد المعنى بتاتا — لانه ان اريد انه من أسباب وجوده تكوينا وخارجا فهذا واضح البطلان، وان اريد انه من أسباب وجوده اعتبارا بحيث يكون معلول اللفظ فهو كذلك لان الاعتبار بيد المعبر ولو لم يكن هناك لفظ فليس اللفظ من أسباب وجوده اعتبارا كما كان كذلك تكوينا.

ثم أعلم ان الجملة على انحاء ثلاثة:



اخبارية محضة كقولنا (زيد قائم)

وانشائية كذلك (كاضرب)

ومستعملة فيهما معا، كبعث، وايدك الله ونحو ذلك.

وقيل الفرق في الاوليين من المحاورات وفي الاخير من جهة القرائن التي منها الداعي الذي يفهم بالقرائن الظاهرة مقالية او حالية-، ويفهم منه أن الابدادية والانشائية ليست من الأمور التكوينية بل من انحاء القصد نظير اللحاظ الآلي الاستقلالي كما عليه صاحب الكفاية، ويأتي نفس المحاذير السابقة عليه. ولتوجيه الفرق بين الجملات المستعملة لكلا الأمرين اقوال ثلاثة:

(١٨) ويرد عليه: أن التفرقة لو تمت فانما ترد في الجملات المشتركة لكلا الأمرين اما لو اختلفت مثل أعد، وأعاد فلا يكون الفرق من ناحية القصد فقط اذ نشعر وجدانا بوجوده بقطع النظر عن القصد. اذن دليله اخص من المدعى لو تم، ولكن (الاصح) في رده انهما موضوعان للاخبار والانشاء لا انهما خارجان عن المعنى الموضوع له اللفظ ولذا أمر (بالتأمل) في الكفاية، مع أن الكلام في الجملات المستعملة لكلا الأمرين وفي الايراد ليس كذلك.

الثاني: ان يقال كما قيل انهما موضوعان للتمليك ولكن تارة وضعت للدلالة على الاخبار عنه وأخرى للدلالة على ايجاده -- فالاختلاف في كيفية الدلالة عليه فهما مختلفان بالمدلول التصوري (الوضعي) ولكن لا في اصل الدلالة فذات المدلول التصوري واحد وهي التملك الا أن احدهما موضوعة للدلالة على ايجاده والأخرى الاخبار عنه - فالموضوع هنا (التمليك) هو جزء المعنى الموضوع له لا تمامه كما هو الرأي الأول - فبعث كالحروف توجد التملك واعتباره الذي هو قائم في نفس المتعاقدين - وحصيلة الوجه أن بعث الانشائية موضوعة لايجاد التملك بخلاف الخبرية موضوعة للاخبار عنه

ويرد عليه: أن التملك الذي وضعت بعث الإنشائية لايجاده له ثلاث احتمالات:



١- ان يراد اعتبار الملكية من قبل نفس البائع والمشتري، فالمراد من التملك الاعتبار النفساني القائم في قلب المتعاقدين.

٢- ان يراد ان المعتبر هو الشارع.

٣- ان يراد ان المعتبر هو العقلاء، فالاعتبار العقلاني للملكية.

وعلى تقدير جميعها فالمراد من التملك الاعتبار النفساني او الشرعي او العقلاني لا يصح ما ذكر من وضع كلمة بعث الانشائية فعلى الأول فمن الواضح ان قول القائل بعث لاتكون الكلمة هي الموجدة لاعتبار الملكية في قلبه بل هو اعتبر الملكية اولا ثم يقول بعث فالكلمة مبرزة لاعتبار التملك وليست موجدة، ولذا قالوا العقود تابعة للقصد.

وعلى الاخيرين فلان الشارع والعقلاء وان كانوا يعتبرون الملكية بعد صدور كلمة (بعث) لكنهم يعتبرونها اذا استعملت الكلمة في معناها الموضوعية له، وكونهما (البائع و المشتري) قاصدين لمعناها، وهذا يعني أن الكلمة لها معنى متى ما استعملت فيه اعتبر الشارع أو العقلاء الملكية لا أن نفس اعتبار الشارع الملكية هو معنى كلمة (بعث) فالاعتبار المذكور له اثر لاستعمال كلمة بعث في معناها وليس هو نفس معناها، فنحن نسأل عن ذلك المعنى ؟

الثالث: وقيل ان الفرق أن بعث الانشائية موضوعة للبيع أو قل نسبة البيع، وهكذا بعث الاخبارية موضوعة له ايضا الا أن الأول موضوعة له منظور له بما انه شيء يراد ايجاده وتحققه بينما بعث الاخبارية موضوعة له منظور له بما انه شيء مفروغ عنه - والفرق هذا الوجه عن سابقه الذي كان ذات المدلول الوضعي واحدا والاختلاف ليس الا في كيفية الدلالة عليه بخلاف هذا الوجه فان الاختلاف في ذات المدلول الوضعي وليس في كيفية الدلالة عليه فهو في احدي الجملتين البيع. ما هو متحقق وفي أخرى البيع بما يراد تحققه.

(١٩) ويمكن تفسيره بوجوه منها:



الوجه الأول: ما ذكره السيد الاستاذ (قدس سره) في درس الكفائية من ان الاسم والحرف معنيان افراديان ككلمتي (الابتداء) و (من) اما الخبر والأنشاء كلاهما جمل لا معاني فردية.

الوجه الثاني: ما ذكره أيضا (قدس سره): ان الاسم والحرف لهما معنى واحد بلفظين فهل الخبر والأنشاء كذلك معناهما واحد ويعبر عن كل واحد منهما بلفظ مغاير للآخر. كلا ليس الأمر كذلك، فقوله كالحرف والاسم قياس مع الفارق.

الوجه الثالث: ما ذكره في العناية: بان هيئة الأنشاء والاختبار مفادها اليجاد في الأول والحكاية في الثاني، وليس هما خارجين عن حريم المعنى واصل المعنى مشترك فيه بين الخبر والأنشاء.

الوجه الرابع: للإشارة الى انه غير قاطع لوحدة معناهما لاحتمال الخلاف فيهما ولذا غير بقوله: (لا يبعد) .

الوجه الخامس: أن الفرق بين الأنشاء والاختبار هو بالقرينة الخارجية فمن يتحدث بمحضر للبيع يقصد ببعث الأنشاء ومن يتحدث بمحضر عام يقصد بها الاختبار وعلى هذا فهي شبيهة بالمشترك اللفظي الذي يميز بين أفراد القرائن.



قوله (قده): ((ثم إنه قد انقدح مما حققناه، أنه يمكن أن يقال: إن المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضا عام، وأن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث أن أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب به المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى، فدعوى أن المستعمل فيه في مثل (هذا) أو (هو) أو (إياك) إنما هو المفرد المذكور، وتشخصه إنما جاء من قبل الإشارة، أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه، غير مجازفة.

فتلخص مما حققناه: إن التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات، لا يوجب تشخص المستعمل فيه، سواء كان تشخصا خارجيا - كما في مثل أسماء الإشارة - أو ذهنية - كما في أسماء الأجناس والحروف ونحوهما. من غير فرق في ذلك أصلا بين الحروف وأسماء الأجناس، ولعمري هذا واضح. ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصة في الحرف عين ولا أثر، وإنما ذهب إليه بعض من تأخر، ولعله لتوهم كون قصده بما هو في غيره، من خصوصيات الموضوع له، أو المستعمل فيه، والغفلة من أن قصد المعنى من لفظه على أنحاء، لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره، وإلا فليكن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك، فتأمل في المقام فإنه دقيق، وقد زل فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق)).



أسماء الإشارة والضمائر

حاصل ما افادة في الكفاية ان المعنى المستعمل فيها والموضوع واحد وهو طبيعي المفرد المذكر واما تشخصه الخارجي فقد نشأ من قبل الاشارة والتخاطب الخارجين عن حريم المعنى من جهة الاستعمال، كالألية والاستقلالية في الحروف والاسماء خارجين عن المعنى الموضوع له الاسم أو الحرف (٢٠).

لا يقال: إنا نشعر بالوجدان إن كلمة (هذا) مستعملة في معنى خاص أي في خصوص هذا المشار إليه وذلك المشار إليه.

فأنه يقال: إن هذا التشخيص إنما حصل بسبب الإشارة بمعنى ان أسم الإشارة موضوع لأجل أن يشار به الى معناه والإشارة تستدعي التشخيص لأن الإشارة لا تكون إلا الى الشخص، فالتشخص حصل من جهة الاستعمال حيث ان الاستعمال نحو الاشارة يستدعي التشخص لا من جهة أن التشخص مأخوذ في المعنى المستعمل فيه، هذا كله بالنسبة الى اسماء الاشارة ونفس هذه الفكرة يمكن تطبيقها على الضمائر لأنها على قسمين فبعضها وضع لأجل ان يشار به مثل ضمير (هو، هي، الخ) وبعضها وضع لأجل ان يتخاطب به مثل ضمير كاف الخطاب وفي كلا القسمين وضع الضمير لمعنى كلي هو المفرد المذكر مثلاً والتشخص إنما نشأ من جهة استعمال الضمير على نحو التخاطب والإشارة.

وحاصل ما تقدم: أن التشخص الحاصل بسبب الاستعمال - أي الحاصل من جهة الاستعمال على نحو التخاطب والإشارة أو الحاصل من جهة استعمال المفهوم على



نحو اللحاظ الآلي أو الاستقلالي لا يوجب التشخيص للمعنى المستعمل فيه سواء كان تشخيصاً خارجياً كما في أسماء الإشارة لأن التشخيص فيها حاصل بسبب الإشارة والتخاطب الخارجي أو كان تشخيصاً ذهنياً كما في أسماء الاجناس والحروف حيث ان التشخيص حاصل بسبب اللحاظ الاستقلالي في الاسماء والآلي في الحروف وهو - أعني اللحاظ - أمر ذهني

* * * * *

(٢٠) ويرده: انه لو سلم في المقيس عليه من عدم دخل التشخيص والخصوصية في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه فلا نسلم في المقيس، اذ أن أسماء الإشارة والضماير قطعاً ليسا موضوعين لمعنى واحد وهو المفرد المذكر، بل الامر فيهما بالعكس فلفظ (هذا) ولفظ (هو) موضوع لنفس الإشارة إلى المفرد المذكر الحاضر او الغائب وكذا لفظ (ايك)، واما المفرد المذكر فهو بنفسه خارج عن متن المعنى، ومن المعلوم أن كلا من الإشارة والتخاطب معنى عام كلي لا جزئي فيكون حال أسماء الإشارة والتخاطب حال أسماء الاجناس غاية الامر أن التشخيص الحاصل بسبب الإشارة والتخاطب خارجياً والتشخيص الحاصل في أسماء الاجناس ذهنياً. نعم، لفظة (هذا) في هذا زيد أو (هو عمر) قد استعملت في الإشارة الخارجييه اليه، المستعمل فيهما خاص.

(لكن) يجاب أن حالها حال لفظ (رجل) في مثل (جاءني رجل) فكما يقال أن لفظ رجل قد استعمل في الجائي الخارجي مع انه نكره المراد منها الجنس فكذلك يقال في لفظة (هذا) لأنه استعمل لا بما هو كي يلزم التجوز بل بما هو طبيعة الرجل. فالفاظ الإشارة قد استعملت في الإشارة والتخاطب الخارجي لكن لا بما هو بل بما هي طبيعة الإشارة أو التخاطب أو قل إن التخاطب و الإشارة معنيان مخصوصان ينشأن بتلك الأسماء خاصة.



والصحيح: إن التخاطب والإشارة هو نفس المعنى الموضوع له اللفظ لا إنهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له والمستعمل فيه، والخصوصية تنشأ من عدم إرادتهما بما هما، بل بما هما طريقان للإشارة والتخاطب، فتأمل.



قوله (قده) ((الثالث):

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع، أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان، أظهرهما أنه بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته إلا حسنه والظاهر أن صحة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله، كما يأتي الإشارة إلى تفصيله)).

الحقيقة والمجاز

ثم إن استعمال اللفظ على نحو المجاز لا يكون بالوضع كما هو الصحيح بل بالطبع فكلما استحسن الطبع يكن صحيحا وان لم ير خص فيه الواضع وكلما استقبحه يكن غلطا وان رخص فيه الواضع. وما قاله في الكفاية مردود عليه بما قاله في وجه دفع أشكال الترادف بين الاسم و الحرف حيث علل عدم صحة الاستبدال بشرط الواضع، ولكننا قلنا انه لا دليل على وجوب اتباعه. فلاحظ.

ثم إن استعمال اللفظ وأراده نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه كما مثلوا له هي كذلك (أي من استحسان الطبع كما سيأتي). (٢١)

* * * * *

(٢١) لكن وقع الصراع بأنها من باب الاستعمال أو من باب إلقاء المعنى أمام المخاطب من دون توسط اللفظ، لان الوضع هو استدعاء المعنى باللفظ أو قل كما قال في أجود التقريرات إيجاد المعنى البسيط الفلاني في الخارج، فكأنه إلقاء المعنى في الخارج واللفظ غير ملتفت إليه إلا تبعا



نظير الوجوب الغيري، وهذا إلا لقاء تارة يستند إلى الجعل والوضع كما في الاستعمالات الحقيقية وأخرى إلى حسن (الطبع) لاجل غاية المناسبة بين المستعمل فيه والمعنى الحقيقي بحيث يوجب صحة تنزيل أحدهما مكان الآخر في استعمال اللفظ أو جعله فردا ادعائيا له (السكاكي) وبعد وجود المناسبة لا يحتاج إلى ترخيص أحد أصلا كما قيل بأن الاستعمال المجازي تابع للترخيص النوعي مما لا محصل له.

وأورد عليه إن التنزيل يحتاج لعناية خاصة والأصل عدمها.
أقول: أنه مردود لأن العناية هي شدة المناسبة فلا يرد عليه ما ذكره.



قوله (قده): ((الرابع):

لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به، كما إذا قيل : ضرب . مثلاً -
فعل ماضٍ، أو صنفه كما إذا قيل : (زيد) في (ضرب زيد) فاعل، إذا لم يقصد به
شخص القول أو مثله كـ(ضرب) في المثال فيها إذا قصد.

وقد أشرنا إلى أن صحة الاطلاق كذلك وحسنه، إنما كان بالطبع الا بالوضع،
وإلا كانت المهملات موضوعة لذلك، لصحة الاطلاق كذلك فيها، والالتزام بوضعها
كذلك كما ترى.

وأما إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل : (زيد لفظ) وأريد منه شخص نفسه،
ففي صحته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، أو تركيب القضية من
جزئين كما في الفصول .

بيان ذلك : أنه إن اعتبر دلالته على نفسه - حينئذ - لزم الاتحاد، وإلا لزم
تركبها من جزئين، لأن القضية اللفظية - على هذا - إنما تكون حاكية عن المحمول
والنسبة، لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزءين، مع امتناع
التركيب إلا من الثلاثة، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين.

قلت : يمكن أن يقال : إنه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً، وإن احداً ذاتاً،
فمن حيث أنه لفظ صادر عن لفظه كان دا، ومن حيث أن نفسه وشخصه مراده كان
مدلولاً، مع أن حديث تركيب القضية من جزئين - لولا اعتبار الدلالة في البين - إنما



يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلا كان أجزاؤها الثلاثة تامة، وكان المحمول فيها منتسب إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر أنه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه، فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة.)

استعمال اللفظ واردة

نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

يطلق اللفظ احياناً ويراد به نوعه كما لو قيل (ضرب كلمة) فالمراد ان (ضرب) في أي جملة من الجمل هي كلمة حتى في الجملة المذكورة .. ويراد اخرى صنفه كما لو قيل (ضرب زيد) فان زيد فيها فاعل، ولكنه لا يكون فاعلا في أية جملة كان بل المراد منه صنف خاص وهو خصوص كلمة (زيد) الواقعة بعد الفعل ويراد ثلاثة مثله، كما لو قيل (ضرب زيد) فالمراد من زيد فيها فاعل واريد من زيد خصوص كلمة زيد الواقعة بعد كلمة ضرب في تلك الجملة بالخصوص فإنه في مثل ذلك لا يراد صنف زيد اذ ليس المراد كل زيد وقع بعد الفعل بل المراد هو زيد في خصوص الجملة المذكورة فيكون لفظ زيد مستعملا والمراد به مثله ويراد رابعة شخصه كما لو قيل (زيد لفظ) وكان المقصود من زيد خصوص زيد المتلفظ به لانوعه ولا صنفه ولا مثله، والاستعمال هنا بمعنى إن حسنه بالطبع والوجدان وحقيقة الاستعمال في الجميع واحد فإن المتكلم يلتفت إلى طبيعة لفظ زيد أولا ثم حين الاستعمال يكون اللفظ الذي هو من أفرادها حقيقة منقولا عنه بحيث لا يرى في نفسه إلا نفس الطبيعة ولا يلتقى في الخارج إلا إياها كالاستعمال في المعاني عينا غاية الأمر إن المعنى فيه مختلف، ففي الأوليين أمور متغايرة لطبيعة الألفاظ وفيما نحن



فيه من سنها وحقيقة الاستعمال في الجميع واحدة، والفرق إن مصحح الفناء في الاستعمال الحقيقي هو جعل والمجازي شدة المناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي وهنا كون اللفظ الملقى بنفسه متحدا مع المعنى فيه خارجا والارتباط بينهما أشد من الارتباط الجعلي - ومن هنا تعرف امتناع استعماله في شخصه فإنه لا اثنيانية حتي يفنى شيء في شيء. (٢٢)

(٢٢) وبه يندفع ما ذكره صاحب الفصول فان التأويل واتحاد الدال والمدلول فرع إمكان الاستعمال وهو منتف رأسا، ومع قطع النظر تمنع تركيب القضية من جزأين بل مركبة من ثلاثة غاية الأمر إن موضوعها هو نفس الموضوع الواقعي، وبالجملة صحة الاستعمال مسستندة ومعلولة للاتحاد الجعلي الناشئ من الواضع أو من المناسبة أو الاتحاد الذاتي والأخير أقوى من الأوليين ووجهه واضح مضافاً إلى أن صحة الاستعمال كذلك موجودة في المهملات وكونهما مجعولة وموضوعه ينافي كونها مهملة.

واورد عليه: أن الدلالة معنى اضافي تحتاج لطرفين والكلام في الدلالة الوضعية، المتقومة باللفظ والمعنى، ولا شيء مما ذكر منها، فلا يكون من باب الاستعمال فلا يتم شيء مما ذكر يصح إطلاقه واراده شخصه كما عن الكفاية- بالتغاير الاعتباري إذ هو صحيح في الدلالة العقلية والكلام في الوضعية، وكذا لا يتم ما أجاب به الاصفهاني (قدس سره) أن الدال والمدلول متضايغان ويمكن اجتماعهما في بعض، كالحب والمحبوب من حيث إن الإنسان يحب نفسه، او العلة والمعلول أو الإنسان يعلم بنفسه فليكن الدال والمدلول منها، ويؤيده: يا من دل على ذاته بذاته، وأنت دلتني عليك (دعاء أبي حمزة) .



ثم إن الشيخ قال فافهم فانه لا يخلو من دقة. وهذا ليس إشكالا لاحتجاج الى بيان مراد الشيخ منه لاحتفافه بقريئة دافعة لذلك وهي قوله فانه لا يخلو من دقة.

ولكن لا يدفع الإشكال إذ الكلام في الدلالة الوضعية الناتجة عن إحضار المعنى باللفظ - عندئذ المصحح لهذا الإطلاق وحسنه إنما هو القاء نفس المعنى أمام المخاطب من غير الاستعانة باللفظ، وتركب القضية مندفع - إن أريد منها اللفظية فهي من ثلاثة أجزاء وان أريد منها العقلية أو المحكية فهنا كذلك -- من ثلاثة أجزاء غاية الأمر إن موضوعها هو نفس موضوع اللفظية لا حاكي ومحكي، بخلاف قولنا زيد قائم، فلفظ زيد هنا استعمل في الموضوع الخارجي، وهنا أراد ترتب المحمول على ما هو الخارج لا على الحاكي إذ من الواضح أن القيام والقعود صفة للخارج لا للفظ بخلاف مانحن فيه فلا يراد ترتب المحمول على ما هو الخارج بل على نفس اللفظ.



قوله (قده): ((وعلى هذا، ليس من باب استعمال اللفظ بشيء، بل يمكن أن يقال: إنه ليس أيضاً من هذا الباب، ما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه، فإنه فرده ومصداقه حقيقة، لا لفظه وذاك معناه، كى يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجة، قد أحضر في ذهنه بلا وساطة حالي، وقد حكم عليه ابتداءً، بدون واسطة أصلاً، لا لفظه، كما لا يخفى، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه - بما هو مصداق الكلي اللفظ، لا بما هو خصوص جزئيه.

نعم فيما إذا أريد به فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، اللهم إلا أن يقال: إن لفظ (ضرب) وإن كان فرداً له، إلا أنه إذا قصد به حكايته، وجعل عنواناً له ومراته، كان لفظه المستعمل فيه، وكان . حينئذ - كما إذا قصد به فرد مثله.

وبالجملة: فإذا أطلق وأريد به نوعه، كما إذا أريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فرداً منه، وقد حكم في القضية بما يعمله، وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كلياً ومصداقه، لا بما هو لفظه وبه حكايته، فليس من هذا الباب، لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهرة ليست كذلك، كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك، مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ، كما في مثل: (ضرب فعل ماضٍ).))



ثم إن الكفاية بعد أن قال انه ليس من باب الاستعمال، إطلاق اللفظ وإرادة نوعه او صنفه رجع وتترل إلى انه من باب الاستعمال بخلاف إرادة مثله فهو ليس من باب الاستعمال، والوجه إننا إنما نقول باتحاد الفرد مع الكلي خارجا على القول بوجود الكلي الطبيعي في الفرد فلا أثنيينيه المصححة للاستعمال وإذا قلنا ان اللفظ للمفرد دال على الطبيعي (نوعا أو صنفا) فهو من باب الاستعمال، أما المثل فلا يكون الفرد مصدقا لفرد آخر مثله بل دالا على مثله وحاكيا عنه فيكون الاثنينية موجودة فالإطلاق يكون من باب الاستعمال.

ثم تنزل في الكفاية ثالثا إن الاطلاقات المتعارفة لا يصح من كون الموضوع هو نفس اللفظ غايته انه لا بما هو بل بما هو فرد كليّه ومصدقه وذلك كما في مثل ضرب فعل ماضي فان المحمول فيه لا يمكن حمله على شخص اللفظ فانه ليس فعل ماض قطعاً بل هو مبتدأ في الكلام، نعم صح ما أدعاه المصنف من ضرب كلمة فان المحمول مما يصح حمله حتى على شخص اللفظ. (٢٣)

(٢٣) وفي العناية أورد على جواب الآخوند بالمغايرة الاعتبارية أن الدال متقدماً على المدلول ولو رتبة فإذا كانا شيء واحد لزم تقدم الشيء على نفسه ولو رتبة وهو محال. وهو مدفوع أن التعدد موجود ولو باعتبار اللحاظ، حيث لا يمكن ان يكون اللحاظ هو هو في مرحلة اطلاق اللفظ وقصده.



وللمشكيني ايراد: بأن هنا لحاظان آلي واستقلالي أذ لا بد للاستعمال من لحاظ آلي للمستعمل و لحاظ استقلالي للمستعمل فيه ولا يمكن اجتماعهما في الوجود الواحد ولو فرض تعدده اعتبارا.

وجوابه: واضح أن اجتماع لحاظين في واحد من جهتين. لا جهة واحدة وإذا لم يمكن لم يمكن اجتماع اللحاظين المتحددين في زمان واحد لشخصين عن الملحوظ الواحد فإن اجتماع المثليين كاجتماع الضدين في الامتناع، كما أننا نمنع عدم كفاية التعدد الاعتباري في اجتماع اللحاظين المذكورين لو كانا مع انه لا يوجد الا لحاظ واحد عند المستعمل (اللافظ) هو اللحاظ الاستقلالي لا غير واما اللحاظ الالي فهو عند المخاطب والحاكم هو الوجدان.

والصحيح في بدو النظر إن هذه الاطلاقات من باب الاستعمال – والشاهد على ذلك هو

الوجدان لا غير حتي في استعمال اللفظ واردة شخصه. فتأمل جيدا



قوله (قده): ((الخامس):

لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي ، لا من حيث هي مرادة للافظها، لما عرفت بما لا مزيد عليه، من أن قصد المعنى على أنحاء من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه.

هذا مضافة إلى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجمل، بلا تصرف في ألفاظ الأطراف، مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة، لما صح بدونه ؛ بدهة أن المحمول على (زيد) في (زيد قائم) والمسند إليه في (ضرب زيد) - مثلا - هو نفس القيام والضرب، لا بما هما مرادان، مع أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاما والموضوع له خاصاً، لمكان اعتبار خصوص إرادة اللفظين فيما وضع له اللفظ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه، كما لا يخفى، وهكذا الحال في طرف الموضوع .. وأما ما حكى عن العلمين (الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي) من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة، فليس ناظرة إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة، كما توهمه بعض الأفاضل)، بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية، أي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها، ويتفرع عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت، وتفرع الكشف على الواقع المكشوف، فإنه لولا الثبوت في الواقع، لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال، ولذا لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على



الإرادة، وإلا لما كانت لكلامه هذه الدلالة، وإن كانت له الدلالة التصورية، أي كون سماعه موجبا لإخطار معناه الموضوع له، ولو كان من وراء الجدار، أو من الألف بلا شعور ولا اختيار.

إن قلت : على هذا، يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ، والقطع بما ليس بمراد، أو الاعتقاد بإرادة شيء، ولم يكن له من اللفظ مراد.

قلت: نعم لا يكون حينئذ دلالة، بل يكون هناك جهالة وضلالة، يحسبها الجاهل دلالة، ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية. على ما بيناه واضح لا محيص عنه، ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرة إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل، فضلا عما هو علم في التحقيق والتدقيق (!؟).

تبعية الدلالة للإرادة (٢٤)

تنقسم الدلالة اللفظية إلى تصوريه، وتصديقية، كما عرفناها، فوقع النزاع بأن دلالة الألفاظ على معانيها بقيد الإرادة فتكون تصديقية، أو لا بقيد الإرادة فتكون تصورية، وذهب بعضهم إلى الأول والآخر إلى الثاني، أو قل إن الإرادة في الأول جزء المعنى الموضوع له اللفظ وعلى الثاني إن الإرادة ليست جزء من المعنى الموضوع له اللفظ. وأستدل للثاني كما في الكفاية بأمور:

١- إن قيد الإرادة من شؤون الاستعمال واطواره كآلياته والاستقلالية والاحبارية والانشائية وغيرها، فقص ذات زيد مثلا يكون باللاحظ الاستقلالي - لا الآلي - مجرداً عن القصد.

٢- لو كانت الالفاظ موضوعة لمعانيها بقيد الارادة لزم عدم صحة الحمل والاسناد إلا بالتجريد عن الخصوصية ولا نشعر به وجداناً.

٣- يلزم كون الالفاظ المقيدة بقيد الارادة خاصة فتكون الأسماء موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص مع إنه خلاف المتسالم عليه ولو في اسماء الاجناس(٢٥).
لا يقال: ان الإرادة المأخوذة قيدياً في المعنى إذا كانت هي واقع الارادة القائمة بنفس المرید فما ذكر من المحذور تام، لأن الإرادة القائمة بالنفس أمر جزئي فإذا قيد المعنى بها صار جزئياً ولكن لماذا لا يكون القيد هو مفهوم الإرادة الذي هو أمر كلي.

فأنه يقال: أن هذا باطل أيضاً إذ من الواضح ان الالفاظ حينما تسمعها لا يتبادر منها مفهوم الارادة فلو كان مفهوم الإرادة قيدياً لزم تبادر مفهوم الإرادة منها كما يتبادر مفهوم الارادة من لفظ الارادة نفسها، إذن فالصحيح أن الالفاظ لم توضع للمعاني بقيد الإرادة، هذا ولكن قد يشكل ويقال بأن المنقول عن العلمين (ابن سينا والطوسي) هو ان الدلالة تابعة للإرادة فلو فرض أن الالفاظ لم تكن موضوعة للمعاني بقيد الإرادة لكانت الالفاظ دالة على معانيها وإن لم يكون مراده ويمكن رد الاشكال المذكور بالبيان التالي:
ان دلالة الالفاظ على نحوين فاللفظ حينما يطلق فتارة يكون موجباً لحضور معناه في الذهن السامع فقط من دون ان يكون دالاً على ان معناه قد اراده المتكلم وهذا نظير ما إذا صدر لفظ (كتاب) من النائم أو من اصطكاك حجري وأخرى يكون موجباً لحضور معناه في ذهن السامع مع كونه دالاً على ان معناه مراد للمتكلم وهذا نظير ما إذا كان المتكلم ملتفتاً في مقام بيان مراده وقال رأيت كتاباً فأن لفظ الكتاب حينئذ يكون دالاً مع معناه



قد قصده المتكلم، والنحو الأول يسمى الدلالة التصويرية والثاني بالدلالة التصديقية، والدلالة بالنحو الأول تنشأ من الوضع بمعنى أن لفظ الكتاب حينما يوضع لمعناه يكون ذلك موجباً لانتقال الذهن الى معنى الكتاب حينما يُسمع لفظ الكتاب وإن كان من اصطكاك حجري وأما النحو الثاني فهو لا ينشأ من الوضع وإنما ينشأ من ظهور خاص وهو ان ظاهر كل متكلم أنه يريد معاني الالفاظ حينما تصدر منه، إذا اتضح ذلك.

فنقول: ان ما نسب الى العلميين المذكورين من تبعية الدلالة للإرادة ناظر الى النحو الثاني من الدلالة لا الى النحو الأول، أي هما لا يريدان ان يقولوا بأن الدلالة التصويرية تابعة للإرادة حتى يقال بأن الدلالة التصويرية لما كانت ناشئة من الوضع فلا بد ان تكون الالفاظ موضوعه للمعاني بقاء الإرادة، بل يريدان ان يقولوا بأن الدلالة التصديقية تابعة للإرادة وهذا شيء واضح وصحيح فإن الدلالة التصديقية لما كان معناها دلالة الالفاظ على ان معانيها مراده للمتكلم فلا بد ان نفرض ان المعنى — أي معنى اللفظ — مراد واقعاً للمتكلم حتى يكون اللفظ دالاً على أن معناه مراد، إذ ان عالم الاثبات والدلالة تابع لعالم الثبوت فلا بد ان يكون الشيء ثابتاً واقعاً حتى تحصل الدلالة عليه اثباتاً ظاهراً.

إن قلت: أنه إذا كانت الدلالة التصديقية تابعة للإرادة فلازم ذلك ان لا تحصل دلالة للكلام إذا لم تكن إرادة للمتكلم لمدلول الكلام ونذكر ذلك أي لعدم الإرادة للمتكلم بمدلول الكلام صورتين: أحدهما فإذا كان مراد المتكلم من الكلام شيئاً معيناً ولكن السامع أخطأ وقطع بأن مراد المتكلم شيء آخر كما لو قال المتكلم (زيد قائم) وكان مراده



ان زيداً نائمٌ وإنما قال قائمٌ من باب الغلطة فإنه في ذهنه الصورة لا توجد إرادة لقيام زيد فيلزم ان لا يكون للكلام المذكور دلالة على قيام زيد أيضاً مع ان الدلالة على ذلك موجودة.

ثانيهما: ما إذا قال المتكلم في حال نومه أو غفلته زيد قائم فإنه في مثل ذلك لا يكون المتكلم مريداً للمعنى الاصلي فليس هو مريداً لبيان قيام زيد ولا مريداً لبيان معنى آخر إذ المفروض أنه نائمٌ أو غافل فبناءً على تبعية الدلالة للإرادة يلزم عدم وجود دلالة للكلام المذكور على أنه لا إشكال في وجود الدلالة للكلام المذكور على قيام زيد وإن لم تكن هناك إرادة وهذا دليل على ان دلالة الكلام على شيء ليست تابعة لإرادة ذلك الشيء.

قلت: أنه من قال بأن في الصورتين المذكورتين يوجد للكلام دلالة حتى تتبع الإرادة بل الصحيح أنه لا توجد دلالة للكلام المذكور أصلاً - أي الدلالة التصديقية وإن كانت التصورية موجودة - وإن كان الجاهل يتوهم وجودها.

(٢٤) قال بعض المحققين (قدس سره) إن علاقة اللفظ اللغوي بالمعني في مجال الاستخدام اللغوي للالفاظ له جانبان:

أحدهما: جانبها المرتبط بالسامع ويعبر عن هذه العلاقة بالدلالة لأن محصل علاقة اللفظ بالمعنى عند السامع إن تصور أحدهما يوجب الانتقال إلى تصور الآخر، وقد يعبر عن هذا الانتقال بالدلالة التصورية وهو متوقف إلى شعور السامع وعلمه بالوضع، فيكون الانتقال ولو صدر اللفظ من غير لافظ كالحجر.



ثانيهما: جانبها المرتبط بالمتكلم ويعبر عن هذه العلاقة بالاستعمال بمعنى إن المتكلم يستعمل اللفظ في المعنى ويتخذه أداة لتفهيمة وقد يعبر عنها بالدلالة التصديفية. وهي قد تسمى الدلالة الاستعمالية أو الارادة، وتتوقف على العلم بالوضع مع كون المتكلم في مقام التفهيم ولم تنصب على الخلاف قرينة.

والاستعمال يتقوم بالارادة وهي:

١- الارادة المقومة للاستعمال- ارادة التللفظ باللفظ ولكن لا بما هو صوت مخصوص بل بما انه دل بحسب طبعه وصالح في ذاته لايجاد صورة المعنى في الذهن فارادة الايتان بما يصلح للدلالة على معني هو الارادة الاستعمالية.

٢- الارادة التفهيمية: وهي تفهيم المعنى تصورا باللفظ وأخطارة فعلا، وتفرق عن الأولى ان متعلقها هو التفهيم والاحطار الفعلى ومتعلق الأولى الاحطار الشأني أي الاعداد للاخطار الملائم مع الفعلية و عدمها.

٣- الارادة الجديه: إن من يريد احطار المعنى تصورا في ذهن السامع قد يكون هازلا ولا تكون في نفسه حالة حقيقية تناسب ذلك المعنى من جعل الحكم أو قصد الحكاية و غير ذلك وهي مختصه بموارد استعمال الجملة التامة واما الكلمات الافراديه والجمال الناقصه فلا يتصور بشأنها إلا الارادة التفهيمية و الاستعمالية.

والاستعمال عمليه ارادية متقومة بالارادة الاستعماليه. فلا بد فيه من لحاظ اللفظ و المعنى لان اللفظ هو المراد صدوره والمعنى هو الحيثية التي بلحاظها أريد إصدار اللفظ، ومن شروط الاستعمال:

١- صلاحية اللفظ للدلالة على المعني.

٢- أن يكون هناك تغاير بين المستعمل و المستعمل فيه فلا يعقل وحدتهما لأن المستعمل (اللفظ) يقصد جعله دالا والمعنى المستعمل فيه يقصد كونه مدلولا والبدال والمدلول متضايقان.



٣- إن المعتبر في اللحاظ بجانب المعنى هو الاستقلالي ومن جانب اللفظ هو الآلي، والاستقلالية بجانب المعنى الاستقلالية بالنسبة إلى اللفظ وكونه ذا مرآة للفظ فلا ينافي ملاحظته مرآة بالنسبة إلى معنونه مثلا، والمراد بالآليه في جانب اللفظ إن يلحظ ثانيا في المعنى ومرآة له بمعنى إن الاستعمال متقوم باللحاظ الآلي وبذلك يختلف عن الانتقال من العلامة الى ذبيها، فان العلامة قد تلحظ باللحاظ الاستقلالي بخلاف اللفظ في المعنى، (انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه).

(٢٥) أجيب عن الأول: إن الغرض من الوضع لا يكون جزافا بل الغرض هو التفهيم في مقام أبراز المقاصد، فقصد التفهيم مأخوذ في اصل الوضع واما تطور المعنى من اللفظ من جهة الانس الحاصل بينهما من كثرة الاستعمال وهو خارج عن الوضع، هذا مضافا إلى إنه لو قلنا بالتبعية في الدلالة الوضعية لزم خروج الاستعمالات الكنائية من الدلالات الوضعية فإنها تابعة لكون المعاني مراده جدية وليس الأمر في الكناية كذلك. بخلاف لو قلنا بعدم التبعية. فلا فرق بين الاستعمال الكنائي وغيره من كَوْن الدلالة اللفظية على المعاني وضعية، غاية الامر إن الغرض من استعمال اللفظ متعلق بالمعاني الموضوع لها الالفاظ ومن اخرى بلوازمها (فتدبر).

هذا مع الامكان القول إن لزوم المحذورين الأوليين يبتني على دعوى أن الارادة مشروطة ومأخوذة في الموضوع له بل الدعوى ان العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى مختصة بحالة الارادة لا مطلقا ولو من غير لافظ فهنا يقال إن الكلام ليس في مداليل الالفاظ اللغوية ككل بل بما هي محل الاثر كوجوب الطاعة والامثال ولا شك انه منوط بالدلالة التصديقية (القصد الجدي).

أقول: في الاخير نظر لوضوح ان الدليل اخص من المدعي.

ويمكن الجواب عن اشكالات الآخوند، عن الأول بعد تقريبه:

إن الارادة من قيود الاستعمال فلا تأخذ من المستعمل فيه والالزم أخذ المتأخر فيما هو متقدم

وهو محال لوضوح تقدم المعنى المستعمل فيه عن الاستعمال.



وجوابه: إن القائل يريد به ارادة أخرى مقرونة بالمعنى المستعمل فيه مع أنه لا مانع من صحة الشرط المتأخر كما حقق في محله والتاخر والتقدم من الرتب العلية الحقيقية، لا في الرتب اللحاظية كما هو الحاصل إذ لا بأس من لحاظ المتأخر قيذا في المتقدم وبالعكس.

ولكنه مردود بان العرف الساذج لا يفهم هذا المعنى قطعاً إذ هو حاصل في عالم التشريع والجعل لا عالم استعمال الالفاظ - مع إنه يستلزم تعدد الارادة والوجدان شاهد باتحادها.

نعم، يمكن أن يقال ان الاستعمال اسبق رتبة من المعنى المستعمل فيه لانه واقع في مرتبة علله اثباتاً فيكون القيد المأخوذ في الاستعمال مأخوذاً في المعنى المستعمل فيه لأنه مقيد بالاستعمال المقيد بالاراده وقيد القيد قيد كما قال الاستاذ (قدس سره).

والحق ان المستعمل فيه اسبق من الاستعمال لو كان قد تحقق ولو مرة واريده استعمال اللفظ اخرى، عندئذٍ يقال انه اسبق ويأتي الاشكال ومحذوره، اما لو كان المستعمل فيه لم يكن قد تحقق ولو مرة كان الاستعمال اسبق من المستعمل فيه وصح الجواب لان الاستعمال مبدأً يصح باعتباره اتصاف المعنى بأنه مستعمل فيه.

والصحيح أن يقال: أن الاستعمال معنى اضافي يحققه طرفان، مستعمل ومستعمل فيه، والمستعمل لا يحققه الا مع الثاني، لكنه ليس في مرتبة متأخرة عن الثاني بل نفس مرتبته فما كان قيذا للمستعمل فيه هو قيد للاستعمال فيقع التصالح بين الطرفين.

وبعبارة أخرى: أن المستشكل لاحظ جانب المتكلم فصح عنده الاشكال والمحيب لاحظ جانب السامع فصح عنده الجواب لان السامع ينتقل من اللفظ إلى المعنى فما كان قيذا للاستعمال فهو قيد للمعني، فتأمل تعرف.

والجواب عن الثالث: أنه لا مانع من كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، - اقول قد سبق عدم صحته فيما سبق . وقد قرب السيد الشهيد (قدس سره) ان الواضع يتصور كلي الارادة الجزئية ويجعلها قيذا للمعنى الموضوع له وتكون الارادة عند الاستعمال مصداقاً لها بل هذا سار



حتىّ في أسماء الاجناس لوضوح ان اللفظ الموضوع له ليس هو اللفظ الذي استعمله الواضع بالتعيين وإلا لانسد باب الوضع بل لفظ كلي قابل للانطباق على كل لفظ ولكن التلفظ بالكلي متعذر فنطق بالجرئي ليكون طريقا للكلي ثم الكلي طريقا للمجرئي لوضوح ان الموضوع حقيقة الكلي بل الجزئيات تتعين بالاستعمال.

ويرد عليه :

١- انه اعتراف منه بعبارته ان الموضوع حقيقة هو الكل فيكون الموضوع له عاماً لا خاصاً.
٢- ان كون الجزئي طريق للكلي غير واضح الا اذا كان سببا له فيكون الوضع عاماً.
٣- ان الكلام من اخذ قيد الارادة في المعنى الموضوع له اللفظ لا اللفظ الموضوع له المعنى ليتم التقريب.

٤- ان كون الارادة عند الاستعمال مصداقا لكلي الارادة الجزئية ليس من قبل الانطباق بل من قبيل الصدق على كثيرين بلحاظ المفهوم.
ومن التقريبات لتبعية الارادة - راجع التقريرات والمنهج لهما (قدهما).
ومن التقريبات المضادة (امتناع اخذ الارادة قيذا) هو عدم الانطباق على الخارجيات باعتباره قيذا ذهنيا ولكنه فاسد :

١- ان طرف الارادة هو المراد بالعرض لا المراد بالذات فلا اشكال ويمكن انطباقه.
٢- ما قلناه سابقا أن المحذور هو تعلق الأرادة بذات المعني لا بتفهميه لوضوح أن التفهيم متأخر رتبة عن المعنى.

٣- ان الارادة معنى نفسي لا ذهني فلا يكون التقييد تقييدا ذهنياً ليمنع الانطباق.
ومن التقريبات الأخرى :

الارادة متأخرة عن الاستعمال طبقا لتأخر الارادة عن المراد فلا يمكن أخذها قيذا في المعنى المستعمل فيه.



وجوابه :

١- عدم تأخر الارادة عن الاستعمال بل هي متقدمة لانها بمنزلة العلة له ، والمراد بالنسبة لها كالعلة الغائية ، بوجوده الذهني علة وبالخارجي معلول والكلام عن الثاني لانه هو الاستعمال حقيقة .

٢- الكلام في تقييد المعنى الموضوع له لا الاستعمال وليس المفروض ان يقيد الواضع المعنى بقيد كونه مستعملا فيه بل ذات المعنى فلا يلزم الاشكال .

أقول ان قيد كونه مستعملا مستبطننا في نفس عملية الوضع .

والصحيح ان النزاع لفظي لاختلاف وجهة النظر لكل فريق فمن قال بعدم أخذها قييدا في الدلالة نظر الى التصويرية والانتقال الذهني من مجرد سماع اللفظ لان هذا هو المقصود بالدلالة الوضعية ، فلذا ينتقل الذهن عند سماع اللفظ ولو من دون لافظ .

ومن قال بالثاني فنظر الى التصديقية ، وانها محل الأثر والغرض من الوضع فلا بد من قيد الارادة ، ولو شئت قلت : ان القائل بقيدية الارادة نظر إلى المتكلم ، ومن قال بعدمها نظر إلى السامع وان الانتقال الذهني حاصل عنده عند سماع اللفظ لذا استدل القائل بعدمها بان الانتقال حاصل عند سماعه ولو من غير لافظ فلا داعي للنزاع اصلا .

ومن الثمرات الفقهية للبحث ما يظهر من كتاب الطلاق أنه لو قال انت طالق ثم قال أردت

أن أقول انت طاهر قبل منه ظاهرا ودين بنيته واقعا ، مسالك ج ٩ ص ١٠٣ .

الظاهر أخذ الارادة في الدلالة ، ولكن الدلالة هنا تصديقية كما هو واضح وهذا لا أشكال فيه .



قوله (قده): ((السادس:

لا وجه لتوهم وضع للمركبات، غير وضع المفردات، ضرورة عدم الحاجة إليه، بعد وضعها بموادها، في مثل (زيد قائم) و(ضرب عمرو بكرا) شخصية، وبهيئاتها المخصصة من خصوص إعرابها نوعيا، ومنها خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب والإضافات، بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصص وغيرهما نوعيا؛ بداهة أن وضعها كذلك وافي بتمام المقصود منها، كما لا يخفى، من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة على المعنى : تارة بملاحظة وضع نفسها، وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها، ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك، هو وضع الهيئات على حدة، غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها، علاوة على وضع كل منهما.))

وضع المركبات

للوضع تقسيمات اما بلحاظ المعنى واما بلحاظ اللفظ لان الوضع عملية انشائية أو عملية قرن بين اللفظ والمعنى فلا تحصل الا بلحاظهما معاً، وقسمت الأوضاع من جانب المعنى إلى الاقسام الأربعة السالفة الذكر، وقسموا الوضع بلحاظ اللفظ إلى شخصي ونوعي:

الأول: الوضع الشخصي:



موضوع لخصوص اللفظ وطبيعته الشخصية لا غير، ومثل له كوضع اسماء الاعلام من زيد وعمر، ... الخ ووضع مواد الهيئات الافرادية كهيئة الفعل الماضي ضرب والفاعل ضارب من ضمن المادة (ض، ر، ب) .

الثاني: الوضع النوعي:

باعتبار أن الواضع يتصور كلي جامع بين الهيئات ويضع له اللفظ، في ضمن أي مادة حصل أو وجد كهيئة (فاعل) الموضوعة لقيام الصفة بالذات أو المبدأ بالذات (لكل ما يصدر منه الحدث او يقع عليه او يحل فيه) وسمي نوعيا باعتبار تعدد افراده المجموعة ضمن هيئة فاعل مثلاً كضارب وقتل ونائم ... وهكذا.

وكذلك هناك وضع آخر وهو وضع الهيئة التركيبية أي الجمل التركيبية لخصوصيات النسب والاضافات كالدوام والثبوت (زيد قائم) أو الحصر (اياك نعبد) أو التأكيد (ان زيدا قائم) . . . وهكذا غيرها، وهذا متسالم عليه بينهم.

الا ان النزاع وقع بين اللغويين والاصوليين حول قسم رابع وهو وضع المركبات بجملتها أي بموادها وهيئتها من حيث المجموع لان اللغويين قسموا المجاز إلى مفرد ومركب، ومثلوا للأخير بقول (اراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى) والمجاز فرع الحقيقة ومال اليه صاحب الفصول قدس سره.

ولكنه مردود من عدة جهات أو بيانات متعددة:

الأول: أن ذلك مستلزم للدلالة على المعنى مرتين مرة بلحاظ الوضع لمفردها وأخري بلحاظ وضع نفسها وهو باطل بالوجدان.



وعليه فلا حاجة للوضع المذكور فهو لغو وبلا فائدة بعد فرض حصول الاوضاع

الثلاثة (٢٦)

* * * * *

(٢٦) الثاني : ان وضع المركب اما أن يكون لغرض آخر غير الغرض المترتب على وضع المفردات وهو مفقود وجدانا أو لغرض حاصل منه فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال أو لا لغرض فيلزم اللغوية وهي قبيحة على الحكيم. للمشكيني (ه).

الثالث: لاستلزام الوضع للمركبات فوق حد الاحصاء بل فوق ما لا يتناهي فان وضع المفردات وان كان مما يتناهي لكن المركب منها لا يتناهي. لصاحب العناية (ه).

الرابع: أن ذلك يعني تعدد الأوضاع بتعدد المستعملين، وهو كما ترى، أو نقول ان هذا انما يكون على مسلك التعهد وقد ثبت عدم قبوله.

الخامس: انهم قالوا أن اللفظ فان في المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه، فان فني باعتبار المعنى المستفاد من المفردات فلا يبقى ليفنى في المعنى المستعمل في تمام الجملة بجميع مفرداتها كما هو المدعى، لكن الحق ان هذا يصلح دفاعاً ودفعاً عن اشكال لتعدد المعنى، فتأمل.

واجيب في العناية عن تركيب المجاز وهو فرع الوضع لمعنى حقيقي ان الجملة لم تستعمل في المتردد كي يستلزم وضعها لمعنى آخر حقيقي بل اسند التقدم والتأخر فيها الى المتردد مجازا فالتجوز في الاسناد لا في الكلمة كي يستكشف منه وضع الجملة لمعنى آخر.

و (يرده) ان التقدم والتأخر اما هو ما يشار به إلى المتردد او المتردد وغيره، فعلى الأخير لا توجد هذه اللفظة ليقال باسنادها اليها وعلى الأول فالشيء لا يسند الى نفسه، والاستعمال هنا على نحو الكناية فلا يعد في ارادة المعنى المجازي للكلمة مع امكان ارجاع التجوز في الاسناد إلى التجوز في الكلمة اذا كانت الواسطة علة لاتصاف ذي الواسطة بالصفة كما في راكب السفينة حيث تكون



السفينة علة لاتصاف الراكب بالحركة، والمقام من هذا القبيل، اذ التقدم والتأخر صفة لشخص حقيقة والى الكلمة (المتردد) بالعرض.

نعم، يبقى ان استعمال التقدم والتأخر في المتردد كما لا يكون حقيقة كذلك لا يكون مجازا لعمومية الاستعمال.



قوله (قده): ((السابع

لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ، وانسباقه إلى الذهن من نفسه - وبلا قرينة - علامة كونه حقيقة فيه ؛ بدهة أنه لولا وضعه له، لما تبادر.

الا يقال: كيف يكون علامة ؟ مع توقفه على العلم بأنه موضوع له، كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار.

فإنه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه، فإن العلم التفصيلي - بكونه موضوع له - موقوف على التبادر، وهو موقوف على العلم الإجمالي الإرتكازي به، لا التفصيلي، فلا دور.

هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة، فالتغاير أوضح من أن يخفى .

ثم إن هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، وأما فيما احتتمل استناده إلى قرينة، فلا يجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه، لا إليها - كما قيل - لعدم الدليل على اعتبارها إلا في إحراز المراد، لا الاستناد.))



علامات الحقيقة والمجاز

ذكروا ان لمعرفة الأوضاع الحقيقية من المجازية علامات وهي بحسب الحصر أربعة (٢٧):

الثانية: التبادر: وهو انسياق المعنى إلى الذهن لحظة سماع اللفظ، فالتبادر علامة على الحقيقة وعدمها علامة على المجاز (٢٨).

وقد اشكل عليه بالدور باعتبار أن الموقوف هو عين الموقوف عليه وهو العلم بالوضع، وقد أجيب عليه بعدة اجابات:

منها: ما عن الكفاية بان الموقوف عليه الذي هو علة للتبادر هو العلم الاجمالي هذا كله لو فرض إن الشخص المتمسك بالتبادر كان بنفسه من أهل اللغة وأما إذا كان شخصاً اجنبياً عنها وأراد ان يستكشف الوضع عن طريق التبادر الذي يحصل لأهل اللغة، فإندفاع الاشكال أوضح لأن علم هذا الشخص الاجنبي بالوضع موصوف على تبادر غيره ومعلوم أن تبادر غير الاجنبي موقوف على عمله بالوضع وليس موقوفاً على علم الاجنبي بالوضع حتى يلزم الدور .

ثم ان التبادر إنما يكون علامة للحقيقة فيما إذا فرض عدم استناده الى القرينة وإلا فلا يكون علامة لها وعلى هذا الاساس نقول أنه توجد حالات ثلاث إذ تارة يعلم بوجود القرينة واستناد التبادر اليها وأخرى يعلم بعدم ذلك، وثالثة يشك في استناد التبادر الى القرينة.



أما الحالة الأولى فلا إشكال في عدم كون التبادر فيها علامة للحقيقة، أما الحالة الثانية فلا إشكال في كون علاقة فيها، وأما الحالة الثالثة فهي التي لا بد فيها من التوقف قليلاً إذ يقال بأنه يمكن نفي وجود القرينة وعدم كون التبادر مستنداً اليها بواسطة إصالة عدم القرينة فببركة الاصل المذكور يحرز ان التبادر مستنداً الى الوضع لا الى القرينة ولكنه يمكن الاشكال على ذلك فيقال ان اللفظ إذا اطلق فتارة يعرف معناه الحقيقي ومعناه المجازي ولكن لا يعلم إن المراد به أيهما، وفي مثل هذه الحالة لا بأس بإجراء الاصل أي اصالة الحقيقة وعدم وجود القرينة ففي كلمة (أسد) إذا لم يعلم أن المراد بها الرجل الشجاع أو الحيوان المفترس فبواسطة اجراء اصالة الحقيقة يمكن احراز ان المراد بها هو المعنى الحقيقي اي الحيوان المفترس وأخرى يفرض ان اللفظ يطلق ويعلم ان المراد به هو هذا المعنى المعين ولكن لا يعلم ان الاستناد في فهم هذا المعنى المعين هل هو بواسطة قرينة حتى يصير مجازاً أم لا حتى يصير حقيقة ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بإصالة عدم القرينة لإثبات ان الاستناد في فهم المعنى وتبادره لم ينشأ من القرينة بل من الوضع حتى تثبت الحقيقة إذ ان الاصل إنما يجوز التمسك بماذا شك في أصل المراد وأما إذا علم المراد ولكنه شك في كيفية استعماله فلا يجوز التمسك بالاصل والوجه في ذلك هو ان المستند في حجية الاصول اللفظية هو بناء العقلاء والعقلاء لم تجر سيرتهم مع التمسك بالاصل في صورة العلم بالمراد والشك في كيفية الاستعمال، هذا كله في علامية التبادر للحقيقة (٢٩).



(٢٧) الأولى: تنصيب أهل اللغة كما ادعاه وحكاه العناية عن المحقق القمي (ره) وهو

ممنوع صغرى وكبرى:

والكبرى: حجية قول اللغوي والكلام فيها محله حجية الامارات.

والصغرى: ان نص أهل اللغة أعم من الحقيقة لانه يبين موارد الاستعمالات اللفظية

وعمومها واضح كما لا يخفى.

(٢٨) وقد يستشكل بعدمها على المحازية بالالفاظ المشتركة فانها غير متبادرة الا بالقرينة،

ويمكن دفعه بان تبادر أحدها كاف في وضع اللفظ له حقيقة ويكون الباقي كذلك، ويمكن تميزها

بدون القرينة والشاهد هو الوجدان، او قل تبادر جميع المعاني التي وضع لها اللفظ وتميزها في مقام

مراد المتكلم من القرينة المميزة وهو غير معرفة الحقيقة.

(٢٩) والمراد من العلم الاجمالي هنا يأتي بمعاني نذكر منها عن المشكيني (ره).

١- العلم الحاصل بالشيء في ضمن عنوان عام نظير العلم الحاصل بالنتيجة في ضمن الكبرى

فان العلم بحدوث العالم في ضمن كل متغير حادث اجمالي بهذا المعنى والعلم الحاصل بحدوثه من

حيث كونه عالما علم تفصيلي، وبهذا قد أجيب على الدور المورد على الشكل الأول فانه قد اورد

عليه بان العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكبرى العلم بها يتوقف على العلم بالنتيجة.

والجواب بالفرق بين الموقوف عليه والموقوف بالاجمال والتفصيل بهذا المعنى.

٢- ما ذكره الاصوليون من كون متعلقه مردداً بين أمرين فصاعداً قبال العلم التفصيلي

للمتعلق بامر معين.

٣- الارتكازي الذي لا يلتفت اليه الإنسان ولو التفت اليه لكان تفصيليا وهو مراد الكفاية

وبه دفع الدور.

ويرد عليه: ان العلم الاجمالي لا يكون علة إلا للتبادر الاجمالي وهو لا يفيد التفصيلي.

وذلك لوضوح ان العلة لا تكون اضيق من المعلول، فعلى الاقل تكون مسانحة له ان لم تكن أوسع



منه، وما ذكره المشكيني (رحمه الله) من دفعه بمنع الملازمة بين اجمالية العلة واجمالية المعلول بشهادة الوجدان، بل الوجدان شاهد على خلافه، فتامل.

وهنا وجه رابع للعلم الاجمالي الارتكازي ذكره في العناية انه العلم بالمعنى من غير معرفة بأنه معنى حقيقي موضوع له او مجازي قد استعمل فيه اللفظ بالعناية، والتفصيل يعرف بالتبادر، والتبادر يتوقف على العلم الإجمالي.

وهو واضح الفساد، اذ ليس المراد ذلك قطعاً.

بل المراد هو معرفة المعنى على سعته وضيقه، وهو مجهول يعرف بالتبادر ويمكن جعله وجهاً خامساً لمعنى العلم الأجمالي. مضافاً ان التبادر قد يحصل من حاق اللفظ أو من القرينة وعدم كفايته لمعرفة الحقيقة ألا باصالة عدم القرينة، وهو خلف الفرض، مع انها تجري عند الشك في المراد لا في تشخيص انه حقيقة او مجاز، وربما لهذه الاشكالات امر بالتامل جيداً في العناية .

وقد أجب على اشكال الدور باجابات: يمكن مراجعة المصادر في ذلك التقارير، ومنهج الأصول للسيد الاستاذ قدس سره لا حاجة للتعرض لها.

ومن الأشكالات الاخرى: ان التبادر علامة الحقيقة لو علمت في آن التبادر فلا يكشف عن المعنى الحقيقي سابقاً خصوصاً في زمن الشارع وعصر النص وهو النافع في مقام فهم مرادات الشارع لاستنباط الحكم الشرعي

وقد أجب عنه بعدة اجابات:

منها: الاطمئنان ان اللغة غير متغيرة تغيراً معتداً به بل هي محفوظة لدي الأجيال المتأخرة بنفس الأوضاع السابقة خاصة مع وجود الكتاب الكريم والسنة الشريفة مع تعهد الشارع بحفظه، ومع تغير اللغة فهو خلف حفظه بالتعهد أو يقال بالاستصحاب القمهوري ولا يصح التعبد به في غير الأثر الشرعي كما هنا في المقام، الا أن يتمسك باطلاق دليله للأثر الشرعي وغيره ولو بكفاية الأثر الشرعي بالواسطة او قاعدة ثبات اللغة عرفاً وعقلاً فهي مع تغيرها فهو غير معلوم عرفاً



وغير ملتفت اليه عقلانياً او نقول الوضع للغة واحد، واشكاله عدم حق الاجيال اللاحقة للوضع مع انه خلاف الوجدان او غير ذلك مما ذكره السيد الاستاذ قدس سره.

ومنها: أن التبادر يكون في محال الاستعلام في الالفاظ النادرة وفي مثلها لا يوجد علم ارتكازي قطعي فلا يتم ما قاله الآخوند.

وجوابه: أن فرض الكلام هي كون التبادر علامة وهو يقتضي طرفين معلّم ومعلّم له، والا لا تصح كونها علامة، فالعلم الارتكازي موجود خصوصاً على مبناه في كون الواضع هو الله، او قل بتعبير آخر ان البحث في معرفة نوع العلاقة حقيقية أو محاذية ولا ثالث، وهذا يقتضي علم ارتكازي يكون أساساً لاحدهما والا لخرج عن محل البحث، كما ان الكلام عام لا لخصوص الالفاظ النادرة كما ادعاه السيد الأستاذ قدس سره.

كما اشكل عليه من التقريرات . بما حاصله :

ان علامية التبادر: إما التبادر لكل فرد بمعنى أن تبادره علامة على الحقيقة واما التبادر لدى العرف العام.

فعلى الأول: ان هذا لا يكون برهاناً انياً على الوضع لان الانس الذهني الحاصل للفرد قد يحصل بسبب ظروف وعلامات تنشأ من حياته الخاصة وظروفه الثقافية والعملية الا ترى أن اسماء الاشخاص يتبادر منها إلى كل شخص أقرب من يسمى بذلك الاسم في حياة ذلك الفرد، كما أنه قد يحصل بسبب الوضع أو القرينة .

وان أريد الثاني: فكونه برهاناً انياً تام ولكنه لا يكفي مجرد التبادر عند الفرد لافتراض كونه لدى العرف العام لاحتمال وجود سبب ذاتي لذلك التبادر.

والكلام صحيح ان العلاقة البرهانية على الوضع هي التبادر العام من اللفظ المجرد عن القرينة، واما التبادر الشخصي فان احتمال نشوؤه من قرينة خاصة فلا سبيل الى نفى هذا الاحتمال الا الفحص والبحث والتأكد واما احتمال نشوؤه من ملابسات وظروف حياة الفرد الخاصة فهذا



الاحتمال ما دام موجوداً لا يتحقق الكشف الوجداني البرهاني عن الوضع ولكنه ملغي تعبداً بالاعتماد على قرينة عقلائية اصطلاحنا عليها في بحث حجية الظهور بالتطابق بين الظهور الشخصي والنوعي، فان الفهم لمدلول اللفظ من قبل انسان عارف باللغة يكفي عند العقلاء في تشخيص مدلوله النوعي العام وهو موضوع حجية الظهور.

ويرد عليه: ان التبادر غير الظهور بل هو علة للظهور فاحدهما غير الآخر. مضافا ان الظهور يتحقق بمعرفة المراد عند الاستعمال والدلالة التصديقية مع انه لا يقول بها بل يقول بان دلالة الألفاظ تصويرية لا تصديقية، اصف إلى ذلك أن هذا لا يجري على نظرية الواضع الواحد لأن الاقتران أو التبادر له شخصى لا نوعي قبل أن يشيع وضعه في المجتمع فيصبح نوعياً.

وأخيراً كلامنا مع عدم القرينة فاذا فرضت كان خلف ما هو المفروض، مع انه انتقل

بالبحث الى مرحلة الشك في المراد لا الاسناد الى اللفظ

تنبيه: أن الشك يمكن تقسيمه على ثلاث مستويات:

الأول: عدم العلم بالموضوع مطلقاً لا على نحو الحقيقة او المحاز أي لا يعلم أي اللفظ هو الموضوع لهذا المعنى وهذا القسم خارج عن محل البحث مما اورده في المنهج على التقريرات او غيره لا يجري، وهذا نقض على جواب الكفاية عن تبادر غير اهل اللغة ان لا علم ارتكازي في المقام اصلاً وان اراد به تبادر غيرهم فهو تفصيلي لا ارتكازي، ومعه لا حاجة للعلامة اصلاً.

الثاني: معرفة الوضع اجمالاً بحيث لا يعلم الوضع الحقيقي من المجازي وهو محل بحث

العلامات .

الثالث: معرفة الوضع الحقيقي والشك في المراد من اللفظ انه قصد المعنى الحقيقي أو المجازي، وهنا تجري الاصول العقلائية كأصالة الحقيقة ونحوها فلاحظ جيداً كي لا يشتبه عليك الحال أو تعمم المطلب وهو غير عام.



والتبادر علامة على الحقيقة لو سلم استعمال اللفظ لوحده اما لو كان ضمن سياق عام فالتبادر لوحده لا يكفي لأحتمال القرينة الحالية او السيافيه فتأمل جيداً.

ويشكل على التبادر: أنه أنما يتم على نظرية الواضع الواحد وقد نفاه الاصوليون وإلا فالواضع متكثرة ومتعددة . بل متسعة على طول الزمان باستحداث أوضاع جديدة لمعاني مستحدثة وفي مثل هذه الحالة لا يوجد علم اجمالي فلاحظ.

ويمكن التشكيك بل منع أساس الدور على معنى الاجمال للاخوند.

لأن العلم الاجمالي اذا كان علة للتبادر وهو علة للعلم التفصيلي وعلة العلة علة، بالتالي فالاجمالي علة للتفصيلي، وهو غير ممكن بدهاة لان العلة لا بد فيها ان تكون اشمل واوسع من المعلول أو لا اقل مساوية فلا اساس لاشكال الدور الا أن يدعي انه مستلزم له لا متوقف عليه واحدهما غير الاخر لكنه ليس مراداً القائلين ذلك.



قوله (قده): ((ثم إن عدم صحة سلب اللفظ . بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن اجمالاً كذلك . عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه، كما أن صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة.

والتفصيل: إن عدم صحة السلب عنه، وصحة الحمل عليه بالحمل الأولي الذاتي، الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوماً، علامة كونه نفس المعنى، وبالحمل الشائع الصناعي، الذي ملاكه الاتحاد وجوداً، بنحو من أنحاء الاتحاد، علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقي. كما أن صحة سلبه كذلك علامة أنه ليس منها، وإن لم نقل بأن إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة، بل من باب الحقيقة، وإن التصرف فيه في أمر عقلي، كما صار إليه السكاكي، واستعلام حال اللفظ، وأنه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما، ليس على وجه دائر، لما عرفت في التبادر من التغير بين الموقوف والموقوف عليه، بالإجمال والتفصيل أو الإضافة إلى المستعلم والعالم، فتأمل جيداً.))



الثالثة علامية صحة الحمل وصحة السلب علامة على الحقيقة وعكسه علامة

على المجاز.

والكلام يستدعي بيان أمور:

١- ان الحمل عند المناطقة ينقسم الى أولي باعتبار انه أول ما يحمل على الذات، وشايع صناعي باعتبار شيوعه في العلوم والصناعات.

٢- ملاك الأول هو الاتحاد الماهوي او هو والمفهومي او قل الحمل الأولي على

قسمين:

تارة الموضوع والمحمول متحدان مفهوماً وماهية كالانسان بشر. وأخرى ما هية لا مفهوما كالانسان حيوان ناطق فانهما متحدان ماهية لا مفهوما، كيف ومفهوم الانسان بسيط والحيوان الناطق مفهوم مركب.

وعليه فملاك الحمل الأولي الذاتي هو الاتحاد الماهوي لا المفهومي فالحمل الأولي مطلقا يكون علامة لاتحاد الموضوع والمحمول ماهية لا لكون المحمول حقيقة في الموضوع بحيث كان هذا لفظا وذاك معناه فان هذا لا يكون الا في القسم الأول من الحمل الأولي الذاتي وهو حمل احد المترادفين على الآخر كالإنسان بشر. وقد يشكل عليه كما سيأتي توضيحه.

٣- واما الحمل الشايع: فتارة يكون الموضوع فردا للمحمول الكلي كزيد انسان او ضاحك، وأخرى يكون كليا أخص من المحمول كالانسان حيوان أو الزنجي ضاحك، وثالثا يكون كليا مساويا مع المحمول كالإنسان ضاحك، وهنا قسم رابع أن يكون بينهما

عموم وخصوص من وجه مع كون الموضوع يناسب صدقه على بعض افراد الآخر كالطير أسود - اقول هذا خارج عن محل التراغ قطعاً حتى مع صدق الحمل ضرورة التباين بينهما- وعدم صحة الوضع للطير للفظ الأسود فهو خارج عن محل الكلام.(٣٠)

لهذا أمر في الكفاية بالتأمل ولعله للإشارة الى ان اشكال الدور لا يمكن التفصي منه بما ذكر في التبادر فلاحظ، للتغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل مما لا ينفع في المقام فان العلم بكون الحمل أولياً ذاتياً مما يتوقف على العلم التفصيلي باتحاد الموضوع والمحمول بحسب الماهية أو بحسب المفهوم والماهية، لا على العلم الاجمالي الارتكازي، هذا كله في الحمل الاولي. ذكره في العناية.

وله احتمالات اخرى تنظر فيها كتابنا المخطوط تأملات صاحب الكفاية (قده).

(٣٠) ويمكن تقسيمه بوجه آخر: بلحاظ الاتحاد لا بلحاظ سعة المفهوم وضيقة فتارة يكون الوجود واحد لكل منهما كحمل الكلي على مصاديقه (زيد الانسان) فهو وجود واحد للموضوع والمحمول - مرة نسب الى الفرد وأخرى الى الطبيعي ولذا قيل الطبيعي موجود بوجود فرد، فالوجود هو هو والفرق من حيث الكلية والجزئية، وأخرى ان يكون الوجود واحداً بالذات لاحدهما وللآخر بالعرض (كزيد قائم) وحمل المشتقات على الذات، وملاكه اتحادهما خارجاً، والوجود واحد لكنه بالذات للموضوع وبالعرض والإضافة للمحمول واختلافه عن الأول ان الأول وجود ذاتي للفرد و الكلي أو للموضوع والمحمول بخلافه في الثاني فهو عرضي للمحمول وثالثه أن يكون الوجود عرضي لكل منهما (الكاتب متحرك الاصابع) فوجود الموضوع والمحمول عرضي والوجود بالذات هو للشخص الذي هو مصداق لكليهما - واشكل عليهما - في التقريرات والعناية، ولتقرير الشيخ البروجردي والمنهج، ولنا.



اما الاولان فليراجع بهما، وأما ما اورده الشيخ البروجردى قدس سره وحاصله. ان الحمل الأولي غاية ما يقصد منه بان الاتحاد بين المعنى والمفهوم فما يفهم من هذا يفهم من ذلك اما دلالة على أن هذا معنى حقيقي او مجازي فلا لأن ذلك من شؤون اللفظ في مقام الاستعمال. واما الصناعي فهو مبين للاتحاد وجودا وخارجا والتغاير مفهوما اما دلالة على كون الحمل صحيحا ليكون حقيقة او محازا - فلا. لأن الاتحاد خارجا لا ربط له في مقام استعمال اللفظ- وحاصله أن الحمل من القضايا الفلسفية او المنطقية لا من القضايا اللغوية والأدبية ولا معنى لاستعمال أداة او مصطلح موجود في علم واستعماله بعلم اخر، وهو ما أفاده في المنهج واجاب عليه، ولكن لا يتم اذ لا يدخل للقصود والتطعيم ليتمكن سريانه في كل العلوم، نعم انه ساري لكن نتائجه تختلف بين علم واخر.

ويمكن الاشكال على علامية صحة الحمل وعدمه، بان المطلوب هنا اما حمل اللفظ على اللفظ الآخر المعلوم وضعه سلفا أو حمل اللفظ على المعنى كما هو ظاهر عبائهم. فاذا كان الأول فهو خارج عن محل الكلام والبحث لأننا نبحت عن الوضع الحقيقي أو المحازي وصحة الحمل أقصى ما تفيد ان هذا اللفظ هو ذلك لو تنزلنا عن الاشكال السابق فيبقى ان نسال في المرتبة السابقة أن اللفظ الموضوع هل استعمل في معناه الحقيقي أو المجازي والحمل لا يشير إلى ذلك واما اذا كان الثاني فهو حمل اللفظ على المعنى فهو مفيد للوضع لا لبيان الحقيقة من المجاز لفرض ان الكلام في معرفة الوضع اجمالا والجهل في كونه حقيقة أو مجازاً، هذا اذا سلمنا الحمل في هذه الصورة. لفرض انهما من عالمين متغايرين عالم الخارج وعالم اللفظ، نعم لو قلنا بالوجود التنزيلي للفظ عن المعنى لصح ذلك، ولكن لا نقول به لفرض أن التنزيل بحاجة إلى مصحح او دليل، ولا دليل عليه. فالصحيح كون صحة الحمل علامة على الحقيقة وعدمه علامة على المحاز غير ممكن.

ويمكن القول وفاقا مع العناية بان التفصي عن اشكال الدور في المقام ممتنع لفرض ان صحة الحمل تتوقف على العلم التفصيلي لا الارتكازي كما هو في التبادر.



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

الرابعة الأطراد:

وذكروا له معاني متعددة أهمها:

ان الاطراد بلحاظ الحقيقة التي أطلق من أجلها اللفظ أو قل بتعبير آخر أنه إذا أطلق اللفظ على شيء بلحاظ معنى كإطلاق العالم على زيد باعتبار مبدأ العلم صحّ إطلاقه على كل من كان له هذا المبدأ من الافراد. وكذا اطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع فأينما وجدت الشجاعة اطلق عليه الأسد للافراد الأخرى، وعلى هذا فالاطراد كما هو حاصل بالحقيقة هو حاصل بالمحاز.

واجاب عليه في الكفاية بان المقصود بالاطراد هو ملاحظة نوع العلاقة لا شخصها فالمشابهة من جهة الشجاعة تسمى شخص العلاقة واما اصل المشابهة تسمى نوع



العلاقة والمعلوم أن الأسد كما يصح استعماله في الرجل في جميع الموارد إلا أنه بلحاظ شخص العلاقة وهي المشابهة من جهة الشجاعة وليس ذلك بلحاظ نوع العلاقة أي من جهة مطلق المشابهة ولذا لا يصح استعمال الأسد في بحر الفم مع أن المشابهة من جهة البحر موجودة إذن المراد من كون الأطراف علامة للحقيقة هو الأطراف بلحاظ نوع العلاقة ومعه يندفع أشكال كون الأطراف بالمعنى المعروف موجود في المجاز أيضا، ولذا لا يطرد في المجاز كما لو لوحظ بحر الفم بالنسبة للرجل فلا يقال له اسد.

او ما اجاب عليه نقلا عن الفصول من اضافة قيد بلا تأويل او على وجه الحقيقة فهذا وان اوجب الاختصاص بالحقيقة لكن على وجه دائر، ولا يمكن الجواب عنه بالاجمال والتفصيل هنا كما هو في التبادر، لأن اخذ القيد في المعرف لا يبقى مجال للاستعلام عنه بالاطراد او غيره(٣١).



(٣١) ذكروا تقريبات اخرى للاطراد يراجع فيها التقارير والمنهج السيد الاستاذ (قده) لا تخلو من نظر، وعليه تبقى العلامة القابلة لمعرفة الحقيقة من المحاز وهي التبادر لا غير لو صححنا ما اشكل عليها أو تنزلنا عنه او نقول أن مرجع جميع العلامات إلى واحدة وهي التبادر ولو بشيء من التامل يتضح ذلك. ثم لو سلمنا العلاميتين الأخيرتين فصحة السلب وعدم الاطراد علامة على المجاز اما عدم التبادر فلا يكون علامة على المجاز لامكان كون اللفظ مشتركاً أي مجملاً. وقد يشكل على بحث علامات الحقيقة والمجاز ما ذكره في التقارير عن المحقق العراقي وحاصله: ان العلامات تبرهن على الوضع وهو ليس موضوعاً للحجية وانما موضوعها الظهور ففي مورد ثبوته لا حاجة بنا الى اثبات الوضع بعلاماته لان الظهور وجداني وهو يكفي في الحجية سواء أكان هناك وضع أم لا. وفي مورد عدمه او كونه غير فعلي لا قيمة لأثبات الوضع لعدم كفايته لترتب الحجية.

ويمكن دفعه بأن المستعلم يستدل بالتبادر أي الظهور الشخصي على العلاقة الوضعية، وهي مساوقة للظهور النوعي موضوع الحجية.

وقد اعترض السيد الاستاذ قدس سره ان اصل الوجه يفترض الاجمال والسيد يفترض عدمه. بكشف العلاقة الوضعية عن الظهور الشخصي الكاشف عن النوعي.

ثم ذكر وجوها لتحصيل الفائدة من البحث، يمكن الخدشة في بعضها، أو ارجاع بعضها الى بعض، لا انها مستقلة عن غيرها فراجع.



قوله (قده): ((الثامن):

أنه للفظ أحوال خمسة، وهي: التجوّز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والإضمار، لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا داز الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي، إلاّ بقرينة صارفة عنه إليه.

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

أحوال اللفظ

ذكروا أن للفظ احوال خمسة هي المجاز والاشتراك والنقل والإضمار والتخصيص وهي أحوال طارئة على اللفظ بعد الحقيقة فمع الدوران بينها وبين المعنى الاصلي قدم عليها لأصالته. وهذه أصول عقلائية متسالم عليها واما لو دار الأمر بينها أي بين بعضها البعض كما لو دار بين الاشتراك والمجاز فذكروا وجوها لترجيح كلها أمور استحسانية لا دليل على اعتبارها نعم لو أوجبت ظهورا من أحد طرفي الترديد لتقدم على الآخر لحجية الظهور المتسا لم عليها عند العقلاء وهذا امر آخر غير ما ذكره في الأمور الاستحسانية(٣٢)



(٣٢) ثم أنه اذا استعمل لفظ ولم يعلم وضعه فهل يحكم عليه الاستعمال بكونه حقيقية كما هو مذهب المرتضى قدس سره أو المجاز كما نسب الى بعض من المتأخرين نظرا الى ان لغة العرب كلها (اغلبها) مجازات والظن يلحق بالاعم الأغلب أو يفصل بين ما اذا كان المعنى المستعمل فيه واحدا فيحكم بكونه حقيقة نظرا إلى أن المجاز مستلزم للحقيقة فلا يمكن القول بمجازيته وبين ما كان متعدددا فيحكم بكونه حقيقة في أحد المعاني ومجازا في البقية نظرا لكون المجاز خيرا من الاشتراك ويكون التمييز بين المعنى الحقيقي وغيره بامارات الحقيقة والمجاز، أو التوقف لكون الاستعمال أعم، اظهرها واشهرها الأخير.



قوله (قده): ((التاسع:

إنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال، وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال، وهو أن الوضع التعييني، كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما إذا وضع له، بأن يقصد الحكاية عنه، والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة، وإن كان لا بد - حينئذ - من نصب قرينة، إلا إنه للدلالة على ذلك، لا على إرادة المعنى، كما في المجاز، فافهم. وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز، فلا يكون بحقيقة ولا مجاز، غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقاً، أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز.))

الحقيقة الشرعية

الظاهر ان المقصود بالحقيقة الشرعية هو انتساب العلقة الوضعية بين الفاظ العبادات خاصة الى الشارع المقدس وهو بأحد نحوين:
اما بالتخصيص كما لو قال (صلى الله عليه وآله) وضعت اللفظ الفلاني للمعنى الكذائي(٣٣).

وأما ما ذكره في الكفاية من الوضع بالاستعمال، كأن يقول صلوا كما رأيتموني أصلى قاصدا باستعماله للفظ الصلاة الوضع لها(٣٤).



* * * * *

(٣٣) وهو واضح البطلان جزماً لانه لو كان لنقل الينا باعتباره من الأمور المهمة في حياة المسلمين الذين دأبوا بنقل وتدوين كل ما يصدر عنه صلى الله عليه وآله مع توفر الدواعي إلى ذلك، مضافاً إلى ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أنه ليس له حق التصدي للوضع اللغوي فان الوضع اسلوب لغوي لاشرعي، وليس اسلوبه وديدنه و اسلوبا لغويا ليتصدى للوضع مع انه مشهور الاصوليين تصوروا تصديه للوضع بصفته شارعا وهو خطأ.

ويمكن الجواب عليه بعدم المنافات بين كونه شارعا وتصديه للوضع خصوصا من جهة وجوب البيان عليه بما تؤدي اليه هذه الالفاظ من معان مع ان المقدمة الأولى ممنوعة (من أن الوضع اسلوب لغوي لا شرعي) لان الصلة بين الشرع واللغة أكيدة من جهة أن لغة الخطاب الشرعي يكون بنفس اللغة المتعارفة، نعم، يكفي دفع الوجه الأول دون الثاني.

(٣٤) وقد اعترض عليه بعدة اعتراضات تجدها مفصلة في المنهج والتقارير اذكر منها: ما حكاها التقارير عن المحقق العراقي قدس سره من أن استعمال اللفظ في معنى الدلالة عليه يتوقف على كون اللفظ مستعداً لذلك واستعداده يتوقف على الوضع وهو لا يحصل الا بالاستعمال فيه فيلزم الدور.

واجاب عليه: بان الاستعمال يتوقف على كون اللفظ مستعداً للدلالة على المعني في ظرف الاستعمال وهذا المقدار من الاستعداد حاضر في ظرف الاستعمال في مقام تحصيل الوضع، وذلك لان القرينة تؤهل اللفظ في وقته للدلالة على المعني، وقرب الدور في التقارير، من ان كون اللفظ دالا بنفسه على المعني هو مقوم الوضع المزعوم على المسلك المستظهر من صاحب الكفاية قدس سره مع انه موقوف على الوضع كما عرفت.

أقول: أن استعداد اللفظ للدلالة على المعني اما أن يكون ذاتي أو اعتباري.
والأول: باطل بالاتفاق الا على نظرية اللغة الموحدة، لما ادعاه بعض المعاصرين.



والثاني: هو امر بيد المعتبر وقد جعله صالح للدلالة على المعنى ولو بنفس الاستعمال.

والاستاذ اعترض بوجه:

منها: انه يحتاج لقرينة والمفروض عدمها و بدونها كيف نستطيع العلم بان المتكلم في صد
الوضع اصلا.

أقول: لا يحتاج الى قرينة لأن الدال عليه نفس اللفظ لا القرينة وان كان لا بد منها فللدلالة
على الاستعمال في غير ما وضع له كما اذا وضع له لا على ارادة المعنى كما في المجاز، ولهذا امر
بالكفاية بالفهم ويجاب عنه أيضا بما في العناية بان القرينة في المجاز لا تكون حاكية عن المعنى
ولا دالة عليه بل الحاكي عنه والدال عليه هو نفس اللفظ غايته أن القرينة تدل على أن اللفظ قد
اريد منه ذلك المعنى المجازي لا الآخر الحقيقي وليست هي بنفسها مما تدل على المعنى وتحكي
عنه، (وفيه) أنه لو لا القرينة لما أريد المجاز بالمراد المعنى الحقيقي فكيف لا تكون داله عليه —
للاشارة إلى ذلك— بل هو واقع فضلا عن امكانه كما هو الحاصل بتعليم اللغات، من حيث انه
يلحظ اللفظ استقلالاً.

ومنها: اشكال ثبوتي.

أن الاستعمال أن لم يكن في أي معنى سابق لم يكن استعمالا وان كان استعمالا في وضع
سابق كان من النقل لا من الوضع الجديد كما هو مفروض المسألة.

ودفعه: أن الاستعمال بنفسه مصداقا للوضع فاذا استعمل اللفظ في غير ما وضع له قاصدا به
الحكاية عنه بنفسه فقد خصصه به وبذلك يتحقق الوضع حيث لا حقيقة له الا ذلك بخلافه في

مواد الاستعمالات المحازية فان اللفظ ليس تعينيا لان يدل على المعنى بنفسه بل بالقرينة فلا
يكون محققاً للوضع، بل عملية الوضع لا تتحقق الا بالاستعمال وابرار ما اعتبره الواضع.

فان قلت: على هذا يكون بالاستعمال متقدما على الوضع والفرض تأخره.



قلنا: ليس الأمر كذلك الا على اساس تأخر الاستعمال على الوضع ، وهو مما لا موجب له بعد ان يكونا متقاربين زمانا ورتبة.

ان قلت: بجريان اصالة تأخر الاستعمال فهو مسبوqa بالوضع .

قلنا: انها معارضة باصالة تأخر الوضع فلا محال لجريانها في المقام .

الاعتراض الآخر: عن المحقق النائيني قدس سره:

من ان اللفظ حال الاستعمال مغفول عنه فهو ملحوظ آلة وطريقا إلى المعني ، وعند الوضع يلحظ استقلالاً فاذا كان الوضع يحصل بالاستعمال فيكون جمعاً بين اللحاظين وهو مستحيل ، اذن الوضع بنحو الاستعمال مستحيل .

ويمكن أن يجاب عليه بوجه:

عن المحقق الخوئي قدس سره على مسلك التعهد ، أن ذلك ابراز للمتعهد بلا فرق بين أن يقول وضعت أو يكون المبرز نفس الاستعمال الدال عليه بالالتزام بمعونة القرينة .

ودفعه: أن مقصود الاصوليين هو الدلالة المطابقية لا التزامية مع ان الاستعمال ليست له هذه الدلالة على الوضع ، والمفروض عدم القرينة والا كان من باب تعدد الدال والمدلول ولا اشكال في امكانه

عنه ، لزوم كون المعاني فانية في المعني ، ومن هنا يلتفت المتكلم اليها كما يلتفت إلى المعاني استقلالاً ، ويرجع الوجه الى انكار الكبرى ، ولكنه يؤدي ويلزم منه الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين في اللفظ ، أو استخدام اللفظ في معنيين ، معناه الأصلي واستخدامه للوضع ، وهو بمرتبة واحدة .

أقول: هذا منه غريب اذ اللفظ مستخدم لمعنى واحد وهو استخدامه للوضع حسب الفرض لا لمعناه الاصلي ليلزم الاستخدام في أكثر من معنى ، مع ان اللحاظ في المقام واحد لا اثنين والشاهد هو الوجدان .



ثم، قال الاستاذ: ان الطريقة خارجة عن العرف وليست عقلائية فلا يحمل عليها اللفظ. ويندفع بانه: من الواضح وقوعها في الخارج بتسمية الاعلام ووضع الالفاظ للمخترعات فكيف تكون خارجة عن العرف.

فالصحيح: ان الوضع بنحو الاستعمال لا مانع منه ثبوتاً فضلاً عن وقوعه واستظهاره. وقد اعترض أيضاً على هذه الطريقة: بدعوى أن الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لعدم كون المعنى موضوعاً له في السابق ليكون حقيقة ولا المستعمل قد راعى العلاقة بينه وبين المعنى الأول كي يكون مجازاً والمفروض انه استعمله قاصداً به الحكاية والوضع.

مدفوعه: بان صحة الاستعمال تابعة للطبع لا للوضع شخصياً كان أو نوعياً، وهذا يبتني على عدم الوضع المسبق لالفاظ العبادات كما يتخيله بعض، مع اجابات أخرى اعرضنا عنها روماً للاختصار.



قوله (قده): ((وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم)، وقوله تعالى (وأذن في الناس بالحج)، وقوله تعالى (وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً) إلا غير ذلك، فألفاظها حقائق لغوية لا شرعية، واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً، لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية، إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى.

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

هذا كله على فرض كون الفاظ العبادات مستحدثة كما اسلفنا الا انه خلاف ظاهر جملة من الآيات القرآنية الظاهرة في كون هذه المعاني كانت في الشرائع السابقة كقوله تعالى: (واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً) و (كتب عليكم الصيام كما كتب الخ)(٣٥)



ثم، اضاف الشارع جملة من التحديدات اجزاء وشروطا على العبادات والمعاملات حتى اخذت طابعها الذي يتبادر منها عند سماعها، وما دام الأمر على هذا النحو فلا مجال لثبوت الحقيقة الشرعية.

ثم إن القائل بثبوت الحقيقة الشرعية في زمانه صلى الله عليه وآله قد يدعي ثبوتها من جهة الوضع التعييني في زمانه ومن جهة الوضع التعييني فايضا لا مجال لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية لانه إذا كانت المعاني الشرعية ثابتة قبل الشرع الإسلامي فلا معنى لدعوى أنها وضعت في الاسلام بسبب الوضع التعييني وكثرة الاستعمال في المعاني الشرعية ولو فرض بطلان الاحتمال وعدم البناء عليه فيمكن القول بثبوت الوضع التعييني في لسانه صلى الله عليه وآله ولسان أصحابه وأنه قريب جداً. واما ما يسمونه من الوضع التعييني فالمفروض خروجه عن محل البحث لانه يصير الحقيقة متشرعية لا شرعية كما هو محل البحث.

ثم أمر المصنف بالتأمل (٣٦)



* * * * *

(٣٥) ولكن قد يناقش كما عن المحقق الخوئي، واستأذنه المحقق النائيني (قدهما) بأنها لم تكن بعين الالفاظ المستعملة في شرعنا بل بالفاظ أخرى سريانية أو عبرانية، وانما ترجمها القرآن الى ما يتعارفه العرف في لغتهم من كون الصلاة موضوعة للدعاء أو هو وغيره كالليل والانعطاف والتحميد والتمجيد، والحج للقصد، والزكاة للتطهير، فحصر صاحب الكفاية محل النزاع على القول بثبوتها في شرعنا مما لا وجه له، بل يجري النزاع حتى على القول الآخر بكونها في الشرائع السابقة، ولفظ الصلاة وان كان موجودا في انجيل برنابا الا أن المستعمل في غير عصر النبي صلى الله عليه وآله هو المعني اللغوي فان صلاة المسيح لا تكون الا مجموعة من الادعية، لم تكن المراد منها المعاني الشرعية والمعاني الموجودة في الشرائع السابقة لم يكن يعبر عنها بهذه الألفاظ.

وفي العناية قال: حينئذ من الممكن ان صاحب الشرع الاقدس صلى الله عليه وآله هو الذي نقل لفظ الصلاة والزكاة والحج من الدعاء والنمو والقصد الى المعاني الثابتة في الشرائع السابقة فتكون الالفاظ حقائق شرعية لا لغوية وهكذا في سائر الالفاظ.

أقول: لا يمكن المصير اليها لانه لا حاجة لينقل الشارع المقدس هذه الالفاظ الى المعاني الثابتة في الشرائع السابقة، مع أن النقل مشكوك فيه والاصل ينفيه.

والصحيح بمقتضى اسلوب الشارع المقدس وانه تدرج في بيان الأحكام الشرعية، مع ان كثير من الفاظ العبادات كانت معهودة وسائدة في مجتمع الجزيرة العربية الذي لم يكن بعيدا عن الديانات السابقة كاليهودية والمسيحية، بل والحنيفية (الابراهيمية) وهو في اول امره لم يكن قويا الى درجة لايجاد عرف لغوي جديد مع أن العرف السائد كان وافيا بالمقصود من حيث توفر هذه الالفاظ كما يستظهر من القرآن ولو بارادة معانيها اللغوية لا الشرعية للشرائع السابقة، مع انا نعلم ان الشارع خاطب الناس بصفته عرفيا وبصفتهم عرفيين، فماكان يستعمله من الفاظ لم تكن غير معهودة ومعروفة فقط بل كانت متعارفة بمعانيها العبادية فضلا عن اللغوية، ولذا خاطب القرآن



الكفار تعريضا بهم فاطلق لفظ الصلاة على عباداتهم وهو ظاهر أن هذا الاسم كانوا يستعملونه في عباداتهم كما يطلقه الشارع في قوله تعالى: (وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية) (الانفال).

وقال في التقريرات: وببرر هذا المدعى من أن (صلوت، وزكوت) لفظتان عبريتان كانتا بمعنى العبادة المعهودة وقد عرب اللفظ وبقي محافظا على الوارد في الخط تأثرا بأصله.
أقول: ويؤيد الدعوى أن الأمور المختصة بعلم خاص أو مجال أو عرف خاص عندما تترجم وتنقل بنفس الفاظها اما لعدم قدرة اللغة المنتقل اليها على استحداث لفظ لها أو لان ترجمتها يخرجها عن معناها، ووضح شاهد على ذلك الفاظ القرآن الكريم حيث لا يمكن ترجمتها مع الحفاظ على نفس مؤدياتها ومضامينها اللغوية، وعلى هذا لم تكن الحاجة قائمة على استحداث الفاظ جديدة لوفاء ما هو متوفر منها بمقصود الشارع ولذا لم يكونوا ليسألوا عن الفاظ العبادات الواردة في القرآن المجيد والتاريخ شاهد على ذلك.

ان قلت: كثير من الروايات فيها سؤالات عن بعض الألفاظ الواردة في الكتاب.

قلت: صحة الدعوى لا شك فيها ولكن من الملاحظ ان السؤال معظمه حاصل بعد صدور القرآن بزمن بعيد لا في زمان الشارع المقدس، والملاحظ أن الأسئلة في زمان الصادق ومابعده من المعصومين عليهم السلام.

(٣٦) ويمكن الجواب عليه بوجه نذكر منها:

الوجه الأول: أن هذا منافي لما افاده المصنف في صدر البحث من أن الوضع التعييني في خصوص لسان الشارع في الألفاظ المتداولة قريب جدا، وهنا قال: نعم، حصوله في خصوص لسانه ممنوع.



الوجه الثاني: ما ذكره في العناية ايضاً، أن حصول الوضع في لسان الشارع وتابعيه جميعاً
فهنا الحقيقة متشعبة لا شرعية التي هي محل كلامنا.
وهناك وجوه أخرى سنذكرها في تأملات صاحب الكفاية.



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

ثم ان الثمرة من البحث، هو حمل الالفاظ الواردة بلسان الشارع على المعنى الشرعي على القول بثبوتها ما لم يعلم تأخر الاستعمال كذلك لانه على القول بتقدمه فقد يكون مستعملا في المعنى اللغوي بمعونة القرينة، ثم صار من الكثرة بمكان بحيث استغنى عن القرينة فتصبح حقيقة متشرعية لا شرعية، وتحمل الألفاظ على المعاني اللغوية على القول بعدم ثبوتها، ولكن حيث لا يكون هناك من خطاب شرعي يجهل المراد منه، ولو باعتبار أقوال الأئمة المعصومين عليهم السلام في تفسير ما ورد في لسانه، لم يكن هناك مجال لاي ثمرة عملية، نعم هي علمية بحتة فتأمل.

لا يقال: يمكن ان تجري اصالة تأخر الاستعمال عن الوضع أي نستصحب عدم حصول الاستعمال الى حين الوضع وبذلك يلزم حمل اللفظ على المعنى الشرعي.



فأنه يقال: ان الاستصحاب المذكور يرد عليه أولاً: أنه معارض باستصحاب عدم الوضع الى حين الاستعمال.

ثانياً انه أصل مثبت أي ان استصحاب عدم الاستعمال الى حين الوضع أقصى ما يثبت به أنه لا استعمال حين الوضع ولا يثبت إن الاستعمال حصل بعد الوضع الا من باب الملازمة أي ان لازم عدم الاستعمال الى حين الوضع هو ان الاستعمال متأخر عن الوضع وإذا كان الاستصحاب المذكور لا يثبت تأخر الاستعمال الا بعد ضم الملازمة فنقول: انه قد تقرر في بحث الاستصحاب ان الاستصحاب لا يثبت الا المستصحب الذي هو في المقام عبارة عن عدم الاستعمال الى حين الوضع ولا يثبت للوازم العقلية و العادية للمستصحب أي لا يثبت تأخر الاستعمال الذي هو لازم عقلي لعدم الاستعمال الى حين الوضع.

وبكلمة أخرى ان حمل اللفظ على معناه الشرعي يتوقف على تأخر الاستعمال عن الوضع الا من باب الملازمة والاستصحاب لا يثبت الا المستصحب، وإما لوازم المستصحب التي تثبت له بعد ضم الملازمة فلا يثبتها.

هذا وقد يقال تأخر الاستعمال إذا أريد اثباته بواسطة الاستصحاب الثابت حجيته بالاخبار لكان الاشكال المذكور تاماً حيث يقال بأن باب اخبار لا تنقض اليقين بالشك التي هي مدرك حجية الاستصحاب لا يستفاد منها لزوم ترتيب اللوازم العقلية والعادية ولكن نحن نقول أنا نثبت تأخر الاستعمال لا بواسطة الاستصحاب بل بواسطة أصل عقلائي وهو اصاله تأخر الاستعمال ويمكن دفع هذا الكلام بأن العقلاء لم تجر



سيرتهم عند الشك في تقدم الاستعمال على الوضع أو تأخره عنه - على الحكم بتأخره عن الوضع -.

لا يقال: أنه يمكننا ان نجري اصالة عدم النقل فيثبت بواسطتها لزوم الحمل - أي حمل اللفظ على المعنى اللغوي -.

بأن يقال: ان لفظ الصلاة قد نقل معناه الأول اللغوي الى معناه الجديد الشرعي فإذا شككنا ان النقل هل حصل قبل الاستعمال أو بعده فمقتضى اصالة عدم النقل هو ان اللفظ لم يحصل نقله الى المعنى الشرعي قبل الاستعمال ومعه فيلزم حمل اللفظ على المعنى اللغوي.

فأنه يقال: ان اصالة عدم النقل وإن كان العقلاء يبنون عليها الا انهم يبنون عليها حين الشك في اصل حصول النقل وعدمه، وإما إذا علم حصول النقل وإنما شك في تقدمه على الاستعمال وتأخره عنه فلم يثبت بناء العقلاء على اصالة عدم النقل لإثبات تأخر النقل.

ثم ان المصنف امر بالتأمل (٣٧).

(٣٧) و يمكن تفسيره بوجه نذكر الآن منها، وهو ما ذكره في العناية:

أنه اذا سلم استقرار بناء العقلاء على عدم النقل عند الشك في اصله فلا يبعد استقرار بناءهم على تأخر النقل ايضاً عند العلم الاجمالي باصله والشك في تقدمه وتأخره وعليه فسينحصر الايراد حينئذ بالاشكال الأول وهو معارضة اصالة تأخر الاستعمال بأصالة تأخر الوضع والاشكال الثاني



على تقدير القول باعتبار اصالة تأخر الاستعمال من باب التعبد واما على التقدير الآخر فيقال أن الأصل العقلائي بالعكس وهو تأخر الوضع عن الاستعمال.

الوجه الثاني: لعله للإشارة إلى ضعف جواب المصنف الثاني وهو استصحاب عدم الاستعمال إلى حين الوضع من الاصل المثبت فلا يثبت ان الاستعمال حصل بعد الوضع، اذ من الواضح أن تأخر الاستعمال ليس لازمه حصوله بعد الوضع بل هو ملازم له وان الاستعمال يحصل مع الوضع لا متأخر ليصير الثاني لازما له، مع اقتضاء طبع الوضع انه متقدم على الاستعمال ومنه يعرف فساد الجواب الأول، ان اصالة تأخر الاستعمال معارضة باصالة تأخر الوضع.



قوله (قده): ((العاشر

أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات، أسام لخصوص الصحيحة أو للاعم

منها؟

وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين، يذكر أمور:

منها: إنه لا شبهة في تأتي الخلاف، على القول بثبوت الحقيقة الشرعية،

وفي جريانه على القول بالعدم إشكال.

وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره : إن النزاع وقع - على هذا - في أن الأصل

في هذه الألفاظ المستعملة مجازة في كلام الشارع، هو استعمالها في خصوص الصحيحة

أو الأعم، بمعنى أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداء، وقد

استعمل في الآخر بتبعه ومناسبته، كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن

المعاني اللغوية، وعدم قرينة أخرى معينة للأخر.

وأنت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا، إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك،

وأن بناء الشارع في محاوراته، استقر عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته،

بحيث كان هذا قرينة عليه، من غير حاجة إلى قرينة معينة أخرى، وأنى لهم

بإثبات ذلك.))



الصحيح والأعم

والكلام يقع في عدة جهات :

الجهة الأولى : هل يرتبط البحث هنا مع البحث السابق أي ان البحث هنا يتبع البحث السابق فان قلنا بالحقيقة الشرعية فيقال أن العلقه المنسوبة للشارع المقدس لهذه الألفاظ هل تكون لخصوص الصحيح أو للأعم منها ومن الفاسد، فعلى هذا القول يكون للنزاع مجال، فيقال بعد ما وضع الشارع لفظ الصلاة للمعنى الشرعي هل اللفظ لخصوص المعنى الصحيح أو انه وضعه للأعم.

واما على القول بعدم ثبوتها. فقد يقال بعدم تأتي النزاع وذلك(٣٨):
ولذا قال في رد ما ذكره الانصاري قدس سره انه يتوقف على أمرين كلاهما غير ثابت.

أحدهما: أن الشارع لاحظ أولا العلاقة بين المعنى اللغوي وبين خصوص المعنى الشرعي الصحيح - على القول بالصحيح- أو بين المعنى القديم والمعنى الشرعي الأعم بناء على الأعم.

ثانيهما: اثبات ان سيرة الشارع الأقدس جرت على انه اذا لم يأت بقريئة على خلاف العلاقة الأولى التي لاحظها أولا فهو يريد العلاقة الأولى دون الثانية، ومعلوم أن اثباتهما مما لا سبيل اليه(٣٩).



(٣٨) أولاً: أن المأخوذ في عنوان الباب عندهم ان الفاظ العبادات والعمالات اسامي للصحیح، والأعم هو عدم وقوعه في ما لم يكن اسما للمعنى لان الاسمية تساوق كون اللفظ حقيقة او قل أن التعبير بالاسم فيه تصريح بالوضع. ويؤيده أدلة الطرفين الآتية من التبادر وعدم صحة السلب التي هي من خواص الحقيقة والمحاز.

ثانياً: عدم تعقل النزاع على تقدير عدم الوضع لان القائل بالأعم ان أراد صحة استعمال اللفظ في الأعم او وقوعه مجازاً فهو مما لا سبيل إلى انكاره فان القائل بالصحیح يعترف في الجواب عن أدلة الأعمي بوقوعه وصحته كما لا سبيل الى انكار استعمال اللفظ في الصحیح مجازاً اذا لم يدع القائل به انه على وجه الحقيقة (عن التقريرات للأنصاري بحكاية العناية).

ثم قال في دفع الأول: الوجه في اختصاص العنوان بعد تسليم دلالة الأسم على الوضع أن عنوان النزاع انما هو من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية وانما تبعهم في العنوان من لا يقول بها جرياً على ما هو المعنون بكلماتهم، خصوصاً بعد اختصاص أدلة الطرفين بالتبادر ونحوه. ولم يظهر من النافي للحقيقة مع ذهابه في المقام إلى أحد القولين التمسك بما ينافي ما اختاره من العدم (انتهى).

وما قيل وما يمكن ان يقال في دفعه وجوه:

منها: أن استعمال الشارع لهذه الالفاظ مجازاً لكن هل كان من خصوص الصحیح بمعنى انه لاحظ العلاقة أولاً بين المعنى اللغوي والصحیح او بين اللغوي والأعم كعلاقة الاطلاق والتقييد مثلاً ثم استعمل في الآخر لعلاقة أخرى بينه وبين المعنى المجازي الأول، كالمشاكله أو المشابهة على نحو سبك المجاز في المجاز وهو مختار التقريرات (للانصاري) وقد رده في الحلقة الثالثة المنقول من التقريرات (للسيد الصدر) بعد أن نسبه للكفاية. قال انما يتم لو كان المجاز الأول أقوى ارتباطاً من الثاني وأما اذا كانت مشابهة كلا المجازين للمعنى الحقيقي بدرجة واحدة كما هو الحال في



المقام فان ارتباط العبادة الصحيحة بالدعاء ليس باقوى من ارتباطها الأعم بالدعاء بل كلاهما من حيثية الدعاء واحدو، فلا وجه لملاحظة الارتباط للمجازين طوليا ليقال ايهما الأقرب.

أقول: يرد عليه: ان هذا ليس مختار الكفاية بل هو تعريض للانصاري (قده).

(٣٩) هذا مضافا إلى ان التصوير للوجه لاحظ العلاقة الأولى لخصوص الصحيح أو الأعم ومع

الاستعمال في الثانية يحتاج للقريئة.

والجواب: كان بلحاظ انه لاحظ العلاقة في الصحيح والاعم بعرض واحد، فما كان جوابا يصلح وجهها آخر لتصوير النزاع لا ردا لتصوير الوجه السابق _ مع انه حتى على تصوير الحلقات يمكن تصويره بانهما وان كانا في عرض واحد الا أن العلاقة بين الصحيح والمعنى اللغوي اشد مرتبة موجبة لظهور اللفظ فيه نظير أقربية أحد المعاني المجازية في سائر الموارد.

ومنها: ان يقال ان المجاز الغالب في لسان الشارع هل هو إن الصحيح أو الاعم على وجه يحمل عليه اللفظ عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقي، وهذا راجع لما قلناه في رد الحلقات انهما بعرض واحد ملحوظان للمعنى الحقيقي أو الاعم ويستفاد أحدهما من قرينة خارجية وهي الاستعمالات الغالبية، ولكنه خارج عن محل البحث لانه يكون من قبيل تعدد الدال والمدلول، والمفروض ان النزاع جاري في نفس الفاظ العبادات بدون ضم القرينة.

ومنها: عين الوجه الأول لكن استعماله في الآخر لا يكون لعلاقة أخرى بينه وبين المعنى المجازي الأول كي يلزم سبك المجاز في المجاز بل لعين العلاقة المرعية بين المعنى اللغوي والمجاز الأول وذلك بتنزيل الآخر منزلة الأول بوجه من وجوه التنزيل كتتنزيل المعلوم منزلة الموجود وهو مختار صاحب التقريرات.



قوله (قده): ((وقد انقح بما ذكرنا تصوير النزاع - على ما نسب إلى الباقلاني - وذلك بأن يكون النزاع، في أن قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلا بالأخرى - الدالة على أجزاء المأمور به وشرائطه - هو تمام الأجزاء والشرائط، أو هما في الجملة، فلا تغفل.))

ومنها: للباقلاني أو ما نسب إليه ان الفاظ العبادات ليست مخترعة لا في شرعنا ولا في الشرائع السابقة وانما هي معاني لغوية قديمة كالدعاء والقصد والنمو غاية الأمر ان الشارع قد اضاف اليها اجزاء وشرائط فتلك الالفاظ في لسان الشارع مستعملة في معانيها اللغوية الاجزاء والشرائط أنما تستفاد من قرينة مضبوطة من كلامه (ص)(٤٠).

* * * * *

(٤٠) وهذا الوجه أبدأ الوجه لما قلناه سابقا ان ضم القرينة إلى نفس اللفظ يكون من تعدد الدال والمدلول والكلام من نفس الالفاظ بغض النظر عن القرينة.
ومنها: أن الشارع وان استعمل الألفاظ اللغوية بما لها من المعاني المرتكزة من الأذهان ولو بشكل العبادة البسيطة المتداولة في الجزيرة سابقا لكنه لم يرد من استعمالته الا الصحيح منها بالخصوص لانها في باب الأوامر والنواهي هي المطلوبة له ، ولا يعقل تعلق طلبه بغير الصحيح واما لو اراد الاعم فلازمه الاشارة إلى ذلك ولو بالقرينة الدالة عليه ، فالمعتبر اولا عند الشارع هو العلاقة الأولى بين المعنى اللغوي والصحيح ، ويكون اللفظ ظاهرا فيه واستعماله في الآخر انما كان بتبع الأول وبمناسبتة فلا يعقل أن يكون ظاهرا فيه او كان ظهوره في عرض ظهور المعنى الأول ليكون



الكلام مجملا وبحاجة الى قرينة معينة، والشاهد هو الوجدان ولما نجده في انفسنا باننا لا نستظهر من كلامه الا الصحيح دون الأعم، فتأمل جيدا.

هذا وقد نسب الى الانصاري قدس سره تفصيل في المسألة حاصله:

ان الصحيح هو ما كان تام الاجزاء دون الشرائط، وذلك لان الشرائط متأخرة عن المقتضي وتأتي في مرتبة متأخرة عنه لأنه يساعده في التأثير، فعلى القول بالصحيح فهو للتام من حيث الأجزاء دون الشرائط فلا يمكن الوضع للاجزاء والشرائط لان الأخيرة متأخرة عن رتبة الأولى، فلو وضع لهما لازمه وحده الرتبة وهو محال.

وذكر في جوابه امران بل ثلاثة:

١- عن المحقق الخوئي قدس سره أن تأخر الشرط عن المقتضي في عالم الوجود لا في عالم

التسمية والألفاظ فالتأخر في الأول دون الثاني فيمكن وضع اللفظ لهما.

٢- عن السيد ابي جعفر قدس سره أن التأخر يمكن انكاره حتى في عالم الخارج و انما

المسلم تأخره في مقام التأثير فالنار بما هي مؤثرة للاحراق متقدمة على الشرط وهو القرب للورقة، واما ذات النار بقطع النظر عن التأثير فلا تقدم لها عن ذات الورقة.

٣- بل يمكن القول أن الشرط متقدم حتى خارجا اما بذاته او بتأثيره لوضوح أن المقتضي

مما يتوقف عليه في تأثيره والموقوف عليه متقدم على الموقوف ولذا سمي شرطا لتوقف المشروط عليه. لا يقال انه كما يكون متقدما يكون مقارنا او متأخرا.

فأنه يقال: نعم، ذلك في عالم الاعتبار اما الخارج فلا يكون الا متقدما أو متقارن فقط، ولو

انكرنا ذلك فلا مناص من تسليم تقدم تأثيره على تأثير المقتضي اذ لولاه لما أثر المقتضي. اذن اصل الاشكال فاسد.

اذن الصحيح يمكن تصوير النزاع حتى على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية الا ان الكلام

في وقوع ذلك وعدمه والظاهر عدم الاشكال في عدم الوقوع بمقتضي ظاهر عنوان المسألة كما اسلفنا.



ولعل نهييه عن الغفلة في الكفاية اشارة الى الفرق بين النظرية المشهورة (سبك المجاز في المجاز) والباقلانية.

قد يقال أن الفرق من وجوه ثلاثة:

الأول: أن النظرية المشهورة يحتاج إلى قرينة ما للدلالة على الصحيح او الأعم، ونظرية الباقلاني أن القرينة المعينة لاحدهما متفق عليها من مثل الشارع وهو يقيّمها مثلا حالية الشارع.
الثاني: أن يقال أن كلا المجازين من نظرية المشهور مشهوريا، الثانية يكون الأول كذلك و الثاني سكاكي.

الثالث: لعله يرجع للوجه الثاني أن في الثانية تنزيل المعنى الثاني على المعنى الأول أي تنزيل الفاسدة منزلة الصحيحة، وفي المشهورة مجاز سكاكي، فهذه فروق ثلاثة.



قوله (قده): ((ومنها : أن الظاهر أن الصحة عند الكل بمعنى واحد، وهو التمامية، وتفسيرها بإسقاط القضاء . كما عن الفقهاء - أو بموافقة الشريعة. كما عن المتكلمين - أو غير ذلك، إنما هو بالمهم من لوازمها ؛ لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، وهذا لا يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر، والحضر، والاختيار، والاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفى. ومنه ينقذ أن الصحة والفساد أمران إضافيان، فيختلف شيء واحد صحة وفساد، بحسب الحالات، فيكون تامة بحسب حالة، وفساداً بحسب أخرى، فتدبر جيداً.))

الجهة الثانية: الصحة والفساد: اختلفت كلماتهم في بيان الصحة والفساد على

أقوال:

منها: عن المتكلمين موافقة الأمر وعن الفقهاء سقوط القضاء وعن بعض التمامية

للاجزاء والشرائط(٤١).

كما الصحة والفساد أمور اعتبارية اضافية اذ ربما شيء صحيح باعتبار، و فاسد باعتبار آخر وباختلاف الأقوال والحالات. وهو كذلك لا يوجب اختلاف المعنى، وقد تكون الصحة والفساد أمران واقعيان، ومنشأ الفساد قد يكون فقد الاجزاء والشرائط او فقد الأمر، كالأمر بالصلاة في المسجد عند الأمر بإزالة النجاسة لاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، وقد يكون لاجل النهي عن العبادة كالصلاة في المغصوب، او الفساد



لاجل عدم القرية، والأول هو محل التراع، اما الفساد بالاخریات فهي خارجة لانهما أمور متأخرة عن التسمية، حيث أن الأمر بعد وضع الشارع وقد يعرض الفساد لعدم الأمر أو فقد القصد فهي أمور متأخرة غير مشمولة للتسمية.

والمصنف قد أمر بالتدبر جيداً (٤١)

(٤١) واورد عليه من قبل التقريرات للسيد بان الصحة لا يلزم أن تكون للشيء المركب لصدقها على البسيط مثل فكرة صحيحة أو فاسدة ولذا عرفها بحصول الأثر المرغوب والكل لا يخلو من خدشة، ضرورة أن التعريقين الأوليين هما باعتبار الآثار والمعلولات الناتجة من كونه صحيحاً كما أقاده الآخوند قدس سره والثالث وهو وهو وان كان صحيحاً بالنسبة لكلي الصحة و الفساد إلا ان كلامنا في الصحة والفساد الشرعيين وهو لا يكون الا مركباً يقال أن نظره إلى كون الفكرة صحيحة بنظر صاحبها لا بنظر العرف العام، ومورد كلامنا في الصحة بما لها من المعنى العرفي الواقعي مع ان تعريفه أيضا يكون من اللوازم التي نتيجتها كون الشيء صحيح فهو لا يختلف الا بحسب اللفظ عن الأوليين، ويمكن أن يورد على تعريف الآخوند بما ذكرناه.

(٤١) ويمكن توجيهه بعدة وجوه:

الأول: أن هذا ليس اشكالاً ليحتاج إلى توجيه.

الثاني: إن التعاريف المذكورة للصحة والفساد هي تعاريف بال لازم لا بالملزوم.

الثالث: أن هذا الاحتلاف ان كان اصطلاحياً فلا مشاحة بالاصطلاح ليعقد له جهة من

الكلام في مبحث الصحيح والاعم.



والصحيح أن الصحة أمر منتزع لما هو منتج لهذه الأمور المختلف بها بحسب الانظار وموارد الاحتياجات، فان كان صحيحا فهو منتج لموافقته الشرعية بحسب نظر المتكلم وان كان صحيحا فهو مسقط للأمر وهو محصل للغرض المطلوب، مع امكان التعبير عنه بالنام، والاختلاف في تعريفاتهم لا يوجب الاختلاف في المعنى الملزوم.



قوله (قده): ((ومنها : أنه لا بد- على كلا القولين - من قدر جامع في البين، كان هو المسمى بلفظ كذا، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه بخواصه واثاره، فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، يؤثر الكل فيه بذاك الجامع، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلا: بالناهية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما.

والإشكال فيه: بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً، إذ كل ما فرض جامعاً، يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً، لما عرفت، ولا أمراً بسيطاً، لأنه لا يخلو : إما أن يكون هو عنوان المطلوب، أو ملزوماً مساوياً له، والأول غير معقول ؛ لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها ؛ لعدم الإجمال - حينئذ - في الأمور به فيها، وإنما الإجمال فيما يتحقق به، وفي مثله لا مجال لها، كما حقق في محله، مع أن المشهور القائلين بالصحيح، قائلون بها في الشك فيها، وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضا . مدفوع، بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة . بحسب اختلاف الحالات، متحد معها نحو اتحاد، وفي مثله تجري البراءة، وإنما لا تجري فيما إذا كان الأمور به أمراً واحداً خارجياً، مسببة عن مركب مردد بين



الأقل والأكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك في أجزائهما، هذا على الصحيح.

الجهة الثالثة: ثم لا بد على كلا القولين من تصوير الجامع لافراد الصحيح او لافراد الأعم، ووجه اللابدية ان لا قائل بوضع لفظ الصلاة لكل فرد فرد على حدة على نحو المشترك اللفظي فهو باطل ضرورة حمل اللفظ على كل واحد من أفراد الصلاة بمعنى واحد لا معاني متعددة نظير لفظ العين كما هو الحال في صحة حمل لفظ الانسان على كل فرد من العراقي والمغربي والأسود والأبيض بمعنى واحد لا متعدد. اذن لا بد في مقام الوضع من ملاحظة جهة مشتركة بين الأفراد المتباينة ثم يوضع له اللفظ او لافراده على اختلاف العناوين كما سيأتي في الجهة الأخرى، والمختار هو الأول للاخوند، وهذا القدر الجامع عند الصحيح هو المسمى بلفظ الصلاة جامعا لتمام افراده الصحيحة ولو قلنا بالاعم فلا بد من كونه شاملا لتمام الافراد الصحيحة والفاصلة.

ومحاولات تصويره عديدة نذكر منها اثنين للاخوند و العناية(٤٢):

الأولى: بايجاز أن الأفراد تشترك في اثر واحد يعبر عنه في السنة الأخبار الناهي عن الفحشاء والمنكر او قربان كل تقي، والأثر الواحد ينتج من المؤثر الواحد طبقا للقاعدة الفلسفية عند بعضهم (الواحد لا يصدر الا من الواحد) و امكان الاشارة اليه بخواصه وآثاره يغني عن تسميته باسم خاص، فيقال أن لفظ الصلاة موضوع لكل ما كان ناهي عن الفحشاء والمنكر.

وقد أورد على التصوير الأول بأمور:



منها: عن الانصاري أن الجامع اما مركبا او بسيطة والأخير اما هو مفهوم المطلوب او مساوي ملازم له كالتمام او الصحيح و كلاهما باطل.

اما الأول : فكلما فرض جامعا صحيحا فهو غير صحيح لافراد أخرى.

واما الثاني: أي البسيط على الأول يلزم أخذ ما هو متقدم متأخر ان مفهوم المطلوب لا يكون الا بعد تعلق الطلب، فلو تعلق به الطلب لزم تقدم الشيء على نفسه وبطلانه واضح، مع ترادف لفظي الصلاة والمطلوب والوجدان شاهد بتكذيبه، وعدم جرى ان اصالة البراءة عند الشك في الجزئية والشرطية على القول به، لان الشك حينئذ في المحصل لاني التكليف لعدم مجهوليته وفي مثله فالشك يكون فيما يحققه وهو مجرى لاصالة الاشتغال لا البراءة مع أن القائل بالصحيح يقول بها، وعلى المعنى الثاني يلزم المحذور الأخير مع الثاني.

ويدفع باختيار الشق الثاني وذلك بكون المفهوم متحد وجودا وخارجا مع افراده فالشك فيه شك فيها من حيث تعلق التكليف بالجزء المشكوك وفي هذا المقام تجري البراءة لانها في مقام الشك في التكليف لا المكلف به، نعم، في موارد تغييره مع افراده كالطهارة بالنسبة لافعال الوضوء والغسل عند الشك في أحد الأجزاء يكون شك في المحصل وهو مجرى الاشتغال(٤٣)

(٤٢) الثانية: لا اشكال في صحة حمل لفظ الصلاة بمفهوم واحد على امور متعددة ومختلفة بحسب الكم والكيف والحالات والأوقات، كما لا اشكال في عدم صحة حمله عليها ما لم يكن بينها قدر جامع كان حمل اللفظ عليها واتحاده معها وجودا وخارجا بذلك الجامع، ومن صحة



الحمل نستكشف أن بينها جامع كان حمل لفظ الصلاة على كل منها بذاك الجامع نظير حمل لفظ الانسان بماله من المفهوم الوجداني على افراده المختلفة المتحد فيها وجودا وخارج اذ لا يعقل أن لا يكون الانسان بمعنى واحد متحدا وجودا وخارجا مع أمور متعددة متباينة.

نعم، يصح حمل لفظ المشترك كالعين على أمور متباينة ومتحد معها (مع كل واحد) وجودا وخارجا مع عدم الجامع بينها لكن ليس حملة عليها بمفهوم واحد بل يحمل عليها (على كل منها) بمفهوم مباين مع المفهوم الآخر وهذا واضح

وفيه: أن صدق الحمل فرع وضع اللفظ لذلك المعنى فكيف يعقل أن يكون تصوير الجامع

والوضع من توابع صحة الحمل؟

(٤٣) واجاب بعضهم: أنه لو كان معظم الاجزاء ملحوظا على نحو التعيين لا على نحو

الاجمال المنطبق على جميع الحالات.

فيه مضافة إلى عدم معقوليته في نفسه مما لا مجال له في مقام الوضع المتطلب لحاظ الموضوع له ولو فرض الترديد و الاجمال فلا يمكن وضع اللفظ له، ولو سلم فلازمه الانطباق على ما هو فاسد من الأفراد وهو خلف كونه موضوعا للصحيح.

وقد يشكل عليه: بان الجامع البسيط اما ذاتي باب الكليات الخمسة كالانسان فكذا لفظ

الصلاة، وهو باطل لتركب الصلاة من مقولات مختلفة كالركوع والسجود من مقولة الوضع والقراءة من مقولة الكيف وهكذا، ومن الواضح انه لا جامع بين المقولات العشرة ولذا قيل انها اجناس

عالية لا يوجد جنس اعلى يجمعها، واما ذاتي باب البرهان فان للصلاة ماهية لازمة لها واحد وان كنا لا نعرفه الا انه لا يمنع من وضع كلمة الصلاة له، وهذا الاحتمال باطل فان لازم الشيء معلول

له و ماهية الصلاة مترتبة من مقولات متعددة فلا يمكن أن يكون لها لازم واحد، والا لصدر الواحد من المتعدد، وعلى الأول (الذاتي باب الكليات الخمسة) يورد على تصوير العناية للجامع ولا يمكن

دفعه، نعم، لو قال انه للتنظير فقط ولا يعني كون الجامع ذاتيا بل عرضيا كما سيأتي فهو وان



صح ثبوتها الا انه لا دليل عليه اثباتا وذلك بان يقال الجامع البسيط عرضي انتزاعي بمعنى أن كلمة الصلاة موضوعة لكل فعل ينهي عن الفحشاء والمنكر وهو عنوان عرضي منتزع من افراد الصلاة وليست امرا ذاتيا، وقلنا عدم امكان تصويره اثباتا اذ لا يمكن تطبيق عنوان الصلاة على افرادها الا بعد تصور النهي عن الفحشاء و هو باطل لانا نقول صلاة بلا تصور النهي عن الفحشاء، وهذه الأمور لا تكون اعتبارية بل واقعية والكلام في الأول.

والأصح في الايراد لو صح التعبير أن اللازم وهو النهي عن الفحشاء لا يعرف الا من قبل الله تعالى، وأن صلاته مقبولة لتتصف به، نعم، هي مجزية ومسقطة لاشتغال الذمة وهو أمر آخر، كما أن النهي عن الفحشاء مفهوم غير وجداني لوضوح أن النهي المتوجه للذوات العالية كالمعصوم عليه السلام مثلا أشد منه للمتوجه إلى غيره ومع اختلاف المراتب فيكون الموضوع أي مرتبة منها؟، والنهي عن الفحشاء مناط القبول لها الصحيح الذي هو الأجزاء.

وردت محاولة الآخوند (لتصوير الجامع الصحيح) في الحلقة الثالثة: بان الجامع أو الأثر اما ذاتي أو عرضي، والأخير وحدته لا تدل على وحدة المؤثر لوضوح امكان انتزاعه من الاشياء المختلفة كالابيض المنتزع من الانسان والحيوان والجدار، فهو غير معلول حتى تكون وحدته كاشفة أو دليلا عن وحدة الموجد له بل هو أمر منتزع ولا محذور في انتزاعه من الاشياء المختلفة.

وهذا الجواب ليس بتام اذ يمكن للآخوند ان يختار الشق الأول وانه لازم ذاتي لا عرضيا، نعم، ما قاله من اللزوم عند سماع كلمة الصلاة التبادر إلى ذهن السامع مفهوم النهي عن الفحشاء والمنكر وعدم انطباق مفهوم الصلاة على افرادها الا بعد التوجه لعنوان النهي وهو باطل، يمكن الجواب عليه بان ذلك لا على نحو الفعلية بل الاقتضاء والشأنية ومعه لا يتبادر إلى الذهن ذلك المفهوم فتأمل.



والصحيح في الاشكال عليه أن هذا الأثر مما لا يعلم الا من قبل الله فكيف يصح وضع اللفظ له، مع أنه مختلف بحسب اختلاف الأفراد قوة وضعفا من حيث الايمان لوضوح أن النهي المتوجه لصلاة النبي صلى الله عليه وآله أشد من غيره بكثير.

وهناك محاولات لتصويره اعرضنا عنها خوفا من الاطالة فتطلب من مصادرها.

ويمكن أن يقال: انه بعد ان قلنا ان الصحة والفساد امور منتزعة، فهي ليست قيذا للموضوع له ولا يكون الوضع في حال الصحة مع عدم لحاظ القيد به ان الصحة لها مراتب متفاوتة ومتعددة فلا يمكن أن يكون المراد منها الصحة الفعلية التامة من كل جهة وحيثية، بل الالفاظ موضوعة حال الصحة الاقتضائية الشاملة لجميع المراتب وهو تعبير آخر عن الأعم، فيكون النزاع لفظيا ويكفي الوجدان شاهد على ذلك.

والشارع المقدس حيث أمر بعنوان الصلاة فهذا قطعاً لا يريد الا الصلاة الصحيحة، المنتجة لما هو الأثر المطلوب منها، فتأمل جيداً، خصوصاً على القول بالحقيقة الشرعية.

وتصويره على القول به أن الصلاة موضوعة لمعنى متحد على جميع حالاتها وتباين افرادها وهو العمل العبادي لاتصال العبد بربه وتواصله معه غاية الأمر أن هذا المفهوم يخص ويقيّد بتقييدات متعددة بحسب اختلاف الحالات و الحثثيات وهي لا توجب اختلافاً في المفهوم الذي وضع له لفظ الصلاة، او قل انه موضوع للمعنى المشار اليه لا بشرط شيء، وهذا لا يعني كونه مبهماً ليتنازع في تصوره اذ هما متغايران وليس احدهما عين الآخر، فيقال صلاة الميت، وصلاة المختار، وصلاة العاجز، ... وهكذا والجهة المشتركة لكل هي الصلاة بمعناها الآنف الذكر. واعتبر ذلك باطلاق لفظ الإعلام الشخصية على حالات الفرد المختلفة من الموت والحياة والصحة والسقم والهرم و الشباب و الطفولة وارذل العمر، فالملحوظ هو الذات في مقام الوضع من دون لحاظ الحثثيات فكذا الصلاة.



ان قلت: انه قياس مع الفارق لتعيين الموضوع له في المقيس فلا يضر التبدلات بخلاف المقام الذي لا تعين فيه بوجه.

قلت: التعيين أعم من الخارجي كما في الاعلام او الاعتباري كالمقام.
او نقول: انهما واقعا واحد غاية الأمر أن في المقام محقق لما هو في الواقع وفي المقيس عليه مصداق لما هو في الواقع فأفهم.

ولذا قلنا أن الصحة مفهوم منتزع له مراتب متعددة فمرتبة الصحة لصلاة العاجز تختلف عنها لصلاة المختار وهكذا لا انها مأخوذة قيد في المعنى الموضوع له اللفظ.
لا يقال على هذا لا يصح اطلاق لفظ الصلاة الا للصحيح مع ان العرف يطلق اللفظة على الفاسد.

فانه يقال: قلنا ان الاستعمال اما ان يكون من كلام الشارع فلا بد من حمله على الصحيح او المطلوب شرعا وهو لا يكون الا الصحيح اذ لو كان الاعم مطلوبا لزم الاعزاء بالجهل وهو قبيح بل ممتنع، وصحة اطلاق اللفظ بنظر العرف لسذاجته او يكون الاطلاق مجازيا لا حقيقيا لو قلنا بالوضع للصحيح مع انا قلنا انه ليس قيدا للموضوع له اللفظ بل هو منتزع من منشأ انتزاعه وما هو حاصل خارجا.

ان قيل: إن هذا صحيح لو كان المستعمل هو الله تعالى اما لو كان النبي صلى الله عليه وآله فهو شخصي عرفي، فيحدث بهذه الصفة، والسائد في عرفه على ما قلناه بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية هو ذلك.

يقال: نعم، نوافق عليه في حدود استعماله صلى الله عليه وآله العرفية اما في حدود بياناته الشرعية فهو غير محتمل بل مقطوع البطلان لما قلناه.

ولو قلت: أن هذا جاري في العرف السائد ويمكن جريانه سابقا بالاستصحاب القهقري او باصالة عدم النقل العقلانية.



قلنا: أن ذلك يتوقف على تمامية الاستصحاب القهقري مع امكان منعه مضافا إلى أن استعمالته الشرعية لا تكون في حينها واضحة للعرف من حيث الاجزاء و الشرائط وبحاجة إلى دراسة وتعلم فهو معقد من حيث تفاصيله، وهذا ينتج صحة اطلاقه حتى على المشابهة صورة فنقول اسدا لصورة الأسد مع انه ليس اسد حقيقة فتدبر جيدا.

ويمكن التنظير كذلك باسماء الإشارة فهي موضوعة للكلي المفرد المشار اليه، نعم، المشار اليه المقصود قد يكون مرددا فحينما يقال جاء هذا فمن المحتمل أن هذا هو فلان أو فلان و بهذا الاعتبار يقال ان اسماء الاشارة مبهمه فهي مبهمه في مقام التطبيق والانطباق لا في اصل المعنى الموضوع له اللفظ وكذا يقال صلاة.

ويؤيد ذلك ان مصب النزاع الأصولي في المقام هو لفظ الصلاة دون غيرها مع انه اخص من عنوان الباب وما ذلك الا لتعقيد هذا اللفظ دون غيره فلا معنى ليقال للصوم الفاسد صوم حتى بنظر العرف او يقال أنه حصل توسع في المفهوم فصار يطلق على الصحيح والأعم مثله مثل اطلاق لفظ سيارة على العاطلة مع عدم امكان الاستفادة منها بما صنعت له حيث لا يشك من صحة اطلاق لفظ السيارة عليها مع انها غير متحركة.

ملاحظة: يمكن اعتبار الجامع و جوديا كالوجود الاعتباري للصلاة مطلقا في مقابل الزكاة

والحج والصوم مثلاً.



قوله (قده): ((وأما على الأعم، فتصوير الجامع في غاية الإشكال، فما قيل في تصويره أو يقال، وجوه:

أحدها: أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة، كالأركان في الصلاة مثلا، وكان الزائد عليها معتبرا في المأمور به لا في المسمى.

وفيه ما لا يخفى، فإن التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها، ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان، بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمى، مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به - بأجزائه وشرائطه - مجازا عنده، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب إطلاق الكلي على الفرد والجزئي، كما هو واضح، ولا يلتزم به القائل بالأعم، فافهم.))

تصوير الجامع على القول بالأعم

فما قيل وما يمكن أن يقال فيه وجوه منها: أن الجامع هو الأركان و الزائد من الأجزاء والشرائط يكون داخلا في المأمور به لا في المسمى.

ويرد عليه بعدم دوران التسمية مدار الأركان وجودا و عدما لصدق الصلاة مع الإخلال بركن واحد وعدم الصدق مع الاتيان بتمام الأركان من دون سائر الأجزاء والشرائط، مع أن هذا خلف الفرض لان المفروض أن لفظ الصلاة موضوعة للفاسد أيضا



هذا مع استلزامه ان يكون اطلاق اللفظ في الصلاة الجامعة للاجزاء و الشرائط مجاز من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، مع أن القائل بالاعم لا يقول به بل الاستعمال في مثله حقيقة.

لايقال: لماذا لايقال بأن استعمال لفظ الصلاة في جميع الاجزاء والشرائط من باب استعمال لفظ الكلي في الفرد كاستعمال لفظ الإنسان في زيد وحينئذ يكون الاستعمال حقيقيا.

فانه يقال: لان الاستعمال المذكور إنما يكون من باب استعمال لفظ الكلي في الفرد فيما لو قيل بأن جميع الاجزاء والشرائط فرد من خصوص الاركان وهو واضح البطلان(٤٤). امر بالكفاية بالفهم(٤٥) في نهاية تصوير الجامع الاعم الاول.

* * * * *

(٤٤) كما ويرد عليه بالصلاة التي ليست فيها ركوع و سجود، إلا أن يكون مراده من الاركان هو الأعم منها ومن أبدالها، وكذا النقص بالصلاة المكتفي به بالتسيحة عن كل ركعة كموارد الخوف الا ان يلتزم بالتجاوز هنا.

واجيب عن الأوليين بان الجامع الذي وضعت له لفظ الصلاة هل هو بشرط انضمام بقية الأجزاء او لا بشرط انضمامها.

فعلی الأول: يلزم عدم الصدق عند ترك المصلي لجزء عمدا وهذا خلف الفرض لان المفروض انها موضوعة للصلاة الاعم ومنها الفاسدة .

وعلى الثاني: يلزم المجاز عند فعل المصلي لتتمام الاجزاء والشرائط من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل مع أن صدق الصلاة هنا لا بمحازية فيه بحال.



ويمكن اختيار الشق الثاني ولا يلزم الأشكال، فانها موضوعة للار كان بدون اشتراط وجود بقية الأجزاء فوجودهما لا يؤثر في صدق الاسم وعدمها كذلك، ولا محذور من كون الشيء على تقدير وجوده جزء وعلى عدم وجوده عدم جزء، واعتبر ذلك بالكلمة المؤلفة من حرفين فهي صادقة مع عدم الحرف الثالث وكذا مع وجوده.

وهذا الجواب تام على القول باعتبارية الصلاة اما على القول بكونها من الحقائق الخارجية والمقولية والماهيات الحقيقية فلا يتم لوضوح تبدل الماهية بتبدل الأجزاء كما يرد عليه انه اذا اخذت لا بشرط انما يكون نافعا اذا كان المأخوذ لا بشرط عين الخارج كالجنس بالنسبة إلى النوع واما مع التغاير في الوجود الخارجي فلا يكون اطلاق اللفظ على المجموع حقيقة، وهذا يرجع لما قلناه. وأجيب عنه ان كان الموضوع له الاركان بحدها الخاص ومرتبة معينة فهو تام واما اذا كان على نحو الاقتضاء من حيث المرتبة واللحوق لباقي الاجزاء فلا اشكال فيه اصلا. وهذا الجواب تام في مقام التسمية كذلك.

(٤٥) وتفسيره بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: ما ذكره في العناية من احتمال التأمل بالتجاوز اذا استعمل اللفظ في الوجد لتتمام الاجزاء والشرائط بنحو كان سائر الاجزاء والشرائط جزء المستعمل فيه.

الثاني: ما ذكره ايضا ان نفس النقض الذي سيرد على القول اذا استعمل اللفظ للوجد لتتمام المستحبات الدخيلة في تشخيص المأمورية الخارجة عن الماهية. ولكن ليس بسديد لوضوح أن المأمور به غير المسمى.

الثالث: انه بإمكان تصوير الجامع للاعمى واختيار كونه بسيطا او مركبا ولا يرد النقض فعلى الاول انما وضعت له ولكن لا يراد فعلية النهي بل شأنية النهي وهو حاصل لكل صلاة على القول بالاعم، واما المركب فيقال أنها موضوعة لحد ادنى من الاركان او الاجزاء من دون اشتراط بقية الأجزاء فمدخولها غير مؤثر في التسمية و كذلك خروجها فهي جزء على تقدير دخولها وليس



بجزء على تقدير عدم دخولها كالكلمة المركبة من حرفين والحرف الثالث جزء اذا دخل فيها، وكذا في مثل لفظ الدار الصادق على المتكون من غرفة دون اشتراط البقية.



قوله (قده): ((ثانيها: أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرف، فصدق الإسم كذلك يكشف عن وجود المسمى، وعدم صدقه عن عدمه. وفيه . مضافة الى ما أورد على الأول أخيرة – أنه عليه بتبادل ماهو المعتبر في المسمى، فكان شيء واحد داخلا فيه تارة، وخارجة عنه أخرى، بل مرددا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، وهو كما ترى، سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.))

ومنها: ان الجامع هو معظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية واشكاله مضافا لما سبق الاشكال على التصوير الاول لزوم التبدل والترديد في الماهية لان معظم الاجزاء لم يكن امراً منضبطا له واقع معين في الكل كي يمكن دعوى كون اللفظ موضوع له حقيقة(٤٦).

(٤٦) واجيب عن الأوليين، خصوصا التجوز بان مدعى الاعمي ذلك ولا يأتي النقض عليه بما سيرد على الصحيح من أن استعمال اللفظ المستجمع لتمام المستحبات الخارجة عن ماهية الصلاة فما به الجواب على القول بالصحيح يكون الجواب على القول بالاعم. وعن عدم الضبط فانه يقال ان مذهب الاعمي المركبات ذات الاجزاء الرئيسية المعينة المضبوطة غير المتبادلة وهي مدار التسمية عرفا في غير الصلاة حيث ليس له اختلاف. ويرد عليه: انه اخص من المدعي، ثم انه يعقل ثبوتنا لكن لا دليل عليه اثباتا على القول بالصحيح.



كما أجب آخر عن اشكال التبدل انه لو كان المعظم ملحوظا على نحو اليقين لا على نحو الاهمال المنطبق على جميع التبادلات.

وهو مردود بعدم تعقل الاهمال في مقام الوضع.
واورد آخر على الوجه:

اولا: ان كان موضوعا لمفهوم المعظم لزم الترادف بينه وبين لفظ الصلاة وهو باطل وان اراد به المصداق ففيه ان المعظم يختلف بحسب اختلاف مصاديق الصحيح وحينئذ أن اراد به المصداق المعين لزم الاشتراك او الحقيقة والمجاز ولم يقل به الاعمي (اقول هذا واضح الفساد اذ هو خارج محل النزاع لوضوح أن معنى الصلاة واحد لتمام افراده ومصاديقه لا أنه موضوع لفرد معين ولا قائل به فلا حاجة للتشقيق به) مع انه يلزم تردد كل جزء من الأجزاء بين الدخول في الموضوع له والخروج عنه.

أقول: سبق دفعه، وان اريد المصداق المردد فيه، أنه لا ينطبق على مصاديق المعظم لان كل واحد منها هو لا هو او غيره، كما هو معنى المردد.

وثانيا: انه يلزم في بعض المقامات دخول بعض الاجزاء في الموضوع له وخروجه كما لو فرضنا صحيحا مركبا في الركوع والسجود والتكبير والقيام واخر مركب من تلك الأربعة ومن التشهد والسلام وذكر الركوع والسجود حيث أن التشهد خارج من الاول لخروجه من اصل المركب وداخل في المعظم الثاني.

وثالثا: تردد كل جزء بين الدخول والخروج من جميع الصور اذ لا تعيين للاجزاء في مقام الدخول في المعظم.

اقول سبق رده فلاحظ.



قوله (قده): ((ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية كـ(زيد) فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته، كذلك فيها.

وفيه : إن الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص، ويكون الشخص حقيقة باقية ما دام وجوده باقية، وإن تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان، وغيرهما من الحالات والكيفيات، فكما لا يضر اختلافها في التشخص، لا يضر اختلافها في التسمية، وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات والمقيدات، ولا يكاد يكون موضوعة له، إلا ما كان جامعة لشتاتها وحاوية لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها.))

ومنها: ان وضعها كوضع الاعلام الشخصية فكما لا تضر التبدلات والحالات من صدق التسمية فكذا في المقام، واشكل عليه أن الموضوع متعين من الاعلام بخلاف المقام الذي لا تعين فيه بوجه(٤٧).



(٤٧) وجوابه: أننا أما أن نقصد التعيين الأعم من الخارجي والاعتباري الفرضي، وأما أن التعيين له موجود كما قلناه في تصوير الصحيح أنه موضوع للمركب من النية والفعل الشامل و الصادق على الجزء والركن الواحد و المتعدد فتأمل.

و اورد آخر: أن وضع الشيء للمركب ما هو مركب يستلزم انتفاء الموضوع له بمجرد انتفاء جزء من أجزائه بلا حاجة إلى البرهان وفساده واضح بما قلناه فان لفظ الدار موضوع للمركب ولا ينتفي بانتفاء بعض اجزائه وهذا واضح.



قوله (قده): ((رابعها: إن ما وضعت له الألفاظ إبتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط، إلا أن العرف يتسامحون . كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض، تنزيلا له منزلة الواجد، فلا يكون مجازا في الكلمة. على ما ذهب إليه السكاكي) في الاستعارة - بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات، من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة، للأنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة، أو المشاركة في التأثير، كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة، حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة، والمشارك في المهم أثر تنزية أو حقيقة.

وفيه : إنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين، وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداء مركبة، خاصاً، ولا يكاد يتم في مثل العبادات، التي عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالة فاسد بحسب حالة أخرى، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

خامسها: أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان، مثل المثقال، والحقة، والوزنة إلى غير ذلك، مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة، فإن الواضع وإن لاحظ مقدار خاصة . إلا أنه لم يضع له بخصوصه، بل للأعم منه ومن



الزائد والناقص، أو أنه وإن خص به أولاً، إلا أنه بالاستعمال كثيراً فيهما بعناية
أنهما منه، قد صار حقيقة في الأعم ثانياً.

وفيه: إن الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف زيادة ونقصاً،
فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه، كي يوضع اللفظ لما هو الأعم،
فتدبر جيداً.))

رابعها وخامسها، ثم ذكر في الكفاية وجهين آخرين، والحق انهما ليسا تصوير
للجامع على الأعم بل هما تصوير لنفس القول بالأعم وامكانه، والمهم هنا شرح التأمل في
الرابع (٤٨) وله وجوه. وقد امر في الكفاية في نهاية الوجه الخامس بالتدبر (٤٩).

(٤٨) ما قلناه من انه تصوير لامكان القول بالأعم لا تصوير الجامع مضافاً إلى ان جوابه
غير تام لانه قائل بالصحيح وقد عرفت ان الصحيح يختلف باختلاف الحالات، مع امكان القول
بان التصوير إنما يتم لحصة من افراد الأعم وهي ما كانت قريبة عن الجامع من حيث الزيادة
والنقصية حتى يصح التنزيل، وأما ما عداها من الأفراد ذات البعد عن الجامع او الاختلاف
الفاحش فلا يتم.

او يقال: انه بعد امكان تصوير الجامع الصحيح التام الاجزاء والشروط او امكان فرضه لا
تصل النوبة الى الاطلاق التنزيلي.

(٤٩) وهو اما ما قاله من الجواب ليس بسديد اذ ظاهره اقراره بصحة القسم الرابع وقد نفاه
سابقاً، مع امكان ان يقال انه على الثاني عين الشق الثاني للسابق وليس وجهاً جديداً، او يقال



كما قلنا انه امكان تصوير القول الاعم لا تصوير الجامع ، او يحتمل ان ما يورد هنا يمكن ايراده على القول بتصوير الجامع الصحيح باعتبار كونه مركبا لا بسيطا.

والحاصل انه يمكن تصوير الجامع على كلا القولين ، مما قلناه من تصوير الجامع على الصحيح ياتي بالاعم ، وما قاله في الكفاية يمكن جريانه على الاعم لكن لا بدعوى تعليق النهى عن الفحشاء والمنكر ليقال ان الفاسدة لا تنهى بل خصوص الصحيحة ، بل شأنية النهي عن الفحشاء والمنكر باعتار ان كل صلاة لها شأنية ذلك فلو اخل بجزء عمدا لا تنهى ولو اخل به سهوا فهي تنهى و هذا معناه ، ان الصلاة الفاسدة لها شأنية النهي عن الفحشاء والمنكر عد وجود المسوغ للترك . وحتى على القول بالمركب يمكن تصوير الجامع على كلا القولين بلا محذور أصلا.



قوله (قده): ((ومنها: إن الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له - في ألفاظ العبادات - عامين، واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً، لاستلزامه كون استعمالها في الجامع، في مثل: (الصلاة تنهى عن الفحشاء) و(الصلاة معراج المؤمن) و(عمود الدين) و(الصوم جنة من النار) مجازاً، أو منع استعمالها فيه في مثلها، وكل منهما بعيد إلى الغاية، كما لا يخفى على أولي النهى.))

ثم انه قد يتوهم اننا لسنا بحاجة الى تصور الجامع على القول بان الفاظ العبادات موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص فانه مضافا الى فساده لما قلناه من انها موضوعة بالعام والموضوع له كذلك، فلا يمكن الاستغناء عن تصوير الجامع حتى على القول الآخر لضرورة الوضع الى تصوير الجامع لكن لا يضع له اللفظ مباشرة بل لافراده، مع ان الوجدان قاض بان معنى الصلاة مثلا واحدا لا متكثرا بتكثرا افراده ومصاديقه مع انها عديدة الى درجة يصعب وضع اللفظ لافرادها. واستعمال اللفظ حينئذ في الجامع كما في قوله والصلاة تنهى عن الفحشاء أو الصلاة معراج المؤمن أو قربان كل تقي ونحو ذلك مما ليس المراد فيه قسم خاص وصنف مخصوص لزم أن يكون الاستعمال مجازاً أو نمنع استعمالها في الجامع في الأمثلة المذكورة وكل منهما بعيد إلى الغاية.



قوله (قده): ((ومنها : أن ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيح، وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه، في رفع ما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أصلاً، لاحتمال دخوله في المسمى، كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمى، في غير ما إحتمل دخوله فيه، مما شك في جزئيته أو شرطيته، نعم لا بد في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لا بد منه في الرجوع إلى سائر المطلقات، وبدونه لا مرجع أيضاً إلا البراءة أو الاشتغال، على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وقد انقح بذلك: إن الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم، والاشتغال على الصحيح، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة، مع ذهابهم إلى الصحيح.))

ثمرة النزاع

قالوا ان الثمرة تظهر بالتمسك بالاطلاق على القول بالاعم وعدمه على الصحيح لان التمسك به فرع صدق الاسم حيث لا يصدق على الصحيح بالنسبة للفاقدة دون القول بالاعم (يلاحظ هنا الاعم المقوم لصدق الاسم على أحد تصاوير الجامع المذكور سابقا لا مطلقاً فتنبه).

هذا اذا كان المولي في مقام البيان او شككنا في ذلك فمقتضى السيرة العقلانية جارية على حمله على مقام البيان في موارد الشك الا انها مختصة بالألفاظ التي لها



مفاهيم عرفية دون ما ثبت للمتكلم فيه اصطلاح خاص مخالف لما عليه العرف، واما مع عدم كونه في مقام البيان فاجمال الخطاب يصير الامر الى الاصول العملية من عدم جريان البراءة على الصحيح وامكانه على الاعم عند الشك في شرطية او جزئية شيء، لأن الشك على الأول شك في المحقق دون الثاني لعدم إحراز اسم المأمور به لكنها ليست بثمرة لوضوح امكان القائل بالصحيح القول بالبراءة كما سبق بيانه، وامكان القائل بالاعم القول بالاشتغال في مسألة دوران الامر بين الأقل والأكثر الارتباطيين (٥٠) أما باعتبار عدم انحلال العلم الاجمالي او لعدم العلم بحصول الغرض الداعي الى الامر او لغير ذلك، بل يمكن منع الثمرة الاولى ايضا لان الاطلاق والعموم ان كان في مقام البيان التمسك به لنفي مشكوك القيدية على كلا القولين وان لم يكن كذلك لا يصح مطلقا، كما انه بعد الفحص من الادلة الدالة على شرائط المأمور به واجزائه وعدم الظفر على ما يدل على اعتبارهما يكون المرجع هو و البراءة على القولين، وقبل الفحص فالمرجع هو الاشتغال كذلك ولا ثمرة اصلاً.

(٥٠) الفرق بين الأقل والأكثر الاستقلاليين وبين الأقل والاكثر الارتباطيين هو أنه في الأول لو أتى المكلف بالأقل وكان الواجب - واقعاً - هو الأكثر حصل الامتثال بقدر الأقل لا أنه يحصل الامتثال رأساً فلو لم يعلم المكلف أنه مدين بدرهم أو درهمين فلو أعطى درهماً حصل الامتثال بقدره وإن كان واقعاً مديناً درهمين، وإما في الارتباطيين فلو أتى المكلف بالأقل وكان الواجب - واقعاً - هو الأكثر فلا يحصل الامتثال رأساً، فلو كانت اجزاء الصلاة عشرة واقعاً لا تسعة وأتى المكلف بتسعة أجزاء لم يحصل الامتثال منه بقدر تسعة اجزاء، أما الاستقلاليين فاتفق الاصوليون فيها مع



جريان البراءة عن الزائد المشكوك ويجب تحصيل الأقل فقط وأما الارتباطيين فأختلف فيها فقييل
باجراء البراءة عن الزائد وقيل بلزوم الاحتياط .
الشيخ الاعظم على الأول والشيخ الآخوند على الثاني.



قوله (قده): ((وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً.

قلت : وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى إعطاء درهم في البرء فيما لو أعطاه لمن صلى ، ولو علم بفساد صلاته ، لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعم ، وعدم البرء على الصحيح ، إلا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة ، لما عرفت من أن ثمرة المسألة الأصولية ، هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية ، فأفهم.))

وما قيل من ظهورها في البرء من النذر عند التصديق على المصلي على الأعم وعدم البرء عند التصديق على الصحيح مع الإخلال بما يحتمل دخله في صدق الاسم فهي ثمرة فقهية لا أصولية ، وليست مهمة على نحو يعقد لاجلها مثل هذه المسألة المهمة (٥١) مع ملاحظة أن النذر تابع لقصد الناذر ، ومنه تعرف أن امر الكفاية بالفهم ربما ، لذلك وربما لاجل يمكن ارجاعها على نحو ينطبق عليه ضابط المسألة الأصولية (وهو ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي) فلو قام الخبر على وجوب صلاة الجمعة ، وكل ما كان كذلك فهو واجب ، فهنا حجية الخبر مسألة أصولية لانما وقعت في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي في الكبرى ، والمقام ليست كذلك لان البرء وعدمه ليس حكماً شرعياً لكن بارجاعه الى وجوب الوفاء بالنذر أو عدم الوجوب على القول بالبرء ، فمصادقته للضابط صحيحة (لاحظ تفصيل دقيق للمشكيني حول الثمرة).

ثم أمر بالفهم. (٥١)



* * * * *

(٥١) ويمكن تصوير الثمرة بالشكل التالي :

ان الصحيح اما بسيط او مركب والاعم كذلك فالمحتملات أربعة، أما على البسيط للصحيح و البسيط للاعم فلا تظهر الثمرة، وكذلك على المركب لكليهما او المركب للاول و البسيط للثاني . ما عدا البسيط للاول و المركب الثاني تظهر الثمرة لوضوح عدم صدق الاسم على القول بالصحيح لو كان الجامع موضوع البسيط ومعه لا يتمسك بالاطلاق بخلاف الاعم.

وجوابه : أنه لا تظهر لو كان الاطلاق مقامي، او لا ثمرة اصلا لما قلناه اما للاول لانه على اساس كون الاطلاق مقامياً فيصح التمسك به حتى للقائل بالصحيح.

بقي شيء أن الفرق بين الاطلاق المقامي واللفظي وجوه نذكر منها :

الأول : علة التمسك به كون المولى في مقام البيان لجميع ما ما يعتبر في ماهية الشيء من الأجزاء والشرائط كما هو الحال في صحيحة حماد بالنسبة إلى الصلاة، وعلة الثاني هو اللفظ وصلاحيته للشمول الى ما يشك دخالته فيه عندما يكون المولى في مقام البيان لما يعتبر في الشيء مما هو خارج عن ماهيته وحقيقته من القيود اللازمة للمأمور به.

الثاني : أنه يكفي في الاطلاق اللفظي عدم القرينة على الاجمال والاهمال ؛ بناء على الحق من الحمل على مقام البيان في صورة الشك للقاعدة العقلانية، وفي المقامي لابد من احراز كونه في مقام البيان بالقطع او ما يقوم مقامه ؛ لعدم جريان القاعدة المذكورة في غير الالفاظ او الشك في جريانها.

الثالث : أنه لا يمكن التمسك بالاطلاق اللفظي إلا بعد احراز صدق الاسم بخلاف الاول وسيأتي مزيد ايضاح للفرق بينهما في مبحث المطلق والمقيد فانتظر.

(٥١) ويمكن بيانه بما قاله في العناية أنها ليست ثمرة مهمة حتى يعقد لها مثل هذه المسألة

الجليلة.



قوله (قده): ((وكيف كان، فقد استدل للصحيح بوجوه:

أحدها : التبادر، ودعوى أن المنسب إلى الأذهان منها هو الصحيح، ولا منافاة بين دعوى ذلك، وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فإنّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينة بوجه، وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه .
ثانيها: صحة السلب عن الفاسد، بسبب الإخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه بالمداقعة، وإن صحّ الإطلاق عليه بالمعاينة.

ثالثها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسمّيات مثل (الصلاة عمود الدين) أو (معراج المؤمن) و (الصوم جنة من النار) إلى غير ذلك، أو نفي ماهيّتها وطبائعها، مثل (لاصلاة إلاّ بقاتحة الكتاب) ونحوه، مما كان ظاهراً في نفي الحقيقة، بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شرطاً أو شرطاً، وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى، ونفي الصحة من الثانية، لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر، لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه، وإستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع، حتى قي مثل (لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد) مما يعلم أن المراد نفي الكمال، بدعوى استعماله في نفي الحقيقة، في مثله أيضاً بنحو من العناية، لا على الحقيقة، وإلا لما دل على المبالغة،
فافهم.))



واستدل للصحيح بأمور:

أولها: التبادر: لخصوص الصحيح منها عند اطلاق لفظ الصلاة كفلان صلى او يصلي لا الأعم منها ومن الفاسدة(٥٢).

كما انه قد يقال من الواضح ان الالفاظ على القول بالصحيح مجملة اذ هي موضوعة لتمام الأجزاء والشرائط وهو مردد بين الأقل والأكثر فكيف تصح دعوى التبادر لخصوص الصحيح التام من الفاظها وايهما الصحيح التام فهل هو الأقل او الأكثر. وجوابه: ان معاني الألفاظ وان كانت محملة على هذا القبل ولكنها مبينة من حيث آثارها وخواصها فتكون الصلاة مثلا هي التي تنهي عن الفحشاء والمنكر او عمود الدين

الخ، وهذا المقدار من البيان الاجمالي يكفي في صحة التبادر(٥٣).

ثانيها: صحة السلب عن الفاسد دقةً وإن لم يصح سلبه عنه بالمسامحة العرفية ولا يتوجه الاعتراض السابق حول كيفية تبادر الصحيح مع ان الالفاظ مجملة وذلك لعدم المنافاة بين اجمال المعنى وبين صحة السلب على اجماله عن مورد خاص(٥٤).

ثالثها: التمسك بمثل الصلاة عمود الدين او معراج المؤمن، او نحو ذلك، اذ بعد

العلم باختصاص هذه اللوازم بالصحيحة يعرف أن الفاسدة ليست بصلاة(٥٥).

أو يستدل على الصحيح بمثل اخبار (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) ونحوها من الاخبار الدالة على نفي الماهية والطبيعة، مجرد فقد ما يعتبر في الصحة شطراً او شرطاً، ودعوى ان ذلك كما يمكن ارادة نفي الماهية منه يمكن ارادة نفي مقدر خبر لمثل هذه



التراكيب كالصحة والكمال مدفوعة لكولها خلاف الظاهر لـ لا النافية للجنس اذ دخلت على الماهية، ونفي الصحة لا يصار اليه إلا بقريئة مفقودة في المقام، بل المراد جزماً من مثل هذه التراكيب نفي الماهية لا الصفه مبالغه بتنزيل ما هو موجود منزلة المعدوم وإلا لما صحت المبالغة(٥٦).

* * * * *

(٥٢) وهو متوقف على مقدمات ثبوت الحقيقة الشرعية فعلى القول بالعدم وان الشارع استعملها مجاز لا معنى لدعوى التبادر، وقد يتوهم صحتها لانه اذا احرز بناء الشارع على انه نصب قريئة صارفة عن المعنى اللغوي يريد الصحيح لا الأعم، يتبادر منه الصحيح. مدفوع بانه مع الاحراز لا يحتاج إلى التبادر والا لم يصح دعواه و على كونه من حاق اللفظ، وهو مردود لانه ممنوع ولعله من جهة الانصراف الحاصل من كثرة الاستعمال في الصحيح لان الغالب استعمالها في تلو الأوامر المعلوم كون المراد منها هو الصحيح ولو بالتعمّل العقلي، او يقال كما قيل أن التبادر ليس من نفس اللفظ ليكون دليلاً على وضعه الخصوص الصحيح بل هو الالتزام كل مكلف باداء خصوص الصلاة الصحيحة، لكن هذا الالتزام اجنبي عن الوضع ليكون تعريفاً له او عليه، والمتيقن من - حصوله في زمان المتشعبة ولا طريق الى احرازه في زمان الشارع غير اصاله عدم النقل وهي حجة في الالفاظ العرفية دون الشرعية لعدم بناء العقلاء فيها. وفيه منع ظاهر لان الظاهر عدم الفرق عندهم بين ماكان المشكوك في الالفاظ العرفية أو من الفاظ اصطلاح خاص كالنحو والشرع ونحو ذلك.

(٥٣) وفيه: أولاً: ان التبادر يكون لنفس المعني لا لآثاره وخواصه كماهو في المقام. ثانياً: ولو سلم كتبادر مفهوم النهي الفحشاء والمنكر او عن يقال أنه لا تصدق الصلاة الا بعد صدق النهي عن الفحشاء وهو باطل جزماً، مع انه قد استدل به للاعم كما سيأتي.



(٥٤) أقول: لو كان المعنى مجملا فكيف تصح دعوى سلبه عن مورد خاص مع احتمال دخالة ذلك المورد في المعنى لغرض اجماله. نعم لو علم بعدم الصدق على المورد صح السلب. وصحة السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض الاجزاء والشرائط بالمداقة لا بالمسامحة والعناية لصحة اطلاقه على الفاقد وانه كلما زاد الاخلال بانتهت المسامحة وظهرت العناية وكلما نقص خفيت المسامحة ولم تظهر العناية حتى كأنها لا ترى.

وهذا الدليل يرد عليه ما قلناه عينا بعين مع ممنوعة الثانية، هذا مضافا إلى صحة السلب بالدقة مما لا معني لها لأن الكلام في الالفاظ وهي امور عرفية حيث لا يفهم أكثر العرف الدقيات، فكيف تصح دعوى صحة السلب بالمداقة؟

(٥٥) ويرد عليه: أن هذه آثار للمأمور به لا للمسمى أي الموضوع له اللفظ، هذا مضافا أن كون المراد هو خصوص الصحيحة لا يثبت المدعى إلا بضميمة اصالة الحقيقة وجريالها عند معرفة المراد والشك في كيفية الاستعمال في حيز المنع، وربما لهذا اشار المضيف في الكفاية بالفهم. ويضاف اليه ان استعمال الصلاة في هذه الاخبار حقيقة حتى على الوضع للاعم بطريقة تعدد الدال والمدلول فلفظ الصلاة مستعمل لطبيعي الصلاة الشامل للصحيح والأعم، وكلمة القربان مستعملة للقربان وبعد ضم احدهما للآخر تصبح الكلمتين بمتزلة كلمة واحدة حيث يتركب مفهوم افرادي منهما كماء الرمان.

ولكن هذا الجواب ليس بشيء لوضوح الفرق بين المدعى والدليل، ففي الدليل لا مفهوم افرادي تركيبى كما هو مورد الايراد الظاهر من تمثيله بماء الرمان والوجه في ذلك ان النسبة في الأول تامة بخلاف الثاني فلاحظ.

وقد يقال أن الاستعمال هنا محاز لقريظة خفيت علينا.

فانه يقال أن من المعلوم أن استعمال الشارع عدم لحاظ العلاقة والتجاوز لا يصح إلا بلحاظها فتأمل.



(٥٦) وقد يورد عليه :

أولاً: ان غايته افادة الظن وهو ليس بحجة، ولكنه مدفوع بأنه كذلك في اصول الدين لا في اصول الفقه.

ثانياً: أن نظرها الى ما هو قيود الواجب وما هو الوظيفة الشرعية بأسلوب بليغ اكيد، او قل هي ناظره لعالم التشريع لا التسمية، وذلك بإثبات الجزئية للمأمور به لا لمسمى الصلاة وكون الأمر متوجه للفعل الذي تكون الفاتحه جزء منه، والحاصل انه لا حكم للصلاد الفاقدة للسورة، ويعبر عنه بكلماتهم نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

ويمكن دفعه بأن النظر إلى عالم التشريع لا ينافي النظر إلى عالم التسمية بعد التقريب المدعى انه نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ومن الواضح أن نفي الموضوع هو كون المسمى بالصلاة ليست بصلاة بعد فقد السورة وهو نفس المدعى لا شيء مبين له، او يقال انه على هذا يلزم التقدير في الكلام بأن يكون لا صلاة مشروعة إلا بفاتحة الكتاب وهو خلاف الظاهر لا قرينه عليه بحال.

ثالثاً: اها معارضة بمثل ما سيأتي عن القائل بالاعم من اطلاقات تشهد على العكس. والصحيح ما قلناه سابقا موافقة مع السيد الأستاذ من ان الالفاظ في كلمات الشارع تحمل على الصحيح وفي كلمات المتشعبة أو العرف يمكن حملها على الاعم والمقام من الأول. وأمر بالفهم وقد عرفت وجهه والمصنف أجاب عنه بالقول ان الاخبار المثبتة للآثار وإن كانت ظاهرة في ذلك؛ لمكان أصالة الحقيقة، ولازم ذلك كون الموضوع له للأسماء هو الصحيح؛ ضرورة إختصاص تلك الآثار به، إلا أنه لا يثبت بأصالتها كما لا يخفى لاجراءها العقلاء في اثبات المراد، لا في أنه على نحو الحقيقة لا المجاز، فتأمل جيداً. (المحقق الخرساني).



قوله (قده): ((رابعها: دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدنهم، وضع الألفاظ للمركبات التامة، كما هو قضية الحكمة الداعية إليه، والحاجة وإن دعت أحيانا إلى إستعمالها في الناقص أيضا، إلا أنه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحة، تنزيلا للفاقد منزلة الواجد.

والظاهر أن الشارع غير متخط عن هذه الطريقة ولا يخفى أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة، إلا أنها قابلة للمنع، فتأمل.))

رابعها: الاستشهاد بالطريقة العقلائية للواضعين عند وضع الالفاظ للمركبات التامة كما هو قضية الحكمة الداعية للوضع والحاجة وان دعت أحيانا لاستعمالها بالاعم أو الناقص إلا انه لا يقتضى ان يكون على نحو الحقيقة. بل ادعاء وتنزيلاً للفاقد منزلة الواجد والظاهر ان الشارع لم يحد عنها فيما اخترع من العبادات وعهدة اثبات كلتا المقدمتين على مدعيها لعدم قيام الدليل عليها(٥٧)، ثم امر الشيخ بالتأمل.(٥٨).

(٥٧) كما يمكن الفرق بين المركب الشرعي والمركب الخارجي من حيث ضبط الاخير دون الأول لغرض كونه اعتباريا قابلا للتغيير والتبدل، نعم يمكن أن يدعي أن ذلك لا يعني عدم تركيبها فلاحظ، وقد اشار في الكفاية بالتأمل.

(٥٨) ولعل وجهه أن مراجعة الوجدان واستقراء الأوضاع للمركبات العرفية والعادية يجد من نفسه عدم التخطي عن الوضع لما هو المركب التام كما ذكر فمنع تلك الدعوى ممنوع.



قوله (قده): ((وقد استدل للأعمى أيضا بوجوه (منها) تبادر الأعم (وفيه) أنه قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه فكيف يصح معه دعوى التبادر (ومنها) عدم صحة السلب عن الفاسد (وفيه) منع لما عرفت (ومنها) صحة التقسيم إلى الصحيح والسقيم (وفيه) أنه إنما يشهد على انها للأعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح، وقد عرفت، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية (ومنها) استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الاخبار في الفاسدة كقوله عليه الصلاة والسلام: بني الاسلام على الخمس، الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يناد أحد بشئ كما نودي بالولاية فاخذ الناس بأربع وتركوا هذه فلو أن أحدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة، فان الاخذ بالأربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية الا إذا كانت أسامي للأعم، وقوله (ع): دعي الصلاة أيام أقرائك، ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهي عنها لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها (وفيه) أن الاستعمال أعم من الحقيقة - مع أن المراد في الرواية الأولى هو خصوص الصحيح بقريئة أنها مما بني عليها الاسلام ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية إذ لعل أخذهم بها انما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعم، والاستعمال في (قوله: فلو أن أحدا صام نهاره... الخ) كان كذلك أي بحسب اعتقادهم، أو للمشابهة والمشاكله، وفي الرواية



الثانية النهي للارشاد إلى عدم القدرة على الصلاة وإلا كان الاتيان بالأركان وسائر ما يعتبر في الصلاة بل بما يسمى في العرف بها، ولو أخل بما لا يضر الاخلال به بالتسمية عرفا محرما على الحائض ذاتا وإن لم تقصد به القربة، ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية فتأمل جيدا)).

أولهما وثانيهما: نفس ما للصحيح (٥٩)

ويرد على الأول باستحالة تصوير الجامع الاعمي فكيف تصح دعوى التبادر. (٦٠)
اما الثاني فيرده: ما ذكر في دليل الصحيح ولكنه مدفوع كما سبق.

ثالثها: صحة التقسيم الى الصحيح والاعم، ولو كانت موضوعة للصحيح لمصح
النقسيم فمن التالي ينتقل الى المقدم وهي كونها موضوعة للاعم.

واورد عليه في الكفاية: ان صحة التقسيم وان شهدت أن الصلاة للاعم لكن ذلك
فيما اذا لم تكن هناك ادلة على وضعها للصحيح وقد عرفتها ومع وجودها فيكون المقسم
مستعمل بالاعم مجازا لا حقيقة. وبتعبير آخر أن صحة الاستعمال في الاعم هو أعم من
الحقيقة والمجاز ولا يثبت باصالة الحقيقة لما عرفت من عدم جريانها عند معرفة
المراد والشك في كيفية الاستعمال (٦١).

رابعها: الاستشهاد بما ظاهره الوضع للاعم كقوله عليه السلام بني الاسلام على
خمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية،



فأخذ الناس باربع وتركوا هذه فلو أن احدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة.

وتقريب الاستدلال: أن أخذهم بالأربع بناء على بطلان عبادة تاركي الولاية لا

يمكن إلا اذا كانت موضوعة للاعم، والا فالمناسب ان يقال لم يأتوا بشيء منها اصلا.

واورد عليه: أن الاستعمال اعم من الحقيقة والمحاز فلا يثبت به الا على دعوة

السيد المرتضي وهي ممنوعة. بل يمكن أن يكون المراد من الرواية خصوص الصحبة لوضوح ان بناء الاسلام على العبادات الصحيحة لا الفاسدة .

ودعوى أن عنوان الاخذ بقول الامام عليه السلام ((أخذوا)) لا يتم إلا على

الصحيح لبطلان عباداتهم ممنوعة لان اطلاق الاخذ اما باعتبار اعتقادهم صحة

عباداتهم لا على نحو الحقيقة، فلا يكون الأخذ واقعيا بل زعميا تخيليا، وأطلاق لفظ

الصوم بكلام الامام عليه السلام لا يكون صادقا على الصحيح لفساد صومهم انما كان

باعتبار المشابمة والمشاكله فالمأتي به منهم هو صورة الصوم وشبهه. (٦٢)

ومنها: قوله عليه السلام: (دع الصلاة أيام أقرائك) بدعوى أن الصلاة الصحيحة

غير مقدورة للحائض والقدرة شرط التكليف فلا مناص من ارادة الاعم.

ورد بان النهي ارشادي لا مولوي وهو لا يقتضي القدرة على المتعلق اذ هو ارشاد

الى عدم قدرة الحائض على الصلاة الصحيحة وإلا لزم ان يكون مطلق ما يسمى صلاة ولو

مع عدم الاخلال بما يضر بالتسمية محرماً شرعاً على الحائض والقائل لا يلتزم به. (٦٣)



(٥٩) فيكونان متعارضان وليس أحدهما أولى من الأخرى مع ان الفرض ليس هو إلزام الخصم وإنما الغرض التنبيه على الواقع وهو واحد لا يتعدد خصوصاً مع وحدة الطريق كما هو للقولين.

(٦٠) وهو مدفوع بإمكان تصويره كما سبق مع ان الاشكال عليه من قبل الصحيحى بدون اقامة برهان على العدم فلا يدل على العدم.

وقد يورد عليه: لو سلمنا التبادر لكن لا خصوص الاعم ليكشف عن المعنى الثابت في زمن الشارع إذ لعله كان حقيقة في الصحيح ونقل الى الاعم للتوسع في الاطلاقات عند المتشعبة، ولو سلم التبادر للاعم فهو ناشيء من الوضع المتأخر لا من جهة كونها موضوعة له وأصالة عدم النقل العقلانية لا يجوز ثبوتها في موارد يكون مقتضى النقل اكيداً في نفسه والمتيقن من موارد جريانها عدم توفر الدواعي للنقل.

(٦١) إلا ان ادلة الصحيح امكن منعها كما تقدم ولكن لا لجميعها بل للبعض منها فيتم النقض ولكنه غير شديد. وذلك لوضوح أن صيرورته بهذا المعنى محازا وتقسيمه الى الصحيح والفاسد، فعلى قول الصحيحى أن التقسيم إلى الفاسد مجازاً فكيف يصح تقسيم الشيء إلى نفسه والى غيره او قل يصبح احد الاقسام عين المقسم وهو كاشف عن بطلان القسمة. قد يقال أن ذلك غير مانع لانا ندعي ان المجاز في القسم غير المجاز في المقسم وليكن الثاني من قبيل سبك المجاز في المجاز، ولكنه باطل جزماً لأن صيرورته كذلك تحتاج الى قرينة اخرى والفرض عدمها. وقد يقال أن صحة التقسيم بنظر العرف او حفظه الشرع، ولكنها غير مانعة إلا اذا كانت من الشارع، والصحيح أن الدليل قام على وجود المقسم في الاقسام واقعا وحقيقة لصدقه عليها صدق الطبيعي على افراده فلا وجه لإحتمال كونه اعم من الحقيقة إلا أن يكون اصل التقسيم مجازا والمفروض في المقام خلافه. وهذا الجواب فيه خلط للمقسم بين النظراليه كمعنى في حد ذاته له افراد ينقسم اليها



أو بين المعنى بما هو مسمى للفظ كذا منقسمة إلى الامرين ولو صح لدل على أن المسمى هو الجامع فلا بد من أن ينظر الى أن اللفظ بما له من المعني هو المسمى بلفظ كذا ليقع مقسما. فتأمل جيدا.

(٦٢) ويمكن تقريب الدفع على مدعي الاعم. بان الامام عليه السلام لم يقل لم يصح بل قال لم يقبل والقبول مرحلة اسمي من الصحة التي تعني الاجزاء، فهي مجزية ولكنها غير مقبولة وهذا معناه انه استعملها بخصوص الصحيح لا الاعم.

ويجاب عليه: بأنه من المحتمل استعملها مجازا بخصوص الصحيح لو سلمنا التقريب، وهو غير مسلم لأنه معنى دقي لا يمكن حمل النصوص الشرعية عليه بل حملها على الظاهر وهو لا يقتضي ما ذكر فتأمل جيدا.

(٦٣) وفيه انه لا ينافي الاستعمال في الفاسد وعدم حرمة الصلاة الباطلة من قرينة خارجية هي الاجماع.

ولكنه سقيم إذ المنافاة واضحة بين الحيض والطهارة المعتبرة في الصلاة لان الشارع لا يكلف بغير الصحيح ولو كان فاسدا فلا معنى للردع عنه.

وأجيب عن الاعتراض في التقريبات:

ان الارشادية لا تعني استعمال الجملة الإنشائية الناهية في مدلول استعماله اخباري هو نفي القدرة، فإنه غير محتمل وانما تعني عدم ارادة الحرمة الذاتية من النهي ثبوتا لقرينة عامة مختصة بأدلة المانعية في باب المركبات مع كون المستعمل فيه الجملة الأنشائية هو النهي عن صلاتها، فالاعتراض غير متجه.

ويمكن دفع مقالة الآخوند بان حرمة الصلاة للحائض من غير ناحية الحيض فلا بد من تقييدها بما يكون صحيحا من غير ناحية الحيض، ومعه لا يكون دليلا على الاعم، وأمكان دعوى استفادة ذلك التقييد بنحو تعدد الدال والمدلول من قرينة خاصة هي كون النظر إلى الاتيان بما هو وظيفتها الشرعية لولا الحيض واما الاسم فهو مستعمل بالاعم.



اقول: لو كانت الاستفادة بدعوى تعدد الدال والمدلول فلا يكون الاسم مستعمل في الاعم اولى منه في الصحيح بل الأولوية بالعكس لان استعمالها في الاعم يغني عن التعدد واستعمالها في الفاسد دليل على الوضع للاعم ممنوع اذ لا يعقل النهي عما هو فاسد اصلاً ولكن استعمالها في الصحيح يصح النهي الارشادي (عدم وقوع العبادة المعهودة ايام الحيض).

وقد أجاب في العناية: يمكن أن يكون النهي مولوياً قد تعلق بالصحيح دون الفاسد كما زعم المستدل ولكن تعلق بالصحيح لولا النهي بمعنى ان الصلاة التي كانت صحيحة مع قطع النظر عن النهي وقبل تعلقه بها هي التي تعلق بها النهي وحرمت على الحائض ذاتاً ومن أن الصحيح كذلك امر مقدور لها حتى بعد النهي فيحرم عليها ذلك شرعاً ولذا لم يستعمل اللفظ في الفاسد بل الصحيح التام.

اعلق عليه: انه تقريب لكون متعلق النهي مقدوراً عليه لاما اجاب به المستدل وفساده واضح لأن الصلاة المتقيدة بالطهارة عن الحيض لا يعقل تحققها في حال الحيض حتى تقع متعلقاً للنهي، وجعل حال الحيض وحال عدمه من احوال الصلاة خلف واضح التسليم للوضع بالاعم وكأنه نظر إلى القدرة حال تعلق الطلب لا حال الامتثال المعتبرة في المقام.

هذا مضافاً إلى ان كون النهي مولوياً غير معقول اذ هو يعني وجود مفسدة بنفس المتعلق وهو الصلاة في محل الكلام وفساده لا يخفى عن فاضل فضلاً عن عالم، بل هو تشريعي باعتبار عدم رضا الشارع بوقوع الصلاة من الحائض في هذه الحال لمبغوضيتها للمولى فلا تصلح للمقربة، واين هذا من النهي المولوي فافهم؟ أو قل أن النهي لا بداعي الزجر بل بداعي عدم حصول القرب على الفعل خارجاً اذ المشروط لا يقع بدون ما تعلق عليه من الشرط وهو الطهارة من الحيض في المقام والتي بها يحصل القرب.

ثم ان الشيخ امر بالتأمل جيداً. ويجاب بعدة وجوه:



الوجه الأول: ما ذكر في درس الكفاية من عدم ورود الأشكال على الاعمي لانك قلت ان الامر ارشادي لا مولوي فلا تكون الصلاة حرام. والوجوه الأخرى يراجع كتابنا تاملات وفهوم الكفاية.



قوله (قده): ((ومنها: أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه، وحصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة، لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً، لفساد الصلاة المأتي بها لحرماتها، كما لا يخفى، بل يلزم المحال، فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها، ولا يكاد يكون معه صحيحة، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

قلت: لا يخفى أنه لو صح ذلك، لا يقتضي إلا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعاً، مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.

ومن هنا انقح أن حصول الحنث إنما يكون لأجل الصحة، لولا تعلقه، نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الإمكان.))

خامسها: صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في المكان الذي تكره فيه كالحمام ونحوه، ويتركب الدليل من مقدمتين:

أحدهما: أنه لا ريب في صحة تعلق النذر أو الحلف بترك الصلاة في المكان المكروه كالحمام.

ثانيهما: حصول الحنث بفعلها في ذلك المكان بعد النذر.



ومنها ينتج أن الخصم يدعي لو كانت الصلاة موضوعة للصحيح وقد تعلق بها النذر يلزم عدم حصول الحنث بفعلها لأنها بعد تعلق النذر بتركها تحرم فتفسد (لان النهى مقتضى للفساد) ومع فساده لا يكاد يحصل الحنث لانه خلاف ما تعلق به النذر (وهو ترك الصلاة الصحيحة) والمسلم عندهم هو حصول الحنث وهو امر قطعي. مع لزومه المحال وهو ما يلزم من فرض وجوده عدمه اذ بناء على الصحيح تكون الصحة مأخوذة في موضوع النذر وحينئذ تكون الصحة للصلاة مقتضية لانعقاد النذر وانعقاده مقتضى لبطلانها لتعلق النهي بها من قبله او قل أن تعلق النذر بالصحيح يلزم الحرمة ومن الحرمة الفساد ومن الفساد عدم تعلق النذر به وهو محال، مع لزوم انعقاد النذر عدم انعقاده اذ الانعقاد مقتضى لبطلانها وهو مقتضى لعدم الانعقاد لانه لا ينعقد إلا اذا تعلق بالصحيح(٦٤).

واما الجواب عن المحذور الثاني: ان النذر قد تعلق بالصحيح لولا النذر لا بالصحيح بالفعل (أي ولو مع النذر) ومن المعلوم أن الفساد الناشيء من قبل النذر لا ينافي الصحة لولا النذر بل يجتمعان في شيء واحد وفي حال واحد فلا يلزم من فرض وجود الصحيح عدم الصحيح، وان الصحيح الذي تعلق به النذر باق حتى بعد النذر(٦٥).

ومن هذا الجواب ينفث الجواب عن لزوم عدم الحنث فان النذر قد تعلق بالصحيح لولا النذر أي بالصلاة لولا تعلق النذر بتركها في ذلك المكان المكروه لكانت



صحيحة والصحيح الكذائي أمر ميسور حتى بعد تعلق النذر لما عرفت من اجتماعه مع الفساد الناشيء من قبل النذر(٦٦).

نعم، لو فرض تعلق النذر بترك الصلاة المطلوبة بالفعل بعد النذر وحين الاتيان بها لم يكن الحنث اذ لو كان بعد النذر فهو فاسد من جهة النذر(٦٧).

* * * * *

(٦٤) اقول: الثاني والثالث واحد وانما الاختلاف باللحاظ، فالصحة علة للانعقاد والفساد علة لعدمه، ففي الأول لو حظت العلة وفي الثاني المعلول وهما متسانخان، فالوجهان واحد. ويمكن جمعهما أن صحة الصلاة مقتضية لانعقاده وهو مقتضي لعدم الصحة المقتضي لعدم الانعقاد. وامكان منع دليل الخصم وذلك بمنع كون الصلاة فاسدة لان النهى بعد تعلق النذر لا يستلزم الفساد لفرض كون المسلم عندهم هو كونه نهياً اصلياً لا عارضياً كما هو محل الكلام.

والجواب عن عدم لزوم الحنث ولزوم المحال جمعا أن هذا لو صح ما تقدم فيهما لاقتضى ما ذكر من المحذورين (عدم تعلق النذر بالصحيح) لا عدم كون الألفاظ موضوعة للصحيح.

(٦٥) والحق انه لا يخلو من تأمل لوضوح انه بعد النذر لا يبقى ما تعلق به النذر، وأنه

الصحيح لولا النذر، ومادام النذر غير موجود ومع وجوده فما فرض صحيحا لولا النذر، ما هو الصحيح فيلزم المحذور وقد اعترف به المصنف أو الفاسد وهو مدعى الخصم.

(٦٦) (وقد عرفت ما فيه).

(٦٧) الا ان صحة النذر لا تخلو من أشكال بل منع اذ لا صلاة مطلوبة بعد النذر حين

الاتيان بها كي ينعقد أصل النذر فتعلق النذر بترك شيء فرع امكان ذلك الشيء.

والصحيح: ان المحذور (لزوم المحال) لازم على كلا القولين فلا وجه لجعله دليلا للأعم،

فتأمل، مع ان النذر يتبع قصد الناذر.



قوله (قده): ((بقي أمور:

الأول : إن أسامي المعاملات، إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم، لعدم إنصافها بهما، كما لا يخفى، بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى، وأما إن كانت موضوعة للأسباب، فللنزاع فيه مجال، لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضا، وأن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا وعرفا . والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد، لا يوجب الإختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات والمصاديق، وتخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره، محققا لما هو المؤثر، كما لا يخفى، فافهم.))

بقي أمور:

منها: عدم تأتي النزاع في المعاملات لو كانت موضوعة للمسببات دون الأسباب باعتبار ان الأولى لا تتصف بالصحة والفساد أي التمامية المترتب عليها حصول الأثر والفساد ضدها- بل هي أمر بسيط يوجد أن وجدت علته ويعدم أن عدمت فلا يتصف بهما(٦٨)، يمكن ان يقع النزاع في لفظ البيع موضوع للعقد الجامع لجميع الاجزاء والشرائط أو أنه موضوع للأعم من ذلك ولا يبعد أن يقال أن لفظ البيع مثلاً موضوع للعقد الصحيح والمراد من العقد الصحيح عرفاً وشرعاً هو المؤثر للملكية مثلاً فأن الشرع والعرف يرى ان العقد الصحيح هو العقد المؤثر للأثر الخاص.



لا يقال: أنه كيف يكون معنى العقد الصحيح شيئاً واحداً والنظر العرف الشرعي حقاً والحال ان عقد الصبي مثلاً يراه الشرع فاسداً ويراه العرف صحيحاً، فأن هذا الاختلاف بينهما يدل على ان معنى صحة العقد عندهما ليس شيئاً واحداً وإلا لما حصل هذا الاختلاف.

فأنه يقال: ان الاختلاف المذكور ليس اختلافاً في أصل معنى صحة العقد وإنما هو اختلاف في المحققات والمصاديق أي ان العرف والشرع كليهما يرى ان العقد الصحيح هو العقد المؤثر للملكية مثلاً ولكن الشرع لا يرى عقد الصبي مؤثراً للملكية بينما العرف يراه مؤثراً، إذن الاختلاف بينهما إنما هو في مصاديق العقد المؤثر لا أن معنى الصحة عند أحدهما مغايراً لمعنى الصحة عند الآخر.

وقد امر بالفهم (٦٩).

(٦٨) وكذا لا يجري النزاع للبيسط ذي الاثر بمعنى أن لا يكون له جزء او شرط بل غير البسيط ولكن بين أجزائه وشرائطه تلازم وجودا.

وانما يجري النزاع في غير البسيط ولا تلازم في البين، ومن ذلك ينقدح فساد ما اشار اليه المحقق الخوئي قدس سره بأن المسبب له أحد معاني ثلاثة، ثالثها عبارة عن اعتبار البائع والمشتري للملكية والتزامهما بها في أنفسهما، باعتبار انه قابل للاتصاف بالصحة والفساد. اذ المتعاملان اذا اعتبرا للملكية والتزما بها فمع فرض أن الشارع والعقلاء يرتبون الاثر على ذلك الاعتبار فهو صحيح والا فاسد.



مضافا إلى ان الثالث ليس احتمالا مستقلا للمسبب بل الاحتمالات اثنان فقط لا ثلاثة،
والثالث حقيقة جزء من السبب.

ثم اختلفوا في أن الألفاظ كالبيع والنكاح والاجارة ونحوها هل هي موضوعة للأسباب أو
للمسببات أو لاسباب التوليدية كما ادعاه في العناية.

قال: قد عرفت انها ليست اسامي للمسببات أيضا بل هي اسامي للأفعال التوليدية التي
تتولد من الأسباب الخاصة فالبيع مثلا ليس اسما للعقد المخصوص فهو مما ينشأ به البيع والا لزم
اتحاد المنشأ (بالفتح) وما ينشأ به وهو غير معقول ولا اسما للملكية أي الإضافة الخاصة الحاصلة
بين المشتري والبائع فإنه أثر للبيع بل هو أسم للتمليك أي ادخال المبيع في ملك المشتري بوسيلة
العقد المخصوص (الايجاب والقبول) وهكذا سائر المعاملات.

ثم قال نعم، لا يجري النزاع على هذا كما لو كانت للمسببات.
أعلق عليه:

أولا: ان التمليك الذي هو البيع علتة العقد المخصوص، كما ادعاه، يعني جعل الملكية
للمشتري وأدخال المبيع في ملكه وهو مصدر، والملكية الحاصل منه أسم مصدر وهما شيء واحد لا
شيئان ليقال ان اللفظ للأول دون الثاني، ومع كونهما واحد فاللفظ الموضوع لاحدهم موضوع للآخر،
ويشهد لذلك قوله (لا فرق في المقام من أن تكون المعاملات هي اسامي للمسببات أو لما سماه الأفعال
التوليدية لكون كلاً منها أمر بسيط فلا يجري النزاع.

ثانياً: ان ما قاله من محذور ان المنشأ (بالفتح) وما ينشأ منه شيء واحد وهو غير معقول.

قلنا: أن اراد من المنشأ هو اللفظ أي العقد المتكون من الايجاب والقبول فواضح انه تابع
لقصده ذلك فيراد به ابراز الأمر القصدي باللفظ، فلا ضير من كونهما واحد بل لا بد فيه ولذا قالوا
أن العقود تابع للقصد، وان أراد به القصد فهو لا يعرف الا باللفظ فيكون اللفظ طريقا اليه وواضح
أن الطريق متحد مع ذي الطريق، هذا مضافاً إلى انه على هذا لا يمكن جريان أصالة الإطلاق عند



الشك في مدخلية ماله التأثير لانه شك في المسمى ومعه لا مجال للتمسك بالاطلاق مع ان الاطلاقات جاريه عند الكل في معظم العقود، وهذا جواب نقضي، اصف اليه عدم عرفيه ما ادعاه من المعنى مع أن تنظيره للحال باللقاء في النار ليس في محله بدهاة ان قول بعث ليس فية موجداً للملكية او للطلب في الخارج بل الموجد هي الارادة المتعلقة بايجاده إنشاءً، وليس هناك إلا موجد واحد، وبالتالي اختلف المنشأ بالفتح عن ما ينشأ منه.

(٦٩) ١- لعله للإشارة إلى أن الاختلاف ليس في المصاديق او المحققات وإنما في دائرة تأثير السبب حيث اضاف الشارع قيودا قللت من دائرة تأثير السبب العرفي لا انها دخيله فيما هو المقوم لذات السبب ليلزم الاختلاف.

٢- او نقول: اذا كانت موضوعه للصحيح عند العرف والشرع فلا معنى لتخطئه الشرع العرف باعتبار انهما واحد.

٣- ما ذكر أن مرجع الاختلاف ليس إلى الاختلاف في الصغرى أيضا فان الشرع لا ينكر كون مثل عقد الصبي بيعاً وانما ينكر صحته وتأثيره في اثره الخاص قاله في العناية.

والصحيح ان الالفاظ موضوعة ل لاسباب الصحيحة الاقتضائية، فيمكن التمسك بالاطلاق على كلا القولين ومعه لا ثمرة في هذا البحث والمناط هو الصدق العرفي ومع الشك فيه لا يصح التمسك بالاطلاق لنفى مشكوك القيدية لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للعام ومعه يرجع الى الاصول الموضوعية لو انعدمت فالمرجع الحكمية، هذا ما ذكره بعض الاصوليين وهو متين.



قوله (قده): ((الثاني: إن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة، لا يوجب إجمالها، كألفاظ العبادات، كي لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعا، وذلك لأن إطلاقها - لو كان مسوقا في مقام البيان - ينزل على أن المؤثر عند الشارع، هو المؤثر عند أهل العرف، ولم يعتبر في تأثيره عنده . غير ما اعتبر فيه عندهم، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره، حيث أنه منهم، ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره، كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب، بان عدم اعتباره عنده أيضا . ولذا يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات، مع زهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح.

نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفة، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لا بد من اعتباره، لأصالة عدم الأثر بدونه، فتأمل جيدا .

الثاني : إن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة، لا يوجب إجمالها، كألفاظ العبادات، كي لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعا، وذلك لأن إطلاقها - لو كان مسوقا في مقام البيان - ينزل على أن المؤثر عند الشارع، هو المؤثر عند أهل العرف، ولم يعتبر في تأثيره عنده . غير ما اعتبر فيه عندهم، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره، حيث أنه منهم، ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره، كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب، بان عدم اعتباره



عنده أيضا . ولذا يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات ، مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح.

نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفة ، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره ، بل لا بد من اعتباره ، لأصالة عدم الأثر بدونه ، فتأمل جيدا.

الثالث: إن دخل شيء وجودي أو عدمي في الأمور به:

تارة: بأن يكون داخلا فيما يتلف منه ومن غيره، وجعل جملته متعلقة للأمر، فيكون جزءاً له وداخلا في قوامه.

وأخرى : بأن يكون خارجة عنه، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه، كما إذا أخذ شيء مسبوقه أو ملحوق به أو مقارنا له، متعلقاً للأمر، فيكون من مقدماته لا مقوماته.

وثالثة: بأن يكون مما يتشخص به امور به، بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه، وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة، ودخل هذا فيه أيضا، طورة بنحو الشرطية وآخر بنحو الشرطية، فيكون الإخلال بماله دخل بأحد النحويين في حقيقة الأمور به وماهيته، موجبا لفساده لا محالة، بخلاف ماله الدخل في تشخصه وتحققه مطلقا . شطرا كان أو شرطاً . حيث لا يكون الإخلال به إلا إخلالا بتلك الخصوصية، مع تحقق ماهية بخصوصية أخرى، غير موجبة لتلك المزية، بل كانت موجبة لنقصانها، كما أشرنا إليه، كالصلاة في الحمام.



ثم إنه ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه، بلا دخل له أصلاً. لا شطرة ولا شرطاً - في حقيقته، ولا في خصوصيته وتشخصه، بل له دخل ظرفاً في مطلوبيته، بحيث لا يكون مطلوباً إلا إذا وقع في أثنائها، فيكون مطلوب نفسياً في واجب أو مستحب، كما إذا كان مطلوب كذلك، قبل أحدهما أو بعده، فلا يكون الإخلال به موجبا للإخلال به ناهية ولا تشخص وخصوصية أصلاً.

إذا عرفت هذا كله، فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسية في التسمية بأساميها، وكذا فيما له دخل في تشخصها مطلقاً، وأما ماله الدخل شرطاً في أصل ماهيتها، فيمكن الذهاب أيضاً إلى عدم دخله في التسمية بها، مع الذهاب إلى دخل ماله الدخل جزءاً فيها، فيكون الإخلال بالجزء مخلأً بها، دون الإخلال بالشرط، لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها.))

الأمر الثاني: أنه تقدم في الفاظ العبادات ان الثمرة بين القول بالصحيح وبين القول بالاعم هو انه على الصحيح يحصل الاجمال ولا يمكن التمسك بالاطلاق لنفي الجزء المشكوك بينما على اعم لا يحصل ذلك، وأما هنا أي في الفاظ المعاملات فنقول حتى بناء على القول بالوضع الصحيح لا يحصل الاجمال بل يجوز التمسك بالاطلاق لنفي الجزء المشكوك.



والوجه في ذلك هو ان المعاملات ليست أموراً مخترعة من الشرع وإنما هي أمور عرفية موجودة عند العرف مع قطع النظر عن الشرع وإنما الشرع أمضى تلك المعاملات العرفية وإذا اتضح هذا فنقول ان الشرع إذا أمر بالفعل الصحيح ولم يبين ان مرادي منه العقد الصحيح هو غير ما عند العرف فيحمل على ان مراده من العقد الصحيح هو نفس ما يكون عقداً صحيحاً عند العرف إذ لو كان مراده غير ذلك - بأن اعتبر قيداً أو جزءاً لم يعتبره العرف - فلا بد ان يبيّنه.

وبكلمة أخرى: كما ان الانسان العرفي لو أمر انساناً عرفياً مثله بالعقد الصحيح فيحمل كلامه على ما يكون صحيحاً بالنظر العرفي، كذلك الحال فيما لو أمر الشرع بذلك لأن الشرع في باب المعاملات يكون بمثابة الانسان العرفي الأمر لأنه لم يأت بشيء جديد وإنما أمضى ما كان موجوداً عند العرف.

نعم هناك صورة واحدة لا يجوز التمسك فيها بالاطلاق وهي صورة ما إذا شك في اعتبار جزء يحتمل مدخليته - عرفاً - في صدق اسم المعاملة فإنه لا يجوز التمسك بالاطلاق لعدم إحراز صدق اسم البيع عرفاً على المشكوك بل يجب الاتيان بالجزء المشكوك لإستصحاب عدم حصول الملكية بدونه لأن الملكية لم تكن موجودة أولاً فإذا شك في حصولها أستصحاب عدمها.

الأمر الثالث: في بيان تفصيل القائل بالوضع للصحيح من حيث الاجزاء وبالوضع للاعم من حيث الشرائط، ذهب بعض الى ان لفظ الصلاة موضوع للصحيح من حيث الاجزاء ولم يوضع للصحيح من حيث الشرائط بل وضع للاعم بمعنى ان لفظ الصلاة



موضوع للمركب الخاص الواجد لجميع اجزائه بحيث إذا اختل جزء واحد لا يكون لفظ الصلاة موضوعاً له ولكنه لم يوضع للمركب الواجد لجميع الشرائط بحيث إذا اختل شرط واحد لم يكن لفظ الصلاة موضوعاً له فأختل واحد من الاجزاء يخل بالتسمية بينما اختلال واحد من الشرائط لا يخل بها، لكن هذا التفصيل ليس بتمام، وقبل بيان بطلانه لابد من استعراض مقدمة وهي: ان الشيء تارة يكون له مدخلية في ماهية المركب بحيث إذا انتفى انتفت ماهية المركب فمثلاً الركوع له دخل في ماهية الصلاة بحيث إذا انتفى تنعدم ماهية الصلاة وهكذا الطهارة مثلاً لها دخل في ماهية الصلاة بحيث اذا انتفت انعدمت ماهية الصلاة، إذن كل من الركوع والطهارة له مدخلية في ماهية الصلاة ولكن مدخلية الركوع في الماهية على نحو الجزئية ومدخلية الطهارة في الماهية على نحو الشرطية، ولحد الآن أتضح ان الشيء الذي يكون دخيلاً في ماهية المركب تارة يكون جزءاً وأخرى يكون شرطاً ونريد ان نقول الآن شيئاً آخر وهو أنه قد لا يكون الشيء دخيلاً في ماهية المركب وإنما هو دخيل في ماهية الفرد (أي تشخصه) بحيث أنه إذا انتفى ذلك الشيء لم يلزم منه انتفاء ماهية المركب بل يلزم انتفاء ذلك الفرد الخاص فقط ووجود فرد آخر مكانه — نظير الطول في الانسان فإنه ليس دخيلاً في ماهية الانسان بحيث إذا انتفى انتفى الانسان وإنما هو دخيل في الفرد بحيث إذا انتفى الطول انتفى الفرد الطويل وكان الموجود هو الفرد القصير — ففي مثل الصلاة مع القنوت والصلاة في المسجد لا يكون القنوت الذي هو جزء والكون في المسجد الذي هو شرط دخيلاً في ماهية الصلاة بحيث إذا انتفى انتفت ماهية الصلاة وإنما ينتفي الفرد الخاص ويحصل بدله



فرد آخر هي الصلاة بلا قنوت والصلاة في غير المسجد وهناك شيء آخر لا بد من بيانه ايضاً وهو أنه قد يكون الشيء غير دخيل لا في ماهية المركب ولا في الفرد وإنما يعتبر الاتيان بالمركب المأمور به على ان يكون المركب ظرفاً للإتيان به .

وبعبارة أخرى: أنه يكون مطلوب به على نحو طلب الواجب ضمن الواجب مثل ما يقال في ثوبي الاحرام فأنهم يقولون أن الاحرام يتحقق بالتلبية ولا يشترط فيه لبس ثوبي الاحرام وإن كان لبسهما واجباً نفسياً أيضاً الا انه ليس شرطاً في اصل صحة الاحرام بحيث إذا فرض ان المكلف لبي فقط ولم يلبس الثوبين كأن الاحرام منه متحققاً غاية الأمر يكون عاصياً.

والخلاصة: أنه من خلال هذا العرض اتضح ان من الممكن تقسيم ذلك الشيء الذي يعتبر في الواجب الى اقسام:

الأول: ما يكون جزءاً لماهية الواجب كالركوع للصلاة وكترك المفطرات للصوم ولا اشكال في أنه لو انتفى انتفت ماهية الواجب.

الثاني: ما يكون شرطاً لماهية الواجب كما إذا اعتبر في الواجب ان يكون مسبوقاً بالوضوء أو مقارناً لإستقبال القبلة أو ملحقاً بالغسل الليلي كما في المستحاضة فأن خصوصية السبق بالوضوء أو اللحق بالغسل أو المقارنة للاستقبال وإن كانت دخيله في معتبره في ماهية الواجب الا ان نفس الوضوء والغسل والاستقبال ليس داخلاً في ماهية الواجب وبهذا يتضح الفرق بين جزء الماهية وبين شرط الماهية فأن الماهية وإن كانت تنعدم بانعدام كل من جزئها وشرطها الا ان الفرق بينهما هو ان الجزء دخيل في نفس



الماهية وأما الشرط فهو بنفسه ليس دخيلاً في الماهية وإنما خصوصية السبق به أو اللحق به أو المقارنة له هي الدخيلة في الماهية حيث لا تحصل (أي الماهية) من دون تلك الخصوصية.

الثالث: ما يكون جزءاً لفرد واجب لا لماهية الواجب.

الرابع: ما يكون شرطاً لفرد الواجب لا لماهيته وفي هذين القسمين لا تنتفي ماهية الواجب ولا يكون فاسداً فيما إذا انتفى الجزء أو الشرط فإن انتفاء الكون في المسجد أو انتفاء القنوت لا يوجب انتفاء ماهية الصلاة ولا فسادها.

نعم اتصاف الصلاة بالكون في المسجد يوجب مزية فيها واتصافها بالكون في الحمام يوجب منقصة فيها واتصافها بالكون في البيت يوجب عدم اتصافها لا بالمزية ولا بالمنقصة.

الخامس: ما يكون معتبراً في الواجب لا على نحو كونه جزءاً لماهية الواجب أو شرطاً لها وعلى نحو كونه جزءاً للفرد أو شرط له وإنما على نحو كونه مطلوباً مستقلاً في ضمن الواجب وفي هذا التقسيم لا يلزم فساد الواجب بترك ما اعتبر الاتيان به فيه كما هو واضح، وإذا اتضحت هذه الاقسام الخمسة فنقول: أنه يقع الكلام في ان أي واحد من هذه الاقسام يكون دخيلاً في التسمية بأسم الصلاة بحيث إذا انتفى انتفى اسم الصلاة وأياً منها لا يكون دخيلاً كذلك. وبيان هذا المطلب هو المقصود في هذا الأمر.

الثالث.



والجواب عن ذلك: هو ان القسم الخامس لا يكون دخيلاً في التسمية بلا اشكال فلبس ثوبي الاحرام مثلاً لا يكون دخيلاً في اسم الحج، فإذا انتفى اللبس مثلاً فلا ينتفي أسم الحج كما هو واضح، وهكذا القسم الرابع والثالث فإنهما ليسا دخيلين في التسمية أيضاً لأن المفروض أن انتفاءهما لا يوجب انتفاء ماهية الواجب

ومنها: على تقدير كون الصحة هي التمامية المنتجة للغرض او الأثر المطلوب فهل يراد بها التمامية من حيث الاجزاء أو التمامية من حيث الاجزاء والشرائط، قولان:

الأول للانصاري نسبه والآخر للمشهور. والصحيح هو المشهور وقد اوضحنا توهم الشيخ واجبنا عليه في بداية البحث بلا حاجة الى التكرار.

وفي الأمر الثاني، امر الآخوند قدس سره بالتامل جيداً، فيه احتمالان:

الأول: ما ذكره في العناية وأشار اليه المشكيني هذا الأصل استصحاب عدم حصول الاثر المعبر عنه عندهم باصالة الفساد في العقود، محكوم باصل اسبق منه اصل سببي مقدم عليه وهو اصل البراءة الجارية عما شك في اعتباره في السبب شرعاً. وقد يقال أن الأصل السببي الاسبق هو اصالة الصحة فيكون مزيل لموضوع اصالة عدم ترتب الاثر.

الثاني: اذا كان الصحيح كما هو ظاهر عبارته في الأمر الأول، وهو الموضوع له هو العقد المؤثر لاثركذا شرعاً وعرفاً أي مشتركان في المعنى الموضوع له، فما شك في اعتباره عرفاً فهو مشكوك شرعاً وإلا لماصح دعواه السابقة.



قوله (قده): ((الحادي عشر

الحق وقوع الاشتراك، للنقل، والتبادر، وعدم صحة السلب، بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد، وإن أحاله بعض، لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، لمنع الإخلال أولاً، لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة، ومنع كونه مخ بالحكمة ثانياً، لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً، كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم، لأجل لزوم التطويل بلا طائل، مع الاتكال على القرائن والإجمال في المقال، لولا الاتكال عليها. وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه، كما لا يخفى، وذلك لعدم لزوم التطويل، فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر، ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى، مع كونه مما يتعلق به الغرض، وإلا لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم، بوقوعه فيه قال الله تعالى (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات).

وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات، لأجل عدم تناهي المعاني، وتناهي الألفاظ المركبات، فلا بد من الاشتراك فيها، وهو فاسد الوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني، لاستدعائه الأوضاع غير المتناهية، ولو سلم لم يكف يجدي إلا في مقدار متناه، مضافة إلى تناهي المعاني الكلية، وجزئياتها وإن كانت غير متناهية، إلا أن وضع الألفاظ بإزاء كلياتها، يغني عن وضع لفظ بإزائها، كما لا يخفى، مع أن المجاز باب واسع، فافهم.))



الاشتراك

اللفظ والمعنى اما متحدان او متعددان أي متباينان أو يكون المعنى واحداً عرفاً وان تعدد بحسب الحثثيات والدقيبات العقلية، وتعدد اللفظ دون المعنى هو الترادف، وبالعكس هو الاشتراك، وقد منعه قوم وواجبوه آخرون كما منعه بعض في القرآن خاصة والكل واهيه بجميع ادلتها وفسادها واضح لا يحتاج لمزيد كلام وأقامة برهان، إذ لا اشكال في امكان الاشتراك والترادف والوقوع ادل دليل على الاممكن. إلا أن هنا بعض الأمور.

الأول: قال الآخوند قدس سره الحق وقوعه واستدل عليه بالنقل والتبادر - وهو لم يذكر تنصيب اهل اللغة كأحد علامات الحقيقة والمحاز كما ذكر التبادر والاطراد وعدم صحة السلب وتشبثه هنا به لا يخلو من مسامحة، وقد يعتذر عنه بقول اللغوي ليس بحجة إلا اذا استلزم الوثوق والاضمثنان وهنا هو كذلك. (٧٠)

الثاني: توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات بدليل:

تناهي الالفاظ لتركبها من الحروف المعينة المتناهيّة مع عدم تناهي المعان، فلا مناص من تناهي الألفاظ الذي يلزم منه وضع بعض الالفاظ لعدة معان لا لمعنى واحد لأن مجموع الالفاظ لا تغطي المعاني المتداولة، فدعت الحاجة إلى استعمال اللفظ الواحد لأكثر من معنى. ويرد عليه: أولاً: أن عدم تناهي المعاني يجعل عدم تناهي وضع الالفاظ لها ولو على سبيل الاشتراك وصدور الأوضاع غير المتناهيّة من الإنسان المتناهي محال.



ثانيا: لو سلم صدور الأوضاع غير المتناهية للمعاني أيضا امر ممكن بدعوى كون الواضع هو الله سبحانه، فيمكن ان يقال أن وضع الالفاظ لجميع المعاني غير المتناهية لغو وبلا فائدة لمحدودية الانسان التي تجعل استعماله لمعان غير متناهية أمر غير ممكن فلا بد ان يستعمل ما هو متناه من المعاني وعندئذ يكون الوضع لبعض المعاني لا لكلها - حتى يجب الاشتراك -، ومع كون الوضع لبعضها لا وجه للزم الاشتراك.

ثالثا: بطلان كون المعاني غير متناهية لتناهي المعاني الكلية، نعم، افرادها ومصاديقها غير متناهية، ولكن يكفي وضع الالفاظ للمعاني الكلية المتناهية، ثم تستعمل في افرادها ومصاديقها من باب استعمال اللفظ الموضوع للكلي في فرده ومصادقه.

رابعا: لو سلم عدم تناهي المعاني الكلية أيضا، الا انه لا يلزم وضع الألفاظ لجميع تلك المعاني بل يكفي الوضع لبعضها ثم تستعمل في البعض الآخر من باب المسامحة والمجاز، فإنه بهذه الطريقة يحصل الغرض من الوضع وهو التفهم والتفهم من دون حاجة إلى وضع الفاظ لجميع المعاني كي يلزم الاشتراك. ثم ذكر في الكفاية في آخر المبحث فافهم(٧١).

(٧٠) واما التبادر فقد يقال باستحالته باعتبار اننا هل نفهم جميع المعاني دفعة واحدة لفرض انها موضوعة بشكل مستقل والاقتران أو الملازمة بين اللفظ والمعنى متساويه في الجميع، فاذا فهمنا البعض كان من الترجيح من غير مرجح وان فهمنا الكل فهو خلاف الوجدان بالنسبة للكثيرين إلا مع الالتفات التفصيلي الى المعاني، وهذا يعني استحالة الاشتراك اثباتا.



وجوابه: انه يكفى التبادر الاجمالي للمعاني - يعني الالتفات الى كون اللفظ مشتركا بين
عده معان، بدون حاجة لاستقصائها او يحصل الجهل بالاشتراك او نسيانه.

لا يقال ان التبادر الاجمالي مناف للوضع الذي هو تفهيم المعنى باللفظ.

فأنه يقال كلا، وانما يعنى اهمال الالتفات التفصيلي إلى الاقتران بالمعنى أو باي واحد من
المعاني مع العلم أن الشعور بالاقتران او الملازمة لا بد له من التفات تفصيلي. أو يقال أن غرض
الوضع ليس اكثر من الالتفات أو التفهيم الاجمالي ولا دليل على كون الغرض من الوضع أكثر من
ذلك. وما يقال بتعلق الغرض بالاجمالي غير سديد لان الغرض من الوضع التفهم والتفهيم وهو لا
يصح مع الاجمال، وظاهر الكفاية الخلط بين الاستعمال والوضع، نعم في مرحلة التفهيم قد يتعلق
الغرض بالاجمال لكنه بعد مرحلة الوضع.

(٧١) وجوابه عن وجوه:

١- ما ذكره في العناية- اشارة إلى ضعف الوجه الأخير، لان المجاز أيضا يحتاج الى الوضع
اللغوي كالحقيقة عيناً ولو نوعياً لا شخصياً وان كان المجاز بالطبع لا بالوضع لكنه يحتاج لرعاية
القرائن والعلائق المعهودة، والقرائن لا بد انها موضوعة لا مجازية وإلا لاحتاجت لأخرى وتسلسلت
مع كولها موضوعة فتعود الحاجة إلى الوضع، ولا يجدي كون القرائن الحالية لالها خلاف المفروض
وخاصة للتفهيم العام مع ان القرائن الحالية مهما كثرت فهي محدودة فتبقى الحاجة قائمة إلي
الوضع اللا متناهي.

وجوابه: أن التسلسل هنا غير معقول ولو فرض فهو ليس بباطل من حيث الكبرى ولكنه
باطل صغروباً لفرض تناهي الواضع أو الالفاظ.

٢- الاشارة الى ضعف الثالث منها لأن الكليات لا متناهية نعم الكليات العالية وان كانت
قليلة الا أن التفصيلية منها لا متناهية ويكفي في ذلك عدم تناهي الاعداد أو يقال بالعكس أن
الجزئيات متناهية لان المراد من الوضع ما هو فعلي لا الوضع لكل ما هو متصور والاول متناهي



حتى استشكلوا بان الكلي كيف ينطبق على افراد لا متناهية مع أن عالم الخارج هو عالم الافراد وهو لا يحتمل اللاتناهي.

وفيه منع عدم تناهي الكليات.

٣- ضعف الثالث بوجه آخر، وهو كيف ينتج المحدود لا محدود فان الضرب لعدد محدود لا ينتج الا محدودا هُما.

٤- كذلك بل هو خروج عن المقام لوضوح أنه من المشترك المعنوي والمقام ليس منه بل من اللفظي فلاحظ.

٥- الايراد على الاشكال لكونه خلاف الاصل، أو مجاز مثله فهو كمن فر من المطر إلى الميزاب.



قوله (قده): ((الثاني عشر

إنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ، في أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كل واحد، كما إذا لم يستعمل إلا فيه، على أقوال أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلا.

وبيانه : إن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، ولذا يسري إليه قبحة وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك، إلا المعنى واحد، ضرورة أن لحاظه هكذا في إرادة معنى، ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر، حيث أن لحاظه كذلك، لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانية فيه، فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد؟ مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال.

وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد، لحاظه وجهاً المعنيين وفانية في الاثنين، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين.

فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً - مفرداً كان أو غيره . في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز، ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع، وكون الوضع في حال وحدة المعنى، وتوقيفيتها لا



يقتضي عدم الجواز، بعدما لم تكن الوحدة قيماً للوضع، ولا للموضوع له، كما لا يخفى.)

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

استعمال اللفظ في الاشتراك يتصور على أقسام:

١- ان يستعمل في احد المعاني على نحو الحقيقة وفي الأخرى مجازاً بعلاقة مصححة لذلك - وهذا القسم كما سنذكر لو اريد كلا المعنيين الحقيقي والمجازي فهو داخل في محل النزاع لوحدة المناط.

٢- ان يستعمل اللفظ المشترك في الجامع (الكلي) بين المعنيين كاستعمال الأمر في الجامع بين الوجوب والندب وهو عنوان الطلب، فلو كان اللفظ موضوعاً للجامع فاستعماله في احدهما مجاز ويعبر عنه بعموم المجاز أو عموم الاشتراك.

٣- ان يستعمل اللفظ المشترك (العين) في المجموع المركب من المعاني (كذهب + فضة) بان يعتبر المجموع امراً واحداً ويكون الاستعمال في احدهما مجازاً بعلاقة الكل والجزء.

٤- أن يستعمل المشترك في كل واحد من المعاني على نحو الاستقلال والإفراد لكن بارادة واحدة للجميع أو قل باطلاق واحد يراد به اطلاقين أو اكثر، فيكون الاستعمال بمتزلة استعمالين والاطلاق كأنه اطلاقين، فلو قال (اشتريت عينا) يريد بذلك اشتريت ذهباً، واشتريت فضة، ولفظ العين يدل على كل واحد مستقلاً.



وهذا هو محل النزاع بان يكون كلا منهما مستقلا على حدة كما اذا لم يستعمل اللفظ الا فيه لا ما اذا استعمل في معنيين او اكثر على ان يكون كلا منهما جزء من المعنى الموضوع له ال لفظ كالفاظ المركبات مثل لفظ الإنسان وان جاز استعماله في المجموع من الراس واليدين والبطن ولكن كل واحد منها جزء من المعنى الموضوع له اللفظ وهو المركب منها.

الاقوال في المسألة:

- ١- جوازه مطلقاً (للمفرد والمثنى والجمع - نفيًا وإثباتًا).
- ٢- منعه آخرون مطلقاً.
- ٣- التفصيل بين عدم جوازه للمفرد وجوازه للتثنية والجمع.
- ٤- التفصيل بين عدم الجواز في الاثبات والجواز في النفي كقوله (لا تجثنى بالعين) الذهب والفضة، والقائلون بالجواز بعضهم على الحقيقة وبعضهم على المجاز(٧٢).

وقبل الدخول في تفاصيل الأقوال نذكر مقدمة نافعة في المقام وهي ان الاستعمال ما

هو؟

على اقوال:

الأول: ان اللفظ علامة على المعنى، وهناقد يقال بإمكان استعمال اللفظ في أكثر من معني لامكان ان يكون اللفظ علامة لمعنيين او اكثر فلو قال شخص (جاء زيد) فان



اللفظ المذكور (زيد) علامة لعدة معاني ككون المتكلم انسان لا حيوان كما انه علامة على أن المتكلم عالم بالنحو ولذا رفع كلمة (زيد) مضافا انه علامة على مجيء زيد. ولكن هذا غير وجيه لان هذه المعاني مستدلا عليها بقرائن سياقية أو حالبة لا انها مستفادة من نفس اللفظ ليقال بإمكان استعماله لأكثر من معنى نعم لو قال (اشتريت عينا) لامكن ذلك بتقريب سنذكره، ولكن اصل المبنى باطل.

الثاني: ان اللفظ جعل عنوانا للمعنى او وجهها له ولا يمكن استعماله لاكثر من معنى لان كونه وجهها للمعنى لا يكون الا اذا لوحظ اللفظ فانياً في المعنى بحيث يكون اللفظ ملحوظاً الة والمعنى ملحوظ استقلالاً، فاذا فني في المعنى الأول فلا يبقى له وجود ليفنى في الثاني(٧٣).

* * * * *

(٧٢) والصحيح الجواز مطلقا كما سنوضحه.

(٧٣) ويرد عليه: بعدم معقولية الفناء لان اللفظ له نحو من التعيين والمعنى كذلك ولا يعقل فناء احد المعنيين في الآخر، وقد يدفع بان الفناء هو عدم التوجه اليه بل التوجه اليه بما هو عين المعنى ومنذك فيه.

أقول: قد يراد من الفناء هو عدم ابقاء اللفظ بعد اطلاقه ففناؤه محقق لان غير قار كما هو واضح، الا أن لحظة اطلاقه ألفت إلى ما وضع له من المعنى، فكأنه هو الملحوظ أولاً وبالذات واللفظ ثانياً وبالعرض، وعلى هذا يستحيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وفيه: ما سيأتي من ان اللفظ لا يفنى بمعنى العدم الفلسفي وإنما يعدم بما هو لفظ لا بما هو لفظ له شأنية الدلالة على ما وضع له من المعنى فالشأنية أو الصلاحية متوفرة، ولولا هذه



الصلاحية لما كان للوضع مجال أصلاً ولا تفتت الفائدة منه لوضوح ان اللفظ في كل استعمال يفنى بهذا المعنى فلا يبقى له مجال للدلالة على المعنى.

وهنا قال الأستاذ قدس سره (في دروس الكفاية): أن برهان الاستحالة الذي قاله في الكفاية متعدد لتعدد الكبريات التي تنطبق عليه الى حد قد يصل إلى ثلاث تقريبات تستفاد من عبارة الكفاية نفسها لان ما يمكن أن ينطبق على احدها لا يمكن ان ينطبق على الآخر.

التقريب الأول: الأشهر فهماً: ان استعمال اللفظ في المعنى ليس مجرد كونه علامة بل جعله وجهاً وعنواناً له ولا يمكن أن يكون الشيء الواحد وجهاً لأمرين في نفس الوقت لان لحاظ العنوانية لحاظ آلي و هو يستحيل تعدده.

التقريب الثاني: أن استعمال اللفظ إفناءً للفظ في المعني والأفناء يحتاج إلى لحاظ ثاني ويستحيل توجه لحاظين الى شيء واحد في نفس الوقت.

أقول: هما تقريب واحد لا اثنين لما عرفت منا في معنى الاستعمال.

ثم قال قدس سره فما في الكفاية نفسها من إفناء العنوان في المعنون ليس بصحيح لانكار الكبرى، فان كونه عنواناً ينافي كونه فانياً لانه في حال الفناء غير موجود ليكون عنواناً.

وجوابه: أن فناء العنوان في المعنون، فناء الأول بمعنى أن التوجه اليه بما انه هو المفني فيه لا بما هو فكأن المفني فيه يرى برؤية الفاني ومن الواضح ان الفناء يعني العينية وهذا لا يتم إلا إذا كانت واقعية، ناتجة من أن العنوان مأخوذ ومنتزع من نفس المعنون كانتزاع الوجود من الموجود ومعنى الأفناء ان النظر لا يتوجه إلى العنوان إلى المعنون مباشرة بلا حاجة الى توسط العنوان وهو معنى الفناء، فلا تنافي بينهما كما ادعاه قدس سره.

التقريب الثالث: أن الاستعمال هو ايجاد اللفظ بالمعنى فكأنه وجود تنزيلي للمعنى، والملقى إلى السامع هو المعنى بنفسه الى حد يكون محسوساً للسامع ولذا يسري قبحه وحسنه اليه.



واجاب السيد الاستاذ قدس سره: أنه يحتاج إلى كبرى منطبقة عليه، وهي تسبب اللفظ لوجود المعنى كأنه الملقى بنفسه يستدعي وحدة السبب وحدة المسبب فلو كان أحدهما متعددًا لزم أن يكون الآخر كذلك فيكون الاستعمال في محل الكلام مستحيلًا لأنه يقتضي معلولا بلا علة يعنى المعنى الثاني.

وجوابه: ما قلناه من الشأنية والصلاحية وهي متوفرة والاما كان للوضع مجال اصلاً.

التقريب الرابع: ما ذكره الاستاذ قدس سره ان الاستعمال هو مجرد الاعداد لتذكر المعنى فقط للسامع، واللفظ هو جزء علة أو معد واما العلة التامة فهي المتكونة من أجزاء كثيرة بما فيها الوضع الأصلي والاقتران والذاكرة وغير ذلك ومعه فلا بأس ان يكون المعلول متعددًا.

وجوابه: أن كون العلة كذلك يعني انها مركبة لا متعددة والأول لا يستدعي تعدد المعلولات بل تركيبها فكانهما شيء واحد، ولكن هذا خارج عن محل الكلام كما افيد في تحرير محل النزاع. هذا مضافاً الى ان العلم بالوضع مأخوذ مسلماً وليس جزء علة لان الكلام في مستعمل نفس اللغة لا مطلق المستعمل ولو من لغة أخرى لوضح عدم توجهه لمعنى اللفظ لفرض عدم علمه به، بل قد يقال أن ذلك لو سلم بان الكلام لمطلق المستعمل ولو من اهل غير تلك اللغة مع فرض علمه بما يستعمله فان الانتقال عنده من المعنى إلى اللفظ لا بالعكس، فيكون اللفظ في طول المعنى مع ان كلامنا هو العكس. ولذا إن الاستعمال عملية متقومة بالارادة الاستعمالية وان المتكلم يستعمل اللفظ في المعنى ويتخذة أداة لتفهمه.

أقول: على هذا يكون النزاع مبنائي.

وعلى كل حال ان الامكان لا محيص عنه وتقريب ذلك:

أن اللفظ له صلاحية الدلالة على المعنى أيًا كان هذا المعنى بحيث لا يختلف الحال من معنى عن آخر، وهذه الصلاحية محفوظة على كل تقدير سواء استعمل اللفظ لمعنى واحد أو متعدد،



هذا بالنسبة للمراد الاستعمالي، نعم المراد الجدي لا يكون إلا أحدهما ولذا لو اطلق اللفظ (كالعين) فهو صالح لتفهم جميع المعاني التي وضع لها اللفظ باعتبار الصلاحية المدعاة، واردة البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح، وهذا ينطبق في موارد تعليم اللغة فان المعلم حينما يطلق لفظ (العين) يريد جميع المعاني دفعة واحدة وهذا لا محذور فيه، ولو قصد أحدهما لاحتاج الى القرينة المميّزة في المقام والأسناد الى القرينة فرع كون اللفظ مستعملاً للجميع دفعة واحدة، غاية الامر ان المراد الجدي كما يتعلق بالجميع بحيث يكون الكلام مجمل بحيث لا يمكن رفع اليد عن أي معنى وضع له اللفظ، نظير العلم الاجمالي المنجز الذي لا يمكن رفع اليد عن أي واحد من اطرافه، وقد يتعلق باحدهما فلا مناص من القرينة وهي بمنزلة المانع من ارادة المتبقي من المعاني.

وقد عبر عنه بعض المحققين بشكل آخر قال:

ان المقصود ارادة تفهيم الجامع بين المطلق والمقيد (يقصد من الأول جميع المعاني ومن الثاني واحد بعينه) ولكن في ضمن تفهيم مجموع جامعين من هذا القبيل وفي هذه الحالة قد يكون المراد الجدي هو المطلق وقد يكون هو المقيد.



قوله (قده): ((ثم لو تنزلنا عن ذلك، فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد، مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما، لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ وبنحو المجاز فيه، لكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة، فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في جزء المعنى، بعلاقة الكل والجزء، فيكون مجازاً، وذلك لوضوح أن الألفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني، بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر؛ لأن الأكثر ليس جزءاً المقيد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء، والشيء بشرط لا، كما لا يخفى، والتثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كرر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنه أريد منه معنى من معانيه، فإذا قيل مثلاً: (جنني بعينين) أريد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية والعين الباكية.))

استعمال اللفظ في أكثر من معنى جائز مجازاً لا حقيقة:

قد يقال أن الاستعمال في الأكثر اختلالاً بقيد الوحدة المأخوذة في مقام الوضع أما قيداً للمعنى الموضوع له أو أنه دخيل في غرض الواضع ولم يؤخذ قيداً في المعنى الموضوع له لاستحالة تقيده به ولما كان دخيلاً في الغرض امتنع إطلاق المعنى الموضوع له.

وقد اجاب في الكفاية عليهما، ان الالفاظ موضوعة بأزاء معانيها بما هي لا مع قيد الوحدة وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر مجازاً فإن الاكثر ليس جزء المعنى الموضوع



له اللفظ بل امر يباينه مباينة الشيء بشرط شيء (قيد الوحدة) والشيء بشرط لا. مع ان حالات الموضوع له عند الوضع غير دخيله في الوضع ولا الموضوع له وإلا لعمت المحازية أكثر الالفاظ لولا كلها(٧٤).

(٧٤) اقول: بل لا يصح المجاز مع القيد كما افاده في الكفاية للمباينة وعدم العلاقة المصححة للمجازية، وأما الثاني فإنه لا بد من مراعاة الوحدة حال الوضع فلا حقيقة واما عدم المحاز لان الاستعمال توقيفي ولم تثبت الرخصة في الاستعمال كذلك ولو مجازا، ومرجع هذا إلى انكار صحة الاستعمال لغة.

وجوابه: المنع عن توقيفية الاستعمال مع ان صحة الاستعمال في غير ما وضع له بعد استحسان الطبع صحيح كما مر وان لم يرخَّص الواضع. نعم لا يكون الاستعمال مجازياً لاحتياج المجاز إلى وضع نوعي ورعاية العلائق المعهودة، فلاحظ.

كما يرد على عدم صحة الاستعمال الحقيقي مضافا إلى ما اوردناه على (قيد الوحدة) أن مرجع هذا الى ضيق غرض الواضع لا يوجب ضيق العلقة الوضعية.



قوله (قده): ((والتثنية والجمع في الأعلام، إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها، مع أنه لو قيل بعدم التأويل، وكفاية الاتحاد في اللفظ، في استعمالهما حقيقة، بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة، لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر، لأن هيتئتما إنما تدل على إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدد من معانيه، استعمالهما في معنى واحد، كما إذا استعملا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما، كما لا يخفى.

نعم لو أريد مثلا من عينين، فردان من الجارية، وفردان من الباكية، كان من استعمال العينين في المعنيين، إلا أن حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلا، فإن فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً، ضرورة أن التثنية عنده إنما تكون المعنيين، أو لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينها وبين المفرد إنما يكون في أنه موضوع للطبيعة، وهي موضوعة لفردين منها أو معنيين، كما هو أوضح من أن يخفى.))

أما صحة استعماله حال التثنية والجمع كما نسب إلى المعالم، وهو يتوقف على كون أن المعتبر في التثنية والجمع هو تكرار اللفظ دون العنى كما عليه مسلك المشهور من اللغويين، ويكون عمل الهيئة افادة تكرار اللفظ بغض النظر عن المعنى ويكون كل لفظ منهما (ولو الموجود تقديرا) دالاً على معنى مستقل فيمكن ان يكون كل منهما بمعنى غير الاخر ويكون الدال على الثاني هو الوجود التقديري للفظ الثاني(٧٥).



وما اجاب به صاحب الكفاية، انه لو تم وان العينين بمنزلة تكرار لفظ العين والعين، فارادة معنى من اللفظ الأول وآخر من اللفظ الثاني لا يكون من استعمال اللفظ في معنيين بل هو استعمال في معنى واحد، وليس هو تكرار نفس اللفظ حتى يكون المراد من اللفظ معنى ومن الثاني معنى آخر بل المراد هو تكرار المعنى المراد من المفرد فإذا كان المراد في المفرد -وهو لفظ العين- الباكية مثلاً كانت التثنية دالة على فردين من الباكية فالقائل جنئي بعينين، يريد جنئي بفردين من المعنى المراد من المفرد فإن كان المراد الباكية كان المقصود جنئي بفردين من الباكية لا جنئي بعينين - باكية وجارية - مثلاً (٧٦).

وما أجاب به أيضاً صاحب الكفاية: ان التثنية عند صاحب المعالم اما تكون لمعنيين او لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينهما وبين المفرد انما يكون في انه موضوع للطبيعة وهي موضوعة لفردين منها او معنيين (٧٧).

* * * * *

(٧٥) ويجاب عليه: ما ذكره السيد الاستاد أن الهيئة لا تدل على تكرار اللفظ بل على تكرار المعنى -و مختصر تقريبه انحصار الدال في المعنى بدالين - هما المادة والهيئة، والمادة تدل على المفرد بدال واحد (اقول هذا على احد وجوه استعمال المشترك في التثنية المذكورة آنفاً) والهيئة تدل على التثنية فان الدال على تكرار اللفظ والمقروض أنّ المفرد مستعمل بمعنى واحد حقيقي او عمومي كالأعداد فلا يبقى دال آخر على المعنى الآخر، لان الدال هو اما المادة وهي دالة على واحد أو الهيئة وهي دالة على تعدد مدلول المادة لا أكثر وليس هذا مفرد آخر على لفظ آخر.



ويجاب عليه: ان ظاهر التقريب يكون ذلك من تعدد الدال والمدلول وهو خارج عن محل الكلام مع انه لو تم فانما يتم لو اريد في استعمال المفرد في معنى واحد ولا يتم لو أريد به المتعدد كما اذا استعمل العين في الباكية والجارية واريد بالعينين فردان من كل منهما وهو من استعمال المفرد والتثنية في أكثر من معنى اللهم إلا أن يقال ان هذا أبعد عرفاً من المفرد لاستقلاله بالتلفظ واما المادة فهي تحليلية وليس لها وجود منحاز عرفاً.

(٧٦) لكن الظاهر ان مقصود المعالم تكرار نفس اللفظ ليكون هو الدال على المعنيين لا لفظ آخر ليتم الوجه لصاحب الكفاية.

ولو قيل ان هذا تكثير للواحد فانه يقال لا بأس به مع تعدد الاعتبار والجهة بل هو المقصود من المثنى ولو بدال آخر هو (الالف والنون).

وما ذكره الشيخ المظفر قدس سره من ان المثنى فيه مادة وهيئة، والمادة موضوعة بالوضع الشخصي والهيئة موضوعة بالوضع النوعي، والمادة مستعملة في معنى واحد لاستحالة ارادة معنيين من لفظ واحد وعليه فتكون الهيئة تكرار لنفس المعنى الذي اريد من المادة لا تكثير للمعنى المراد من المادة.

أقول: وهو يتوقف على استحالة الاستعمال للمفرد وقد سبق امكانه كما انه غير تام على جميع وجوه استعمال اللفظ المشترك في التثنية.

(٧٧) اقول ولازم أخذ قيد الوحدة في المفرد أخذها في الثنية أيضاً، وعلى هذا فلو استعملت في اثنين اثنين كان من الاستعمال في الأكثر، ولكن لا على نحو الحقيقة لانتفاء قيد الوحدة ومعه لا مناص من المجازية.

وجوابه: ما ذكره السيد الأستاذ من ابعديّة هذا المعن عرفاً، مع غفلة صاحب الكفاية عن ان المجازية هنا لا تاتي لعين ما ذكره في دفع المجازية على الأول، من عدم العلاقة المصححة هنا كما هناك، فتأمل.



واما الجمع : فقال الأستاذ اذا كان محددًا فالحديث نفس حديث المثني ، كثلاثة وهذا لا يغرق فيه بين ماذا كان التحديد معلوماً ام لا كهؤلاء او نحن او الذين مع جهل العدد، وكل معنى يحتاج إلى قصد الاستعمال على الفرض فاذا كان محددًا كان ممكناً ثبوتاً وان تعذر اثباتاً، واما مع الجهل في العدد فالقصد والاستعمال متعذر فضلعن مورد عدم التحديد.

اقول: أن رجوع الجمع إلى تكرار نفس المادة فهي ممكنة الاستعمال في أكثر من معنى بلا محذور اصلا سواء كان التحديد معلوما ام لا. -وقوله- مع ان كل معنى يحتاج لقصد الاستعمال على الفرض- ليس بصحيح بل الفرض كل المعنى بقصد استعمال واحد كما هو محل الكلام.



قوله (قده): ((وهم دفع:

لعلك تتوهم أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطون - سبعة أو سبعين - تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فضلا عن جوازه، ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلا على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بارادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، الا من اللفظ، كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها.))

ثم عنون في الكفاية وهم ودفع، عن دلالة الاخبار على أن للقرآن بطوناً سبعة او سبعين دالة على وقوع الاشتراك أي استعمال اللفظ في أكثر من معنى فضلا عن جوازه. واجاب عليه بجوابين لا يخلوان من مناقشة:

اما الأول: أن سبحانه وتعالى استعمل اللفظ في معنى واحد معين ولكنه حين الاستعمال المذكور كان قاصدا في نفسه معاني أخرى من دون ان يقصدها من اللفظ وعليه يكون ال لفظ القرآني مستعملاً في معنى واحد لا أكثر(٧٨).

وأما الثاني: ان يكون المراد ان القرآن مستعمل في معنى واحد الا أن هذا المعنى له لوازم متعددة وان كانت افهامنا قاصرة عن أدراك هذه اللوازم، وسبب القصور ان الالتفات إلى اللازم فرع الالتفات الى الملازمة فاذا كانت افهامنا قاصرة عن فهم الملازمة كانت قاصرة عن فهم اللازم ومتى ما فهمنا الملازمة فهمنا اللازم(٧٩).



(٧٨) وهذا الوجه غير معقول بل من الغرائب لعدة وجوه ذكرها الاستاذ:

١- ان هذه المعاني غير مربوطة بألفاظ القرآن الكريم، فلو كان القرآن الكريم هو هذه الالفاظ اذن لا تكون تلك المعاني بطونا له.

٢- انه لا دليل على المعية في القصد بعنوانه ولوقيل بدلالة أخبار البطون عليه فانه يقال مع الانحصار في تفسيرها بهذا الوجه والحصر ممنوع.

٣- أن المعاني الموجودة في علم الله كثيرة جدا بل لا متناهية ومن المستبعد على هذا المستوى من التفكير قصدها جميعا وقصد البعض ترجيح من دون مرجح.

أقول: ان قصد البعض ممكن ولو من دون مرجح بعد تأدية الغرض به، أو قل أن الغرض تعلق ارادته بهذه المعاني دون غيرها فيكون مرجحا الا أن عقولنا قاصرة عن ادراكه.

٤- ان قصد المعنى لا يكون الا بالاستعمال وهو لا يكون الا باللفظ فما معنى قصد الاستعمال بدون لفظ ولا استعمال بل لمجرد المعية؟

(٧٩) واشكاله كما ذكره السيد الأستاذ قدس سره: أن ظاهر الوجه عدم التدرج في اللوازم

بل العرضية فيها مع أن ظاهر الاخبار هو التدرج في البواطن، اذن اللوازم هي البواطن.

ويجاب ذلك بتطوير الوجه وهو أن يقال ان اللوازم متدرجة، فهناك لازم اللازم وهناك لازمه وهكذا متدرجاً وفهم كل لازم متوقف على فهم الملازمة، فيكون تفسيراً لهذه الأخبار لكنه غير منحصر.

الثالث: أن القرآن نازل لجميع الناس مختلف مستوياتهم وطبقاتهم، فهو حاوي على جميع ما يكون مناسباً لكل طبقة ولكل مستوى، ومن هذه الطبقات طبقات المعصومين سلام الله عليهم، وذلك باعتبار أن الخطاب ما يناسب المخاطب والمناسب لهم هو ما كان مستوى ادراكاتهم وعلو



مقامهم ولا يكون ذلك الا بالباطن. نعم، أن هذا لا يعنى عدم قدرة الآخرين على ادراك بعضها بتوفيق الله وحسن تدبيره لكن الوجه يرجع الى الثاني بحسب اللب فتأمل.

الرابع : البطون لديمومة المعجزة الخالدة لكتاب الله العزيز وهو يجري مجرى الشمس والقمر لا تنقضى عجائبه ولا بد من بقاء التحدي إلى آخر الحياة الدنيا ليبقى الاعجاز قائماً، وانه مهما وصل إلى حال من التقدم والتطور البشري فانه يقف اجلالاً وتساغراً أمام عظمة القرآن المجيد، ويشير الى ذلك استقراء التفاسير فانها مما يناسب عصر تأليفها وتندوينها^(١)، وهناك وجوها ذكرها المشكيني (قده) ليراجع من ارادها.

(١) أن البطن كما فسرتة بعض الروايات باعمال الذين عملوا باعمال من نزل القرآن فيهم وان يجري منهم ما نزل في اولئك. منها: عن حمران ابن اعين، قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن ظهر القرآن وبطن فقال: (ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا باعمالهم، يجري فيهم ما نزل في اولئك) ومنها: عن فضيل بن يسار، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية (ما من القرآن الا ولها ظهر وبطن) فقال: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما قد مضى ومنه ما لم يكن، يجري كما يجري الشمس والقمر، كلما جاء تأويل شيء منه، يكون على الاموات كما على الأحياء، قال الله: ((وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم)) نحن نعلمه.



قوله (قده): ((الثالث عشر

إنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال، بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبس به في الاستقبال، وقبل الخوض في المسألة، وتفصيل الأقوال فيها، وبيان الاستدلال عليها، ينبغي تقديم أمور:

أحدها: إن المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجري منها على الذوات، مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات، بملاحظة اتصافها بالمبدأ، واتحادها معه بنحو من الاتحاد، كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور والإيجاد، كأسماء الفاعلين والمفولين والصفات المشبهات، بل وصيغ المبالغة، وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات، كما هو ظاهر العنوانات، وصريح بعض المحققين، مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلا التمثيل به، وهو غير صالح، كما هو واضح.

فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة، من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها، وخروج سائر الصفات، ولعل منشأ توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى، مما اتفق عليه الكل، وهو كما ترى، واختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات، بحسب الفعلية والثانية والصناعة والملكة



- حسبما نشير إليه - لا يوجب تفاوت في المهم من محل النزاع ها هنا، كما لا يخفى.

ثم إنه لا يبعد أن يراد المشتق في محل النزاع، مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارية على الذات ومنتزعة عنها، بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي ولو كان جامداً، كالزوج والزوجة والرق والحر، وإن أبيت إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق، كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع.

كما يشهد به ما عن الإيضاح) في باب الرضاع، في مسألة من كانت اله زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيرة، ما هذا لفظه: « تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول [باحدى] بالكبيرتين، وأما المرضعة الأخرى، ففي تحريمها خلاف، فاختر والدي المصنف (رحمه الله) وابن ادريس تحريمها لأن هذه بصدق عليها أم زوجته، لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا ها هنا، وما عن المسالك في هذه المسألة، من ابتناء الحكم فيها فعليه كلما كان مفهومه منتزعة من الذات، بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات - كانت عرضا أو عرضية. كالزوجية والرقية والحرية وغيرها من الاعتبارات والإضافات، كان محل النزاع وإن كان جامدا، وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات والذاتيات، فإنه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها.))



المشتق

بحث الاصوليون المشتق كعنوان مستقل من عناوين الابحاث اللغوية في ظهوره وضاعاً في خصوص المتلبس بالمبدأ (ويقصدون به هنا الصفة) ام هو ظاهر في الأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس، فذهب المعتزلة وقدماء علماءنا إلى الأخير والمتأخرون منا والاشاعرة إلى الأول، بعد اتفاقهم على كونه حقيقة في خصوص المتلبس بالحال ومجاز فيما سيتلبس في المستقبل. وله اصطلاحان نحوي واصولي (٨٠).

وأما المصطلح الأصولي: فهو العنوان المنتزع من الذات بلحاظ اتصافها بالمبدأ (أي اتحادها مع الصفة نحو اتحاد صدوري كالضارب او حلولي كالأبيض او انتزاعي كالسابق او ايجادي كالتكلم) وهذا له عنصران منشأ الانتزاع وهو الذات نفسها والمصحح هو المبدأ المنضم اليها، والفرق بينهما ان منشأ الانتزاع هو الذي يحمل عليه العنوان الانتزاعي حملاً هوهوياً بينما المصحح هو المادة الذي يصاغ منها العنوان الانتزاعي من دون صحة حملة وهذا ما يعبر عن بالعرض^(١)، والعرضي في فن المعقول، ولكن جعل الكفاية الأول للاعراض التي لها وجودات متأصلة خارجية، والثاني لما ليس له ذلك بل هو أمر انتزاعي او اعتباري ومثل للأول بالبياض والثاني بالزوجية ولا مشاحة في الاصطلاح، وعلى هذا فالضابط للمشتق الأصولي، هو كونه جارياً ومحمولاً على الذات، وهو يستبطن بقاء الذات عند ارتفاع المبدأ ليتمكن النزاع فيه بانه حقيقة في المتلبس بالخصوص او الأعم منه ومن المنقضي عنه، ولا معنى لانقضاء التلبس بدون بقاء

(١) أقصد المادة هي العرض، والعنوان المصاغ هو العرضي، او قل هو باصطلاح المناطقة المبدأ، والثاني هو المشتق.



الذات، ويتفرع عليه أن البحث مختص بخصوص ما اذا كان المحمول خارجاً عن الذات، كالقيام لا ما اذا كان منتزعاً عن الموضوع والمحمول عليه، كالأربعة زوج، ولا ما اذا كان متحداً معه ما هية كالإنسان إنسان، او حيوان ناطق، لانه حقيقة في خصوص المتلبس وهو خارج بالاتفاق، وهذا الضابط مما يخرج بعض المشتقات النحوية عن حريم النزاع كالأفعال والمصادر، بيان ذلك:

هو عدم صحة حملهما على الذات، اما المصدر فلانه لا يحكي الا عن المبدأ لا الذات المتلبسة بالمبدأ فكيف يصح حمله (٨١)؟.

أما من جانب الأصول فقد أدخلت بعض الالفاظ الجامدة نحوياً لاندراجها تحت ضابطة وهو ما كان مفهوماً جارياً على الذات ومحمولاً عليها بملاحظة اتصافها بالمبدأ، وقد مثل له في الكفاية بالزوج والرق والحر، وعلى هذا فتكون النسبة بين المشتق نحوياً وأصولياً هي العموم من وجه (٨٢).

ومن خلال هذا يتضحان ما ذهب اليه في الفصول من حصر النزاع في اسم الفاعل والصفة المشبهة وما شاكلها بدعوى التمثيل بها في عنوان المسألة وابعائهم الأصولية، وقوع الخلاف في معاني المشتقات الأخرى وكلاهما واضح الفساد من دون حاجة إلى الرد.

(٨٠) اما المصطلح النحوي: فيراد به اللفظ المأخوذ من لفظ آخر مع توافقهما في الحروف وترتيبها كالضرب والضارب وأصل المشتقات مختلف بين البصريين القائلين بكون المصدر هو الأصل والكوفيين القائلين بان الأصل هو الفعل وكلاهما غير تام بالنظر الأصولي، حيث ان الأصل عندهم



هو المادة المهملة من كل جهة السارية في جميع المشتقات، وقد سجل بعضهم هذه الملاحظة على القولين: فقال مختصراً أن أصل المشتقات لا يخلوا اما المادة أو المصدر أو اسمه.

فالأول: وان كانت متواجدة بتمام حروفها وترتيبها في جميع المشتقات الا انها ليست اصلاً لان ذلك يعني ان الواضع وضعها أولاً مجردة عن اية هيئة كانت وضعاً نوعياً تتعاقب عليه الهيئات المختلفة وهذا الوضع المدعى بعيد عن ذهن الواضع البدائي الأول الذي يقوم بوضع الكلمات اما بداعي الحاجة للتفهم والافهام واما بداعي التغني كما يراه الفيلسوف (جون لوك) واما بداعي الخوف والفرع من حادث كوني معين كما يراه بعض آخر، فالمقصود للواضع الابتدائي الساذج هو الوضع الشخصي للكلمة مادة وهيئة بأحد الدواعي لا بالوضع النوعي فهو حالة متطورة من الابداع الفكري البعيد عن الواضع الأول.

أقول: ان كون الواضع فرداً واحداً بعيداً جداً والقائل به شاذ ولو أريد به الممثل للنوع فهو وان كان سليماً لكنه لا يستقيم مع كون اللغة متطورة والأوضاع متجددة تخلقها الحالة الإنسانية الجديدة المتطورة ولكن ندعي انها قديمة مع أن عملية الوضع عملية فطرية وهذه الاصطلاحات متأخرة عنها مجرد أمور تحليلية للأوضاع السابقة من أجل دراستها بعمق نظير قواعد اللغة العربية.

تم قال: واما المصدر وهو الدال على الحدث المنتسب لفاعل ما (وهو الصحيح ومنه تعرف فساد ما ذهب اليه البعض من أن المصدر هو الحدث من حيث هو حدث مع قطع النظر عن اضافته إلى فاعل وهو خلط واضح بين المصدر واسمه وما ذكره هو اسم المصدر لا المصدر لوضوح انه مع عدم نسبته إلى فاعل لا يصح الاشتقاق منه) فلا يصح جعله اصلاً للمشتقات باعتبار ان الأصالة أن اريد بها كونه اول لفظ موضوع فذلك يحتاج لاثبات تاريخي، وان أريد بها سريان المعنى والصياغة البنائية في جميع المشتقات فالمصدر لا يطرّد معناه في الجميع كاسم المصدر مثلاً لتغاير معنيهما فكيف يكون متفرعاً منه؟!



فان قلت: ان لم يكن سريان المادة امكن سريان الهيئة.

قلت: سريان الهيئة البنائية لجميع المشتقات لا يمكن لاستحالة كون المادة متشكلة بهيئتين متغايرتين. ونفس الايرادين جاربان على القول بكون الأصل هو الفعل، واما اسم المصدر وهو الدال على الحدث بما هو، فان أريد بهما الدلالة على أصل الحدث مع كونه لا بشرط بالنسبة لحيثية الانتساب لفاعل ما فهذا هو الجامع الانتزاعي بين جميع معاني المشتقات وهو فكرة متطورة يتوصل اليها الذهن البشري بعد مروره على الفاظ المشتقات فالمناسب كونه متأخرا عن المشتقات في الوضع لا أصلاً لها.

(٨١) والآخر ما ذكره المشكيني (ره) انه لما كان مدلوله نفس المبدأ ولا جامع بين وجوده وعدمه فلا يعقل وضعه للاعم.

ويضعف: بان الجامع لا يوضع للمبدأ وحده بل للمركب منه ومن الذات وسيأتي تحقيق كون المشتق مركباً لا بسيطاً، وعليه يمكن تصوير الجامع بلحاظ نفس الذات لانخفاضها في كلا الحالين ويكون التقابل فيها من نوع الملكة وعدمها لا التناقض.

ويمكن الاعتذار اليه بان المصدر لو كان من المشتقات والمحمولة على الذات فلا يتصور بقاء الذات مع انقضائها فيكون خارجاً تخصصاً عن حريم التراع، أو يقال بان المصدر لا يصح حمله على الذات لعدم المصحح للحمل.

واما الأفعال فخرجوها لانها ليست عنوانا تحمل على الذات ولا تنزع منها، ففي مثل (زيد أكل) لا يكون أكل عنوانا لزيد ولا يحمل عليه لان هذه الهيئة لا تحكي عن الذات المتصفة بالأكل الذي هو ضابط المشتق الاصولي بل اقصى ما تحكي عنه هو صدور الأكل في الزمان الماضي وانما العنوان الحاكي عن زيد هو (الأكل) وهو الذي يحمل على زيد المتصف بالأكل، هذا من ناحية الهيئة، اما المادة فمدلولها نفس مدلول المبدأ وهو لا جري فيه على الذات.



وقد دافع بعض عن دخول الأفعال في محل النزاع بدعوى انها غير آبية على الحمل اذ يمكن ان يقال (زيد جاء) بناء على كونه مبتدأ وليس فاعلاً مقدم، وقد ضم اليها مقدمة أخرى وهي عدم الاحتياج الى الهوهوية الكاملة في الحمل بل هي كل بحسبه، فان دل المحمول على الذات انطبق عليها كلها وان لم يدل كالفعل انطبق على صفة منها وهذا يكفي، فحمل الماضي على معنى المشتق المناسب عندهم (كزيد جاء) بمعنى (زيد جائني) فيكون متصفا بالمبدأ وهذا ليس تأويلاً بعيداً عن الظهور العرفي غاية الفرق بينهما أن المشتق يعطى صورة ثابتة والفعل متحركة.

وجوابه: ينبغي ان يكون واضحاً، لان الهوهوية الكاملة تعني الانطباق بالكلية لا من جهة ليصح حمل الفعل، مع أن الذات لا تبقى بعد زوال المبدأ، وهو ما اعترف به نفسه قدس سره. وكيف كان فخروجها مما لا خلاف فيه بين الفريقين فاذا لوحظ المشتق من الناحية النحوية فهو خارج تخصيصاً للنكتة التقدمة لا ما ادعاه في العناية من خروج المصدر موضوعاً اذ هو ليس من المشتقات كي يحتاج اخراجها الي تصريح وتنصيص وانما هي مبدأ للاشتقاق. أقول: قد عرفت ضعفه، واذا لوحظ المشتق من ناحية أصولية خارجة تخصصاً لعدم انطباق الضابط عليها، هذا من جانب النحو.

(٨٢) إلا أن السيد الاستاذ قدس سره قد دافع عن كون هذه الالفاظ مشتقة لا جامدة كما هو ظاهر لكن لو اقتصرنا عليها دون غيرها من الجوامد -مع أن الكفاية مثل بمثل البياض والسواد وهو ما كان المبدأ من الأعراض المتأصلة - لنتج من ذلك ان النسبة هي العموم والخصوص المطلق. دون العموم من وجه فيكون قد تورط في ذلك.

لكن جوابه: منع الحصر بتلك الأمثلة كما قلناه، وان كان لما قرّبه من انها مشتقات لا يخلو

من قوة.



قوله (قده): ((ثانيها: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات، إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في إسم الزمان، لأن الذات فيه وهي الزمان بنفسه ينقضي وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعم المتلبس به في الماضي؟

ويمكن حل الإشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد . كما في المقام – لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلا لما وقع الخلاف في ما وضع له لفظ الجلالة، مع أن الواجب لموضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك وتعالى.))

عنوان توهم اخراجه عن محل النزاع وهو أسم الزمان:

أشكل على جريان النزاع في أسم الزمان لان الكلام في الذات زال عنها التلبس هل يمكن أن يكون الاطلاق عليها حقيقياً او مجازياً اما الذات الزائلة بزوال المبدأ فلا محال للكلام والخلاف فيها بل الاطلاق مجازي كما عن السيد الاستاذ (قده).

أقول: لا علاقة مصححة للمجازية هنا فالاطلاق لا يكون صحيحاً ولو مجازياً.

وهنا يقال بان أسم الزمان وأنه موضوع للذات وهو الزمان المتصف بالمبدأ، كلفظ مقتل الحسين عليه السلام في عاشوراء سنة ٦١هـ، واما زوال الذات باعتبار ان الزمان بنفسه يتصرم وينقضي فلا يبقى له وجود يوصف بأنه كان متلبساً.



وبتعبير آخر: أن المشتقات لها فردان، ذات متلبسة بالمبدأ والتي انقضت عنها المبدأ بخلاف اسم الزمان له فرد واحد وهو الذات التي وقع فيها المبدأ وليس فيه زمان وقع فيه المبدأ وانقضت عنه.

وقد تفصي عن الاشكال بوجوه :

الوجه الأول: ما ذكره في الكفاية أن انحصار الذات في مصداق واحد لا يمنع من وضع اللفظ للكل نظير الوضع لواجب الوجود حيث يقال وضع للمفهوم الكلي مع انحصاره في الذات المقدسة (٨٣).

(٨٣) ووجهه بعض المحققين كأنه يريد أن الوضع ممكن لمجرد التصور الذهني من دون توقف على وقوعه خارجاً مع عدم الاستحالة المنطقية (يقصد بما استلزامه التناقض) .
وقد اعترض عليه بعدة اعتراضات:

الأول: عن الموجه لكلامه، قال: وفيه وجود استحالة منطقية في افتراض انحفاظ ذات الزمان بعد انقضاء مبدئه الذي هو نفس الزمان أيضاً ما لم تبرز عناية أخرى، ورد عن السيد الاستاذ ثن بوجه منها:

ان مسألة امكان الوضع بشيء ومسألة تحققه شيء آخر والكلام في الأخير بمعنى تحقق الوضع وان اسم الزمان وضع للأعم او لخصوص المتلبس والامكان اعم ووحدته لا يكفي مع أن هذا الفهم لكلام الآخوند قدس سره ليس بصحيح ولا توجد في عبارة الكفاية ما يدل عليه.

ثم ذكر وجهاً آخر ان التناقض الذي استدل به على الاستحالة المنطقية واضح العدم لاختلاف المتعلق، وان الزوال للمبدأ والبقاء للذات.



أقول: بل الاستحالة صحيحة والتناقض واضح لان الزوال للمبدأ يلزم الذات كما هو ظاهر كلامه، فلا مجال للاعتراض الأخير، نعم، هذا التلازم دقي وقد لا نقبله عرفاً.

الثاني: عن العناية، ان المقصود من الواجب ان كان هو لفظ الواجب وحده فهو غير منحصر خارجاً بوجوده تعالى بل يصدق على كل أمر واجب وان كان المقصود منه الواجب بانضمام لفظ الوجود اليه فهو وان كان منحصرًا خارجاً بوجوده تعالى لكن ليس مجموعاً لفظاً واحداً قد وضع لمعنى كلي ينحصر خارجاً بفرد بل الانحصار نشأ من تعدد الدال والمدلول أو قل من التقييد والتوصيف وضم لفظ إلى لفظ كما لا يخفى.

وهو مردد: لان الكفاية في صدق المثال والتنظير وبيان الوقوع وهو ادل دليل على الإمكان، نعم، المثال يعترض عليه بما ذكر لكن المناقشة في المثال ليست ديدن المحصلين، مع ان الشق الأول غير وجيه لان الأمر ينتزع منه مفهوم الواجب لا أن الواجب موجود خارجاً ليقال بعدم الانحصار.

وبتعبير آخر: ان الواجب هو ما يراد ايجاده بأنشاء صيغة الأمر وهو قد يحصل وقد لا يحصل فكيف يقال بمنع الانحصار.

الثالث: ما ذكره بعض المحققين أن الموضوع في اسماء الأزمنة معنى كلي الا ان مصداقه في الخارج والمتصف بالمبدأ انما هو الشخص، فمع زوال الوصف وانعدام ذلك الشخص لا معنى لبقاء الذات في ضمن شخص آخر.

ويضعف: ان تعيين الزمان هل يؤخذ بلحاظ اللحظات او الوحدات الزمانية كالיום والشهر والسنة والقرن، والاعتراض على الأول صحيح لكنه على الثاني ليس بصحيح اذ لو أخذت الوحدة الصغيرة دون الكبيرة فالانقضاء يكون بزوال الذات فلا معنى لبقائها بعد ذلك وان اخذت للوحدة الكبيرة، فلا يتصور انقضاء الذات فيها لتقع محلاً للتزاع ولو تصور الانقضاء باعتبار انتهاء الوحدة



ولو كانت كبيرة عاد الأشكال الأول. ويمكن تعميق هذا الوجه بصورة ادق، أن الزمان يمكن أن يلحظ بأحد لحاظين متقابلين كما ذكر:

١- لحاظ بنحو الكلي وهو المعبر عنه عندهم الحركة التوسطية فيصح ان يقال الآن ليل والآن سبت والآن شهر رمضان مثلاً .

٢- لحاظ بنحو الكل وهو المعبر عنه عندهم الحركة القطعية فيصح أن يقال الآن جزء من ال ليل واليوم والشهر ولا يصح أن يقال الآن ليل. وللحاطان يدوران مدار هذين الحثيثتين اما واقعتان فكلا للحاظين واقعي واذا لم تكونا كذلك فاللحاطان عبارة عن التفنن الذهني الراجع لنظرية التكتثير الادراكي.

وهنا يقال: ان النظرة العقلائية للزمان على نحو الحركة التوسطية التي تعني علاقة الكلي بافراده مندمجة في ضمن النظرة للزمان على نحو الحركة القطعية التي تعني علاقة الكل بالجزء وحينئذ يكون تصورنا للآن الذي اشتمل على مقتل الحسين عليه السلام بنحو الآن السيال والحركة التوسطية المنطبق على الآنات المتعاقبة انطباق الكلي على فرده في ضمن تصورنا للآنات المتقاربة مع أن القتل على نحو الحركة القطعية التي تعني وجود كل مركب من آنات متتابعة مسمى باليوم العاشر فالنزاع متصور في الآنات اللاحقة لان القتل المحدود بحدود اليوم العاشر لا الممتدة ابد الدهر لاندماج تصور الكلي الزماني في تصور الكل الزماني كما يصح النزاع في حدود الايام اللاحقة ليوم العاشر المحددة بالشهر أو السنة، وبهذا يندفع اعتراض الالفهاني قدس سره من ان اتصال الهويات المتغايرة (الآنات) لا يصح بقاء الهوية (الزمان) الذي وقع فيه الحدث حقيقة بل محازاً ومن باب نسبة ما يوصف به الجزء الى الكل، ولكن تصوير الوجه على هذا النحو وان النظرة العقلائية عليه بعيداً جداً بحيث يكون خاضعاً لمجال العرف الحاكم في فهم مدلولات الألفاظ وظهورها، ومنها المشتق، وكيفينا عدم الدليل بل ولا شاهد اليه.



كما يمكن أن يقال أن الآن الذي وقع فيه المبدأ اما أن يلحظ بحده وخصوصياته على نحو بشرط لا عن الانات الأخرى فهذا الآن لا يعقل بقاءه ولا يجدي في تصور النزاع، واما اذا لوحظ بنحو اللا بشرط الذي لا يتميز عن بقية الآنات من حيث مصداقيتها للآن الكل السيال مع ضم كبرى أن الكلي الطبيعي باقي ببقاء افراده فحينئذ تكون كل آن مع مغايرته للآن الآخر وهو مصداق الكلي الطبيعي فيصح النزاع المتقدم، فورود النقض على اللحاظ الأول دون الثاني.

والصحيح في دفع الوجه ان نحكم علامات الحقيقة والمجاز ونسأل هل الذات موجودة حقيقة بزوال وسلب الوصف ام لا، فنفي ذلك واضح جدا.

الوجه الثاني: ما ذكره بعض تبعاً لبعض اساتذته وحاصله، أن الاشكال مبتن على أن وضع هيئة الزمان مستقل عن وضع الهيئة للمكان وأما لو كان الوضع فيهما واحد وهو للجامع الذي يطلق على الزمان تارة وعلى المكان أخرى كما هو الظاهر فلا اشكال اصلا، فههيئة (مفعل) وضعت للظرف الأعم من الزمان والمكان، وعلى ذلك فيمكن وضعها لخصوص المتلبس أو للاعم منه ومن المنقضي عنه المبدأ غايته انه لا يمكن الانقضاء في خصوص الزمان واما المكان فيمكن فيه ذلك وهو لا ضير فيه بعدم كون الوضع مختصاً به، او قل يكفي تصوير الزاع في حصة من المفهوم ولو بفرد واحد لا بتمام الأفراد ليدخل في محل النزاع ويكون من المفاهيم المشتقة اصولياً.

واعترض عليه: ما عن السيد الاستاذ قدس سره بأمر منها:

اننا ننكر ان يكون محل النزاع هو الهيئة بل المركب منها ومن المادة فيختص اسم الزمان الذي تدل المادة عليه فينتفي اصل الجواب ولا يعني وضع الهيئة لمطلق الظرفية وضع اسم الزمان للأعم.

ويمكن دفع الاعتراض: بان المادة حيث تكون منحفضة بتمام المشتقات وهي موضوعة للحدث المجرد المنتسب لذات ما لا للذات المتلبسة بالمبدأ فلا يصح حمله على الذات بل المصحح للحمل هو وضع الهيئة وهو محل البحث.



منها: انكار وحدة الوضع للجامع بين ظرف الزمان والمكان اذ هو معنى دقي لا عر في والاختلاف عرفا واضح وشديد فلا يحتمل وضعهما بوضع واحد وانما حصل ذلك بتعدد الوضع ولو على نحو الاشتراك اللفظي، وتممه ان تشابه الالفاظ لا يعني وحدة الوضع لان الالفاظ متشابهة دائما.

والجواب عليه: ان عدم الإمكان دقي لا عر في ليمنع من تصور الجامع، وغاية ما قيل من منع تصويره ان الزمان من مقولة المتى والمكان من مقولة الأين ولا جامع بين المقولات ليصح تصوير الجامع، مع ان هناك اتجاه فلسفي حديث ان جميع الأعراض النسبية عرضا واحداً وهو العرض النسبي ولكن ينتزع منه عناوين متعددة بلحاظ تفنن الذهن في ابداع انحاء النسبة وألوانها والمعنون الخارجي واحد وهو العرض النسبي بل ذهب البعض الى كون جميع الاعراض النسبية وغيرها الوان للتطور الوجودي الجوهرى بدون وجود محمولي بازائها في الخارج وعلى هذين المسلكين لا ترد الملاحظة وهي عدم وجود جامع ذاتي، مع ان تصوير الجامع العرفي ليس ببعيد كما لو وضع عنوان مقتل الحسين على المؤلف فالمراد هو الجامع لخصوصيتي الزمان والمكان لا احدهما كما هو واضح، ولو تنزلنا عن ذلك فيمكن أن يريد باستعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو أمر جائز عند البعض، ولكن جوازه لا يغنيه عن القرينة وهي مفقودة، وما ذكره بالوضع على نحو المشترك اللفظي منتفي بالاصل ولو سلم فلا دليل عليه ولو بنقل تاريخي ضعيف، فالاقرب انه موضوع للمشترك المعنوي واستفادة احدى الخصوصيتين الزمانية او الكانية من دال آخر من باب تعدد الدال والمدلول، وقد اتضح في المثال استعماله وتبادره من المحاورات العرفية.

وقد دافع السيد الاستاذ عن الوضع للاشتراك اللفظي ولم يبين الوجه في ذلك ويمكن تصويره كما عن بعض الأصوليين انه على فرض وجود الجامع بين المقولتين فهو انتزاعي لا وجود له في مقام الاستعمال اصلا فان هيئة فعل لا تستعمل الا في خصوص الزمان أو خصوص المكان ولم تُجد من استعمالها في الجامع بينهما ومع عدم لحاظ الجامع في مقام الاستعمال ولا متبادر في مقام



التخاطب فوضع اللفظ له لغواً وعلى هذا فلا يبعد وضع الهيئة على نحو الاشتراك اللفظي مع احتياجه الى القرينة المعينة كباقي المشتركات وقد عرفت دفعه فلا نعيد.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي قدس سره أن اللحظة المنقضية بانقضاء المبدأ انما هو القطعة الخاصة من الزمان الذي وقع فيها الوصف، لكن حقب الزمان يتصل بعضها ببعض فيتشكل وجود وحداني طويل يجعلها أمراً واحداً محفوظاً بشخصه وهي الوحدة الطويلة المتصفة بالمبدأ والباقية بعد زواله.

وقد اعترض الاصفهاني قدس سره: أن الاتصال لا يجعلها واحدة من حيث الاتصاف بل هي متعددة وما هو المتصف أنما هو القطعة الأولى لا هذا الوجود الوحداني.

وقد أجيب عليه: ان هنا فرقا بين الواحد المتصل الذي أجزاءه عرضية والواحد المتصل الذي أجزاءه طولية تدريجية، كالصلاة مثلا، وتمام وجود الكل هنا هو ذلك الجزء المتصف.

أقول: هذا يرجع الى ما قلناه من لحاظ الجزء المتصف كما سبق بيانه، هذا وهناك وجوه أخرى ذكرت لدفع الأشكال الرئيسي لا نطيل بعرضها وردّها روماً للاختصار، والصحيح هو امكان تصوير الجامع على نحو ما ذكرناه وفاقا لجمع من المحققين.



قوله (قده): ((ثالثها : إنه من الواضح خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع، لكونها غير جارية على الذوات، ضرورة أن المصادر المزيد فيها كالمجردة ، في الدلالة على ما يتصف به الذوات ويقوم بها كما لا يخفى وإن الافعال إنما تدل على قيام المبادي بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها، على اختلافها.))

الجهة الثالثة: في خروج المصادر والمزيد منها والافعال عن محل النزاع، إنا قلنا في ما سبق ان الضابط في المشتق الاصولي هو ان يكون منتزعاً عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ، وبكلمة أخرى: أن يكون جارياً ومحمولاً على الذات وعلى اساس هذا الضابط يتضح ان الفعل والمصدر المزيد فيه ليسا مشتقاً اصولياً.

أما الفعل فلأنه ليس منتزعاً عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ ولا يكون محمولاً على الذات ففي قولنا (زيد دَهَبَ) لا يكون (دَهَبَ) محمولاً على زيد بحيث يكون متحداً معه وحاكياً عن ذات زيد المتلبسة بالذهاب وإنما فقط دَهَبَ مسند الى زيد لا محمولاً عليه وتدل - أي ذهب - على قيام الذهاب بزيد وفي مثل زيد عِلِمَ تدل كلمة علم على حلول المبدأ بزيد وهكذا وفي مثل قولك قم أو قولك لا تقم تدل كلمة قم على طلب القيام من زيد وكلمة لا تقم تدل على طلب تركه منه.

وأما المصدر فلأنه لا يحكي الا عن المبدأ وأما الحكاية عن ذات متلبسة بالمبدأ

فلا.



قوله (قده): ((إزاحة شبهة: قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه . وهو اشتباه، ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما، كما لا يخفى، بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلا بالاطلاق والإسناد إلى الزمانيات، وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد، عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات.

نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع - بحسب المعنى - خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة، في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع، فيما كان الفاعل من الزمانيات، ويؤيده أن المضارع يكون مشتركة معنوية بين الحال والاستقبال، ولا معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما، لا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما، كما أن الجملة الاسمية ك (زيد ضارب) يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً، فكانت الجملة الفعلية مثلها.

وربما يؤيد ذلك أن الزمان الماضي في فعله، وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع، لا يكون ماضي أو مستقبلاً حقيقة لا محالة، بل ربما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة، وفي المضارع ماضياً كذلك، وإنما يكون ماضية أو مستقبلاً في فعلهما



بالإضافة، كما يظهر من مثل قوله : يجيئني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيام، وقوله: جاء زيد في شهر كذا، وهو يضرب في ذلك الوقت، أو فيما بعده مما مضى، فتأمل جيداً))

استطرد^(١): في دلالة الأفعال على الزمان -وذكره في الكفاية بعنوان ازاحة شبيهة- قد اشتهر على السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان حتى اخذوا الاقتران بها في تعريفه، وهو اشتباه. وحاصل ما افاده في الكفاية جملة من النقوض على دلالة الفعل على الزمان ولم يذكر دليلاً حلياً.

منها: النقض بدلالة الأمر والنهي عن الزمان لانهما دالان على انشاء طلب الفعل والترك وليسا دالين على الحال وأن كان الانشاء في الزمن الحال كالأخبار عن الماضي والمضارع لان كل أمر زمني (وهو الواقع في زمان) لا بد له من زمان، لأن الزمان مأخوذ في مدلوله ومع النقض بواحد فتنتفى الموجبة الكلية لدلالة الفعل على الزمان(٨٤).

ومنها: النقض باسناد الفعل الى نفس الزمان والمجردات (لا نقول الله منها كما توهمه الأصوليون اذ ليس كمثل شيء لا مادي ولا مجرد فكيف يجعله من الثاني؟!).

(١) الاستطرد: خروج عن محل الكلام ومورد النقاش، وهو مستقبح في البحوث الدقيقة ويدل على ضعف المنهج.



وهو يستلزم اللغوية في الأول والتجرد عن الخصوصية في الثاني مما يستلزم المجازية، مع أن الوجدان قاض بعدمهما. (٨٥)
وهنا ذكر في الكفاية فتأمل جيداً (٨٦)

(٨٤) وجوابه: أولاً: ما ذكره السيد الاستاذ ان الأمر دال على الزمان وهو استقبالي لاستحالة الامتثال في حال الامر لعدم وجود الامر أو عدم تماميته وهو كذلك عقلاً و عرفاً، فالمأخوذ في مدلول فعل الأمر هو زمان الامتثال وان لم يحصل وهو استقبالي بدون كثرة وقلة وهو مطلق ممكن أن يبقى على اطلاقه ويمكن تحديده.
لا يقال أن هذا مستفاد من الطلب لا من فعل الأمر لان الامتثال متعلق بالطلب لانه امتال له حقيقة.

فانه يقال الطلب هنا بمعنى الطلب التشريعي وهو مؤدى ومدلول فعل الأمر.
ثانياً: لو تنزلنا عن الأول وهو بلا موجب فيمكن القول باخراج فعل الأمر عن النزاع ويختص الحديث بالماضي والمضارع دونه لان الأمر ليس فعلاً اصلاً لان الفعل انما يكون بهيئته لا بمادته والأمر هيئة دال على الطلب وهي موضوعة للأمر لا أكثر، وتسميته فعلاً باصطلاح التحو والصرف ليس مطابقاً للواقع لان الفعل ما دل على حصول فعل بالحمل الشايع خارجاً، وهو لا يدل على حصوله بل على طلبه وهو قد يحصل وقد لا يحصل.
أقول: ان الحصول وعدمه لا يؤخذ في مفهوم الفعل لوضوح أن القائل (ذهب زيد) فالأول هو الفعل الماضي ولو لم يحصل الذهاب غايته تكون القضية كاذبة، وهو بالتقريب نفس الجواب الأول الذي ذكره اذ الامتثال لا يحصل الا بزمان، ولو كان الدال عليه الطلب لا الأمر مباشرة.



ويمكن اعطاء جواب آخر، وهو صحة تقسيم الفعل إلى الماضي والحاضر والمستقبل لا يكون الا بجهة جامعة بين الأقسام موجودة في المقسم وليست تلك الجهة الا الزمان لا غير كما هو واضح والا لما صحّ التقسيم.

(٨٥) وقد اجاب عليه الاستاذ بما لا غبار فيه فراجع. فالحق وفاقاً السيد الاستاذ بدلالة الفعل على الزمان ودليلنا ما قلناه، ومع تماميته او الأشكال فيه فيبقى الوجدان حاكماً في ذلك.

(٨٦) والأوجه في تفسيره عديدة:

أولاً: ما ذكره المشكيني قدس سره ان ذكره تأييداً لا دليلاً لاحتمال كون مرادهم من الماضي والحال والمستقبل مطلقها لا الحقيقي منها ولكنّه خلاف الظاهر فصرف الاحتمال لا يخرج عن الدليلية ولعله لذا أمر بالتأمل.

أقول: الاحتمال مبطل للاستدلال فكيف لا يخرج عن الدليلية.

ثانياً: أن بعض الاستعمالات ما يتفق على عدم كون الزمان في الفعل الماضي حقيقة والمضارع حالاً او استقبالاً كذلك بل يكون بالعكس كما في فعل (يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام)، فإنّ الزمان في ضرب قبله بأيام لا يكاد يكون للماضي حقيقة بل للماضي الاضافي، الا انه اشكال مشترك على فهم الأخوند من دلالة الفعل الماضي على الزمان بخصوصية معينة بانطباقها على الزمان الماضي وهو خصوصية الترقب والمراد منه الاضافي لا الحقيقي فكذلك على الاطروحة النحوية ان المراد بالزمان الماضي الاضافي لا الحقيقي ولعل عبر بالمؤيد و لم يجعله دليلاً برأسه الا أن الانصاف عدم صلاحيته حتى للتأييد.

ثالثاً: لعل الوجه في جعله مؤيداً لا دليلاً هو من قال بان الزمان جزء من مدلول الفعل الماضي أو المضارع لعله يريد بذلك الأعم من الماضي حقيقة وبالإضافة وكذا للمضارع لا لخصوص الزمان الحقيقي وعندئذ لا يصلح حتى للتأييد.



رابعاً: أن كلام الشيخ في المطلب متدبب خصوصاً في المؤيد الأول الذي ذكره من ان المضارع مشترك معنوي بين الحال والاستقبال مع أن الاشتراك المعنوي غير متسالم عليه عندهم ولعل من يدعي بالاشتراك اللفظي كما حكي عن بعض، ومع ذلك فهو لا يخلو من تأييد.



قوله (قده): ((ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه، بما يناسب المقام، لاجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام.

فاعلم أنه وإن اشتهر بين الاعلام، أن الحرف ما دل على معنى في غيره، وقد بيناه في الفوائد بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدم، عدم الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنى، وأنه فيهما ما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية، ولا عدم الاستقلال بها، وإنما الفرق هو أنه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو.

وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية، وعدم الاستقلال بها، إنما اعتبر في جانب الاستعمال، لا في المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ (الابتداء) لو استعمل في المعنى الآلي، ولفظة (من) في المعنى الاستقلالي، لما كان مجازا واستعمالا له في غير ما وضع له، وإن كان بغير ما وضع له، فالمعنى في كليهما في نفسه كلي طبيعي يصدق على كثيرين، ومقيدا باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلي عقلي، وإن كان بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهنا كان جزئيا ذهنيا، فإن الشئ ما لم يتشخص لم يوجد، وإن كان بالوجود الذهني، فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الاعلام، من الخلط والاشتباه، وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصا، بخلاف ما عداه فإنه عام.



وليت شعري إن كان قصد الآلية فيها موجبا لكون المعنى جزئيا، فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجبا له؟ وهل يكون ذلك إلا لكون هذا القصد، ليس مما يعتبر في الموضوع له، ولا المستعمل فيه بل في الاستعمال، فلم لا يكون فيها كذلك؟ كيف، وإلا لزم أن يكون معاني المتعلقة غير منطبقة على الجزئيات الخارجية، لكونها على هذا كليات عقلية، والكلي العقلي لا موطن له إلا الذهن، فالسير والبصرة والكوفة، في (سرت من البصرة إلى الكوفة) لا يكاد يصدق على السير والبصرة والكوفة، لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقلية، فيستحيل انطباقها على الأمور الخارجية.

وبما حققناه يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي، والصدق على الكثيرين، وإن الجزئية باعتبار تقييد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات آليا أو استقلاليا، وكليته بلحاظ نفس المعنى، ومنه ظهر عدم اختصاص الاشكال والدفع بالحرف، بل يعم غيره، فتأمل في المقام فإنه دقيق ومزال الاقدام للاعلام، وقد سبق في بعض الأمور بعض الكلام، والإعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة والإفادة، فافهم.))

اعادة لتحقيق معنى الحرف والفرق بينه وبين معنى الاسم

لا يخفى أنه قد اتضح من خلال ما سبق الفرق بين معنى الاسم ومعنى الفعل واتضح أن الزمان ليس جزءاً من مدلول الفعل كما هو ليس جزء من مدلول الاسم وإنما الفرق بينهما في نحو الخصوصية المأخوذة فيهما وهذا البحث (أي جزئية الزمان للفعل



وعدمه) كله إنما ذكرناه من باب الاستطراد لأن النقطة الاصلية بالبحث هو بيان خروج الافعال عن حريم النزاع وأنها ليست من المشتقات وأما كون الزمان ليس بجزء من مدلول الفعل كما هو ليس جزءاً من الاسماء وإنما الفرق بينهما في نحو الخصوصية المأخوذة فيها فذكره انما هو من باب الاستطراد.

والآن نريد ان نقول أنه من باب التتميم لهذا الاستطراد ولا بأس بذكر الفرق بين معنى الحرف وبين معنى غيره، ومحصل الفرق ان يقال: أنه تقدم فيما سبق بأن المعروف بين الاعلام أن الحرف يدل على معنى في غيره لا في نفسه والاسم يدل على معنى في نفسه - بمعنى ان لحاظ الآلية مأخوذ في نفس معنى الحرف فلا يكون في نفسه دالاً على معنى بينما لحاظ الاستقلالية مأخوذ في نفس معنى الاسم والفعل فيكون دالاً على معنى في نفسه - وتقدم ان الصحيح ان معناهما واحد فمعنى كلمة (من) وكلمة (ابتداءً) شيء واحد وهو الابتداء الكلي والفرق بينهما انما هو في نحو الوضع، فالواضع قال أنه لاحظ مفهوم الابتداء على نحو الآلية فقد وضعت له كلمة (من) والا فوضعت له كلمة (الابتداء) إذن فلحاظ الآلية دخلياً في معنى الحرف موجباً لجزئيته فليكن لحاظ الاستقلالية في باب الاسماء، وايضاً لو كان بلحاظ الآلية مقوماً لمعنى الحرف فيلزم ان يكون معنى الحرف أمراً ذهنياً لأن اللحاظ أمر ذهني فإذا قيد معنى الحرف به صار أمراً ذهنياً أيضاً لأن المقيد بالأمر الذهني ذهني، وإذا كان أمراً ذهنياً لزم ان يكون السير والبصرة والكوفة في قولنا (سرت من البصرة الى الكوفة) أموراً ذهنية لانه معنى (من) و(الى) قائم بغيره أي بالسير والبصرة والكوفة وواضح أن المعنى إذا قام به معنى ذهني



لزم ان يكون ذهنياً أيضاً وإذا صار السير والبصرة والكوفة أموراً ذهنية لزم عدم إمكان امتثال الأمر أي أمر السير من البصرة الى الكوفة لأن ما يأتي به الشخص أمر خارجي وليس أمراً ذهنياً.

ومن خلال هذا العرض كله يتضح أنه يمكن ان يقال ان معنى الحرف والاسم في نفسه ومع قطع النظر عن لحاظ الآلية والاستقلالية أمر كلي قابل للصدق مع كثيرين وبما أنه مقيّد باللحاظ الآلي أو الاستقلالي - اي في مقام الاستعمال - هو جزئي ذهني وأمره ذهني (كالكلي العقلي) وإنما صار جزئياً ذهنياً لأن الشيء الموجود في عالم الخارج والذهن لا بد ان يكون متشخصاً وإلا فلا يوجد فإن الشيء ما لم يتشخص لا يوجد لا خارجاً ولا ذهنياً والتشخيص يحصل جزئياً لا كلياً.

لا يقال: أنه كيف يكون معنى الاسم والحرف كلياً وفي نفس الوقت يكون جزئياً ذهنياً والحال ان الجزئية تنافي الكلية.

فأنه يقال ان المراد من الجزئية الذهنية هو بمعنى كون الشيء ملحوظاً في الذهن وموجوداً فيه في مقام الاستعمال دون المستعمل فيه، لا بمعنى عدم الصدق على كثيرين ومعلوم ان الشيء الموجود في الذهن يمكن ان يكون منطبقاً على كثيرين في نفسه ومع قطع النظر عن مقام الاستعمال مثل مفهوم الانسان فإنه ملحوظ الذهن وفي نفس الوقت ينطبق على كثيرين فباعتبار وجوده الذهني يسمى جزئياً ذهنياً وباعتبار صدقه على كثيرين يسمى كلياً ومن خلال هذا اتضح ان اشكال المنافاة بين الجزئية والكلية المتقدم لا يختص بالحروف بل يشمل الاسماء ايضاً واتضح ايضاً ان الجواب الذي ذكرناه عن



الاشكال المذكور لا يختص بالحروف بل يشمل الاسماء ايضاً، أما كون الاشكال يشمل الاسماء ايضاً فلأنه يقال ان بلحاظ الاستقلالية في الاسماء يوجب كون معاني الاسماء جزئية ذهنية وبما ان معانيها كلية ايضاً وصالحة للانطباق على كثيرين فتكون كلية فتحصل المنافاة.

والجواب عن ذلك أنه يقال بأن المراد من كون معاني الاسماء أموراً ذهنية جزئية هو انها موجودة في عالم الذهن حين الاستعمال فقط من دون ان يؤخذ للحاظ الاستقلالي جزء في معناها وليست بمعنى كون اللاحاظ جزء من معناها أو كونها غير قابلة للصدق على كثيرين في نفسها ومع قطع النظر عن مقام الاستعمال حتى تحصل المنافاة، ثم أمر بالفهم.

وجوابه: ان المطلب ليس من الأهمية يوجب اعادته، مع بناء الكتاب على الاختصار.



قوله (قده): ((رابعها: إن اختلاف المشتقات في المباديء، وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة، وفي بعضها قوة وملكة، وفي بعضها فعليا، لا يوجب اختلافا في دلالتها بحسب الهيئة أصلا، ولا تفاوتا في الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفى، غاية الأمر إنه يختلف التلبس به في المضي أو الحال، فيكون التلبس به فعلا، لو أخذ حرفة أو ملكة، ولو لم يتلبس به إلى الحال، أو انقضى عنه، ويكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعليا، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات، كما أشرنا إليه.))

فقد توهم أن المشتق موضوع لخصوص الاعم، وذلك فيما اذا كان الاتصاف اكثرياً بحيث كان عدم التلبس مضمحلاً في جنب التلبس فلا يعتبر فيه التلبس في الحال في صدق المشتق حقيقة كما في النجار او المجهنود او البناء، وبين ما لم يكن الانصاف اكثرياً فيشترط فيه التلبس في الحال في صدق المشتق كما في الضارب والقائم ولذا أخرج الأول عن محل النزاع لكونه موضوعاً للأعم اتفاقاً.

ولكن يضعف بان اختلاف المبادئ للمشتقات حيث يكون بعضها على نحو الحرفة كما في النجار وفي بعضها صناعة كما في الصائغ وبعضها ملكة كما في المجتهد وبعضها شأنية كالمفتاح والمنشار وبعضها فعليا كالقائم والقاعد لا يوجب اختلافا في المهم المبحوث عنه وهو كون كون المشتق موضوعاً للمتلبس خصوصا في الحال او للاعم منه وما انقضى عنه التلبس غايته أن التلبس والانقضاء يختلف ففي الحرفة مثلا باعتبار وجودها لا باعتبار فعليتها، فيصدق عليه النجار ولو لم يشتغل بالنجارة وكذا البقية،



اما لو ارتفعت الحرفة عنه فهل يصدق عليه نجار ام لا فيدخل في محل النزاع على اساس ارتفاع الحرفة وهكذا البقية، فالحاصل أن الانقضاء كالتلبس كل بحسبه لا على نحو واحد ونمط فارد كما توهم (٨٧).

(٨٧) لا يقال أن المبادئ المتصورة موضوعة للفعلية.

فأنه يقال الوضع لا يوجب الا خروج جهة المادة عن وضعه لا خروج الهيئة التي هي محل البحث، ومنع المبادئ المتصورة بهذه الهيئات ظاهرة فيها، مضافا إلى ان كون اللفظ مفهوماً ومبنيّاً عند العرف لا يوجب عدم وقوع التراغ فيه عند العلماء وهذا بعينه يصلح جوابا للرد على الفصول بحصره النزاع في بعض المشتقات بدعوى الخلاف هذا ما ذكره البعض.

الا أن الجواب الاصح هو منع الوضع لها على نحو الفعليّة لتبادر جملة منها عند الإطلاق مع عدم الفعلية كما هو واضح.

وهنا اشكال شكلي ذكره البعض وهو ان المشتق قليل الفائدة ولذا جعلوه في مباحث المقدمة لعلم الأصول.

وجوابه: أن تحديد مفهوم المشتق سعة وضيّقاً للمتلبس والأعم منه ومن المنقضي مما ينطبق عليه ضابط المسألة الأصولية فيدخل من كل باب من أبواب الفقه فلا يكون قليل الفائدة، وانما وضع في ابحاث المقدمة متابعة للسلف الصالح من العلماء.



قوله (قده): ((خامسها : إن المراد بالحال في عنوان المسألة، هو حال التلبس المراد من الحال في عنوان المسألة الا حال النطق ضرورة أن مثل (كان زيد ضاربة أمس) أو (سيكون غدا ضاربا) حقيقة إذا كان متلبسا بالضرب في أمس، في المثال الأول، ومتلبسا به في الغد في الثاني، فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس، وإن مضى زمانه في أحدهما، ولم يأت بعد في آخر، كان حقيقة بلا خلاف، ولا ينافيه الاتفاق على أن مثل (زيد ضارب غدا) مجاز، فإن الظاهر أنه فيما إذا كان الجري في الحال، كما هو قضية الإطلاق، والغد إنما يكون لبيان زمان التلبس، فيكون الجري والاتصاف في الحال، والتلبس في الاستقبال.

ومن هنا ظهر الحال في مثل (زيد ضارب أمس) وأنه داخل في محل الخلاف والاشكال . ولو كانت لفظة (أمس) أو (غد) قرينة على تعيين زمان النسبة والجري أيضاً، كان المثالان حقيقة.

وبالجملة : لا ينبغي الإشكال في كون المشتق حقيقة، فيما إذا جرى على الذات، بلحاظ حال التلبس، ولو كان في الماضي أو الاستقبال، وإنما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه، أو فيما يعم ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس، بعد الفراغ عن كونه مجازا فيما إذا جرى عليها فعلا بلحاظ [حال ع التلبس في الاستقبال، ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه الصفات الجارية على الذوات، ولا ينافيه اشتراط العمل في بعضها



بكونه معنى الحال، أو الاستقبال ؛ ضرورة أن المراد الدلالة على أحدهما بقريئة، كيف لا ؟ وقد اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال.

الاي يقال : يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه، وادعى أنه الظاهر في المشتقات، إما لدعوى الانسباق من الإطلاق، أو بمعونة قريئة الحكمة.

الأنا نقول : هذا الانسباق، وإن كان مما لا ينكر، إلا أنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقريئة منه.))

المراد من الحال في عنوان المسألة

وهنا عدة اطروحات محتملة أهمها ثلاثة، أن المراد من الحال في عنوان المسألة أي في قولهم هل المشتق حقيقة في خصوص التلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمه وما انقضى عنه المبدأ، والاطروحات هي:

١- حال النطق.

٢- حال النسبة والأسناد.

٣- حال التلبس (٨٨).

وكيف كان فالذي يظهر من كلمات صاحب الكفاية حصره في المدلول التصوري اذ

جعل حال النسبة والاسناد للتمييز بين التلبس الحقيقي والمحازي فمتى طبقت حال النسبة والجري حال التلبس كان الاتصاف حقيقياً بالاتفاق، ومتى تخلفت عنها كما لو كان الاتصاف ماضياً وحال النسبة والأسناد (عبر عنه بالجري) في الحال، دخل في



محل النزاع كما لو قيل لزيد الذي ضرب عمر في الأمس (زيد ضارب)، وان كان الاتصاف مستقبلياً والجري في الحال كان مجازاً بالاتفاق كما لو قيل لزيد الذي سيكتب غداً مقالته (زيد كاتب) واستدل على ذلك :

أولاً: (ان الحال في العنوان هو حال التلبس لا حال النطق) اذ لازم القول بالأخير أن قولنا كان زيد ضارباً بالأمس وسيكون زيد ضارباً غداً مجازاً مع انه حقيقة بلا خلاف عندهم، اذا كان متلبساً بالضرب في الأمس في المثال الأول ومتلبساً بالضرب في الغد في المثال الثاني(٨٩).

ثانياً: ان المشتق من الاسماء وهي نحوياً مجردة عن الزمان بخلاف الافعال الذي قال مشهور النحويين بدلالاتها على الزمان(٩٠).

ومما استدل على كون المراد بالحال حال النطق أمران ذكرها في الكفاية :

أولهما: ان الظاهر من لفظ الحال هو زمان الحال لا حال التلبس(٩١).

ثانيهما: أن الظاهر من المشتقات هو حال النطق انصرفاً من الاطلاق أو بمقدمات الحكمة، أي اما لدعوى التبادر الاطلاقي المستند الى كثرة الاستعمال في قبال التبادر الحاقى المستند إلى الوضع، او الاطلاق المصطلح المنتج من مقدمات الحكمة فان المتكلم لو اراد من لفظ الحال غير زمانه لكان عليه البيان وحيث لم يبين فهو المراد(٩٢).

(٨٨) والذي يظهر من كلمات جملة من المحققين أن هنا خلطاً بين المدلول التصوري والتصديقي كما هو المعروف من أطروحات الحال، حيث تكون الثانية بحث في مرحلة التطبيق والأسناد لا بحث في المدلول الافراي للمشتق، مع أن البحث بحث لغوي حول المدلول من لفظ



المشتق وان هذا المدلول في حد ذاته هل هو واسع وشامل لحالتي وجود المبدأ وحالة انقضائه أو انه ضيق خاص بحين تحقق المبدأ بغض النظر عن النسبة والأسناد، أي سواء كان هناك جملة واسناد ام لم يكن فان البحث المتصور في لفظ المشتق لا يكون الا بلحاظ مدلوله الأفرادي وهو تصوري بالطبع وبعد الفراغ عن المدلول المتبادر من لفظ المشتق يبحث في صدقه وتطبيقه على الموضوع، فيقال هل يشترط في صدقه على الموضوع تلبسه بالمبدأ حال النسبة والأسناد ام يصح صدقه عليه بمجرد تلبسه به في الزمان السابق وان لم يكن متلبسا به فعلا ومن هنا كان الاعتبار التصوري هو المهم الا أن السيد الاستاذ قدس سره قال: ان (زيد عالم) قد يفهم منه الحال بالاعتبارين الا أن الاعتبار التصوري أردأ وأدنى من التصديقي وقدّم لذلك وجوه:

منها: ان المدلول التصوري لعالم - مثلاً - اجمالي ولا يتكفل في دلالته المطابقية أكثر من مدلول المادة والهيئة، واستفادة شيء آخر انما هو بالدلالة السياقية للفظ، واما المدلول التصديقي فهو كما يكون مدلولاً للطرفين يكون مدلولاً لنسبة أيضا أي وقوعه بأحد الأزمنة الثلاثة.

منها: أن المدلول التصوري حالي دائما ولا يحتمل فيه الماضية والاستقبال بخلاف المدلول التصديقي.

منها: أن القرائن المتصلة والقيود الموجودة في الجملة مثل (زيد عالم الآن) او أمس او غدا ظاهرة عرفا في الرجوع إلى المدلول التصديقي جزما دون التصوري، وعلى ذلك فحصر النزاع في مرحلة المدلول التصوري لا وجه لها.

توضيح الخلط: أن ما هو دخيل في موضوع المشتق انما هو المدلول التصوري، كدخل الزمان فيه، او دخل الذات فيه بناء على تركيب المشتق او انه دال على التلبس بالمادة للهيئة او بالعكس، ولا يمكن ان يشمل المدلول التصديقي، لانه انما يأتي في طول انخفاظ المعنى التصوري للفظ سواء فيه المعنى المجازي والحقيقي يعني في طول الوضع، وعنوان المسألة هو ان المراد



بالحال، انما هو في المدلول التصديقي حال الجري والحمل ولا معني له في المدلول التصوري الوضعي.

أقول: انهم اتفقوا على ان حال التلبس والحمل يكون حقيقياً بلا خلاف سواء تقدا على حال النطق أو اتفقا معه او تأخرا عنه كما مثل له صاحب الكفاية. ومن الواضح أن الحمل لا يتصور الا في القضايا وهي من المداليل التصديقية لا التصورية، نعم طرفاها اعني المحمول والموضوع تصوريان اذن استنتاج الوضع الحقيقي للمشتق باعتبار الاتفاق وعدمه باعتبار عدمه من الخلط الواضح، ومن دخالة المدلول التصديقي بالتصوري بحيث يكون له دخل في وضع المشتق، وهو في غاية الغرابة.

وبتعبير آخر: أن جعل المدلول التصديقي قرينة متصلة على التصوري باعتبار امكان أن يكون الزمان مقصوداً في الأول لكنه ليس دائما لان اندراج الكلمة في السياق الجملي يكون لها معنى آخر يمكن أن يدخل الزمان فيه.

وقد أشكل بعض الحقيقين: بان الجري في طول الموضع والمحمول وهما الذات والمشتق في قولنا (زيد عالم) فكيف يؤخذ قيذا في أحدهما (و مقصوده قدس سره المشتق كما هو المتفاهم من قول وتعابير الأصوليين)، الا أنه قدس سره لم يجب عليه، واجاب عليه سيدنا الأستاذ قدس سره:

بان الاستحالة اما عقلية أو عرفية، والأولى من سنخ استحالة أخذ قصد القرية المتأخر عن الأمر في المأمور المتقدم عن الأمر.

وهنا يقال: أن الأمر لو كان من سنخ العلل والمعلولات العقلية لورد الاشكال ولاحتاج الشارع المقدس إلى ما يسمى متمم الجعل لأجل أن يأمر بقصد القرية، الا أن الأمر ليس كذلك بل الانشاء خفيف المؤونة فان غايته تقييد المفاهيم الكلية بعضها ببعض سواء كان منشأ انتزاعه متقدما او



متأخرا او مقارنا والا وقع الاشكال في الشرط المتقدم كالاستطاعة والوقت، لاستحالة تقدم العلة على المعلول.

وقال: وغايته أن المأمور به هو الحصة السابقة على كذا من الصلاة او اللاحقة له، يعني واقع للقوق لا مفهومه والحال مثله، وهو ان موضوع المشتق هو الحصة الواردة في جملة يعني مع الجري دون سواها على الفرض، فللواضع أن يجعل اقترانا بين اللفظ والمعنى وليس من قبيل الملازمات والعلل العقلية.

أقول: في كل من الاعتراض وجوابه نظر:

اما الاعتراض فيمكن أن يقال انه لا مانع من جعل الحمل (الجري) علامة لمعرفة الأوضاع وهو حاصل بالاتفاق كما في علامات النطق والتلبس كما فعله صاحب الكفاية وعندئذ ينحصر بيان المفهوم في علامية التبادر من لفظ المشتق بما هو لفظ وتطبيقه على الموضوع، فنقول هل يشترط في صدقه على الموضوع تلبسه بالمبدأ حال النسبة والاسناد ام يصح صدقه عليه بمجرد تلبسه في زمان وان لم يكن متلبسا في الحال وعليه فلا يكون البحث لغويا بل متعلق بمقام النسبة والاسناد وبهذا ندفع الخلط في كلمات الاصوليين كما قال السيد الاستاذ قدس سره

ان قلت: ان يكون الحال المأخوذ في عنوان المسألة (المشتق) هو حال التلبس يصير المعنى أن المشتق حال التلبس هو حال التلبس وهو مما لا معنى له بخلاف ما لو قلنا أن المراد به حال الجرى والاسناد لا حال التلبس ولا حال النطق.

أقول: ظهر جواب عدم كونه حال النسبة والأسناد، مع انه لا داعي لاختذ لفظ الحال في عنوان المسألة فيكفي ان نقول أن المشتق هل هو حقيقة في خصوص التلبس أو الاعم وهذا يكفي ولعل في هذا كفاية عن كثير من التوسعات في بحث المشتق التي فيها صرف الوقت دون فائدة عملية، ويؤيده أنه لا قائل بان الحال في العنوان هو حال النطق في حدود المصادر التي طالعتها .



وأما أن نقول ان ذكر الحال في العنوان لدفع توهم أخذ الزمان في مدلول المشتق لانه حال النطق لا بد له من زمان يقع فيه الا أن وفوعه في الزمان كأمر تكويني خارجي شيء ويكون حاله حال الاخبارات بالفعل الماضي والحاضر أو بالجملة الاسمية فانك اذا قلت ذهب زيد ويذهب فالأخبار بالذهاب وان كان واقعا في الزمن الحالي لكن ليس جزء من مدلول الجملة المذكورة بحيث يكون مدلولها هو الاخبار المقيد بكونه في زمان الحال.

(٨٩) ولو كان قد مثل للأول بدون قرينة (كان) وكذا (سيكون) في الثاني لكان اوجه باعتبار أن هذا لخصوص المتلبس حقيقة بالفهم العرفي من دون حاجة إلى القرينة فيكون على مدعاه أدل، وعلى هذا يكون تمثيله بعدم المنافاة بين ما ذكره من النص حقيقة في المثاليين والاتفاق على كون مثل زيد ضارب غدا مجازاً غير وجيه بل هو حقيقة كما قلنا والوجه في ذلك أن الظاهر من قوله (زيد ضارب غدا) ان الجري فيه هو بلحاظ حال التلبس فيكون حاله كحال (سيكون زيد ضاربا غدا) لا ان الجري يكون في الحال وكلمة غدا تكون لبيان زمان التلبس، واللازم في مقام الجواب هو المنع من الاتفاق المذكور وانه مما لم يثبت و لم يحرز لانه لا يكشف عن مراد الأصوليين في عنوان المسألة.

نعم، لو كان من الأصوليين فلا مفر على حمل الحال في العنوان على حال النطق وعندئذ ينحصر الجواب في منع تحقق الاتفاق المذكور.

(٩٠) وجوابه من وجوه:

الأول: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن للاسم حصتين جامدة ومشتقة والقدر المتيقن من القاعدة هي الجوامد اما المشتقات فهي وسط بين الأفعال والإسماء وهي الى الافعال أقرب وأشبه من حيث انها تعمل عملها فتأخذ فاعلا أو مفعولا حتى سمي بعضها بالصفة المشبهة بالفعل وليس في الجوامد شيء من ذلك، ومع كون المشتق له بعض خصائص الافعال فليس من المستبعد أن تكون لها الدلالة على الزمان بعد ان قوينا دلالة الفعل عليه.



الثاني : ما ذكره المشكيني انهم اتفقوا على دلالة اسمي الفاعل والمفعول على الزمان بوضع ثانوي ثم اختلفوا انها حقيقة في الحال والماضي أو في الأول فقط بعد اتفاهم على كونه مجازا في المستقبل.

وفيه : ان دعوى الؤضع الثانوي مجردة عن الدليل وعهدتها على مدعيها ، نعم ، يمكن أن يقال اشتراطهم العمل بها بكونه في الحال او الاستقبال.

ويضعف بان اشتراطهم لا حجية فيه ليتبع ولو سلم ذلك فان هذا يكفي في ابطال دعوى عدم الدلالة على الزمان بالنسبة للمشتقات مع أن دلالتها قريبة جدا كما قربنا بالنسبة للافعال وفاقاً مع الاستاذ (قده) ، اذ يكفي الايجاب الجزئي في كذب السلب الكلي ، اللهم الا أن يقال ان هذا الاشتراط غير مأخوذ في المعنى الموضوع له اللفظ وانا هو من شؤون الاستعمال واطواره كما ادعاه صاحب الكفاية في الحروف.

الثالث : هو منع حجية هذا الاتفاق النحوي ، الا أن يقال ان الغرض هو التأييد لا الحجية كما جعله في الكفاية وهو كذلك.

(٩١) وجوابه :

أولاً : ما ذكره المشكيني (ره) أنه أن كان المراد به الظهور الوضعي ففيه منع ولذا لا يلزم تجوزا اذا استعمل في غيره ، ومنعه واضح إذ لا اختلاف بينهم في المحاز لو استعمل في المستقبل . ثم قال وان كان المراد هو الظهور الانصرافي أو بمعونة مقدمات الحكمة فهو مع عدم القرينة على الخلاف ، وهي في المقام كون المشتق حقيقة في حال النسبة ولو في غير صورة الانطباق على حال النطق عرفا وبعيد عدم اطلاعهم عليه فتأمل .

أقول : انه حقيقة في المتلبس لا حال النسبة كما اسلفناه .

ثانيا : انه لا معنى لدعوى ظهور الحال في زمان الحال ، ولذا يمكن أن يقال أن هذا هو سبب أعراض الآخوند عن الجواب عليه .



ثالثاً: ما ذكره في العناية ومرجعه إلى جواب المشكيني (ره) - الشق الثاني - ، قال الحق أن الظاهر من لفظ الحال في العنوان هو زمان الحال الا أن هذا الظهور لا يقاوم الدليل القطعي الذي اقمناه على كون المراد منه حال التلبس لا حال النطق.

(٩٢) وجوابه: ان مقتضى ذلك الدلالة على كون المراد من الحال في العنوان هو زمان الحال فيكون النزاع في المراد منه بالقرينة إذ المفروض دلالة على الحال ليس بالوضع بل بما ذكره المستدل.

وهو بعيد بعد كون المراد الدلالة الوضعية لا بالقرينة، وهنا مناقشة لظاهر عبارة الكفاية ذكرها السيد الأستاذ لا ينبغي تركها:

قال: ان مقدمات الحكمة منتجة للإطلاق وعلّة له، فما ذكره صاحب الكفاية في دعوى الانسباق من الإطلاق او بمعونة قرينة الحكمة، هما دليل واحد لا دليلان، وهذا وارد عليه، ودافع عنه بان المراد من الإطلاق ليس معناه الاصطلاحي بل هو اطلاق اللفظ وإرادة المعنى، فهنا يقال ان نفس الإطلاق ظاهر في خصوص الحصة الحالية والتقبيد بصرفه إلى أخرى فيكون ضد المعنى المصطلح أي شمول التقبيد مع العكس وانما سمي اطلاقاً لانخراجه بالتقبيد الناشيء من القرينة، فظهر أن الإطلاق هنا مغاير لنتيجة مقدمات الحكمة.

أقول: ما ذكره الأستاذ قدس سره مع وجاهته الا اننا نجل صاحب الكفاية من عدم معرفته الفرق وهو أعرف بما قال والذي يبدو من كلام صاحب الكفاية ان الأول هو التبادر لكنه ليس من حاق اللفظ الذي هو علامة للوضع بل التبادر الناتج من كثرة الاستعمال المقابل للتبادر الحاقى المستند إلى الوضع، ومن الشق الآخر المعنى المصطلح أي التبادر المنتج بقرينة مقدمات الحكمة، لكن استعمال مقدمات الحكمة غير تام في المقام لانه يثبت عموم الزمان وليس الحصة الحالية، فيكون على خلاف مقصود المستدل أدل لانه كما يمكن أن يقال انه لو أراد الماضي لقيده



به كذلك أن يقال لو اراد الحال لقيده واما اثبات عموم الزمان فهو فرع ثبوت اشتراطه وضعاً وهو أول الكلام.

ويمكن المناقشة فيما قاله السيد الاستاذ أخيراً. أن اثبات الحصة الحالية في كلام المستدل كان بالوجه الأول وهو أن مقتضي ظهور لفظ الحال هو حال النطق وعليه فاثبات غير زمان الحال هو المحتاج إلى القرينة لا أن عدم القرينة يثبت عموم الزمان كما ادعاه السيد الأستاذ فلاحظ.

قوله (قده): ((سادسها : إنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية، مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له، وأما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز، إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة، فممنوع ؛ لمنع الغلبة أولاً، ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانية.

وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل (أكرم كل عالم) يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.))

الأصل في المسألة



لو تمكنا من اقامة الدليل على أحد الأمرين فهو، وان لم نتمكن عن اقامته فهل يوجد أصل يمكن بواسطته من أثبات احدهما ام لا ؟، وقد عرضت المسألة على مستويين الأصل اللفظي والعملي(٩٣).

ولكن لا بد من متابعة الآخوند في اصوله اللفظية والعملية، وحاصل كلامه، أنه لا أصل في هذه المسألة يعول عليه عند الشك والعجز عن اقامة الدليل على أحد الطرفين سوى اصالة عدم ملاحظة الخصوصية في مقام الوضع بمعنى ان الواضع لم يلحظ خصوص المتلبس في الحال فيكون موضوعاً للأعم، وفيه:

أولاً: إنها مع معارضتها باصالة عدم ملاحظة العموم لان كل من الخصوصية والعمومية يحتاج الى ملاحظة والأصل عدمها، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له من دون حاجة الى اقامة دليل على العدم لكفاية الشك في الحجية ليثبت عدمها حيث لم يثبت بناء من العقلاء على عدم ملاحظة الخصوصية عند الشك في ملاحظتها أو ملاحظة العموم(٩٤).

وما يمكن ان يكون أصلاً هو ما ذكره في الكفاية تبعاً لصاحب البدائع (قدهما) من دوران الأمر بين الاشتراك المعنوي المساوق لوضع المشتق للأعم من المتلبس والمنقضى عنه المبدأ وبين الحقيقة والمحاز على القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس فيتقدم الأول اعتماداً على ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز لاجل الغلبة، وفيه أكثر من اشكال واحد:

أولاً: منع الغلبة من اصلها، وانه لا حجة عليها ليرجح بها(٩٥).



اما الكلام في الأصل العملي: وهو اما حكمي او موضوعي ويختلف باختلاف الموارد فالأول اما البراءة، كما لو قال (أكرم كل عالم) وكان الانقضاء قبل الانشاء أو الايجاب أو الاستصحاب، كما لو حصل الانقضاء بعد صدور الخطاب(٩٦).

(٩٣) وأحسن عرض للسيد الاستاذ قدس سره ان الأصل في المسألة له تقسيمان طويلان: التقسيم الأول: إلى الأصل الموضوعي والأصل الحكمي وسمي الأول الأصل في المسألة الأصولية والثاني الأصل في المسألة الفقهية. التقسيم الثاني: وهو للقسم الأول منهما خاصة، حيث أن الأصل الجاري في الموضوع الذي هو نفس المشتق لغة تارة يكون اصلاً لفظياً وأخرى عملياً، واما القسم الرابع المتصور هو الأصل اللفظي الحكمي الفقهى فهو موكل إلى محله في الفقه . ثم بين عدم صحة التقسيم الثاني بكلا شقيه، اما الأصل اللفظي فلأننا وان سميناه أصلاً الا انه يصلح أن يكون برهانا لغوياً وامارة لغوية على المدعى للاعم أو الأخص، فالأفضل ان يذكر عند البرهنة على المختار وليس هنا عند الكلام في تأسيس الأصل الذي يفترض فيه انه مع الياس عن الدليل.

أقول: ويكفي في فساد التقسيم عدم صحة أحد الأقسام لا تمامها. ثم قال: واما الأصل العملي، مثل اصالة عدم ملاحظة الخصوصية فغير صحيح لكونه من الأصل المثبت، والأصل انما يجري مع الأثر الشرعي لا بدونه والمقام ليس له أثر بل هو نتيجة لغوية صرفة، وعلى هذا فلا مجال للأصل العملي (الذي سماه الآخوند اصالة عدم ملاحظة الخصوصية) في هذا المورد على كل تقدير.



هذا ويمكن الايراد على صاحب الكفاية بان مجال الأصل لا يصار اليه الا في طول تعذر اقامة الدليل على أحد شقى المسألة، وقد اقامه على مختاره بان المشتق لخصوص المتلبس كما سأتي، اذن يكون الكلام في الأصل بلا فائدة أصلا، نعم، لو لم يتم الدليل على المختار او القول الآخر أو لم تكن الادلة تامة فالكلام في الأصل في محله، ولا أقل يؤخر عن اقامة الدليل على المختار بعد التنزل عن دليله.

(٩٤) لا يقال ان الوضع يتوقف على تصور المعنى الموضوع له فالمتصور اما العام أو الخاص وعلى كلا التقديرين فالعام ملحوظ اما بنفسه أو في ضمن الخاص، ومع الشك في لحاظ الخصوصية فلا معارضة بل يثبت الوضع للأعم.

فأنه يقال: انه تقدم مع تقسيم الوضع الى الخاص والعام أنه بالامكان لحاظ الخاص من دون لحاظ العام أصلا والمقام من هذا القبيل.

ثانيا: أن عدم ملاحظة الخصوصية انما يتصور لو كان الواضع واحداً بشرياً، مع ان مشهور الأصوليين والمتأخرين على نفي هذا الاحتمال في الواضع، ويقولون الواضع اما المجتمع البشري باجياله المتعاقبة على نحو الوضع التعيني وأما الله سبحانه على نحو الوضع التعييني، فكيف غفلوا عن هذا الكلام في المقام، وعلى الأول فليس له حالة سابقة بل الوضع تلقائي شارك فيه أفراد المجتمع المتعاقبة إلى ان اصبح الاستعمال حقيقيا، وعلى الثاني فنفي الحالة السابقة أوضح لانها ممنوعة في حقه تعالى لان الحوادث لا تدخل عليه وليس له حالة سابقة فما هو ثابت فهو ثابت من الأزل وما ليس بثابت له يستحيل ثبوته محدداً فلا يمكن استصحاب عدم ملاحظة الخصوصية، هذا ما ذكره السيد الاستاذ مع وجوه أخرى.

ثالثا: ان كفاية اصالة عدم ملاحظة الخصوصية حال التلبس تثبت الوضع للأعم لان المقام من الاطلاق والتقييد لا من المتباين.



وهو مردود لانه من الأخير عرفا لتباين المتلبس والمنقضي عنه المبدأ وجداناً وقد يتوهم بإمكان التمسك باصالة الاطلاق والعموم لحال الانقضاء، ولا وجه له لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، مع فرض التنزل والقول بصحتها فهي لا تثبت الحقيقة بل الظهور الاطلاقي او العمومي وهو أعم منها كما هو واضح، كما ذكره البعض.

(٩٥) ثانياً: تقديم الاشتراك على الحقيقة والمجاز ما لا حجية فيه فهو نحو استحسان، ويمكن فرض الاستحسان من طرف الحقيقة والمجاز أيضاً أن لم يكن أولى لان الفصاحة والبلاغة تدور علي المجازات والكنائيات.

ثالثاً: ما ذكره المشكيني (ره) من أن الغلبة على تقدير تماميتها صغرى وكبرى من الأدلة فلا وجه لذكرها في تأسيس الأصل .

رابعاً: أن الغلبة لو تمت فلا تعين الوضع لامكان المجازية ولذا قالوا الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز .

خامساً: ما ذكره الاستاذ قدس سره من المناقشة في صغرى الغلبة القائلة بان استعمال اللفظ المشتق في المنقضي أكثر من المتلبس ويكفيها الشك في ذلك، كما قال الآخوند.

ثم قال: لان الاستعمال الأغلب في خصوص المتلبس وليس في المنقضي ولعل هذا مراد الشيخ الآخوند قدس سره .

أعلق عليه: لو كان مراد الآخوند قدس سره هو ذلك فيرد عليه ما سيأتي منه في صدد الدفاع عن الدليل لخصوص المتلبس بالتضاد بين الصفات المتقابلة من دعوى أن الكثرة أن لم يكن الأكثر هو الاستعمال في المنقضي.

سادساً: انه يمكن القول بوضع المشتق على القول بالاعم بنحو الاشتراك اللفظي لا المعنوي كما هو مذاق السيد الاستاذ، وعليه فمع الدوران تتقدم الحقيقة والمجاز عليه لا العكس.

هذا هو الكلام في الأصل اللفظي.



(٩٦) وهذا يبتني على حجيته في الشك في المقتضي على القول به كما هو مذهب المشهور، وبناء على التسامح في موضوعه مع دعوى أن العرف يرى أن موضوع الوجوب هو الشخص لا العالم، والدعوى بعيدة جدا لان الموضوع هو العلم لا ذات العالم، كما أن الاستصحاب المذكور لا يجري على مبنى بعض المحققين القائل بعدم جريانه في الشبهة الحكمية وهو خلاف التحقيق. هذا اذا لم يكن أصل موضوعي في البين على الخلاف، فاذا كان زيد عالماً وشك في زوال تلبسه عنه فيستصحب التلبس ويجب الأكرام كما اذا كان ممن انقضى عنه المبدأ وشك في تلبسه به ثانيا فيستصحب عدمه ولا يجب الاكرام على القول بكون المشتق للمتلبس في الحال، ولا ربط لهذه الأصول بالمسألة الاصولية كما اسلفناه لانها من وظائف الفقيه والفقهاء.



قوله (قده): ((فإذا عرفت ما تلونا عليك، فاعلم أن الأقوال في المسألة وإن كثرت، إلا أنها حدثت بين المتأخرين، بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين، الأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى، أو بتفاوت ما يعتربه من الأحوال، وقد مرت الإشارة إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار، وهو اعتبار التلبس في الحال، وفاقا لتأخري الأصحاب والأشاعرة، وخلافاً لمقدميهم المعتزلة.))

ابطال الأقوال المفصلة في المسألة

هناك تفاصيل في المسألة تعرض لها الشيخ الاخوند بايجاز نذكرها وفق التسلسل الذي ذكره وقد مرت الإشارة إليها في الأمر الرابع وسيشير إليها بعد في نهاية أدلة الصحيح:

منها: التفصيل بين ما اذا كان المشتق لازماً وبين ما اذا كان متعدياً، والأول موضوع لخصوص المتلبس كلفظ ذاهب، والثاني موضوع للاعم كالضارب. ويجاب عليه: بأن صحة السلب لا تتفاوت فيهما عن ما انقضى عنه التلبس، ومع عدم تفاوتها فلا يكون التفصيل صحيحاً.

ومنها: التفصيل بين المتلبس بصد المبدأ وعدم تلبسه.

ونفس الجواب السابق يجري فيه، وان كان مع المتلبس بصدده أوضح فالقائم اذا انقضى عنه القيام فتارة يتلبس بالجلوس وهو ضد القيام فيقال انه موضوع لخصوص المتلبس وتارة أخرى يتلبس بالمشي مثلاً وهو ليس ضد القيام، فيكون موضوعاً للاعم



والاطلاق والحمل في كلا التفصيلين لحال الانقضاء وان كان صحيحا الا انه مجازا من دون استلزامه للحقيقة لان الاستعمال اعم.

ومنها: ما ذكره سابقا من التفصيل فيما اذا الاتصاف أكثرياً كالنجار والطبيب والمجتهد فيقال بوضعه للأعم، وما اذا كان الاتصاف ليس أكثريا كالقائم فهو موضوع لخصوص المتلبس.

ومر الجواب عليه سابقا: وملخصه، انه ناشيء عن الغفلة عن اختلاف المبادئ لكن اختلافها لا يوجب الاختلاف في المهم المبحوث عنه في المسألة، فتارة يؤخذ المبدأ على نحو الحرفة وأخرى على نحو الملكة وثالثة على نحو الفعلية ولكل انقضاء بحسبه فانقضاء الملكة مثلا بارتفاعها وهكذا لا بوجودها مع عدم التلبس الفعلي بها.

ومنها: التفصيل بين ما اذا كان المشتق محكوما عليه وبين ما اذا كان محكوما به باختيار عدم الاشتراط في الأول، ومثاله، آية السرقة والزنا، (والسارق والسارقة فاقطعوا...)، (والزاني والزانية فاجلدوا...) والاشتراط في الثاني وحاصل الاستدلال عليه:

إن وجوب الجلد والقطع ولو بعد انقضاء المبدأ وزوال التلبس يعرف منه ان العنوانين حقيقية في الأعم اذ لو كان في المتلبس حقيقة لم يجز الجلد ولا القطع بعد انقضاء المبدأ وزوال التلبس، وحيث أن ذلك لم يكن الا في المشتق الواقع محكوما عليه لم يجز التعدي منه إلى المحكوم به.



أو قل ان الظاهر من الآيتين ان الجري متحد زمانا مع الحكم وحفظهما لا يكون الا على القول بالاعم.

وبتعبير ثالث: ان الآية تأمر باقامة الحد على من يصدق عليه انه زان حينما يراد اقامة الحد عليه، ومعلوم انه حين اقامة الحد لا يصدق عليه زان الا بناء على القول بالاعم لوضوح أنه لا يصدق عليه الا بعد انتهائه من عمل الزنا. وجوابه من عدة وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره الآخوند، أن المشتق مستعمل بالمنقضي عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس، أي من كان زانيا فيجلد وهذا لا ينافي ارادة حال التلبس مع ثبوت الجلد أو القطع بعد انقضاء المبدأ(٩٧).

الوجه الخامس: ما ذكره الآخوند قدس سره ان ذلك يستلزم تعدد الوضع باعتبار وقوعه محكوما عليه ومحكوما به وبطلانه واضح(٩٨).

* * * * *

(٩٧) إلا إن هذا المقدار لا يدفع الاستدلال ما لم يمنع من الظهور المذكور حجيته، وهنا يقال انه ناتج من الاستعمال الذي هو أعم من الحقيقة بل لا تجري اصالة الحقيقة الا مع العلم بالوضع والشك بالمراد، وأما مع عدم احراز الوضع فلا تجري لانها في طول الوضع لا العكس كما هو مراد المستدل.

مضافاً إلى ما أورده الاستاذ قدس سره من عدم صدق السارق إلا بعد انتهاء عملية السرقة لانه خلال عمليته لم تتم السرقة بعد، اذن فزمان التلبس ليس هو زمان عملية السرقة بل بعدها، ومن هذا الايراد يظهر الجواب على ما ذكره في العناية، لو كان التلبس بلحاظ حال التلبس يلزم الا



يشمل الحكم المتلبس الفعلي مع كونه اولى بالحكم قطعاً، بقريئة قصر زمان التلبس بالزنا أو السرقة او عدم وفائه بجريان الحد فيه، وكأنه نظر الى صدق المشتق أثناء ممارسة عملية السرقة او الزنا لا بعدها.

ثم ذكر السيد الاستاذ قدس سره وجهها آخر للرد، فقال: انه يمكن ان يقال زمان التلبس هو ما بعد زمان السرقة باعتبار حيازته للمسروق بسبب السرقة عرفاً فيكون متلبساً الى حين الحد ما لم يتب ويرجع المسروق.

أقول: وهذا يعني أن السرقة موضوعة لغة لما هو الأثر من السرقة وهو باق بعدها لحين التوبة أو الحد، والأمر ليس كذلك.

نعم، يكون مستعملاً مجازاً في السرقة وحينئذ يكون التلبس به حقيقياً.

مع ان هذا الوجه ينافي الوجه السابق الذي ذكره فهو حين تلبسه بالسرقة باعتبار المسروق لا يصدق عليه انه سارق.

الوجه الثاني: ما ذكره في العناية، أن المشتق مقتضى صحة السلب عن ما انقضى عنه المبدأ خصوصاً اذا اضيف اليه كلمة الآن فهو حقيقة في خصوص المتلبس في الحال ولا ينافي ذلك استعماله مجازاً وبالقريئة أحياناً في الأعم من المتلبس في الحال وما انقضى عنه (يقصد عدم كفاية زمان التلبس لاقامة أحد أو القطع وقد عرفت ما فيه)، ولعل القرينة هنا قطعية وهي ما ذكرها السيد الأستاذ قدس سره وهي قطعية على ارادة المنقضي سواء كان موضوعاً له ام لا، وذلك ان هذه المشتقات لها خصوصية هي كونها تعبيراً عن الجريمة والعقوبة ولا تكون حال التلبس بل بعده اذ لا عقوبة قبل الجنائية، ولكن هذا الوجه ينفع في رد الاستدلال بالمثالين لا رد الوجه كما هو مراد المستدل وان انحصر مثاله بهما فتأمل.

الوجه الثالث: نلتزم بخروج ما كان من المشتقات محكوماً عليه من محل النزاع وذلك لعدم انطباق الضابط الأصولي للمشتق عليه، وهو ما كان جارياً على الذات أي .بمعنى حملها على



الذات وهنا غير محمولة على الذات بل محمول عليها، كما ان الضابط لبقاء الذات هنا "لا يبقى لوضوح أن السارق الذي جعل موضوعا للقضية بعد انتهاء او انقضاء السرقة لا يقال له سارق لعدم بقاء الذات التي هي السارق بعد ان كانت محمولا عليها، فهي بمنزلة الذات لا حقيقة الذات. وبتعبير آخر ان العنوان المأخوذ موضوعا هو السارق ولا بقاء له بعد انقضاء عملية السرقة، وانما يثبت له الحكم مجرد صدق العنوان ولو آنا ما.

الوجه الرابع: اننا لو سلمنا القاعدة بان علاقة الحكم بموضوعه علاقة العلة التامة بمعلولها فلازم ذلك المقارنة بين الصدق الحقيقي للحكم مع الصدق الحقيقي لعنوان السارق، وما دام الأول متعينا بالاية فالثاني كذلك أي يكون حقيقيا حين اقامة الحد وعندئذ يوجه باحد شكلين، ما قاله بعض المحققين ان هنا خلطا بين المبدأ الجلي للمشتق وهو التحقق والبقاء والمبدأ الخفي وهو الحدوث والمضي وهنا مبدأ السرقة أخذ على النحو الثاني فلا نتصور انقضاء المبدأ ليقال بالوضع للأعم.

الا انه قال (أبدا) وواضح الأبدية ممتنعة، لاننا اذا لم نتصور الانقضاء كان خارجا عن محل الكلام. فلا بد من التقييد الى أن يتوب أو يقام عليه الحد ان بعدهما لا يصدق عليه سارق والا لتكرر اقامة الحد عليه ابدا وهو لا يلتزم به أو نلتزم بمقالة السيد الاستاذ أن هذه المشتقات أخذت بمعنى العقوبة والجزاء ولا عقوبة بدون جريمة كما قلنا، ما ذكره بعض المحققين: أن الاستشهاد بالجمل غير التطبيقية على الاستعمال في المنقضي غير صحيح، كالمشتق الواقع في سياق الانشاء كما في قولنا (اكرم العالم).

(٩٨) وهذا ليس رداً للاستدلال بالآيتين بل رد للقول المذكور، والوجه مبني على كون الوضع للمشتق واحدا لا متعددا ومختلفاً باختلاف أصنافه من الفاعل والمفعول وغيرها مع انه خلاف الضرورة اللغوية والعرفية وقد التزم به بعض المحققين.



او دعوى أن الحصص الكلية لاي شيء بما فيها المشتقات تارة تقع ملحوظة عرفا وعقلائيًا وأخرى غير ملحوظة فعلى الأول يمكن التفصيل كما بين اسماء الفاعلين والمفعولين او بين عناوين الحرف والصناعات، اما على الثاني فلا يحتمل التفصيل وهو ما نفاه الآخوند غريبه، لان هذا اللحاظ يكون في طور الاستعمال لا في الموضوع له ليختلف الحال باختلاف اللحاظ ومجرد ملاحظة العرف والعقلاء ذلك لا يجعلها انها موضوعة لذلك.



قوله (قده): ((ويدل عليه: تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، وصحة السلب مطلقا عما انقضى عنه، كالتلبس به في الاستقبال، وذلك الوضوح أن مثل: القائم والضارب والعالم، وما يرادفها من سائر اللغات، لا يصدق على من لم يكن متلبسا بالمباديء، وإن كان متلبسا بها قبل الجري والانتساب، ويصح سلبها عنه، كيف؟ وما يضاها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه، ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالعود، بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى. وقد يقرر هذا وجها على حدة، ويقال: لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المباديء المتضادة، على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الأعم، لما كان بينها مضادة بل مخالفة، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر.

ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين، من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من ارتكازه بينها، كما في مبادئها.

إن قلت: لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق، لا الاشتراط.

قلت: لا يكاد يكون لذلك، لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء، لو لم يكن بأكثر.

إن قلت: على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجاز، وهذا بعينه، ربما لا يلائمه حكمة الوضع.



لا يقال: كيف؟ وقد قيل: بأن أكثر المحاورات مجازات. فإن ذلك الواسم، فإنما هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد. نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي، لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه. لكن أين هذا مما إذا كان دائما كذلك؟ فافهم.

قلت: مضافة إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد، بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه، إن ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس، مع أنه بمكان من الإمكان، فيراد من جاء الضارب أو الشارب. وقد انقضى عنه الضرب والشرب. جاء الذي كان ضاربا وشاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ، لا حينه بعد الانقضاء، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، وجعله معنونة بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضرورة أنه لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين.

وبالجملة: كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد. ولو بالانطباق - لا وجه لملاحظة حالة أخرى، كما لا يخفى، بخلاف ما إذا لم يكن له العموم، فإن استعماله - حينئذ - مجازا بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكنا، إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الإمكان، فلا وجه



لاستعماله وجريه على الذات مجازا وبالناية وملاحظة العلاقة، وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة، كما لا يخفى، فافهم.))

ادلة القائل بالوضع للمتلبس خاصة

منها: التبادر لخصوص المتلبس بالمبدأ فلو قيل (زيد قائم) فالتبادر لخصوص القيام الفعلي لزيد في الحال لا الاعم منه ومن المنقضي وكذا لو قيل عالم ونحوه(٩٩).
الأول: ما ذكره بعض المحققين: ان احتمال الانسباق ناتج من كثرة الاستعمال في المتلبس فلا يكون علامة على الحقيقة، نعم، لو كان من حاق اللفظ لكان كذلك والأمر ليس هو.

وأجيب عن الاعتراض: أن الاستعمال في موارد الانقضاء أكثر من موارد التلبس، و أضطر المجيب أن يفسر الكثرة بنحو لا ينافي الوضع لخصوص المتلبس وذلك بافتراض ان اكثر موارد استعمال المشتق لا يكون التلبس بالمبدأ فعليا حين الاستعمال بل منقضيا وحينئذ لو قيل للوضع بالمتلبس خاصة تعين حملها على أن الاسناد بلحاظ حال التلبس دفعا للمجاز الكثير بل الاكثر المنافي لحكمة الوضع، ولو قيل بالاعم كان الاطلاق حقيقيا لعدم المجازية فيه وبذلك منع دعوى القائل بالاعم كثرة الإستعمال في المتلبس(١٠٠).

ومنها: - من الأدلة - صحة السلب عن المنقضي عنه المبدأ مطلقا، فيصح ان يقال (زيد ليس بجاهل) خصوصا اذا ضم اليها كلمة الآن فلو كان المشتق موضوعا للأعم لم يصح ذلك قطعا وحينئذ صح ان يقال (زيد جاهل الان) وهنا لا مجال للمناقشة كما



في التبادر بدعوى كونه من الإطلاق لا من الحاق المستند الى الوضع أو يناقش فيه بالمنع كما سبق بدعوى القائل بالاعم بتبادره عند الاطلاق. ولذا عبر في الكفاية بكلمة مطلقاً وأوضح تفسير لها انها علامة لنفى تمام التفاصيل المذكورة في المسألة كما سبق، أو يكون المراد صحته بالحمل الأولي والشايح والأول بقيد عدم كونه موضوعاً له على حده وان لم يقل به أحد، والثاني بقيد عدم كونه من مصاديقه أي المعنى الموضوع له، فلا وضع للأعم، أو يراد منها الاطلاق سواء مع تقييد السلب أو المسلوب عنه أو المسلوب لكن الأخير بعيد عن ظاهر عبارة الكفاية (١٠١).

ومنها: وهو الدليل الثالث، وأشار اليه بقوله وقد يقرر هذا ... الخ ما يسمى بدليل التضاد، انه لا شك في وجود التضاد بين الصفات المتقابلة كالقائم والقاعد والعالم والجاهل، فلو كان المشتق موضوعة للاعم لا لخصوص المتلبس امكن صدق كلا العنوانين على شيء واحد كما لو كان الشخص قائماً فيما مضى وأصبح قاعداً أو كان عالماً وأصبح جاهلاً، وهذا يعني عدم المضادة بينهما لإمكان الاجتماع وائماً تكون بينهما مخالفة كالسواد والحلاوة (١٠٢).

والمنسوب الى المحقق الرشتي قدس سره، أن المضادة بين الصفات الاشتقاقية انما تلزم على الوضع لخصوص المتلبس لا على الوضع للاعم، وذلك أن التضاد مبني على القول بالاشتراط فلو القول به كان مبني على التضاد وبمقتضى الاستدلال به لدار.

واجاب عليه الآخوند قدس سره: بأن التضاد بين الصفات المتقابلة ليس مبنياً على قول دون قول ومذهب دون آخر بل هو أمر ارتكازي عزز بالوجدان ومتسالم عليه



عند الكل فلا مجال لانكاره اصلاً كالتضاد بين المبادئ المتقابلة عينا، وبهذا اجاب عن الدور، فان ارتكاز التضاد مستند الى الاشتراط ثبوتاً، باعتبار ان تلبس الذات بالعلم يضاد تلبسها بالجهل واقعاً وهو تضاد واقعي بغض النظر عن الصدق العرفي اللغوي الاثباتي، وهذا التضاد لا دخل له بالأوضاع اللغوية لان مستحيل في عالم الخلقه والتكوين، والاشترط اثباتاً يستند إلى ارتكاز التضاد وهو تضاد اثباتي، فاختلف الموقوف عليه التضاد وهو الاشتراط ثبوتاً والموقوف على التضاد وهو الاشتراط اثباتاً فلا دور(١٠٣).

ان قلت: لعل ارتكاز المضادة لاجل الانسباق من الاطلاق لا من الاشتراط ليستدل به على الوضع، لان الكاشف عن الوضع هو خصوص الانسباق الحاقى لا الاطلاقي المستند إلى كثرة الاستعمال.

قلت: ليس الانسباق لاجل الاطلاق وذلك لكثرة استعمال المشتق في المنقضي ايضاً لو لم يكن أكثر، نعم لو لم يكن الاستعمال في موارد الانقضاء أكثر لكان احتمال الاستناد إلى الإطلاق له وجه وجيه(١٠٤).

ان قلت: بعبارة الكفاية: على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازاً وهذا بعيد ربما لا يلائمه حكمة الوضع.

يعني لو سلم ان الكثرة تكون في جانب المنقضي مع كون الوضع لخصوص المتلبس فهي مجاز وهو لا يلائم الحكمة من الوضع فان اللفظ انما يستعمل فيما وضع له لا فيما لم يوضع له غالبا او أغلب.



لا يقال: كيف وقد قيل أكثر المحاورات مجازات.

ان ذلك لو سلم فالمراد هو انه قد يكون هناك لفظ له معنى حقيقي واحد وله معاني مجازية كثيرة فاذا استعمل اللفظ الواحد في المعاني المجازية الكثيرة صار الاستعمال المجازي هو الكثير قبال الاستعمال الحقيقي، وليس المراد من المعنى المجازي الواحد يكثر استعماله فيه بالنسبة إلى المعنى الحقيقي، نعم، قد يتفق نادرا أن يكون معنى مجازي واحد يكثر استعمال اللفظ فيه، الا أنه نادر واتفاقي واين هذا من استعمال المشتق بكل صيغة في المنقضي كثيرا أو أكثر، ثم أمر المستشكل بالفهم وعلى جوابه او تفسيره عدة احتمالات(١٠٥).

قلت: أن هذا مجرد استبعاد لا يقاوم الوجوه المتقدمة للدلالة على الوضع لخصوص المتلبس فان ذلك يقتضي أن يكون استعماله أي المشتق في المنقضي مجازاً هذا أولاً.

ثانياً: ان الاستعمال وان كان للمنقضي كثيرا الا انه لا يكون الجري فيه بلحاظ الحال ليكون مجازاً بل بلحاظ حال التلبس فيكون حقيقة فاذا قيل جاء الضارب وقد انقضى عنه المبدأ أي جاء الذي كان ضارباً(١٠٦).

وقد أمر بالفهم (١٠٧).

(٩٩) واعترض عليه بوجوه:



الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ أن تبادل خصوص المتلبس يقيني على كلا المسلكين وانما المهم نفي تبادل المنقضي عنه المبدأ وهذا الدليل لا يعتني به، مع انه لا يعتبر التبادل علامة على الوضع بل هي علامة على العلامة وهي ما سماه الاقتران النفسى الكامل.

ويندفع بان القائل بالخصوص يدعي تبادل تمام المعنى الموضوع له المشتق، واما القائل الآخر فلو ادعى تمام المعنى وهو الأعم فيعارضه صحة السلب عن المنقضى عنه المبدأ ولو باضافة قيد الآن، اما تبادل خصوص المتلبس فهو أخص من المدعى، فدعوى تعارض التبادرين فيسقطان عن الدليلية لا وجه لها.

نعم، يمكن الاعتراض بوجه آخر، وهو عدم التسليم بان تمام المشتقات يتبادل منها خصوص المتلبس كما في قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا . . .) الآية الا بتوجيه ذكرناه سابقا وهو بعيد عن الافهام والمرتكزات العرفية، أو في قولهم (اضرب المحارب) و نحو.

فيكون من الاستعمال في المنقضي فلا تبادل لخصوص المتلبس، ولكن هذا الاستشهاد على الاستعمال في المنقضي غير صحيح.

(١٠٠) وأعلق على الاعتراض وجوابه:

أما ما يتعلق بالجواب: عدم تسليم كثرة الاستعمال في المنقضي بناء على الوضع للأعم لان الاستعمالات اما ان تكون جملا تطبيقية او لا تكون كوقوع المشتق في سياق الانشاء كقولنا (اكرم العالم) ولا اشكال في عدم صحة الاستشهاد بها على الاستعمال في المنقضي كما هو واضح والجمل التطبيقية ما تكون اسنادية كـ(ضرب زيد) او (ضربت زيدا) ومنها حملية، ولا اشكال أيضاً ان الاستعمال في الأول بلحاظ زمان اسناد الفعل لا النطق ولو قيل بالوضع للأعم. واما الحملية منها ما لا تكون الذات المحمول عليها المشتق محفوظة حين الاستعمال كقولنا (الشيخ المفيد عالم) مما يتعين ان يكون الجري بلحاظ حال التلبس على القولين معا فلا يبقى عدا موارد انحفاظ الذات



حين الاستعمال مع كون الجملة تطبيقية عملية وهي ليست بتلك الكثرة في نفسها فضلا من أن تكون أغلب مواردها ممن انقضى على الذات زمان التلبس بالمبدأ.

وعن الاعتراض: لو سلم استناد التبادر إلى الكثرة الاستعمالية في المتلبس فان ذلك يكشف عن تعين اللفظ فيه تدريجياً على اساس الغلبة وكثرة الحاجة اليه فلو لم تكن هذه الحيثية بنفسها كاشفة عن الوضع من أول الأمر للمتلبس خاصة فلا أقل من كشفه عن تعيينه لذلك عرفاً وهو على حد الوضع التعيني من جهة غرض الفقيه.

منها: أن التبادر لو سلم علامة للحقيقة الا ان عدمه ليس علامة للمجاز كما في المشترك اللفظي.

(١٠١) او كما فسرها المشكيني (ره): المراد به اطلاق المحمول المسلوب مع تقييد السلب أو المسلوب عنه لعدم علامية صحته مع تقييد المسلوب عنه لكنه غير صحيح وذلك لان عود القيد الى المسلوب على نحويين:

الأول: أن يكون المسلوب مقيدا باعتبار هيئته نحو (زيد ليس بضارب في حال الانقضاء) وهذا صحيح وعلامة على المجاز اذ لو كان اللازم لما صح السلب المذكور.

الثاني: أن يكون المسلوب مقيدا باعتبار معناه المادي، أن زيدا ليس بضارب بالضرب الفعلي، وهو صحيح لكنه ليس علامة للمجاز لصحته بناء على الوضع لأعم أيضا، ولكن كونه قيذا للمادة بعيد عن المرتكزات العرفية والأذهان جدا فلا يرد الاعتراض على صاحب الكفاية، وهذا نفس الاعتراض لبعض المحققين وقد رده السيد الاستاذ بنفس ما قلناه تقريبا.

(١٠٢) وأورد عليه السيد الاستاذ قدس سره: أن الدليل أخص من المدعى.

بيان ذلك: لان التضاد انما يقع بين الأمرين الوجوديين وبعض الأمثلة العرفية للتضاد لا تنطبق على مفهومه لان أحد طرفيها عدمي كالعلم والجهل فان بينهما تناقض لا تضاد فيستحيل



اجتماعهما لانهما نقيضان فلا يكونان مصداق للبرهان أذن يكون الدليل أخص من المدعي لاختصاصه بالذوات التي اتصفت بضد المبدأ المنقضى.

وجوابه: أن الاصوليين غالباً ما يستعملون لفظ التضاد للتعبير عن مطلق التقابل الشامل للنقيض وهذا كثير في استعمالاتهم أوضحها في مبحث الضد وهو قدس سره التزم بذلك في أحيان كثيرة وعبر به مع ان المقصود لا خصوص التضاد المصطلح ويشهد لذلك أمثلتهم، من العمى والبصر التي قال أنها من النقيضين والمشهور انهما من الملكة وعدمها.

واجاب: قدس سره على ذلك بما سماه بالمستوى العرفي، لان العرف يرى هذه من الاضداد كالعلم والجهل والعمى والبصر فانها وان كانت نقائص عقلاً لان العرف ينظر الى الصورة الذهنية التي يفهمها و هذه الاعدام العقلية لها صور ذهنية وجودية بالحمل الأولي وان كانت بالشايع اعداماً فصح التضاد، هذا مبني على كبرى مسلمة عنده أن الاستحالة العقلية لا تنتج الاستحالة العرفية بل قد يقبل العرف ما هو مستحيل عقلاً ومثل له بالصدق على المنقضي يلزم منه اجتماع النقيضين (احدهما بلحاظ الفعلية والآخر بلحاظ الوضع للأعم) وهو مستحيل عقلاً و لم يستنكره أحد بل قالوا بصحته حقيقة أو محازاً.

أقول: أن مجرد التضاد بين المبادئ للمشتقات لا يكفي دليلاً للتضاد، اذ يمكن افتراض التلبس بحال غير حال الانقضاء وبالتالي يمتنع التضاد، فالقيام بلحاظ الانقضاء والجلوس بلحاظ الفعلية والتلبس. او قل بتعبير آخر ان صدق العنوانين لا يعني الاجتماع المنتج للتضاد. والايراد الآخر: ان الدليل محتاج لأثبات الملازمة بين عدم امكان الاجتماع حال الانقضاء وعدم الوضع للاعم كما قلناه في صحة السلب.

(١٠٣) وعلق عليه السيد الأستاذ قدس سره: بان هذا كله خلط بين مرحلتين (الصدق والاجتماع) ولا ملازمة بينهما فيبطل الدليل اذ لا يلزم من دليل التضاد الوضع للمتلبس أو الاشتراط، مضافاً انه لو تم فينتج نفي الوضع للاعم فقط وليس دليل الاشتراط.



(١٠٤) إلا أن هذا الجواب لا يدفع الاشكال لوجهين على الأقل:

الأول: ما ذكره في العناية ان دعوى الأخوند قدس سره من كون استعمال المشتق في موارد الانقضاء كثيراً لو لم يكن أكثر مما لا يستقيم مع الاشكال القادم.

والصحيح ان يقال: ان ما احتمله الخصم من كون الانسباق من الاطلاق لا من الحاق انه احتمال ساقط ملغي بمعنى انه مهما تبادر معنى خاص من لفظ ولم تكن في البين قرينة من حال او مقال سوى احتمال كون الانسباق من الاطلاق وكثرة الاستعمال لا من الوضع والحاق فهذا الاحتمال مما لا يعتني به العقلاء بل يُبنى على كون الانسباق من الحاق لا من الاطلاق والا لجرى في كل تبادر وفي كل مورد ولسقط الاستدلال بالتبادر عن الوضع رأساً وهو باطل جداً فتأمل جيداً، ولعل وجه التأمل: أن ما ذكره صحيح على مستوى الكبرى ولكن مراد الخصم هو الصغرى ولعلها صحيحة مع عدم إحراز الكثرة من جانب المنقضي.

الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره، ان كثرة الاستعمال وعدمه لا تنفي التضاد بين الصفات اذ لو كان الاستعمال الأكثر في المنقضي لم يثبت الانسباق الى خصوص المتلبس بل الانسباق إلى المنقضي كما لا يكون الانصراف او القدر المتيقن دليلاً على عدم الانسباقات الأخرى.

وهذا الاشكال لو كان مراد الاخوند الدفاع عن الوجه الأصلي والأمر ليس كذلك بل مراده دفع ايراد المستشكل أن الانسباق المدعى لخصوص المتلبس ليس حاقياً ليكون دليلاً على الوضع بل اطلاقياً أو انصرافياً فلا يكون كذلك وهذا لا يكون الا في حال كون الاستعمال في موارد أكثر قبي المنقضي اما لو انعكس الفرض كما ادعاه الأخوند فلا يأتي.

وما يمكن ايراده عليه في الصحيح أن يقال أن الأخوند وان ادعى كثرة الاستعمال في المنقضي الا أن جوابه الأتي على الأشكال بالمخالفة لحكمة الوضع، دفعه بلحاظ حال التلبس في المنقضي، وعليه فلم يكن الاستعمال في حال المنقضي كثيراً او أكثر كما ادعاه المستشكل ليمنع من احتمال كون الانسباق من الاطلاق لا من الحاق كما فعل في جواب ان قلت الأول، ودعوى الشيخ أن مع



عموم المعنى على الوضع بالاعم لا وجه لملاحظة حال أخرى بل يلحظ الحال الحاضر لا وجه لها لان على القول بالمتلبس في الحال تكون الاستعمالات الواقعة من اهل المحاوراة في موارد الانقضاء كلها محمولة على لحاظ حال التلبس ليمنع عن احتمال كون الانسباق من الاطلاق لا من الحاق.

ويجاب عليه على نحو اطروحة لتفسير الانسباق ذكرها السيد الاستاذ (قده):

إن التلبس هو القدر المتيقن من الصحة على كلا التقديرين لاننا قلنا بالوضع للاعم فان المشتق اذا لم يحتف بقريئة على الانقضاء بتعيين فهم التلبس والوضع للاعم لا يساوي التخيير بين التلبس والمنقضي بل خصوص التلبس ما لم تقم قريئة معتد ها على صرفه إلى المنقضي.

لو كان الأمر كذلك فهذا يعني انه موضوع على نحو المشترك اللفظي وحينئذ يتبادر منه التلبس لا المنقضي الا بقريئة، ولا يلتزم بهذا النحو من الوضع أحد ولو كان على نحو الوضع المشترك المعنوي فلا وجه لاحتياجه الى القريئة خاصة، فكما المنقضي يحتاج لها كذلك التلبس ولا معين لاحدهما دون الآخر.

ثم قال: انه على كلا التقديرين يحتاج لقريئة فيما انقضى اما لكونها محازا على الوضع للمتلبس وأما لانها الحصاة الأضعف والخارجة عن القدر المتيقن وان كانت مشمولة للوضع الحقيقي، ومن هنا لا يفرق الحال بين ان يكون الاستعمال الأكثر في التلبس والمنقضي ليصح جواب الآخوند بان الأغلب هو الاستعمال في المنقضي فلا موجب للأنصراف بل هناك موجب له لانه القدر المتيقن حتى لو كان الاستعمال في المنقضى أكثر.

ويضعف: بان لو كان ما ذكره صحيحاً فلازمه الكثرة تكون من جانب التلبس لا في المنقضى وهذا يجعل دعوى المستشكل بان الانسباق من الاطلاق لا من الحاق لها وجه وجيه اذ لا كثرة في جانب المنقضي كما ادعاه الأخوند، والصحيح في الجواب أن الاحتمال ساقط وملغي من اساسه.



(١٠٥) الاول: ان عدم جواز مخالفة الوضع لو سلم لا يفرق فيه بين الاستعمال الكثير او القليل، او الى ان المراد من الدوام المدعى هو دوام استعمال المشتق في المنقضي دائما فهو ممنوع بل مخالف لما فرضه أولاً من الغلبة (هذا ما ذكره المشكيني قدس سره).

الثاني: لو سلم ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي الخاص أكثر من الحقيقي لكثرة الحاجة الى التعبير عنه فليكن المقام من هذا القبيل فيكون استعمال اللفظ (المشتق) في موارد الانقضاء كثيرا أو أكثر لاجل ذلك فلا بعد ولا عدم ملائمة لحكمة الوضع، (ذكره في العناية).

الثالث: ما ذكره الاستاذ قدس سره انه لا يسلم الكثرة في جانب الاً تمشياً مع جواب الشيخ السابق عن الايراد الأول بل العكس هو الصحيح لان من الواضح ان استعمال المشتق في المنقضي يصح السلب عنه واستعماله خلاف الذوق.

الرابع: الطعن في كبرى عدم مخالفة الوضع، لان تخلف الحكمة واقع في الأوضاع كثيرا، نعم، لو كان الوضع بشرط لا عن المعنى الموضوع له اللفظ فالحق مع المستشكل مع انه لا محذور في كثرة الاستعمال لان اللازم غير باطل.

(١٠٦) وهذا الجواب وان دفع المجازية الا أنه لا يدفع الكثرة المنتجة لاحتمال الانسباق من الاطلاق لا من الحاق في الايراد الأول ولا يدفع له على القول بالاعم قوله لا وجه لملاحظة حالة أخرى نعم، هذا على الوضع للاعم اما على خصوص المتلبس فان أكثر الاستعمالات في موارد الانقضاء تكون محمولة على لحاظ حال التلبس فلا كثرة للاستعمال في حال الانقضاء ليمنع من الاحتمال، فيبقى الايراد الأول بدون جواب وقد عرفت الصحيح سابقا، نعم، كان للآخوند أن يسلم المجازية في حال الانقضاء ويدفع الكثرة فيندفع الايراد الأول والثاني بما ذكرنا ببعض وجوه (افهم) للمستشكل، لان ظاهر الجملة كون الحال هو الحاضر لا الماضي الا بقرينة والمفروض عدمها، وملاحظة حال التلبس وان كان ممكنا لكنه بعيد في المحاورات العرفية والمفروض الأخذ بهذا الظهور وهو حال الحكم فيكون محازا.



قال الاستاذ قدس سره: فان كان كذلك وقد سلم الكثرة فيبقى الأشكال واردا عليه.
لم يوضح أي اشكال، والصحيح ما قلناه اشكال المجازية لا اشكال كون الانصراف من
الاطلاق لا من الحاق اذ المفروض الكثرة في جانب المنقضي، نعم، لو أخذ بالظهور لكان كما ذكر،
ولكن في جملة جاء الضارب ليس لها ظهور، نعم، في جملة جاء زيد راكبا و في تلو الطلب (اكرم
العالم) ظاهرة في الحالية لكن النحو الأول قليل جداً في الاستعمالات المحاورية فالأشكال
مستحکم.

(١٠٧) وما يمكن ان يكون تفسيراً للفهم الى عدة وجوه:

١- ان الاستعمال بلحاظ حال التلبس وان كان ممكنا لكنه غير متعين بل يبقى المتكلم له
قصده وعدمه.

وفيه: أنه مع القصد يكون الكلام على الدلالة التصديقية لا التصويرية القطعية.

٢- الظاهر ان كون الحكم في حال النطق لا في حال التلبس لعدم عرفية الأخير بخلاف
علامات الحقيقة والمجاز فان جملة منها عرفية وصحيحة وخاصة بعد قرب الانقضاء عن التلبس
فيكون أولى عرف الا أن هذا فرع تسليم الكثرة في المنقضي ونحن ننكره. (هذا الوجه والأول ذكره
السيد الإستاذ قدس سره).

٣- ما ذكره في العناية والى حد ما يرجع للوجه الثاني أن امر الاستعمال بيد المستعمل فان
شاء لاحظ حال التلبس فيكون الاستعمال حقيقياً وان شاء لاحظ حال الانقضاء فيكون مجازياً
وليس الاستعمال المجازي مع التمكن من الحقيقي امر ممنوعاً كي يقال لا وجه لاستعماله وجريه
على الذات مجازاً وبالعناية بل هو امر مرخص فيه وشايع متعارف عند اهل المحاوره حتى قيل
باب المجاز واسع.

ويرد عليه ما أوردناه على الأول.



٤- ما قلناه انه وان دفع المجازية لكن الكثرة بجانب المتلبس غير مدفوعة لتمنع دعوى الخصم ان الانسباق لا من الحاق ليكون موضوعاً للمتلبس خاصة.

ملاحظة: في الكفاية عبارات مشوشة لا تخلو من تعقيد قوله (اذ مع ظهور المعنى....) وظاهره انه تعليل للكلام السابق عليه (وبالجملة...) تعليل لكون كثرة الاستعمال حال الانقضاء تمنع دعوى انسباق خصوص المتلبس من الاطلاق ومن الواضح أنه لا معنى له لعدم الربط بين التعليل والمعلل، نعم، هناك تقدير نحتاجه لتستقيم العبارة قبل التعليل المذكور وهو (ولا يلزم من ذلك كثرة الاستعمال المجازي) ليتم الربط كما ان دفع دعوى الانسباق من الاطلاق لا من الحاق يمكن ارجاعه إلى الوجه الأول وهو التبادر لا إلى الثالث مع أن محله هو الثالث، فلاحظ.



قوله (قده): ((ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب، بما حاصله: إنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقاً، فغير سديد، وإن أريد مقيد، فغير مفيد؛ لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق.

وفيه: إنه إن أريد بالتقييد، تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق - كما هو واضح - فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه، إلا أن تقييده ممنوع، وإن أريد تقييد السلب، فغير ضائر بكونها علامة، ضرورة صدق المطلق على أفرادها على كل حال، مع إمكان منع تقييده أيضاً، بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق، فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جيداً.

ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ، بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً، لصحة سلب الضارب عن كون فعل غير متلبس بالضرب، وكان متلبساً به سابقاً، وأما إطلاقه عليه في الحال، فإن كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت، وإن كان بلحاظ الحال، فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة، لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى، كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه، بين تلبسه بضم المبدأ وعدم تلبسه، لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس - أيضاً . وإن كان معه أوضح، ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل.))



وقد آورد على هذه العلامة بأمور: (١٠٨):

الأول: ما ذكره في الفصول، وحاصله بعبارات الكفاية أن أريد بصحة السلب صحته مطلقا فغير سديد لوضوح ان من انقضى عنه التلبس لا يقال انه لم يكن متلبسا ولو في الزمان الماضي والا استلزم كذب القضية، وان أريد مقيدا فغير مفيد لان علامة المحاز هي السلب المطلق أي في تمام الأوقات لا في خصوص المنقضي عنه المبدأ، لان سلب المقيد أعم من سلب المطلق فقد يصح معه السلب وقد لا يصح، ففي قولنا (الزنجي ليس بانسان أبيض) لا يدل علي أن لفظ الإنسان وهو مطلق من دون قيد الأبيض مجازاً في الزنجي، نعم، قد تصح الملازمة في حصة أخرى (العراقي لا يحرك فكه الأعلى)، فيلزم ان كل انسان لا يحرك فكه الأعلى لان الإنسان العراقي قد أخذ الصفة من الإنسان العام من حيث كونه انسانا.

واجاب عليه بالكفاية بما حاصله:

ان اريد بالتقييد تقييد المسلوب كقولنا (زيد ليس بضارب الان) فسلبه وان لم يكن علامة على كون المطلق مجازا الا أن التقييد بهذا النحو ممنوع (و لم يبيّن و جهه ولكن فصلنا القول فيه في بداية الحديث وقلنا اما راجع الى الهيئة أو الى المادة). وان أريد تقييد السلب أي (زيد ليس الآن بضارب) فغير ضائر بصدق العلامة لتحقق عدم الصدق في الآن ولو كان حقيقة لماصح سلبه وصدق على افراده لصدق المطلق على افراده في كل حال. مع امكان منع تقييد السلب أيضا ودعوى تقييد المسلوب عنه أي (زيد الآن ليس بضارب) ويكون علامة على المجازية كذلك (١٠٩).



ثم أمر بالأخير بالتدبر (١١٠).

(١٠٨) الثاني: أن نفي حصة المنقضى عنه التلبس لا يثبت عدم الوضع للأعم لأن نفي الخاص لا يدل على نفي العام، و عليه فإثبات تمامية العلامة لا بد من اثبات الملازمة مسبقاً بأن نفي الحصة المستلزمة لنفي الكل (وهو الوضع للأعم من المنقضي عنه التلبس ومن المتلبس)، نعم يمكن أن يقال أن المانع هو نفي تلك الحصة لاتمام المعنى الموضوع له ليثبت المدعى وهو الوضع لخصوص المتلبس أي نلتزم بالسلب المقيد وهو يكفي لإثبات ان الحصة المنقضية ليست مصداقاً للمعنى الحقيقي لو كان موضوعاً لها ولما يعمها.

الثالث: المناقشة في كبرى علامة صحة السلب كما عن بعض المحققين ولو تمت فلا تصلح للعلامة على المجاز لإثبات الوضع الحقيقي لخصوص المتلبس.

وحاصله: أن صحة السلب كما تصح في المعنى المجازي كذا في الحقيقي لأن صحة السلب تعنى عدم الاتحاد الوجودي بين الموضوع والمحمول الا اذا كان عالماً بالاتحاد الوجودي بينهما في الرتبة السابقة ليقال بعدم صحة السلب، ومعه لا يعقل أن يستعلم بها على عدم الوضع والمجازية.

أقول: تعقيباً، أن علامة صحة الحمل أو صحة السلب لا تخلو من شائبة دقيقة ليصار اليها من معرفة الوضع بخلاف التبادر فهو أمر عرفي وعقلاني ولا يختلف فيه اثنان، وأما هذه العلامة فهي بعيدة عن الازهان العرفية الساذجة، فالصحيح ما ذهب اليه قدس سره، هذا وانها معارضة بما سيأتي من دليل الخصم بعدم صحة السلب عن المنقضي عنه المبدأ، بل ومعارضة بعلامة التبادر من نفس القائل كما سيأتي في دليله، الا أن يجاب بنفس ما قلناه بتعارض التبادرين.

(١٠٩) ويلاحظ على علامة صحة السلب أن يقال لا يمكن أن تكون دليلاً على مدعى القائل بالخصوص لان القائل بالأعم لا يدعي في حال الانقضاء صدق التلبس ليقال أن صحة السلب علامة



على المجاز بل يدعي صدق المشتق بتوسيع دائرة مفهومه ليشمل هذه الحصة، وهو يلتزم بصحة السلب في حال الانقضاء، ولكن يدعي صحة اطلاق المشتق ولو مع عدم التلبس، فما تنفيه العلامة لا يدعيه، وما يدعي لا تنفيه، نعم، يحتاج إلى ضم مقدمة وهو ان صدق المشتق يلازم التلبس وهو أول الكلام لكونه مصادرة على المطلوب.

(١١٠) وما قيل في تفسير التدبر او يمكن أن يقال وجوه:

١- ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره في شرحه على الكفاية، أن كل العلامات علامة على الحقيقة والمجاز لا بعضها دون آخر كما ادعاه في رجوع القيد الى المسلوب.
أقول: وفيه ما عرفت.

٢- أن الظاهر العرفي في مثل هذه القضايا هو رجوع القيد إلى المسلوب (المشتق) وهو ما استظهره في العناية أيضا فما منعه هو المتعين، ومع تعيينه فكأنه يزول الجواب ويتعين الاشكال.
٣- ان المهم هو نفي الحصة وهو المدعي في المقام كون الضارب مجازاً الآن وان لم يكن الضارب مطلقاً مجازاً فيه بل كان حقيقة فيه سابقاً فالمدعى يثبتته صحة السلب المقيد وما لم يثبتته لا يدعى ولا يقول به القائل بالخصوص، وقد يدافع عن الآخوند بما قلناه في ان رجوع القيد الى المادة لا ينفع ولا يدفع مقالة الخصم لانه في الأعم ليس علامة للمجاز.
٤- أن دعوى علامية المجاز صحة السلب بقول مطلق مما لا دليل عليها.



قوله (قده): ((حجة القول بعدم الاشتراط وجوه:

الأول: التبادر، وقد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس.

الثاني: عدم صحة السلب في مضروب ومفتول، عمن انقضى عنه المبدأ.

وفيه: إن عدم صحته في مثلهما، إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون

التلبس به باقية في الحال، ولو مجازة.

وقد انقذ من بعض المقدمات أنه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل

البحث والكلام و مورد النقض والإبرام، اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو

مجازاً، وأما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات، مما صدر عن الفاعل، فإنما لا

يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع – كما عرفت . لا بلحاظ الحال

أيضاً، لوضوح صحة أن يقال: إنه ليس بمضروب الآن بل كان.

الثالث: استدلال الإمام – عليه السلام – تأسيا بالنبي – صلوات الله عليه .

كاعن غير واحد من الأخبار بقوله تعالى: ((ولا ينال عهدي الظالمين)) على عدم لباقية

من عبد صنما أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة، تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد

الصنم مدة مديدة، ومن الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم، وإلا لما

صح التعريض، لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة،

والجواب منع التوقف على ذلك، بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص

المتلبس.



وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي : إن الأوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام، تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم، لمعهوديته بهذا العنوان، من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلاً؟.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى عليية المبدأ للحكم، مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه، ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائرة مدار صحة الجري عليه، واتصافه به حدوثاً وبقاءً.

إذا عرفت هذا فنقول : إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم، لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير، ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للأعم، لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهرة حين التصدي، فلا بد أن يكون للأعم، ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين، ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم.

وأما إذا كان على النحو الثاني، فلا، كما لا يخفى، ولا قرينة على أنه على النحو الأول، لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني، فإن الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرهما، ورفعها محلها، وإن لها خصوصية من بين المناصب الإلهية، ومن المعلوم أن المناسب لذلك، هو أن لا يكون المتقصد بها متلبساً بالظلم أصلاً، كما لا يخفى.))



ادلة الوضع للاعم

والأولان التبادر وعدم صحة السلب فيها نفس ما استدل عليه للوضع للمتلبس بالخصوص فلا حاجة الى التعرض اليها الا من بعض الجهات :

الجهة الأولى: ان جواب الشيخ على الاستدلال بعدم صحة السلب عن مضروب ومقتول لا يخلو من تكلف واضح، ومنشأه التصور العقلي في توسيع المبدأ ولو مجازا بارادة معنى منه وهو الأثر الحاصل من القتل كإزهاق الروح ومن الضرب التألم ومن الواضح ان ارادة هذين المعنيين خلاف الأصل فلا يكونان الا محازا فالتلبس حينئذ مبدأ مجازي لا حقيقي وهذا لا يقتضى الاستعمال الحقيقي الذي ادعاه قدس سره، فان التصرف بالمبدء أو بالمشتق لو كان محازا فالأمر راجع اليه لا يختلف الحال فيه، فان النتيجة تتبع أحس المقدمتين.

الجهة الأخرى: ان عدم صحة السلب عن هذين المثالين لو تمت لا تنتج عدم الصحة مطلقا وفي جميع المشتقات لان صحة السلب للمنقضى عنه المبدأ متعينة خصوصا مع إضافة كلمة الآن حيث يصح السلب باعتبارها مطلقا ومن دون فرق ولو سلم عدم صحة السلب في هذين المثالين فان ذلك لا يضر بفساد دعوى القائل بالاعم لكفاية السلب الجزئي في نفي الموجبة الكلية، اللهم الا أن يلتزم بالتفصيل ولا قائل به.

الجهة الثالثة: ان ما قاله قدس سره جوابا على الوجه (أنه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقض والابرام، اختلاف ما يراد من المبدأ)(١١١).



الدليل الثالث: استدلال الإمام عليه السلام تأسيا بالنبي صلى الله عليه وآله كما في غير واحد من الاخبار بقوله تعالى: (لا ينال عهدي الظالمين) وهنا يلتفت إلى أنه لم ينظر باستدلال النبي صلى الله عليه وآله بهذه الآية على عدم نيل الظالم لمنصب الإمامة، ولكن يقال أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، ومراده عليه السلام التعريض بالثلاثة الأول الذين تصدوا للخلافة العامة، بان خلافتهم باطلة بقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين).

وتقريب الاستدلال بها على وضع المشتق للاعم يتوقف على موارد ذكرها المشكيني (ره) (١١٢).

وما قيل في جواب هذا الوجه أو يمكن أن يقال عدة وجوه:

الأول: ما ذكره في الكفاية وهو يبتني على مقدمة حاصلها ان العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام الشرعية على ثلاثة اقسام وقد اضاف المشكيني رابعاً وهي:

١- ما يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمياً او قل حدوثاً وبقاءً نحو قلد المجتهد أو العادل وهذا هو المطابق للقاعدة العرفية عندهم - ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية - أي دوران الحكم مدار العنوان، والخروج من هذه القاعدة غير ممكن بدون قرينة عقلية أو مقامية أو لفظية.

٢- ما يؤخذ العنوان كمشير للموضوع الواقعي للحكم من دون دخل له اصلا فيه نحو قوله عليه السلام: (خذ دينك من هذا الجالس)، فعنوان الجالسية أخذ على نحو



المعرفية والاشارة للموضوع وهذه قرينة عقلية اذ العقل قاض بعدم دخالة الجلوس في هذا الحكم وبها خر جنا عن مقتضى ظهور القاعدة العرفية(١١٣).

٣- ما يكون الحكم دائراً معها حدوثاً فقط لا بقاءً ومثل له بقوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) (٥ : ٣٨)، فعنوان السرقة يكفي حدوثه وتحققه آناً ما في ترتب الحكم، ولا يمكن المعاصرة بين الموضوع والحكم وهو ثابت بعد التلبس وهنا خرجنا عن القاعدة العرفية لقرينة مقامية وهي مناسبة الحكم والموضوع حيث لا يمكن بحسب العادة الحكم بجد السرقة حينها، اذ لا عقوبة قبل الجناية ولا سرقة الا بعد انتهائها(١١٤).

وعندئذ يقال لا ريب من خروج القسم الثاني لوضوح دخالة عنوان الظلم في الجملة قطعاً فينحصر الأمر بين القسمين الأول والثالث واستدلال الاعمي يتم على النحو الأول لا الثالث وأنى له اثبات ذلك، لأنه كما يحتمل على هذا الوجه يحتمل على الوجه الأول وترجيح احدهما لا يكون جزافاً بل بالقرينة وهي في طرف الوجه الأول فان جلالة منصب الإمامة قرينة ارتكازية وجلالة قدرها يمنع أن يتصف بها من تلبس بالظلم ولو في سابق زمان حياته.

فالآية يتصيّد منها قاعدة عامة غير مختصة هذا المورد وهو ان الناقص والسفيه لا يكون اماماً على الكامل والنقي، فهم بمجموع حياتهم أقل بكثير جداً عن أمير المؤمنين عليه السلام فلا يكونون ائمة عليه(١١٥).



(١١١) أقول: وقد مر الكلام عنها في الأمر الرابع لكن من غير الواضح أن لها دخلاً في دفع الأشكال، وذلك لأنها أن تمت على مثال الضرب حيث يتصور انتهاء اثره وهو التألم في حينه وبعده إلى مده، لكنه غير متصور الانقضاء في مثال القتل واردة ازهاق الروح منه لان الانقضاء لا يتصور فيكون خارجاً عن محل الكلام.

(١١٢) أن استدلال الإمام عليه السلام ليس باعتبار كون المتصدي ظالماً فعلاً كما هو معتقد الأمامية لعدم اعتراف الخصم فلا يكون الزاماً لهم.

وانه ليس المراد بالظالم ما انقضى عنه المبدأ مجازاً لانه تجوز بلا قرينة موجبة للظهور العرفي فلا يحصل الالتزام.

وأن الاستدلال ليس مبني على الباطن كما يدل عليه الاخبار المستفيضة الدالة على ان للقرآن سبع أو سبعين بظناً وذلك لعدم المصير اليه في الاستدلالات العرفية فلا يكون موجبا للالتزام.

وحينئذ يقال: انهم لم يكونوا ظالمين حين تصديهم لخلافة بمعنى تلبسهم بالظلم الذي فسره الإمام بعبادة الأوثان والاصنام، فلو كان المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس كان استدلاله عليه السلام غير تام ولو كان موضوعاً للاعم كان استدلاله بالآية كاشف عن وضعه للاعم.

أن قلت: عدم انحصار الظلم بعبادة الاوثان والاصنام فتفسير الإمام به لا وجه له.

قلت: جوابه من عدة وجوه

١- الطعن بسند الرواية، وحتى لو كانت حجة ومعتبرة فانما ذلك بالأمور الفقهية لا

اللغوية.

أقول: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره غير صحيح على نحو الكبرى الكلية لجملة من الموارد الفقهية يستفاد ظهور الألفاظ فيها من بعض الروايات ويكفيها واحدة وهي الرواية المفسرة للفظ الكثير في النذر، بان الكثير هو الثمانون، نعم؛ لو قبل هذا في مورد فقهي لا لغوي صرف الذي هو محل الكلام كان وجهاً.



٢- انما ذكر عبادة الأوثان بانها ظلم بعد التنزل عن الوجه الأول لالزام الراوي بافهامه، لان هذا القسم من الظلم هو الواضح في الازهان العرفية آنذاك وقد باشروها فيكون الزامياً للخصم. أو قل بتعبير آخر: انه عليه السلام ذكره من باب المثال لا الحصر باعتباره أوضح المصاديق المعهودة للاذهان.

(١١٣) وهنا يقال ان هذا المورد قليل جداً بل نادر في الاحكام الشرعية باعتبار أن أخذ العنوان معرفاً ومشيراً إلى الموضوع انما يتصور في القضايا الخارجية والخطابات الشخصية لمناسبة خاصة بهذا العنوان مع عدم دخالته في الحكم اصلاً، بينما الأحكام الشرعية مجعولة على نحو القضية الحقيقية التي لا نظر فيها لمرحلة الفعلية والامتثال حتي تراعى المناسبات الخاصة، فلا يستخدم فيها الا العناوين الدخيلة في الحكم.

(١١٤) ٤- ما ذكره المرحوم المشكيني (ره) ان يكون له دخاله في الحكم ولكن لا يكفي وجوده السابق ولا يلزم بقاءه أيضاً كما هو بعدم جواز تقليد الميت ابتداءً وجوازه بقاءه فانه لا يكفي وجود الحياة سابقاً ولا يلزم بقاءها لاحقاً وهذا القسم لا مورد له الا هذا الحكم فهو خارج عن ذكر الاقسام من قبل المحقق صاحب الكفاية وبه يعتذر له.

(١١٥) ولكن للمناقشة فيما افاده قدس سره مجال:

أولاً: بما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من أن ما قالوه من أن عظم الإمامة وعلو منزلتها لا يستحقها من تورط بالظلم أنا ما انما هو ترتيب من عقولنا ومن ثم تحميله على مرادات الله تعالى، ور فضه لا يحتاج الى بيان لذا لا يستطيع القائلون به ان يقسموا عليه مع أن ظاهر القرآن استعمال المشتق حقيقة ونعلم أن في المنقضي مجاز، أذن يتحصل من الآية ان العنوان مأخوذ على نحو الدوران وجوداً وعدمياً فاذا لم يصدق عليه الظالم امكن أن يصل وينال العهد اقتضاء لا فعلاً ولكن بعد أن يسعى لها سعيها، ونحن نرى النظام الالهي مبني على ذلك بعد ضم آيتين: (واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى) (طه: ٨٢) مع قوله تعالى: (وسعى لها سعيها وهو



مؤمن) (الاسراء : ١٩)، والتوبة من جملة السعي لا محالة فيكون سعيه برحمة الله مقبولاً وهو لا بخل في ساحته، نعم، بالسعي والجهاد الأكبر ينقضى أثر الذنب كما انقضى المؤثر (الذنب).

أعلق عليه: أن ذهاب المشهور الى ذلك ليس جزافاً بل الارتكاز العقلائي عليه فان ظاهر كثير من الدول تمنع من تقلد مناصب مهمة في الدولة من قبل من كانت له سابقة مخلة بالشرف، والى هذا ترشد جملة من النصوص الشرعية ففي حسنة زرارة عن الباقر عليه السلام: (لا يصلين أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون والمحدود وولد الزنا والاعرابي لا يؤم المهاجرين) فاذا كانت امامة الجماعة منصبا لا يليق من له سابقة سيئة فكيف باعظم منصب في الاسلام؟ ولكن هذا الاعتذار للمشهور غير مجدي للفرق بين المقامين وان مقام الامامة كما عبرت الآية عهد الله وهو لا يناله الا الخاصة برحمة الله واما امامة الجماعة فهي أمر ينال بقبول امامته للجماعة من قبل المسلمين الا أن الشارع قننه بشروط منها ما ذكرته الرواية فاين هذا من ذاك فتأمل جيداً.

نعم، يمكن ان يقال: ان من تلبس بالظلم أنا ما لا يكون محلاً غالباً لسلك هذا السعي ويؤيده ما ورد عنهم عليهم السلام: (من اذنب ذنباً نقص من عقله ثلثه فلا يعود اليه ابداً) (بحسب المضمون) ولكن صحتها لا تخلو من اشكال.

ثانياً: انهم متلبسون فعلاً بالظلم لما قلناه من عدم انحصار الظلم بما فسرتة الرواية بعد التسليم بصحتها فاذا ارتفعت عنهم عبادة الأوثان فهم متلبسون فعلاً بغيره من الظلم، وهذا ما اشار اليه الاستاذ قدس سره .

ثالثاً: ما ذكره من ان القاعدة العامة هي دوران الحكم مدار العنوان والوصف وجوداً وعدماً ولا يخرج عنها الا بقرينة، وعليه فظاهر الآية هو ذلك وعندئذ يكون الخير معارضا لظاهر القرآن فيسقط عن الحجية.



رابعاً: ما ذكره الاستاذ قدس سره أن فهمنا من الظلم عبادة الاوثان مع حصول التوبة وتنزلنا عما سبق سقط دليل الاعمي للاحتتمال (وهو كون الحدوث كافياً للبقاء) ولم يتعين خلافه لوجود الاحتمال المقابل (وهو الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز) فهو امر باختيار المتكلم.
أقول: هذا جواب على أصل الوجه لا على جواب الاخوند.

الثاني: من الوجوه على أصل الوجه ان الاستدلال بالآية يتم حتى على القول بالوضع لخصوص المتلبس لما اسلفناه من اهم متلبسون فعلاً بالظلم لانه اعم من عبادة الأوثان والرواية لو لصحت فسرتة بالعبادة للصنم لكونه اوضح المصاديق واعظمها بدليل قوله تعالى: (ان الشرك لظلم عظيم) الآية، فيكون ملزماً للخصم.

الثالث: ما ذكره بعض المحققين من أن المبدأ ليس خصوص المتلبس الفعلي وهو ما عبر عنه المبدأ الجلي بل هم متلبسون فعلاً بالمبدء الذي عبر عنه بالخفي وهو المضي والحدوث بحيث يكون المراد منه من صدر منهالظلم وعدم التمييز بينهما استلزم القول بالاعم.
وجوابه من وجوه:

أولاً: انه بعيد عن الازهان العرفية كما اعترف به في درج كلام له حول الموضوع.
ثانياً: أن بهذا لا يتصور انقضاء المبدأ ويكون الكلام فيه مستأنفاً لأنه خارج عن موضوع ومحل الكلام.

ثالثاً: انه تعبير آخر عن كون العنوان على حدوثة فمجرد حدوثة آنا ما كاف لتعليق الحكم به.

الرابع: ما اشار اليه في العناية ويرجع لجواب الاستاذ أخيراً على استدلال صاحب الكفاية وحاصله:

ان استدلال الإمام وان كان مبنياً على استعمال المشتق في الآية الشريفة في الأعم أي فيمن تلبس بالظلم سواء اكان الظلم باقياً أم زائلاً ولكن الاستعمال فيه أعم من الحقيقة.



قوله (قده): ((إن قلت: نعم، ولكن الظاهر أن الإمام - عليه السلام - إنما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضعاً، لا بقريضة المقام مجاز، فلا بد أن يكون للأعم، وإلا لما تم.

قلت: لو سلم، لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازاً، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس - كما عرفت . فيكون معنى الآية، والله العالم : من كان ظالماً ولو أنا في زمان سابق لا ينال عهدي أبداً، ومن الواضح أن إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التلبس.

ومنه قد انقذ ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به، باختيار عدم الاشتراط في الأول، باية حد السارق والسارقة، والزاني والزانية، وذلك حيث ظهر أنه لا ينافي إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً، ولو بعد انقضاء المبدأ، مضافة إلى وضوح بطلان تعدد الوضع، حسب وقوعه محكوم عليه أو به، كما لا يخفى.

ومن مطاوي ما ذكرنا - ها هنا وفي المقدمات. ظهر حال سائر الأقوال، وما ذكر لها من الاستدلال، ولا يسع المجال لتفصيلها، ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات.))

وقد أشكل الآخوند قد سره بما حاصله:



لو سلم ما ذكرتم من ان المشتق مأخوذ على نحو العلة الحادثة وان المشتق موضوع لخصوص المتلبس كان الاستعمال مجازياً وحقيقياً بناء على الوضع للاعم وحيث ان ظاهر استدلال الامام عليه السلام هو التمسك بكلمة ظالم بمعناها الحقيقي لا المجازي فيستكشف أن كلمة ظالم موضوعة للاعم.

ويرد عليه:

أولاً: ان استدلال الإمام بالظهور الوضعي ممنوع بل هو استدلال بالظهور الذي هو حجة عند العقلاء -وصفياً كان أو غيره- وقد عرفت قيام القرينة الموجبة لانعقاد الظهور.

وبتعبير آخر: لا نسلم أن الإمام عليه السلام يريد الاستدلال بالمعنى الحقيقي لكلمة ظالم دون المعنى المجازي فهذا غير ظاهر.

ثانياً: بالإمكان استعمال اللفظ على نحو الحقيقة حتى بناء على وضع المشتق لغير الاعم وحتى بناء على كون الاطلاق علي النحو الثالث (في الترقيم المذكور لآخذ العنوان) -فيما اذا كان الاطلاق بلحاظ حال التلبس فيصبح معنى الآية انه من كان متلبساً بالظلم ولو في آن ما لا ينال عهد الله (١١٦).

ثم إن من جملة التفاصيل هو التفصيل بين كون المشتق محكوماً عليه كما في آيتي الزنا والسرقه وبين كونه محكوماً به مثل (زيد قائم) فعلى الأول يكون موضوعاً للاعم، لانه لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس لازم أن لا يحد الزاني، لان الآية تأمر بحد من



يصدق عليه زان فيما يراد إقامة الحد عليه ، ومعلوم أنه حين إقامة الحد لا يصدق على الزاني أنه زان إلا بناء على الأعم ، وإن كان محكوماً به كان موضوعاً لخصوص المتلبس .

ويرد عليه :

أولاً: لا تدل الآية على لزوم صدق عنوان الزاني حين إقامة الحد وانما تدل على أن من كان زانيا ولو فيما سبق ، فيحد بعد ذلك .

ثانياً: أن لازم التفصيل تعدد وضع المشتق وأنه موضوع بوضعين وهو بعيد جدا فان الظاهر أنه وضع بوضع واحد لا متعدد .

* * * * *

(١١٦) ويضعف بان الظاهر العرفي للمشتق هو ان يكون الا استعمال والجري مشتركين في الزمان الحال ما لم تقم قرينة على الخلاف ، ومعه يصدق الظلم حقيقة وهو لا يكون الا بصدق الاعم .

هذا بناء على اخذ المشتق على النحو الأول ، ولكن اخذه على هذا النحو غير مسلم . حينئذ يقال ان صدق المشتق حقيقة يبني على أن الظلم اعم من التفسير المذكور في الرواية لا خصوص عبادة الاوثان والأصنام فهم متلبسون فعلا بلا تكلف في جواب الآخوند .

او يقال ان الاشكال اساسا مبني على جملة مقدمات غير مسلمة وهي أن المراد بالظلم هو خصوص عبادة الأوثان واعتبار الرواية وصدور التوبة منهم كما سبقت الاشارة اليها . وهذا ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره .

ثم قال : الا ان حال المتكلم في الحقيقة ليس هو ذلك بل هو زمن ابراهيم ومما يترتب عليه من آثار وان الاخرى بالأخوند أن يقول عكس ذلك فبدلاً من أن يقول أن الحكم يجري بعد انقضاء



التلبس كان عليه ان يقول ان الحكم سابق على التلبس الذي هو مستقبلي بالنسبة لزمان النطق وهو مجاز قطعاً عند الأصوليين.

أقول: هذا يبني على ان حال المتكلم هو الكلام المذكور في الآية في قوله تعالى: (لا ينال عهدي الظالمين) مع ان مفروض الكلام انه للامام عليه السلام وهو الذي استدل به على عدم استحقاقهم فيكون الحكم عليهم بعد الانقضاء لا سابقاً على التلبس الذي هو مستقبلي بالنسبة لزمان النطق، فالجواب مبني على الخلط بين زمان النطق للآية و بين زمان النطق للإمام ال وهو كما ترى.



قوله (قده): ((بقي أمور:

الأول: إن مفهوم المشتق - على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه .: بسيط منتزع عن الذات - باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به - غير مركب . وقد أفاد في وجه ذلك: أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا، وإلا لكان العرض العام داخلا في الفصل، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء، انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة، فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري . هذا ملخص ما أفاده الشريف، على ما لخصه بعض الأعظم.

وقد أورد عليه في الفصول، بأنه يمكن أن يختار الشق الأول، ويدفع الإشكال بأن كون الناطق - مثلا - فصلا، مبني على عرف المنطقيين، حيث اعتبروه مجردة عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك.

وفيه: إنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف في معناه أصلا، بل بماله من المعنى، كما لا يخفى.

والتحقيق أن يقال: إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه، وإنما يكون فصلا مشهورية منطقية يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، كما حقق في محله، ولذا ربما يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساوي النسبة إليه، كالحساس والمنحرك بالإرادة في الحيوان، وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم



الشيء في مثل الناطق، فإنه وإن كان عرض عاما، لا فصلا مقومة للإنسان، إلا أنه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصه.

وبالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق، إلا دخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي، فتدبر جيدا.))

قال في الكفاية: بقي أمور وهي ستة - نذكرها بحسب ترقيمه:

الأول: انه وقع الكلام والخلاف بين الأصوليين في ان مفهوم المشتق مركب ام

بسيط(١١٧)

ثم أن المراد من المفهوم أحد انحاء ثلاثة:

ما يقابل المصداق في مصطلح المنطق، وما يقابل المنطوق عند الأصوليين، وما يقابل المعنى عند علماء النحو، والمراد حسب الظاهر في محل البحث هو الثالث لا غير، ويؤيده ما ذكر من محذور القول بالتركيب، انه اما المأخوذ مفهوم الشيء أو مصداقه ولا يعقل اخذ المفهوم المنطقي في المنطقي، وكذا المعنى الثاني لانه مفاد الجملات التركيبية لا الالفاظ الأفرادية، وهنا يقال أنه حينما نقول (ضارب) مثلا فهل المفهوم منه هو الشيثية والضاربة بحيث يكون معناه شيء له الضرب أو انه يدل على مفهوم بسيط منتزع من الشيء الذي له الضرب وليس الشيء الذي له الضرب هو مفهوم الضارب، نعم بالتحليل العقلي ينحل الى الأمرين نظير لفظ الشحر فهو بسيط وان كان بالنظر العقلي ينحل إلى شيء له الشجرية.



واختار في الكفاية الثاني وهو البساطة - كما حققه المحقق الشريف في حاشيته على شرح المطالع فإنّ صاحب المطالع قد عرف الفكر ((انه ترتيب امور معلومة للتوصل إلى المجهول)) واعترض عليه الشارح بعدم جامعية التعريف لعدم انطباقه على التعريف بالفصل وحده أو الخاصة وحدها، كقولنا الإنسان ناطق المسمي عندهم بالحد الناقص، فهذا ليس فردا من أفراد التعريف للفكر (وهو ترتيب) باعتبار أنه تعريف بأمر واحد من دون حاجة لترتيب امور وعليه فالتعريف المطروح للفكر غير جامع.

واجاب الشارح على اعتراضه بأن الفصل كالناطق مثلاً- وان كان بحسب التصور الادراكي أمرا واحدا إلا انه بحسب التحليل العقلي متعدداً من امرين شيء ونطق فترتيبها ذهنًا يتوصل بهما إلى المجهول فيصح انطباق التعريف (١١٨).

وكيف كان فحاصل استدلال المحقق الشريف انه على القول بتركيب الفصل إلى شيء له النطق أن الشيء المأخوذ في الناطق أما مفهوم الشيء فيلزم دخول العرض العام في الفصل والمقصود من العرض ما يقابل الذاتي في باب البرهان (الموجود في موضوع) أي يلزم دخول غير الذاتي في الذاتي.

وأما اذا كان المعتبر مصداق الشيء لزم انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة فلو قلنا الانسان ضاحك هي ممكنة خاصة فلو اعتبر المصداق مأخوذاً في مفهوم المشتق أصبحت القضية الإنسان انسان له الضحك، لان مصداق ما له الضحك هو الإنسان فيكون من حمل الشيء على نفسه وهو ضروري بالضرورة (١١٩).

وجواب اليراد بكلا شقيه من وجوه.



اما الشق الاول - دخول العرض العام في الفصل - فبعده وجوه:

الوجه الأول: ما اجاب به في الفصول عن ايراد المحقق الشريف بانه يمكن اختيار الشق الأول ويدفع الاشكال، أن جعل الناطق فصلاً مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه بسيطاً مجرداً عن مفهوم الذات وهذا لا يوجب كون وضعه لغة كذلك، وعلى هذا فلا يلزم من دخول العرض العام في الفصل المنطقي بل في معنى الناطق لغة وهو مما لا محذور فيه، على تقدير اختيار اعتبار مفهوم الشيء في مفهوم الناطق(١٢٠).

واورد عليه في الكفاية:

أن المنطقيين قد اعتبروا الناطق (الفصل) بما له من المعنى اللغوي بلاتصرف اصلاً، وكأن وجدانه متيقن(١٢١).

ثم اورد صاحب الكفاية على اصل الوجه:

ان الناطق ليس بفصل حقيقي كي لا يمكن دخول العرض فيه بل هو لازم ما هو الفصل الحقيقي واظهر آثاره وخواصه، وأما الفصل(١٢٢) الحقيقي فهو غير معلوم إلا لعلام الغيوب، ولتوضيح ذلك:

أن المناطقة ذكروا بان الفصول المطروحة في العلوم لتحديد الواقعيات مأخوذة على نحو المعرفية للفصول الحقيقية لا على نحو الموضوعية، فمثلا الناطق فصلا مشهوريا معرف بالفصل الحقيقي وهو مبدؤه أي النفس الناطقة والا فلا يعقل كون الناطق ذاتيا للانسان لان النطق اما أن يراد به النطق الخارجي فهو من مقولة كيف المسموع واما ان



يراد به الادراك فهو من مقولة الكيف النفساني أو من مقولة الفعل أو الاضافة على اختلاف المباني في علم الفلسفة وعلى كلا التقديرين فالناطق من العرضيات لا من الذاتيات فلا يكون فصلاً مقوماً لحقيقة الإنسان وعليه فلا مانع من دخول العرض العام (مفهوم الشيء) في مدلول الناطق ما دام المدلول بذاته عرضياً لا ذاتياً، إلا ان الملحوظ هنا هو جانب المعلول وهو غير مراد للمناطقه جزماً بل المراد جانب العلة وهي القابلية للناطق والادراك ولعل مرجعها إلى شيء واحد باطنياً يعبر عنه النفس الناطقة(١٢٣).

وقد استدل في الكفاية على ان الفصل (الناطق) ليس بفصل حقيقي بل لازم لما هو الفصل وربما يجعل لازمان مكان الفصل الحقيقي اذا كان كل منهما متساوي النسبة اليه كالحساس والمتحرك بالأرادة في تعريف الحيوان، وهما لازمان للفصل الحقيقي وليسا فصلين حقيقيين للحيوان لوضوح انه يمتنع ان يكون للشيء فصلان أو جنسان(١٢٤). وهنا قال في الكفاية (فتدبر جيداً)(١٢٥).

(١١٧) ولا بد من بسط القول فيها موضوعاً ومحمولاً.

أما بالنسبة للموضوع:

فان للمشتق معان ذكرت نستعرضها اجمالاً وهي ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره:

أولاً: المنسوب إلى المحقق الدواني: ان الوصف الاشتقاقي موضوع بمادته: لذات الحدث

كالمصدر واما الهيئة فلم توضع لاي نسبة من النسب وانما وضعت للابشرط عن الحمل بخلاف

هيئة المصدر فانها وضعت بشرط لا عن الحمل، فنقول (زيد عالم) لا (زيد علم) .

ثانياً: لصاحب الكفاية: وقد مر بيانه في بداية المبحث.



ثالثاً: ما عليه المحقق العراقي: أن المشتق مادته موضوع للحدث وهيئته للنسبة الناقصة التقيدية بحيث يكون حاله حال المصدر على القول المشهور ولكنه يدعي أن النسبة في المصدر غيرها في المشتق.

رابعاً: ان مدلول المشتق مركب من الذات والحدث ونسبة قيام الحدث بالذات أي الظرف والمظروف والمظروفية والقيام يختلف باختلاف المشتقات من (صدوري كاسم الفاعل، أو حلولي كاسم المفعول) وهو مختار المحقق الخوئي والاصفهاني والسيد الاستاد (قدس الله اسرارهم).

واما المحمول فيقال: ما المراد من البساطة والتركيب في عنوان المسألة؟

والجواب عنه: ان البساطة والتركيب علي أقسام ذكرها بعض المحققين:

الأول: التركيب اللفظي، وهو المعبر عنه عند علماء النحو والمنطق (ما دل جزؤه على جزء معناه) كغلام زيد حيث يدل كل من المضاف والمضاف اليه على جزء من المعنى على نحو تعدد الدال والمدلول ويقابله غير المركب كلفظ (زيد)، وقد يقال أن هذا المعنى صادق على المشتقات لان علماء الأصول ذكروا ان المشتقات موضوعة بوضعين، وضع للمادة شخصياً وهو طبيعي الحدث، و وضع آخر للهيئة نوعياً الدال على كيفية صدور الحدث ونسبته إلى الذات. وكل واحد من الوضعين يدل على جزء المعنى، ولكنه غير صحيح:

وذلك لان المقصود في الجزء في تعريف المركب هو الجزء العرفي وفي المشتق هو الجزء التحليلي ولا يكون اللفظ جزءاً حتى يكون لفظاً مستقلاً يمكن لحاظه دالا على جزء المعنى مستقلاً عن الجزء الآخر كما في قولنا (دار عمرو)، وما ينطبق على المادة والهيئة هو الجزء التحليلي العقلي.

ثم ذكر وحهاً آخر حاصله ان الوضع النوعي امر انتزعه العلماء بعد تحقق ظاهرة اللغة لا انه قانون اخترعه اهل اللغة لان اللغة ظاهرة اجتماعية تنشأ حاجة المجتمع للتفهم والتفهم. والمجتمع البدائي الذي انطلقت منه ظاهرة اللغة تقوم على وحي الحاجات الشخصية والوضع



الملبي لها هو الشخصي للمشتق بمادته وهيئته لمعنى معين كالوضع في الجوامد بلا حاجة للوضع النوعي.

ويلاحظ عليه: أن النظر إلى اللغة اما أن يكون في اوائل نشأتها وأما أن يكون بمراحلها من اول نشأتها مع التطور خلال العصور اللاحقة من حاجة المجتمع البشري المتغير على نحو السعة والشمول لاستحداث أوضاع جديدة تشبع حاجاته الانسانية المتكثرة، فما ذكره من الايراد وجيه على الشق الأول وغير وجيه على الشق الثاني، نعم العرف الساذج لا يلتفت إلى هذه التدقيقات الاصولية.

الثاني: التركيب اللحاظي: والمقصود به ان اطلاق لفظ المشتق هل يخطر معه صورتان ام صورة واحدة؟ فمثلا اذا سمع لفظ (زيد ضارب) خطرت في ذهنه صورتان متقاربتان في الخطور الذهني لزيد ولضربه وهذا هو التركيب اللحاظي.

أقول: المثال الاصح هو لفظ ضارب لا زيد ضارب لوضوح ان اللحاظين من الأخير مما لا بد منه، ولعله سهو من قلم المقرر.

واذا سمع لفظ الإنسان فانه يخطر في ذهنه صورة واحدة لحاظاً وان انحلت بالتعمل العقلي لصورتين وهما الحيوان والناطق وهذا التعدد التحليلي لا ينافي اللحاظ الوحدوي وهذا هو مقصود الكفاية من التركيب والبساطة محل البحث.

وقال: لكن الحق ان التركيب والبساطة المبحوث عنها هنا ليس المراد منها التركيب اللحاظي وعدمه لدليلين:

أن الدليل هنا هو الوجدان بينما الدليل المستخدم للاستدلال في هذا البحث عند الاصوليين هو البرهان العقلي لا الوجدان ولكن يمكن رده:

ان الكلام في تحديد المدلول اللغوي والمحكم فيه العرف والوجدان لا البرهان العقلي، فجعل الدليل عقليا لا يعني انه غير مراد قطعا إذ لعلهم ذكروا ذلك لموانع ثبوتية لا اثباتية.



والآخر انه لا ريب وجدانا عند العلماء في البساطة اللحاظية للمشتق فلا يصح جعل ذلك محلاً للتراع بين الاصوليين.

ويضعف أن الاتفاق على شيء لا يخرج عن محل النزاع وله نظائر في علم الاصول كثيرة. الثالث: التركيب الماهوي والمراد به انحلال الماهية عند التأمل الفعلي لجزئين عقليين، هما مابه الاشتراك المعبر عنه بالجنس وما به الإميّاز وهو المعبر عنه بالفصل سواء كان المقصود ماهية حقيقية ام اعتبارية وسواء كانت مركبة في واقعها كالجوهر المادي ام بسيطة كاعراض وهو خارج عن محل النزاع اصلاً باعتبار انه لا تخلو منه ماهية من الماهيات ولا مفهوم من المفاهيم فالمشتق مركب بهذا المعنى قطعاً لا بسيطاً.

الرابع: التركيب الاسنادي، ويقصد به أن مفهوم المشتق هل هو مفهوم اسنادي اخذت الذات فيه ام انه مفهوم افرادي لا دخالة للذات فيه بغض النظر عن ماهية المشتق في واقعها بسيطة ام مركبة فان ذلك امر لا ربط له ببحث التركيب بل المرتبط به هو دخالة الذات في مفهوم المشتق وعدم دخالتها، وهذا المعنى يستلزم امرين:

ان الفرق بين المشتق والمبدأ ذاتياً باعتبار اشتمال مفهومه على الذات كلفظ عالم- الذي يكون معناه ذات ثبت لها العلم- بينما مفهوم المبدأ كالعلم امر مغاير للذات لا يصح حمله عليها إلا تجوزاً. وكون الفرق بين عنوان عالم وعنوان ذات ثبت لها العلم فرقا لحاظياً بمعنى أن الذهن بمقتضى نظرية التكثر الادراكي قد يتصور الشيء بعدة صور، تارة يتصوره على نحو الاجمال فيعبر عنه عالم- واخرى على نحو التفصيل ويعبر عنه ذات ثبت لها العلم كالفرق اللحاظي بين الإنسان والحيوان الناطق. واما القائل بالبساطة فهو يرى مفهوم ان المشتق افرادي بلا فرق بينه وبين المبدأ إلا باللحاظ. حيث أن المبدأ مثلاً مأخوذ على نحو اللابشرط والمشتق مأخوذ على نحو البشروط لا ولذا لا يصح الحمل فيه فهو عرض نفساني له حده الخاص.

(١١٨) وهنا اورد السيد الاستاذ اشكالا حاصله :



ان التعريف لا يتعرض للحد أو الرسم تامين كانا أو ناقصين فان مقتضى كون الشيء مجهولاً انه لا يمكن ان يعرف ومقتضى كونه ممكن التعريف انه ليس بمجهول وانما هو المراد مقدمات القياس والأمور العلومة التي تقع في الاستنتاج لأمر مجهول.

ولكنه غير سديد لان المراد بالتعريف هو كسب المعلوم التصوري لشيء لا يكون مجهولاً بالتمام بل مجهول اجمالاً ولذا صح وقوعه محدوداً أو موضوعاً في القضية ولو لم يمكن تصويره كما لو كان مجهولاً لما امكن ذلك فيراد بالتعريف تحديد ضابط معين للفكر لا يتنازع فيه ولا يكون محلاً للجدل والنقاش بالنسبة للمفاهيم غير المحدودة حداً متفق عليه.

وابين هذا ؟ من قوله أن المراد هو مقدمات القياس - إلى آخر ما ذكره- فهو الاستدلال والاثبات للقضية من اجل الزام الخصم وافحامه، فهو مرحلة في الكلام في المدلول التصديقي لا التصوري الذي هو مرادهم من التعريف.

(١١٩) و لكن التشقيق في نفسه باطل لأن المصداق لا يمكن اخذه في مفهوم الشيء اطلاقاً لانه ليس إلا الجزئي في الخارج وهو متعذر الاخذ في المفاهيم.

ودعوى دخول المصداق في مدلول المشتق لا تتم إلا بعدة طرق نذكر اثنين منها ذكرها المرحوم المشكيني وبعض المحققين:

الأول منها: أن يكون الماخود المصداق الخاص المتخصص بخصوصيات لا توجد إلا فيه وهذا لا يصح لاستلزامه للحقيقة والمحاز على تقدير الوضع للواحد والاشتراك اللفظي على تقدير تعدد الوضع والأول خلاف الوجدان.

والثاني: أن الواضع يتصور جميع الافراد المتلبسة بالمبدأ مثل الكتابة فعلاً أو قوةً منذ أن اخترعت الكتابة وحتى يوم القيامة وهو مستلزم لتصور الواضع جميع هؤلاء الافراد فرداً فرداً ووضع المشتق بإزائه على نحو تعدد الوضع والموضوع له وهو مستحيل عادة بالنسبة للإنسان الواضع لهذه الألفاظ.



أقول: هذا يأتي على تقدير الواضع الواحد ولا يقول به احد كما انه يمكن دفع المحذور (الاستحالة) بالبناء على كون الواضع هو الله كما ذهب بعض المحققين.

الثاني منها: أن المأخوذ جميع الخصوصيات على سبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وهو مستلزم عند استعماله في مصداقين أو أكثر مثل (الانسان كاتب) اما استعمال اللفظ من باب عموم المجاز لو استعمل في الجامع وهو فرع لحاظ العلاقة والعرف حاكم على خلافه أو استعمال اللفظ في معنيين وهو محال مع أن العرف لا يعدونه من هذا القبيل بل يرى جريان الاطلاقات في المشتقات على نسق واحد ومع فساد التشقيق فدعوى الانقلاب لاصحة لها ولكن مع التنزل عن ذلك فدعوى الانقلاب للمحقق الشريف حاصله.

(١٢٠) بيان ذلك: انه قد يقال أن هذا الايراد مبن على الخلط بين مقام الثبوت والاثبات باعتبار ان النزاع المنطقي في كون الفصل امراً بسيطاً ام مركباً نزاع ثبوتي دائر حول حقيقة الفصل وواقعه وانها مركبة في الواقع من الجنس والصفة ام من العرض العام والصفة ام غير مركبة بينما الخلاف الاصولي معقود حول بساطة المشتق وتركيبه وهو خلاف اثباتي حول لفظ المشتق ومدلوله لغةً وعرفاً فلا وجه للخلط بينهما والانتقال من احدهما إلى الآخر.

(١٢١) ولكن دعوى التعيين بذلك عهدتما على مدعيها بل قد يستدل على خلافها وان التبادر اللغوي على تركيب المشتق واستبطان الذات وهذا فرقه عن المصدر، مع أن جملة من المصطلحات المستخدمة في العلوم ذات قيود زائدة عن اللغة مثل الاستصحاب والبراءة وغيرها حتى المشتق حيث اعتبرت الجوامد من المشتقات اصولياً، هذا ما اجاب به الاستاذ حول جواب الكفاية.

(١٢٢) ذكر ان الفصل اما حقيقي حكمي وهو ما يكون ذاتياً للشيء ومبدأً لصورته التي بها شيئته، أو مشهوري منطقي وهو ملازم له ومن اظهر خواصه ومن العناوين المعرفة به والحاكية عنه، أو منطقي، وهو نفس الفصلية قبال الفصل الطبيعي والعقل والناطق انه لازم للفصل



الحقيقي، فهو فصل طبيعي ونفس الفصلية فصل منطقي والمجموع (الناطق فصل) فصل عقلي والمراد هنا المشهوري وهو الفصل الطبيعي.

(١٢٣) وجوابه واضح: لان الفصل اخذ على نحو المعرفية لما هو الفصل الحقيقي فيكون الملحوظ جانب المعلول لا العلة، ولعل الطريقة المثمرة للوصول إلى حقائق الاشياء هي الطريقة الحديثة المطروحة فلسفياً ان معرفة الاشياء من خلال الآثار الحسية وعوارضها العقلية والانفعالية، ولعل ما في الرواية الرضوية اشارة لهذه الطريقة حيث قال عليه السلام ((و خلق خلقاً مختلفاً باعراض مختلفة)) التوحيد للصدوق^١.

واصل الجواب مبني على التفكير الفلسفي التقليدي الذي يرى أن معرفة الحقائق الواقعية من خلال عنصرين مابه الاشتراك وهو الجنس ومابه الامتياز وهو الفصل إلا أنه منتج تفكير غير مقبول لوجهين:

١- عدم البرهان القاطع على صحته.

٢- كونه عقيماً في الايصال إلى معرفة واضحة السمات للواقعيات.

هذا ما ذكره بعض المحققين وهو متين.

(١٢٤) واعترضه السيد الاستاذ قدس سره مضافاً إلى عدم الملازمة أنه بالامكان ارجاع الأمرين فانها ليست إلا الفاظ متعددة إلى كونهما تعبيراً عن امر واحد ذاتي أو نفسي باطني هو الذي يكون فصلاً حقيقة ولكن لا يمكن التعبير عنه لغة لانه معنى ثبوتي إلا بتعدد الالفاظ - ثم ذكر ان الحساس جنس والمتحرك بالارادة فصله.... - .

ويمكن الاعتذار عن صاحب الكفاية انه عبر (ربّما جعلوا)، ومن الواضح أن التعبير برّبما أي انه قد يتفق ذلك فهو لم يدع الملازمة من أجل تقريب المعنى وهو نفس ما قاله السيد الأستاذ قدس سره بالشق الأول، مع ان الكفاية قال متساوي النسبة اليه وما أورده الاستاذ من كون الحساس

(١) التوحيد للصدوق باب ١٥ ح ١



جنسا والمتحرك فصلا غير متساوي النسبة، والحاصل ان المحذور هو دخول العرض العام في العرض وهو مما لا محذور فيه.

(١٢٥) ويمكن تفسيره بعدة وجوه :

اولها: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره في شرحه للكفاية انه وان دفع الأشكال من الناحية العقلية لكن ذلك لا يعني دفعه من الناحي اللغوية التي هي مدار البحث الاصولي لعدم الملازمة من الناحية العقلية واللغوية، الا على دعوى الشيخ الاخوند بأنه في المعني اللغوي هو المنطقي من دون تصرف اصلا في معناه اللغوي وقد عرفت جوابه.

ثانيها: أن الكلام عن الناطق وهو من الأوصاف الذاتية لا اقل مشهوريا لا يدخل في المشتق المبحوث عنه في علم الاصول، نعم هو من المشتق النحوي لكن كلامنا في الأول خاصة فالتمثيل بشيء خارج عن محل الكلام والنقض والابرام.

ثالثها: أن صحة الأشكال لو تمت في هذا المثال لا تعني الصحة مطلقا وفي تمام المشتقات الا اذا التزم بالتفصيل ولا قائل به.

رابعها: ان الأمر بالتدبر لا وجه له لمناسبة جواب الاخوند لدفع الاشكال للمحقق الشريف.



قوله (قده): ((ثم قال: إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضا، ويجب أن المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيدا بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريا) انتهى.

ويمكن أن يقال: إن عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا يضر بدعوى الانقلاب، فإن المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجا، وإن كان التقيد داخلا بما هو معنى حرفي، فالقضية لا محالة تكون ضرورية، ضرورة ضرورة ثبوت الإنسان الذي يكون مفيدة بالنطق للإنسان وإن كان المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا، فقضية (الإنسان ناطق) تنحل في الحقيقة إلى قضيتين إحداهما قضية (الإنسان إنسان) وهي ضرورية، والأخرى قضية (الإنسان له النطق) وهي ممكنة، وذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أن الأخبار بعد العلم تكون أوصاف، فعقد الحمل ينحل إلى القضية، كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ، وقضية ممكنة عند الفارابي، فتأمل.))

وأما الشق الثاني: وهو محذور انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة (١٢٦) أما ما قيل من وجوه الجواب على نفس المحذور (انقلاب الممكنة إلى الضرورية) فعدة وجوه - طبعا كلها بعد التنزل عما قلناه بان اخذ المصداق في مفهوم المشتق غير صحيح:



الوجه الأول: ما أجاب به الفصول انه يمكن اختيار الشق الثاني ويجب بان المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف، فان قضية (الإنسان ضاحك) وان انحلت إلى الإنسان انسان له الضحك إلا انه لا يلزم الانقلاب لوضوح ان الإنسان في طرف المحمول مقيد بقيد ممكن ومعة فثبوته للموضوع ليس ضرورياً لان النتيجة تتبع أحسن المقدمتين.

واجاب عليه في الكفاية:

أن التقييد بقيد ممكن غير ضائر بدعوى الانقلاب فان المحمول في قضية (الإنسان انسان له الضحك) لا يخلو من أحد امرين: فأما أن يكون القيد خارجاً والتقييد داخلياً (وهو القسم الثاني) واما أن يكون القيد والمقيد داخلياً كما هو (القسم الثالث). فعلى الأول الانقلاب لازم لان القيد خارج ولو كان التقييد داخلياً (١٢٧). ولعله لذلك أمر بالتأمل (١٢٨).

(١٢٦) وقبل الدخول فيما قيل أو يمكن أن يقال في جوابه لا بد من مقدمة نستوضح فيها مورد الانقلاب إلى الضرورة كما ذكرها بعض الاصوليين:

١- أخذ الموضوع في المحمول:

ومثاله إذا قلنا (الإنسان كاتب) فبناء على التركيب تحلل القضية إلى الإنسان إنسان له الكتابة، والانقلاب بهذا المعنى محل مناقشة، وقد صورته صاحب الكفاية، إن عقد الحمل في القضية وهو الإنسان له الكتابة، ويتضمن أجزاء ثلاثة، مقيد (الإنسان) وقيد (الكتابة) وتقييد بهما



وهو معنى حرفي ملحوظ على نحو الآلية والمرآئية لطرفي القضية، وعليه يكون حمل المشتق على التركيب واخذ المصداق يكون من حمل المقيد والأقسام المتصورة فيه عقلا أربع:

أولهما: أن يكون المحمول نفس المقيّد لا القيد ولا التقييد، نعم التقييد مرآه وإشارة إلى تعيين المحمول كقولنا (هذا زيد الذي كتب القصيدة) فإن الغرض حمل زيد على هذا وتقييده به لمجرد التعيين. وهذا القسم مما لا يضر بدعوى الانقلاب لأن الغرض خروج القيد والتقييد كليهما عن الحمل ومن المعلوم ان ثبوت الشيء لنفسه ضروريا وسلبه ممتنع.

ولكن يناقش بعدة وجوه:

منها: ما ذكره بعض المحققين ان التقييد بناء على المرآئية اما ان يكون مرآة لذات المقيد بما هي ذات أوله بما هي مقيدة واللغوية على الأول لازمة لان الذات بعد معرفتها بعنوانها التفصيلي المذكور في الموضوع - الإنسان - لا حاجة لمعرفة مرة أخرى من خلال مرآة التقييد أصلاً.

وإذا كان مرآة لذات المقيد بما هي مقيدة فلا يلزم من ذلك الانقلاب من الإمكان إلى الضرورة لان حمل الحصة على الكلي ليس حملاً ضرورياً، فثبوت الإنسانية المقيدة بالكتابة ليس ضرورياً ثبوتاً كما هو واضح. - وتوضيحه أن القيد وان فرض خارجاً إلا أن التقييد أمر ممكن فمجرد دخوله يكفي في صيرورة القضية ممكنة لأن النتيجة تتبع أخس المقدمتين، ولعل صاحب الكفاية لهذا ولما يأتي من الايراد على الشق الثاني أمر بالتأمل.

وهنا قد يقال أن ذلك يستلزم ان يكون الحمل وضعياً لا طبعياً تكونه من حمل الاخص على الاعم مفهوماً، وبذلك يندفع النقض على الوجه

ولكن يقال بعدم التسليم ببطلان حمل الاخص على الأعم مفهوماً.

ثانيهما: - ان يكون التقييد مرآه للقيد بحيث يكون القيد داخلاً فتنحل، القضية بلحاظ عقد

الحمل - احدهما ضرورية والأخرى ممكنة.



وهي الإنسان انسان، والإنسان له الكتابة.

هذا ما أيده صاحب الكفاية من اشكال المحقق الشريف لدعوى الانقلاب وجوابه ما ذكره نفس المحقق:

إن التحليل العقلي لعقد الحمل (الانسان كاتب) بناء على التركيب تقتضي الالتزام باحد أمرين على سبيل منع الخلو اما عدم الانقلاب واما الانقلاب الصحيح وذلك لان انحلال كلمة كاتب في القضية إلى قضيتين - احدهما (الإنسان انسان)، والأخرى (الإنسان له الكتابة) - لا يعني كلتا القضيتين متصورتان بالحمل بل المقصود هو الثانية دون الأولى لعدم الفائدة في حمل القضية الأولى كما هو واضح، وان كان المقصود بالحمل هو القضية الثانية فالأولى مذكورة على سبيل الضميمة والاندماج في مدلول المحمول تمهيدا للقضية الثانية لا انها مركز الحمل. وهذا التمهيد لا يسمى انقلابا فان ضرورة القضية الممهدة لا تستلزم انقلاب الحمل من الامكان للضرورة ما دام مركز الحمل هو القضية الإمكانية.

ويمكن المناقشة فيه:

ان المقصود هو ما كان حاصلًا أولاً أو ما كان له وجود متقوم بالذات ومن الواضح انه يكون للقضية الأولى وهي ضرورة لا محال، مع أن القضية الثانية غير صحيح لعدم صحة حمل المبدأ على الذات ولو قيل بصحتها فهي ليست متصورة.

أو يقال .بما اجاب به في العناية عن اصل الوجه:

ان المحمول هنا هو المقيد بالضحك على أن يكون القيد داخلاً فلا تنحل القضية الى قضيتين تامتين بل تنحل إلى قضيتين أحدهما تامة وهي (الانسان انسان له الضحك) والأخرى ناقصة وهي محمولة القضية التامة أي (الإنسان له الضحك) وشيء من القضيتين ليس ضرورياً.

اما الأولى فواضح لان المحمول ليس هو الإنسان بل الإنسان المقيد بالوصف الامكاني. واما

الثانية فأوضح لان المحمول عبارة عن نفس الوصف الممكن.



والجواب الصحيح:

أن هاتين القضيتين ليستا في رتبة واحدة، لأن المحمول (وهو القضية الثانية) ملحوظ في رتبة سابقة على الحمل فيكون المحمول هو الحصة الخاصة لا الذات المطلقة، ومعه تكون القضية واحدة لا متعددة وهي امكانية، فتأمل.

اللهم إلا أن يقال أن هذا تحميل على عبارة الكفاية على غير ما يريده حينما قال (ان الحكم ينحل إلى قضيتين) فانه يريد بالقضية النسبة التامة لا الناقصة، لانه لغة اصطلاحية، والقضية اصطلاحاً تطلق على النسبة التامة.

ويرد على اصل القسم ما ذكره نفس المحقق ايضاً:

ان دعوى إنحلال عقد الحمل (انسان له الكتابة) إلى قضيتين منشأة أخذ المحمول وهو لفظ الكاتب - على نحو العموم الاستغراقي- بلحاظ أجزائه التي ينحل اليها بناء على التركيب مع ان القول بالتركيب يقتضي النظر إلى المحمول على نحو العموم المجموعي وهو كون المحمول وحدة تر كيبية اعتبارية تنتفي بانتفاء أحد الأجزاء فلا توجد حينئذ قضيتان مختلفتان جهة ومحمولاً، ويدعم مقالته أن قضية الإنسان كاتب قضية واحدة لغة وعرفاً وانما هذه تحليلات عقلية لا يفهمها العرف بحال فلا يصار اليها في معرفة الأوضاع اللغوية.

ثالثهما: ان يكون المحمول ذات المقيد مع التقييد وهذا غير صحيح لانه جزء ذهني لا يتحد مع الخارجيات، إلا أن يراد منه الخصوصية المنزعة من القيد الخارجي لا نفس التقييد فحينئذ يصح الحمل، فيكون الحاصل في المثال (الإنسان كاتب) الإنسان المتخصص بخصوصية الكتاب وهذا يضر بدعوى الانقلاب لعدم كون الخصوصية ضرورية.

رابعهما: ان يكون الدخول طولياً فيكون معني المثال الإنسان إنسان له الكتابة ويكون في القضية نسبة خبرية تامة ونسبة ناقصة وصفية.

الأولى: نسبة الإنسان إلى الإنسان.



والثانية: نسبة له الكتابة إلى الإنسان.

الثانية التي تدل بالالتزام على نسبة خبرية تامة ولذا قالوا ان الأوصاف قبل العلم بها اخبار - يعني باعتبار دلالتها الالتزامية على النسبة الخبرية تفيد لمن لم يعلم بها فائدة الاخبار، كما أن الاخبار بعد العلم بها أوصاف.

من موارد الانقلاب إلى الضرورية هو:

٢- دخول الجهة في المحمول:

ومثاله: (الانسان كاتب بالامكان) على نحو يكون القيد (بالامكان) مرتبطاً بالمحمول - وهو كاتب- لا نسبة المحمول للموضوع وهذا المورد في موارد انقلاب الممكنة للضرورة باعتبار أن ثبوت الكتابة بما هي للإنسان امر ممكن إلا أن بثبوت الكتابة المقيدة بالامكان له امر ضروري، وهذا التصور ليس خاصا بجهة الامكان بل هو عام السائر الجهات، ولهذا ذهب شيخ الاشراق السهروردي إلى رجوع جميع القضايا الممكنة للضرورة باعتبار اخذ الجهة قيدياً في المحمول لا مرآة معبرة عن نسبته إلى الموضوع وبرهانه اثباتي وهو أن الظاهر الأولي لكل ظرف كونه ظرفاً لغواً لا مستقراً فلو كان قيد الإمكان راجعاً للمحمول فهو ظرف لغو ولو رجع إلى النسبة فهو ظرف مستقر والظهور العرفي منعقد على رجوع القيود لمحمول دون النسبة ومقتضاه تحول القضية الممكنة إلى ضرورة.

ويلاحظ عليه:

ما ذكره بعض المحققين أن البحث في عناصر القضايا ثبوتي واقعي لا اثباتي فلا وجه للتشبث بالظهور فان القضية واقعاً تنحل عند التأمل إلى اربعة عناصر متقابلة ومن المستحيل دخول المقابل في المقابل فلا يمكن دخول الجهة في المحمول وتقيد به فالجهة مما ينظر به لانها مرآة معبرة عن كيفية النسبة واقعاً والمحمول مما ينظر فيه لانه ظرف الاسناد فكيف يكون احدهما قيدياً للاخر.



ويلاحظ على الملاحظ:

انه اخذ المطابقة مسلمة بين الجهة والمادة مع انه ليس كذلك فالجهة ناحية اثباتية والمادة ناحية ثبوتية وقد يتفقان وقد يختلفان وأخذهما متفقان مصادرة واضحة. نعم ان الكيفية عندهم هي ما يفهم ويتصور من المادة بحسب ما تعطيه العبارة ولكنهم متفقون على أن الجهة هي لبيان كيفية النسبة أي انها قيد للنسبة لا للمحمول، فما اجاب به وجه وجيه.

٣- اخذ المحمول في الموضوع.

مثاله : (الإنسان الكاتب كاتب) وهي المعبر عنها عندهم القضية بشرط المحمول لأن الكتابة وان كانت ثابتة للإنسان بالامكان إلا أنها ثابتة للكاتب بالضرورة. (١٢٧) واندفاعه واضح لان التقيد هنا غير صحيح لانه جزئي ذهني لا يتحد مع الخارجيات الا أن يكون المراد منه الخصوصية المنتزعة من الذات الخارجة فيكون المحمول متخصص بخصوصية الكتابة وهذا يضر بدعوى الانقلاب لان ثبوت الإنسان الخاص ليس ضروريا. إن قلت: اننا لو غيرنا المثال إلى (زيد كاتب) رجع القول إلى (زيد زيد كاتب) والتقييد في هذا المثال غير معقول لان زيد جزئي لا يقبل التقييد وهذا مجرد مشير ومعرف فتكون القضية ضرورية.

قلت: عدم قبوله للتقييد الأفرادي نعم لا الاحوالي فقولنا (زيد كاتب) يرجع لقولنا (زيد في حالة الكتابة) وهو مقيد بقيد امكاني، هذا وقد ذكرنا جملة من الاجوبة لدعم الاشكال فلا نعيد. وعلى الثاني وهو كون القيد داخلا كالمقيد بالقضية تنحل إلى قضيتين احدهما ضرورية (الإنسان انسان) والثانية ممكنة (الانسان له الضحك) فالانقلاب لازم على كل حال، وقد ذكرنا الجواب متصلاً في بيان الانقلاب القسم الأول فراجع.

ودفعه في العناية بما ذكرناه ايضا مع جوابه فلا نعيد.



واجاب المشكين على الشق الثاني بما حاصله:

ان كان القيد في طوله فيرد عليه:-

أولاً: أن جهة القضية تابعة للقصد فأى الجزئين هو المقصود فاما الأول فتكون ضرورية واما الثاني فتكون ممكنة فلا انقلاب إلى ضرورية وممكنة.

أقول نفس ما ذكرناه عن بعض المحققين والظاهر انه أخده من المشكيني لسبق زمانه ولم ينسبه وهو خلاف الإمانة العلمية، اللهم إلا أن نقول ان الجواب انقذ في ذهنه أولاً بدون ملاحظة ما ذكره المشكيني وهو قد يتفق غالباً فلا وجه لنسبته اليه).

ثانياً: ان المقصود في باب المشتقات دائماً هو الجزء الثاني فتبقى القضية على حالها من الأماكن، وهذا أيضاً لما نقلناه عن بعض المحققين أو ما قلناه ان العرف لا يفهم إلا قضية واحدة وهي ممكنة.

ثالثاً: ان المحمول في القضية الأولى ليست ذات المقيد بل المقيد بكونه له الكتابة وهو المتعارف في حمل المشتقات وان كان الإنسان الخاص فهو امكاني لا ضروري فالقضية على القول بالانحلال منحلة إلى ممكنتين.

(١٢٨) يمكن تفسيره بوجوه آخر:

منها: ما ذكره في العناية وهو نفس ما قلناه أنفاً عن المشكيني (ره) أن الانحلال لا يكون لضرورة وممكنة بل لمكنتين هما (الانسان انسان له الكتابة) قضية تامة، وأخرى ناقصة (الانسان له الضحك).

أمّا الأولى: فواضح في تقييد المحمول بقيد امكاني.

وأمّا الثانية: لان المحمول نفس المبدأ الممكن الثبوت.



اقول: أجبنا عليه سالفا بأنه تحميل على عبارة الكفاية مالا تحتمله كما قاله الاستاذ قدس سره، وكذا أن الانحلال لا يمكن تسليمه لعدم كون المحمول في رتبة مساوية لرتبة القضية الأولى بل ملحوظ بالرتبة السابقة على الحمل فلا وجه لقضية متعددة اصلا بل واحدة ممكنة.

ومنها: لو سلم جواب الاخوند على الشق الثاني فلا يسلم على الشق الأول وهو كون القيد خارجا دون التقييد وهو امر ممكن لا مجال لصيرورة القضية ضرورية.

ومنها: أن هذا الاتحلال أن كان قضية فليس بالمعني الأصولي ولا يصلح للاستدلال على الأنحلال لأنها ليست نسبة تامة ولا ناقصة لعقد الحمل.

وجوابه: أن الآخوند بصدد التنظير بانحلال عقد الحمل كما ينحل عقد الوضع عند العلمين الفارابي وابن سينا ممكنة على قول الأول وفعليه على الثاني، فلا دخل لها اصلاً بالاستدلال، فهو من قبيل التحميل على عبارته ما لا تستحقه.

ومنها: اننا لو تنزلنا عن عدم الانقلاب في القضية الحملية المعروضة على المطلق لكن دعوى الانقلاب على تقدير العروض على الجزئي مثل (زيد كاتب) متعين.

واجبنا عليه سابقا.

ومنها: ضعف قول الشيخ على الشق الاول وهو كون القيد خارجاً والتقييد داخلاً ومثل له بالمعنى الحرفي فكما أن المعنى الحرفي يكون من خصوصيات غير القائمة به فكذلك النقييد يكون من خصوصيات المقييد الحاصلة له من نفس القيد فالمحمول لم يكن عين الموضوع ليلزم الانقلاب بل معنى آخر مستفاد من القيد وهو غير موجود في الموضوع فتخرج القضية عن كونها ضرورية.

الوجه الثاني: من الجواب على نفس الايراد للمحقق الشريف ما ذكره بعض المعاصرين، أن الذات أخذت في طرف المحمول مرآة لتعرف الموضوع ويمنزلة الرابط لا أن يكون مستقلاً حتى يكون هو المحمول ويلزم المحذور، فكأنه قيل في (زيد كاتب) مثلاً زيد يظهر بهذا الوصف ولا محذور فيه، مع ان القضايا المعمولة في العلوم ليست مبنية على هذه الدقائق بل منزلة على



المتعارف بين اهل المحاوره، فرب شيء لا يصح بالدقة العقلية مع أنه يصح في المحاورات ورب شيء يكون بالعكس فلا وجه للاستدلال.

ويلاحظ عليه :

انه خلط في الجواب بين مقام الثبوت والاثبات، وجوابه في مقام الثبوت يرجع إلى كون المحمول وهو الموضوع المقيد بقيد امكاني، لا يكون مستقلا، فلا يلزم المحذور وهذا عين جواب الفصول.

نعم ما ذكره من الوجه في مقام الاثبات هو الصحيح فالمحكم هو العرف فما يراه صحيحا فهو صحيح ولو كان محالا عقلاً، وكلامنا في اللغة على المستوى العرفي.

الوجه الثالث: أن ما هو المأخوذ في المشتق ليس هو الإنسان بل هو الشيء أو الذات المجملة فلا تكرر للموضوع اصلا لتكون القضية ضرورية.

أقول:

أولاً: انه قدس سره أخذ مسلماً أن المأخوذ في مدلول المشتق كلياً مع ان الفرض هو اخذ المصداق في مدلوله وهو لا يكون إلا جزئياً.

ثانياً: أن الموصوف في القضية اما ان يكون كلياً أو جزئياً فان كان كلياً وكان الوصف اخص منه مطلقاً أو من وجه فمرجع التوصيف حينئذ إلى التقييد وتضييق الدائرة بحيث يعد المؤلف من القيد والمقيد مفهوماً واحداً وماهية مغايرة لماهية المقيد وحده وماهية القيد وحده فلا محال للانقلاب.

اما لو كن جزئياً فلا يتصور التقييد لعدم سعته بل يرجع وصفه للاخبار كما ذكرنا أنه واجد للوصف الكذائي.

لا يقال: ان الجزئي يصح تقييده بلحاظ احواله فانه على هذا كلى قابل للتقييد.



فانه يقال: ان هذا خارج عن محل كلامنا في تقييد الجزئي وأما حال الجزئي فهو كلي طبيعي يتصور فيه التضييق والتقييد إلا أن تقييده لا يعد تقييد الجزئي بل الكلي. وعلى هذا فمع كون الموصوف كلي فالتوصيف تقييدي وهو لا يحتاج لجهة حتى يتصور فيه محذور الانقلاب، والسر في ذلك ان التوصيف التقييدي ليس قضية بالاصطلاح المنطقي حتى تكون له جهة من الجهات وحال المشتق حال عنوان الانسان وان انحل بالتأمل إلى توصيف تقييدي لا يعد قضية بالاصطلاح المنطقي ليحتاج لجهة، فكذا عنوان المشتق بناء على القول بالتركيب، واما التوصيف الاخباري فهو مستلزم لوجود النسبة المتقومة بطرفين مستقلين فلا بد لها من جهة من الجهات فمحذور الانقلاب متصور فيها.

وقد ذكرنا في وجه التأمل السابق اجوبة العناية والمشكيني قدس الله اسرارهم مع التعليق عليها. إلا أن الحق في جميع ذلك حيث يكون الكلام في مدلول المشتق فالبحت لغوي وضعى بحت فتصور الاشكالات الثبوتية والعقلية على القول بالتركيب سحب لجهة البحث إلى غير ما هو مطلوب، فالبحت لغوي بحت والمحكم فيه العرف وقد يضم اليه علامات الحقيقة والمجاز من التبادر وصحة السلب ونحو ذلك.

وكيف كان فان المسألة وجدانية لا أكثر فلا داعي لأطالة الكلام وسرد النقض والابرار مع انها علمية صرفة وترتب ثمرة عملية على هذا البحث قليل.



قوله (قده): ((لكنه (قدس سره) تنظر فيما أفاده بقوله: وفيه نظر لأن الذات الماخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا، إن كانت مقيدة به واقعا صدق الإيجاب بالضرورة وإلا صدق السلب بالضرورة، مثلاً: لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل [كاتب] بالضرورة . انتهى.

ولا يذهب عليك أن صدق الإيجاب بالضرورة، بشرط كونه مقيدا به واقعا لا يصح دعوى الانقلاب إلى الضرورية، ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة، كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك، بشرط عدم كونه مقيدا به واقعا، لضرورة السلب بهذا الشرط، وذلك لوضوح أن المناط في الجهات ومواد القضايا، إنما هو ملاحظة أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأي جهة منها، ومع أية منها في نفسها صادقة، لا بملاحظة ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له كذلك، وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة، ضرورة صيرورة الإيجاب أو السلب - بلحاظ الثبوت وعدمه . واقعا ضروريا، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول.

وبالجملة: الدعوى هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة، فيما ليست مادته واقعا في نفسه وبلا شرط غير الامكان.

وقد انقذ بذلك عدم نهوض ما أفاده (رحمه الله) بإبطال الوجه الأول، كما زعمه (قدس سره)، فإن لحوق مفهوم الشيء والذات المصادميهما، إنما يكون



ضرورية مع إطلاقهما، لا مطلقاً، ولو مع التقيد إلا بشرط تقيد المصاديق به أيضاً، وقد عرفت حال الشرط، فافهم.))

ثم ان صاحب الكفاية فسر كلام الفصول بما لا يرتضيه صاحبه وذلك انه فسر كلام الفصول بما يرجع إلى المورد الثالث من موارد الضرورة وهي المسماة بالقضية بشرط المحمول، فان الموصوف بوصف معين اما ان يكون ثابتاً له الوصف واقعا أو لا يكون ثابتاً فان كان ثابتاً له واقعا فثبوت له ضروري لان زيد الكاتب كاتب بالضرورة وان كان فاقدا له واقعا صدق السلب بالضرورة فزيد ليس بكاتب بالضرورة. ولذا اورد عليه في تنظره:

بأن مرجع هذا الوجه إلى صيرورة جميع القضايا ضرورية بملاحظة ثبوت النسبة أو عدمها واقعا فلا تصح دعوى الانقلاب لان اصل الدعوى لانقلاب الممكنة الخاصة إلى الضرورية بلا شرط وملاحظة بل هو المناط ملاحظة نسبة المحمول إلى الموضوع في حد ذاتها فاذا كان المحمول مما يستحيل انفكاكه عن الموضوع فهي ضرورية وإلا فهي ليست ضرورية(١٢٩).

ثم أمر بالكفاية بالفهم(١٣٠).

(١٢٩) هذا ولكن مراد الفصول هو الانقلاب على نحو المورد الأول الذي ذكرناه من حيث ان مقصوده من الذات ليست الذات من طرف الموضوع بل الذات في جانب المحمول أي في مفهوم المشتق، وذلك لقريبتين:



الأولى: قول الفصول في الرد على المحقق الشريف، بان المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقا بل مقيدا بالوصف.

الثانية: لو كان مراده كما ذكره الشيخ الاخوند لم يفرق حينئذ بين القولين البساطة والتركيب وغرضه اثبات الانقلاب علي الثاني فقط لاننا لو اخترنا القول بالبساطة فلا محالة يكون ثبوت المبدأ الذي هو الكتابة لمن كان واجدا لها واقعا ضروريا وسلبه ممتنعاً وهذا المحذور لا يتم إلا بناء على المورد الأول من موارد الانقلاب وهو دخول مصداق الشيء في مفهوم المشتق أي أخذ الموضوع في المحمول لا العكس كما افاده الكفاية.

وقد أورد عليه بعض المحققين:

- بان الأساس الذي يترتب عليه محذور الانقلاب- وهو أخذ الموضوع بشرط المحمول غير تام في الموجهات.

أولاً: انه مستلزم لعدم الفائدة في الأخبار اذ لا فائدة في الأخبار عن زيد الكاتب بانه كاتب. ثانياً: عدم تناسب الجهة مع الاشتراط المذكور لان جهة القضية تعني الحكاية عن كيفية ثبوت المحمول ل موضوع واقعاً، و كيفية ثبوت المحمول للموضوع تستدعي اخذ الموضوع لا بشرط عن ناحية المحمول حتى يتصور الأماكن أو الفعلية أو الدوام أو الضرورة في هذا الثبوت ومع اشتراط الموضوع بالمحمول فلا يتصور حينئذ إلا الثبوت الضروري بلا حاجة للنظر إلى عالم الواقع لمعرفة كيفية الثبوت، والحاصل أن جهة القضية و اشتراط الموضوع بالمحمول امران لا يجتمعان لان معنى جهة القضية هي ملاحظة عالم الثبوت والواقع لمعرفة كيفية النسبة ولونها، ومعنى الاشتراط هو تعيين الضرورة بدون ملاحظة عالم الثبوت، اذن فهنا امران متقابلان لذلك قد يقال بانه لا توجد ضرورة بشرط المحمول في الموجهات.

ولكن يرد على هذا التفسير لكلام الفصول:



بان الذات المأخوذة في المحمول لو تقيدت بالمبدأ واقعا فان ذلك لا يجعل الذات الموصوفة بها للذات المطلقة المفروض عدم لحاظها فيها حسب ما هو متعارف في القضايا العرفية ضروريا بل امكاني. فلا يكون انقلاب في البين.

إلا أن هذا يجعل قول الفصول بالانقلاب إلى الضرورة حيث أقر به أراد به المورد هو الثاني وهو دخول الجهة في المحمول كما قلنا بعد ضم أن دخول الذات في المشتق ليست الذات الكلية ليكون التقييد حينئذ وصفاً تقييدياً وهو غير معدود من القضايا بالاصطلاح ليحتاج لجهة فلا تتحول الجهة الإمكانية إلى كونها جزء من المحمول بحيث يحتاج مجموع الوصف والموصوف والجهة إلى جهة أخرى هي الضرورة وتنقلب القضية الممكنة إلى الضرورة.

اذن محذور الانقلاب لا يرد على القول بالتركيب اذا قلنا بالتركيب التقييدي وهو مفهوم الشيء واما لو كان الذات جزئياً كما هو القول باخذ المصداق فالتوصيف لا يكون تقيدياً بل أخبارياً يستلزم وجود نسبة متقومة بالطرفين ولا بد له من جهة ولا يتطابق معها إلا الجهة المذكورة في قولنا (الإنسان كاتب بالإمكان) وهذا المجموع يحتاج لجهة أخرى وليست هي إلا الضرورة فما ذكره الفصول في دعوى الانقلاب بناء على التركيب يصح على الشق الثاني دون الأول هذا على تقدير التنزل وامكان أخذ المصداق في مفهوم المشتق كما سبق.

وهذا صحيح لان الظاهر من القضايا أن القيد راجع للمحمول دون النسبة، فيحتاج بمجموع (القيد والمقيد والجهة) إلى جهة أخرى ولعل هذا هو اقرب لمراد الفصول لأننا نجعل صاحب الفصول أن يكون مراده من الانقلاب هو ما اخذ المحمول في الموضوع كما أدعاه الكفاية لوضوحه إلى درجة لا تقبل التحميل على فاضل فضلا عن محقق من مثل صاحب الفصول (قده).

(١٣٠) وجوابه من وجوه:

الأول: ما ذكره صاحب العناية أن الايراد الذي ذكره المصنف هو عين ما أورده الفصول بنفسه على الوجه الثاني قبل أن يتنظر فيه وقد انكره المصنف أشد انكار وقال في تضعيفه ما



حاصله أن القيد المأخوذ في القضية ان كان خارجاً وكان المحمول ذات المقيد فالقضية ضرورية وان كان داخلاً تنحل القضية إلى قضيتين ضرورية وممكنة، فكيف يورده هنا بعينه على الفصول.

الثاني: أيضا ما ذكره - ان المصنف استفاد هنا أن المراد بالذات المأخوذة في جانب المحمول (المشتق) بقريئة ما أورد عليه من لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما - مع أن كلام الفصول في المقامين واحد.

الثالث: ما ذكره المشكيني أنه لا يتوهم ان ظاهر العبارة انه لا انقلاب في القضية الممكنة على أخذ مفهوم الشيء فانه يبطل الانقلاب من الطريق الذي سلكه في الفصول في تنظره لا مطلقا بل يقول المصنف به من الطريق الذي سلكه لرد الفصول ولكن قد عرفت بطلانه.

أقول: لا انقلاب على الشق الأول كما عرفته آنفا.

الرابع: ما قلنا آنفا بأنه بناء على اخذ مفهوم الذات أو الشيء في المشتق لا يلزم الانقلاب واخذ المصداق في مفهوم المشتق غير صحيح.



قوله (قده): ((ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل؛ ضرورة أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان، كان أليق بالشرطية الأولى، بل كان أولى لفساده مطلقاً، ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي، ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته، فتأمل جيداً.

ثم إنه يمكن أن يستدل على البساطة، بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل زيد الكاتب، ولزومه من التركب، وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه.))

ثم أن الشيخ وجه كلام المحقق الشريف في الشرطية الثانية لو كان الماخوذ فيه مصداقه لزوم دخول النوع في الفصل باعتبار ان مصداق الشيء الذي له النطق هو الانسان وهو نوع فيلزم على القول بتركيب المشتق أن يكون الانسان (النوع) داخلاً في مفهوم الناطق (الفصل) وهو باطل لان الناطق حتى على المختار من أنه من لوازم الفصل الحقيقي الا أن اخذ النوع في لازم من لوازم الشيء وفي خاصته (لو قيل ان الناطق خاصة) أيضا هو باطل. والوجه في هذا التوجه احد امرين:

الأمر الأول: حصول مناسبة بين شقي الدليل - اذ في الشق الأول قيل بلزوم دخول العرض العام في الفصل وهنا يقال ايضا بلزوم دخول بعض الكليات في البعض الآخر أي النوع في الفصل.

الامر الثاني: أن بيان التشقيق بهذا النحو لا يلزم منه تغيير المثال بل في مثال واحد وهو الناطق يلزم كلا المحذورين بينما المحقق جعل الناطق مثالا للشق الأول



والضاحك مثالا للثاني، بل هذا المحذور اولى من المحذور الاول لان دخول النوع في الفصل (الناطق) باطل حتى بناء على كون الناطق لازم من لوازم الإنسان وليس فصلاً حقيقياً فان دخول الشيء (النوع) في لازمه أو خاصته باطل كما هو واضح بخلاف المحذور على الشق الأول (دخول العرض العام في الفصل) فان المحذور لا يلزم مطلقاً أي حتى بناء على كون الناطق من لوازم الفصل وخاصته وليس فصلاً حقيقياً لانه حينئذ يلزم دخول العرض العام في العرض الخاص وهو امر ممكن.

ثم امر بالكفاية بالتأمل جيداً (١٣١).

ثم ذكر الشيخ دليلاً واحداً فقط للقائل بالبساطة وهو مختاره، وهو لزوم التكرار على القول بالتركيب لان القضية (زيد ضاحك) تصبح (زيد زيد له الضحك) وهو فاسد قطعاً. (١٣٢)

* * * * *

(١٣١) وتفسيره يحتمل وجوها:

الوجه الأول: ما ذكره المشكيني على ما يظهر من عبارته ان الماخوذ في مفهوم المشتق هو المفهوم لا المصداق اذ لا صحة له في نفسه (وقد سبق منا ذلك) ومنه يظهر عدم لزوم اخذ النوع في العرض أو هو في الفصل أو الجنس في العرض لانه انما يلزم على تقدير اخذ المصداق.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ من أن الأليقية وجه لفظي وهو لغو عند المحققين فان المطلوب هو الحق وليس السجع في البراهين ومن أن ما زعمه لا محذور فيه بينما كان كلام المحقق وجيها باعتبار ان اخذ العرض في الفصل محذور لأن النتيجة تتبع أخس المقدمتين فالمركب من الذاتي (الفصل) وغير الذاتي (وهو العرض العام) ليس ذاتياً تكون قد نزلنا بالفصل عن كونه



فصلاً وفسد الحد التام اما فيما ذكره الشيخ وهو اخذ النوع في الفصل فيبقى المركب ذاتياً ومن ان عبارة الشيخ لا تخلو من تردد وعدم الجزم يكون (الناطق) فصلاً حقيقياً للانسان ومعه لا يبقى دليل على كونه ماذا ؟ هل هو خاصة أو لازم وربما أردأ من ذلك فانه فعل من الافعال كالأكل والشرب وعندئذ لا يوجد محذور في اخذ النوع فيما دون الفصل من الصفات.

اقول: كيف لا يوجد محذور مع أن هذا يعني دخول الذاتي فيما هو غير ذاتي وهذا يعني التنزل عن النوع من كونه نوعاً كما قال في جوابه السابق،

الوجه الثالث: انه لا محذور في أخذ الشيء في خاصته أو لازمه فأنهما من العرضيات فإن كان الشيء عرضاً عاماً فهو مثلهما في العرضية، وقد يقال في دفع الايراد الأول ذلك، قال السيد الاستاذ وان كان جنساً أو نوعاً (مصادقه) فهو من اخذ الذاتي في العرض وليس العكس فان كان العكس مستحيلاً لم يكن هذا مستحيلاً.

اقول: هذا منه غريب كيف لا يكون اخذ الذاتي في العرض مستحيل فهذا تنزل عن ذاتية الذاتي إلى العرضي لان النتيجة تتبع أحسن المقدمتين، بل على هذا العكس أيضاً مستحيل إلا أن يقال بدخول العرض في الذاتي باعتبار أن الذاتي هو موضوع العرض ولكنه خلاف ظاهر عبارته.

الوجه الرابع: ما سبق منا ان الناطق من الذاتيات وهو خارج محل النزاع في مبحث المشتق لعدم وقوعه مصداقاً للضابط الموضوع للمشتق الاصولي.

الوجه الخامس: ما قربناه تبعاً لبعض المحققين انه لو اخذ مفهوم المشتق فلا يلزم الانقلاب لصيرورة التوصيف تقييداً وهو ليس بقضية بالاصطلاح فلا يحتاج لجهة اصلاً وعلى الشق الثاني فلا محذور اصلاً لتعذر اخذ المصداق في مفهوم المشتق.

وهنا قال الاستاذ قدس سره أن محذور الانقلاب إلى الضرورة لا يختلف فيه الحال في كل تقريباته بين أن يكون الناطق فصلاً أو حتى لو ابدلت الناطق إلى الضاحك لزم المحذور. وهذا منه



غريب لان على تقدير الناطق بالقضية ضرورة من دون انقلاب اصلا بخلاف الضاحك فهي ممكنة خاصة وعندئذ فدعوى الانقلاب لها مجال.

(١٣٢) وجوابه من وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره الاستاذ قدس سره منع كون تلك الذات في طرف المحمول (زيد) ليلزم التكرار بل العرف يرى المغايرة بين الموضوع والمحمول فالذات بصفتها جزء من المحمول شيء آخر غير زيد والشاهد على ذلك تطبيق العرف للذات التي هي جزء للمحمول على كل موضوع سواء اكان زيد ام غيره فكيف تشخص بهذا الموضوع أو ذلك، ويفهم العرف هذه الذات الاجمالية الكلية من لفظ المشتق بدون حمل.

الوجه الثاني: ما ذكره المشكيني ان ذلك لا ينفي التركيب الا بالنسبة إلى اخذ المصداق واما بالنسبة إلى المفهوم فلا لانه ليس عنواناً.

الوجه الثالث: ان هذا التحليل لطرف المحمول عقلي لا يلتفت اليه العرف بحال ليقال بالتكرار بل لا يلتفت إلى اية ذات في طرف المحمول وانما يقصر النظر إلى المبدأ فقط ناسباً إياه إلى الموضوع، وبتعبير آخر ان المركب من مفهومين (القييد والمقيد) واحد يختلف عن كل من مفهوم القيد ومفهوم المقيد فلا تكرار اصلاً.



قوله (قده): ((إرشاد:

لا يخفى أن معنى البساطة - بحسب المفهوم - وحدته إدراكا وتصورا، بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شيء واحد لا شيئين، وإن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين، كانهلال مفهوم الشجر والحجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومها. وبساطة المفهوم، كما لا يخفى، وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتا، فالعقل بالتعمل يحلل النوع، ويفصله إلى جنس وفصل، بعد ما كان مرة واحدة إدراكا، وشيئا فاردة تصورة، فالتحليل يوجب فتح ما هو عليه من الجمع والرتق.))

إرشاد: أن المقصود من بساطة المشتق بساطته مفهوما وإدراكا لا حقيقة وماهية وإلا فهو مركب بحسب الحقيقة والماهية من أمرين _ ذات ثبت له المبدأ _ كما هو الشأن في سائر الأشياء فمفاهيمها بسيطة وماهياتها مركبة من جنس وفصل كالإنسان بسيط مفهوما مركب ماهيا من حيوان ناطق وهكذا الأمر في محدود وجد، فمثلا الكاتب الذي يتصوره الذهن ويدركه شيء واحد لا شيئين _ الشيء والكتابة _ وإن كان بحسب التحليل العقلي ينحل إلى الشئئية والكتابة، وانحلاله العقلي لا ينافي الإدراك الذهني وأنه شيء واحد.



قوله (قده): ((الثاني: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهومة، أنه بمفهومه لا يآب عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصى عن الجري عليه، لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه بأي عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهوهوية، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما، من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا، أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه، وصاحب الفصول(؟) (رحمه الله) . حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين، بلحاظ الطواريء والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد- أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك، لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات، وإن اعتبرنا لا بشرط، وغفل عن أن المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل، وبين المادة والصورة، فراجع.))

الثاني: في الفرق بين المشتق ومبدئه.

ان بساطة مفهوم المشتق على القول بها تعني أن الذي يتصوره الذهن ويدركه عند اطلاق لفظ كاتب مثلا شيء واحد لا شيئان أي الشيء والكتابة وان كان التحليل العقلي ينحل اليهما الا أن انحلاله بذلك لا ينافي كون ما يدركه الذهن منه شيء واحد بسيط نظير الالفاظ الموضوعه للمعاني المركبة كلفظ الشجر من حيث ادراكه امر بسيط ومن



حيث تحليله بالنظر العقلي إلى شيء وشجرية، ولفظ الدار ونحو ذلك، وبعبارة أخرى أن بساطة المفهوم ادراكاً لا حقيقة وماهية وإلا فهو مركب بحسب الحقيقة والماهية من امرين أي ذات ثبت له المبدأ كما في سائر الاشياء فمفاهيمها بسيطة وماهيتها مركبة من جنس وفصل كالإنسان.

وهنا ينفتح السؤال التالي عن الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً من حيث أن المبدأ امر بسيط ايضاً فيلزم صحة قولنا (زيد ضرب) كما يصح ان نقول (زيد ضارب) مع أن الأول لا يصح قطعاً إلا بضرب من التأويل كما في قولهم (زيد عدل) والسر في ذلك أن المشتق وان كان بسيطاً مفهوماً إلا أنه مركب ماهية وحقيقة من الذات والمبدأ فيتحد قهراً معه ونحوه ممن يتلبس بالضرب ويحمل عليه بالحمل الشائع الصناعي بخلاف المبدأ فهو ليس إلا مجرد معنى حدثي لا يتحد مع الذات خارجاً ومصدقاً ولا يحمل عليه إلا تجوزاً لفقدان الشرط المصحح للحمل وهو الاتحاد على نحو ما من انحاء الاتحاد.

وبعبارة أخرى: ان سنخ معنى المشتق مباين بحسب الذات والحقيقة لسنخ معنى المبدأ فالمشتق سنخ معنى قابل للحمل على الذات بينما المبدأ سنخ معنى غير قابل للحمل على الذات والوجه من كون الاول قابل للحمل هو ان له اتحاد مع الموضوع أي الذات المتلبسة بالمبدأ ففي قولنا (زيد كاتب) يوجد نحو اتحاد بين زيد وبين الكاتب فان الكاتب بحسب التحليل العقلي ينحل إلى شيء له الكتابة الذي هو عبارة أخرى عن نفس زيد المتلبس بالكتابة وهذا بخلافه في المبدأ (الكتابة) مثلاً مباين لزيد تماماً



ومعه لا يصح الحمل لاحدهما على الآخر لشرطية نحو من الاتحاد في صحة الحمل وهو هنا مفقود وبهذا يفرق بينهما والى هذا يرجع ما ذكره اهل المعقول في مقام الفرق بينهما من ان المشتق يكون مأخوذ لا بشرط والمبدأ يكون مأخوذ بشرط لا أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل بخلاف مفهوم المبدأ، ومرادهم من اللابشرط اللابشرط عن الحمل والبشرط لا، بشرط لا عن الحمل لاما توهمه صاحب الفصول قدس سره من أن مرادهم من اللابشرط وبشرط لا هو المصطلح في باب المطلق والمقيد من ان الشيء اذا لوحظ بما هو خارج عنه فتارة يؤخذ مشروطاً به ويقال له بشرط شيء واخرى يؤخذ مشروطاً بعدمه ويقال له بشرط لا وثالثة يؤخذ لا بشرط من ناحيته ويقال له لا بشرط وعلى جميع التقادير فالشيء له حقيقة واحدة والاختلاف انما هو باللحاظ فقط وعلى أساس هذا اشكل قدس سره بانه في مثل الحركة والعلم لا يصح حملهما على الذات وان أخذ على نحو اللابشرط وكانا مدلولين للفظ العالم والمتحرك و وجهه أن الموضوع يكون ملحوظا على نحو البشرط لا والمحمول على نحو اللابشرط وهما متباينان فكيف يصح حمل احدهما على الآخر، ويندفع بان الموضوع غير ملحوظ كذلك بل على نحو اللابشرط لا مطلقاً (١٣٣).

ولو صح التوهم فهو ناتج عن الغفلة عن مراد اهل المعقول من التعبيرين انما هو الأباء عن الحمل مفهوم وعدم الأباء كذلك كالفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة فالأول غير آب عن الحمل مفهوما والثاني آب عنه كذلك فلا يقال الإنسان بدن أو نفس، وقد قال اهل المعقول ان الجنس والفصل جزء عقلي تحليلي بخلاف الصورة



والمادة فانهما جزئان خارجيان، فالإنسان خارجا مركب من مادة وصورة ويعبر عنهما بالنفس والبدن وينحل بالتحليل العقلي إلى جنس وفصل فان هذا الاختلاف بالنحو المذكور بين هذه الأمور يدل على أن حقيقة هذه الأمور متباينة لا أن الحقيقة فيها واحدة والاختلاف بينهما من ناحية لحاظ الامر الخارجي، كما في مثال الرقبة وتقيدها أو عدمه بالمؤمنة.

اذ كيف يمكن أن يكون الامر العقلي أي الجنس والفصل وبعبارة أخرى الحيوان والناطق عين الامر الخارجي أي المادة والصورة وبعبارة أخرى (البدن والنفس)(١٣٤).

* * * * *

(١٣٣) وهنا قد يقال أن هذه اللحاظ لا تصح الاتحاد المطلوب بين الموضوع والمحمول إلا على القول بان مطلق الاتحاد يكفي لا خصوص الخارجي، والصحيح ان المصحح للحمل هو نظر العرف حيث يرى الاتحاد بين المشتق والذات متوفراً بخلاف المبدأ والذات فلا يراه كذلك.

ولذا التجأ صاحب الفصول إلى تصحيح حمل المتغيرين حقيقة باعتبار أمرين :

الأول: تنزيل الشئيين المتغيرين في الوجود منزلة شيء واحد، وملاحظتهما من حيث المجموع والجملة فيلحقهما بذلك وحدة اعتبارية.

الثاني: أخذ كل واحد من الجزئين لا بشرط فعندئذ صح حمل كل من الجزئين على الآخر كماصح حمل كل منهما على المجموع فالإنسان مركب في الخارج من جزئين متغيرين وهما البدن والنفس فاذا لوحظا شيئاً واحداً لحقهما وحدة اعتبارية وصح حمل كل منهما على الآخر فنقول الجسم ناطق والناطق جسم و كذا الإنسان ناطق أو جسم.



والمتحصل انه يعتبر شيء آخر لتصحيح الحمل وهو لحاظ الامرين المتغايرين (الذات والمبدأ) شيئاً واحداً فإذا اعتبرا كذلك واعتبر العرض لا بشرط صح الحمل للعرض على المجموع وإلا لم يصح.

وجوابه ما قلناه من دون حاجة إلى ملاحظتهما من حيث المجموع شيئاً واحداً، مجرد اعتبار المبدأ لا بشرط كان مدلولاً للمشتق المأخوذ منه وصح حمله على الذات بلا حاجة إلى شيء آخر كما نقله هو قدس سره عن اهل المعقول ما هذا نصه بنقل العناية:

(ان حدث الضرب اذا اعتبر لا بشرط كان مدلولاً للفظ الضارب بل اعترف هو أيضا في أثناء كلامه أن البدن والنفس اذا اعتبرا لا بشرط كانا مدلولين للفظي الجسم والناطق ومع ذلك زعم أن مجرد ذلك لا يكفي بل لابد من اعتبار المجموع المركب من الذات والعرض شيئاً واحداً ليلحقهما وحدة اعتبارية) (انتهى).

ويظهر من ذلك أن دعوى المصنف ان الفصول توهم أن مرادهم من اللا بشرطية وبشرط لا انما هو بلحاظ الطواريء والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد لا بمعنى الإباء عن الحمل بمفهومه وعدمه كذلك ليست مستقيمة.

(١٣٤) هذا ولكن يرد على كلام الشيخ الاخوند ما عن بعض المحققين ان اعتبارات البشرط لائية واللابشرطية ذهنية لا دخل لها في تصحيح الحمل لان ملاك الحمل هو الاتحاد في الوجود لا في الذهن لان موطنه الخارج فلو سلمنا أن الاتحاد هو الخارجي لا غير، هذا مع أن الحمل حملان اولي وشايع صناعي.

واجاب عليه الأستاذ: لو سلم في الثاني فلا نسلمه في الأول. اذا كان تقييد المفهوم أو الصورة الذهنية كافيا فيه وقد قبلنا تقييد الصورة الذهنية للمحمول باللابشرطية في نفس حملها وهو الذهن وليس الحمل الأولي إلا حمل الصورة الذهنية للمحمول عليها للموضوع، كما لا نسلمه في الصناعي أيضا لان الحمل الشايع وان كان ملاكه الاتحاد في الوجود إلا أن المهم دائما هو التوصل إلى الوجود



الخارجي بالصورة الذهنية والمفروض انها ذات قيد يمكن معه الحمل في حين أن الامر بالعكس فاننا لو لاحظنا الخارج وجدنا نحو اتحاد بين الجوهر والعرض واذا لاحظنا مفاهيمهما لم نجد الاتحاد فيمكن القول أن الحمل الشايح ممكن لان الاتحاد موجود في الخارج وان لم يكن متحققاً في الذهن هذا ما ذكره الاستاذ قدس سره وهذا مبتن على مبناه في ان ملاك الحمل الشايح هو الاتحاد الخارجي لا مطلق الاتحاد.

ثم قال قدس سره:

ولكن الصحيح هو المغايرة بين الحدث والذات مفهوماً وخارجاً فلا يصح كلا الحملين وهذا ثابت بنظر العرف.

ويرد عليه: لو قبلنا ايراد الاستاذ قدس سره أن الظاهر من سياق عبارة صاحب الكفاية انه بصدد بيان الوجه في صحة حمل المشتق مع ذهابه إلى بساطة مفهومه وعدم صحة حمل المبدأ ببيان الفرق بينهما من حيث أن الشرط المصحح للحمل في المشتق موجود دون المبدأ وهو الإتحاد بيت المشتق والذات بخلاف المبدأ فلا يوجد اتحاد اصلا ليصح حمل المبدأ على الذات.

ثم ارجع هذا الفرق إلى مقالة أهل المعقول حيث عبروا عن المشتق باللا بشرط عن الحمل وعن المبدأ بشرط لا عن الحمل – واين هذا من اضافة قيد اللابشرطية ليقال إن ذلك لا يجديه نفعاً. والعجب متابعة الاستاذ قدس سره له على هذا الفهم من دون مراجعة لصاحب الاصل و حقيقة عبارته فتأمل.

وهنا ايراد آخر ذكره بعض المحققين على القول وهو ايراد لغوي من ناحيتين:

الأولى: من المعلوم في اللغة عدم ورود التثنية والجمع على المصادر إلا ما شذ كالاشغال والحلوم كما ذكره في تاج العروس ولسان العرب وفي شرح الكفاية للسرخسي فلو كانت المشتقات عين المصادر في المعنى ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار لم يصح ورود التثنية والجمع عليهما مع صحة أن يقال ضاربان وضاربون.



الثانية: ان الملاحظ في اللغة دوران التثنية والجمع مدار تعدد الذات واتحاد الحدث فلو تعدد الحدث مع اتحاد الذات لم يصح التثنية والجمع فلا يصح ان يقال ضاربان "لذات واحدة صدر منها فردان من الضرب بخلاف العكس فيصح الجمع والتثنية فيقال قتلة الحسين عليه السلام لذوات متعددة اشتركت في حدث واحد وهذا يدل على التركيب ودخالة الذات في مفهوم المشتق.

واجاب عليه:

ان المدعى على القول بالبساطة هو مجرد الفارق الاعتباري بين المشتق والمبدأ وهو ناشيء من حيثيات واقعية فالعرض عند لحاظه بحده اخاص لا يصح حمله وعند لحاظه بما هو طور لموضوعه يصح حمله عليه وبهذا اللحاظ يصح تثنيته وجمعه —أيضا— لانه حاك عن الذات ووجهها المعبر عنها فيكتسب خاصية الذات وهي ورود التثنية والجمع حين تعدد الذات وان اتحد الحدث ومبناه أن الحمل عمل نفسي يقوم به الذهن ويكون خاضعا للاعتبارات الذهنية.

وهو واضح الدفع ، مضافا إلى انها اعتبارات ذهنية لا دخل لها في تصحيح الحمل أنه لو كان الحمل عمل نفسي فهو يختلف من شخص لآخر وذلك لاختلاف النفوس وتفاوتها من حيث الاختراع والابداع الذي هو معنى الاعتبار عنده، وحينئذ فأما أن يتساوى الحمل فهو خلف تفاوت النفوس لو كان خاضعاً للاعتبارات الذهنية كما ادعاه وأما يختلف الحمل وهو خلف المتفاهم العرفي، والصحيح ما ذكرناه.



قوله (قده): ((الثالث: ملاك الحمل – كما أشرنا إليه. هو الهوية والاتحاد من وجه، والمغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات والذوات، ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين، واعتبار كون مجموعها بما هو كذلك – واحدة، بل يكون لحاظ ذلك محلاً ؛ لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية.

ومن الواضح أن ملاك الحمل لحاظ نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلحظ في طرفها إلا نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات، ولا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد، مع ما هما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار.

فانقذ بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام . وفي كلامه موارد للنظر،

تظهر بالتأمل وإمعان النظر.))

الثالث: في بيان ملاك الحمل

وقد عقد هذا الأمر لمناقشة صاحب الفصول الذي اضاف قيماً آخر لتصحيح الحمل

كما ستعرف. لا بد من صحة الحمل نحو اتحاد ونحو من المغايرة في طرف القضية:

اما الأول: فلأنه هو الهوية اذا لم يتحقق لم يتحقق الحمل وللاتحاد المعتبر

مراتب:



اولها: الاتحاد المصدقي الخارجي كما قولك (زيد كاتب) فانهما متغايران مفهوماً وماهية ومتحدان خارجاً ومصدقااً.

ثانيهما: الاتحاد الماهوي كما في قولك الانسان حيوان ناطق فانهما متغايران مفهوماً لوضوح بساطة الأول وتركب الثاني ومتحدان ماهية وخارجاً.

ثالثهما: الاتحاد المفهومي كقولك الانسان انسان أو بشر بالاضافة إلى اتحادهما خارجاً وماهية الاتحاد مفهوماً وهنا لا بد من فرض التغاير بينهما بالاعتبار، ويقال في صحة حمل الانسان انسان في مقام توهم كون الشيء غيره في مرتبة ذاته كما يقولون في مبحث الماهية ان الإنسان —من حيث هو— انسان لا غير أو في مقام توهم امكان سلب الشيء عن نفسه، كما في قولهم الانسان انسان في ذاته ولا حاجة إلى الجعل التأليفي لثبوت المغايرة الاعتبارية، ويقصد بها اعتبار الأول موضوعاً والثان محمولاً في القضية، ولو لم يوجد الاتحاد لم يصح حمل أحدهما على الآخر لأنه من حمل المباين على المباين(١٣٥).

واما الثاني نحو المغايرة: فلان الحمل نسبة وهي لا تتحقق إلا بطرفين اذ نسبة الشيء إلى نفسه غير معقولة هذا وقد نقل عن الفصول انه اذا كان الدينا شيئان متغايران من حيث الحقيقة كالبدن والنفس فان حقيقة البدن مغايرة لحقيقة النفس فلا يصح حمل احدهما على الآخر إلا بعد اعتبارهما شيئاً واحداً فاذا اعتبرا كذلك صح حمل احدهما على الآخر فيقال الجسم ناطق (لن نقل بدن) اذ قلنا سابقاً أن البدن هو المادة وانها مأخوذة على نحو البشروط لا عن الحمل ومع لحاظ غير آب عن الحمل كان عبارة



عن الجسم (والنفس يقال لها نفس الشيء) كما ويصح حمل كل منهما على المجموع الذي اعتبر شيئاً واحداً ويقال الجسم ناطق أو الإنسان ناطق، أو جسم.

ويرد عليه على مستوى الثبوت:

أن ما ذكره من الشرط قادح و مضر لانه اذا اعتبر البدن والنفس شيئاً واحداً فلا يصح حمل كل منهما على الانسان لان الحمل حينئذ يصير من باب حمل الجزء على الكل من قبيل (زيد رأس أو رجل) وهو باطل(١٣٦).

واما على مستوى الاثبات:

فلأمرين:

أولهما: انه لا دليل على اعتبار شيء آخر غير وجود المغايرة من جهة والاتحاد من جهة أخرى وهذا الملاك بعينه متحقق بين الانسان وكل من الجسم والناطق وهكذا بين الجسم والناطق - أي الاتحاد خارجاً والاختلاف من جهة أخرى - من ناحية المفهوم.

ثانيهما: عدم لحاظ التركيب في التحديدات كقولك الانسان حيوان ناطق ولا في سائر القضايا كقولك الانسان ضاحك لا في طرف الموضوع حيث يقال ان الانسان مركب من جزئين هما النفس والبدن فيلحظان شيئاً واحداً ولا في طرف المحمول بل الملحوظ في طرف الموضوع ذاته أي ذات معناه.

كذلك جانب المحمول لم يلحظ التركيب بل ذات معناه، والمغايرة اعتبارية ولو

بالاجمال والتفصيل(١٣٧).



(١٣٥) وهنا قال السيد الاستاذ قدس سره وقد قسموا الحمل إلى ذاتي أولي وشايع صناعي فملاك الأول الاتحاد ذاتاً والاختلاف تحليلاً من حيث الأجمال والتفصيل اما الحمل الشايع فملاكه الاتحاد خارجاً والاختلاف مفهوماً فهل هذا الكلام صحيح ؟

ينبغي التدقيق على مستوى الاثبات والثبوت فان لاحظنا عالم الثبوت كان الاتحاد موجوداً في الحمل الأولي والاختلاف غير موجود فيكون من حمل الشيء على نفسه، وكان الاختلاف موجود في الحمل الشايع والاتحاد غير موجود، اما الاختلاف في المفهوم فمسلم عندهم واما في عالم الخارج فهما غير متحدين لان وجود العرض شيء ووجود المعروض شيء آخر فهما مختلفان ماهية ووجوداً ومقولة.

ويلاحظ عليه أمران :

الأول: أن الاختلاف في الحمل الأولي موجوداً بالاعتبار الناشيء من مناشيء واقعية وحيثيات تكوينية والغرض منه دفع ما ذكرناه من التوهم أو ايهام سلب الشيء عن نفسه ثم اثباته له وفي هذا كفاية عن التغاير المطلوب، واما الحمل الشايع فالاتحاد موجود بناء على مسلك فلسفي يقول ان الاعراض أطوار للوجود الجوهرى لا انها وجودات محمولية أخرى غير الوجود الجوهرى. وقد قسم الفلاسفة الحمل الشايع إلى قسمين حمل حقيقي ذاتي، ومحازي عرفي.

والذاتي: ما كان المحمول منتزعاً من مقام الذات للموضوع دون أية واسطة لا واسطة في الثبوت ولا واسطة في العروض نحو (الوجود موجود)، و (الضوء مضيء) ولا أشكال في صحة الحمل ولا منكر له.

الثاني: اما الاتحاد في عالم الخارج فان المصحح للحمل الشايع ليس خصوص الاتحاد خارجاً بل مطلق الاتحاد ولو ذهنياً.

(١٣٦) وهذا الجواب غير تام لعدة وجوه :



١- ان هذا المحذور لا يأتي من قبل الجسم الناطق كما هو واضح.

٢- أن المغايرة بالجزئية والكلية مخلة بالحمل انما يناسب حمل احد الجزئين على المجموع لا مطلقاً ولو على الآخر لامكان حمل الجزء على الجزء كما في قولنا (الحيوان ناطق) أو (الجسم نام). وهذا لا يكون الا بلحاطهما جزءان لشيء واحد والا فلا يصح حمل مثل الخل سكر الا اذا لوحظا شيئان لمركب واحد، ومع كفاية هذا اللحاظ فهو عين ما قاله صاحب الفصول. والحق أن عبارة الكفاية لا تنصرف إلى حمل الجزء على الجزء كما يظهر من تفسير السيد الأستاذ قدس سره لعبارته، بل مقصود الكفاية أن لحاطهما امراً واحداً يستلزم المغايرة بين الجزئية والكلية وهو ينافي الحمل قطعاً بين المركب وكل واحد من الاجزاء سواء كان التركيب والجزئية خارجيين أو ذهنيين.

ولكن يرد على الكفاية: ان كلام الفصول وما التزم به من حمل أحد المتغايرين كالنفس والبدن لا مطلقاً.

(١٣٧) ويرد عليه:

ان كلام الفصول في البدن والنفس لا مطلقاً كما في مثال الإنسان حيوان ناطق لوضوح عدم المغايرة الحقيقية بين الناطقية والحيوانية ليقال لا حاجة لملاحظة الوحدة الاعتبارية المدعاة لصاحب الفصول قدس سره.

وذهب بعض المحققين إلى ان الحمل من مقولة الفعل لا الانفعال بمعنى اذعان النفس بقيام زيد ومشيه في الخارج الذي هو عبارة عن انعكاس ما في الخارج في صفحة الذهن مع تسليم النفس به لا يعد حملاً بل الحمل عملية ابداعية تقوم بما النفس وهي ايجاد الاندماج والهوهوية بين الموضوع والمحمول. ودليلنا هو الوجدان لمن تأمل فيه هذا من ناحية ومن أخرى، ان الحمل عمل نفسي يقوم به الإنسان لربط الموضوع والمحمول لذلك يكون للاعتبار وللحاظ دور فيه فيختلف الحمل باختلاف اللحاظ والاعتبار مما يكشف عن كون الحمل عملاً نفسياً يرتبط بنوع من اللحاظ



والاعتبار للطرفين لا انفعالاً عما في الخارج فقط، فمثلاً بالنسبة لما ذكرناه من الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة حيث ان كل ما هية لها عنصران ما به الاشتراك وما به الامتياز فما به الاشتراك اذ لوحظ بما له من الحدود التي تفصله عما به الامتياز فهو المادة وان لوحظ بما هو مبهم تمام الابهام لا تحصل له الا بالصورة النوعية والفصول فهو الجنس وبناء على اللحاظ الأول يكون ما به الاشتراك معتبراً في الذهن بنحو البشرط لا عن الحمل، وعلى الثاني يكون معتبراً في الذهن بنحو اللابشرط عن الحمل ويصح حمل الجنس على الفصل فيقال الانسان حيوان مثلاً بناءً على الاعتبار الثاني ولا يصح للذهن حمل المادة على الصورة النوعية بناء على الاعتبار الأول.

واضاف ان الاعتبار ليس مجرد فرض واختراع بل لها مناشيء واقعية فمثلاً ما به الاشتراك في الماهيات الواقعية لها حيثيتان واقعتان:

احدهما: كونه ذا حدٍ خاص يتميز به عن غيره.

وثانيهما: كونه مبهماً تام الابهام لو لا تحصيله بالفصل.

فاذا ادرك الذهن هاتين الحثيتين فان لاحظته بالحيثية الأولى اخذه بنحو البشرط لا وترتب على ذلك عدم حمله على الذات، وان لا حظه بالحيثية الثانية اخذه بنحو اللابشرط وترتب على ذلك صحة حمله على الذات. (انتهى).

وعلى هذا يكون لما ذهب اليه الفصول وجها لان لحاظ البدن من دون اندماجه مع النفس لا يصح حمله على الإنسان فلا يقال الانسان بدن الا بضرب من التأويل. وعلى هذا لا يصبح ضابط صحة الحمل وعدمه الوجدان. وهو كما ترى اذ لا يبقى ضابط لتوجيه قضية ما بانها صادقة أو كاذبة الا من ناحية وجدانية لا برهانية ولذا قال في الكفاية ان في كلامه مورداً للنظر تظهر بالتأمل وامعان النظر اوضحها ما قلناه ظاهراً في المثال - الإنسان بدن- ويبقى على صاحب الكفاية نقل كلام الفصول ليتضح جيداً مواقع النظر فيها ولكن لم يذكر وكأنه حول الطالب على الرجوع إلى كتاب الفصول والاحجى أن ينقله هو بنفسه لينضح تمام مراده من مواقع النظر.



قوله (قده): ((الرابع: لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهومة، وإن اتحدا عينة وخارجة، فصدق الصفات . مثل : العالم، والقادر، والرحيم، والكريم، إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال – عليه تعالى، على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته، يكون على الحقيقة، فإن المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً، إلا أنه غير ذاته تعالى مفهومة.

ومنه قد انقذ ما في الفصول، من الالتزام بالنقل(؟) أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى، بناء على الحق من العينية، لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق، وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهومة، ولا اتفاق على اعتبار غيرها، إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره، كما لا يخفى.))

الرابع: مغايرة المبدأ مع ما يجري عليه المشتق ولو مفهوما(١٣٨)

(ثم ان المصنف) اختار من مجموع ما ذكره الفصول، هنا مواضع ثلاثة:

الأول: قوله الظاهر اطلاق الفريقين على المبدأ لا بد أن يكون مغايراً لذي المبدأ فعقد له الأمر الرابع.

الثاني: قوله يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به فعقد له الأمر الخامس الآتي.

الثالث: قوله من دون واسطة في العروض أي لا يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض فعقد له الأمر السادس الآتي.



وفي هذا الأمر الرابع فان دعوى الفصول الالتزام بالنقل في الفاظ الصفات للذات المقدسة كلفظ عالم وقادر لانها في غيره حقيقة في الذات المغاير مع المبدأ وفي الذات المقدسة نقل إلى الذات المتحددة مع المبدأ وهذا المعنى لا يصدق على غيره، فاذن المعنى في المشتقات بالنسبة الى تعالى يختلف بالنسبة إلى غيره.

وهنا قال الآخوند: ان الالتزام بالنقل أو التجوز، مع انه لاعين ولا أثر للتجوز في كلام الفصول المنقول؟(١٣٩).

واجاب المصنف عن دعوى الفصول:

بان اطلاق صفة العالم عليه سبحانه حقيقي بلا حاجة إلى الالتزام بالنقل لانه يشترط في صحة الحمل والاتحاد من جهة والاختلاف من أخرى، كما تقدم في الأمر السابق وهو هنا موجود لأنه صفة العلم مثلا وان كانت على ما هو الحق عين ذاته المقدسة خارجا الا انها مباينة معها مفهوما، واما اعتبار ما زاد عن ذلك وهو اعتبار التغاير الخارجي مضافا إلى التغاير المفهومي بين المبدأ والذات فلم يدل عليه دليل بل أن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى.

* * * * *

(١٣٨) نقل العناية عن صاحب الفصول قدس سره: يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض وان كان صفة كالضارب والقاتل ... إلى ان قال: واما اذا كان المبدأ ذاتا فلا يعتبر فيه القيام كما في البقال والحداد . . . إلى أن قال: وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق المشتق واستدلوا عليه بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والايلام بالمضروب والمؤلم بالفتح ... إلى ان قال: وانتصر لهم بعض افاضل



التأخرين بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه مع عينية صفاته تعالي كما هو الحق أي ليست صفاته تعالي قائمة به بل هي عينه تعالي بصدق الخالق عليه تعالي مع عدم قيام الخلق به وكلا الوجهين ضعيف:

اما الأول: فلانه مشترك الورود اذ الظاهر اطلاق الفريقين على ان المبدأ لا بد ان يكون مغايراً لذي المبدأ وانما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الالفاظ بالنسبة اليه تعالي ولهذا لا يصدق في حق غيره.
إلى ان قال:

واما الثاني: فلان الخلق ان اعتبروا بمعنى الفاعل كان بمعنى الجعل والتاثير ولا نسلم عدم قيامه به تعالي بل هو قائم به تعالي . . . إلى أن قال: وان اعتبر بمعنى المفعول فليس مبدأ لصيغة الخالق فليس في عدم قيامه به تعالي ما يخل بالمقصود.
(١٣٩) واستدل في الفصول على دعواه بما يلي:

الأول: اطلاق العلماء على التغيرات الوجودي بين المبدأ والذات، وهو ممنوع صغرى وكبرى، لمنع تحققه مضافاً إلى انه لا ينفذ في اثبات الاوضاع.
الثاني: انه لا ريب في كون المبدأ عيناً في الواجب وزائداً في الممكن فهما متباينان فلا يمكن ان ينتزع منهما مفهوم واحد وضع له لفظ المشتق.
ويتوجه عليه:

انه يمكن الالتزام بان الاطلاق عليه وعلى غيره يكون على نحو الاشتراك المعنوي والفرق بحسب الوجوب والامكان والتمام والنقصان كما اثبتوا ذلك في بحث الاشتراك من مباحث الحكمة والكلام.



ولكن اثبات الاشتراك في هذه المباحث العقلية لا يلازم الاشتراك المعنوي وضعاً القائم على تصوير الجامع الا ان يكون على نحو المفهوم المشكك من المرتبة الدنيا إلى العليا بحيث تكون الصفة عين الذات، هذا أولاً.

وثانياً: ان الموضوع له هو المفهوم لا الوجود والاتحاد في الأول والمغايرة في الثاني في مقام الوجود، والظاهر ان لفظ العالم ونحوه موضوع لمعنى واحد مطلقاً وهو ما يصح أن يعبر عنه بالعالم. قال السيد الاستاذ قدس سره أن العرف يرى كل الصفات زائدة عن الذات وليس هناك اية صفة عين الذات لا في الخالق ولا في المخلوق وهذا نظر تسامحي ومخل لكن قامت عليه اللغة فالعرف يجرد بتسامحه صفة زائدة فيحملها.

وهذا ينتج عدة امور:

منها: انه لا يلزم منه المجاز لان هذا التنزيل أي تنزيل الذاتي منزلة غير الذاتي طبعي موجود في فهم العرف في المرتبة السابقة على الوضع، والوضع يأتي عليه. ومنها: ان الحمل لا يصدق الا في طول المغايرة العرفية والأ كان من حمل الذات على نفسها وهذا لغو ولا يكون ملاك الحمل الصناعي موجودا لاتحاد المفهوم فضلا عن الحمل الأولي. ومنها: انه لا حاجة إلى القول بوجود الوسطة في العروض، لان المهم موافقة العرف بصدقه سواء كان بوسطة ام لا.

واعلق عليه: ان العرف الساذج خصوصاً بملاحظة الأوضاع اللغوية الأولى لا يعي معنى التنزيل المدعى ليلاحظه أولاً في المرتبة السابقة على الوضع، بل التنزيل فهم اصولي متأخر عن الوضع فكيف يصح لحاظه قبل الوضع مع ما قلنا أن العالم موضوع لكل ما يصح ان يعبر عنه عالم.

الثالث: قوله عليه السلام في الخبر (اشتركا معه في الاسم) وافترقا في المسمى، فانه يدل على عدم اشتراك الواجب والممكن الا في مجرد اللفظ بالاشتراك اللفظي أو الحقيقية والمجاز.



وفيه : ان الاشتراك خلاف الاصل والمجاز يبعده الوجدان ، نعم، الاشتراك بالجهات العامة من الشبئية والوجود فالمقصود من الاشتراك بالأسم هو ذلك الاشتراك ، ومن الافتراق الافتراق في الجهات الخاصة من خواص الواجب والممكن.



قوله (قده): ((وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات.))

تتمة

قال الآخوند: (وقد عرفت المغايرة بين الذات ومبادئ الصفات) ولم يقل الصفات (١٤٠).

(١٤٠) هذا له أكثر من احتمال ذكرها السيد الاستاذ قدس سره وهي:

الأول: أن يريد بها ما يسمى متشريعيا بالاسماء وهي صفات الأفعال المتعلقة بالخلق مقابل الصفات التي هي صفات الذات وعينها وعلى هذا تكون المبادئ غير الذات مفهوماً وخارجاً أي في الواقع والذهن بينما هو يحاول الدفاع عن المغايرة المفهومية فقط.

الثاني: وان قصد من الصفات معناها الحقيقي (صفات الذات) فمعنى المغايرة زيادة الصفات عن الذات وهو قول بتعدد القدماء وعندئذ يريد بمبادئ الصفات اما منشأ انتزاعها أو حقائقها الذاتية الواقعية والكلام لا زال في الذات الالهية- فان قال بالمغايرة فقد قال بالزيادة وهو عين الكفر والتسليم للخصم بما يريد التي يريدتها صاحب الفصول صحيحة وهي ضرورة الزيادة عن الذات.

اقول: ان صاحب الفصول كما هو المنقول عنه في العناية يريد بالزيادة زيادة صفات الافعال عن الذات لا الصفات الذاتية حيث قال:رواما الثاني فلان الخلق أن اعتبر بمعنى الفاعل كان معنى الجعل والتاثير ولا نسلم عدم قيامه به تعالي بل هو القائم به تعالي).

الثالث: ان يريد بها نفس العناوين الاشتقاقية، كالعالم والقادر.

وفيه:



١- ان هذا خلاف الاصطلاح الأصولي والكلامي معا حيث يراد بالمشتقات الصفات لا المبادئ.

٢- ان هذا الاتحاد انما يكون موجودا على تقدير القول بالبساطة حيث يكون معنى المشتق هو الحدث فنقصد من (الله عالم) أي ذات علمه ويكون عين ذاته اما على القول بالتركيب -وهو الصحيح لم يكن كذلك.-

الرابع: أن يريد با المعاني الكلية للمشتقات فمبدأ (عالم) كلي العلم ومفهومه وهذا وان انتج المغايرة المفهومية إلا أن الكلام عن القدرة والعلم المنسوبة إلى الله سبحانه فلا يقال (الله عالم) ويراد به مفهوم العلم فقط فهو غلط. (انتهى).

تذييل:

قال السيد الأستاذ قد سره يمكن تقسيم الصفات إلى قسمين:

التقسيم الأول:

تقسم الصفات إلى صفات الكمال والجلال وهو المشهور الا أنه متاخر رتبة عن التقسيم الآتي إلى الاسماء والصفات ثم الصفات إلى ما ذكره، ومرجع الصفات الكمالية إلى الوجود أي انها موجودة واقعا أو خارجا بخارجية الذات نفسها، والاشكال انما بالصفات الجلالية لان مرجعها إلى العدم والاتصاف بالعدم غير ممكن مطلقا أو لخصوص البارئ سبحانه والاتصاف بالعدم تنزل في مرتبه لانه نقص ومرجعه إلى الامكان فلا يناسب واجب الوجود.

ثم قال هذا له أكثر من جواب:

١- وهو الرئيسي والأقرب إلى الحدس الحقيقي والمشهور كلامياً إن هذه الصفات العدمية كعدم تحيزه مرجعها إلى الاتصاف بنقائص هذه الصفات المنفية وازدادها (لا جسم) اي يتصف بشيء غير الجسم كما في الروح أو غيرها.



٢- أن هذه الالفاظ انما هي استعمالات لغوية وهي عرفية عقلانية وهما قاصران عن ادراك تلك المراتب العالية فلم يضعوا لها ما يناسبها، فعبروا باللفظ كأقصى ما يفهموه والا فالصفات إثباتية لا منفية

٣- ان هذه الصفات الجلالية ترجع إلى الصفات الجمالية الكمالية التي مرجعها إلى الاثبات من قبل أن يقول انها مقيّدة لها فهي عين وجودها في الحياة مقيدة بكونها لا متناهية ولا جوهر ولا عرض.

أن قلت: أن التقييد مناف لاطلاق الذات المقدسة واللامتناهية صفة الوجوب لها.
قلت: هذا وان كان صورته صورة التقييد الا انه تقييد بعدم النقص فيرجع إلى ضده وهو الكمال.

أقول: يمكن التفريق بين الصفات والأسماء وذلك بصحة السلب في الأخيرة دون الأولى، فلا يقال كان الله و لم يكن عالما ولكن يمكن ان يقال كان الله و لم يكن خالقا (حيث لا مخلوف)، فاسم الخالق (بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع) وهذا يرجع للتفريق بين الصفات الذاتية والصفات غير الذاتية.

٤- ما نقله الشيخ المظفر قدس سره في مؤلفه (العقائد) وشرحه من زاوية فهمي الذات الالهية لاختلافهما مفهوما لكن اذا أرجعناها إلى صفات عدمية (غير متحيز، غير متناه) أمكن ذلك فغير المتحيز وغير المتناه هو الذات وهكذا لا يبقى الا الذات وتكون العينية أوضح فكأن الأصل عنده هو الصفات الجلالية اما الكمالية فترجع اليها لكن المشهور المنصور هو العكس.

واما التعقل وامكان التصور فلا حاجة اليه وقد نهينا عن الخوض في الذات الالهية فلا ينبغي تحكيم العقل فيها إلا ما قام البرهان عليه وهو ارجاع الجلالية إلى الكمالية مجرد تنزيه اما الكمالية فصفات كمال ذاته عينها ويكفي الالتفات إلى أن الوحدة عين الكثرة وان النفس وجه الرب.



اقول: عدم تعقل عينيه الصفات الكماله للذات الالهية لاختلافهما مفهوماً، منقوض
(الوجود موجود)، و(الضوء مضيء بل ربما توهم هنا أن التغيرات المفهومي أيضاً منتف.
ويندفع لان الموضوع يراد به (مفهوم الوجود) وبالمحمول واقعيه فيكون معنى القضية ان
مفهوم الوجود واقع ومتحصل، ولكن النقص غير صحيح لأن هذه مسألة فلسفية لا عرفية، فلا
تجعل من موارد البحث في مسألة المشتق.

ثم إن أصل التقسيم غير صحيح لأنّ العدم لا يقع وصفاً لبيان الصفات الجلالية.

التقسيم الثاني:

وهو اسبق رتبة من الأول فان القسم الاصلي هو المفاهيم النسوية إلى الله تعالى وهذه تقسم إلى
صفة واسم واغلب الألفاظ النسوية اليه تعالى اسماء وليست صفات وحدسي في الفرق فيها هو
انتسابها إلى الخلق فتكون اسماء وعدم ذلك فتكون صفات والضابط في ذلك وجود الصفة مع عدم
الخلق كله بخلاف الاسماء، والاسماء مخلوقة وليست عين الذات وهو أحد تفاسير قول (امير
المؤمنين عليه السلام) وكمال توحيدده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه. أي لحاظ
الذات وحدها بدون لحاظ المخلوقين وهي مرتبة عالية ولكنها كلها ترجع إلى بعض تلك الصفات
وهي بمتزلة منشأ الانتزاع لها فيحمل عليها أن كان مشتقاً وخاصة بعد ان قلنا بتركيبه وعدم
امكان حمل البسيط، والصفات التي هي عين الذات ليست أكثر من ثلاثة - هي معنى موجود،
وعالم أي بذاته، وقادر أي بالقدرة الاقتضائية أو الشأنية، واما كونه لا متناهيًا فقد يقال انه لا
علاقة له بالخلق فيكون عين الذات وهذا صحيح إلا انه متضمن في معني الحي الذي يعني لا
متناهي الحياة أو الوجود.

إن قلت: ان القدرة من متعلقات الافعال لانها مربوطة بالخلق فيبقى من الصفات الحي،

والعالم.

قلت:



١- ان القدرة مرجعها إلى الحياة وهي متأخرة رتبة عنها والقدرة أنما تتحقق بعد وجود الخلق.

٢- ان يراد بالقدرة القدرة الشأنية لا الفعلية حتى تحتاج إلى مقدور.

٣- ان نقول كأطروحة قابلة للمناقشة انه يمكن تأويلها بالقدرة على ذاته بعد أن نفينا وجود المخلوقات - فهو يتصرف في ذاته لكن من جهات نقص عن معرفتها- .

ثم قال: والان لا بد من المقارنة بين التقسيمين، وقد اتضح أن الاسماء كلها مربوطة بالخلق والصفات كلها غير مربوطة بهم سواء منها الجلالية أو الكمالية.

والشيء الآخر الذي ينتج من المقارنة بين التقسيمين أن الاسماء لا بد وانها راجعة إلى صفة من الصفات لا انها تقوم بذاتها لانها ستكون شريكة للباري فالخالق يرجع إلى القادر والسميع والبصير يرجع إلى العالم (انتهى كلام الاستاذ اعلى الله مقامه).

قوله (قده): ((الخامس: إنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة. كما عرفت. بين المبدأ وما يجري عليه المشتق، في اعتبار قيام المبدأ به، في صدفه على نحو الحقيقة، وقد استدل من قال بعدم الاعتبار، بصدق الضارب والمؤلم، مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم – بالفتح.

والتحقيق: إنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الألباب، في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها، من التلبس بالمبدأ بنحو خاص، على اختلاف أنحاء الناشئة من اختلاف المواد تارة، واختلاف الهيئات أخرى، من القيام صدورة أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه، أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجة، كما في صفاته تعالى، على ما أشرنا إليه آنفاً، أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه، كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها، ولا يكون بحذائها في الخارج شيء، وتكون من الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة، ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايرة له تعالى مفهومة، وقائماً به عينة، لكنه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنيينية، وكان ما بحذائه غير الذات، بل بنحو الاتحاد والعينية، وكان ما بحذائه عين الذات، وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة، إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة، ولو بتأمل وتعمل من العقل. والعرف إنما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم، لا في تطبيقها على مصاديقها.))



الخامس: في اعتبار قيام المبدأ بالذات

انه وقع الكلام في انه هل يشترط في صحة اطلاق المشتق على الذات ان يكون المبدأ قائما بها ام لا ؟ ومنه ينفتح الكلام والاشكال في ان اطلاق صفات الباري -العا لم- مثلا عليه سبحانه حقيقى على حد اطلاق صفة العالم على زيد ام ليس كذلك والسبب أمران :

اولهما: أن المبدأ في صفاته تعالي ليس مغايرا لذاته المقدسة ولاجل هذا الاشكال عقد الشيخ الأمر الرابع وان التغاير المفهومي كاف في صدق الحمل لا غير أي لا يعتبر التغاير الوجودي.

ثانيهما: انه على القول بانه يعتبر في صدق المشتق و اطلاقه حقيقة قيام المبدأ بالذات ومن المعلوم ان هذا الشرط غير متوفر في الصفات الالهية لان المبدأ كالعالم لم مثلا هو عين الذات المقدسة ومع كونه كذلك لا يكون قائما بها لان قيام شيء بشيء يستدعي الاثنيانية وهي مفقودة بل مستحيلة كما يثبت في محله.

ولاجل هذين الامرين التزم صاحب الفصول قدس سره بالنقل او التجوز في صفاته تعالي بمعنى أن العالم كصفة للذات قد نقلت من معناها الأول (وهو كونها موضوعة معناها الأول (وهو كونها موضوعة للذات المغايرة للمبدا والتي يكون المبدأ قائما بها) إلى معنى جديد وهو وضعها للذات المتحدة مع المبدأ والتي لا يكون المبدأ قائما بها.

وقد استدل بعض الاصوليين على عدم اشتراط قيام المبدأ بالذات بأمور:



منها: اطلاق (الضارب) مع قيام المبدأ بالمضروب (والمؤلم) مع قيام الايلام بالمؤلم، وكذا اطلاق (الخالق) و (المتكلم) على الله تعالى مع قيام مبدئهما بغيره من المخلوق والجسم، ولم يذكر المصنف غيرد.

وفيه: أولاً: ما سيأتي من تحقيق المصنف وان الدليل لعدم قيام المبدأ بالذات باطل لان المبدأ وهو الضرب والألم قائم بذات الضارب والمؤلم غايته هو قيام على نحو الصدور لا على نحو الحلول كما توهم المستدل.(١٤١)

وتحقيق المصنف:

ان قيام المبدأ بالذات وتلبسها به مما لا إشكال فيه إلا أن التلبس على انحاء متعددة ومختلفة نذكر منها: فقد يكون بنحو الصدور كالضارب أو الحلول كالعالم أو الوقوع كالمقتول، والمضروب بمعنى وقوع الضرب عليه، وهو معنى قيام الضرب به لا بالضارب فهو فيه بمعنى الصدور، ومن هنا يتضح إن إختلاف أنحاء التلبسات لا تكون بسبب إختلاف المواد فقط بل قد تكون بسبب إختلاف الهيئات ايضاً مثلاً في العالم والضارب انما اختلف نحو التلبس بسبب إختلاف المادة فيها بينما في الضارب والمضروب فإختلاف التلبس من جهة الهيئة لا المادة لانما واحدة وقد يكون التلبس بنحو انتزاع المبدأ منه مع عدم التحقق الا لمنشأ الانتزاع كما في الزوج والملك والرق ونحو ذلك من العناوين التي مبادئها من الاعتباريات والاضافات كالسابق واللاحق، وعبر عنه الشيخ بالخارج المحمول في قبال المحمول بالضميمة ويراد بها المباديء المنأصلة التي لها وجود في الخارج حقيقة ولو في ضمن المعروض كالسواد والبياض وغيرها، وقد



يكون الانتزاع بنحو آخر بحيث يكون للمبدأ المنتزَع من الذات وجود كما أن للذات وجود أيضا إلا أن أحد الوجودين عين الوجود الآخر كما هو الحال في صفاته تعالي. وعليه فإن صفات العالم والقادر ونحوها من الصفات الجارية على الذات المقدسة يكون المبدأ قائما بالذات غايته أنه على نحو العينية لا على نحو الاثنية ولذا يكون اطلاقها عليه على نحو الحقيقة لا المجاز كما أن اطلاقها على غيره حقيقى غايته أن القيام فيها مختلف فقيام العلم فيه على نحو العينية وفي غيره على نحو الحلول (١٤٢). لا يقال: أن العرف لا يرى أن القيام بنحو العينية نحو من انحاء التلبس ومعه فلا يصدق عنوان العالم مثلا بنحو الحقيقة عليه تعالي.

فانه يقال: أن العرف يكون المرجع في تعيين المفاهيم للالفاظ فحسب ولا يرجع اليه في تطبيق تلك المعاني على افرادها ومصاديقها وفي المقام بعد الرجوع اليه في تحديد مفهوم المشتق لا يرجع اليه في تطبيق أن هذه الذات متلبسة بالمبدأ أم لا ؟ بل اذا صدق ولو عقلا وعرفا- أن الذات المتلبسة بالمبدأ فهذا المقدار يكفي في صحة اطلاق المشتق عليها على نحو الحقيقة وان لم يصدق عرفاً لها متلبسة بالمبدأ، ومن خلال هذا البيان يتضح أن ما ذهب اليه صاحب الفصول قدس سره في النقل غير صحيح (١٤٣).

* * * * *

(١٤١) ثانيا: ما ذكره السيد الاستاذ ان ما قالوه في قيام الضرب بالمفعول دون الفاعل أمر عاطل لوضوح ان جهة الفاعلية قائمة بالفاعل دون المفعولية قائمة بالمفعول دون الفاعل ولا يمكن الحمل بالعكس بحمل جهة المفعولية على الفاعل لصدق السلب فالحدث -هو الضرب- له



حيثيتان اما الألم فهو شيء آخر فما زعمه المستدل من أن المبدأ قائم بالمضروب ومع ذلك صحة الحمل علي الضارب من الغرائب.

أقول: في الجواب خلط بين مثال الضارب والمؤلم، لان الألم الذي هو المبدأ للمؤلم أيضا له جهتان مفعولية وفاعلية وهو غير الضرب اذ هو معلول الضرب لا نفسه، والصحيح أن المستشكل فهم من القيام نحو واحد وهو الحلول ولذا توهم بأن المبدأ لضارب قائم بغيره غفلة عن انحاء التلبسات الأخرى التي ذكرها المصنف.

ومنها: اطلاق الصفات الذاتية الجارية على الله تعالى مع كون مبدئها عين الذات فكيف يتصور القيام.

ومنها: اطلاق لفظ اللابن والتامر وغيرها من كان المبدأ فيه ذاتاً.

(١٤٢) ويرد عليه:

أولاً: ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره ان التلبس على نحو العينية لا معنى له لا عقلا ولا عرفا فان التلبس يعني الاثنيينية (متلبس ومتلبس به) واما بدونها فيكون من حمل الذات على نفسها نعم الاتصاف ثابت له إلا انه ليس إتصافا حقيقة بل الذات نفسها فقط فعندما نقول الله عالم فكأنك قلت الله الله لان الصفة عين الذات.

ثم قال واما أنه غير عرفي فلان العرف يرى أن كل الصفات هي زائدة عن الذات ولا توجد صفة في الخالق أو المخلوق هي عين الذات وان كان ذلك محالا عقلاً.

وجوابه نقضاً وحلاً:

اما نقضاً: فلان الاتصاف أن لم يكن حقيقياً لازمه المحازية عند اطلاق الصفات عليه تعالى ولكن لا نحس بأية محازية وجداناً.

واما حلاً: أن يقال أن الاتصاف معناه الثبوت وهو مفهوم مشكك حاوي لمراتب مختلفة اعلاها ثبوت الشيء لنفسه وادناها ثبوت الشيء لغيره وهو معنى عام صادق على جميع انواع



المشتقات كما هو واضح، ولكن الاطلاق هنا عليه وعلى غيره بالوجوب والتمام وبالامكان والنقصان يكون على نحو الاشتراك المعنوي وهو خلاف الاصل ولذا قلنا أن العالم موضوع لمعنى واحد مطلقاً وهو ما يصح ان يعبر عنه بالعالم وفاقا مع بعض الاصوليين، والاختلاف في المبدأ فقد يكون ذاتي وقد يكون عرضي كسبي.

ثانياً: ما أورده بعض المحققين على ما في تقريرات بحثه أن انحاء التلبس هي أنحاء من النسب ولا يعقل الجامع الذاتي بينها فدعوى أن المأخوذ هو التلبس بجامعه غير صحيح. ويمكن ان يقال في جوابه أن المأخوذ في مدلول هيئة المشتق هو مطلق التلبس أو قل صرف التلبس أي الاتصاف بغض النظر عن انحاء المتصورة في مقام الوضع ويكون استعماله على نحو ما من كفيات الاستعمال وشؤونه ولذا التزم الآخوند بان المعنى الحرفي موضوع بالوضع العام والموضوع له كذلك كما مر في مبحث الوضع إلا ان يناقش في مختار الشيخ هناك.

(١٤٣) ولكن قد يناقش في صحة هذه الدعوى كبرى وصغرى.

قال السيد الاستاذ قدس سره اما كبرى فلان العرف ينبغي تحكيمه في امور اللغة العرفية في التعيين والتطبيق معا ومعرفة المعنى الموضوع له أمر عرفي ولو كان الكلام في امور عقلية وفلسفية امكن ايكال التطبيق الى العقل فلا بد ان يكون المفهوم والمصداق معينا عرفا ولا يكفي تعيين احدهما واذا لم يقبل العرف بتطبيق أحد المفاهيم (اقول: الصحيح المصاديق) فقد يسري إلى نفس المفهوم فلو كان بيع الصبي المميز مما يرضى العرف عن مصداقيته لمفهوم البيع امكن التمسك باطلاق (احل الله البيع) اما اذا لم يرض كبيع المجنون فلا يكون مصداقا لهذا المفهوم وصغرى لهذه الكبرى. ويمكن تطبيقه على المقام فقد يقول العرف ان صفات الله سبحانه ليست مصاديق من المفاهيم التي وضعت لها الألفاظ بل هي اعلى منها فالعالم موضوع لمن علمه زائد على ذاته لا لمن كانت صفاته عين ذاته.



قوله (قده): ((وبالجملة: يكون مثل العالم، والعاقل، وغيرهما من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره. جارية عليها بمفهوم واحد ومعنى فارد، وإن اختلفا فيها يعتبر في الجري من الاتحاد، وكيفية التلبس بالمبدأ، حيث أنه بنحو العينية فيه تعالى، وينحو الحلول أو الصدور في غيره، فلا وجه لما التزم به في الفصول، من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى، كما لا يخفى؛ كيف؟ ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف القلقة اللسان وألفاظ بلا معنى، فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: إنه تعالى عالم، إما أن نعني أنه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى، فتعالى عن ذلك علوا كبيرا، وإما أن لا نعني شيئا، فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقطة، وكونها بلا معنى، كما لا يخفى.

والعجب أنه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره، وهو كما ترى، وبالتأمل فيما ذكرنا، ظهر الخلل فيها استدلال من الجانبين والمحكمة بين الطرفين، فتأمل.))

ثم انه يرد على مقالة الفصول ويؤكد بطلانها هو انه لو كانت الصفات منقولة عن معناها الأول كان اطلاقها عليه صرف لقلقة لسان، والوجه في ذلك انه لو اطلق لفظ



العالم عليه تعالي فأما أن يراد به معناه العام المعروف وهو عبارة عن انكشاف الشيء
واما أن يراد مقابلة الذي هو الجهل واما أن يراد المعنى المنقول اليه الجديد.

والأول لازمه وحدة المعنى وصدقه عليه تعالي وعلى غيره والمفروض ان الفصول لم
يقبل به ، والثاني - باطل جزماً- تعالي الله عن ذلك علواً كبيراً فثبت الثالث ولازمه ان
إطلاق لفظ العالم مجرد لقلقة لسان لجهالة المعنى الجديد.(١٤٤)

ثم العجب من صاحب الفصول أنه جعل نقل هذه الصفات علة لعدم صدقها على
غيره تعالي والوجه في العجب هو انه صفة العالم لا اشكال في صدقها على زيد مثلاً
كصدقها عليه تعالي ، أي أن المعنى فيهما واحد وان اختلفا في انحاء التلبس به .
ثم امر الشيخ بالتأمل(١٤٥).

* * * * *

(١٤٤) واجاب عليه السيد الاستاذ قدس سره:

أن قصدنا الفهم العرفي (فالعالم) مثلاً موضوع للجامع المنطبق على كلا المستحقين باعتبار ما
قلناه من الاعتقاد العرفي بالزيادة، غاية الأمر ان العرف يرى ضخامة هذه الحصة عن تلك ليس الا
أن الكيفية واحدة وانما النسبة بينهما نسبة الاشياء إلى اللامتناهي.

اقول: ان عنى انها موضوعة على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي (بقرينة قوله للجامع)
فهو مدفوع بالاصل، وان عنى انها موضوعة لمعنى واحد وهو ما قربناه فهو صحيح.

ثم قال: وان قصدنا الفهم العقلي فهو مما يناله العقل بمقدار قابليته واستحقاقه وقابليته
خلقية واستحقاقه فتح ورحمة ولا عيب فيها اذا لم تحط بكنهه ومعرفته، يكفي أن جبرئيل عليه
السلام وهو العقل الفعال وعقل العقول الجامع للعقول يقول للنبي صلى الله عليه وآله لو تقدمت



أنملة لاحتقرت، فليس عدم الفهم لازماً باطلاً بل لازم حق ونحن عاجزون عن معرفة أنفسنا فكيف نعرف الخالق.

(١٤٥) وما قيل وما يمكن ان يقال في جوابه عدة وجوه:

الأول: للمشكيني (ره) لعله للإشارة إلى ضعف ما قاله الآخوند (والمحاكمة بين الطرفين) أي ضعف المحاكمة بان يقال أن مراد القائلين بالاعتبار اعتباره لمعنى التلبس، ومراد القائلين بعدم اعتباره هو عدم اعتباره بمعنى الحلول فالنزاع معنوي بينهما.

الثاني: ما ذكره في العناية لعل في المسألة ليس إلا إستدلال واحد من جانب واحد وهو جانب المخالفين الذين لم يعتبروا قيام المبدأ بالذات فاستدلوا عليه بما قلناه بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمؤلم (بالفتح).

الثالث: للعناية أيضاً ان غرض الفصول من النقل هو نقل هيئة فالعالم مثلاً هيئة في غيره تعالي في الذات المغايرة مع المبدأ وفيه تبارك وتعالى قد نقلت إلى الذات المتحدة مع المبدأ وليس مقصوده في النقل فيها نقل المادة كي يرد عليه ما أورده المصنف عليه.

ويرد عليه: ان الكلام في المشتق مادة وهيئة، فالنقل حاصل لكليهما معا لمكان الاتحاد بينهما فلا اثر ولا وقع لما دافع به عن الفصول.

الرابع: لا ظهور للتأمل في دليل كلا القولين كما ادعاه المصنف.

والصحيح أن يقول ان دليل القول بعدم اعتبار قيام المبدأ بالذات ظهور التأمل فيه فقط واما دليل القول باعتبار القيام فلم يذكره اصلاً حتى يظهر التأمل فيه.

الخامس: ما قلناه تبعاً للسيد الاستاذ قدس سره في الطعن بدعوى مرجعية العرف في تحديد المفاهيم لا تشخيص المصاديق.

السادس: أن العرف حيث لم يتصور الصفات الذاتية، فاشتراط الاتصاف بها غير موجود، وكذا اشتراط عدم الاتصاف بما غير موجود لان الحكم فرع التصور ولا يمكن الحكم على المجهول.



قوله (قده): ((السادس: الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة، التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض، كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به ولو مجازة، ومع هذه الواسطة، كما في الميزاب الجاري، فإسناد الجريان إلى الميزاب، وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز، إلا أنه في الإسناد، لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال، بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي، وإن كان مبدؤه مسندة إلى الميزاب بالإسناد المجازي، ولا منافاة بينها أصلاً، كما لا يخفى، ولكن ظاهر الفصول بل صريحه، اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، وكأنه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة، وهذا - ها هنا. محل الكلام بين الأعلام، والحمد لله، وهو خير ختام.))

السادس: هل يشترط في صدق المشتق حقيقة ألا يكون التلبس بواسطة في العروض

وهنا مقدمة: ان المجاز على اقسام :

الأول: المشهور وهو المحاز في الكلمة نحو (رأيت أسدا يرمي) فقد استعملت كلمة

اسد في الرجل الشجاع وهو غير ما وضع له لفظ الأسد فيكون مجازاً.

الثاني: المجاز في التطبيق والمصادقية وهو المنسوب إلى السكاكي حيث أن الكلمة

مستعملة في معناها وهو الأسد وانما يدعى المتكلم أن حقيقة الأسد قد وسعت تسامحا في

ايجاد مصداق آخر غير متعارف للأسد وهو الرجل الشجاع وهذا يكون الاستعمال أجمل

من النحو الأول حيث لم نسلخ الكلمة من معناها وعندئذ تكون مجازية في تطبيق الكلي

على مصداقه لا في الكلمة وفيما لم يوضع له اللفظ فكأنني جعلت زيدا أسداً لمناسبة الشجاعة في المرحلة السابقة على التطبيق وفي طول هذا التنزيل أصبح مصداقاً حقيقة للأسد.

الثالث: المجاز في الحمل والاسناد وهو الذي اشار اليه الآخوند قدس سره في قضية (الميزاب جار) حيث تستعمل الكلمة في معناها ومصداقها الحقيقي إلا ان التجوز يكون في الحمل (فالجاري) استعمل في معناه الموضوع له وعلى مصداقه إلا أن انسابه إلى الميزاب تجوز، نقلاً عن السيد الأستاذ (قده).

والواسطة على نحويين:

واسطة ثبوتية وأخرى عروضية ويعبر عن الأولى واسطة في الثبوت، من دون أن تكون هي متصفة بما تتصف بالذات بل مجرد واسطة في ذلك وسبب الوصف للذات، كالفصل القريب أو البعيد، فمثلاً لناطق واسطة في عروض التكلم لزيد وكذا الحيوان واسطة في ثبوت المشي للانسان، واما الثانية فيطلق عليها واسطة في العروض وهي ما كان الاتصاف حقيقة لها وليس للذات (الموضوع) بل اتصافها يكون مجازاً ومثلوا له (الميزاب جار أو راكب السفينة متحرك) وقد يقال بالفرق بين المثالين من حيث أن التلبس والعروض في الأول غير موجود اطلاقاً فان الميزاب لا يجري ولا يتحرك فسلب الجريان عنه صادق وانما يصح الاتصاف مجازاً وعليه اعطاء معني آخر للواسطة في العروض وهو ما كان كلاهما متصفاً مع كون احدهما علة لاتصاف الآخر كالمثال الثاني فالسفينة أصبحت علة لعروض الحركة على الراكب.



ومن هنا ان تلبس الذات بالمبدأ تارة يكون حقيقياً وبلا واسطة في العروض وأخرى يكون معها فمثلا تلبس الماء بالجريان في قولنا (الماء وجار) تلبس حقيقي وبلا واسطة في العروض واما تلبس الميزاب بالجريان في قولنا (الميزاب جار) فهو تلبس مع واسطة في العروض وفي هذا المبحث يقال بأن اطلاق المشتق وهو كلمة (جار) في هذين المثالين اطلاق حقيقي ولا يلزم أن يكون تلبس الذات بالمبدأ حقيقيا أيضا وبلا واسطة في العروض. وفيه ما عرفت من المناقشة في المثال نعم اسناده في المنال الثاني مجازي أي أسناد إلى غير ما هو له بخلاف المثال الأول فانه اسناد حقيقي أي اسناد إلى ما هو له. فالمجازية هنا لا في الكلمة وانما في الاسناد وتقدم الفرق بينهما ومن خلال هذا العرض يتضح ان ما ذكره في الفصول من أن استعمال المشتق لا يكون حقيقيا إلا اذا كان تلبس للذات بالمبدأ تلبسا حقيقيا وبلا واسطة في العروض باطل، فان التلبس الحقيقي وبلا واسطة في العروض انما يعتبر لاجل أن لا تحصل مجازية في الأسناد ولا يعتبر لاجل أن لا تحصل مجازية في الكلمة فان كلمة المشتق استعمالها حقيقي وانما لم يكن التلبس حقيقيا كما في المثال الثاني (١٤٦).

(١٤٦) ومن خلال ما ذكرنا في أقسام المجاز يتضح ان كلام الفصول بالمجاز في القسم الثالث أي في الحمل والاسناد وان يعتبر صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض. . الخ كلامه على ما نقله في العناية. وليس كلامه في استعمال المشتق بنفسه واما المصنف قدس سره فكلامه في القسم الأول أي في مفهوم المشتق وصدقه على الذات من دون



واسطة في العروض، واحدهما لا يستلزم الآخر فلو كان الاسناد مجازياً كما في الميزاب جار، فان ذلك لا يستلزم تجوزاً في كلمة المشتق.

اذن عبارة الفصول ظاهرة في الاسناد والتطبيق وقد اعترف بالتحوز فيه وصريح المصنف المجاز في الكلمة لتصريحه بكون الاسناد مجازياً، وعليه فالنزاع في الحقيقة بينهما لفظي كما لا يخفى.

انتهت

مباحث المقدمة بعونه تعالى

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.



الفهرست

٣	تقديم
٥	المقدمة
٩	مقدمة عامة ، اجزاء العلم ثلاثة
١١	الموضوع يطلق على عدة معان
١١	العوارض
١٢	معاني العرض الذاتي
١٣	الاقسام المتصورة للعارض
١٥	التعليقة (١) لو أخذ العرض الذاتي ما ينتزع عن ذات الشيء فأشكل عليه
١٥	(٢) ما استدل على وجود الموضوع لكل علم
١٧	تحديد مسائل العلم
١٩	تمايز العلوم
١٩	(٣) دفع الاشكال يكون التمايز بالعلوم
٢٢	تحديد موضوع علم الاصول
٢٥	(٤) الفرق بين تحديد القمي وصاحب الفصول
٢٦	(٥) الاشكال وارد على تفسير الأول للسنة
٢٦	(٦) ما أجيب به ورده
٢٨	وجه الاستطراد في التعليقة (٦) المتقدمة
٢٨	(٧) تفسير التأمل جيداً
٣١	تعريف علم الاصول
٣٢	(٨) الفرق بين التطبيق والاستنباط



- ٣٢ جملة ملاحظات على كلام المصنف (٩)
- ٣٦ حقيقة الوضع (١٠)
- ٣٧ وضع الحروف وما في معانيها (١٠)
- ٣٨ ينبغي تقديم امور، الأول (١٠)
- ٣٩ الأمر الثاني والثالث (١١)
- ٤٠ لحاظ جهة النسبة والصدور في الوضع (١١)
- ٤٠ الواضع أما واحد أو مجموعة (١٢)
- ٤١ اتحاد الخاص مع العام يصلح ان يكون وجهاً للعام (١٣)
- ٤١ اشكال ذكره المشكيني (١٤)
- ٤٢ مقدمة لبيان بعض المصطلحات (١٤)
- ٤٤ نظريات الوضع (١٥)
- ٤٤ الايراد على الكفاية بأن معنى الحرف والاسم واحد (١٥)
- ٤٥ توضيح فكرة مفهوم الاسم والحرف مختصراً (١٥)
- ٤٧ تقريب الوجه للمصنف في دفع الخصوصية الموجبة لصيرورة المعنى جزئياً (١٦)
- ٥٠ ما قاله في العناية (١٦)
- ٥١ الانشاء والاختبار (١٧)
- ٥١ قالوا في الإخبار أنها موضوعة للحكاية (١٧)
- ٥٢ لو تمت التفرقة فأنها ترد في الجملات المشتركة (١٨)
- ٥٣ تفسير التأمل (١٩)
- ٥٦ اسماء الاشارة والضمائر (٢٠)
- ٥٧ عدم تعليم التشخيص في المقيس (٢٠)



- الحقيقة والمجاز ٥٩
- (٢١) استعمال اللفظ في نوعه أو صفته من باب الاستعمال أو من باب إلقاء المعنى ٥٩
- استعمال اللفظ وإرادة نوعه أو صفته أو مثله أو شخصه ٦٢
- (٢٢) التأويل واتحاد الدال والمدلول فرع إمكان الاستعمال ٦٣
- تنزل المصنف وأنه من باب الاستعمال إلا بإرادة مثله ٦٦
- (٢٣) ما أورده في العناية على جواب المصنف ٦٦
- تبعية الدلالة للإرادة ٦٨
- (٢٤) ما قاله بعض المحققين، استخدام الالفاظ لها جانبان المستمع والمتكلم ٧٢
- (٢٥) قصد التفهيم مأخوذ في اصل الوضع ٧٤
- وضع المركبات ٧٨
- (٢٦) كفاية الاوضاع الثلاثة ورد الرابع ٨٠
- علامات الحقيقة والمجاز ٨٣
- (٢٨) تنصيب اهل اللغة ٨٥
- (٢٨) إشكال على عدم التبادر علامة المجاز ٨٥
- (٢٩) المراد من العلم الاجمالي معان ذكرها المشكيني ٨٥
- (تنبيهه) تقسيم الشك الى ثلاثة مستويات ٨٨
- علامة صحة السلب وصحة الحمل ٩١
- (٣٠) امكانية تقسيم الوجود لا بلحاظ سعة المفهوم ٩٢
- علامة الاطراد وعدمه ٩٤
- (٣١) ما ذكر من تقريبات للاطراد ٩٦
- احوال اللفظ ٩٧



- ٩٨ (٣٢) مجرد الاستعمال لا يكون حقيقة
- ٩٩ الحقيقة الشرعية
- ١٠٠ (٣٣) الوضع التخصيصي باطل
- ١٠٠ (٣٤) ما اعترض على المصنف من قوله الوضع بالاستعمال
- ١٠٤ الفاظ العبادات غير مستحدثة
- ١٠٦ (٣٥) مناقشة الخوئي (قده) بأنها لم تكن بعين الالفاظ في شرعنا
- ١٠٧ (٣٦) شرح التأمل
- ١٠٩ ثمرة القول بالحقيقة الشرعية وعدمها
- ١١١ (٣٧) شرح التأمل
- ١١٤ الصحيح والاعم
- ١١٥ (٣٨) وجوه عدم تأتي النزاع على القول بعدم ثبوتها
- ١١٦ (٣٩) تصوير الوجه لاحظ العلاقة الأولى في الصحيح أو الأعم
- ١١٧ قول الباقلاني ان الفاظ العبادات ليست مخترعة لا في شرعنا ولا في الشرائع السابقة
- ١١٧ (٤٠) ان ضم القرينة الى اللفظ من تعدد الدال والمدلول
- ١٢٠ الجهة الثانية: الصحة والفساد
- ١٢١ (٤١) صدق الصحة على الأمر البسيط
- ١٢١ (٤١) توجيه الأمر بالتدبر جيداً
- ١٢٤ الجهة الثالثة: لا بد من تصوير الجامع على كلا القولين
- ١٢٥ (٤٢) ايراد العناية
- ١٢٦ (٤٣) جواب البعض لو كان معظم الاجزاء ملحوظاً على نحو التعيين لا على نحو الاجمال
- ١٣١ تصوير الجامع على القول بالاعم



- ١٣٢ (٤٤) الأيراد عليه بصدق الصلاة مع عدم الركوع والسجود كصلاة الميت
- ١٣٣ (٤٥) تفسير الفهم بأحد وجوه ثلاثة
- ١٣٥ مما قيل في تصوير الجامع
- ١٣٥ (٤٦) الجواب عن التصويرين
- ١٣٧ التصوير الثالث للجامع ، كوضع الاعلام الشخصية
- ١٣٨ (٤٧) الجواب عنه
- ١٤٠ وجهان آخران للكفاية ، والحقيقة هما تصوير للقول بالاعم لا للجامع
- ١٤٠ (٤٨) شرح التأمل جيداً الذي ذكره المصنف
- ١٤٠ (٤٩) تفسير التدبير جيداً
- ١٤١ التوهم أنه لا حاجة لتصوير الجامع على القول بان الفاظ العبادات موضوعه بالوضع العام
- ١٤٣ ثمرة النزاع
- ١٤٤ (٥٠) الفرق بين الاقل والاكثر الاستقلاليين والارتباطيين
- ١٤٦ ما قيل بظهور الثمرة في النذر
- ١٤٧ (٥١) تصوير الثمرة للمشكيني
- ١٤٧ الفرق بين الاطلاق المقامي واللفظي
- ١٤٧ (٥١) بيان الامر بالفهم
- ١٤٩ الاستدلال للصحيح بأمور
- ١٥٠ (٥٢) توقف التبادر على مقدمات
- ١٥١ (٥٤) لا يصلح سلب المعنى مع كونه مجملاً
- ١٥١ (٥٥) أن المأمور به غير المسمى
- ١٥٢ (٥٦) ما يورد على المصنف



- ١٥٣ (٥٧) الفرق بين المركبة الشرعي والمركب الخارجي
- ١٥٣ (٥٨) تفسير التأمل
- ١٥٥ الاستدلال للاعبي
- ١٥٧ (٥٩) الغرض ليس هو إلزام الخصم
- ١٥٧ (٦٠) مدفوع بإمكان تصويره
- ١٥٧ (٦١) أمكن مع بعض أدلة الصحيح
- ١٥٨ (٦٢) القبول غير الصحة
- ١٥٨ (٦٣) أنه لا ينافي الاستعمال بالفساد
- ١٦٠ تفسير التأمل جيداً
- ١٦١ صحة تعلق النذر بترك الصلاة
- ١٦٣ (٦٤) الثاني والثالث واحد والاختلاف باللاحظ
- ١٦٣ (٦٥) عدم الخلو من التأمل لأنه بعد النذر لا يبقى ما تعلق به
- ١٦٣ (٦٦) قد عرفت ما فيه
- ١٦٣ (٦٧) صحة النذر لا تخلو من إشكال بل منع
- ١٦٤ بقي أمور منها عدم تأتي النزاع في المعاملات لو وضعت للمسببات
- ١٥٦ (٦٨) لا يجري النزاع للبسيط
- ١٦٧ (٩٦) تفسير الفهم
- ١٧٠ الأمر الثاني تقدم في العبادات ثمرة القول بين الصحيح والاعم
- ١٧١ الأمر الثالث: التفصيل بالوضع للصحيح من حيث الاجزاء وبالاعم من حيث الشرائط
- ١٧٥ ما المراد من التمامية



- ١٧٥ تفسير التأمل جيداً
- ١٧٧ الإشتراك
- ١٧٨ (٧٠) قد يقال بإستحالة التبادر
- ١٧٩ (٧١) جواب الفهم من وجوه
- ١٨٢ إستعمال اللفظ في أكثر من معنى
- ١٨٤ (٧٢) الصحيح الجواز مطلقاً
- ١٨٤ (٧٣) عدم معقولية الفناء
- ١٨٥ برهان الإستحالة للكفاية متعدد لتعدد الكبريات — قاله الأستاذ (قده)
- ١٨٨ إستعمال اللفظ في أكثر من معنى جائز مجازاً لا حقيقة
- ١٨٩ (٧٤) لا يصح المجاز مع القيد كما أفاده في الكفاية
- ١٩٠ المنسوب الى المعالم صحة إستعمال المشترك حال التثنية والجمع
- ١٩١ (٧٥) عدم دلالة الهيئة على تكرار اللفظ كما عن الأستاذ (قده)
- ١٩٢ (٧٦) مقصود المعالم تكرار نفس اللفظ
- ١٩٢ (٧٧) لازم أخذ قيد الوحدة في المفرد أخذه في التثنية
- ١٩٤ وهم ودفع
- ١٩٥ (٧٨) غرابة الوجه لما ذكره الأستاذ لعدة وجوه
- ١٩٥ (٧٩) ما أشكله الأستاذ على الكفاية
- ١٩٩ المشتق
- ٢٠٠ (٨٠) المصطلح النحوي المشتق
- ٢٠٢ (٨١) لا يعقل وضع المشتق للأعم إذ لا جامع بين الوجود و العدم، المشكيني
- ٢٠٣ (٨٢) دفاع الأستاذ عن كونها مشتقة لا جامدة



- ٢٠٤ عدم جريان النزاع في إسم الزمان
- ٢٠٥ (٨٣) توجيه وضع اللفظ لمفهوم كلي مع إنحصاره في فرد
- ٢١١ خروج الأفعال المزيدة والمصادر عن محل النزاع
- ٢١٣ دلالة الأفعال على الزمان — عنونها المصنف إزاحة شبيهة
- ٢١٤ (٨٤) جواب السيد الأستاذ الشهيد (قده)
- ٢١٥ (٨٥) أجاب الأستاذ (قده) وألحق دلالة الفعل على الزمان
- ٢١٥ (٨٦) جواب التأمل جيداً
- ٢١٨ اعادة تحقيق معنى الحرف والفرق بينه وبين الإسم
- ٢٢١ ثم أمر بالفهم
- ٢٢٢ اختلاف المبادئ لا يوجب اختلاف الدلالة
- ٢٢٣ (٨٧) لا يقال المبادئ التصورية موضوعة للفعلية
- ٢٢٥ المراد من الحال في عنوان المسألة
- ٢٢٦ (٨٨) هنا خلط بين المدلولين التصوري والتصديقي
- ٢٣٠ (٨٩) لو مثل بدون قرينة (كان) لكان أوجه
- ٢٣٠ (٩٠) والجواب عن زهاب المشهور الى الدلالة
- ٢٣١ (٩١) وجواب ما قاله المصنف
- ٢٣٢ (٩٢) المراد من الحال في العنوان هو زمان الحال
- ٢٣٣ الأصل في المسألة
- ٢٣٥ (٩٣) أحسن من عرض المسألة السيد الأستاذ (قده)
- ٢٣٦ (٩٤) لا يقال العام ملحوظ أما بنفسه أو في ضمن الخاص
- ٢٣٧ (٩٥) اشكال على تقديم الإشتراك المعنوي على الحقيقية والمجاز



- ٢٣٨ (٩٦) جريان الإستصحاب يبتني على حجيته في الشك المقتضي
- ٢٣٩ ابطال الأقوال المفصلة في المسألة
- ٢٤١ (٩٧) ما يدفع الإستدلال هو المنع من الظهور
- ٢٤٣ (٩٨) هذا ليس رداً للإستدلال بالآيتين
- ٢٤٧ ادلة القائل بالوضع لخصوص المتلبس
- ٢٥١ (٩٩) الإعتراض على علامة التبادر
- ٢٥١ (١٠٠) تعليقنا على الإعتراض وجوابه
- ٢٥٢ (١٠١) تفسير المشكيني لعبارة الكفاية
- ٢٥٢ (١٠٢) الدليل اخص من المدعى
- ٢٥٣ (١٠٣) تعليق السيد الأستاذ (قده)
- ٢٥٤ (١٠٤) الجواب لا يدفع الإشكال
- ٢٥٦ (١٠٦) الجواب يدفع المجازية لا الكثرة المنتجة لإحتمال الإنسباق من الإطلاق
- ٢٥٧ (١٠٧) تفسير الفهم
- ٢٦٠ (١٠٨) الايراد على علامية صحة السلب
- ٢٦١ (١٠٩) الايراد الثاني والثالث على علامية صحة السلب
- ٢٦٢ (١١٠) ما يلاحظ على علامية صحة السلب
- ٢٦٢ (١١١) تفسير التدبر
- ٢٦٦ أدلة الوضع للأعم
- ٢٦٩ (١١٢) أقول وقد مر الكلام عنها
- ٢٦٩ (١١٣) استدلال الإمام ليس باعتبار كون المتصدي ظالماً بالفعل
- ٢٧٠ (١١٤) المورد نادر في الاحكام الشرعية



- ٢٧٠ ما ذكره المرحوم المشكيني
- ٢٧٠ (١١٦) للمناقشة مجال
- ٢٧٣ إشكال الآخوند
- ٢٧٥ (١١٧) الظاهر العرفي للمشتق هو ان الاستعمال والجري مشتركين
- ٢٧٨ بقي أمور: الأول بساطة المشتق أو تركيبه
- ٢٨١ (١١٨) بسط القول في المشتق موضوعاً ومحمولاً
- ٢٨٤ (١١٩) أورد الاستاذ إشكالاً
- ٢٨٥ (١٢٠) بطلان التشقيق
- ٢٨٦ (١٢١) الايراد مبني على الخلط بين مقامي الثبوت والاثبات
- ٢٨٦ (١٢٢) دعوى التعيين عهدتها على مدعيها
- ٢٨٦ (١٢٣) الفصل أما مشهوري وأما حقيقي حكمي
- ٢٨٧ (١٢٤) الفصل مأخوذ على نحو المعرفية
- ٢٨٧ (١٢٥) اعتراض السيد الاستاذ (قده)
- ٢٨٨ تفسير التدبر جيداً
- ٢٨٩ محذور انقلاب القضية الممكنة الى ضرورة
- ٢٩٠ (١٢٧) مورد انقلاب الى الضرورية كما ذكرها البعض
- ٢٩٥ (١٢٨) كون الانقلاب لازم مندفع
- ٢٩٦ (١٢٩) تفسير التأمل
- ٣٠١ تفسير كلام الفصول من المصنف بما لا يرتضيه صاحبه
- ٣٠١ (١٣٠) مراد الفصول هو الانقلاب على نحو المورد الأول
- ٣٠٣ (١٣١) جواب الفهم



- توجيهه كلام المحقق الشريف في الشرطية الثانية ٣٠٥
- (١٣٢) تفسير التأمل جيداً ٣٠٦
- (١٣٣) وجوابه من وجوه ٣٠٨
- إرشاد ٣٠٩
- الثاني: الفرق بين المشتق ومبدئه ٣١٠
- (١٣٤) القول بأن اللحاظ لا تصحح الاتحاد المطلوب ٣١٣
- (١٣٥) ايراد بعض المحققين على كلام الشيخ الاخوند ٣١٤
- الثالث بيان ملاك الحمل ٣١٧
- (١٣٦) مقالة السيد الاستاذ (قده) حول تقسيم الحمل ٣٢٠
- (١٣٧) عدم تمامية الجواب للمصنف ٣٢٠
- (١٣٨) الايراد عليه ٣٢١
- الرابع: مغايرة المبدأ مع ما يجري عليه المشتق ٣٢٣
- (١٣٩) ما نقله العناية عن صاحب الفصول (قده) ٣٢٤
- (١٤٠) استدلال الفصول على دعواه ٣٢٥
- تتمه ٣٢٨
- (١٤١) لم يقل الصفات بل مبادئ الصفات واجاب عنه الاستاذ (قده) ٣٢٨
- تذييل تقسيم الصفات الى قسمين للاستاذ (قده) ٣٢٩
- الخامس في اعتبار قيام المبدأ بالذات ٣٣٤
- (١٤٢) ما ذكره الاستاذ من ان قيام الضرب بالمفعول دون الفاعل عاطل ٣٣٦
- (١٤٣) والايراد عليه، التلبس على نحو العينية لا معنى له، للاستاذ (قده) ٣٣٧
- (١٤٤) مناقشة صحة دعوى كبرى وصغرى ٣٣٨



٣٣٩	بطلان مقالة الفصول
٣٤٠	(١٤٥) جواب السيد الاستاذ (قده)
٣٤١	(١٤٦) جواب التأمل
٣٤٢	السادس: هل يشترط في صدق المشتق حقيقة ألا يكون التلبس بواسطة في العروض
٣٤٤	اتضح كلام الفصول
٣٤٥	الفهرست