

مخاضها

في

أصولها الفقهية

مؤلفها: محمد باقر الخليلي
مترجمها: محمد باقر الخليلي

الجزء الأول

عدد ٥٥٥

محمد استخار الفقيه

مخاضك

في

أصول الفقه

تقريراً لبحث استاذنا الانعم فقيه الامة

آية الله العظمى الورع التقى

السيد ابو القاسم الخوي

دامت ايام افاضاته

الجزء الأول



هوية الكتاب

- اسم الكتاب: محاضرات في أصول الفقه
تقرير لبحث آية الله العظمى السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره
المؤلف: العلامة الشيخ محمد اسحاق الفيّاض
الناشر: مؤسسة أنصار بيان للطباعة والنشر - قم - إيران
الطبعة: الرابعة ١٩٩٦م - ١٤١٧هـ - ١٣٧٥ش
المطبعة: صدر - قم
الكمية: ٢٠٠٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المجد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وعمرته
الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين وبعد فإني أحدت ^{لي} كتاباً
على ما دلاني به من تربية نفوس ذوي الكفاءة واللياقة حتى بلغ الواحد منهم ثلثي الآخر ^{تربية} ورجعت
من العلم والفضل ومن دفعت لرعايته وحضرا بما في المالفة في الفقه والاصول هو ^{تربية} فقرة
العلامة المدقق الفاضل الشيخ محمد اسحق الفياض دامت تأييدهاته وقد عرض على الجزء الاول
من كتابه (المحاضرات في اصول الفقه) الذي كتبه تقريراً لاجمالي بأسلوب بليغ والمام حديد
بالإشادة والاحجاب وإني أبارك له هذا الجهد الميمون وأسأله تعالى ان يرفقه لاتمام ^{تربية} امره
انه ولي التوفيق في ٦ جادى الثانية سنة ١٣٨٤ هـ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله رب العالمين والصلاة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين واللعنة
الذائمة على اعدائهم اجمعين .

وبعد فهذا هو الجزء الاول من كتابنا (محاضرات في اصول الفقه) وهو
مشمول على ما استفدته من تحقيقات عالية ومطالب شائخة وافكار مبتكرة من
مجلس درس سيدنا الاستاذ الاثم فقيه الطائفة سماحة آية الله العظمى السيد ابو القاسم
الخرقي ، إذ عكفت ضمن المئات من الطلاب على مجلس درسه الشريف في جامعة العلم
الكبرى (النجف الاشرف) التي اسندت اليه زعامتها ، والقى بين يديه مقاليدها ،
فقام بالعبأ خير قيام في محاضراته وبجوده ، وترى على يديه الكرمتين جيل بعد
جيل من الافاضل الاعلام .

واني إذ ابتهل الى المولى سبحانه ان يوفقني لإلحاق الجزء الثاني بهذا الجزء في
الطبع أسأله تعالى أن يمتحننا وعموم المسلمين بدوام وجود استاذنا الاثم ويديم
أيام افادته العامرة .

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت واليه انيب .

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

من الضروري الذي لا يشك فيه أحد إن الشريعة الإسلامية المقدسة تشتمل على أحكام إلزامية ، من وجوبات وتحريمات تتكفل بسعادة البشر ومصالحهم المادية والمعنوية ، ويجب الخروج عن عهدها وتحصيل الأمن من العقوبة من ناحيتها بحكم العقل .

وهذه الأحكام ليست بضرورية لكل أحد بحيث يكون الكل عالين بها ، من دون حاجة الى تكلف مؤنة الإثبات وإقامة البرهان عليها . نعم عدة منها أحكام ضرورية وقطعية فيعملها كل مسلم ؛ من دون حاجة الى مؤنة الإثبات والاستدلال؛ ولكن جلها نظريات تتوقف معرفتها وتمييز موارد ثبوتها عن موارد عدمها على البحث والاستدلال ؛ وان ذلك يتوقف على معرفة قواعد ومبادئ تكون نتيجتها معرفة الوظيفة الفعلية وتشخيصها في كل مورد ، وان هذه القواعد هي القواعد الاصولية . فهي مبادى تصديقية لعلم الفقه المتكفل لتشخيص الوظيفة الفعلية في كل مورد بالنظر والدليل ؛ وان المباحث الاصولية قد مهدت واسست لمعرفة هذه القواعد وتنقيحها .

وينبغي التنبية على امور

الامر الأول : إن هذه القواعد والمبادئ على أقسام :

القسم الأول ما يوصل الى معرفة الحكم الشرعى بعلم وجدانى ، وبنحو البت والحزم ؛ وهى مباحث الإستلزامات العقلية : كبحث مقدمة الواجب ، ومبحث الضد ، ومبحث اجتماع الأمر والنهى ، ومبحث النهى فى العبادات ؛ فانه بعد القول بثبوت الملازمة بين وجوب شئ ووجوب مقدمته - مثلاً - يترتب عليه العلم الوجدانى بوجوب المقدمة عند وجوب ذىها بعد ضم الصغرى الى هذه الكبرى . وكذا يحصل العلم البتى بفساد الضد العبادى عند الأمر بضده الآخر ، اذا ضم ذلك الى كبرى ثبوت الملازمة بين الأمر بالشئ والنهى عن ضده .

القسم الثانى ما يوصل الى الحكم الشرعى التكليفى او الوضعى بعلم جملى تعبدى ؛ وهى مباحث الحجج والامارات ، وهذه على ضريين :

الضرب الأول - ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد احراز الكبرى والفراغ عنها ؛ وهى مباحث الألفاظ باجمعها ، فان كبرى هذه المباحث وهى مسألة حجية الظهور محرزة ومفروغ عنها وثابتة من جهة بناء العقلاء وقيام السيرة القطعية عليها ، ولم يختلف فيها اثنان ، ولم يقع البحث عنها فى اى علم ؛ ومن هنا قلنا انها خارجة عن المسائل الاصولية .

نعم وقع الكلام فى موارد ثلاثة : الأول فى أن حجية الظهور هل هى مشروطة بعدم الظن بالخلاف أم بالظن بالوافق أم لا هذا ولا ذاك ؟ الثانى فى ظواهر الكتاب وانها هل تكون حجة أم لا ؟ الثالث فى أن حجية الظواهر هل تختص بمن قصد افهامه أم تعم غيره ايضاً ؟ والصحيح فيها على ما يأتى بيانه هو حجية الظهور مطلقاً بلا اختصاص لها بالظن بالوافق ولا بعدم الظن بالخلاف ، ولا بمن قصد افهامه . كما انه لا فرق فيها بين ظواهر الكتاب وغيرها .

ثم أن البحث في هذا الضرب يقع من جهتين : الجهة الأولى في اثبات ظهور الالفاظ بحد ذاتها وفي انفسها مع قطع النظر عن ملاحظة اية ضميعة خارجية أو داخلية كباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم ؛ ومعظم مباحث العموم والخصوص والمطلق والمقيد كالبحث عن ان الجمع المحلى باللام هل هو ظاهر في نفسه في العموم أم لا ؟ وعن ان النسكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي هل هي ظاهرة في العموم بحد ذاتها ؟ وعن ان الفرد المعرف باللام هل هو ظاهر بنفسه في الاطلاق بلا معونة قرينة خارجية ما عدا مقدمات الحكمة أم لا ؟

الجهة الثانية - في اثبات ظهورها مع ملاحظة معونة خارجية كبعض مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد كالبحث عن ان العام والمطلق اذا خصصا بدليلين منفصلين ، فهل هما بعد ذلك ظاهران في تمام الباقي أم لا ؟ والبحث عن ان المخصص والمقيد المنفصلين المجهولين ، هل يسرى اجمالها الى العام والمطلق أم لا ؟ ونحوهما . الضرب الثاني - ما يكون البحث فيه عن الكبرى وهي مباحث الحجج (بعد احراز الصغرى والفراغ عنها) كبحث حجية خبر الواحد والاجتماعات المنقولة والشهرات الفتوائية وظواهر الكتاب . ويدخل فيه مبحث الظن الانسدادي - بناء على الكشف - ومبحث التعادل والترجيح ، فان البحث فيه في الحقيقة ، عن حجية أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال .

القسم الثالث : ما يبحث عن الوظيفة العملية الشرعية للمكلفين في حال العجز عن معرفة الحكم الواقعي والياس عن الظفر بأى دليل اجتهادى ، من عموم او اطلاق بعد الفحص بالمقدار الواجب ، وما هو وظيفة العبودية في مقام الامتثال ؛ وهي مباحث الاصول العملية الشرعية ، كالاستصحاب والبراءة والإشغال .

القسم الرابع : ما يبحث عن الوظيفة العملية العقلية في مرحلة الامتثال في فرض فقدان ما يؤدى الى الوظيفة الشرعية ، من دليل اجتهادى أو أصل عملي شرعى ؛ وهي مباحث الاصول العملية العقلية ، كالبراءة والاحتياط العقليين ؛

ويدخل فيه. مبحث الظن الانسدادي - بناء على الحكومة - .

فالنتيجة المتحصلة الى الآن هي ان المسائل الاصولية وقواعدها ، على أقسام أربعة : الأول ما يثبت الحكم الشرعي بعلم وجداني . الثاني ما يثبته بعلم جعلي تعبدى ، وهذا القسم على ضربين - كما مر - . الثالث ما يعين الوظيفة العملية الشرعية بعد اليأس عن الظفر بالقسمين المتقدمين . الرابع ما يعين الوظيفة العملية بحسب حكم العقل في فرض فقدان الوظائف الشرعية (يعنى الأقسام الثلاثة المتقدمة) ، وعدم الظفر بشيء منها . فهذا كله فهرس المسائل الاصولية وترتيبها الطبيعي .

ومن هنا ظهر فائدة علم الاصول وهي : (تعيين الوظيفة في مقام العمل الذي هو موجب لحصول الأمن من العقاب) . وحيث ان المكلف الملتفت الى ثبوت الاحكام في الشريعة يحتمل العقاب وجدانا ، فلا محالة يلزمه العقل بتحصيل مؤمن منه ، وحيث أن طريقه منحصر بالبحث عن المسائل الاصولية ، فإذ يجب الاهتمام بها ، وبما ان البحث عنها منحصر بالمجتهدين دون غيرهم فيجب عليهم تنقيحها وتعيين الوظيفة منها في مقام العمل لنفسهم ولتقليدهم حتى يحصل لهما الأمن في هذا المقام .

الامر الثاني : في تعريف علم الاصول ، وهو : (العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الاحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجة الى ضمنية كبرى أو صغرى اصولية اخرى إليها) وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الاصولية مدارهما وجوداً وعدمًا :

الركيزة الاولى : ان تكون استفادة الاحكام الشرعية الإلهية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق (اي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها) كتطبيق الطبيعي على افراده .

والنسكته في اعتبار ذلك في تعريف علم الاصول ، هي الاحتراز عن القواعد الفقهية فانها قواعد تقع في طريق استفادة الاحكام الشرعية الإلهية ، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط بل من باب التطبيق ، وبذلك خرجت عن التعريف .

ولكن ربما يورد بان اعتبار ذلك يستلزم خروج عدة من المباحث الاصولية المهمة ، عن علم الاصول ، كباحث الاصول العملية الشرعية والعقلية ، والظن الانسدادي بناء على الحكومة ؛ فان الاولى منها لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي لان إعمالها في مواردنا انما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وافرادها لا من باب استنباط الاحكام الشرعية منها وتوسيطها لاثباتها ؛ والاخيرتين منها لا تنتهيان الى حكم شرعي اصلا لا واقعا ولا ظاهرا . وبتعبير آخر: ان الامر في المقام ، يدور بين محذورين : فان هذا الشرط على تقدير اعتباره في التعريف ، يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم ، فلا يكون جامعا ، وعلى تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهية فيها ، فلا يكون مانعا . فاذا لا بد ان نلتزم بأحد هذين المحذورين : فاما نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها اصولية ، أو نلتزم بعدم اعتباره لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهية في التعريف ؛ ولا مناص من أحدهما .

والتحقيق في الجواب عنه هو ان هذا الاشكال مبني على ان يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركنا في التعريف ، الاثبات الحقيقي بعلم أو علمي ؛ إذ على هذا لا يمكن التفصي عن هذا الاشكال أصلا ، ولكنه ليس بمراد منه ، بل المراد به معنى جامعا بينه وبين غيره ، وهو الاثبات الجامع بين ان يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجيزياً أو تعديرياً ؛ وعليه فالمسائل المزبورة تقع في طريق الاستنباط ، لانها تثبت التنجيز مرة والتعديري مرة اخرى ، فيصدق عليها حينئذ التعريف لتوفر هذا الشرط فيها ، ولا يلزم - اذا - محذور دخول القواعد الفقهية فيه .

نعم يرد هذا الاشكال على التعريف المشهور وهو : (العلم بالقواعد المهمة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية) فان ظاهرهم انهم ارادوا بالاستنباط ، الاثبات الحقيقي ؛ وعليه فالاشكال وارد ، ولا مجال للتفصي عنه - كما عرفت - .

ولو كان مرادهم المعنى الجامع الذي ذكرناه ، فلا وقع له اصلا كما مر . وعلى

ضوء هذا البيان ، ظهر الفرق بين المسائل الاصولية والقواعد الفقهية ؛ فان الاحكام المستفادة من القواعد الفقهية ، سواء كانت مختصة بالشبهات الموضوعية كقاعدة الفراغ واليد والحلية ونحوها ، أم كانت تعم الشبهات الحكيمة ايضاً كقاعدتي لا ضرر ولا حرج بناء على جريانهما في موارد الضرر أو الحرج النوعي ، وقاعدتي ما يضمن وما لا يضمن وغيرها ، إنما هي من باب تطبيق مضامينها بانفسها على مصاديقها ، لا من باب الاستنباط والتوسيط ، مع أن نتيجتها في الشبهات الموضوعية نتيجة شخصية . هذا والصحيح انه لا شيء من القواعد الفقهية تجري في الشبهات الحكيمة ، فان قاعدتي نفي الضرر والحرج لا تجريان في موارد الضرر أو الحرج النوعي ، وقاعدة ما يضمن اساسها ثبوت الضمان باليد مع عدم الغاء المالك لاحترام ماله ؛ فالقواعد الفقهية نتائجها احكام شخصية لا محالة .

وعلى كل حال فالنتيجة هي ان القواعد الفقهية من حيث عدم توفر هذا الشرط فيها ، غير داخلة في المسائل الاصولية .

وعلى هذا الاساس ، ينبغي لك ان تميز كل مسألة ترد عليك انها مسألة اصولية أو قاعدة فقهية ؛ لا كما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان نتيجة المسألة الفقهية ، قاعدة كانت أو غيرها ، بنفسها تلقي الى العامى غير المتمكن من الاستنباط وتعيين الوظيفة في مقام العمل ، فيقال له : (كلما دخل الظهر وكنت واجداً للشرائط ، فقد وجبت عليك الصلاة) فيذكر في الموضوع تمام قيود الحكم الواقعي ، فيبان اليه . وهذا بخلاف نتيجة المسألة الاصولية فانها بنفسها لا يمكن ان تلقي الى العامى غير المتمكن من الاستنباط ، فان اعمالها في موارد وظيفته المجتهدين دون غيرهم . نعم الذى يلقي اليه هو الحكم المستنبط من هذه المسألة لا هي نفسها . وذلك لان ما افاده (قده) بالقياس الى المسائل الاصولية وان كان كما أفاد ، فان اعمالها في موارد و أخذ النتائج منها من وظائف المجتهدين ، فلاحظ فيه لمن سوامم ؛ إلا ان ما افاده (قده) بالاضافة الى المسائل الفقهية غير تام على اطلاقه ؛ اذ رب مسألة

فقهية حالها حال المسألة الأصولية من هذه الجهة : كاستحباب العمل البالغ عليه الثواب ، بناء على دلالة اخبار (من بلغ) عليه وعدم كونها ارشاداً ولا دالة على حجية الخبر الضعيف ، فانه مما لا يمكن أن يلقي الى العامى لعدم قدرته على تشخيص موارده من " ١١ - . تطبيق اخبار الباب عليها .

وكقاعدة نفوذ الصلح والشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنة أو غير مخالفين لها ، فان تشخيص كون الصلح أو الشرط في مواردهما موافقاً لاحدهما أو غير مخالف ، مما لا يكاد يتيسر للعامى .

وكقاعدة تى ما يضمن وما لا يضمن ، فان تشخيص مواردهما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد . الى غيرها من القواعد التى لا يقدر العامى على تشخيص مواردها وصغرياتها ليطبق القاعدة عليها ؛ بل رب مسألة فقهية فى الشبهات الموضوعية تكون كذلك كـبعض فروع العلم الاجمالى ، فان العامى لا يتمكن من تشخيص وظيفته فيه مثلاً اذا فرضنا ان المكلف علم اجمالاً ، بعد الفراغ من صلاتى الظهر والعصر ، بنقصان ركعة من احدهما ، ولكنه لا يدرى انها من الظهر أو من العصر ، فى هذا الفرع واشباهه لا يقدر العامى على تعيين وظيفته فى مقام العمل ، بل عليه المراجعة الى مقلده ؛ بل الحال فى كثير من فروع العلم الاجمالى كذلك .

شبهة ودفع

أما الشبهة فهى توم ان مسألتى البراءة والاحتياط الشرعيين ، خارجتان عن تعريف علم الأصول ، لعدم توفر الشرط المتقدم فيها ، اذ الحكم المستفاد منهما فى مواردهما انما هو من باب التطبيق لا من باب الاستنباط ، وقد سبق ان المعتبر فى كون المسألة اصولية هو أن يكون وقوعها فى طريق الحكم من باب الاستنباط دون الانطباق .

واما للدفع فلأن المراد بالاستنباط ليس خصوص الاثبات الحقيقى ، بل العلم منه ومن الاثبات التنجيزى والتعذيرى ، وقد سبق انها يثبتان التنجيز والتعذير

بالقياس الى الاحكام الواقعية ، وهذا نوع من الاستنباط ، واطلاقه عليه ليس بنحو من العناية والمجاز ، بل على وجه الحقيقة ، فان المعنى الظاهر منه عرفا هو المعنى الجامع لا خصوص حصة خاصة .

ولو تنزلنا عن ذلك وفرضنا ان وقوعها في طريق الحكم ليس من باب الاستنباط ، وإنما هو من باب التطبيق والانطباق ، كالتطبيق الطبيعي على مصاديقه وافراده ، فلا نسلم انها خارجتان من مسائل هذا العلم ؛ وذلك لانها واجدتان لخصوصية بها امتازتا عن القواعد الفقهية ، وهي كونها بما ينتهي اليه أمر المجتهد في مقام الافتاء بعد اليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادى كاطلاق أو عموم ، وهذا بخلاف تلك القواعد فانها ليست واجدة لها ، بل هي في الحقيقة احكام كلية إلهية استنبطت من ادلتها لمتعلقاتها وموضوعاتها ، وتنطبق على مواردها بلا أخذ خصوصية فيها اصلا ؛ كاليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادى ونحوه . فهما بتلك الخصوصية امتازتا عن القواعد الفقهية ، ولاجلها دونتا في علم الاصول وعدتا من مسائله . هذا تمام الكلام في الركيزة الأولى .

الركيزة الثانية : ان يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة الى ضم كبرى اصولية اخرى ؛ وعليه فالمسألة الاصلية هي المسألة التي تتصف بذلك . ثم ان النسكته في اعتبار ذلك في تعريف علم الاصول ايضاً هي ان لا تدخل فيه مسائل غيره من العلوم ، كعلم النحو والصرف واللغة والرجال والمنطق ونحوها ، فانها وان كانت دخيلة في استنباط الاحكام الشرعية واستنتاجها من الأدلة ، فان فهم الحكم الشرعي منها يتوقف على علم النحو ومعرفة قوانينه من حيث الاعراب والبناء ؛ وعلى علم الصرف ومعرفة أحكامه من حيث الصحة والاعتلال ؛ وعلى علم اللغة من حيث معرفة معاني الألفاظ وما تستعمل فيه ؛ وعلى علم الرجال من ناحية تنقيح أسانيد الأحاديث وتمييز صحيحها عن سقيمها وجيدها عن رديتها ؛ وعلى علم المنطق لمعرفة صحة الدليل وسقمه ؛ ولكن كل ذلك بالمقدار اللازم في

الاستنباط لا بنحو الاحاطة التامة ؛ فلو لم يكن الانسان عارفاً بهذه العلوم كذلك ؛ او كان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر ، لم يقدر على الاستنباط ؛ إلا ان وقوعها ودخلها فيه لا يكون بنفسها وبالاستقلال ؛ بل لابد من ضم كبرى اصولية وبدونه لا تنتج نتيجة شرعية أصلاً ، ضرورة أنه لا يترتب أثر شرعي على وثاقه الراوى ما لم يتضمن اليها كبرى اصولية وهي حجية الرواية ، وهكذا . وبذلك قدامتازت المسائل الاصولية عن . ائله سائر العلوم ، فان مسائل سائر العلوم وان كانت تقع في طريق الاستنباط كما عرفت ؛ إلا انها لا بنفسها بل لابد من ضم كبرى اصولية اليها . وهذا بخلاف المسائل الاصولية ، فانها كبريات لو انضمت اليها صغرياتا ، لاستنتجت نتيجة فقهية من دون حاجة الى ضم كبرى اصولية اخرى .

ومن هنا يتضح ان مرتبة علم الاصول فوق مرتبة سائر العلوم ودون مرتبة علم الفقه ، وحد وسط بينهما ؛ كما انه يظهر ان مبحث المشتق ، ومبحث الصحيح والاعم ، وبعض مباحث العام والخاص ؛ كبحث وضع اداة العموم ، كلها خارجة عن مسائل هذا العلم ، لعدم توفر هذا الشرط فيها ؛ إذ البحث في هذه المباحث عن وضع الفاظ مفردة (مادة) كما في بعضها ، و (هيئة) كما في بعضها الآخر ؛ ومن الواضح جداً انه لا تترتب آثار شرعية على وضعها فقط - مثلاً - أى أثر شرعي يترتب على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل أو للجماع بينه وبين المنقضى عنه المبدأ ؟ وعلى وضع اسامى العبادات أو المعاملات لخصوص المعاني الصحيحة أو للاعم منها ومن الفاسدة ؟ وعلى وضع الأدوات للعموم - مثلاً - من دون أن تتضمن اليها مسألة اصولية ؟ فالصحيح هو انها من المسائل اللغوية ، ولكن حيث انها لم تدون في علم اللغة ، دونت في الاصول .

ونتيجة ما ذكرناه : ان المسائل الاصولية يعتبر فيها امران : الاول أن يكون وقوعها في طريق الحكم من باب الاستنباط لا من باب الانطباق ، وبها تتميز عن المسائل الفقهية . الثاني ان يكون وقوعها فيه بنفسها وبالاستقلال ، من دون

حاجة الى ضم مسألة اخرى ، وبها تميز عن مسائل سائر العلوم .

شبهات ودفع

الشبهة الأولى : توهم ان مسألة اجتماع الأمر والنهي بناء على اعتبار الشرط الثاني ، تخرج عن مسائل هذا العلم ، إذ على القول باستحالة الاجتماع وعدم امكانه ، لا يترتب عليها أثر شرعي ما عدا القطع بعدم فعلية كلا الحكيم ، وإنما يحتاج في ترتبه عليها ، الى ضم مسألة أخرى وهي اجراء قوانين باب التعارض التي يكون المقام من صغرياتها على القول بالإمتناع ، وهذا ليس شأن المسألة الاصولية بمقتضى هذا الشرط كما عرفت .

ويدفعها : انه يمكن في كون المسألة اصولية ، وقوعها في طريق الاستنباط وتعيين الوظيفة في مقام العمل باحد طرفيها ، وان كانت لا تقع كذلك بطرفها الآخر ، اذ لو لم يكن ذلك كافياً في الاتصاف بكونها مسألة اصولية ، للزم خروج كثير من المسائل الاصولية عن تعريف علم الاصول بمقتضى الشرط المزبور ، منها : مسألة حجية خبر الواحد ، فانه على القول بعدمها ، لا يترتب عليها أثر شرعي أصلاً . ومنها : مسألة حجية ظواهر الكتاب ، على القول بعدم حجيتها ؛ الى غيرها من المسائل . فالنتيجة هي ان الملاك في كون المسألة اصولية ، وقوعها في طريق الاستنباط بنفسها ولو باعتبار أحد طرفيها ؛ في قبال ما ليس له هذا الشأن وهذه الخاصة ، كمسائل بقية العلوم ؛ والمفروض ان هذه المسألة كذلك ، فانه يترتب عليها أثر شرعي على القول بالجواز ، وهو صحة العبادة ؛ وان لم يترتب على القول بالإمتناع .

الشبهة الثانية : توهم خروج مسألة الضد عن التعريف ، لعدم توفر هذا الشرط فيها ، إذ لا يترتب أثر شرعي على نفس ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده لتكون المسألة اصولية . وأما حرمة الضد فهي وان ثبتت بثبوت

الملازمة ، إلا انها حرمة غيرية لا تقبل التنجيز ، كي تصلح لأن تكون نتيجة فقهية للمسألة الاصولية . وأما فساد الضد فهو لا يترتب على ثبوت هذه الملازمة بلا ضم كبرى اصولية اخرى ، وهي ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها .

ويدفعها : ما مر من الجواب عن الشبهة الاولى ؛ ومخلصه : انه يكفي في كون المسألة اصولية ، ترتب نتيجة فقهية على أحد طرفيها وان لم يترتب على طرفها الآخر ؛ والمفروض انه يترتب على مسألتنا هذه أثر شرعي على القول بعدم الملازمة ؛ وهو صحة الضد العبادي ، وان لم يترتب على القول الآخر .

الشبهة الثالثة : دعوى ان اعتبار هذا الشرط يستلزم خروج مسألة مقدمة الواجب عن المسائل الاصولية ؛ لا من جهة ان البحث فيها عن وجوب المقدمة وهي مسألة فقهية ، فلن البحث فيها كما افاد المحققون من المتأخرين ، عن ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب شيء ووجوب مقدماته وعدم ثبوتها ؛ بل من جهة عدم ترتب أثر شرعي عليها بنفسها وعدم توفر ذلك الشرط فيها . اما وجوب المقدمة فهو وان ترتب على ثبوت هذه الملازمة ، إلا انه حيث كان غيرياً ، لا يصلح ان يكون أثراً للمسألة الاصولية ؛ بل وجوده وعدمه سيان من هذه الجهة ؛ واما غيره مما هو قابل لذلك ، فلم يكن حتى يترتب عليها .

ويدفعها ما سنذكره ان شاء الله تعالى في محله ، من أن لتلك المسألة ثمرة مهمة - غير وجوب المقدمة - تترتب عليها ، وبها تكون المسألة اصولية . وتفصيل الكلام فيها موكول الى محلها فلينتظر !

الأمر الثالث في بيان موضوع العلم وعوارضه الذاتية وتمايز العلوم ؛ فيقع الكلام في جهات : الجهة الأولى : في مدرك ما التزم به المشهور من لزوم الموضوع في كل علم . الجهة الثانية : في وجه ما التزموا به من أن البحث في كل علم لا بد أن يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه . الجهة الثالثة : في بيان تمايز العلوم بعضها عن بعض .

اما الكلام في الجهة الأولى فغاية ما قيل أو يمكن أن يقال في وجهه ، هو أن الغرض من أى علم من العلوم امر واحد ؛ - مثلا - الغرض من علم الاصول : (الاعتدال على الإستنباط) ومن علم النحو : (صون اللسان عن الخطأ في المقال) ومن علم المنطق : (صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج) وحيث ان هذا الغرض الواحدى يترتب على مجموع القضايا المتباينة في الموضوعات والمحمولات التي دونت علماً واحداً وسميت باسم فارد ، يستحيل ان يكون المؤثر فيه هذه القضايا بهذه الصفة ، لاستلزامه تأثير الكثير بما هو كثير في الواحد بما هو واحد ؛ فإذاً يكشف (إنأ) عن ان المؤثر فيه جامع ذاتى وحدانى بينها ، بقانون ان المؤثر في الواحد لا يكون إلا الواحد بالسنخ ، وهو موضوع العلم . وبتعبير آخر : ان البرهان على اقتضاء وحدة الغرض لوحدة القضايا موضوعاً ومحمولاً ، ليس إلا ان الامور المتباينة لا تؤثر أرباً واحداً ، كما عليه جل الفلاسفة لولا كلهم .

ويرد عليه أولاً : ان البرهان المزبور وان سلم في العلل الطبيعية لا في الفواعل الارادية ، إلا ان الغرض الذى يترتب على مسائل العلوم ، لا يخلو اما ان يكون واحداً شخصياً أو واحداً نوعياً أو عنوانياً ؛ وعلى اى تقدير لا تكشف وحدة الغرض عن وجود جامع ما هوى وحدانى بين تلك المسائل .

اما على الأول فانه يترتب على مجموع المسائل من حيث المجموع ؛ لا على كل مسألة مسألة بجياها واستقلالها ؛ فحينئذ المؤثر فيه المجموع من حيث هو ، فتكون كل مسألة جزء السبب لاتمامه ؛ نظير ما يترتب من الغرض الواحدى على المركبات الاعتبارية من الشرعية : كالصلاة ونحوها ، أو العرفية ؛ فان المؤثر فيه مجموع اجزاء المركب بما هو ، لا كل جزء جزء منه ؛ ولذا لو اتقى أحد اجزائه ، اتقى هذا الغرض . فوحدة الغرض بهذا النحو لا تكشف عن وجود جامع وحدانى بينها ، بقاعدة استحالة صدور الواحد عن الكثير ، فان استناده الى المجموع بما هو لا يكون مخالفاً لتلك القاعدة ليكشف عن وجود الجامع ، إذ

سببية المجموع من حيث هو ، سببية واحدة شخصية ، فالإستناد اليه استناد معلول واحد شخصي الى علة واحدة شخصية لا الى علل كثيرة ؛ ومقامنا من هذا القبيل ، فان المؤثر في الغرض الذي يترتب على مجموع القضايا والقواعد ، المجموع من حيث المجموع ، لا كل واحدة واحدة منها ؛ والمفروض - كما عرفت - ان سببية المجموع سببية واحدة شخصية فاردة ، فاستناده اليه ، ليس من استناد الواحد الى الكثير ، بل - حقيقة - من استناد معلول واحد شخصي الى علة كذلك ، فاذن ، لا سبيل لنا الى استكشاف وجود جامع ذاتي بين المسائل .

واما على الثاني بان كان الغرض كلياً له افراد يترتب كل فرد منها على واحدة من المسائل بجيهاها واستقلالها - كما هو الصحيح - فالأمر واضح ، اذ بناء على ذلك لا محالة يتعدد الغرض بتعدد المسائل والقواعد ، فيترتب على كل مسألة بجيهاها ، غرض خاص غير الغرض المترتب على مسألة اخرى ، مثلاً : الاقتدار على الاستنباط الذي يترتب على مباحث الألفاظ ، يباين الاقتدار على الاستنباط المترتب على مباحث الإستلزامات العقلية ، وهما يباينان ما يترتب على مباحث الحجج والامارات ، فان الاقتدار على الاستنباط الحاصل من مباحث الاستلزامات العقلية اقتدار على استنباط الأحكام الشرعية على نحو البت والجزم ، وهذا بخلاف الاقتدار الحاصل من مباحث الحجج والامارات ، وهكذا ... واذ كان الأمر كذلك فلا طريق لنا الى اثبات جامع ذاتي وحداني بين موضوعات هذه المسائل ؛ لان البرهان المزبور لو تم فانما يتم في الواحد الشخصي البسيط بحيث لا يكون ذا جهتين أو جهات ، فضلاً عن كونه واحداً نوعياً ؛ فاذا فرضنا ان الغرض واحد نوعي ، فلا يكشف إلا عن واحد كذلك ، لا عن واحد شخصي .

واما على الثالث فالحال فيه أوضح من الثاني ، فان القاعدة المزبورة لو تمت فانما تتم في الواحد الحقيقي لا في الواحد العنواني ، والمفروض ان الغرض في كثير من العلوم ، واحد بالعنوان لا بالحقيقة ؛ فان صون الفكر عن الخطأ في

الاستنتاج في علم المنطق ، وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو ، والاعتدال على الإستنباط في علم الاصول ، وهكذا ، ليس واحداً بالذات ، بل بالعنوان الذي أنتزع من مجموع اغراض متعددة بتعدد القواعد المبحوث عنها في العلوم ، ليشار به الى هذه الاغراض ، فاذا كيف يكشف مثل هذا الواحد عن جامع ذاتي ؟ فان الواحد بالعنوان لا يكشف إلا عن واحد كذلك .

وثانياً : ان الغرض المترتب على كل علم ، لا يترتب على نفس مسأله الواقعية وقواعده النفس الامرية ، ليكشف عن جامع وحداني بينها ، ويقال : ذلك الجامع الوحداني موضوع العلم ومؤثر في ذلك الغرض . وهذا - لعله - مرأبده البديهيات فان لازم ذلك حصول ذلك الغرض لكل من كان عنده كتب كثيرة : من علم واحد أو علوم مختلفة ، من دون أن يكون عالماً بما فيها من القواعد والمسائل بل هو مترتب على العلم بنسبها الخاصة ، وبثبوت محولاتها لموضوعاتها ؛ فان الإقتدار على الإستنباط في علم الاصول ، إنما يترتب على معرفة قواعده : بان يعرف حجية أخبار الثقة ، وحجية ظواهر الكتاب ، والاستصحاب : ونحوها ؛ فاذا عرف هذه القواعد ، وعلم بنسبها الخاصة ، يحصل له الإقتدار على الاستنباط . وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو ، إنما يحصل لمن يعرف مسأله وقواعده ؛ كرفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه ، ونحو ذلك وصون الفكر عن الخطأ في علم المنطق ، إنما يترتب على معرفة قوانينه وقواعده . كما يجب الصغرى وكيفية الكبرى وتكرار الحد الاوسط ، وهكذا . فلا بد من تصوير الجامع حينئذ بين العلوم أو - لا اقل - بين النسب الخاصة ، لا بين الموضوعات .

وثالثاً : ان المحمولات التي تترتب على مسائل علم الفقه باجمعها وعدة من محمولات مسائل علم الاصول ، من الأمور الاعتبارية التي لا واقع لها عدا اعتبار من يده الاعتبار ؛ فان محمولات مسائل علم الفقه على قسمين : أحدهما الأحكام التكليفية : كالوجوب ، والجرمة ، والاباحة ، والكرامة ، والاستحباب

والآخر الأحكام الوضعية : كالملكية والزوجية والرقية ونحوها ؛ وكلتاهما من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها إلا في عالم الاعتبار . نعم الشرطية والسببية والمائعية ونحوها ، من الامور الانزاعية التي تنتزع من القيود الوجودية أو العدمية المأخوذة في متعلقات الأحكام أو موضوعاتها ، ولهذا لا تكون موجودة في عالم الإعتبار إلا بالتبعية ، ولكن مع ذلك هي تحت تصرف الشارع رفعا ووضعا ، من جهة ان منشأ انزاعها تحت تصرفه كذلك .

وإن شئت قلت : ان محمولات مسائل علم الفقه على سنخين : أحدهما موجود في عالم الاعتبار بالاضالة ، كجميع الأحكام التكليفية ، وكثير من الأحكام الوضعية . والآخر موجود فيه بالتبعية كعدة اخرى من الأحكام الوضعية .

ومن هنا ظهر حال بعض محمولات علم الاصول ايضاً ، كخبرية خبر الواحد والاجماع المنقول ، وظواهر الكتاب ، وأحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال ونحوها ؛ فانها من الامور الاعتبارية حقيقة وواقعا ، بل البراءة والاحتياط الشرعيان ، ايضاً من هذا القبيل .

نعم محمولات مثل مباحث الالفاظ والاستلزامات العقلية والبراءة والاحتياط العقلين ، ليست من الامور الاعتبارية في اصطلاح الاصوليين ، وان كانت كذلك في اصطلاح الفلاسفة ؛ فان المصطلح عندهم اطلاق الامر الاعتباري على الاعم منه ومن الامر الانزاعي كالامكان والامتناع ونحوهما . والمصطلح عند الاصوليين : اطلاق الامر الاعتباري في مقابل الامر الانزاعي الواقعي .

إذا عرفت ذلك فاقول : لو سلم ترتب الغرض الواحد على نفس مسائل العلم الواحد ، فلا يكاد يعقل أن يكشف عن جامع واحد مقولى بينها ، ليقال ان ذلك الجامع الواحد يكشف عن جامع كذلك بين موضوعاتها ، بقاعدة السخية والتطابق ؛ ضرورة انه كما لا يعقل وجود جامع مقولى بين الامر الاعتباري والامر التكويني ، كذلك لا يعقل وجوده بين أمرين اعتباريين أو امور اعتبارية

فانه لو كان بينها جامع ، لكان من سنخها لا من سنخ الأمر المقولي ، فلا كاشف عن أمر وحداني مؤثر في الغرض الواحد ، فان التأثير والتأثر إنما يكونان في الاشياء المتأصلة ، كالمقولات الواقعية من الجواهر والاعراض .

ورابعاً : ان موضوعات مسائل علم الفقه على انحاء مختلفة :

فبعضها من مقولة الجواهر : كالماء والدم والمني ، وغير ذلك .

ونحو من مقولة الوضع : كالقيام والركوع . والسجود ، واشباه ذلك .

وثالث من مقولة الكيف المسموع : كالقراءة في الصلاة ، ونحوها .

ورابع من الامور العدمية : كالتروك في باب الصوم والحج وغيرهما .

وقد برهن في محله انه لا يعقل وجود جامع ذاتي بين المقولات كالجواهر والاعراض ، لانها اجناس عالية ومتباينات بتام الذات والحقيقة ، فلا اشتراك أصلاً بين مقولة الجرهر مع شيء من المقولات العرضية ، ولا بين كل واحدة منها مع الأخرى ؛ واذا لم يعقل تحقق جامع مقولي بينها ، فكيف بين الوجود والعدم؟ وملخص ما ذكرناه أمران : الأول - انه لا دليل على اقتضاء كل علم وجود الموضوع ، بل سبق أن حقيقة العلم ، عبارة عن « جملة من القضايا والقواعد المختلفة بحسب الموضوع والمحمول ، التي يجمعها الاشتراك في الدخيل في غرض واحد دعا الى تدوينها علماً » .

الثاني - ان البرهان قد قام على عدم امكان وجود جامع مقولي بين موضوعات مسائل بعض العلوم كعلم الفقه والأصول .

واما الكلام في الجهة الثانية ، فتفصيل القول فيها يحتاج الى تقديم مقدمة وهي : ان المشهور قد قسموا العوارض على سبعة أقسام : فان العارض على الشيء ، أما أن يعرض ذلك الشيء ويتصف المعروض به بلا توسط أمر آخر ، كادراك الكليات العارض للعقل ؛ أو بواسطة أمر آخر مساو للمعروض ، كصفة الضحك العارضة للانسان بواسطة أمر مساو له وهو صفة التعجب ؛ أو هذه الصفة عارضة

له بواسطة ما هو مساو له ، وهو صفة الادراك (هذا في الواسطة المساوية الخارجة عن ذات ذبيها بان لا تكون جزئه) .

وقد يعرض على شئ بواسطة جزئه الداخلي المساوى له في الصدق ، كعروض عوارض الفصل على النوع ، مثل عروض النطق على الانسان بواسطة النفس الناطقة ؛ او بواسطة أمر أخص ، كعروض عوارض النوع أو الفصل على الجنس ، كما هو الحال في اكثر مسائل العلوم ، فان نسبة موضوعات مسائلها الى موضوعات العلوم نسبة الأنواع الى الأجناس ، فعروض عوارضها لها من العارض على الشئ بواسطة أمر أخص ؛ أو بواسطة أمر أعم كعروض عوارض الأجناس للأنواع مثل صفة المشى العارضة للانسان بواسطة كونه حيواناً (هذا في الأعم الداخلي) . وربما يعرض على شئ بواسطة أمر خارجي - اى خارج عن ذاته ولا يكون جنسه ولا فصله - ، أو بواسطة أمر مابين له ، كعروض الحرارة للماء بواسطة النار أو الشمس ؛ أو عروض الحركة للسيارة أو الطائرة ، بواسطة القوة الكهربية . وملخص ما ذكرناه هو أن الواسطة إما مساوية أو أعم ، وهما إما داخليان : كالجنس والفصل ، وإما خارجيان ، وإما خارجي أخص ، وإما مابين ؛ فهذه ستة أقسام ؛ والسابع منها ما لا يكون له واسطة .

إذا عرفت ذلك فاقول : ان المعروف والمشهور بل المتفق عليه بينهم ، ان ما لا واسطة له ، أو كانت أمراً مساوياً داخلياً ، من العوارض الذاتية ؛ كما ان ما كانت الواسطة فيه أمراً مابيناً أو أعم خارجياً ، من العوارض الغريبة عندهم ؛ واما الثلاثة الباقية فكلما تم فيها مختلفة غاية الاختلاف : فاختر جمع منهم ان عوارض النوع ليست ذاتية للجنس ، ومنه عوارض الفصل ؛ واختر جمع آخر بل نسب الى المشهور ان عوارض الجنس ليست ذاتية للنوع ؛ وبهذا يشكل كون محمولات العلوم عوارض ذاتية لموضوعاتها ؛ فانها إنما تعرض لموضوعات المسائل أولاً وبالذات . وبوساطتها تعرض لموضوعات العلوم ؛ فاذا فرض ان عوارض

الانواع ليست ذاتية للجناس وبالعكس ، لزم أن يكون البحث في العلوم عن العوارض الغريبة ، لوضوح ان نسبة موضوعات المسائل الى موضوعات العلوم نسبة الانواع الى الأجناس ؛ كما ان البحث في عدة من مسائل هذا العلم عما يعرض لموضوعه بواسطة أمر أعم ، كباحث الألفاظ والإستلزمات العقلية ؛ فان موضوع العلم خصوص الكتاب والسنة ، وموضوع البحث الاعم منهما ؛ اذا بناء على ان عوارض الجنس ليست ذاتية للنوع ، يكون البحث فيها عن العوارض الغريبة لموضوع العلم .

وملخص الكلام ان هذا الإشكال ينتهي على أمرين : الأول : أن يكون البحث في العلوم عن العوارض الذاتية لموضوعها .

الثاني : ان لا تكون عوارض النوع ذاتية للجنس وبالعكس .

ثم انها ينتيان على أمر واحد وأصل فآرد وهو الالتزام بلزوم الموضوع في كل علم ، وإلا فلا موضوع لهذين الأمرين فضلا عن الاشكال .

وكيف كان ، فقد ذهب غير واحد من الاعلام والمحققين في التفصي عنه ميمناً وشمالاً ؛ منهم صدر المتألهين في الاسفار ؛ إلا ان جوابه لا يجدى إلا في المسائل الفلسفية فقط (١) .

(١) قال : د نعم يلحق الشيء لأمر أخص وكان ذلك الشيء مفترقاً في لحوقه له الى ان يصير نوعاً متبياً لقبوله ليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو المصرح به في كتب الشيخ وغيره . كما ان ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليمياً أو طبيعياً ، ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء ، وما أظهر لك أن تفتن بان لحوق الفصول الطبيعية الجنس كالاستقامة والانحناء للخط - مثلاً - ليس بعد أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد ، بل التخصص إنما يحصل بها لا قبلها ، فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أعراض اولية ... ، (الاسفار الأربعة ج ١ ، فصل موضوع العلم الإلهي)

واوضحه بمض المحققين بما اليك نصه : د توضيحه : ان الموضوع في علم المعقول - مثلاً - هو الموجود أو الوجود ، وهو ينقسم - أولاً - الى الواجب والممكن ، =

ولكن على ضوء ما حققناه سابقاً يتضح لك انه لا أساس للاشكال المذكور فانه يبنى على الالتزام بالأميرين المزبورين اللذين هما مبتنيان على أصل و اساس واحد ، وهو الالتزام بلزوم الموضوع في كل علم ، وقد سبق انه لا دليل عليه (بصورة عامة) وعرفت قيام الدليل على عدمه (بصورة خاصة) في بعض العلوم ،

== ثم الممكن الى الجوهر والمقولات العرضية ، ثم الجوهر الى عقل ونفس وجسم ، ثم العرض كل مقولة منه . الى انواع ، والكل من مطالب ذلك العلم ومن لواحقه الذاتية ، مع ان ما عدا تقسيم الأول ، يتوقف على تخصص الموضوع بخصوصية أو خصوصيات ، إلا ان جميع تلك الخصوصيات مجعولة بجمل واحد وموجودة بوجود فارد ، فليس هنا سبق في الوجود لواحد بالإضافة الى الآخر ، كي يتوقف لحقوق الآخر على سبق استعداد ونهوض للموضوع بلحقوق ذلك الواحد المفروض تقدمه رتبة ، فان الموجود لا يكون بممكناً أولاً ثم يوجد له وصف الجوهري أو العرضية ، بل إمكانية بعين جوهريته وعرضيته ، كما ان جوهريته بعين العقلية أو النفسية أو الجسمية ، ففي الحقيقة لا واسطة في العروض والمحل الذي هو الاتحاد في الوجود ، بل الامكان يتحد مع الوجود بعين الاتحاد الجوهري العقلي أو النفسى أو الجسماني في الوجود ، فليس هناك عروضان حتى يكون أحدهما بالذات والآخر بالعرض ، بخلاف لحقوق الكتابة والضحك للحيوان ، فانه يتوقف على صيرورة الحيوان متخصصاً بالنفس الإنسانية تخصصاً وجودياً حتى يعرضه الضحك والكتابة ، وليس الضحك والكتابة بالإضافة الى الانسان كالعقلية والنفسية بالإضافة الى الجوهر ، بداهة أن إنسانية الانسان ليست بضاحكته وكأنيته ، نعم تجرد النفس وما يماثلها بما يكون تحققه بتحقيق نفس الإنسانية ، من الاعراض الذاتية للحيوان كالنفس ، .

ثم قال (قده) أيضاً : وهذا الجواب وإن كان أجود ما في الباب ، إلا أنه وجيد بالنسبة الى علم المعقول ، وفي تطبيقه على سائر الموضوعات للعلوم ، لا يخلو عن تكلف ، فان موضوع علم الفقه هو فعل المكلف ، وموضوعات مسأله الصلاة والصوم والحج ، الى غير ذلك ، وهذه العناوين نسبتها الى موضوع العلم كنسبة الانواع الى الجنس ، وهي وان كانت لواحق ذاتية له إلا انه لا يبحث عن ثبوتها ، والحكم الشرعى ليس بالإضافة اليها كالعقلية بالإضافة الى الجوهريه ، بل هما موجودان متباينان وكذا الأمر في النحو والصرف ، .

كعلم الفقه والاصول .

وتوم ان وحدة العلم تدور مدار وحدة موضوعه ، فاذا فرض انه لاموضوع له فلا وحدة له ، مدفوع بان وحدة كل علم ليست وحدة حقيقية ، لاحتياج الى تكلف اثبات وجود جامع حقيقي بين موضوعات مسائله ؛ بل وحدته ، وحدة اعتبارية ، فان المعتبر يعتبر عدة من القضايا والقواعد المتباينة بحسب الموضوع والمحمول علماً ويسميا باسم فارد من جهة اشتراكها في الدخول في غرض واحد .

ثم لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا لزوم الموضوع للعلم ، فلا دليل على اعتبار ان يكون البحث فيها عن العوارض الذاتية لموضوعه بالمعنى الذي فسرها المشهور به ؛ والوجه في ذلك ما بيناه من ان حقيقة العلم عبارة عن عدة من المسائل والقواعد المختلفة (موضوعاً ومحمولاً) التي جمعها الاشتراك في غرض واحد ؛ وعليه فيبحث في كل علم عماله دخل في غرضه ، سواء كان من العوارض الذاتية في الاصطلاح ، أم كان من الغريبة ؛ ضرورة انه لا ملزم بان يكون البحث عن العوارض الذاتية فقط ، بعد فرض دخل العوارض الغريبة ايضاً في المهم .

ولو تنزلنا عن هذا ايضاً وسلمنا ان البحث في العلوم عن العوارض الذاتية لموضوعاتها ، إلا انه لا دليل على ان عوارض الأنواع ليست ذاتية للجناس وبالعكس ، بل الصحيح ان ما يلحق الشيء بتوسط نوعه أو جنسه ، ذاتي له لا غريب ؛ بداهة ان المراد منه ليس ما يعرض الشيء أولاً وبالذات ومن دون واسطة ، فان لازمه خروج كثير من محمولات العلوم التي لها دخل في الأغراض المترتبة عليها .

وبالجملة لا وجه للقول بكون عوارض النوع غريبة للجنس ، فان البحث عنها لا بد منه في العلوم ، وبدونه لا يتم أمرها ، وعليه فنقول : لا بد من الالتزام باحد أمرين : أما ان نلتزم بان عوارض النوع ذاتية للجنس ؛ واما ان نلتزم بان المبحث عنه في العلوم أعم من العوارض الذاتية والغريبة ، وهو : (كل ما له دخل

في الغرض ذاتياً كان أو غريباً) ومع التنزل عن الثاني ، فلا مناص من الالتزام بالأول ؛ وعلى ذلك ، فلاك الفرق بينهما هو أن ماله دخل في الغرض ، فليس بعرض غريب ؛ وما لا دخل له فيه ، غريب . ومن ذلك ظهر انه لا وجه لإطالة الكلام في المقام ، في بيان ان عارض النوع ذاتي للجنس وبالعكس ، اولاً ؟ كما صنعه شيخنا الاستاذ - قده - وغيره .

ثم ان مرادنا من العرض ، مطلق ما يلحق الشيء ، سواء كان من الأمور الاعتبارية أم من الأمور المتأصلة الواقعية ؛ لا خصوص ما يقابل الجوهر . واما الكلام في الجهة الثالثة : فقد اشتهر أن تمايز العلوم بعضها عن بعض بتمايز الموضوعات . وقد خالف في ذلك صاحب الكفاية - قده - واختار ان تمايز العلوم بتمايز الأغراض المترتبة عليها الداعية الى تدوينها (كالاقتدار على الإستنباط) في علم الاصول (وصورن اللسان عن الخطأ في المقال) في علم النحو (وصورن الفكر عن الخطأ في الاستنتاج) في علم المنطق ، وهكذا ...

وارد على المشهور بما ملخصه : ان الملاك في تمايز العلوم لو كان تمايز موضوعاتها ، فلازمه أن يكون كل باب - بل كل مسألة - علماً على حدة ؛ لتحقق هذا الملاك فيها .

والتحقيق في المقام ان يقال : ان اطلاق كل من القوانين ليس في محله . وبيان ذلك ان التمايز في العلوم تارة يراد به التمايز في مقام التعليم والتعلم ، لسكى يقتدر المتعلم ويتمكن من تمييز كل مسألة ترد عليه ، ويعرف انها مسألة اصولية أو مسألة فقهية أو غيرها ، واخرى يراد به التمايز في مقام التدوين ، وبيان ما هو الداعي والباعث لاختيار المدون عدة من القضايا والقواعد المتخالفة ، وتدوينها علماً واحداً ، وتسميتها باسم فارد ، واختياره عدة من القضايا والقواعد المتخالفة الاخرى وتدوينها علماً آخر وتسميتها باسم آخر وهكذا .

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

والمحمول والغرض ، بل يمكن أن يكون بيان فهرس المسائل والأبواب اجمالاً .
والوجه في ذلك هو ان حقيقة كل علم ، حقيقة اعتبارية وليست وحدتها ، وحدة
بالحقيقة والذات ليكون تمييزه عن غيره - بتباين الذات - كما لو كانت حقيقة كل واحد
منها من مقولة على حدة ، - أو بالفصل - كما لو كانت من مقولة واحدة ؛ بل وحدتها
بالاعتبار ؛ وتمييز كل مركب اعتباري عن مركب اعتباري آخر ، يمكن باحد
الامور المزبورة .

واما التمايز في المقام الثاني فبالغرض ، اذا كان للعلم غرض خارجي يترتب
عليه ، كما هو الحال في كثير من العلوم المتداولة بين الناس كعلم الفقه والاصول
والنحو والصرف ونحوها . وذلك لان الداعي الذي يدعو المدون لان يدون عدة
من القضايا المتباينة علماً كقضايا علم الاصول - مثلاً - وعدة اخرى منها علماً
آخر ، كقضايا علم الفقه ، ليس إلا اشتراك هذه العدة في غرض خاص ، واشتراك
تلك العدة في غرض خاص آخر ، فلولم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها
عن بعض في مرحلة التدوين ، بل كان هو الموضوع ، لكان اللازم على المدون
ان يدون كل باب - بل كل مسألة - علماً مستقلاً لوجود الملاك كما ذكره صاحب
الكفاية (قده) .

واما اذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتب عليه سوى العرفان والاحاطة به ،
كعلم الفلسفة الاولى ، فامتيازه عن غيره إما بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول .
كما اذا فرض ان غرضاً يدعو الى تدوين علم يجعل الموضوع فيه (الكرة الارضية)
- مثلاً - ويبحث فيه عن احوالها من حيث الكمية والكيفية والوضع
والاين ، الى نحو ذلك ، وخواصها الطبيعية ومزاياها على انحاءها المختلفة . أو اذا
فرض ان غرضاً يدعو الى تدوين علم يجعل موضوعه (الإنسان) ويبحث فيه عن
حالاته الطارئة عليه ، وعن صفاته من الظاهرية والباطنية ، وعن اعضائه
وجوارحه وخواصها ؛ فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك ، إما بالذات أو

بالموضوع ؛ ولا ثالث لها ، لعدم غرض خارجي له ما عدا العرفان والإحاطة ، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجي .

كما أنه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض ان غرض المدون يتعلق بمعرفة ما تعرضه الحركة - مثلاً - فله أن يدون علماً يبحث فيه عن ما تثبت الحركة له ، سواء كان ما له الحركة من مقولة الجوهر أم من غيرها من المقولات ؛ فثقل هذا العلم لا امتياز له إلا بالمحمول .

وبما حققناه تبين لك وجه عدم صحة اطلاق كل من القولين ، وان تميز أي علم عن آخر كما لا ينحصر بالموضوع ، كذلك لا ينحصر بالفرض بل كما يمكن أن يكون بها ، يمكن أن يكون بشئ^١ ثالث - لا هذا ولا ذاك - .

ثم ان من القريب جداً أن يكون نظر المشهور فيما ذهبوا اليه من أن تمايز العلوم بالموضوعات ، الى تقدم رتبة الموضوع على رتبة المحمول والفرض ؛ ولعلمهم لاجله قالوا ان التمايز بها ، وليس مرادهم الانحصار ، وإلا فقد عرفت عدمه .

ويتلخص ما ذكرناه في امور : الأول : ان صحة تدوين أي علم ، لا تتوقف على وجود موضوع له ، لما بيننا من ان حقيقة العلم عبارة عن : (مجموع القضايا والقواعد المتخالفة التي جمعها الإشتراك في غرض خاص لا يحصل ذلك الفرض إلا بالبحث عنها) . الثاني : انه لا منافاة بين ما ذكرناه من عدم قيام الدليل على لزوم الموضوع في العلوم ، وبين أن يكون لبعض العلوم موضوع ؛ وذلك لان ما ذكرناه إنما هو من جهة عدم قيام البرهان على لزوم الموضوع في كل علم ، بحيث لا يكون العلم علماً بدونه ؛ ولذا يبحث في اكثر العلوم عن محمولات مسائلها المترتبة على موضوعاتها ، وذلك لا ينافي وجود الموضوع لبعض العلوم ، كما اذا فرض تعلق غرض المدون بمعرفة موضوع ما ، فيدون علماً يبحث فيه عن عوارض موضوعه . الثالث : ان تمايز العلوم بعضها عن بعض كما لا ينحصر بالموضوع ،

(محاضرات في الاصول)

كذلك لا ينحصر بالفرض ؛ بل كما يمكن أن يكون بهما ، يمكن أن يكون بالمحمول ، وبيان الفهرس والأبواب اجمالاً ؛ بل بالذات تارة ، على حسب اختلاف العلوم والمقامات . هذا كله في موضوع العلم بصورة عامة .

واما الكلام في موضوع هذا العلم ، فقد سبق انه اقتنا البرهان على أنه لا موضوع له واقعاً ، وان حقيقته عبارة عن : (عدة من القضايا والقواعد المتباينة بحسب الموضوع والمحمول التي جمعها في مرحلة التدوين ، اشتراكها في الدخول في غرض واحد) ولو تنزلنا عن ذلك ، وفرضنا أن له موضوعاً ، فما هو الموضوع له ؟ قيل : (ان موضوعه الأدلة الأربعة بوصف دليليتها) وهذا القول هو مختار المحقق القمي - قده - كما هو ظاهر كلامه في اول كتابه ، وقد صرح بذلك في هامشه عليه .

ويرد عليه : ان لازم ذلك خروج المسائل الاصولية عن علم الاصول ، وكونها من مبادئه : كباحث الحجج والامارات ، ومباحث الإستلزامات العقلية ، والاصول العملية : الشرعية والعقلية ، ومبحث حجية العقل ، وظواهر الكتاب بل مبحث التعادل والترجيح ؛ ما عدا مباحث الألفاظ ، فان كبرى هذه المسألة - وهي مسألة حجية الظواهر - مسلبة عند الكل ، ولم يخالف فيها أحد ولم يقع البحث عنها في أي علم من العلوم ، فلا كلام فيها .

وانما الكلام في صغريات هذه الكبرى ، اعني ظهور الألفاظ في شيء وعدم ظهورها فيه ، كالببحث عن ان الأمر أو النهي هل هو ظاهر في الوجوب أو التحريم ام لا ؟ وغير ذلك . وعليه فيكون البحث عنها عن عوارض الدليل بما هو دليل ، فانه لا شبهة في دلالية الكتاب والسنة في انفسهما ، وانما الكلام هناك في تعيين مدلولها ، وذلك من عوارضها .

أما خروج مباحث الحجج والامارات فواضح لان البحث فيها باسرها عن الدلالية وهو بحث عن ثبوت الموضوع لا عن عوارضه الذاتية فتدخل - اذاً - في

مقدماته ومبادئه لا في مسأله ، حتى مبحث التعادل والترجيح ، على ما هو الصحيح من ان البحث فيه - في الحقيقة - عن حجة أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال .

وأما خروج مباحث الإستلزامات العقلية ، فلاجل ان البحث فيها ليس عن عوارض أحد الأدلة الأربعة ، لا بما هي أدلة ولا بما هي هي ، بل عن احوال الأحكام بما هي أحكام ، مع قطع النظر عن كونها مستفادة منها ومداليل أدلة .

ويظهر بذلك وجه خروج الاصول العملية : الشرعية والعقلية .

ولأجل ذلك عدل صاحب الفصول - قده - عن هذا المسلك ، واختار ان الموضوع (ذوات الأدلة الأربعة بما هي هي) وعليه فالبحث عن دليليتها بحث عن عوارض الموضوع لا عن ثبوته .

ويرد عليه أيضاً لزوم خروج كثير من مسائل هذا العلم عن كونها اصولية : كباحث الحجج والامارات - ما عدا مبحث حجية العقل وظواهر الكتاب - ومباحث الاستلزامات العقلية ، والاصول العملية : الشرعية والعقلية . والوجه في ذلك هو أن البحث في كل علم ، لا بد أن يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه واذ لم يكن كذلك ، فهو ليس من مباحث العلم ومسائله في شيء ؛ وعليه فكل مسألة يكون البحث فيها عن العوارض الذاتية لأحد الأدلة الأربعة ، فهي من مسائل علم الاصول ؛ وإلا فلا . وعلى ذلك يترتب خروج مباحث الاستلزامات العقلية ، فان البحث فيها ليس عن احوال أحد الأدلة مطلقاً بل عن الاستحالة والامكان ؛ وخروج مسألة حجية خبر الواحد ؛ إذ البحث فيها ليس عن عوارض السنة التي هي موضوع علم الاصول ، بل عن عوارض الخبر ؛ وخروج مسألة حجية الإجماع المنقول والشهرة الفتوائية ، ومبحث التعادل والترجيح ، والاصول العملية : الشرعية والعقلية ؛ فان البحث في جميع هذه المسائل ليس عن العوارض الذاتية لأحد الأدلة الأربعة كما هو ظاهر .

فتحصل انه لا فرق بين هذا القول والقول الأول إلا في مسألة حجية ظواهر

الكتاب وحجية العقل ؛ فانهما ليستا من المسائل الاصولية على القول الاول ،
وتكونان منها على هذا القول .

ومن هنا التجأ شيخنا العلامة الأنصارى - قده - الى ارجاع البحث عن
مسألة حجية خبر الواحد ، الى البحث عن احوال السنة ، وان مرجعه الى ان
السنة - اعنى قول المعصوم أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد أو لا ؟
وبذلك تدخل في مسائل اصول الفقه الباحثة عن احوال الأدلة .

ويرد عليه انه غير مفيد ؛ وذلك لانه لو اريد من الثبوت ، الثبوت
التكويني الواقعي ، اعنى كون خبر الواحد واسطة وعلّة لثبوت السنة واقعاً ، فهذا
غير معقول ؛ بداهة ان خبر الواحد ليس واقعاً في سلسلة علل وجودها ، وكيف
يمكن أن يكون كذلك وهو حاك عنها ، والحكاية عن شئ متفرعة عليه وفي مرتبة
متأخرة عنه ؟ على ان البحث في هذه المسألة - حينئذ - يكون عن مفاد (كان التامة)
اي عن ثبوت الموضوع ، لا عن عوارضه .

ولو اريد منه الثبوت التكويني الذهني ، اعنى كون خبر الواحد واسطة
لائبات السنة واقعاً ووجداناً ، فهو ايضاً غير معقول ؛ ضرورة ان خبر الواحد
لا يفيد العلم الوجداني بالسنة ، ولا يعقل انكشاف السنة به واقعاً كما تنكشف
بالمتواتر والقرينة القطعية ؛ ومع فرض الانكشاف حقيقة ، لا تبقى للبحث عن
حجية خبر الواحد ، موضوعية أصلاً ، فان العبرة حينئذ بالعلم الوجداني الحاصل
بالسنة ، فيجب الجرى على وفقه دون الخبر بما هو . والحاصل ان لازم خبر
الواحد بما هو ان يحتمل الصدق والكذب ، فكما لا يعقل أن يكون واسطة في
ثبوت السنة واقعاً ، فكذلك لا يعقل أن يكون واسطة لاثباتها كذلك .

وان اريد منه الثبوت التعبدى - كما هو الظاهر - فالأمر وان كان كذلك ،
أى أن السنة الواقعية تثبت تعبدأ بخبر الواحد ، إلا انه من عوارض الخبر دون
السنة ؛ وذلك لان الثبوت التعبدى - بناء على ما سلكناه - عبارة عن إعطاء الشارع

صفة الطريقة والكاشفية لشيء وجعله علماً للكلف شرعاً بعد ما لم يكن كذلك . وهذا وان استلزم إثبات السنة وإنكشافها شرعاً - وهو من عوارضها ولو احقها - ، إلا انه ليس هو المبحوث عنه في هذه المسألة ، وإنما المبحوث عنه فيها طريقة خبر الواحد وجعله علماً تعدياً ؛ ومن الواضح انها من عوارض الخبر دون السنة . والثبوت التعبدى بناء على ما سلكه المشهور عبارة عن إنشاء الحكم الظاهرى على طبق الخبر ، وهو ايضاً من عوارضه دونها كما هو ظاهر . ومنه يظهر الحال على ما سلكه المحقق صاحب الكفاية من انه عبارة عن جعل المنجزية والمعدنية ؛ فانها ايضاً من عوارضه وصفاته لا من عوارضها ، وهو واضح .

فتحصل ان البحث في هذه المسألة على جميع المسالك بمبحث عن عوارض الخبر لاعن عوارض السنة الواقعية . على ان ما افاده - قده - لو تم فأنما يتم في خصوص هذه المسألة دون غيرها ، وقد عرفت ان الإشكال المزبور غير منحصر فيها .

ولذلك عدل صاحب الكفاية - قده - عن مسلك المشهور وذهب الى ان موضوع العلم عبارة عن : (جامع مقولى واحد بين موضوعات مسائله) .

ولكن قدم الكلام في هذا مفصلاً وذكرنا هناك انه لم يقم برهان على لزوم موضوع كذلك في العلوم فضلاً عن علم الاصول ، بل سبق منا انه لا يعقل وجود جامع ذاتى بين موضوعات مسائله لتباينها تبايناً ذاتياً .

ثم ان أبيت إلا ان يكون لكل علم موضوع ولو كان واحداً بالعنوان كعنوان (الكلمة والكلام) في علم النحو ؛ وعنوانى (المعلوم التصديق والتصورى) في علم المنطق ؛ وعنوان (فعل المكلف) في علم الفقه وهكذا ، فاقول : ان موضوع علم الاصول هو : (الجامع الذى ينتزع من مجموع مسائله المتباينة) كعنوان ما تقع نتيجة البحث عنه في طريق الاستنباط وتعيين الوظيفة في مقام العمل .

في الوضع

الأمر الرابع في الوضع ويقع الكلام فيه من جهات :
 الجهة الأولى في أن منشأ دلالة الألفاظ على المعاني هل هي المناسبة الذاتية
 بينها لتصبح الدلالة ذاتية ؟ أو الجمل والمواضع لتصبح جعلية محضة ؟
 الجهة الثانية في ان الواضع هل هو الله تبارك وتعالى أو البشر ؟
 الجهة الثالثة في ان الوضع من الامور الواقعية أو من الامور الاعتبارية ؟
 الجهة الرابعة في أقسام الوضع إمكاناً مرة ، ووقوعاً مرة اخرى .
 أما الجهة الأولى فربما يقال فيها : ان دلالة الألفاظ على معانيها ناشئة عن
 مناسبة ذاتية بينها .

وفيه انه لو اريد بذاتية الدلالة ان الارتباط الذاتي والمناسبة الذاتية بينها
 بحد يوجب ان يكون سماع اللفظ علة تامة لانتقال الذهن الى معناه ، فبطلانه من
 الواضح بمكان لا يقبل النزاع ، فان لازم ذلك تمكن كل شخص من الإحاطة
 بتام اللغات فضلا عن لغة واحدة .

ولو اريد ان الارتباط المزبور والمناسبة المزبورة بينها بحد يوجب أن
 يكون سماع اللفظ مقتضياً لانتقال الذهن الى معناه أى أن المناسبة إقتضائية لا علة
 تامة ، ففيه ان ذلك وان كان بمكان من الامكان ثبوتاً وقابلاً للنزاع - إذ لا مانع
 عقلاً من ثبوت هذا النحو من المناسبة بين الالفاظ ومعانيها ، نظير الملازمة الثابتة
 بين أمرين فانها ثابتة في الواقع والأزل بلا توقف على اعتبار أى معتبر أو فرض
 أى فارض وبلا فرق بين ان يكون طرفاها ممكنين أو مستحيلين أو مختلفين ،
 إذ صدقها لا يتوقف على صدق طرفيها فهي صادقة مع استحالتها كما في قوله تعالى:
 (لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا) نعم ان سنخ ثبوتها غير سنخ ثبوت المقولات
 كالجواهر والأعراض ، ولذا ليست داخلة تحت شئ منها ، إلا انه لا دليل على

ثبوتها كذلك في مرحلة الإثبات فلا يمكن الالتزام بها .

وأما ما قيل من انه لو لاهذه المناسبة بين الالفاظ والمعاني ، لكان تخصيص الواضع لكل معنى لفظاً مخصوصاً بلا مرجح ، وهو محال كالترجيح بلا مرجح - اى وجود حادث من دون سبب وعلّة - ، فيرد عليه :

أولاً - ان المحال هو الثانى دون الأول ؛ بل لا قبح فيه فضلاً عن الإستحالة إذا كان هناك مرجح لاختيار طبيعى الفعل مع فقد التجميع بين أفراده ومصاديقه على ما يأتى بيانه فى (الطلب والارادة) ان شاء الله تعالى ؛ وحيث ان المرجح لإختيار طبيعى الوضع والتخصيص موجود فهو كاف فى تخصيص الواضع وجعله لكل معنى لفظاً مخصوصاً وإن فقد التجميع بين كل فرد من افراده .

على انه لا يعقل تحقق المناسبة المذكورة بين جميع الالفاظ والمعاني ، لإستلزام ذلك تحققها بين لفظ واحد ومعاني متضادة أو متناقضة ، كما إذا كان للفظ واحد معان كذلك كلفظ «جون» الموضوع للاسود والأبيض ؛ ولفظ «القرؤ» للحيض والطهر ، وغيرهما وهو غير معقول ، فان تحققها بين لفظ واحد ومعان كذلك يستلزم تحققها بين نفس هذه المعاني كما لا يخفى .

وثانياً : سلمنا امتناع التجميع بلا مرجح ، إلا ان المرجح غير منحصر بالمناسبة المزبورة كى يلزم الإلتزام بها ، بل يكفى فيه وجود مرجح ما وان كان أمراً اتفاقياً ، ضرورة ان العبرة انما هى بما لا يلزم معه التجميع بلا مرجح سواء كان ذاتياً أو اتفاقياً .

على ان المرجح لابد وأن يقوم بالفعل الصادر من الفاعل فيجوز ان يكون الرجحان فى نفس الواضع وان لم يكن هناك مناسبة بين اللفظ والمعنى .

واما الكلام فى الجهة الثانية فقد اختار المحقق النائينى - قده - ان الله تبارك وتعالى هو الواضع الحكيم ؛ وقال فى وجهه : «فانا نقطع بحسب التواريخ التى بين أيدينا ، انه ليس هنا شخص أو جماعة وضعوا الالفاظ المتكثرة فى لغة واحدة

لمعانيها التي تدل عليها فضلا عن سائر اللغات ، كما اننا نرى وجدانا عدم الدلالة الذاتية ، بحيث يفهم كل شخص من كل لفظ معناه المختص به ، بل الله تبارك وتعالى هو الواضع الحكيم جعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً باعتبار مناسبة بينهما بمحمولة عندنا ، وجعله تبارك وتعالى هذا واسطة بين جعل الأحكام الشرعية المحتاج إيصالها الى إرسال، رسل وإنزال كتب ، وجعل الامور التكوينية التي جبل الانسان على ادراكها كحدوث العطش عند إحتياج المعدة الى الماء ونحو ذلك . فالوضع جعل متوسط بينهما لا تكوييني محض حتى لا يحتاج الى أمر آخر ، لا تشريعي صرف حتى يحتاج الى تبليغ نبي أو وصي ، بل يلهم الله تبارك وتعالى عباده - على اختلافهم - كل طائفة بلفظ مخصوص عند ارادة معنى خاص . وما يؤكد المطلب: اننا لو فرضنا جماعة ارادوا إحداث الفاظ جديدة بقدر الفاظ أى لغة ، لما قدروا عليه ، فما ظنك بشخص واحد مضافاً الى كثرة المعاني التي يتمرر تصورها من شخص أو اشخاص متعددة ؟ ،

أقول : يتلخص نتيجة ما افاده - قده - في امور :

الأول : ان الواضع هو الله تبارك وتعالى ، ولكن لا بطريق إرسال الرسل وإنزال الكتب ، كما هو الحال في إيصال الأحكام الشرعية الى العباد ، ولا بطريق جعل الامور التكوينية التي جبل الانسان على إدراكها ؛ بل بطريق الالهام الى كل عنصر من عناصر البشر على حسب استعداده .

الثاني : التزامه - قده - بوجود مناسبة محمولة بين الالفاظ والمعاني .

الثالث : ان وضعه تبارك وتعالى انما كان على طبق هذه المناسبة .

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

الخامس : انه (قدس سره) بعد نفي الدلالة الذاتية استند في دعوى ان الله

تبارك وتعالى هو الواضع الحكيم دون غيره الى أمرين :

الأول : انه لا يمكن أن يكون الواضع هو البشر لعدم امكان احاطته

بتام الفاظ لغة واحدة فضلاً عن جميع اللغات ، فاذا امتنع أن يكون البشر واضعاً
تعين ان الله تعالى هو الواضع الحكيم .

الثاني : انه على فرض تسليم ان البشر قادر على وضع الالفاظ لمعانيها بمعنى
ان شخصاً أو جماعة معينين من أهل كل لغة يتمكن من وضع الفاظها لمعانيها إلا
انه لما كان من اكبر خدمات للبشر فلا بد من تصدى التواريخ لضبطه التي هي معدة
لضبط الأخبار السالفة والوقائع المهمة خصوصاً مثل هذا الأمر المهم ، مع أنه لم
يكن فيها عن حدوث الوضع في أي عصر وزمان وعن من تصدى له عين ولا أثر ،
فاذا فرض ان البشر كان هو الواضع لنقل ذلك في التواريخ فانها تتكفل بنقل
ما هو دونه فكيف بمثله ؟

ولكن للتأمل في جميع هذه الامور مجالا واسعاً :

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

واما الثاني فيرده انه تحرص على الغيب ، لما قد سبق من انه لا دليل على
وجود هذه المناسبة بين الالفاظ والمعاني بل الدليل قائم على عدمها في الجميع .
واما الثالث فيرد عليه اننا لو سلمنا وجود المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى
فلا نسلم ان الواضع جعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً على طبق تلك المناسبة ، وذلك
لان الغرض من الوضع يحصل بدون ذلك ، ومعه فأى شئ يستدعى رعاية تلك
المناسبة في الوضع ؟ اللهم إلا ان يتمسك بذيل قاعدة استحالة الترجيح من دون
مرجح ، ولكن قد عرفت بطلانها .

واما الرابع وهو ان الوضع وسط بين الامور التكوينية والجلعية ،
فهو مما لا يرجع الى معنى محصل ، وذلك لعدم واسطة بينهما ، ضرورة ان الشئ
اذا كان من الموجودات الحقيقية التي لا تتوقف في وجودها على اعتبار أى معتبر ،
فهو من الموجودات التكوينية ، وإلا فمن الامور الاعتبارية الجلعية ؛ ولا نعقل
ما يكون وسطاً بين الأمرين . واما حديث الالهام فهو حديث صحيح ولا

اختصاص له بالوضع .

وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى : (اهدنا الصراط المستقيم) ان الله تبارك وتعالى كما منّ على عباده بهدایتهم تشريعاً ، وسوقهم الى الحياة الأبدية بارسال الرسل وإنزال الكتب ، كذلك منّ عليهم بهدایتهم تكويناً بالهامهم الى سيرهم نحو كمالهم ، بل ان هذه الهداية موجودة في جميع الموجودات ، فهي تسير نحو كمالهم بطبعها أو باختيارها ، والله هو الذي أودع فيها قوة الاستكمال فترى الفارة تفرّ من الهرة ولا تفر من الشاة .

وعلى الجملة ان مسألة الالهام اجنبية عن تحقق معنى الوضع بالكلية ، فإلا الالهام من الامور التكوينية الواقعية ، ولا اختصاص له بيباب الوضع ، والمبحوث عنه هو معنى الوضع كان الالهام إلهي أم لم يكن .

وأما الأمر الخامس وهو استناده فيما ذكره من أن الله تبارك وتعالى هو الواضح الحكيم ، لو تم فالتأنيب لو كان وضع الالفاظ لمعانيها دفعياً وفي زمان واحد ، إلا ان الأمر ليس كذلك ، فان سعة دائرة الوضع وضيقها تتبع سعة دائرة الغرض وضيقها ؛ ومن الواضح ان الغرض منه ليس إلا ان يتفاهم بها وقت الحاجة وتبرز بها المعاني التي تختلج في النفوس لتلا محتل نظام حياتنا (المادية والمعنوية) ومن الظاهر ان كمية الغرض الداعي اليه تختلف سعة وضيقاً بمرور الايام والمصور ؛ ففي العصر الأول (وهو عصر آدم ع) كانت الحاجة الى وضع ألفاظ قليلة بازاء معان كذلك ، لقلة الحوائج في ذلك العصر ، وعدم اقتضاها أزيد من ذلك ، ثم ازدادت الحوائج مرة بعد أخرى وقرناً بعد آخر بل وقتاً بعد وقت ، فزيد في الوضع كذلك .

وعليه فيمكن جماعة بل واحد من أهل كل لغة على وضع الفاظها بازاء معانيها في أى عصر وزمن ، فان سعة الوضع وضيقه تابعان لمقدار حاجة الناس الى التعبير عن مقاصدهم سعة وضيقاً .

ولما كان مرور الزمن موجباً لاتساع حاجاتهم وازديادها ، كان من الطبيعي أن يزداد الوضع ويتسع .

أما الذين يقومون بعملية الوضع ، فهم أهل تلك اللغة في كل عصر من دون فرق بين أن يكون الواضع واحداً منهم أو جماعة ، وذلك أمر يمكن لهم ، فإن المعاني الحادثة التي يتبلى بها في ذلك العصر الى التعبير عنها ليست بالمقدار الذي يعجز عنه جماعة من أهل ذلك العصر أو يعجز عنه واحد منهم ، فانها محدودة بحد خاص . وقد تلخص من ذلك أمران : الأول : ان أهل اللغة ليسوا بحاجة الى وضع ألفاظها للمعاني التي تدور عليها الافادة والاستفادة في جميع العصور ، ليقال ان البشر لا يقدر على ذلك ، بل يمكن الوضع بشكل تدريجي في كل عصر حسب تدريجية الحاجة الى التعبير عنها .

الثاني : اننا لسنا بحاجة الى وضع جميع الألفاظ لجميع المعاني ، فان الوضع لما يزيد عن مقدار الحاجة لغو محض .

وأما الثاني وهو (ان الواضع لو كان بشراً لنقل ذلك في التواريخ لان مثل هذا العمل يعتبر من أعظم الخدمات للبشر ولذلك تتوفر الدواعي على نقله) فيرد عليه ان ذلك إنما يتم لو كان الواضع شخصاً واحداً أو جماعة معينين ؛ وأما اذا التزمنا بما قدمناه من أن الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعة معينين ، بل كل مستعمل من أهل تلك اللغة واضع بشكل تدريجي ، فلا يبقى مجال للنقل في التواريخ . نعم لو كان الواضع شخصاً واحداً أو جماعة معينين ، لنقله اصحاب التواريخ لا محالة .

وبما يؤكد ما ذكرناه ما نراه من طريقة الأطفال عند ما يحتاجون الى التعبير عن بعض المعاني فيما بينهم ، فانهم يضعون الألفاظ لهذه المعاني ويتعاهدون ذكرها عند ارادة ابراز ما يختلج في اذهانهم من الأغراض والمقاصد ، ولا نجدهم يتخلفون عن هذه الحال ، حتى انهم لو عاشوا في مناطق خالية من السكان لتكلموا

بلغة مجعولة لهم لا محالة ؛ ولا نعى بالوضع إلا هذا التمهيد وهذا الإلتزام ، واليه اشار تعالى بقوله : « خلق الانسان عليه البيان ، وذلك وان كان ينتهى اليه - تعالى - لانه من لطفه وعنايته ؛ إلا انه أمر آخر غير انه هو الواضع الحكيم .

وهذا الذى ذكرناه من دفع الاشكالين المتقدمين لا يفرق فيه بين مسلكنا ومسلك القوم فى تفسير العلقه الوضعيه فان تدريجيّة الوضع وعدم اختصاصه بشخص خاص لا تدع مجالاً للاشكال المزبور ، غاية الأمر انه بناء على مسلكنا كان كل مستعمل واضعاً وان كانت كلمة الواضع عند اطلاقها تنصرف الى الواضع الأول إلا انه من جهة الأسبقية ؛ وهذا بخلاف غيره من المسالك كما لا يخفى .

فالمحصل مما ذكرناه أمران : الأول : ان الله تبارك وتعالى ليس هو الواضع الحكيم . الثانى : ان الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعة معينين على جميع المسالك فى تفسير حقيقة الوضع .

فى حقيقة الوضع

واما الكلام فى الجهة الثانية (وهى تعيين حقيقة الوضع) : فذهب بعض الأعاظم - قده - الى انها من الامور الواقعية لا بمعنى انها من احدى المقولات ، ضرورة وضوح عدم كونها من مقولة الجوهر لانحصارها فى خمسة اقسام : (العقل) (النفس) (الصورة) (المادة) (الجسم) وهى ليست من احداها ؛ وكذا عدم كونها من المقولات التسع العرضية أيضاً ، لأنها متقومة بالغير فى الخارج لاستحالة تحققها فى العين بدون موضوع توجد فيه ، فان وجودها فى نفسها عين وجودها لغيرها ، وهذا بخلاف حقيقة العلقه الوضعيه فانها قائمه بطبيعى اللفظ والمعنى ومتقومة بهما فلا يتوقف ثبوتها وتحقيقها على وجودهما فى الخارج ، وهذا واضح ولنا يصح وضع اللفظ لمعنى معدوم بل مستحيل كما لو فرضنا وضع لفظ الدور أو التسلسل لخصوص حصه مستحيلة منه لا للمعنى الجامع بينها وبين غيرها ، فلو

كانت حقيقتها من إحدى هذه المقولات لاستحالة تحققها بدون وجود اللفظ والمعنى الموضوع له ؛ بل بمعنى انها عبارة عن ملازمة خاصة وربط مخصوص بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له ، نظير سائر الملازمات الثابتة في الواقع بين أمرين من الامور التكوينية ، مثل قولنا : « ان كان هذا العدد زوجاً فهو منقسم الى متساويين وان كان فرداً فهو غير منقسم كذلك ، ، فالملازمة بين زوجية العدد وانقسامه الى متساويين وبين فرديته وعدم انقسامه كذلك ثابتة في نفس الامر والواقع أزلاً ، غاية الامر ان تلك الملازمة ذاتية ازلية وهذه الملازمة جعلية اعتبارية ؛ لا بمعنى ان الجعل والاعتبار مقوم لذاتها وحقيقتها بل بمعنى انه علة وسبب لحدوثها وبعده تصير من الامور الواقعية ، وكونها جعلية بهذا المعنى لا ينافي تحققها وتقررهما في لوح الواقع ونفس الامر ، وكمله من نظير .

وقد حققنا في محله ان هذه الملازمات ليست من سنخ المقولات في شيء كالجواهر والأعراض فانها وان كانت ثابتة في الواقع في مقابل اعتبار اي معتبر وفرض أي فرض كقوله تعالى : « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا ، فان الملازمة بين تعدد الآلهة وفساد العالم ثابتة واقعاً وحقيقة ، إلا انها غير داخلية تحت شيء منها فان سنخ ثبوتها في الخارج غير سنخ ثبوت المقولات فيه ، كما هو واضح .

والجواب عن ذلك : انه - قده - ان أراد بوجود الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له وجودها مطلقاً حتى للجاهل بالوضع ، فبطلانه من الواضحات التي لا تخفى على أحد ، فان هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ وتصوره علة تامة لانتقال الذهن الى معناه ، ولازمه استحالة الجهل باللغات مع ان امكانه ووقوعه من اوضح البدييات . وان اراد - قده - به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره ، فيرد عليه ان الامر وان كان كذلك - يعني ان هذه الملازمة ثابتة له دون غيره - إلا انها ليست بحقيقة الوضع بل هي متفرعة عليها ، متأخرة عنها رتبة ؛ ومحل كلامنا هنا في تعيين حقيقته التي تترتب عليها الملازمة بين تصور اللفظ والانتقال الى معناه .

وذهب كثير من الأعلام والمحققين (قدم) الى ان حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية ، ولكنهم اختلفوا في كيفيةها على أقوال :

(القول الأول) ما قيل من ان حقيقة الوضع عبارة عن : (اعتبار ملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له) وحقيقة هذه الملازمة متقومة باعتبار من يده الاعتبار أى (الواضع) كسائر الامور الاعتبارية من الشرعية أو العرفية . ثم ان الموجب لهذا الاعتبار والداعى اليه انما هو قصد التفهيم في مقام الحاجة لعدم امكانه بدونه .

ولكن لا يمكن المساعدة عليه ؛ وذلك لانه لو اريد به اعتبارها خارجاً بمعنى أن الواضع جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى في الخارج ، فيرذله انه لا يفيد بوجه ما لم تكن الملازمة بينهما في الذهن ، ضرورة ان بدونه لا يحصل الانتقال الى المعنى من تصور اللفظ وسماعه ، وعلى تقدير وجودها وثبوتها فالملازمة الخارجية غير محتاج اليها ، فان الغرض وهو الانتقال يحصل بتحقيق هذه الملازمة الذهنية سواء ثانت هناك ملازمة خارجية أم لم تكن ، فلا حاجة الى اعتبار المعنى موجوداً في الخارج عند وجود اللفظ فيه ، بل هو من اللغو الظاهر .

وان اريد به اعتبار الملازمة ذهنياً يعنى ان الواضع اعتبر الملازمة بين اللفظ والمعنى في الذهن ، ففيه انه لا يخلو إما أن يكون مطلقاً حتى للجاهل بالوضع أو يختص بالعالم به . لا يمكن المصير الى الأول ، فانه لغو محض لا يصدر من الواضع الحكيم لانه لا أثر له بالقياس الى الجاهل به ، ولا معنى لان يعتبر الانتقال الى المعنى من سماع اللفظ له ، فانه ان علم بالوضع فالانتقال من اللفظ الى معناه ضرورى له وغير قابل للجعل والاعتبار ؛ وان لم يعلم فالاعتبار يصبح لغواً . ولا الى الثانى لانه تحصيل حاصل ، بل من اردأ انما هو ، فانه لو كان عالماً بالوضع كان اعتبار الملازمة في حقه من قبيل إثبات ما هو ثابت بالوجدان بالاعتبار وبالتعبد . وعلى الجملة فالملازمة الذهنية أمر تكويني غير قابلة للجعل والاعتبار وليست معنى الوضع .

في شيء بل هي مرتبة عليه فلا بد حينئذ من تحقيق معناه وأنه ما هو الذي ترتب عليه تلك الملازمة ؟

(القول الثاني) : ان حقيقة الوضع عبارة عن اعتبار وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى ، فهو هو في عالم الاعتبار وان لم يكن كذلك حقيقة .

بيان ذلك : ان الموجود على قسمين : أحدهما ماله وجود تكويني عيني في نظام التكوين والعين ، كالمقولات الواقعية من الجواهر والاعراض . والثاني ماله وجود اعتباري فهو موجود في عالم الاعتبار وان لم يكن موجوداً في الخارج ، وذلك كالأمر الاعتبارية الشرعية أو العرفية من الأحكام التكليفية والوضعية ، وقد قيل . إن حقيقة العلقة الوضعية من قبيل القسم الثاني بمعنى أن الواضع جعل وجود اللفظ وجوداً للمعنى في عالم الاعتبار واعتبره وجوداً تنزلياً له في ذلك العالم دون عالم الخارج والعين كالتنزيلات الشرعية أو العرفية مثل قوله (ع) : « الطواف في البيت صلاة ، وقوله (ع) : « الفقاع خمر استصغره الناس ، ونحوهما . ومن ثمة يكون نظر المستعمل الى اللفظ آلياً في مرحلة الاستعمال ، والى المعنى إستقالياً بحيث لا يرى في تلك المرحلة إلا المعنى ولا ينظر إلا اليه .

وإن شئت قلت : إن الوضع لأجل الاستعمال ومقدمة له ، فهم المستعمل في هذه المرحلة إيجاد المعنى باللفظ وإلقائه الى المخاطب ، فلا نظر ولا التفات له إلا اليه . ويرد عليه

أولاً : أن تفسيرها بهذا المعنى تفسير بمعنى دقيق بعيد عن أذهان عامة الواضعين غاية البعد ولا سيما القاصرين منهم كالاطفال والمجانين الذين قد يصدر الوضع منهم عند الحاجة ، بل قد يصدر الوضع من بعض الحيوانات أيضاً ؛ وكيف كان فحقيقة الوضع حقيقة عرفية سهل التناول والمأخذ ، فلا تكون بهذه الدقة التي تغفل عنها أذهان المخاصم فضلاً عن العمامة .

وثانياً ان الغرض الداعي الى الوضع ، هو إستعمال اللفظ في المعنى الموضوع

له لكي يدل عليه ويفهم منه معناه ؛ فالوضع مقدمة للاستعمال والدلالة ، ومن الواضح ان الدلالة اللفظية إنما تكون بين شيئين أحدهما دال والآخر مدلول فاعتبار الوحدة بينهما بان يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى أيضاً لغو وعبث .

وأما ما ذكره اخيراً ففيه ان لحاظ اللفظ آلة في مقام الاستعمال ، لا يستلزم ان يكون ملحوظاً كذلك في مقام الوضع للفرق بين المقامين .

وبكلمة واضحة : ان حال واضع اللفظ كحال صانع المرآة ومستعمله كاستعملها ، فكما أن صانع المرآة في مقام صنعها يلاحظها إستقلالاً من حيث الكم والكيف والوضع وفي مرحلة إستعمالها تلاحظ آلياً ، فكذلك وضع الالفاظ وإستعمالها من هذه الناحية . وعلى الجملة ان لحاظ اللفظ آلياً في مرحلة الاستعمال لا يلزم إعتبار وجوده وجوداً للمعنى حال الوضع بوجه .

(القول الثالث) : ما عن بعض مشايخنا المحققين - قدس الله أسرارهم - قال : وقد لا يكون المعنى المعبر تسببياً كالاختصاص الوضعي ، فانه لا حاجة في وجوده إلا الى اعتبار من الواضع ؛ ومن الواضح أن اعتبار كل معتبر قائم به بالمباشرة لا بالتسبب كي يتسبب الى اعتبار نفسه بقوله : (وضعت) ونحوه ؛ فتخصيص الواضع ليس إلا اعتباره الارتباط والاختصاص بين لفظ خاص ومعنى خاص . ثم إنه لا شبهة في اتحاد حيثية دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه الى معناه مع حيثية سائر الدوال كالعالم المنصوب على رأس الفرسخ ، فانه أيضاً ينتقل من النظر اليه الى ان هذا الموضع رأس الفرسخ ، غاية الأمر أن الوضع فيه حقيقي وفي اللفظ اعتباري بمعنى أن كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجي ليس باعتبار معتبر ، بخلاف اللفظ فانه كأنه وضع على المعنى ليكون علامة عليه ؛ فشان الواضع إعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص . ومنه ظهر أن الاختصاص والارتباط من نوازم الوضع لأعينه ؛ وحيث عرفت اتحاد حيثية دلالة اللفظ مع حيثية دلالة سائر الدوال ، تعرف أنه لا حاجة الى الالتزام بان حقيقة الوضع

تعهد ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى كما عن بعض أجلة المصر ، فانك قد عرفت أن كيفية الدلالة والانتقال في اللفظ وسائر الدوال على نهج واحد بلا إشكال ؛ فهل ترى تعهداً من ناصب العلم على رأس الفرسخ ؟ بل ليس هناك إلا وضه عليه بداعي الانتقال من رؤيته اليه . فكذلك فيما نحن فيه غاية الأمر أن الوضع هناك حقيقى وهنا اعتبارى . ،

يتلخص ما أفاده - قده - فى امور :

الامر الأول : أن حقيقة الوضع ليست أمراً تسببياً ، بل هو أمر مباشرى قائم بالمعتبر بالمباشرة .

الامر الثانى : ان الارتباط والاختصاص ليسا من حقيقة الوضع فى شىء ، بل هما من لوازمها .

الامر الثالث : أن حقيقته ليست التعهد والالتزام النفسانى ، ولكن من دون أن يشيده بالبرهان .

الامر الرابع : انها من سنخ وضع سائر الدوال ، غاية الأمر ان الوضع فيها حقيقى خارجى وفى المقام جملى واعتبارى ؛ فهذا الأمر فى الحقيقة نتيجة الامور الثلاثة المتقدمة ووليدتها .

أقول : أما الأمر الأول والثانى فهما فى غاية الصحة والمتانة على جميع المسالك فى تفسير حقيقة الوضع - من دون فرق بين مسلكنا ومسلك القوم -

واما الأمر الثالث فيدفعه ما سنيته - ان شاء الله تعالى - عن قريب من أن الصحيح عند التحقيق هو أن حقيقة الوضع عبارة عن ذلك التعهد والالتزام النفسانى .

واما الأمر الرابع وهو ان (سنخ الوضع هنا سنخ الوضع الحقيقى الخارجى) فيرد عليه :

أولاً - - عين الايراد الذى أوردناه على القول الثانى وهو أن تفسير الوضع بهذا المعنى على فرض صحته فى نفسه ، تفسير بمعنى دقيق خارج عن أذهان عامة الواضعين ولا سيما القاصرين منهم كالاطفال والمجانين ، مع اننا نرى صدر الوضع

منهم كثيراً ، والحال انهم لا يدركون هذا المعنى الدقيق ، وانه من قبيل وضع العلم على رأس الفرسخ ، غاية الامر أن الوضع فيه حقيقى وفي المقام اعتبارى . ومن الواضح انه لا يكاد يمكن أن يكون الوضع أمراً يغفل عنه الخواص فضلا عن العوام . وثانياً — ان وضع اللفظ ليس من سنخ الوضع الحقيقى كوضع العلم على رأس الفرسخ والوجه في ذلك هو أن وضع العلم يتقوم بثلاثة أركان : الركن الأول الموضوع وهو العلم . الركن الثانى الموضوع عليه وهو ذات المكان . الركن الثالث الموضوع له وهو الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ ؛ وهذا بخلاف الوضع فى باب الألفاظ فانه يتقوم بركنين : الأول الموضوع وهو اللفظ . الثانى الموضوع له وهو دلالاته على معناه ، ولا يحتاج الى شئ * ثالث : ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه ؛ وإطلاقه على المعنى الموضوع له لولم يكن من الاغلاط الظاهرة فلا أقل من أنه لم يمهّد فى الاطلاقات المتعارفة والاستعمالات الشائعة ؛ مع ان لازم ما افاده - قده - هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه .

ويتلخص نتيجة ما ذكرناه الى الآن فى خطوط ثلاثة .
الخط الأول بطلان الدلالة الذاتية وانها وضعية محضة
الخط الثانى فساد كون حقيقة الوضع حقيقة واقعية .

الخط الثالث بطلان تفسير الوضع بكل واحد من التفسيرات الثلاثة المتقدمة ؛ فالنتيجة على ضوءها هى أن حقيقة الوضع ليست إلا عبارة عن التعمد والالتزام النفسانى . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى يرشد الى ذلك الغرض الباعث على الوضع ، بل الرجوع الى الوجدان والتأمل فيه أقوى شاهد عليه ؛ وبيان ذلك : ان الانسان بما انه مدنى بالطبع يحتاج فى تنظيم حياته (المادية والمعنوية) ، الى آلات يبرز بها مقاصده وأغراضه ويتفاهم بها وقت الحاجة ؛ ولما لم يمكن أن تكون تلك الآلة الاشارة أو نحوها امدم وفاتها بالمحسوسات فضلا عن المعقولات ، فلا محالة تكون هى الألفاظ التى

يستعملها في إبراز مراداته من المحسوسات والمعقولات ، وهي وافية بهما ؛ ومن هنا خص - تبارك وتعالى - الإنسان بنعمة البيان بقوله عز من قائل : « خلق الإنسان علمه البيان » .

ومن هنا - أي من أن الغرض منه قصد التفهيم وإبراز المقاصد بها - ظهر أن حقيقة الوضع هي التعهد والتباني النفساني ، فإن قصد التفهيم لازم ذاتي للوضع بمعنى التعهد . وإن شئت قلت : أن العلة الوضعية - حينئذ - تختص بصورة إرادة تفهيم المعنى لا مطلقاً ؛ وعليه يترتب اختصاص الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية كما سيأتي بيانه مفصلاً من هذه الجهة - إن شاء الله تعالى - .

وعلى ذلك فنقول : قد تبين أن حقيقة الوضع عبارة عن التعهد بإبراز المعنى الذي تعلق قصد المتكلم بتفهمه بلفظ مخصوص ؛ فكل واحد من أهل أي لغة متعهد في نفسه متى ما أراد تفهيم معنى خاص ، أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً . - مثلاً - التزم كل واحد من أفراد الأمة العربية بأنه متى ما قصد تفهيم جسم سيال بارد بالطبع أن يجعل مبرزه لفظ الماء ، ومتى قصد تفهيم معنى آخر أن يجعل مبرزه لفظاً آخر ، وهكذا .

فهذا التعهد والتباني النفساني بإبراز معنى خاص بلفظ مخصوص عند تعلق القصد بتفهمه ، ثابت في أذهان أهل كل لغة بالإضافة إلى الفاظها ومعانيها بنحو القوة ، ومتعلق بهذا التعهد أمر اختياري وهو التكلم بلفظ مخصوص عند قصد تفهيم معنى خاص .

ثم أن ذلك ثابت بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له بنحو القضية الحقيقية . نعم في مرحلة الاستعمال يوجد المستعمل فرداً منه في استعمال ، وفرداً آخر منه في استعمال آخر ، وهكذا .

وبهذا يندفع إشكال الدور الذي قد يتوهم هنا ، بتقريب أن تعهد ذكر اللفظ عند قصد تفهيم المعنى ، يتوقف على العلم بأنه وضع له ، فلو فرض أن الوضع

عبارة عن ذلك التمهيد لدار .

وتوضيح الاندفاع أن ما يتوقف على العلم بالوضع إنما هو التمهيد الشخصي الفعلي الثابت في مرحلة الاستعمال دون التمهيد الكلي النفساني المتعلق بذكر طبيعي اللفظ عند ارادة تفهيم طبيعي المعنى بنحو القضية الحقيقية ، وقد عرفت ان حقيقة الوضع عبارة عن ذلك التمهيد ، ومن الظاهر انه لا يتوقف على شئ ؛ فظهر ان منشأ التوهم خلط التوهم بين التمهيد في مرحلة الاستعمال والتمهيد في مرحلة الوضع ، والذي يتوقف على الثاني هو الأول دونه .

وبتعبير آخر : ان حال الألفاظ حال الاشارات الخارجية ، فكما قد يقصد بها اراز المعنى الذي تعلق القصد بتفهيمة مثل ما اذا قصد اخفاء أمر عن الحاضرين في المجلس ، أو قصد تصديق شخص ، أو غير ذلك فيجعل مبرزه الاشارة باليد أو بالعين أو بالرأس ، فكذلك الألفاظ فانه يبرز بها ايضاً المعاني التي يقصد تفهيمها ؛ فلا فرق بينهما من هذه الناحية . نعم فرق بينهما من ناحية اخرى وهي ان الاشارة على نسق واحد في جميع اللغات والالسنه دون الألفاظ .

وعلى ضوء هذا البيان تبين أن كل مستعمل واضع حقيقة ، فان تمهد كل شخص فعل اختياري له ، فيستحيل أن يتعهد شخص آخر تعهده في ذمته ، لعدم كونه تحت اختياره وقدرته . نعم يمكن أن يكون شخص واحد وكيلاً من قبل طائفة في وضع لغاتهم ابتداء لمعانيها فيضعها بازائها - يعني يجعلها مستعدة لبرازها عند قصد تفهيمها - ويتعهد بذلك ؛ ثم انهم تبعاً له يتعهدون على طبق تعهداته . أو يضع لغاتهم بلا توكيل من قبلهم بل فضولياً والسكنهم بعد ذلك يتبعونه في ذلك ويتابعون على وفق تباينه والتزاماته ؛ ومع هذا فهم واضعون حقيقة .

ومن هنا لا فرق بين الطبقات السابقة واللاحقة ، غاية الأمر ان الطبقات اللاحقة تتبعها في ذلك ، بمعنى انهم يتعهدون على وفق تعهداتهم وتباينهم ، وقد تعهد الطبقات اللاحقة تعهدات اخرى ابتدائية بالنسبة الى المعاني التي يحتاجون

الى تفهيمها في اعصارهم ، وقد سبق أن الوضع تدريجي الحصول فيزيد تبعاً لزيادة الحاجة في كل قرن وزمن .

ومن ذلك تبين ملاك ان كل مستعمل واضح حقيقة ؛ وأما اطلاق الواضع على الجاعل الأول دون غيره فلا سبقيته في الوضع لا لأجل انه واضح في الحقيقة دون غيره .

ولكن ربما يشكل بان التعهد والالتزام حسب ما ارتكز في الازهار ، أمر متأخر عن الوضع ومعلول له ، فان العلم بالوضع يوجب تعهد العالم به بابرز المعنى عند قصد تفهيمه بمرز مخصوص ، لا انه عينه . ومن هنا لا يصح اطلاق الواضع على غير الجاعل الأول ، فلو كان معنى الوضع ذلك التعهد والالتزام النفساني لصح إطلاقه على كل مستعمل من دون عناية ، مع ان الأمر ليس كذلك . والجواب عنه ان يقال : انه لو أريد بتأخر التعهد عن الوضع تعهد المتصدى الأول للوضع فذلك غير صحيح ، وذلك لان تعهده غير مسبوق بشيء ما عدا تصور اللفظ والمعنى ، ومن الواضح أن ذلك التصور ليس هو الوضع بل هو من مقدماته ولذا لا بد منه في مقام الوضع باى معنى من المعاني فسر ؛ وعليه فنقول : ان المتصدى الأول له بعد تصور معنى خاص ولفظ مخصوص ، يتعهد في نفسه بانه متى قصد تفهيمه ، ان يجعل مبرزه ذلك اللفظ ثم يبرز ذلك التعهد بقوله : « وضعت ، أو نحوه في الخارج .

وبما يدلنا على ذلك بوضوح ، وضع الاعلام الشخصية ، فان كل شخص إذا راجع وجدانه ظهر له أنه إذا أراد أن يضع اسماً لولده - مثلاً - يتصور أولاً ذات ولده وثانياً لفظاً يناسبه ثم يتعهد في نفسه بانه متى قصد تفهيمه يتكلم بذلك اللفظ ، وليس هاهنا شيء آخر ما عدا ذلك .

وان اريد به تعهد غيره من المستعملين ، فالأمر وان كان كذلك - يعنى ان تعهدهم وان كان مسبقاً بتعهده - إلا إنه لا يمنع عن كونهم واضعين حقيقة ،

ضرورة ان تعهد كل أحد لما كان فعلاً اختيارياً له ، يستحيل ان يصدر من غيره ، غاية الأمر التعهد من الواضع الأول تعهد ابتدائي غير مسبوق بشئ ، ومن غيره ثانوي ولاجله ينصرف لفظ الواضع الى الجماعل الأول .

وعلى هذه الالتزامات والتعهدات قد استقرت السيرة العقلانية في مقام الاحتجاج واللجاج ، فيحتج العقلاء بعضهم على بعض بمخالفته التزامه ، ويؤاخذونه عليها وكذلك الموالى والعبيد ، فلو أن أحداً خالف التزامه ولم يعمل على طبق ظهور كلام مولاه ، يحتج المولى عليه بمخالفته التزامه ويعاقب عليها ولا عذر له في ذلك ؛ ولو عمل على طبق ظهوره فله حجة يحتج بها على مولاه ، وهكذا . وعلى الجملة ان أنظمة السكون كلها من المادية والمعنوية ، تدور مدار الجرى على وفق هذه الالتزامات ، ولولاه لاختلت .

فبالنتيجة ان مذهبنا هذا ينحل الى نقطتين :

(النقطة الأولى) ان كل متكلم واضع حقيقة ، وتلك نتيجة ضرورية لمسلكتنا ان حقيقة الوضع : (التعهد والالتزام النفساني) .

(النقطة الثانية) ان العلاقة الوضعية مختصة بصورة خاصة وهي ما اذا قصد المتكلم تفهيم المعنى باللفظ ، وهي ايضاً نتيجة حتمية للقول بالتعهد ، بل وفي الحقيقة هذه هي النقطة الرئيسية لمسلكتنا هذا ، فان عليها ترتب نتائج ستأتي فيما بعد - ان شاء الله تعالى - .

واما ما ربما يتوهم هنا من ان العلاقة الوضعية لولم تكن بين الالفاظ والمعاني على وجه الاطلاق فلا يتبادر شئ من المعاني منها فيما اذا صدرت عن شخص بلا قصد التفهيم ، أو عن شخص بلا شعور واختيار فضلاً عما اذا صدرت عن اصطكاك جسم بجسم آخر ، مع انه لا شبهة في تبادر المعنى منها وانتقال الذهن اليه في جميع هذه الصور ، فمدفوع بان تبادر المعنى فيها وانسباقة الى الذهن ، غير مستند الى العلاقة الوضعية ، بل إنما هو من جهة الانس الحاصل بينهما بكثرة الاستعمال أو بغيرها ؛

وذلك لان الوضع حيث كان فعلا اختيارياً فصدوره من الواضع الحكيم في امثال هذه الموارد التي لا يترتب على الوضع فيها أى اثر وغرض داع اليه ، يصبح لغواً وعبثاً .

ثم ان الوضع بذلك المعنى الذى ذكرناه ، موافق لمعناه اللغوى أيضاً ، فانه فى اللغة بمعنى الجعل والاقرار ، ومنه وضع اللفظ ، ومنه وضع القوانين فى الحكومات الشرعية والعرفية فانه بمعنى التزام تلك الحكومة بتنفيذها فى الامة . كما انه بذلك المعنى أيضاً يصبح تقسيمه الى التعيينى والتعيينى ، باعتبار ان التعهد والالتزام المزبور ان كان ابتدائياً فهو وضع تعيينى ، وان كان ناشئاً عن كثرة الإستعمال فهو وضع تعيينى ، وعليه فيصح تعريفه بتخصيص شئ بشئ وتعيينه بإزائه أيضاً .

هذا كله فى بيان الأقوال فى حقيقة الوضع وقد عرفت المختار من بينها .
(واما الجهة الثالثة) فلنخص الكلام فيها ان الوضع لما كان فعلاً اختيارياً للواضع بأى معنى من المعانى فسر ، توقف تحققه على تصور اللفظ والمعنى ، وعليه فالكلام يقع فى مقامين : الأول فى ناحية المعنى والثانى فى ناحية اللفظ :

أما المقام الأول فالكلام فيه يقع فى جهات :

الجهة الأولى فى (الوضع العام والموضوع له العام) وهو ان يتصور الواضع المعنى الكلى حين الوضع فيضع اللفظ بازائه ، سواء كان تصوره بالكلمة والحقيقة كما اذا تصور (الانسان) - مثلاً - بحده التام ، أم كان ذلك بالوجه والعنوان كما اذا تصوره بحده الناقص ؛ أو بالعنوان المعرف والمشير من دون دخل لذلك العنوان فيه ، نظير بعض العناوين المأخوذ فى موضوع القضية لأجل الإشارة الى ماهو الموضوع فيها حقيقة ، بدون دخل له فيه أصلاً . فالوضع العام والموضوع له العام من قبيل القضية الطبيعية كقولنا : « الانسان نوع » ، فكما ان المحمول فيها ثابت للطبيعى بما هو فكذلك الوضع هنا - أى لطبيعى المعنى الجامع - .

الجهة الثانية فى (الوضع الخاص والموضوع له الخاص) وهو ان يتصور

الواضع حين إرادته الوضع ، معنى خاصاً وجزئياً حقيقياً فيضع اللفظ بازاء ذلك الخاص كوضع الأعلام الشخصية سواء كان تصويره بالسكنه أم كان بالوجه والعنوان ، لكفاية تصور الشيء بوجه ما في وضع لفظ بازائه ، ولا يلزم تصويره بكنهه وحقيقته ، فقضية الوضع الخاص والموضوع له الخاص كلقضية الشخصية التي ثبت الحكم فيها لأشخاص معينين .

الجهة الثالثة في (الوضع العام والموضوع له الخاص) وهو ان يلاحظ الواضع حين الوضع معنى عاماً يكون وجهاً وعنواناً لأفراده ومصاديقه ، بحيث يكون تصويره تصوراً لها بوجه فيضع اللفظ بازاء الأفراد والمصاديق . فهذا هو الوضع العام والموضوع له الخاص ، وحاله كحال القضية الحقيقية .

وقد يتوهم ان ذلك غير معقول ؛ بتقريب ان أى مفهوم جزئياً كان أو كلياً لا يحكى إلا عن نفسه ، فيستحيل ان يحكى مفهوم عن مفهوم آخر ، فكما لا يعقل أن يحكى المفهوم الخاص بما هو خاص عن مفهوم عام أو خاص آخر ، فكذلك لا يعقل ان يحكى المفهوم العام بما هو ، عن مفهوم خاص أو عام آخر ؛ بداهة ان لحاظ كل مفهوم وتصوره عين اراءه شخصه لا اراءه شيء آخر به ، فكيف يكون معرفة لغيره بوجه ؟ وعليه فلا يمكن الوضع العام والموضوع له الخاص .

والجواب عنه : ان المفهوم في الجملة بما هو سواء كان عاماً أو خاصاً وان كان لا يحكى في مقام اللحاظ إلا عن نفسه ، إلا ان تصور بعض المفاهيم السكلية يوجب تصور افراده ومصاديقه بوجه . وتفصيل ذلك : هو ان المفاهيم السكلية المتأصلة كفاهيم الجواهر والاعراض كالحيوان والإنسان والبياض والسواد ونحو ذلك ، لا تحكى في مقام اللحاظ والتصور إلا عن انفسها وهي الجهة الجامعة بين الافراد والمصاديق ، وكذلك بعض المفاهيم الانتزاعية كالوجوب والامكان والامتناع والأبيض والأسود وما شاكلها ؛ فان عدم حكايتها عن غيرها من الواضحات .

واما العناوين السكلية التي تنزع من الافراد والخصوصات الخارجية كمفهوم

الشخص والفرد والمصدق ، فهي تحكى في مقام المحاظ عن الأفراد والمصاديق بوجه وعلى نحو الإجمال ، فانها وجه لها ، وتصورها في نفسها تصور لها بوجه وعنوان .

وبتعبير آخر : ان مرآيتها للأفراد والأشخاص ذاتية لها فتصورها لا محالة تصور لها اجمالاً بلا اعمال عناية في البين ، فاذا تصورنا مفهوم ما ينطبق عليه مفهوم الانسان - مثلاً - فقد تصورنا جميع أفراده بوجه ؛ ومن ثم جاز الحكم عليها في القضية الحقيقية ، فلو لم يحك المفهوم عن افراده لاستحال الحكم عليها مطلقاً مع ان الاستحالة واضحة البطلان .

الجهة الرابعة في (الوضع الخاص والموضوع له العام) وهو أن يتصور الواضع حين إرادة الوضع معنى خاصاً - أى ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين - فيضع اللفظ بازاء معنى كلى .

ولكن على ضوء ما ذكرناه في الجهة الثالثة ، قد تبين عدم إمكان ذلك ، فان مفهوم الخاص مهما كان ، لا يحكى بما هو خاص عن مفهوم عام او عن خاص آخر ، ضرورة ان تصور مفهوم الخاص بما هو تصور نفسه واردة شخصه ، فيستحيل ان يكون تصوراً لغيره بوجه ، بل لحاظ كل مفهوم لحاظ نفسه ، وهو هو لا هو وغيره .

وعلى الجملة ان الخاص بما هو لا يكون وجهاً وعنواناً للعام ليكون تصوره تصوراً له بوجه ؛ وهذا بخلاف مفهوم العام كمفهوم الشخص والفرد والمصدق فانه وجه وعنوان للأفراد والمصاديق ولحاظه لحاظاً لها بوجه ؛ ومن هنا قلنا بإمكان الوضع العام والموضوع له الخاص ؛ واما الخاص فلما لم يكن كذلك فلا يمكن الوضع الخاص والموضوع له العام . وقد يتوهم امكان ذلك أى (الوضع الخاص والموضوع له العام) فيما اذا رأى شبحاً من بعيد وتيقن أنه حيوان ولكن لم يعلم أنه من أى نوع من أنواعه أو أى صنف من أصنافه ، فان له - حيثئذ -

ان يتصور ذلك الشبح الذى هو جزئى حقيقى ويضع اللفظ بازاء معنى كلى منطبق عليه وعلى غيره من الافراد ؛ فهذا من الوضع الخاص والموضوع له العام .

إلا أنه توم فاسد ، وذلك لأنه قد يتصور ذلك الشبح بعنوان انه جزئى ومعنى خاص فيضع اللفظ بازاء واقعه - الشبح - ، وقد يتصور ذلك بعنوان الكلى المنطبق عليه وعلى غيره فيضع اللفظ بازاء معنونه ولا ثالث له ، فهو على الأول من الوضع الخاص والموضوع له الخاص ، وعلى الثانى من الوضع العام والموضوع له العام أو الخاص كما لا يخفى .

فالتنتيجة على ضوء ما ذكرناه لحد الآن هي ان الممكن من أقسام الوضع ثلاثة وهي : (الوضع العام والموضوع له العام) (الوضع الخاص والموضوع له الخاص) (الوضع العام والموضوع له الخاص) . واما القسم الرابع منها وهو (الوضع الخاص والموضوع له العام) فقد عرفت انه غير ممكن .

ثم ان المعنى الموضوع له سواء كان عاماً أو خاصاً إنما يكون من المفاهيم القابلة فى نفسها للحضور فى ذهن السامع فى مرحلة التخاطب ، فالألفاظ كما لم توضع للوجودات الخارجية لانها غير قابلة للحضور فى الأذهان ، كذلك لم توضع للوجودات الذهنية ، فان الموجود الذهنى غير قابل لوجود ذهنى آخر ، بل هي موضوعة لذوات المعانى غير الآبية عن قبول نحوين من الوجود فى نفسها ، وتلك المعانى تتصف بالسمعة وبالضيق لا بنفسها بل باعتبار الانطباق والصدق الخارجى . وبهذا للاحاط كان تقسيم الموضوع له الى العام تارة والى الخاص تارة اخرى - أى بلحاظ الانطباق على ما فى الخارج لا فى نفسه - . هذا تمام الكلام فى المقام الأول . واما الكلام فى المقام الثانى وهو (تصور اللفظ) فالواضع حين إرادة الوضع إما ان يلاحظ اللفظ بمادته وهيئته كما فى اسماء الأجناس واعلام الاشخاص ؛ وإما ان يلاحظ المادة فقط كما فى مواد المشتقات ، وإما أن يلاحظ الهيئة كذلك كما فى هيئات المشتقات وهيئات الجمل الناقصة والتامة ؛ فالوضع فى الأول والثانى

شخصي ، وفي الثالث نوعي .

ثم ان ملاك شخصية الوضع هو لحاظ الواضع شخص اللفظ بوحدته الطبيعية وشخصيته الذاتية التي امتاز بها في ذاته عما عداه ، وملاك نوعية الوضع هو لحاظ الواضع اللفظ بجامع عنواني كهيته ، الفاعل ، - مثلاً - لا بشخصه وبوحدته الذاتية . وبهذا ظهر ملاك الشخصية والنوعية في الطوائف الثلاث :

اما الطائفة الأولى فلان الواضع لم يلحظ فيها في مقام الوضع إلا شخص اللفظ بوحدته الطبيعية وشخصيته الممتازة ، فالموضوع هو ذلك اللفظ الملمحوظ كذلك سواء كان الموضوع له معنى عاماً أو خاصاً ؛ وكذا الحال في الطائفة الثانية .

واما الطائفة الثالثة فلما كانت الهيئة مندمجة في المادة غاية الإندماج ، فلا يعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن المادة ، إذ لا وجود لها بدونها في الوجود الذهني فضلاً عن الوجود العيني ، فتجريدها عن المواد لا يمكن حتى في مقام اللحاظ ، فلا محالة يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنواني كقولك : « كل ما كان على هيئة الفاعل ، لا بشخصيتها الذاتية وهذا معنى نوعية الوضع .

واما الكلام في الجهة الرابعة وهي (مرحلة الاثبات والوقوع) فيقع في الأقسام الثلاثة من الوضع - وهي الأقسام الممكنة : من الوضع العام والموضوع له العام ، والوضع الخاص والموضوع له الخاص ، والوضع العام والموضوع له الخاص - . واما القسم الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام فحيث انه غير ممكن ، فلا تصل التوبة الى البحث عنه في مرحلة الإثبات ، لانه متفرع على امكانه . وعلى ذلك فنقول : لا شبهة في وقوع الوضع العام والموضوع له العام كوضع اسماء الاجناس ؛ كما انه لا شبهة في وقوع الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الاعلام الشخصية ؛ وإنما الكلام والإشكال في وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص : فذهب جماعة الى أن وضع الحروف وما يشبهها منه - أي من الوضع العام والموضوع له الخاص - ولكن انكره جماعة آخرون منهم المحقق

صاحب الكفاية - قده - .

وتحقيق الكلام في المقام يتوقف - أولاً - على تحقيق المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية ، ثم التكلم في أن الموضوع له فيها كوضعها عام أو انه خاص ؛ فيقع الكلام في مقامين :

المقام الأول في تحقيق المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية وبيان المراد من عدم استقلالها .

المقام الثاني في تحقيق ان معناها الموضوع له عام أو خاص ؟

اما الكلام في المقام الأول فقد اختلفوا فيها على أقوال :

(القول الأول) : ما نسب الى المحقق الرضى - قده - وتبعه فيه المحقق

صاحب الكفاية - قده - من ان المعنى الحرفي والإسمي متحدان بالذات والحقيقة ومختلفان باللحاظ والاعتبار ، فكلمة (ابتداء) وكلمة (من) مشتركتان في طبيعة معنى واحد ، ولا امتياز لاحدهما على الاخرى إلا في ان اللحاظ في مرحلة الاستعمال في الاسماء استقلالي ، وفي الحروف آلى . وقد ذكر صاحب الكفاية - قده - ان الاستقلالية وعدمها خارجتان عن حريم المعنى ، فالمعنى في نفسه لا يتصف بانه مستقل ولا بانه غير مستقل ، بل هما من توابع الاستعمال وشؤونه .

واستدل على عدم امكان أخذ اللحاظ الآلى كاللحاظ الاستقلالي لا في المعنى

الموضوع له ولا في المستعمل فيه بوجوه :

الوجه الأول ما توضيحه : ان لحاظ المعنى في مقام الاستعمال بما لا بد منه ،

وعليه فلا يخلو الحال من ان يكون هذا اللحاظ عين اللحاظ المأخوذ في المعنى

الموضوع له ، أو يكون غيره ، فعلى الأول يلزم تقدم الشيء على نفسه ؛ والثاني

خلاف الوجدان والضرورة ، إذ ليس في مقام الاستعمال إلا لحاظ واحد ؛ على

ان الملحوظ بما هو ملحوظ غير قابل لتعلق لحاظ آخر به ، فان القابل لطروه

الوجود الذهني إنما هو نفس المعنى وذاته ، والموجود لا يقبل وجوداً آخر .

الوجه الثاني : ان أخذ اللحاظ الآلى فيما وضعت له الحروف يلزمه أخذ اللحاظ الاستقلالى فيما وضعت له الأسماء ، فكيف يمكن التفرقة بينهما بان الموضوع له فى الحروف جزئى وفى الأسماء كلى ؟

الوجه الثالث : انه يلزمه عدم صحة الحمل وعدم امكان الامتثال بدون تجريد الموضوع والمحمول عن التقييد بالوجود الذهني ، لعدم انطباق ما فى الذهن على ما فى العين . فتحصل ان المعنى الحرفى وان كان لا بد من لحاظه آلياً كما ان المعنى الاسمى لا بد من لحاظه استقلالا ، إلا ان ذلك لم ينشأ من أخذهما فى الموضوع له ، بل منشأ ذلك هو اشتراط الواضع ذلك فى مرحلة الاستعمال ، لا بمعنى انه اشترط ذلك على حدو الشرائط فى العقود والايقاعات فانه لا يرجع فى المقام الى معنى محصل : أما أولاً فلعدم الدليل عليه وعلى فرض تسليمه فلا دليل على وجوب اتباعه ما لم يرجع الى قيد الموضوع أو الموضوع له .

وأما ثانياً فلانه لو ثبت هذا الاشتراط ولزوم اتباعه لم يستلزم ذلك استهجان استعمال الحرف موضع الاسم وبالعكس ، بل غاية الأمر ان مخالفة الشرط توجب استحقاق المؤاخذة ، وإلا فالعلقة الوضعية على هذا غير مختصة بحالة دون اخرى ؛ بل المراد بالاشتراط ان العلاقة الوضعية فى الحروف والادوات مختصة بحالة مخصوصة وهى ما اذا لاحظ المتكلم المعنى الموضوع له فى مرحلة الاستعمال آلياً ، وفى الأسماء بحالة اخرى وهى ما اذا لاحظ المعنى فى تلك المرحلة استقلالا .

وتوضيح ذلك هو ان الوضع لما كان فعلاً اختيارياً للواضع فله تخصيصه بأى خصوصية شاء فيخلص العلاقة الوضعية فى الحروف بحالة وفى الأسماء بحالة اخرى ، بل له ذلك فى شئ واحد بجمله علامة لارادة أمرين أو امور من جهة اختلاف حالاته وطواريه ، كما اذا فرض ان السيد قد تبانى مع عبده انه اذا وضع العمامة عن رأسه فى وقت كذا فهو علامة لارادته أمر كذا ، واذا وضعها عنه فى الوقت الفلانى فهو علامة لارادته الأمر الفلانى . ومن ثمة كانت الآلية والاستقلالية

خارجتين عن حريم المعنى وليستا من مقوماته وقيوده ؛ بل من قيود العلقة الوضعية ومقوماتها ، فلذا كان استعمال كل واحد من الحرف والاسم في موضوع الآخر بلا علقة وضعية ، وان كان طبيعى المعنى واحداً فيها - كما عرفت - ولاجله لا يصح ذلك الاستعمال .

وبتعبير واضح : ان القيد تارة من الجهات الراجعة الى اللفظ ؛ واخرى من الجهات الراجعة الى المعنى ؛ وثالثاً من الجهات الراجعة الى الوضع نفسه .
اما على الأول فيختلف اللفظ باختلافه ، كالحركات والسكنات والتقدم التأخر بحسب الحروف الاصلية الممتازة بالذات عما عداها أو بالترتيب ... مثلاً - كلمة (بر) تختلف باختلاف الحركات والسكنات : (بِر) بالكسر و (بُر) بالضم و (بَر) بالفتح فللكلمة الاولى معنى وللثانية معنى آخر وللثالثة معنى ثالث ؛ مع انه لا تفاوت فيها بحسب حروفها الاصلية أصلاً . وكلمة (علم) يختلف معناها بتقدم بعض حروفها الاصلية على بعضها الآخر وتأخره عنه (كعمل أو لمع) وهكذا في بقية الموارد .

واما على الثانى فيختلف المعنى باختلافه فان هيئة (القاعد) - مثلاً - هيئة واحدة ولكنها مع ذلك تختلف باختلاف الخصوصيات والحالات الطارئة عليها ، فاذا كانت مسبوقه بالقيام يطلق عليها لفظ قاعد ، وإذا كانت مسبوقه بالاضطجاع يطلق عليها لفظ جالس ، وهكذا في غير ذلك من الموارد .

واما على الثالث فتختلف العلقة الوضعية باختلافه كحافظ الآلية والاستقلالية فانها اذا قيدت بالآلية تختلف عما اذا قيدت بالاستقلالية ؛ وحينئذ فلما كانت العلقة مختصة فى الحروف بما اذا قصد المعنى آلة وفى الاسماء بما اذا قصد المعنى استقلالاً ، فمن الواضح انها تكون فى الحروف والادوات غير ما هى فى الاسماء ، فتختص فى كل واحدة منها بحالة تضاد الحالة الاخرى . ومن هنا قال - قده - فى مبحث المشتق : « ان استعمال لفظ (الابتداء) فى موضع كلمة (من) ليس إستعمالاً فى غير

الموضوع له بل هو استعمال فيه ولكنه من دون عطفة وضعية .، فالنتيجة أن ذلك القول ينحل الى نقطتين :

(النقطة الاولى) - هي نقطة الاشتراك وهي ان الحروف والاسماء

مشتركتان في طبيعي معنى واحد ، فالاستقلالية وعدمها خارجتان عن حريم المعنى فالمعنى في نفسه لا مستقل ولا غير مستقل .

(النقطة الثانية) - هي نقطة الامتياز وهي ان ملاك الحرفية ملاحظة المعنى

آلة ، وملاك الاسمية ملاحظة المعنى استقلالا فبذلك يمتاز أحدهما عن الآخر .

هذا ولكن يرد على النقطة الاولى ان لازمها صحة استعمال كل من الاسم

والحرف في موضع الآخر مع انه من أخش الاغلاط . والوجه في ذلك هو ان

استعمال اللفظ في معنى غير المعنى الموضوع له اذا جاز من جهة العطفة الخارجية

والمناسبة الاجنبية مع فرض انتفاء العطفة الوضعية بينه وبين ذلك المعنى ، كان

مقتضاه الحكم بالصحة بطريق أولى اذا كانت العطفة ذاتية وداخلية ، ضرورة انه

كيف يمكن الحكم بصحة الاستعمال اذا كانت المناسبة خارجية والعناية أجنبية ،

وبعدم صحته اذا كانت داخلية وذاتية ؟

وان شئت فقل : ان القدر الجامع بين هذا الإستعمال - اى استعمال الحرف

في موضع الاسم - وبالعكس - وبين استعمال اللفظ في المعنى المجازى هو انتفاء العطفة

الوضعية في كليهما معاً ولكن لذاك الاستعمال مزية بها يمتاز ويتفوق على ذلك

الاستعمال وهي ان الاستعمال هنا استعمال في المعنى الموضوع له ، لفرض اشتراكه

في طبيعي معنى واحد ذاتاً ؛ وهذا بخلاف ذلك الاستعمال فانه استعمال في غير المعنى

الموضوع له بعناية من العنايةات الخارجية ، فاذا صح ذلك فكيف لا يصح هذا ؟

مع انه من الغلط الواضح ، بل لو تكلم به شخص لرمى بالسفه والجنون .

وعلى ضوء بياننا هذا يتضح لك جلياً ان المعنى الحرفي والاسمي ليسا بمتحددين

ذاتاً ولا اشتراك لهما في طبيعي معنى واحد ، بل هما متباينان بالذات والحقيقة ؛

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

ويرد على النقطة الثانية : ان لازمها صيرورة جملة من الاسماء حروفاً لمكان ملاك الحرفية فيها وهو لحاظها آله ومرآة كالتبين المأخوذ غاية لجواز الأكل والشرب فى قوله تعالى : «كأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض ... الآية» ، فانه قد اخذ مرآة وطريقاً الى طلوع الفجر ، من دون ان يكون له دخل فى حرمة الأكل والشرب وعدمها ، فبذلك يعلم ان كون الكلمة من الحروف لا يدور على لحاظه آلياً .

وبتعبير آخر : اذا كان الملاك فى كون المعنى حرفياً تارة وإسماً اخرى هو اللحاظ الآلى والاستقلالى وكان المعنى بحد ذاته لا مستقلاً ولا غير مستقل ، فكل ما كان النظر اليه آلياً فهو معنى حرفى فيلزم محذور صيرورة جملة من الاسماء حروفاً . هذا اولاً .

وثانياً ان ما هو المشهور من ان المعنى الحرفى ملحوظ آله لا أصل له ، وذلك لانه لا فرق بين المعنى الاسمى والمعنى الحرفى فى ذلك ، اذا كان اللحاظ الاستقلالى والقصد الاولى يتعلقان بالمعنى الاسمى فى مرحلة الاستعمال كذلك قد يتعلقان بالمعنى الحرفى فانه هو المقصود بالافادة فى كثير من الموارد ، وذلك كما اذا كان ذات الموضوع والحمول معلومين عند شخص ولكنه كان جاهلاً بخصوصيتها فسأل عنها فاجيب على طبق سؤاله ، فهو والحجيب انما ينظران الى هذه الخصوصية نظرة استقلالية . - مثلاً - اذا كان محي (زيد) معلوماً ولكن كانت كيفية مجيئه مجهولة عند أحد فلم يعلم انه جاء مع غيره أو جاء وحده فسأل عنها ، فقيل انه جاء مع عمرو ، فالمنظور بالاستقلال والملاحظ كذلك فى الافادة والاستفادة فى مثل ذلك إنما هو هذه الخصوصية التى هى من المعانى الحرفية دون المفهوم الاسمى فانه معلوم ، بل ان الغالب فى موارد الافادة والاستفادة عند العرف النظر الاستقلالى والقصد الاولى

بإفادة الخصوصيات والكيفيات المتعلقة بالمفاهيم الاسمية .

(القول الثاني) : ان الحروف لم توضع لمعنى وإنما وضعت لتكون علامة على كيفية ارادة مدخولاتها نظير حركات الاعراب التي لم توضع لمعنى وإنما وضعت لتكون قرينة على إرادة خصوصية من خصوصيات مدخولها من الفاعلية والمفعولية ونحوهما . فكما ان كل واحد من حركات الاعراب يفيد خصوصية متعلقة بمدخوله ، فان (الفتحة) تفيد خصوصية في مدخولها (والكسرة) تفيد خصوصية اخرى فيه (والضمة) تفيد خصوصية ثالثة فيه ، فكذلك كل واحد من الحروف فان كلمة (في) تفيد إرادة خصوصية في مدخولها غير ما تفيده كلمة (على) من الخصوصية وهكذا ؛ من دون ان تكون لها معانٍ مخصوصة قد وضعت بازائها .

ولكن هذا القول لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لان الخصوصيات التي دلت عليها الحروف والأدوات هي بعينها المعاني التي وضعت الحروف بازائها اذ المفروض ان تلك المعاني ليست مما تدل عليه الأسماء ، لعدم كونها مأخوذة في مفاهيمها ، فانحصر ان يكون الدال عليها هو الحروف ؛ ومن الواضح ان دلالتها عليها ليست إلا من جهة وضعها بازائها ، وعليه فلا معنى للقول بانها لم توضع لمعنى وإنما وضعت لكذا ؛ بل هذا يشبه الجمع بين المتناقضين . وعلى كل حال فبطلان هذا القول من الواضحات الأولية . ومنه ظهر حال المقيس عليه وهو حركات الاعراب بلا زيادة ونقص .

(القول الثالث) : ما اختاره جماعة من المحققين (قدم) وهو ان المعاني الحرفية والمفاهيم الاسمية متباينتان بالذات والحقيقة ؛ ولكنهم اختلفوا في كيفية هذا التباين وما به الامتياز : فقد ذهب شيخنا الاستاد - قده - الى التباين بينهما بالابجدية والاختطارية بمعنى ان المفاهيم الاسمية باجمعها مفاهيم اختطارية ومقررة في عالم المفهومية ومستقلة بحد ذاتها وهويتها في ذلك العالم ؛ والمعاني الحرفية

المفاهيم الادوية باجمعها معان ايجادية في الكلام ولا تقرر لها في عالم المفهومية ولا استقلال بذاتها وحقيقتها . وبيان ذلك : ان الموجودات في عالم الذهن ، كالموجودات في عالم العين ، فكما ان الموجودات في عالم العين على نوعين :

أحدهما : ما يكون له وجود مستقل بحد ذاته في ذلك العالم ، كالجواهر بانواعها من النفس والعقل والصورة والمادة والجسم ؛ ولذا قالوا : ان وجودها في نفسه لنفسه يعني لا يحتاج الى موضوع محقق في الخارج .

وثانيهما : ما يكون له وجود غير مستقل كذلك في هذا العالم ، بل هو متقوم بالموضوع ، كالمقولات التسع العرضية فان وجوداتها متقومة بموضوعاتها ، فلا يعقل تحقق عرض ما بدون موضوع يتقوم به ؛ ولذا قالوا : ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه ، فكذلك الموجودات في عالم الذهن على نوعين :

أحدهما : ما يكون له استقلال بالوجود في عالم المفهومية والذهن ، كفاهيم الاسماء بجواهرها واعراضها واعتبارياتها وانزاعياتها ، فان مثل مفهوم الانسان والسواد والبياض وغيرها من المفاهيم المستقلة ذاتاً ، فانها تحضر في الذهن بلا حاجة الى أية معونة خارجية ، سواء كانت في ضمن تركيب كلامي أم لم تكن ؛ بل لو فرضنا فرضاً انه لم يكن في العالم مفهوم ما عدا مفهوم واحد - مثلاً - لما كان هناك ما يمنع من خطوره في الذهن ، فظهر أن حال المفاهيم الاسمية في عالم المفهوم والذهن حال الجواهر في عالم العين والخارج .

وثانيهما : ما لا استقلال له في ذلك العالم ، بل هو متقوم بالغير كما في الحروف والادوات ؛ فانها بحد ذاتها وانفسها متقومة بالغير ومتدلية بها ، بحيث لا استقلال لها في أى وعاء من الأوعية التي فرض وجودها فيه لنقصان في ذاتها ؛ فعدم الاستقلالية من ناحية ذلك النقصان لا من ناحية اللحاظ فقط ، فلذا لا تخطر في الذهن عند التكلم بها وحدها أى (من دون التكلم بمتعلقاتها) فلو اطلق كلمة (في) وحدها أى (من دون ذكر متعلقها) فلا يخطر منها شيء في الذهن .

فتبين : أن حال المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية في عالم المفهوم ، حال المقولات التسع المرضية في عالم العين . إذا عرفت ذلك فنقول : قد اتضح من ضوء هذا البيان أن المفاهيم الاسمية ، حيث انها كانت اخطارية ومقررة ومستقلة في عالم المفهوم والمعنى ، فيستحيل أن تكون الأسماء موجدة إياها في الكلام ، ضرورة عدم إمكان كونها إيجابية بهذا المعنى ؛ لما عرفت من أن معانيها تخطر في الذهن عند التكلم بها ، سواء كانت مفردة أم كانت في ضمن تركيب كلامي ؛ ولكن لما لم تكن بينها رابطة ذاتية توجب ربط بعضها ببعض ، دعت الحاجة في مقام الإفادة والاستفادة إلى روابط تربط بعضها ببعضها الآخر ، وليست تلك الروابط إلا الحروف وتوابعها ، فان شأنها إيجاد الربط بين مفهومين مستقلين ، ولذا قلنا ان معانيها إيجابية محضة نسبية كانت كحرف (من وعلى وإلى) ، ونحوها أو غير نسبية كحرف النداء والتشبيه والتمني والترجي ، فانها في كلا القسمين موضوعة لإيجاد المعنى الربطي بين المفاهيم الاسمية في التراكيب الكلامية - مثلا - كلمة (في) موضوعة لإيجاد معنى ربطي بين الظرف والمظروف . وكلمة (على) موضوعة لإيجاد معنى ربطي بين المستعمل والمستعمل عليه . وكلمة (من) لإيجاده بين المبتدأ به والمبتدأ منه .

وبعبارة جامعة: أن كل واحد منها موضوع لإيجاد معنى ربطي خاص في تركيب مخصوص ، ولا واقع له سواه ، فلولا وضع الحروف لم توجد رابطة بين اجزاء الكلام أبداً ، بدهاة أنه لا رابطة بين مفهوم زيد ومفهوم الدار في أنفسهما ، لانهما مفهومان متباينان بالذات ، فلا بد من رابط يربط أحدهما بالآخر وليس ذلك إلا كلمة (في) - مثلا - التي هي الرابطة بينهما ، كما أن كلمة (من) رابطة بين المبتدأ به والمبتدأ منه وكلمة (على) رابطة بين المستعمل والمستعمل عليه ، وهكذا .

وعلى الجملة أن المعاني الحرفية بأجمعها معان إيجابية ، وليس لها واقع في أي وعاء من الذهن والخارج وعالم الاعتبار ما عدا التراكيب الكلامية ؛ ونظيرها صيغ العقود والايقاعات بناءً على ما ذهب اليه المشهور فيها من أنها آلات وأسباب

لايجاد مسيبتها ، كالملكية والزوجية والرقية ونحوها ، ولكن الفرق بينها وبين المقام من ناحية أخرى وهى أنها بتوسط الاستعمال توجد مسيبتها في عالم الاعتبار فوعاؤها هو عالم الاعتبار ، واما الحروف فهى موجودة لمعانيها غير الاستقلالية في وعاء الاستعمال ، على أن معانى صيغ العقود والايقاعات مستقلة في موطنها دون معانى الحروف ، فالفرق إذأ من جهتين :

(الاولى) : ان المعانى الانشائية مستقلة فى أنفسها دون المعانى الحرفية .

(الثانية) : ان معانيها موجودة فى عالم الاعتبار ، فوعاؤها ذلك العالم دون المعانى الحرفية ، فان وعاءها عالم الاستعمال . وإلى ما ذكرناه من أن المعنى الحرفى إيجادى ، أشارت الرواية المنسوبة إلى أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام وهى : « أن الحرف ما أوجد معنى فى غيره ، وقال (قده) : إن هذا التعريف أجود تعريفات الباب من حيث اشتاله على أركان المعانى الحرفية كلها .

وقد اتضح مما قدمناه أن المعانى إما إخطارية مستقلة بحد ذاتها فى عالم مفهوميتها ، وإما إيجادية غير مستقلة كذلك فى ذلك العالم فلا تالك لها ، فالإخطارية تلازم الاستقلالية بالذات ، والإيجادية تلازم عدمها كذلك ، وعليه فحكمة الوضع دعت إلى وضع الأسماء للطائفة الأولى من المعانى ، ووضع الحروف والأدوات للطائفة الثانية منها ، لتكون رابطة بين الطائفة الأولى بعضها ببعض ، وبذلك يحصل الغرض من الوضع .

ومن هنا أجاد أهل العربية عندما عبروا فى مقام التفسير عن المفاهيم الحرفية بأن كلمة (فى) للظرفية ، ولم يقولوا بأن فى هى الظرفية ، كما هو ديدنهم فى مقام التعبير عن المفاهيم الاسمية وان تسامحوا من جهة عدم التصريح بالنسبة ، بأن يقولوا كلمة (فى) للنسبة .

ثم قال (قده) : يشبه المعانى الحرفية جميع ما يكون النظر فيه آلياً ، كتعظيم شخص لأجل تعظيم آخر ، أو إهانة شخص لأجل إهانة آخر ، وهكذا .

ويتلخص ما أفاده (قده) في أمور :

الأول : أن المعنى الحرفي والاسمي متباينان بالذات والحقيقة ، ولا اشتراكهما في طبيعي معنى واحد .

الثاني : أن المفاهيم الاسمية مفاهيم استقلالية بحد ذاتها وأنفسها ، والمفاهيم الحرفية مفاهيم غير استقلالية كذلك ، بل هي متقومة بغيرها ذاتاً وهوية .

الثالث : أن معاني الأسماء جميعاً معانٍ إخطارية ومعاني الحروف معانٍ إيجادية ولا يعقل أن تكون إخطارية كمعاني الأسماء وإلا لكانت مثلها في الافتقار إلى وجود رابط يربطها بغيرها فيلزم أن يكون في مثل قولنا : (زيد في الدار) مفاهيم ثلاثة إخطارية : كـ (مفهوم (زيد) ومفهوم (الدار) ومفهوم (الظرفية) دون أن تكون هناك رابطة بين هذه المفاهيم التي لا تربط بعضها ببعض ، فإذا لا يتحقق التركيب ولا يصح الاستعمال لتوقفها على وجود الرابط بين المفاهيم الاستقلالية ، ومن الواضح أنه ليس إلا الحروف أو ما يشبهها .

الرابع : أن حال المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية حال الألفاظ في مرحلة الاستعمال ، فكما أن الألفاظ في حال الاستعمال ملحوظة آلة والمعاني ملحوظة استقلالاً ، فكذلك المعاني الحرفية فانها في مقام الاستعمال ملحوظة آلة والمعاني الاسمية ملحوظة استقلالاً .

الخامس : أن جميع ما يكون النظر إليه آلياً يشبه المعاني الحرفية كالعناوين الكلية المأخوذة معرفات وآليات لموضوعات الأحكام أو متعلقاتها .

(أقول) : أما ما أفاده - قده - أولاً وثانياً من أن المعنى الحرفي والاسمي متباينان بالذات والحقيقة ومن أن المعاني الاسمية مستقلة بحد ذاتها في عالم المفهومية والمعاني الحرفية ليست كذلك ، ففي غاية الصحة والمتانة ، بل ولا مناص من الالتزام بذلك كما سيأتي بيانه عن قريب - إن شاء الله تعالى - .

وأما ما ذكره - قده - ثالثاً من أن معاني الأسماء إخطارية ومعاني الحروف

إيجادية ، ففيه أن المعاني الاسمية وإن كانت إخطارية تخطر في الأذهان عند التكلم بالفاظها سواء كانت في ضمن تركيب كلامي أم لم تكن ، إلا أن المعاني الحرفية والمفاهيم الادوية ليست بإيجادية . وذلك لأن المعاني الحرفية وإن كانت غير مستقلة في أنفسها و متعلقة بالمفاهيم الاسمية بجد ذاتها وعالم مفهوميتها بحيث لم تكن لها أى استقلال في أى وعاء فرض وجودها من ذهن أو خارج ، إلا أن هذا كله لا يلزم كونها إيجادية بالمعنى الذي ذكره - قده - لأن ربط الحروف بين المفاهيم الاسمية في التراكيب الكلامية غير المربوطة بعضها ببعض ، إنما هو من جهة دلالتها على معانيها التي وضعت بازائها لا من جهة إيجادها المعاني الربطية في مرحلة الاستعمال والتركيب الكلامي . مثلاً كلمة (في) في قولهم : (زيد في الدار) باعتبار دلالتها على معناها الموضوع له رابطة بين جزئي هذا الكلام غير المربوط أحدهما بالآخر ذاتاً ، لا أنها توجد الربط في نفس ذلك التركيب ، ولا واقع له في غير التركيب الكلامي ؛ فكما أن الأسماء تحكى عن مفاهيمها الاستقلالية في حد أنفسها في عالم مفهوميتها ، كذلك الحروف تحكى عن المفاهيم غير المستقلة كذلك .

فالكاشف في مقام الاثبات عن تعلق قصد المتكلم في مقام الثبوت بإفادة المعاني الاستقلالية هو الأسماء ؛ والكاشف عن تعلق قصده كذلك بإفادة المعاني غير الاستقلالية هو الحروف وما يحدو حذوها .

ونتيجة ذلك عدم الفرق بين الاسم والحرف إلا في نقطة واحدة ، وهي أن المعنى الاسمي مستقل بجد ذاته في عالم المعنى وبذلك يكون إخطارياً ، والمعنى الحرفي غير مستقل كذلك فلا يخطر في الذهن إلا بتبع معنى استقلالي ، وهذا لا يستلزم د كونه إيجادياً .

ومن هنا يظهر فساد ما أفاده - قده - من أن المعنى إما إخطارى مستقل وإما إيجادى غير مستقل ولا ثالث لها ، فالأول معنى إسمي والثاني معنى حرفي .
وتوضيح الفساد هو أن المعنى الحرفي وإن لم يكن إخطارياً في نفسه لعدم

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

وقد ظهر مما ذكرناه أمران :

الأول : بطلان القول بأن المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية إيجادية محضة وليس لها ثبوت في أي وعاء ، إلا الثبوت في ظرف الاستعمال ؛ وأن المعاني الحرفية تساوى المعاني الاسمية في أنها متقرررة في عالم المفهومية والتعقل .

الثاني : ان عدم استقلالية المعاني الحرفية في حد أنفسها وتقومها بالمفاهيم الاسمية المستقلة لا يستلزم كونها إيجادية ، لامكان أن يكون المعنى غير مستقل في نفسه ، ومع ذلك لا يكون إيجادياً .

وأما ما ذكره - قده - رابعاً : من أن المعاني الحرفية مغفول عنها في حال الاستعمال ، دون المعاني الاسمية ، فلا أصل له أيضاً ، وذلك لأنها من واد واحد من تلك الجهة ، فكما أن اللحاظ الاستقلالي يتعلق بإفادة المعاني الاسمية عند الحاجة إلى إبرازها والتعبير عنها ، فكذلك يتعلق بالمفاهيم الحرفية من دون فرق بينهما في ذلك ، بل كثيراً ما يتعلق اللحاظ الاستقلالي بالمعاني الحرفية ، وإنما يوثق بغيرها في الكلام مقدمة لإفادة تلك الخصوصية والتضييق ، فيقال في جواب السائل عن كيفية مجيء زيد مع العلم بأصله : إنه جاء في يوم كذا ؛ ومعه كيف يمكن القول بأن المعاني الحرفية ملحوظة آلة في حال الاستعمال ، ومغفول عنها في تلك الحال ؟

فقد تحصل مما بيناه : أن الفرق بين المعنى الحرفي والاسمي في نقطة واحدة ، وهي استقلال المعنى بالذات في الاسم وعدم استقلاله في الحرف ، وأما من بقية الجهات فلا فرق بينهما أصلاً .

وبذلك يتضح فساد ما أفاده - قده - من أن الفرق بينهما في أركان أربعة : وتوضيح الفساد أن الأركان التي جعلها ملاك الفرق في المقام كلها فاسدة .
أما الركن الأول : فلا أنه يبتنى على المقابلة بين إيجادية المعاني وإخطاريتها .

ففي الأولى يستلزم إثبات الثانية . ولكنك عرفت أنه لا مقابلة بينهما أصلاً ، ومعه لا يكون نقي الإيجادية عن المعاني الحرفية مستلزماً لاخطاريتها ، فان ملك إخطارية المعنى الاستقلال الذاتي ، فاذا كان كذلك يخطر في الذهن عند التعبير عنه سواء كان في ضمن تركيب كلامي أم لم يكن ، وملك عدم الإخطارية عدم الاستقلال كذلك ، ولذا لا يخطر في الذهن عند التكلم به منفرداً ، وهذا غير كونه إيجادياً وعليه فلا مقابلة بينهما .

وأما الركن الثاني وهو أنه لا واقع للمعاني الحرفية بما هي معانٍ حرفية في ما عدا التراكيب الكلامية ، فلما بيناه من أنها كالمعاني الاسمية ثابتة ومتقررة في عالم المفهومية ، سواء استعملت الحروف والأدوات فيها أم لم تستعمل ، غاية الأمر لا استقلال لها بحسب الذات .

وأما الركن الثالث وهو الفرق بين الإيجاد في الانشاء والإيجاد في الحروف فيظهر فساده بما ذكرناه من أن معانيها ليست إيجادية ليكون الفرق بينهما مبتئياً على ما ذكره - قده - من أنه لاوعاء لها غير الاستعمال والتركيب الكلامي ، وهذا بخلاف الإيجاد في الانشاء فان له وعاءً مناسباً وهو عالم الاعتبار .

وأما الركن الرابع وهو أن حال المعاني الحرفية حال الألفاظ حين استعمالها فيتضح بطلانه أيضاً بما تقدم .

ثم إن من الغريب جداً أنه - قده - جعل هذا الركن هو الركن الوطيد في المقام ، وذكر أن بانهدامه تنهدم الأركان كلها ، فان المعنى الحرفي لو كان ملتفتاً إليه لكان إخطارياً وكان له واقع غير التركيب الكلامي . وذلك لأنه مضافاً إلى ما بيناه من أن المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي مقصود في مقام التفهيم أن الملك في إخطارية المعنى استعلاليته بالذات كما عرفت لا الالتفات إليه واللحاظ الاستقلالي ، ضرورة أن الالتفات إلى المعنى لا يجعله إخطارياً ، إذا لم يكن مستقلاً بحد ذاته ، بحيث كلما يطلق يخطر في الذهن ولو كان وحده ولم يكن في ضمن تركيب كلامي ، ومن هنا قلنا :

إن المعنى الحرفي مع كونه ملتفتاً إليه ، غير إخطارى لعدم استقلاله في عالم مفهوميته .
وأما ما ذكره - قده - خامساً من أن جميع ما يكون النظر إليه آلياً يشبه
المعاني الحرفية ، فيرد عليه :
أولاً ما ذكرناه الآن من أن النظر إلى المعنى الحرفي ، كالنظر إلى المعنى
الاسمي استقلالي .

وثانياً : لو تنزلنا عن ذلك ، وسلنا أن النظر إليه آلي ، إلا أنه لا يكون
ملاكاً حرفية المعنى ، كما أن اللحاظ الاستقلالي لا يكون ملاكاً الإسمية بل ملاك
المعنى الحرفي التبعية الذاتية ، وأنها تعليقية محضة وملاك الثانية الاستقلالية الذاتية
وأنها بحد ذاتها غير متقومة بالغير .

وبتعبير آخر : أنه على المبني الصحيح كما بنى - قده - عليه من أن المعنى
الحرفي والاسمي ، متباينان بالذات والحقيقة لا يدور المعنى الحرفي والاسمي بما هما
كذلك مدار اللحاظ الآلي والاستقلالي ، بدهاثة أن المعنى حرفي وإن لوحظ استقلالا
وإسمى وإن لوحظ آله ، لعدم كونها متقومين بهما ليختلف باختلافهما .

(القول الثالث) : ما اختاره بعض مشايخنا المحققين - قدهم - من أن المعاني
الحرفية والمفاهيم الأدوية عبارة عن النسب والروابط الخارجية التي ليس لها استقلال
بالذات بل هي عين الربط لا ذات له الربط .

وأفاد في وجه ذلك ما ملخصه : أن المعاني الحرفية ، تبين الاسمية ذاتاً
بدون أن تشتركا في طبيعي معنى واحد ، فإن الفرق بين الاسم والحرف لو كان بمجرد
اللحاظ الآلي والاستقلالي ، وكانا متحدين في المعنى ، لكان قابلاً لأن يوجد في
الخارج على نحوين ، كما يوجد في الذهن كذلك ، مع أن المعاني الحرفية كأنحاء النسب
والروابط لا توجد في الخارج إلا على نحو واحد ، وهو الوجود لا في نفسه .

وبيان ذلك أن الفلاسفة قد قسموا الوجود على أقسام أربعة :

(القسم الأول) : وجود الواجب - تعالى شأنه - . فإن وجوده في نفسه

ولنفسه وبنفسه - يعني أنه موجود قائم بذاته وليس بمعلول لغيره - فالكائنات التي يتشكل منها العالم بشتى ألوانها وأشكالها ، معلولة لوجوده - تعالى وتقدس - ، فانه سبب أعمق واليه تنتهى سلسلة العلل والأسباب بشتى أشكالها وأسمائها .

(القسم الثانى) : وجود الجوهر ، وهو وجود فى نفسه ولنفسه ولكن بغيره - يعنى أنه قائم بذاته لكنه معلول لغيره - ولذا يقال : الجوهر ما يوجد فى نفسه لنفسه .
(القسم الثالث) : وجود العرض ، وهو وجود فى نفسه ولغيره - يعنى أنه غير قائم بذاته بل متقوم بموضوع محقق فى الخارج وصفة له - ، فان وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه . فلا يعقل تحقق عرض ما بدون موضوع موجود فى العين ؛ ولذا يقال : العرض ما يوجد فى نفسه لغيره ، ويسمى ذلك الوجود بالوجود الرابطة فى الاصطلاح .

(القسم الرابع) : الوجود الرابطة فى مقابل الوجود الرابطة ، وهو وجود لا فى نفسه . فان حقيقة الربط والنسبة ، لا توجد فى الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية واستقلال لها أصلاً ، فهى بذاتها متقومة بالطرفين لا فى وجودها ، وهذا بخلاف العرض فان ذاته غير متقومة بموضوعه ؛ بل لزوم القيام به ذاتى وجوده .

وقد استدلو على ذلك - أى على الوجود الرابطة فى مقابل الوجود الرابطة - : بأن كثيراً ما كنا نتيقن بوجود الجوهر والعرض ولكن نشك فى ثبوت العرض له ، ومن الواضح جداً أنه لا يعقل أن يكون المتيقن بعينه هو المشكوك فيه ، بدهة استحالة تعلق صفة اليقين والشك بشىء فى آن واحد ، لتضادهما غاية التضادة ، وبذلك نستدل على أن الربط والنسبة وجوداً فى مقابل وجود الجوهر والعرض ، وهو مشكوك فيه دون وجودهما .

أما أن وجوده وجود لا فى نفسه ، فلأن النسبة والربط لو وجدت فى الخارج بوجود نفسى ، لزمه أن لا يكون مفاد القضية الحملية ثبوت شىء لشىء ، بل ثبوت

أشياء ثلاثة ، فيحتاج حينئذ إلى الرابطة بين هذه الموجزات الثلاثة ، فإذا كانت موجوداً في نفسه احتجنا إلى رابطة ، وهكذا إلى ما لا يتناهى .

ويترتب على ذلك : أن الأسماء موضوعة للماهيات القابلة للوجود المحمولي (الوجود في نفسه) بجواهرها واعراضها على نحوين ، كما توجد في الذهن كذلك ، والتي تقع في جواب (ما هو) إذا سئل عن حقيقتها .

والحروف والأدوات موضوعة للنسب والروابط الموجودات لا في أنفسها المتقومة بالغير بحقيقة ذاتها لا بوجوداتها فقط ، ولا تقع في جواب ما هو فإن الواقع في جواب ما هو ، ما كان له ماهية تامة ، ووجود الرابطة نسخ وجود لا ماهية له ، ولذا لا يدخل تحت شيء من المقولات ، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجودات . ومن هنا يظهر أن تنظير المعنى الحرفي والاسمي بالجوهر والعرض في غير محله ، إذ العرض موجود في نفسه لغيره .

ثم إن الحروف والأدوات ، لم توضع لمفهوم النسبة والربط فإنه من المفاهيم الإسمية الاستقلالية في عالم مفهوميها ، وإنما الموضوع لها الحروف ، واقع النسبة والربط - أي ما هو بالمثل الشائع نسبة وربط - الذي نسبة ذلك المفهوم إليه نسبة العنوان إلى المعنون لا الطبيعي وفرده ، فإنه متحد معه ذهنياً وخارجاً دون العنوان فإنه لا يتمد عن مرحلة الذهن إلى الخارج ، ومعايير للمعنون ذاتاً ووجوداً نظير مفهوم العدم ، وشريك الباري عز وجل ، واجتماع النقيضين ، بل مفهوم الوجود على القول باصالة الوجود . فإن نسبة هذه المفاهيم إلى واقعها نسبة العنوان إلى المعنون لا الطبيعي وافراده ، لأن تلك المفاهيم لا تتعدى عن مرحلة الذهن إلى الخارج ؛ ولأجل ذلك لا يصح حملها على واقعها بالمثل الشائع الصناعي ، فمفهوم النسبة والربط نسبة وربط بالمثل الأولي الذاتي ولا يكون كذلك بالمثل الشائع الصناعي ، فإن ما كان بهذا الحمل نسبة وربط معنون هذا العنوان وواقعه .

ومن ثمة كان المتبادر من إطلاق لفظ الربط والنسبة واقعه لا مفهومه فإن

إرادته تحتاج إلى عناية زائدة ، كما هو الحال في قولهم : (شريك البارئ ممتنع) ، و(اجتماع النقيضين مستحيل) ، و(المعدوم المطلق لا يخبر عنه) ، فإن المحكوم به بهذه الأحكام معونات هذه الامور لامفاهيمها فانها غير محكمة بها ، كيف وأنها موجودة وغير معدومة ولا ممتنعة .

تحصل مما ذكرناه : أن الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط مطلقاً سواء كانت بمفاد (هل المركبة) ، أم بمفاد (هل البسيطة) ، أم كانت من النسب الخاصة المقومة للاعراض النسبية ، ككون الشيء في الزمان أو المكان ، أو نحو ذلك . واما الموضوع بازاء مفاهيمها فهي الفاظ النسبة والربط ونحوها من الاسماء ، المحكية عنها بتلك الالفاظ ، لا بالحروف والأدوات . هذا ملخص ما أفاده شيخنا المحقق - قدس سره - .

أقول : يقع الكلام هنا في مقامين :

المقام الأول : في ان للنسبة والربط وجود في الخارج في مقابل وجودي الجوهر والعرض ، أم لا ؟

المقام الثاني : على تقدير تسليم ان لها وجوداً ، فهل الحروف موضوعة لها؟ اما الكلام في المقام الأول : فالصحيح هو انه لا وجود لها في الخارج في قبال وجود الجوهر أو العرض ، وان أصر على وجودها جماعة من الفلاسفة . والوجه في ذلك هو انه لا دليل على ذلك سوى البرهان المذكور وهو غير تام ، وذلك لان صفتي اليقين والشك وان كانتا صفتين متضادتين فلا يكاد يمكن أن تتعلقا بشئ في آن واحد من جهة واحدة ، إلا ان تحققهما في الذهن لا يكشف عن تعدد متعلقهما في الخارج ، فان الطبيعي عين فرده ومتحد معه خارجاً ، ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلقاً لصفة اليقين والآخر متعلقاً لصفة الشك ، كما اذا علم إجمالاً بوجود إنسان في الدار ولسكن شك في انه زيد أو عمرو فلا يكشف تضادهما عن تعدد متعلقيهما بحسب الوجود الخارجى ، فانهما موجودان بوجود

واحد حقيقة ، وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه الى الطبيعي متعلق لليقين ، ومن جهة انتسابه الى الفرد متعلق للشك . أو إذا أثبتنا ان للعالم مبدأ ، ولكن شككنا في انه واجب او ممكن على القول بعدم استحالة التسلسل فرضاً ، أو أثبتنا أنه واجب ولكن شككنا في أنه مرید أو لا ؟ الى غير ذلك مع ان صفاته - تعالى - غير ذاتة خارجاً وعتياً كما أن وجوبه كذلك .

وما نحن فيه من هذا القبيل فان اليقين متعلق بثبوت طبيعي العرض للجوهر ، والشك متعلق بثبوت حصة خاصة منه له ، فليس هنا وجودان أحدهما متعلق لليقين والآخر للشك ، بل وجود واحد حقيقة مشكوك فيه من جهة ومتيقن من جهة أخرى .

تلخص : ان تضاد صفتي اليقين والشك لا يستدعي إلا تعدد متعلقهما في افق النفس ، وأما في الخارج عنه فقد يكون متعددأ وقد يكون متحدأ .

وان شئت فقل : ان الممكن في الخارج إما جوهر أو عرض ، وكل منهما زوج تركيبى - يعنى مركب من ماهية ووجود - ولا ثالث لهما ، والمفروض أن ذلك الوجود - أى الوجود الرابط - سنخ وجود لا ماهية له ، فلا يكون من أقسام الجوهر ولا من أقسام العرض ، والمفروض انه ليس في الخارج موجود آخر لا يكون من أقسام الجوهر ولا العرض .

واما الكلام في المقام الثانى على تقدير تسليم ان للنسبة والرابط وجوداً في الخارج في مقابل الجوهر والعرض ، فلا نسلم ان الحروف والأدوات موضوعة لها ، لما بيناه سابقاً من ان الألفاظ موضوعة لذوات المفاهيم والماهيات لا للموجودات الخارجية ولا الذهنية ، فان الاولى غير قابلة للاحضار في الذهن وإلا فلا يكون بخارجية ، والثانية غير قابلة للاحضار ثانياً ، فان الموجود الذهني لا يقبل وجوداً ذهنياً آخر ، والمفروض ان الغرض من الوضع التفهيم والتفهيم وهو لا يجتمع مع الوضع للموجود الذهني أو الخارجى ، بل لا بد أن يكون الوضع لذات المعنى

القابل لنحوين من الوجود .

وبتعبير آخر : ان اللفظ موضوع بازاء المعنى اللا بشرطى سواء كان موجوداً في الخارج أم معدوماً ، ممكناً كان أو ممتنعاً . وقد يعبر عنه بالصور المرسمة العلية أيضاً ، وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون الحروف موضوعة لانحاء النسب والروابط ، لانها كما عرفت سنخ وجود لا ماهية لها فلا تكون قابلة للاحضار في الذهن . وأما مفاهيم نفس النسب والروابط فهى من المفاهيم الاسمية وليست مما وضعت لها الحروف والأدوات .

هذا ولو نزلنا عن ذلك وسلنا امكان وضع اللفظ للوجود بما هو ، ولكنا نقتطع بان الحروف لم توضع لانحاء النسب والروابط لصحة استعمالها بلا عناية في موارد يستحيل فيها تحقق نسبة ما حتى بمفاد (هل البسيطة) فضلا عن المركبة ، فنفرق بين قولنا : (الوجود للانسان ممكن) و (الله تعالى ضرورى) و (لشرية البارى مستحيل) فان كلمة اللام في جميع ذلك تستعمل في معنى واحد وهو تخصص مدخولها بخصوصية ما في عالم المعنى على نسق واحد بلا عناية في شئ منها وبلا لحاظ أية نسبة في الخارج حتى بمفاد (كان التامة) فان تحقق النسبة بمفاد (كان التامة) انما هو بين ماهية ووجودها كقولك : « زيد موجود ، . وأما في الواجب تعالى وصفاته وفي الانزاعيات والاعتبارات فلا يعقل فيها تحقق أية نسبة أصلا .

فالمحصل مما ذكرناه : هو ان صحة استعمال الحروف في موارد يستحيل فيها ثبوت أية نسبة خارجية كما في صفات الواجب تعالى وغيرها من دون لحاظ أية علاقة ، تكشف كشفاً يقينياً عن ان الحروف لم توضع لانحاء النسب والروابط في الخارج .

ومن هنا يظهر ان حكمة الوضع لا تدعو الى وضع الحروف لتلك النسب ، وانما تدعو الى وضعها لما يصح استعمالها فيه في جميع الموارد . فهذا القول لو تم فأنما يتم في خصوص الجواهر والإعراض ، وما يمكن فيه تحقق النسبة بمفاد (هل

البيسطة) واما في غير تلك الموارد فلا .

(القول الرابع) : ما عن بعض الأعظم - قده - من ان الحروف والادوات وضعت للاعراض النسبية الإضافية كقولة الأين والاضافة ونحوهما . وملخص ما افاده - قده - هو ان الموجود في الخارج على أنحاء ثلاثة :

(النحو الاول) : ما يكون وجوده وجوداً لنفسه كالجواهر باصنافه .

(النحو الثاني) : ما يكون وجوده في نفسه وجوداً لغيره كالاعراض التسع

التي قد يعبر عن وجودها بالوجود الرابطي ، وهي على طائفتين :

إحداهما ما يحتاج في تحققه الى موضوع واحد في الخارج ويستغنى به كـ (الكم)

و (الكيف) ونحوهما .

والثانية : ما يحتاج في تحققه الى موضوعين ليتقوم بهما كالعرض الأيني

والاضافي وغير ذلك .

(النحو الثالث) : ما يكون وجوده لا في نفسه كأنحاء للنسب والروابط .

وعلى ذلك فنقول : ان الحاجة دعت العقلاء الى وضع الألفاظ التي تدور

عليها الإفادة والإستفادة ؛ وبعد أن لخصنا وجدنا انهم وضعوا الأسماء للجواهر

وعدة من الاعراض ، ووضعوا الهيئات من المركبات والمشتقات للنسب والروابط

ووضعوا الحروف للاعراض النسبية الإضافية . فكلية (في) - مثلا - في قولنا :

« زيد في الدار ، تدل على العرض الأيني العارض على موضوعه كزيد ، والهيئة

تدل على ربط هذا العرض بموضوعه وهكذا .

وان شئت قلت : ان المعاني منحصرة بالجواهر والاعراض وربطها بحلها

ولارابع لها ؛ ومن المعلوم ان الحروف لم توضع للاولى ولا لبعض الأقسام

الثانية لان الموضوع لها الأسماء ، ولا للثالثة لان الموضوع لها الهيئات ، فلا محالة

تكون موضوعة للاعراض النسبية الإضافية . فكلية (في) وضعت للاین الظرفي،

وكلية (من) للاین الابتدائي وهكذا . ولا فرق في ذلك بين أقسام الحروف

مطلقاً من الداخل على المركبات الناقصة والداخل على المركبات التامة كحروف التنى والترجى والتشبيه ونحوها .

والجواب عنه يظهر بما ذكرناه من الجواب عن القول الثالث . وتوضيح الظهور: أولاً انا نقطع بعدم كون الحروف موضوعة للاعراض النسبية الاضافية ، لصحة استعمالها فيما يستحيل فيه تحقق عرض نسبي كما في صفات الواجب تعالى والاعتبارات والانتزاعات ، فان العرض إنما هو صفة للوجود في الخارج فلا يعقل تحققه بلا موضوع محقق خارجاً ، وعليه فيستحيل وجوده في تلك الموارد . وكيف كان فلا شبهة في فساد هذا القول فان صحة استعمال الحروف في الواجب والممكن والمنتنع على نسق واحد بلا لحاظ عناية في شئ منها ، تكشف كشفاً قطعياً عن ان الموضوع لها المعنى الجامع الموجود في جميع هذه الموارد على نحو واحد لا خصوص الاعراض النسبية الاضافية ..

وثانياً : ان ذلك أفسد من القول السابق ، بل لا يترقب صدوره من مثله - قده - والوجه فيه هو ما بيناه من أن للاعراض التسع جميعاً مفاهيم مستقلة بحد ذاتها وانفسها في عالم مفهوميتها من دون فرق بين الاعراض النسبية وغيرها غاية الامر ان الاعراض النسبية تتقوم في وجودها بامرین ، وغير النسبية لا تتقوم إلا بموضوعها . وكيف فان الاعراض جميعاً موجودات في انفسها وان كان وجودها لموضوعاتها .

وقد تلخص من ذلك : ان الحروف والادوات لم توضع للاعراض النسبية الاضافية ، بل الموضوع لها هي الاسماء ككلمة (الظرفية) و (الابتداء) و (الاستعلاء) ، ونحوها . هذا كله بالاضافة الى معاني الحروف .

واما ما ذكره - قده - بالاضافة الى معاني الهيئات وانها موضوعة لانحاء النسب والروابط ، فيرد عليه عين ما أوردناه على القول المتقدم من عدم الدليل على وجود لنسبة في الخارج في مقابل وجود الجوهر أو العرض اولاً ، وعدم وضع اللفظ

لها ثانياً ، وعدم ثبوتها في جميع موارد استعمالها ثانياً ، على تفصيل تقدم .
والنتيجة لحد الآن ظهور بطلان جميع الأقوال والآراء التي سبقت ، وعدم
امكان المساعدة على واحد منها .

وعلى ذلك فيجب علينا ان نختار رأياً آخر في مقابل هذه الآراء : التحقيق
ان المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية ، وان كانت مرتكزة في اذهان كل أحد
ومعلومة لديه إجمالاً ، ولذا يستعملها فيها عند الحاجة الى تفهيمها ، إلا ان الداعي
الى البحث عنها في المقام حصول العلم التفصيلي بها .

وبيان ذلك : ان الحروف والأدوات تباين الاسماء ذاتاً وحقيقة ولا اشتراك
لها في طبيعي معنى واحد . وقد تبين حكم هذه الناحية من مطاوى كلماتنا فيها وانه
لا شبهة في تباين المعنى الاسمي والحرفي بالذات فلا حاجة الى الاعداد والبيان .

وتتكلم فيها فعلاً من ناحية اخرى بعد الفراغ عن تلك الناحية ، وهي ان
المعاني الحرفية التي تباين الاسمية بتمام الذات ما هي ؟

ف نقول : ان الحروف على قسمين : أحدهما ما يدخل على المركبات الناقصة
والمعاني الافرادية (كمن) و (الى) و (على) ونحوها .
والثاني ما يدخل على المركبات التامة ومفاد الجملة كحروف النداء والتشبيه
والتعنى والترجي وغير ذلك .

اما القسم الاول فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسمية في عالم المفهوم والمعنى
وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها . ومع هذا لا نلحقها الى النسب والروابط
الخارجية ولا الى الاعراض النسبية الاضافية ، فان التخصيص والتضييق انما هو
في نفس المعنى سواء كان موجوداً في الخارج أم لم يكن .

توضيح ذلك ان المفاهيم الاسمية بكليتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها قابلة
للتقسيمات الى غير النهاية باعتبار الحصر أو الحالات التي تحتها ، ولها اطلاق
وسعة بالقياس الى هذه الحصر أو الحالات ، سواء كان الاطلاق بالقياس الى

الحصص المنوعة كاطلاق (الحيوان) مثلا بالاضافة الى انواعه التي تحته ، أو بالقياس الى الحصص المصنفة أو المشخصة كاطلاق (الانسان) بالنسبة الى أصنافه أو أفراده ، أو بالقياس الى حالات شخص واحد من كمه وكيفه وسائر اعراضه الطارئة وصفاته المتبادلة على مر الزمن .

ومن البديهي ان غرض المتكلم في مقام التفهيم والافادة كما يتعلق بتفهيم المعنى على اطلاقه وسعته كذلك قد يتعلق بتفهيم حصة خاصة منه فيحتاج - حينئذ - الى مبرز لها في الخارج . وبما انه لا يكاد يمكن أن يكون لكل واحد من الحصص أو الحالات مبرزاً مخصوصاً لعدم تنامي الحصص والحالات بل عدم تنامي حصص أو حالات معنى واحد فضلاً عن المعاني الكثيرة ، فلا محالة يحتاج الواضع الحكيم الى وضع ما يدل عليها ويوجب افادتها عند قصد المتكلم تفهيمها ، وليس ذلك إلا الحروف والادوات وما يشبهها من الهيئات الدالة على النسب الناقصة : كهيئات المشتقات وهيئة الاضافة والتوصيف ، فكل متكلم متعهد في نفسه بانه متى ما قصد تفهيم حصة خاصة من معنى ، ان يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو (القضية الحقيقية) لا بمعنى انه جعل بازاء كل حصة أو حالة حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه بنحو (الوضع الخاص والموضوع له الخاص) لما عرفت من انه غير يمكن من جهة عدم تنامي الحصص . فكلية (في) في جملة : « الصلاة في المسجد حكماً كذا ، تدل على ان المتكلم اراد تفهيم حصة خاصة من الصلاة ، وفي مقام بيان حكم هذه الحصة لا السابعة السارية الى كل فرد . واما كبتى الصلاة والمسجد فهما مستعملتان في معناهما المطلق واللا بشرط بدون ان تدل على التصديق والتخصيص اصلاً . ومن هنا كان تعريف الحرف (بما دل على معنى قائم بالغير) من اجود التعريفات وأحسنها ، وموافق لما هو الواقع ونفس الأمر ومطابق لما ارتكز في الازدهان من ان المعنى الحرفي خصوصية قائمة بالغير وحالة له .

وان شئت فمبر : ان الاسماء بجواهرها واعراضها وغيرهما تدل على المعاني

المطلقة اللابشرطية ، ولا يدل شيء منها على تضيقات هذه المعاني وتخصيصاتها بخصوصيات ؛ فلا محالة انحصر ان يكون الدال عليها هو الحروف او ما يقوم مقامها . - مثلا - كلمة الدور موضوعة لمعنى جامع وسيع ودالة عليه ، ولكن قد يتعلق الغرض بتفهم حصة خاصة منه وهي خصوص الحصة المستحيلة - مثلا - فاذا ما الذي يوجب افادتها ؟ وايس ذلك إلا الحرف أو ما يشبهه ، لعدم دال آخر - على الفرض - ، ونفس الكلمة لا تدل إلا على الطبيعي الجامع وهكذا .

وبكلمة واضحة ان وضع الحروف لذلك المعنى من نتائج وثمرات مسلكنا في مسألة الوضع ، فان القول بالتمهد لا محالة يستلزم وضعها لذلك ؛ حيث عرفت ان الغرض قد يتعلق بتفهم الطبيعي وقد يتعلق بتفهم الحصة ، والمفروض انه لا يكون عليها دال ما عدا الحروف وتوابعها ، فلا محالة يتعهد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهم حصة خاصة ، فلو قصد تفهم حصة من طبيعي (الماء) - مثلا - جاء له مادة أو ماء البئر ، يبرزه بقوله : « ما كان له مادة لا يفعل بالملاقاة ، أو ماء البئر محتصم ، فكلمة اللام في الأول وهيئة الاضافة في الثاني تدلان على ان المراد من الماء ليس هو الطبيعة السارية الى كل فرد ، بل خصوص حصة منه .

ولا فرق في ذلك بين ان تكون الحصص موجودة في الخارج أو معدومة ، ممكنة كانت أو ممتنعة . ومن هنا يصح استعمالها في صفات الواجب تعالى والانتزاعيات كالامكان والامتناع ونحوهما ، والاعتباريات كالاحكام الشرعية والعرفية بلا لحاظ عناية في البين . مع ان تحقق النسبة في تلك الموارد حتى بمفاد (هل البسيطة) مستحيل. وجه الصحة هو أن الحروف وضعت لافادة تضيق المعنى في عالم المفهومية مع قطع النظر عن كونه موجوداً في الخارج أو معدوماً ، ممكناتاً كان أو ممتنعاً فانها على جميع التقادير تدل على تضيقه وتخصيصه بخصوصية ما على نسق واحد ؛ فلا فرق بين قولنا : « ثبوت القيام لزيد ممكن ، و « ثبوت القدرة لله تعالى

ضروري ، و « ثبوت الوجود لشريك الباري ممتنع ، فكلمة (اللام) في جميع ذلك استعملت في معنى واحد وهو تخصص مدخولها بخصوصية ما في عالم المعنى بلا نظر لها الى كونه محكوماً بالامكان في الخارج أو بالضرورة أو بالامتناع ، فان كل ذلك أجني عن مدلولها ؛ ومن هنا يكون استعمالها في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عناية في شئ منها .

نعم انها تحدث الضيق في مقام الاثبات والدلالة ، وإلا لبقيت المفاهيم الاسمية على اطلاقها وسعتها ، وهذا غير كون معانيها إيجادية ، وكم فرق بين الإيجادية بهذا المعنى والإيجادية بذلك المعنى ١ وأما بحسب مقام الثبوت فهي تكشف عن تعلق قصد المتكلم بإفادة ضيق المعنى الاسمي ، فما يستعمل فيه الحرف ليس إلا الضيق في عالم المفهومية من دون لحاظ نسبة خارجية حتى في الموارد الممكنة كما في الجواهر والاعراض فضلاً عما يستحيل فيه تحقق نسبة ما كما في صفات الواجب تعالى وما شاكها .

وعلى الجملة حيث ان الاعراض تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والحازات فالمستعملين بمقتضى تعهداتهم النفسانية يتعهدون ان يتكلموا بالحروف أو ما يشبهها عند تعلق اغراضهم بتفهم حصص المعاني وتضييقاتها ؛ فلو ان احداً تعلق غرضه بتفهم الصلاة الواقعة بين زوال الشمس وغروبها يبرزه بقوله : الصلاة فيما بين الحدين حكمها كذا ، وهكذا .

وملخص ما ذكرناه في المقام هو أن المفاهيم الإسمية وإن كان بعضها أوسع من بعضها الآخر مثلاً مفهوم (الممكن) أوسع من مفهوم (الوجود) وهو أوسع من مفهوم الجوهر ، وهكذا إلى أن ينتهي إلى مفهوم لا يكون تحته مفهوم آخر ، ولكل واحد منها لفظ مخصوص يدل عليه عند الحاجة إلى تقيمه إلا أن حصصها أو حالاتها غير المتناهية ، لم يوضع بازاء كل واحدة منها لفظ خاص كي يدل عليها عند الحاجة وذلك لعدم تناهياها ، فإناً ما هو الذي يوجب إفادتها في الخارج ؟

وليس ذلك إلا الحروف أو ما يشبهها بالتقريب الذي قدناه من أن الواضع تعهد بذكر حرف خاص عند قصد تفهيم حصة خاصة من المعنى ، ففي كل مورد قصد ذلك جعل مبرزه حرفاً من الحروف على اختلاف الموارد والمقامات .
يتلخص نتيجة ما ذكرناه في أمور :

الأمر الأول : أن المعاني الحرفية تباين الإسمية ذاتاً ولا اشتراك لها في طبيعي معنى واحد ، فإنها متديلات بها بجد ذاتها وهي مستقلة في أنفسها ولا جامع بين الأمرين أصلاً .

الأمر الثاني : أن معانيها ليست بإيجادية ، ولا بنسبة خارجية ، ولا باعراض نسبية إضافية ، بل هي عبارة عن تضييقات نفس المعاني الإسمية في عالم المفهومية وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها بلا نظر إلى أنها موجودة في الخارج أو معدومة ممكنة أو ممتنعة . ومن هنا قلنا : إن استعمالها في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد .

والذي دعاني إلى اختيار ذلك القول أسباب أربعة :

(السبب الأول) : بطلان سائر الأقوال والآراء .

(السبب الثاني) : أن المعنى الذي ذكرناه مشترك فيه بين جميع موارد استعمال

الحروف من الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد ، وليس في المعاني الأخر ما يكون كذلك كما عرفت .

(السبب الثالث) : أن ما سلكتناه في باب الوضع من أن حقيقة الوضع هي :

(التعهد والتباني) ينتج الالتزام بذلك القول لا محالة ، ضرورة أن المتكلم إذا قصد تفهيم حصة خاصة فبأى شيء يبرزه إذ ليس المبرز له إلا الحرف أو ما يقوم مقامه .

(السبب الرابع) : موافقة ذلك الوجدان ومطابقته لما ارتكز في الأذهان ،

فإن الناس يستعملونها لإفادة حصص المعاني وتضييقاتها في عالم المعنى ، غافلين عن وجود تلك المعاني في الخارج أو عدم وجودها وعن إمكان تحقق النسبة بينها أو عدم

إمكانها . ودعوى اعمال العناية في جميع ذلك يكذبها صريح الوجدان والبدهاة كالا يخفى ؛ فهذا يكشف قطعياً عن أن الموضوع له الحرف ذلك المعنى لا غيره .

الأمر الثالث : ان معانيها جميعاً حكائية ومع ذلك لا تكون إخطارية ، لأز ملاك إخطارية المعنى الإستقلالية الذاتية في عالم المفهوم والمعنى وهي غير واجدة بذلك الملاك ، وملاك حكائية المعنى نحو من الثبوت في عالم المعنى هي واجدة له فلاملزمة بين عدم كونها إخطارية وكونها إيجابية كما عن شيخنا الأستاذ - قد - .

الأمر الرابع : في نقاط الامتياز بين رأينا وسائر الآراء :

يمتاز رأينا عن القول بأن معاني الحروف إيجابية في نقطة واحدة وهي أن المعنى الحرفي على ذلك الرأى ليس له واقع في أى وعاء ما عدا التراكيب الكلامية ، وأما على رأينا فله واقع وهو عالم المفهوم وثابت فيه كالمعنى الإسمى ، غاية الأمر بثبوت تعلقه لا استقلاله .

ويمتاز عن القول بأن الحروف وضعت بازاء النسب والروابط في نقطة واحدة أيضاً وهي أن المعنى الحرفي على ذلك الرأى سنخ وجود خارجي وهو وجود لا في نفسه ولذا يختص بالجواهر والاعراض ولا يعم الواجب والممتنع ؛ وأما على رأينا فالمعنى الحرفي سنخ مفهوم ثابت في عالم المفهومية ويعم الواجب والممكن والممتنع على سق واحد .

ويمتاز عن القول بأن الموضوع لها الحروف هي الاعراض النسبية في نقطتين : (النقطة الأولى) : ان المعنى الحرفي على ذلك الرأى مستقل بالذات ، وأما على رأينا فهو غير مستقل بالذات .

(النقطة الثانية) : ان المعنى الحرفي على ذلك الرأى سنخ معنى يخص الجواهر والاعراض ولا يعم غيرهما واما على رأينا فهو سنخ معنى يعم الجميع . هذا تمام الكلام في القسم الأول من الحروف .

واما القسم الثانى من الحروف وهو ما يدخل على المركبات التامة أو ما في حكمها - كدخول حرف (النداء) فانه وإن كان مفرداً إلا أنه يفيد فائدة تامة -

فحالُه حال الجمل الانشائية . بيان ذلك أن الجمل على قسمين : أحدهما إنشائية والثاني خبرية ، والمشهور بينهم أن الأولى موضوعة لايجاد المعنى في الخارج ؛ ومن هنا فسروا الانشاء بايجاد ما لم يوجد . والثانية موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه .

والصحيح - على ما سيأتى بيانه - أن الجملة الانشائية وضعت للدلالة على قصد المتكلم إبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية عند إرادة تفهيمه . والجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن الواقع ثبوتاً أو نفياً .

توضيح ذلك : أن هذا القسم من الحروف كالجملة الانشائية ، بمعنى أنه وضع للدلالة على قصد المتكلم إبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية عند قصد تفهيمه ؛ فحروف النداء ك(يا) - مثلاً - وضعت لإبراز قصد النداء وتوجيه المخاطب إليه ؛ وحروف الاستفهام موضوعة لإبراز طلب الفهم ؛ وحروف التمني موضوعة لإبراز التمني ؛ وحروف الترجي موضوعة لإبراز الترجي وكذا حروف التشبيه ونحوها .

وبتعبير آخر : أن وضع هذا القسم من الحروف لذلك المعنى أيضاً من نتائج وثمرات مسلكنا في مسألة الوضع ، فإن لازم القول بالتمهد والالتزام هو تعهد كل متكلم بأنه متى ما قصد تفهيم معنى خاص تكلم بلفظ مخصوص . فاللفظ مفهم له ودال على أنه أراد تفهيمه به ، فلو قصد تفهيم (التمني) يتكلم بلفظ خاص وهو كلمة (ليت) ، ولو قصد تفهيم (الترجي) يتكلم بكلمة (لعل) وهكذا . فالواضع تعهد ذكر هذا القسم من الحروف عند إرادة إبراز أمر من الأمور النفسانية من التمني والترجي ونحوهما .

ومن هنا يظهر بطلان ما عن شيخنا الأستاذ - قده - من أن معاني هذه الحروف أيضاً إبداعية . ووجهه ما تبين لك من أن معانيها ثابتة في عالم المفهومية كعاني الجمل الانشائية ؛ ولا فرق بينها من هذه الجهة . فالنتيجة هي : أن حال هذا

القسم من الحروف حال الجمل الانشائية ، كما أن القسم الأول منها حاله حال الهيئات الناقصة . هذا تمام الكلام في المقام الأول .

واما الكلام في المقام الثاني وهو : (أن الموضوع له في الحروف عام أو خاص ؟) فيتضح مما بيناه في المقام الأول ، فان نتيجة ذلك أن الموضوع له فيها خاص والوضع عام . اما في الطائفة الأولى فلأنها لم توضع بازاء مفاهيم التضيقات والتحصينات لأنها من المفاهيم الاسمية الاستقلالية في عالم مفهوميتهما ، بل لواقعها وحقيقتها - أى ما هو بالحل الشائع تضييق وتحصص - ومفاهيمها ليست بهذا الحل تضييقاً وإن كان لذلك بالحل الأولى الذاتى . نعم لا بد من أخذ تلك المفاهيم بعنوان المعرف والآلة للحاظ أفرادها ومصاديقها إجمالاً حتى يمكن الوضع بازائها .

وبتعبير آخر : انه كما لا يمكن أن يكون وضعها خاصاً كالموضوع له لما تقدم من أن حصص المعنى الواحد غير متناهية فضلاً عن المعانى الكثيرة ، فلا يمكن تصور كل واحد منها على وجه التفصيل ، كذلك لا يمكن أن يكون الموضوع لها عاماً كالوضع ، فانه لا يعقل ذلك إلا أن توضع لمفاهيم التحصص والتضيقات ؛ والمفروض أنها من المفاهيم الاسمية وليست من المعانى الحرفية فى شيء ، ولا جامع مقولى بين أفراد التضييق وأبحاثه لتوضع بازائه ، فلا بد حينئذ من أن نلتزم بكون الموضوع له فيها خاصاً والوضع عاماً ، بأن نقول : إن كل واحد من هذه الحروف موضوع لسنخ خاص من التضييق فى عالم المعنى ، فكلمة (فى) لسنخ من التضييق (وهو سنخ التضييق الأينى) ؛ وكلمة (على) لسنخ آخر منه (وهو سنخ التضييق الاستعلائى ؛ وكلمة (من) لسنخ ثالث منه (وهو سنخ التضييق الابتدائى) وهكذا سائر هذه الحروف .

ومن هنا يظهر أن الموضوع له فى الهيئات الناقصة كهيئات المشتقات وهيئة الإضافة والتوصيف أيضاً من هذا القبيل - يعنى أن الوضع فيها عام والموضوع له خاص - لما عرفت من عدم الفرق بينها وبين هذا القسم من الحروف - أصلاً - .

واما القسم الثاني منها فأيضاً كذلك . ضرورة أن الحروف في هذا القسم لم توضع لمفهوم التمني والترجي والتشبيه ونحوه ، لأنها من المفاهيم الاسمية الاستقلالية . على أن لازمه أن تكون كلمة لعل مرادفاً للفظ الترجي ، وكلمة ليت مرادفاً للفظ التمني ، وهكذا ، وهو باطل يقيناً ، كما أنها لم توضع بازاء مفهوم إبراز هذه المعاني ، فانه أيضاً من المفاهيم الاسمية ، بل وضعت لما هو بالحمل الشائع إبراز للتمني والترجي والاستفهام ونحو ذلك ، ولا جامع ذاتي بين مصاديق الابرار وأفراده ليكون موضوعاً بازاء ذلك الجامع ، ولأجل ذلك في هذا القسم أيضاً يكون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً بمعنى أن الواضع تصور مفهوماً عاماً كأبراز التمني - مثلاً - فوضع كلمة ليت بازاء أفراده ومصاديقه ، وتعهد بأنه متى ما قصد تفهيم التمني يتكلم بكلمة (ليت) ، وهكذا . هذا تمام الكلام في تحقيق المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية وما يشبهها .

الانشاء والاختبار

قال المحقق صاحب الكفاية - قده - بعدما اختار أن المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات والحقيقة ومختلفان باللحاظ الآلى والاستقلالى : لا يبعد أن يكون الاختلاف بين الانشاء والخبر أيضاً من هذا القبيل بمعنى أن طبع المعنى الموضوع له واحد فيهما والاختلاف بينهما إنما هو في الداعي فانه في الانشاء قصد إيجاد المعنى ، وفي الخبر قصد الحكاية عنه ، وكلاهما خارجان عن حريم المعنى ، .
توضيح ذلك : أن الصيغ المشتركة كصيغة (بعث وملكت وقبلت) ونحوها تستعمل في معنى واحد مادة وهيئة في مقام الاختبار والانشاء .

أما بحسب المادة فظاهر لأن معناها الطبيعي اللا بشرط وهي تستعمل في ذلك الطبيعي دائماً سواء كانت الهيئة الطارئة عليها تستعمل في مقام الاخبار أو الانشاء .
 واما بحسب الهيئة فلأنها تستعمل في نسبة إيجاد المادة إلى المتكلم في كلا المقامين غاية الأمر أن الداعي في مقام الانشاء إنما هو إيجادها في الخارج وفي مقام الاخبار لحكاية عنها ؛ فالاختلاف بينهما في الداعي لا في المستعمل فيه .
 وإن شئت قلت : إن العلاقة الوضعية في أحدهما غير العلاقة الوضعية في الثاني فانها في الجمل الانشائية تختص بما إذا قصد المتكلم إيجاد المعنى في الخارج ، وفي الجمل الخبرية تختص بما إذا قصد الحكاية عنه (١) .

(أقول) : ما ذكره - قده - مبني على ما هو المشهور بينهم ، بل المتسالم عليه من أن الجمل الخبرية موضوعة لثبوت النسبة في الخارج أو عدم ثبوتها فيه ، فإن طابقت النسبة الكلامية النسبة الخارجية فصادقة وإلا فكاذبة ؛ وإن الجمل الانشائية

(١) — وقد أورد عليه بعض الأعظم - قده - على ما نسب إليه بعض مقرري بحثه : من أن لازم تقوم الانشاء بقصد الإيجاد وتقوم الخبر بقصد الحكاية أن يكون الكلام الصادر من المتكلم إذا لم يقصد به أحد الأمرين لا إنشاء ولا خيراً . وهذا فاسد لانحصار الكلام الذي يصح السكوت عنه فيها وإن لم يكن قاصداً لأحدهما . هذا أولاً .

وثانياً لزوم تعلق القصد بالقصد في مقام الإنشاء والإخبار ، لأنها فعلان اختياريان يحتاجان إلى القصد . والمفروض أن هنا قاصداً سابقاً عليه مقوماً لها فيلزم تعلقه به ، وهذا خلاف الوجدان والبرهان

والكن لا يمكن المساعدة عليه فلأن ما ذكره أولاً يرد عليه أن الكلام المفيد الذي يصح السكوت عنه لا يفك عنه قصد الحكاية أو الإنشاء كما هو ظاهر .

ويد على ما ذكره ثانياً أنه مبني على أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه ، ولكن الأمر ليس كذلك . فإن المعنى الموضوع له على ما هو عليه من الإطلاق والسعة من دون تقييده بقصد الحكاية والإيجاد . بل هي مأخوذة في العلاقة الوضعية بمعنى أنها تقيدت في الإنشاء بقصد الإيجاد في مقام الاستعمال ، وبقصد الحكاية في الاخبار .

موضوعة لايجاد المعنى في الخارج الذى يعبر عنه بالوجود الانشائى ، كما صرح - قده - به في عدة من الموارد وقال ان الوجود الانشائى نحو من الوجود ، ولذا لا تتصف بالصدق أو بالكذب ، فانه على هذا لا مانع من أن يكون المعنى واحداً في كتابتا الجملتين ، وكان الاختلاف بينها من ناحية الداعى الى الإستعمال .

(اقول) - يقع الكلام هنا في مقامين :

المقام الأول - في الجملة الخبرية .

والمقام الثانى - في الجملة الانشائية .

اما الكلام في المقام الأول - فالصحيح هو ان الجملة الخبرية موضوعة

للدلالة على قصد الحكاية والأخبار عن الثبوت أو النفي في الواقع ، ولم توضع للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه ، وذلك لسببين :

(السبب الأول) - انها لا تدل على ثبوت النسبة خارجاً أو على عدم ثبوتها

ولو ظناً مع قطع النظر عن حال المخبر وعن القرائن الخارجية ، مع ان دلالة اللفظ

لا تنفك عن مدلوله الوضعى بقانون الوضع ، وإلا لم يبق للوضع فائدة ، فاذا فرضنا ان الجملة بما هي لا تدل على تحقق النسبة في الواقع ولا كاشفية لها عنه - اصلاً -

حتى ظناً ، فامعنى كون الهيئة موضوعاً لها ، بل يصبح ذلك لغواً فلا يصدر من

الواضع الحكيم . نعم انها وان كانت عند الإطلاق توجب تصور الثبوت أو النفي

في الواقع ، إلا انه ليس مدلولاً للهيئة ، فان التصور لا يكون مدلولاً للجملة

التصديقية بالضرورة . وعلى الجملة ان قانون الوضع والتعهد يقتضى عدم تخلف اللفظ

عن الدلالة على معناه الموضوع له في نفسه فلو كانت الجملة الخبرية موضوعة للدلالة

على النسبة الخارجية لدلت عليها لا محالة .

(السبب الثانى) - ان الوضع على ما سلكناه عبارة عن التعهد والالتزام

النفسانى ، ومقتضاه تعهد كل متكلم من أهل أى لغة انه متى ما قصد تفهيم معنى خاص

ان يتكلم بلفظ مخصوص ، فاللفظ مفهم له ودال على ان المتكلم اراد تفهيمه بقانون

الوضع ، ومن الواضح ان التعهد والإلتزام لا يتعلقان إلا بالفعل الاختياري ، اذ لا معنى للتعهد بالإضافة الى امر غير اختياري ؛ وبما ان ثبوت النسبة أو نفيها في الواقع خارج عن الإختيار فلا يقل تعلق الإلتزام والتعهد به ، فالذى يمكن ان يتعلق الإلتزام به هو ابراز قصد الحكاية في الأخبار و ابراز أمر نفساني غير قصد الحكاية في الانشاء لانها امران اختياريان داعيان الى التكلم باللفظ في الجملة الخبرية والانشائية .

اذا عرفت ذلك فنقول : على ضوء هذا البيان قد اصبحت النتيجة ان الجملة الخبرية لم توضع للدلالة على ثبوت النسبة في الخارج أو نفيها عنه ، بل وضعت لابراز قصد الحكاية والأخبار عن الواقع ونفس الأمر .

وتوضيح ذلك على وجه أبسط : هو أن الانسان لما كان محتاجاً في تنظيم حياته (المادية والمعنوية) الى آلات بها يبرز مقاصده واغراضه ، والإشارة ونحوها لا تفي بجميع موارد الحاجة في المحسوسات فضلاً عن المعقولات فلا مناص من التعهد والمواضعة بجعل الفاظ خاصة مبرزة لها في موارد الحاجة ودالة على ان الداعي الى ايجاد تلك الالفاظ ارادة تفهيمها ؛ وعليه فالجملة الخبرية بمقتضى تعهد الواضع بانه متى ما قصد الحكاية عن الثبوت أو النفي في الواقع أن يتكلم بها ، تدل على ان الداعي الى ايجادها ذلك ، فتكون بنفسها مصداقاً للحكاية ، وهذه الدلالة لا تنفك عنها حتى فيما اذا لم يكن المتكلم في مقام التفهيم والافادة في مقام الثبوت والواقع اذا لم ينصب قرينة على الخلاف في مقام الاثبات ، غاية ما في الباب ان تكلمه حينئذ يكون على خلاف مقتضى تعهده والتزامه ؛ واما الدلالة فهي موجودة لاحالة ويكون كلام المتكلم حجة عليه ببناء العقلاء من جهة التزامه وتعهدده .

نعم تنتفي هذه الدلالة فيما اذا نصب قرينة على الخلاف ، كما اذا نصب قرينة على انه في مقام الإرشاد ، أو السخرية ، أو الاستهزاء ، أو الهزل ، أو في مقام تعداد الجمل وذكرها من باب المثال ، فان الجملة حينئذ لا تدل على قصد الحكاية

عن الواقع ؛ بل تدل على ان الداعى الى ايجادها امر آخر غير قصد الحكاية .
ويترب على ما ذكرناه ان الجملة الخبرية من جهة الدلالة الوضعية لا تتصف
بالصدق أو الكذب ، فانها ثابتة على كلا تقديري الصدق والكذب ، فقولنا
« زيد عادل ، يدل على ان المتكلم فى مقام قصد الحكاية عن ثبوت العدالة لزيد ،
اما انه مطابق للواقع أو غير مطابق فهو اجنبى عن دلالة على ذلك بالكلية .

ومن هنا يظهر أنه لا فرق بينها وبين الجمل الانشائية فى الدلالة الوضعية ،
فكما ان الجملة الإنشائية لا تتصف بالصدق أو الكذب ، بل انها مبرزة لأمر من
الامور النفسانية ، فكذلك الجملة الخبرية فانها مبرزة لقصد الحكاية عن الواقع نفيًا
أو اثباتاً ، حتى فيما اذا علم المخاطب كذب المتكلم فى اخباره ؛ فالجملة الانشائية
والإخبارية تشتركان فى أصل الإبراز والدلالة على أمر نفسانى ، وانما الفرق بينهما
فى ما يتعلق به الإبراز ، فانه فى الجملة الانشائية امر نفسانى لا تعلق له بالخارج ،
ولذا لا يتصف بالصدق أو الكذب ؛ بل يتصف بالوجود أو العدم ، وفى الجملة
الخبرية امر متعلق بالخارج فان طابقه فصادق وإلا فكاذب .

ومن هنا يتضح ان المتصف بالصدق والكذب انما هو مدلول الجملة لانفسها،
واتصاف الجملة بهما انما هو بتبع مدلولها وبالعرض والمجاز ، ولذا لو امكن فرضاً
الحكاية عن شىء بلا دال عليها فى الخارج لسكانت الحكاية بنفسها متصفة بالصدق
أو الكذب لا محالة .

ومما ذكرنا ظهر انه لا فرق فى إبراز الحكاية بين اللفظ وغيره من الاشارة
او الكتابة أو نحوهما ، فان كل ذلك بالإضافة الى إبراز الحكاية فى الخارج
على نسق واحد ؛ كما انه لا فرق فى ذلك بين الجملة الاسمية والفعلية .

ثم ليعلم ان مرادنا من الخارج هو واقع نفس الأمر المقابل للفرض والتقدير
أعم من الخارج والذهن ، بل كل وعاء مناسب لثبوت النسبة وعدمها ، فان موارد
استعمالات الجملة الخبرية كما عرفت لا تنحصر بالجواهر والاعراض ، بل تعم

الواجب والممكن والمتع والامور الإعتبارية على نحو واحد ، هذا تمام الكلام في تحقيق معنى الجملة الخبرية .

واما الكلام في المقام الثاني فالصحيح هو ان الجملة الإنشائية موضوعه لابرار أمر نفساني غير قصد الحكاية ولم توضع لايجاد المعنى في الخارج . والوجه في ذلك هو انهم لو أرادوا بالايجاد الإيجاد التكويني كايجاد الجوهر والعرض فبطلانه من الضروريات التي لا تقبل النزاع ، بدهامة ان الموجودات الخارجية بشتى أشكالها وأنواعها ، ليست مما توجد بالإنشاء ، كيف والانفاذ ليست واقعة في سلسلة عملها وأسبابها كي توجد بها .

وان ارادوا به الإيجاد الإعتباري كايجاد الوجوب والحرمة أو الملكية والزوجية وغير ذلك ، فيرده انه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجة الى اللفظ والتكلم به ، ضرورة ان اللفظ في الجملة الإنشائية لا يكون علة لإيجاد الامر الاعتبary ، ولا واقعاً في سلسلة علته ، فانه يتحقق بالاعتبار النفساني ، سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن ؟

نعم اللفظ مبرز له في الخارج لا انه موجود له ، فوجوده بيد المعبر وضماً ورفعاً فله ان يعتبر الوجوب على ذمة أحد وله ان لا يعتبر وله ان يعتبر ملكية مال لشخص وله ان لا يعتبر ذلك وهكذا .

واما الإعتبارات الشرعية أو العقلانية فهي وان كانت مترتبة على الجمل الانشائية ، إلا ان ذلك الترتب انما هو فيما اذا قصد المنشى معاني هذه الجمل بها لا مطلقاً ، والمفروض في المقام ان الكلام في تحقيق معانيها ، وفيما يترتب عليه تلك الاعتبارات .

وبتعبير آخر ان الجمل الإنشائية وان كانت مما يتوقف عليها فعلية تلك الإعتبارات وتحققها خارجاً ، ولكن لا بما انها الفاظ مخصوصة ، بل من جهة انها استعملت في معانيها .

على ان في كل مورد من موارد الإنشاء ليس فيه اعتبار من العقلاء أو من الشرع ، فان في موارد انشاء التمني والترجي والاستفهام ونحوها ليس اى اعتبار من الاعتبارات لا من الشارع ولا من العقلاء ، حتى يتوصل بها الى ترتيبه في الخارج اذا عرفت ذلك فنقول : قد ظهر مما قدمناه ان الجملة الإنشائية - بناء على ما بيناه من ان الوضع عبارة عن التعهد والإلتزام النفساني - موضوعة لابرار أمر نفساني خاص ، فكل متكلم متعهد بانه متى ما قصد ابراز ذلك يتكلم بالجملة الإنشائية - مثلاً - اذا قصد ابراز اعتبار الملكية يتكلم بصيغة بعث أو ملكت ، وإذا قصد ابراز اعتبار الزوجية يبرزه بقوله زوجت او أنكحت ، واذا قصد ابراز اعتبار كون المادة على عهدة المخاطب يتكلم بصيغة إفعل ونحوها وهكذا .

ومن هنا قلنا انه لا فرق بينها وبين الجملة الخبرية في الدلالة الوضعية والابرار الخارجى ، فكما انها مبرزة لاعتبار من الإعتبارات كالملكية والزوجية ونحوهما ، فكذلك تلك مبرزة لقصد الحكاية والأخبار عن الواقع ونفس الأمر .

فتحصل مما ذكرناه انه لا وجه لما ذكره المحقق صاحب الكفاية - قده - من ان طبعى المعنى في الإنشاء والأخبار واحد ، وإنما الاختلاف بينهما من ناحية الداعى الى الاستعمال ، فانك عرفت اختلاف المعنى فيهما ، فانه في الجملة الخبرية شئ وفى الجملة الإنشائية شئ آخر .

ومما يؤكد ما ذكرناه انه لو كان معنى الإنشاء والأخبار واحداً بالذات والحقيقة ، وكان الإختلاف بينهما من ناحية الداعى ، كان اللازم أن يصح استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب كما يصح استعمال الجملة الفعلية فيه ، بان يقال المتكلم في الصلاة معيد صلاته ، كما يقال انه يعيد صلاته أو انه إذا تكلم في صلاته اعاد صلاته ؛ مع انه من أخص الأغلاط ، ضرورة وضوح غلطية استعمال «زيد قائم» في مقام طلب القيام منه ؛ فانه بما لم يعهد في أى لغة من اللغات .

نعم يصح انشاء المادة بالجملة الاسمية ، كما في جملة « انت حر في وجه الله » ، او هند طالق ، ، ونحو ذلك .

اسماء الاشارة والضمائر

قال صاحب الكفاية - قده - يمكن ان يقال ان المستعمل فيه في اسماء الاشارة والضمائر ونحوهما ايضاً عام ، وان تشخصه انما جاء من قبل طور استعمالها ، حيث ان اسماء الاشارة وضمت ليشار بها الى معانيها ، وكذا بعض الضمائر وبعضها ليخاطب بها المعنى ، والاشارة والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى ، فدعوى ان المستعمل فيه في مثل هذا وهو واياك إنما هو المفرد المذكور ، وتشخصه إنما جاء من قبل الاشارة والتخاطب بهذه الإلفاظ اليه ، فان الاشارة والتخاطب لا يكاد يكون إلا الى الشخص أو معه غير مخازفة . انتهى .

والتحقيق انالو سلمنا اتحاد المعنى الحرفي والاسمي ذاتاً وحقيقة ، واختلافها باللحاظ الآلى والإستقلال لم نسلم ما افاده - قده - في المقام ، والوجه فيه هو ان لحاظ المعنى في مرحلة الاستعمال مما لا بد منه ولا مناص عنه ، ضرورة ان الاستعمال فعل اختياري للمستعمل فيتوقف صدوره على تصور اللفظ والمعنى ، وعليه فللواضع ان يجعل العلة الوضعية في الحروف بما اذا لوحظ المعنى في مقام الاستعمال آلياً ، وفي الاسماء بما اذا لوحظ المعنى استقلالاً ، ولا يلزم على الواضع ان يجعل لحاظ المعنى آلياً كان أو إستقلالياً قيداً للموضوع له ، بل هذا لغو وعيب بعد ضرورة وجوده ، وانه في مقام الاستعمال مما لا بد منه .

وهذا بخلاف اسماء الاشارة والضمائر ونحوهما ، فان الاشارة الى المعنى ليست مما لا بد منه في مرحلة الاستعمال ، بيان ذلك انه ان أريد بالاشارة استعمال اللفظ في المعنى ودلالته عليه ، كما قد تستعمل في ذلك في مثل قولنا قد اشرنا اليه

فما تقدم ، أو فلان اشار الى أمر فلانى فى كلامه أو كتابه ، فهذه الاشارة يشترك فيها جميع الالفاظ ، فلا اختصاص لها باسماء الاشارة ، وما يلحق بها . وان اريد بها أمر زايد على الاستعمال ، فلا بد من أخذه فى الموضوع له ، ضرورة انه ليس كالحاظ المعنى مما لا بد منه فى مقام الاستعمال ، بمعنى انه ليس شيئاً يقتضيه طبع الإستعمال بحيث لا يمكن الإستعمال بدونه ، فلا بد من أخذه قيداً فى المعنى الموضوع له ، وإلا فالاستعمال بدونه بمكان من الامكان .

فالصحيح فى المقام ان يقال : ان اسماء الاشارة ، والضمائر ونحوهما وضعت للدلالة على قصد تفهيم معانيها خارجاً ، عند الاشارة والتخاطب لا مطلقاً ، فلا يمكن ابراز تفهيم تلك المعانى بدون الاقتران بالاشارة والتخاطب ، فكل متكلم تعهد فى نفسه بانه متى ما قصد تفهيم معانيها أن يتكلم بها مقترنة بهذين الامرين ، فكلية (هذا) أو (ذاك) لا تدل على معناها وهو المفرد المذكور إلا بمعونة الاشارة الخارجية ، كالإشارة باليد كما هى الغالب أو بالرأس أو بالعين ، وضمير الخطاب لا يبرز معناه إلا مقترناً بالخطاب الخارجى .

ومن هنا لا يفهم شىء من كلمة هذا - مثلاً - عند اطلاقها مجردة عن اية اشارة خارجية ، وعلى ذلك جرت سيرة أهل المحاورة فى مقام التفهيم والتفهم ، وصریح الوجدان ومراجعة سائر اللغات اقوى شاهد على ما ذكرناه .

ثم لا يخفى ان مثل كلمة هذا أو هو انما وضعت لواقع المفرد المذكور اعنى به كل مفهوم كلى أو جزئى لا يكون مؤثراً ، لا لمفهومه وإلا فلازمه أن يكون لفظ هذا مرادفاً مع مفهوم المفرد المذكور ، مع انه خلاف الضرورة والوجدان ، وعلى ذلك فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً وقس عليهما غيرهما من اسماء الاشارة والضمائر .

استعمال اللفظ في المعنى المجازي

الأمر الخامس اختلفوا : في ان ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي وما يناسب الموضوع له ، هل هو بالطبع أو بالوضع اعني ترخيص الواضع في الإستعمال لوجود علاقة من العلائق وجهات بل قولان : فذهب المحقق صاحب الكفاية - قده - الى الأول ، بدعوى ان ملاك صحة ذلك الإستعمال قبول الطبع له وكونه حسناً عند العرف ، فإى استعمال مجازي كان حسناً عندهم وقبله الطبع السليم فهو صحيح وان فرض ان الواضع لم يأذن فيه ، بل وان منع عنه ، وكل استعمال لم يقبله الطبع فهو غير صحيح وان اذن الواضع فيه فاطلاق لفظ القمر على حسن الوجه واستعماله فيه صحيح وان فرض ان الواضع لم يأذن فيه ، بل منع عنه هذا .

وذهب المشهور الى الثاني وان ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي اذن

الواضع وترخيصه ، سواء كان بما يقبله الطبع أم لا ؟

وعلى الجملة فعلى القول الأول تدور صحة إستعمال اللفظ في المعنى المجازي وعدم صحته مدار حسنه طبعاً وعرفاً وعدم حسنه كذلك ، سواء اكان هناك اذن نوعي من الواضع ايضاً أم لم يكن ؟ وعلى القول الثاني تدور مدار الواضع النوع وجوداً وعدمه اكان حسناً عند الطبع والعرف ايضاً أم لم يكن ؟

التحقيق في المقام أن يقال : ان البحث عن ذلك يبتنى على اثبات امرين :

(الأول) : وجود الاستعمالات المجازية في الالفاظ المتداولة بين العرف .

(الثاني) : انحصار الواضع بشخص واحد أو جماعة وإلا فلا مجال لهذا

البحث ، فانا اذا التزمنا بان كل مستعمل واضع حسب تعهده فهو لم يتعهد إلا بارادة المعنى الموضوع له عند عدم القرينة على الخلاف . واما مع وجود القرينة فلا مانع من الاستعمال ، وحيث لم يثبت كلا الامرين فلا موضوع لهذا البحث .

اما عدم ثبوت الأمر الاول فلا مكان ان نلتزم بما نسب الى السكاكي من ان اللفظ يستعمل دائماً في المعنى الموضوع له ، غاية الأمر ان التطبيق قد يكون مبتدئاً على التنزيل والادعاء بمعنى ان المستعمل ينزل شيئاً منزلة المعنى الحقيقي ويعتبره هو فيستعمل اللفظ فيه فيكون الإستعمال حقيقياً ، ولا بعد فيما نسب اليه ، فان فيه المبالغة في الكلام الجارية على طبق مقتضى الحال ؛ وهذا بخلاف مسلك القوم ، فانه لا مبالغة فيه إذ لا فرق حينئذ بين قولنا (زيد قر) وقولنا (زيد حسن الوجه) أو بين قولنا (زيد أسد) وقولنا (زيد شجاع) مع ان مراجعة الوجدان تشهد على خلاف ذلك ، ووجود الفارق بين الكلامين .

ونظير ذلك ما ذكره المحقق صاحب الكفاية - قده - من ان كلمة (لا) في مثل قوله لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ، إنما استعمل في نفي الحقيقة لكنه على نحو الادعاء والمبالغة لا في نفي الصفة أو الكمال وإلا فلا دلالة في الجملة على المبالغة .

وقد ذكرنا في بعض مباحث الفقه ان المبالغة ليست من افراد الكذب ولا مانع منها في ما اذا اقتضتها الحال .

وقد تلخص من ذلك ان ما نسب الى السكاكي من انكار المجاز في الكلمة وان جميع الإستعمالات بشئى أنواعها واشكالها استعمالات حقيقية أقرب الى الحق . وعلى ذلك لا يبقى مجال لهذا البحث فان موضوعه الإستعمال المجازي والمفروض انه لا مجاز في الكلمة حتى يقع البحث في أن صحته متوقفة على الاذن أو على الطبع . بل المجاز حينئذ إنما هو في الاسناد والتطبيق وبعد التصرف في الاسناد وتنزيل المعنى المجازي بمنزلة المعنى الحقيقي واعتباره فرداً منه ادعاء فالإستعمال إستعمال في المعنى الحقيقي لا بحالة .

واما عدم ثبوت الأمر الثاني فلما حققناه سابقاً في مبحث الوضع من أن الوضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعة ولا سيما على ما ذكرنا من انه عبارة عن (التعهد والإلتزام

النفساني) فانه على هذا كان كل مستعمل واضعاً حقيقة فلا يختص الواضع بشخص دون شخص ، وعليه فنقول ان الواضع كما تعهد بذكر لفظ خاص عند ارادة تفهيم معنى خاص دون ان يأتى بآية قرينة ، كذلك قد تعهد بذكر ذلك اللفظ عند ارادة معنى آخر ، ولكن مع نصب قرينة تدل عليها ، غاية الأمر ان الواضع على الأول شخصي وعلى الثاني نوعي ، وتسميته بذلك بملاحظة ان العلائق والقرائن غير منحصرة بواحدة .

وعلى الجملة فالتعهد والإلتزام كما هما موجودان بالقياس الى تفهيم المعاني الحقيقية ، كذلك موجودان بالقياس الى تفهيم المعاني المجازية ، فكل متكلم كما تعهد بانه متى ما قصد تفهيم معنى خاص يتكلم بلفظ مخصوص مجرداً عن القرينة ، كذلك تعهد بانه متى ما قصد تفهيم معنى مناسب للمعنى الموضوع له يتكلم بذلك اللفظ مصحوباً بالقرينة ليكون المجموع مبرزاً له .

وقد تلخص من ذلك : ان عدم انحصار الواضع بشخص أو جماعة لا يدع مجالاً وموضوعاً للبحث المذكور ، فانه مبين على أن يكون الواضع من أهل كل لغة شخصاً خاصاً أو جماعة معينين ، ليقال ان جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي هل هو منوط باذنه أم لا ؟ واما اذا لم يكن الواضع منحصراً بشخص أو جماعة وكان كل مستعمل واضعاً فلا مجال له أصلاً .

(الأمر السادس) : ذكر المحقق صاحب الكفاية - قده - انه لا شبهة في صحة اطلاق اللفظ واردة نوعه به ، كما اذا قيل ضرب - مثلاً - « فعل ماض ، أو صنفه كما اذا قيل زيد في « ضرب زيد فاعل ، اذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كضرب في المثال فيما اذا قصد ، وقد اشرنا الى ان صحة الإطلاق كذلك وحسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع وإلا كانت المهملات موضوعة لذلك ، لصحة الإطلاق كذلك فيها والإلتزام بوضعها لذلك كما ترى ، واما اطلاقه واردة شخصه كما اذا قيل (زيد لفظ) وأريد منه شخص نفسه في صحته بدون تأويل نظر ، .

توضيح ذلك : ان العلاقة الخارجية بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازي اذا كانت مقتضية لارتباط اللفظ بالمعنى المجازي ولحسن الإستعمال بالطبع كانت العلاقة الذاتية بين اللفظ وما استعمل فيه فانه من سنخ اللفظ وفرده مقتضية له لا محالة ، فان الذاتية أقوى بمراتب من العلاقة الخارجية الموجودة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، واستشهد على ان هذه الإستعمالات طبيعية لا وضعية ، بصحة ذلك الإطلاق في الالفاظ المهمة ايضاً منع انه لا وضع فيها - اصلا - فهذا يكشف قطعياً عن انه بالطبع لا بالوضع .

(اقول) : تحقيق الكلام في هذا المقام هو ان ما افاده - قده - يتبنى على أمرين :
 (الأول) : اثبات ان الواضع شخص واحد أو جماعة معينون ، إذ لو كان كل مستعمل واضعاً لم يستبعد وجود الواضع في المهملات ايضاً فانه كما تعهد باستعمال الالفاظ في معانيها ، كذلك قد تعهد بانه متى ما أراد تفهيم نوع اللفظ أو صنفه أو مثله يبرزها به ولا مانع من الإلتزام بمثل ذلك الواضع والتعهد في الإلفاظ المهمة ايضاً ، فانه لا يوجب خروجها عن الإهمال الى البيان ، وذلك لان اهمالها باعتبار انها لم توضع لافادة المعاني ، وهذا لا ينافي ثبوت الواضع فيها لافادة نفسها .
 (الثاني) : اثبات ان هذه الإطلاقات من قبل الإستعمال ، فانه اذا لم يكن كذلك لم يبق مجال للبحث عن انه بالوضع أو بالطبع .

والصحيح هو انها ليست من قبيل الإستعمال في شيء يبان ذلك يحتاج الى تقديم مقدمة وهي ان المعاني لما كانت بانفسها مما لا يمكن ابرازها في الخارج واحضارها في الاذهان من دون واسطة ضرورة انه في جميع موارد الحاجة لا يمكن إراءة شخص معنى أو صورته أو ما يشبهه فان كل ذلك لا يفي بالمحسوسات فضلاً عن المعقولات والمتمتعات فلا محالة نحتاج الى واسطة بها تبرز المعاني وتحضر في الأذهان ، وتلك الواسطة منحصرة بالالفاظ ، فان بها تبرز المعاني للتعهد بذكرها عند ارادة تفهيمها في موارد الحاجة وهذا بخلاف نفس الالفاظ ، فانها بانفسها قابلة لان تحضر في الاذهان من

دون اية واسطة خارجية فلا حاجة الى ابرازها واحضارها فيها الى آلة بها تبرز وتحضر ، ضرورة انها لو لم تحضر بنفسها في الذهن واحتج في احضارها فيه الى آلة اخرى فتلك الآلة اما ان تكون لفظاً أو غير لفظ اما غير اللفظ فقد عرفت انه غير واف في ابراز المقصود في جميع موارد الحاجة ، واما اللفظ فلانا ننقل الكلام الى ذلك اللفظ ونقول انه اما ان يحضر في الذهن بنفسه أو لا يحضر وعلى الأول نلا فرق بين لفظ دون لفظ بالضرورة ، وعلى الثاني فان احتاج الى لفظ آخر . نقل الكلام الى ذلك اللفظ وهكذا فيذهب الى غير النهاية ، واما المعنى فهو يحضر فيه بتوسط اللفظ فالحاضر اولا في الذهن هو اللفظ وبتبعه يحضر المعنى ، فكل سامع لللفظ الصادر من المتكلم ينتقل الى اللفظ أولاً والى المعنى ثانياً وبتبعه . فعلى ضوء ذلك نقول : قد ظهر ان اطلاق اللفظ وارادة شخصه أو نوعه أو صنفه أو مثله ليس من قبيل استعمال اللفظ في المعنى لا بالوضع النوعي ولا بالوضع الشخصي ، والوجه فيه هو أن الوضع مقدمة للاستعمال و ابراز المقاصد ولولاه لا تخلت أنظمة الحياة كلها من (المادية والمعنوية) فتتظيمها وتنسيقها بشئ ألو انها وأشكالها متوقف على الوضع ، فان المعاني النفسانية التي تتعلق بها الاغراض لمادية أو المعنوية لا يمكن ابرازها واحضارها في الاذهان إلا بالجعل والمواضعة والتعهد بذكر الألفاظ عند إرادة تفهيم تلك المعاني ، ولذلك السبب فالوضع يصبح ضرورياً .

ومن هنا يتبين لك ان ما لا يحتاج ابرازه واحضاره في الأذهان الى واسطة بل يمكن احضاره فيها بنفسه عند تعلق الغرض به فلا حاجة الى الوضع فيه اصلاً بل هو لغو وعبث .

وحيث ان اللفظ بنفسه قابل لان يحضر في ذهن المخاطب بلا واسطة أى شئ فالوضع فيه لغو محض لا محالة .

وهذا بيان اجمالى لجميع الأقسام المذكورة .

واليك بيان تفصيلي بالقياس الى كل واحد منها :

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

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

ويرده ان هذه الدلالة أي دلالة اللفظ على انه مراد ومقصود وان كانت موجودة هنا إلا انها اجنبية عن دلالة اللفظ على المعنى رأساً ، بل هي دلالة عقلية سائرة في جميع الأفعال الاختيارية ، فان كل فعل صادر بالإختيار يدل على انه مراد لا محالة بدهاة لزوم سبق الإرادة على الفعل الاختياري في تمام الموارد فهذه الدلالة من دلالة المعلول على علته وهي اجنبية عن دلالة الألفاظ على معانيها بالكلية ومن هنا قد أجاب شيخنا المحقق - قده - عن الاشكال بجواب آخر واليك

نصه : التحقيق ان المفهومين المتضائفين ليسا متقابلين مطلقاً بل التقابل في قسم خاص من التضاييف وهو ما اذا كان بين المتضاييفين تعاند وتناف في الوجود كالعالية والمعلومية والابوة والبنوة بما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما في وجود واحد لا في مثل العالية والمعلومية والمحبية والمحبوبة ، فانها يجتمعان في الواحد غير ذي الجهات كما لا يخفى والحاكي والمحكي والدال والمدلول كاد أن يكون من قبيل القسم الثاني حيث لا برهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه كما قال بعض ، يا من دل على ذاته بذاته ، وقال بعض ، أنت دللتني عليك ، .

ولكن لا يمكن المساعدة عليه أيضاً وذلك لان ما افاده - فده - من ان التقابل في قسم خاص من التصانيف لا في مطلق المتضاتين وان كان صحيحاً إلا انه اجنبي عن محل كلامنا هنا بالكلية ، فانه في دلالة اللفظ على المعنى وهي قسم خاص من الدلالة التي لا يمكن ان تجتمع في شيء واحد ، لما بيناه من ان حقيقة تلك الدلالة عبارة عن وجود اللفظ وحضوره في ذهن المخاطب أولاً وحضور المعنى ووجوده فيه باتباعه ثانياً ، فكل مخاطب بل كل سامع عند سماع اللفظ ينتقل الى اللفظ أولاً والى المعنى ثانياً فحضور اللفظ علة لحضور المعنى ، ومن البين الواضح ان ذلك لا يعقل في شيء واحد ، بداهة ان العملية تقتضى الاتينية والتعدد فلا يعقل عليه حضور الشيء في الذهن لحضور نفسه هذا بالقياس الى المخاطب والسامع .

واما بالقياس الى المتكلم والمستعمل حقيقة الاستعمال اما هي عبارة عن افناء اللفظ في المعنى فكأنه لم يلق الى المخاطب إلا المعنى ولا ينظر إلا اليه كما هو المشهور فيما بينهم ، أو عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى ومبرزاً له كما هو الصحيح . فعلى التقديرين لا يعقل استعمال الشيء في نفسه ، ضرورة استحالة فناء الشيء في نفسه وجعل الشيء علامة لنفسه ، فانها لا يعقلان إلا بين شيئين متغايرين في الوجود وقد تلخص من ذلك ان اتحاد الدال والمدلول في الدلالة اللفظية غير معقول . ومن هنا يظهر ان قياس المقام بدلالة ذاته تعالى على ذاته قياس مع الفارق ، فان سنخ تلك الدلالة غير سنخ هذه الدلالة ، اذ انها بمعنى ظهور ذاتها بذاته وتجلي ذاته لذاته ، بل ظهور جميع الكائنات بشق ألوانها واشكالها من الماديات والمجردات بذاته تعالى ، وهذا بخلاف الدلالة هنا فانها بمعنى الانتقال من شيء الى شيء آخر . فعلى ضوء ذلك يظهر ان اطلاق اللفظ واردة شخصه لا يكون من قبيل الاستعمال في شيء فان المتكلم بقوله (زيد ثلاثي) - مثلاً - لم يقصد الا احضار شخص ذلك اللفظ في ذهن المخاطب وهو بنفسه قابل للحضور فيه ومعه لا حاجة الى الوسطة كما مر آنفاً .

وقد يشكل على هذا بان لازم ذلك تركيب القضية الواقعية من جزئين ، فان القضية اللفظية تحكى بموضوعها ومحمولها ونسبتها عن القضية الواقعية ، وحيث قد فرض انه لا موضوع في المقام للقضية الواقعية في قبال القضية اللفظية فليس هناك بحسب الفرض غير المحمول والنسبة ، مع ان تحقق النسبة بدون الطرفين محال هذا .

وقد أجاب عنه المحقق صاحب الكفاية - قده - بما ملخصه مع أدنى توضيح وهو ان الاشكال المزبور مبني على ان يكون الموضوع في القضية الحقيقية يحتاج في وجوده وحضوره في الأذهان الى واسطة كاللفظ بالإضافة الى المعنى ، فانه واسطة لوجوده وحضوره وليس نفسه بموضوع للقضية ، بل هو لفظ الموضوع وحاك عنه فوضوعية اللفظ لها إنما هي باعتبار انه الواسطة لإحضار ما هو موضوع فيها حقيقة ، نعم هو موضوع في القضية اللفظية .

واما اذا فرض ان الموضوع في القضية الحقيقية لا يحتاج في وجوده وحضوره الى الواسطة بل كان حاله حال بقية الأفعال الخارجية والموجودات الفعلية فلا يلزم محذور تركيب القضية من جزئين ، ومقامنا من هذا القبيل ، فان الموضوع في مثل قولنا (زيد ثلاثي) اذا اريد به شخصه شخص ذلك اللفظ الذي هو من الكيف المسموع لا أنه لفظه ، ومن البين الواضح ان اللفظ لا يحتاج في وجوده في الذهن الى اية واسطة لا مكان ايجاده على ما هو عليه واثبات المحمول له ، وعليه فالقضية مركبة من اجزاء ثلاثة الموضوع وهو ذات اللفظ وشخصه والمحمول وهو ثلاثي مع النسبة بينهما .

وبتعبير آخر ان كون الشيء موضوعاً في القضية باعتبار ان المحمول ثابت له فقد يكون المحمول ثابتاً لما يحتاج في وجوده وحضوره الى الواسطة كالمعنى كما هو الحال في القضايا المتعارفة ، وقد يكون ثابتاً لما لا يحتاج في وجوده الى الواسطة كاللفظ ، ولما كان الموضوع في المقام شخص اللفظ من جهة ان المحمول ثابت له فانه سنخ حكم محمول عليه دون المعنى فلا يلزم المحذور المزبور ، فان لزومه هنا

مبتن على ان لا يكون الموضوع هو نفس اللفظ واما اذا فرض انه الموضوع في القضية والحكم ثابت له فلا محذور اصلا .

واما القسم الثاني وهو ما اذا اطلق اللفظ وأريد منه نوعه كما اذا قيل (زيد لفظ أو ثلاثي) وأريد به طبيعي ذلك اللفظ فليس من قبيل الاستعمال ايضاً ، بل هو من قبيل إحضار الطبيعي في ذهن المخاطب بارادة فردة فالتكلم بذلك اللفظ قد قصد ثبوت الحكم للطبيعي ليسرى منه الى افراده ، فلو وجد التكلم في ذهن المخاطب أمرين : أحدهما شخص اللفظ الصادر منه والثاني طبيعي ذاك اللفظ الجامع بينه وبين غيره ، ولما لم يمكن ايجاده على ما هو عليه في الخارج إلا بايجاد فردة فلا يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى في شيء فان وجوده عين وجود فردة في الخارج وايجاده عين ايجاد فردة ، وعليه فلا يعقل ان يحمل وجود الفرد فانياً في وجوده أو مبرزاً له وعلامة عليه فان كل ذلك لا يعقل إلا بين وجودين خارجاً والمفروض انه لا اثنية في المقام فلا يمكن أن يكون وجود الفرد واسطة لاحضار الطبيعي في الازهان ، فان الوسطة تقتضى التعدد في الوجود ولا تعدد هنا فيه اصلا .

وقد تلخص من ذلك ان ملاك الاستعمال لا يكون موجوداً في امثال المقام ، بل لا يعقل الاستعمال كما عرفت . فحال المقام حال ما اذا أشار أحد الى حية فقال سامة فانه قد أوجد في ذهن المخاطب باشارته هذه أمرين أحدهما شخص هذه الحية والثاني الطبيعي الجامع بينها وبين غيرها فحكم على الطبيعي بسنخ حكم يسرى الى أفراده ، فتمامنا من هذا القبيل بعينه .

وعلى الجملة حيث ان ايجاد الطبيعي على ما هو عليه في الخارج أو الذهن بلا وسطة شيء يمكن من الامكان فلا يحتاج تفهيمه الى دال ومبرز له .

وأما القسم الثالث والرابع وهما ما اذا اطلق اللفظ وأريد منه صنفه أو مثله فقد يتوهم انهما من قبيل الاستعمال ، بل لعل ذلك مشهور بينهم ولا سيما في القسم الرابع ، وكيف كان فالصحيح هو أن حال هذين القسمين حال القسمين الأولين

من دون فرق بينهما - أصلاً - وبيان ذلك يحتاج الى تقديم مقدمة وهي انا قد ذكرنا فيما تقدم ان الحروف والأدوات موضوعة لتضيقات المفاهيم الاسمية وتقييدها بقيود خارجة عن حريم ذاتها ، فان الغرض قد يتعلق بتفهم طبيعي المعنى الاسمي على إطلافة وسعته ، وقد يتعلق بتفهم حصة خاصة منه ، وقد ذكرنا ان الدال على الحصة ليس إلا الحروف أو ما يحذو حذوها .

وان شئت فقل ان الموجود الذهني ليس كالموجود الخارجي ، فانه مطلقاً من أى مقولة كان لا ينطبق على أمر آخر وراء نفسه وهذا بخلاف المفهوم الذهني فانه بالقياس الى الخارج عن افق الذهن قابل لان ينطبق على عدة حصص ولكز الغرض يتعلق بتفهم حصة خاصة والدال عليه كما مر هو الحرف أو ما يشبهه .

وعلى ضوء ذلك فنقول : ان المتكلم كما اذا قصد تفهم حصة خاصة من المعنى يجعل مبرزه الحرف أو ما يقوم مقامه ، كذلك اذا قصد تفهم حصة خاصة من اللفظ يجعل مبرزه ذلك فالحرف كما يدل على تضييق المعنى وتخصيصه بخصوصية ما ، كذلك يدل على تضييق اللفظ وتقييده بقيود ما ، فان الغرض كما قد يتعلق بايجاد طبيعي اللفظ على ما هو عليه من الاطلاق والسعة يتعلق بتفهم حصة خاصة من ذلك الطبيعي كالصنف أو المثل فالبرز لذلك ليس إلا الحرف أو ما يشبهه ، بداهة انه لا فرق في افادة الحروف التضييق بين الألفاظ والمعاني ، فكلمة (في) في قولنا زيد في (ضرب زيد فاعل) تدل على تخصص طبيعي لفظ زيد بخصوصية ما من الصنف أو المثل ، كما انها في قولنا الصلاة في المسجد حكمها كذا ، تدل على ان المراد من الصلاة ليس هو الطبيعة السارية الى كل فرد ، بل خصوص حصة منها . وعلى الجملة فلا فرق بين قولنا الصلاة في المسجد أفضل من الصلاة في الدار ، وقولنا زيد في (ضرب زيد فاعل) فكلمة (في) كما تدل في المثال الأول على ان المراد من الصلاة ما يقع منه في المسجد كذلك تدل في المثال الثاني على ان المراد من لفظ زيد . ليس هو الطبيعة المطلقة ، بل حصة خاصة منه من المثل أو الصنف .

ومن هنا يظهر لك ملاك القول بان هذين القسمين ليسا من قبيل الاستعمال - أيضاً - لما مر من امكان ايجاد اللفظ بنفسه واحضاره في ذهن المخاطب بلا وساطة شئ^٥ فاذا تعلق الغرض بتقييده بخصوصية ما يجعل الدال عليه الحرف أو ما يحذو حذوه مثلاً لو قال أحد زيد في (ضرب زيد فاعل) فقد أوجد طبيعي لفظ زيد واحضره بنفسه في ذهن المخاطب وقد دل على تقييده بخصوصية ما من المثل أو الصنف بكلمة (في) فاين هنا استعمال لفظ في مثله أو صنفه .

فالنتيجة ان شيئاً من الاطلاقات المتقدمة ليس من قبيل الاستعمال ، بل هو من قبيل ايجاد ما يمكن اراءة شخصه مرة ، ونوعه أخرى ، وصنفه ثالثة ، ومثله رابعة .

ثم انه لا يخفى ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية - قده - في آخر كلامه في هذا المقام بقوله ، وفيها ما لا يكاد يصح ان يراد منه ذلك مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في مثل ضرب فعل ماض ، غريب منه وذلك لان الفعل الماضى أو غيره إنما لا يقع مبتدأ اذا استعمل في معناه الموضوع له وأريد منه ذلك لا مطلقاً حتى فيما اذا لم يستعمل فيه ولم يرد معناه ، وحيث أن فيما نحن فيه لم يرد معناه ، بل اريد به لفظه لا بما له من المعنى فلا مانع من وقوعه مبتدأ ولا يخرج بذلك عن كونه فعلاً ماضياً ، غاية ما في الباب انه لم يستعمل في معناه وهذا لا يوجب خروجه عن ذلك ، وهذا نظير قولنا ضرب وضع في لغة العرب للدلالة على وقوع الضرب في الماضى أفهل يتوهم أحد انه لا يشمل نفسه ، لانه مبتدأ .

اقسام الدلالة

الأمر السادس: لا شبهة في ان الله تعالى شأنه فضل الانسان على سائر مخلوقاته بنعمة عظيمة وهي نعمة البيان بمقتضى قوله عز من قائل : « خلق الانسان عليه

البيان ، وذلك لحكمة تنظيم الحياة (المادية والمعنوية) فان مدينة الانسان بالطبع تستدعى ضرورة الحاجة الى البيان لابرار المقاصد خارجاً لئلا تختل نظم الحياة ، فالقدرة على البيان بما أودعه الله تعالى في الانسان .

انما عرفت ذلك فنقول ان الدلالة على أقسام ثلاثة :

(القسم الأول) : الدلالة التصورية وهي (الانتقال الى المعنى من سماع اللفظ)

وهي لا تتوقف على شيء ولا تكون معلولة لأمر ما عدا العلم بالوضع فهي تابعة له وليس لعدم القرينة دخل فيها - أصلاً - فالعالم بوضع لفظ خاص لمعنى مخصوص ينتقل اليه من سماعه ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على عدم ارادته ، بل ولو فرض صدوره عن لافظ بلا شعور واختيار أو عن اصطكاك حجر بحجر آخر ، وهكذا وعلى الجملة فالدلالة التصورية بعد العلم بالوضع أمر قهري خارج عن الاختيار .

(القسم الثاني) الدلالة التفهيمية المعبر عنها بالدلالة التصديقية - أيضاً - لاجل

تصديق المخاطب المتكلم بانه أراد تفهيم المعنى للغير وهي (عبارة عن ظهور اللفظ في كون المتكلم به قاصداً لتفهم معناه) وهذه الدلالة تتوقف زائداً على العلم بالوضع على احرازانه في مقام التفهم ولم ينصب قرينة متصلة على الخلاف ، بل لم يأت في الكلام بما يصلح للقرينية ، فانه يهدم الظهور ويوجب الاجمال لا محالة ، فلولم يكن في ذلك المقام فلا ظهور ولا دلالة على الارادة التفهيمية - أصلاً - كما ان وجود القرينة المتصلة مانع عن الظهور التصديقي . وعلى الجملة فهذه الدلالة تتقوم بكون المتكلم في مقام التفهم وبعدم وجود قرينة متصلة في الكلام .

(القسم الثالث) : الدلالة التصديقية وهي (دلالة اللفظ على ان الارادة

الجدية على طبق الارادة الاستعمالية) وهذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء إلا انها تتوقف زائداً على مامر على احراز عدم وجود قرينة منفصلة على الخلاف ، وإلا فلا يكون الظهور كاشفاً عن الارادة الجدية في مقام الثبوت ، فان وجود القرينة المنفصلة مانع عن جديته . والحاصل ان بناء العقلاء قد استقر على ان الارادة التفهيمية

مطابقة للإرادة الجدية ما لم تقم قرينة على عدم التطابق . وبعد ذلك نقول قد وقع الكلام بين الأعلام في أن الدلالة الوضعية هل هي الدلالة التصورية أو أنها الدلالة التصديقية؟ فالمعروف والمشهور بينهم هو الأول بتقريب أن الانتقال إلى المعنى عند تصور اللفظ لا بد أن يستند إلى سبب وذلك السبب إما الوضع أو القرينة ، وحيث أن الثاني منتفٍ لفرض خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ فيتعين الأول وذهب جماعة من المحققين إلى الثاني أي (إلى انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية) التحقيق حسب ما يقتضيه نظر الدقيق هو القول الثاني ، والوجه فيه إما بناء على ما سلكناه في باب الوضع من أنه عبارة عن التعهد والإلزام فواضح ضرورة أنه لا معنى للإلزام بكون اللفظ دالاً على معناه ولو صدر عن لفظ بلا شعور واختيار ، بل ولو صدر عن اصطكاك حجر بآخر وهكذا ، فإن هذا غير اختياري فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهد والإلزام ، وعليه فلا مناص من الإلزام بتخصيص العلة الوضعية بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته ، سواء كانت الإرادة تفهيمية محضة أم جدية أيضاً ، فإنه أمر اختياري فيكون متعلقاً للإلزام والتعهد .

وعلى الجملة قد ذكرنا سابقاً أن اختصاص الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية لازم حتى للقول بكون الوضع بمعنى التعهد والإلزام . وإما الدلالة التصورية وهي الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ فهي غير مستندة إلى الوضع ، بل هي من جهة الإنس الحاصل من كثرة الإستعمال أو من أمر آخر ، ومن ثمة كانت هذه الدلالة موجودة حتى مع تصريح الواضع باختصاص العلة الوضعية بما ذكرناه ؛ بل إن الأمر كذلك حتى على ما سلكه القوم في مسألة الوضع من أنه أمر اعتباري ، فإن الأمر الإعتباري يتبع الغرض الداعي إليه في السعة والضيق فالزائد على ذلك لغو محض ، ولما كان الغرض الباعث للواضع على الوضع قصد تفهيم المعنى من اللفظ وحمله آلة لاحتضار معناه في الذهن عند إرادة تفهيمه فلا موجب لجمال العلة

الوضعية واعتبارها على الإطلاق ، حتى في اللفظ الصادر عن لافظ من غير شاعر كالتأنيث والمجنون ونحوهما ، فان اعتباره في امثال هذه الموارد من اللغو الظاهر .
وان شئت فقل حيث ان الغرض الباعث على الوضع هو ابراز المقاصد والاعراض خارجاً فلا محالة لا يزيد سعة الوضع عن سعة ذلك الغرض ، فانه امر جعلي واختياره بيد الجاعل فله تقييده بما شاء من القيود اذا دعت الحاجة الى ذلك ، وبما ان الغرض في المقام قصد التفهيم فلا محالة تختص العلاقة الوضعية بصورة ارادة التفهيم ودعوى مصادمة حصر الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية للبهادة من جهة أن الانتقال الى المعنى من سماع اللفظ ضرورى مدفوعة بما عرفت من أن ذلك الانتقال انما هو من ناحية الانس الحاصل من كثرة الاستعمال أو نحو ذلك لا من ناحية الوضع فالانتقال عادى لا وضعى .

فالنيجة هى انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية على جميع المسالك والآراء فى تفسير حقيقة الوضع من دون فرق فى المسألة بين رأينا وسائر الآراء .
نعم الفرق بينهما فى نقطة واحدة وهى ان ذلك الانحصار حتمى على القول بالتمهد دون غيره من الأقوال .

ولا يخفى ان مراد العليين المحقق الطوسى - قده - والشيخ الرئيس بما حكى عنهما من أن الدلالة تتبع الارادة هو ما ذكرناه من أن العلاقة الوضعية مختصة بصورة ارادة تفهيم المعنى وليس مرادهما من ذلك أخذ الارادة التفهيمية فى المعنى الموضوع له لى يرد عليه ما أورد ، فالانفاظ من جهة وضعها تدل على ارادة الالفاظ بها تفهيم معانيها كما هو صريح كلامهما فى بحث الدلالات (١) وعليه فلا وجه لما ذكره المحقق

(١) قال العلامة الطوسى - قده - د دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع ، فإبتفظ به ويراد منه معنى ما يفهم عنه ذلك المعنى يقال انه دل على ذلك المعنى ، وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك —

صاحب الكفاية - قده - من حمل الدلالة في كلامها على الدلالة التصديقية غير
الوضعية فان تبعيتها للإرادة في الواقع ونفس الأمر واضحة فلا مجال للكلام فيها أصلاً .
ومن هنا يظهر فساد ما أورده المحقق صاحب الكفاية - قده - على حصر
الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية بوجوه ثلاثة .

واليك نصه : « لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث
هي مرادة للافظها - ١ - لما عرفت من أن قصد المعنى على انحائها من مقومات الإستعمال
فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه - ٢ - هذا مضافاً الى ضرورة صحة الحمل
والاستناد في الحمل بلا تصرف في الفاظ الأطراف ، مع انه لو كانت موضوعة لها
بما هي مرادة لما صح بدونه ، بداهة ان المحمول على زيد في (زيد قائم) والمسند
اليه في (ضرب زيد) - مثلاً - هو نفس القيام والضرب ، لا بما هما مرادان .
- ٣ - مع انه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاماً والموضوع له خاصاً ، لمكان
اعتبار خصوص إرادة الالفاظين فيما وضع له اللفظ ، فانه لا مجال لتوهم أخذ
مفهوم الإرادة فيه كما لا يخفى ؛ وهكذا الحال في طرف الموضوع . انتهى . »

والجواب عن جميع هذه الوجوه بكلمة واحدة ، وهي ان تلك الوجوه
باجمعها مبتنية على أخذ الإرادة التفسيرية في المعاني الموضوع لها ، وقد تقدم ان
الإرادة لم تؤخذ فيها وان الانحصار المذكور غير مبين على ذلك ، بل هي مأخوذة

== اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة اخرى أو بإرادة اخرى يصلح لان يدل عليه
فلا يقال انه دال عليه انتهى ، شرح منطلق الاشارات ، مبحث تعريف المفرد والمركب .
قال ابن سينا : « الدلالة الوضعية تتعلق بإرادة الالفاظ الجارية على قانون الوضع حتى انه لو
اطلق و اريد منه معنى وفهم منه ل قيل انه دال عليه ، وان فهم منه غيره فلا يقال انه دال عليه... ،
وان كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة أو غيرها أو بإرادة اخرى يصلح لان يدل عليه ...
الى أن قال والمقصود هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيله بتوسط
الوضع معنى وهو مراد الالفاظ . انتهى ، . شرح حكمة الاشراف ، باب الدلالات الثلاث

في العلة الوضعية فالعلاقة مخصصة بصورة خاصة وهي ما اذا اراد المتكلم تفهيم المعنى باللفظ (١).

(١) واورد بعض الاعاظم - قده - على ما قرره بعض مقررى بحثه على انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية ايراداً رابعاً وملخصه هو ، ان الانحصار يستلزم ان يكون اللفظ موضوعاً لمعنى مركب من معنى أسمي ومعنى حرفي كما اذا قيد المعنى الاسمي بارادة المتكلم على كيفية دخول التقييد وخروج القيد ، وهذا مخالف لطريقة الوضع المستفاد من الاستقراً ، فانه بحسبه لم يوجد في اية لغة لفظ واحد ، موضوع لمعنى مركب من معنى أسمي وحرفي هذا ، ويرده :

(اولاً) : ان الاختلاف بين المعنى الحرفي والاسمي كما عرفت اختلاف بالذات والحقيقة لا بالالحاظ الآلي والاستقلالي . فالمعنى الحرفي حرفي وان لوحظ استقلالاً ، والمعنى الاسمي اسمي وان لوحظ آلياً ، وقد اعترف هو - قده - ايضاً بذلك . وعليه فالارادة معنى اسمي وان لوحظت آله ، ولا تنقلب بذلك عن المعنى الاسمي الى المعنى الحرفي حتى يلزم وضع اللفظ لمعنى مركب من معنى اسمي وحرفي . على انك قد عرفت ان المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي ملحوظ استقلالاً لا آلياً فلا وجه حينئذ لتخصيص الابراد بصورة أخذ الارادة قيداً لاجزاء ، الا ان يكون مراده من المعنى الحرفي نفس التقييد بالارادة لانفس الارادة ، فانه معنى حرفي وليكنه مدفوع اولاً بالنقض بوضع الالفاظ للمعاني المركبة او المقيدة ، فان معانيها متضمنة للمعنى الحرفي لا محالة ، اذ كل جزء مقيد بجزء آخر فالتقييد معنى حرفي . وثانياً انه لامانع من وضع لفظ لمعنى مركب من معنى أسمي وحرفي اذا دعت الحاجة اليه ، فاذا فرض ان الغرض تعلق بوضع الالفاظ للمعاني المقيدة بارادة المتكلم فلا مانع من وضع الالفاظ لها كذلك ، اذ الوضع فيه اختياري للواضع فله ان يقيد المعنى الموضوع له بقيود شاء . ولا محذور فيه ، والا ستقرأ المدعى في كلامه - قده - لو تم فلا يدل على استحالة ذلك الوضع على ان ذلك لو تم فانما يتم اذا كان الواضع من أهل كل لغة واحداً أو جماعة معينين ليثبت له الطريقة الخاصة في الوضع التي فرض عدم جواز التخلف عنها ، إلا انه فرض في فرض .

(وثانياً) : انه لا اساس لذلك الابراد - اصلاً - فانه مبني على أخذ الارادة في المعنى الموضوع له ، واما اذا لم تؤخذ فيه ابداً ، بل كانت مأخوذة في العلة الوضعية فلا مجال لذلك الابراد

فالنتيجة هي ان جعل الارادة من قيود العلقة الوضعية لا يدع مجالاً للايرادات لايتها جميعاً على أخذ الارادة التفهيمية في المعاني الموضوع لها ، وقد ظهر ان الأمر خلاف ذلك وان الارادة لم تؤخذ في المعاني لا قيدياً ولا جزءاً ، بل هي مأخوذة في العلقة الوضعية فهي تختص بصورة ارادة تفهيم تلك المعاني (١) بنحو (١) واورد بعض الاعاظم - قده - على ما في تقارير بعض تلامذه على ذلك بما ملخصه هو : ان اللفظ لا يدل بالدلالة الوضعية على ان المتكلم اراد المعنى في الواقع ، لان تحصيله بالوضع لا يمكن فالذي يمكن تحصيله بالوضع هو الدلالة التصورية ، ضرورة ان السامع شاك في ان المتكلم يريد هذا المعنى واقفاً فيتمتع السامع في احراز ان المتكلم اراد هذا المعنى في الواقع الى دلالة اخرى كاصالة الظهور والحقيقة فلا يكون الوضع وحده كافياً لاثبات ذلك ، ومعها فالوضع لذلك يصبح اغوراً وعبثاً فلا يكون هذا غرضاً للواضع من الوضع ، بل الغرض منه تهيئة مقدمة من مقدمات الافادة .

(اقول) لا شبهة : في ان الغرض الداعي الى الوضع الباعث للواضع الحكيم عليه انما هو ابراز المقاصد والمرادات النفسانية ، فلولا الجعل والمواضعة والتعهد بذكر الالفاظ عند ارادة تفهيم المعاني لم يمكن ابرازها ، بل اختلت انظمة الحياة كلها ، فلذلك يصبح الوضع ضرورياً ، ولولا ذلك لما احتجنا الى الوضع ابداً فالتشكيك فيه تشكيك في البداهة . وعلى ذلك فلا يشك ايضاً احد في ان اللفظ الصادر من المتكلم يدل على انه اراد تفهيم معناه بمقتضى قانون الوضع ، فهذه الدلالة لا تتوقف على ما عدا احراز كون المتكلم في مقام التفهيم ، وهي موجودة حتى فيما اذا علم المخاطب كذب المتكلم في كلامه اذا لم ينصب قرينة متصلة على انه ليس في مقام التفهيم .

ومن هنا يظهر ان ما ذكره - قده - من الايراد مبني على الخلط بين الارادة التفهيمية والارادة الجدية ، فان الثانية يحتاج اثباتها في الواقع ومقام الثبوت الى مقدمة اخرى وهي التمسك باصالة الظهور أو الحقيقة دون الاولى .

وعلى الجملة فاللفظ بمقتضى قانون الوضع والتعهد يدل على ارادة المتكلم تفهيم معناه سواء كانت هذه الارادة متصادقة مع الارادة الجدية في مقام الثبوت والواقع أم كانت على خلافها .

القضية الحقيقية وبنحو القوة والتقدير ، وفي مرحلة الاستعمال تخرج من القوة والتقدير الى الفعلية والتحقق ، ولعل لاجل ذلك الاختصاص قد عبر عن الموضوع له بالمعنى باعتبار كونه مقصوداً بالتفهم .

قد أصبحت النتيجة بوضوح : ان الدلالة الوضعية تنحصر بالدلالة التصديقية ولا مناص من الإلتزام بتلك النتيجة ، ولا يرد عليها شيء من الإيرادات التي تقدمت ، هذا تمام الكلام في الدلالات الثلاث .

وضع المركبات

وقبل البدء فيه ينبغي التنبيه على مقدمة وهي ان محل الكلام هنا في وضع المركب بما هو مركب اعنى وضعه بمجموع اجزائه من الهيئة والمادة - مثلاً - في قولنا (زيد شاعر) قد وضعت كلمة «زيد» بمعنى خاص ، وكلمة «شاعر» بمعنى آخر ، والهيئة القائمة بهما بمعنى ثالث ، فكل ذلك لا اشكال ولا كلام فيه ، وانما الكلام والإشكال في وضع مجموع المركب من هذه المواد على حده ، واما وضع هيئة الجملة فلا كلام في وضعها لقصد الحكاية والأخبار عن الواقع أو مع افادة خصوصية اخرى - ايضاً - أو لابرار امر نفساني غير قصد الحكاية .

فعلى ضوء هذه المقدمة قد ظهر ان الصحيح هو انه لا وضع للمركب بما هو مركب بيان ذلك هو أن كل جملة ناقصة كانت أو تامة لها أوضاع متعددة باعتبار وضع كل جزء جزء منه اقلها ثلاثة حسب ما يدعو اليه الحاجة - مثلاً - جملة (زيد انسان) لها أوضاع ثلاثة - ١ - وضع «زيد» - ٢ - وضع «انسان» - ٣ - وضع «الهيئة القائمة بهما» . وجملة (الانسان متعجب) أوضاع اربعة - ١ - وضع «الانسان» - ٢ - وضع متعجب «مادة» - ٣ - وضع «هيئة» - ٤ - وضع «الهيئة القائمة بالجملة» . وجملة (زيد ضارب شرو) أوضاع ستة - ١ - وضع «زيد»

٢- وضع ضارب ، مادة ، - ٣- وضعه ، هيئة ، - ٤- وضع ، الهيئة القائمة بجملة زيد ضارب ، - ٥- وضع ، عمرو ، - ٦- وضع ، الهيئة القائمة بالمجموع ، . وهكذا الى ان ربما يبلغ الوضع الى عشرة أو ازيد على اختلاف الاغراض الموجبة لاختلاف المركبات زيادة ونقيصة فان الغرض قد يتعلق بالمركب من شيئين ، وقد يتعلق بالمركب من اشياء ثلاثة ، وقد يتعلق بالمركب من اشياء أربعة ، وهكذا ومن الواضح ان هذه الأوضاع وافية لافادة الاغراض والمقاصد المتعلقة بالمركبات سواء كان الغرض قصد الحكاية عن الواقع ، او ابراز امر نفساني غير قصد الحكاية ولا يبقى أى غرض لا تكون تلك الأوضاع وافية لافادته ، لنتحتاج الى وضع المركب بما هو على حده لافادة ذلك الغرض - مثلاً - هيئة (ضرب زيد) تدل على قصد الحكاية عن حدوث تلبس زيد بالمبدء في الخارج ، كما ان جملة (ما اكرم القوم إلا زيداً) تدل على حصر الاكرام بزيد زائداً على دلالتها على قصد الأخبار عن تلبس القوم بذلك . وهيئة (ان زيداً عادل) تدل على التأكيد وهيئة (ضرب موسى عيسى) تدل على ان موسى فاعل ، لعدم دال آخر هنا غير تلك الهيئة . وهكذا .

وعلى الجملة فالمتكلم متى ما اراد تفهيم خصوصية من الخصوصيات و ابرازها في الخارج يتمكن من ذلك بهيئة من الهيئات ، وعليه فلسنا بحاجة الى وضع المركب بما هو ، بل هو لغو وعيث .

وما يدانا على ذلك - أى على عدم وجود وضع مستقل للمركبات بما هي - مضافاً الى لغويته انه يستلزم افادة المعنى الواحد مرتين والانتقال اليه بانتقالين ، وذلك لفرض تعدد الوضع الذى يقتضى تعدد الإفادة والانتقال ، وهذا كما اذا تكلم الانسان بلفظ الدار مرة ، وبكلمات الحائط والغرفة والساحة اخرى ، فانه لا ريب حينئذ في ان الانتقال الى المعنى يكون مرتين غاية انها طوليان . واما في مقامنا فلو التزمنا بتعدد الوضع للزمنا الالتزام بعرضية الانتقالين ، وذلك لان

المرکبات بما هي لو كان لها وضع فلا محالة كان وضعها لا فائدة ما يستفاد من مجموع الهيئة والمادة في الجملة ، لعدم معنى آخر على الفرض ، وعليه فلزمنا الإلتزام بعرضية الإلتقالين لتحقيق كل من الدالين في عرض تحقق الآخر ، وهذا مخالف للوجدان كما هو واضح . ومن هنا لم نجد قائلاً به وان كان ابن مالك قد نسب القول به الى بعض ، ولكن من المحتمل قوياً ان يكون النزاع لفظياً بان يكون مراد القائل بالوضع وضع هيئة المركب لا هو بنفسه .

ومن هنا يظهر أن ما ذكره أهل الأدب من تقسيم المجاز الى المجاز في المفرد والى المجاز في المركب غير صحيح ، وذلك لان الاستعمال المجازى فرع وجود الموضوع له فاذا فرض عدم الموضوع له للشيء فلا يعقل المجاز فيه وقد عرفت ان المركب بما هو لم يوضع لشيء ومعها كيف يتصور المجاز فيه .

نعم يجوز تشبيه المركب بالمركب كما في قوله تبارك وتعالى (مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً) وكذا يجوز الكناية في المركب كما في قولهم (أراك تقدم رجلاً وتؤخر اخرى) فهو كناية عن التردد الحاصل في النفس الموجب لذلك .

الوضع الشخصي والنوعي

قسماً : الوضع الى نوعي كوضع الهيئات والى شخصي كوضع المواد . ولا يخفى ان المراد بالوضع الشخصي ليس وضع شخص اللفظ الصادر من المتكلم ، فان شخصه قد انقضى وانعدم فلا يمكن اعادته ، وما يصدر منه ثانياً هو مثله لا عينه ، بل المراد منه وضع اللفظ بوحدته الطبيعية وشخصيته الذاتية في قبال وضع اللفظ بجماعه العنواى ووحدته الاعتبارية ، هذا . وقد يمكن على ذلك بان ملاك شخصية الوضع في المواد ان كان وحدة كل

واحدة منها طبيعة وذاتاً وامتيازها عن مادة اخرى بذاتها فهو بعينه موجود في الهيئات ، فان كل هيئة بنفسها وبشخصها ممتازة عن هيئة اخرى - مثلاً - هيئة (فاعل) ممتازة بذاتها عن سائر الهيئات فلها وحدة طبيعية وشخصية ذاتية ، وان كان ملاك نوعية الوضع في الهيئات عدم اختصاص الهيئة بمادة دون مادة فهو موجود بعينه في المواد ، بداهة عدم اختصاص المادة بهيئة دون هيئة اخرى - مثلاً - مادة (ضرب) كما هي موجودة في (ضرب) كذلك موجودة في زنة (ضارب) ، (ومضروب) ونحو ذلك من الأوزان ، فلا فرق بين الهيئة والمادة ليكون وضع الاولى نوعياً والثانية شخصياً .

وقد اجاب عنه شيخنا المحقق - قده - بوجهين :

واليك قوله - ١ - ، والتحقيق ان جوهر الكلمة ومادتها اعنى الحروف الاصلية المترتبة الممتازة عن غيرها ذاتاً أو ترتيبياً أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه فيلاحظ بوحدته الطبيعية وتوضع لمعنى ، بخلاف هيئة الكلمة ، فان الزنة لمكان اندماجها في المادة لا يعقل ان تلاحظ بنفسها لاندماجها غاية الاندماج في المادة ، فلا استقلال لها في الوجود للحاظي كما في الوجود الخارجى كالمعنى الحرفى ، فلا يمكن تجريدتها ولو في الذهن عن المواد ، فلذا لا جامع ذاتى لها كحقائق النسب ، فلا محالة يجب الوضع لاشخاصها بجامع عنوانى كقولهم (كل ما كان على زنة فاعل) وهو معنى نوعية الوضع أى - الوضع لها بجامع عنوانى لا بشخصيتها الذاتية -

٢ - او المراد ان المادة حيث يمكن لحاظها فقط فالوضع شخصى ، والهيئة حيث لا يمكن لحاظها فقط إلا في ضمن مادة فالوضع لها يوجب اقتضاره عليها فيجب ان يقال (هيئة فاعل وما يشبهها) وهذا معنى نوعية الوضع أى - لا لهيئة شخصية واحدة بوحدتها الطبيعية بل لها ولما يشبهها فتدبر - انتهى ، .

وما افاده - قده - من الجواب في غاية المتانة وحاصله ان كل مادة يمكن للواضع ان يلاحظها بشخصها وبوحدتها الطبيعية - مثلاً - لفظ (الانسان) أو مادة

(ضرب) يمكن أن يلاحظه بشخصه وبوحدته ويوضع لمعنى ، فالوضع لا محالة يوجب الاختصار على تلك المادة أو ذلك اللفظ فلا ينحل الى اوضاع عديدة ، فيكون نظير الوضع الخاص والموضوع له الخاص ؛ وهذا بخلاف الهيئة ، فانها حيث لا يمكن ان تلاحظ بشخصها ووحدتها الذاتية بدون مادة ما يجب أن توضع بجامع عنوائى ، ومن هنا ينحل الى اوضاع متعددة فيثبت لكل هيئة وضع خاص مستقل نظير وضع العام والموضوع له الخاص ، وهذا معنى كون الوضع فيها نوعياً أى - ان الملحوظ حال الوضع جامع عنوائى - ولكن الموضوع معنون هذا العنوان لانفسه والنتيجة ان الوضع ينحل الى اوضاع عديدة بتعدد افراد تلك الهيئة الانتزاعية ، وهذا معنى ان الوضع نوعى . وهذا بخلاف المواد ، فان شخص كل مادة موضوع بازاء معنى ما ، فلاجل ذلك كان الوضع فيها شخصياً .

علامات الحقيقة والمجاز

(الأمر السابع) انهم ذكروا للحقيقة علامت:

(منها) التبادر وهو - خطور المعنى فى الذهن بمجرد سماع اللفظ واطلاقه - من دون لحاظ اية قرينة وعناية فى البين من حالية أو مقالية ، وهن الواضح ان مثل هذا التبادر معلول للوضع لا محالة وكاشف عنه كشفاً إنيأ ، والوجه فى ذلك هو ان دلالة اللفظ لا تخلو اما ان تكون ذاتية ، أو تكون جمالية ؟ وعلى الثانى اما ان تكون الدلالة مع القرينة ، أو بدونها ؟ .

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

واما الثانية فهى خارجة عن مفروض كلامنا فى المقام فيتمين الثالثة فيدل

التبادر على الوضع .

وبتعبير آخر ان مطلق تبادل المعنى من اطلاق اللفظ وفهمه منه ليس علامة لاثبات الحقيقة ، بل العلامة حصة خاصة منه وهي فهم المعنى من اللفظ نفسه بلا معونة خارجية ، وهي كاشفة عن الوضع لا محالة ، كما يكشف المعلول عن علته وقد يورد على ذلك باستلزامه الدور بيانه ان من المعلوم بالضرورة ان الوضع وحده لا يكفي للتبادر ولا يكون علة تامة له ، فان الموجب للتبادر هو العلم بالوضع لانفسه ، فلو اتقن العلم به اتقن التبادر ، فينتج ان التبادر في الحقيقة معلول للعلم بالوضع ، فلو كان العلم بالوضع متوقفاً عليه لدار .

واجاب عنه المحقق صاحب الكفاية - قده - بوجهين :

(الأول) : ان التبادر عند العالم بالوضع علامة الحقيقة للجاهل به ، فالمستعلم يرجع في ذلك الى العالم بالوضع ، كما هو طريقة دارجة بين أهل المحاورة في مقام استعلام اللغات الأجنبية وتعاليمها ؛ وبذلك يندفع الدور من اصله .

(الثاني) : ان التبادر وان كان متوقفاً على العلم بالوضع لا محالة إلا ان ذلك العلم ارتكازي مكنون في خزانة النفس ، وثابت في حافظته أهل كل لغة بالقياس الى لغاتهم ، وهم يستعملون تلك اللغات في معانيها حسب ذلك الارتكاز من دون الالتفات تفصيلي منهم الى خصوصيات تلك المعاني من حيث السعة والضيق ، فاذا حصل الالتفات منهم الى خصوصيات تلك المعاني حصل لهم العلم تفصيلاً بها ، بذلك تحصل المغايرة بين العالين فارتفع الدور من البين .

ثم لا يخفى ان تبادل المعنى من نفس اللفظ من دون قرينته لا يثبت به إلا الوضع اللفظ لذلك المعنى ، وكون استعماله فيه حقيقياً في زمان تبادره منه ؛ واما وضعه ذلك المعنى في زمان سابق عليه فلا يثبت بالتبادر المتأخر ، فلا بد في اثبات ذلك من التشبث بالإستصحاب القهقري الثابت حجته في خصوص باب الظهورات بقيام السيرة العقلانية وبناء أهل المحاورة عليه ، فانهم يتمسكون بذلك الإستصحاب في موارد الحاجة ما لم تقم حجة أقوى على خلافه ، بل على ذلك الأصل تدور استنباط

الاحكام الشرعية من الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة ، ضرورة انه لولا اعتباره لا يثبت لنا ان هذه الالفاظ كانت ظاهرة في تلك الازمنة في المعاني التي هي ظاهرة فيها في زماننا ، ولكن ببركة ذلك الإستصحاب ثبت ظهورها فيها في تلك الازمنة ايضاً ما لم تثبت قرينة على خلافها ، وسمى ذلك الاستصحاب بالاستصحاب القهقري ، فانه على عكس الإستصحاب المصطلح السائر في الالسنه ، فان المتيقن فيه أمر سابق ، والمشكوك فيه لاحق ، على عكس الإستصحاب القهقري فان المشكوك فيه ، فيه أمر سابق ، والمتيقن لاحق .

هذا كله فيما اذا احرز التبادر وعلم ان المعنى ينسب الى الذهن من نفس اللفظ واما اذا لم يحرز ذلك ، واحتمل ان ظهور اللفظ مستند الى وجود قرينة داخلية ، أو خارجية فلا يمكن اثبات الحقيقة باصالة عدم القرينة ، اذ لا دليل على حجتيه ، فانه ان تمسك في إثبات حجتيه باخبار الاستصحاب ، فيرده ان الاستصحاب لا يثبت اللوازم غير الشرعية ، ومن الظاهر ان استناد الظهور الى نفس اللفظ من لوازم عدم القرينة عقلا ، فلا يثبت باستصحاب عدمه ؛ وان تمسك فيه ببناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال القرينة ، فيرده ان بناء العرف واهل المحاوره إنما يختص بما اذا شك في مراد المتكلم ، ولم يعلم انه المعنى الحقيقي أو معنى آخر غيره ، وقد نصب على ارادته قرينة قد خفيت علينا ، واما اذا علم المراد وشك في ان ظهور اللفظ فيه من جهة الوضع أو من جهة القرينة فلا بناء من ابناء المحاوره على عدم الاعتناء باحتمال القرينة . فتلخص ان اثبات الحقيقة يتوقف على احراز ان الظهور مستند الى نفس اللفظ لا الى القرينة .

(ومنها) أي (علامات الحقيقة) عدم صحة السلب ، وذكروا ان صحة السلب علامة المجاز ، وقد يعبر عن الأولى بصحة الحمل ، وعن الثانية بعدم صحة الحمل فيقال ان حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازي على معنى علامة انه حقيقة فيه وكاشف عن كونه موضوعاً بازائه ، كما ان عدم صحة حمل اللفظ كذلك على معنى علامة

للجواز ، وكاشف عن عدم وضعه بازائه .

والصحيح ان يقال ان شيئاً منها لا يصلح لان يكون علامة للحقيقة او المجاز بيان ذلك ان ملاك صحة الحمل مطلقاً ، سواء كان حملاً اولياً ذاتياً ، ام كان حملاً شائعاً صناعياً هو الاتحاد من جهة لثلا يلزم حمل المباين على مباين آخر ، والمغايرة من جهة اخرى حتى لا يلزم حمل الشيء على نفسه ، والمغايرة قد تكون بالاعتبار والمراد منه الإعتبار الموافق للواقع لا بمجرد الفرض كما في حمل الحد على المحدود ، فانها متحدان بالذات والحقيقة ، ومختلفان بالمحاط والاعتبار اعنى به الاختلاف من جهة الاجمال والتفصيل والجمع والتفريق - مثلاً - المفهوم من لفظ الانسان ، ومن جملة الحيوان الناطق حقيقة واحدة ، وهذه الحقيقة الواحدة المركبة بما به الاشتراك ، وما به الامتياز ملحوظة في الانسان بنحو الوحدة والجمع ، وفي الحيوان الناطق بنحو الكثرة والتفريق ، فجهة الواحدة في الانسان كجهة الكثرة في الحيوان الناطق اعتبار موافق للواقع ، ضرورة ان هذه الحقيقة الواحدة بتلك الجهة غير تلك الحقيقة بالجهة الاخرى .

وقد ذكرنا سابقاً انه يمكن تصوير شيء واحد مرة بنحو الوحدة ، ومرة اخرى بنحو الكثرة ، وقد مثلنا لذلك بمفهوم الدار فانه مركب من حيطان وساحة وغرفة أو غرف ، وهذا المفهوم ملحوظ بنحو الجمع في لفظ الدار ، وبنحو التفريق في كلمات الحيطان والساحة والغرف . وقد تكون المغايرة ذاتية والاتحاد في امر خارج عن مقام الذات كما في الحمل الشائع الصناعي مثل قولنا (زيد انسان أو كاتب) فان مفهوم زيد غير مفهوم الانسان أو الكاتب ، فهما مفهومان متغايران ، ولكنها موجودان في الخارج بوجود واحد ، ويسمى هذا الحمل بالشائع لاجل شيوعه بين عامة الناس على عكس الاولى ، وبالصناعي لاجل استعماله في صناعات العلوم واقيستها ؛ واذا اتضح ذلك فنقول : ان صحة شيء من ذينك الحملين لا تكون علامة للحقيقة ، ولا يثبت بهما المعنى الحقيقي .

وتفصيل ذلك ان الحمل الذاتي لا يكشف إلا عن اتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً ، ومغايرتها اعتباراً ، ولا نظر في ذلك الى حال الإستعمال وانه حقيقى أو مجازى - مثلاً - حمل (الحيوان الناطق) على الانسان لا يدل إلا على اتحاد معنيهما حقيقة . ولا نظر فيه الى ان استعمال لفظ الانسان فيما أريد به حقيقى أو مجازى ، ومن الظاهر ان مجرد الإستعمال لا يكون دليلاً على الحقيقة .

وعلى الجملة فصحة الحمل الذاتي بما هو لا يكشف إلا عن اتحاد المعنيين ذاتاً ، واما ان استعمال اللفظ في القضية استعمال حقيقى فهو أمر آخر اجنبى عن صحة الحمل وعدمها . نعم بناء على ان الأصل في كل استعمال ان يكون حقيقياً كما نسب الى السيد المرتضى - قدس - يمكن اثبات الحقيقة إلا انه لم يثبت في نفسه ، كما ذكرناه غير مرة . على انه لو ثبت فهو اجنبى عن صحة الحمل وعدمها .

وبكلمة اخرى ان صحة الحمل وعدم صحته يرجعان الى عالم المعنى والمدلول ، فع اتحاد المفهومين ذاتاً يصح الحمل وإلا فلا ، واما الحقيقة والمجاز فهما يرجعان الى عالم اللفظ والدال ، وبين الامرين مسافة بعيدة .

نعم لو فرض في القضية الخلية ان المعنى قد استفيد من نفس اللفظ من دون قرينة كان ذلك علامة الحقيقة ، إلا انه مستند الى التبادر لا الى صحة الحمل .

وقد اصبحت النتيجة بوضوح ان صحة ذلك الحمل بما هو حمل لا تكون علامة لاثبات الحقيقة ، وكذا عدمها لا يكون علامة لاثبات المجاز ، بل هما علامة الاتحاد والمغايرة لا غير فحتاج في اثبات الحقيقة الى التمسك بالتبادر من الاطلاق ، او نحوه . هذا .

واما الحمل الشائع فتفصيل الكلام فيه ان ملاك صحته بجميع انواعه اتحاد المعنيين أى - الموضوع والمحمول وجوداً - ومغايرتها مفهوماً ، فذلك الوجود الواحد اما ان يكون وجوداً لها بالذات ، أو يكون لاجدهما بالذات وللآخر بالعرض ، او لكليهما بالعرض ، فهذه أقسام ثلاثة :

أما القسم الأول فهو في حمل الطبيعي على افراده ومصاديقه ، وحمل الجنس على النوع ، وحمل الفصل عليه ، وبالعكس ، فان الموضوع والمحمول في تمام هذه الموارد متحدان في الوجود الخارجي ، بمعنى ان وجوداً واحداً وجود لها بالذات والحقيقة - مثلاً - وجود «زيد» هو وجود «الانسان» بعينه ، لان وجود الطبيعي بعين وجود فردة ، وليس له وجود آخر غيره فالوجود الواحد وجود لها بالذات ، وإنما الإختلاف في جهتي النسبة ، وكذلك الحال في قولنا (الانسان حيوان) أو قولنا (الانسان ناطق) الى غير ذلك ، فان المحمول والموضوع في جميع ذلك متحدان في ما يكون وجوداً لها بالذات .

واما القسم الثاني فهو في حمل العناوين العرضية على معروضاتها كحمل «الضاحك» او «الكاتب» أو «العالم» أو «الأبيض» أو «الأسود» على زيد - مثلاً - فان هذه العناوين جميعها عرضية انتزاعية منتزعة من قيام الاعراض بموضوعاتها ، وليس لها وجود في الخارج ، والموجود فيه نفس الاعراض والمقولات التي هي من مبادئ تلك العناوين ، ومنشأ انتزاعها ، وعليه فنسبة ما به الاتحاد وهو وجود زيد المتصرف بتلك المبادئ الى تلك العناوين بالعرض والمجاز ، وبمقتضى القاعدة السائرة في الكائنات باجمعها وهي ان كل ما بالعرض لا بد وان ينتهي الى ما بالذات ينتهي هذا الحمل أى (العناوين على معروضاتها) الى حمل ثان ، ويدل الكلام عليه بالدلالة الإلزامية لا محالة ، فذلك الحمل يكون من قبيل حمل الطبيعي على افراده ، فان في قولنا (زيد ضاحك) - مثلاً - بما ان الضاحك عنوان عرضي انتزاعي فلا محالة ينتهي الأمر الى حمل الضحك على الصفة القائمة بزيد ، وهو من حمل الكل على فردة ، فبالنتيجة يرجع هذا القسم الى القسم الأول ، وان كان مغايراً له بحسب الصورة واما القسم الثالث فهو في حمل بعض العناوين العرضية على بعضها الآخر كقولهم (الكاتب متحرك الاصابع) أو (المتعجب ضاحك) ونحو ذلك . وقد اتضح لك انه ليس للعناوين العرضية وجود في عالم الخارج بالذات ، بل يضاف اليها

وجود ما يتصف بها إضافة بالعرض ، ويقانون ان ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات فلا محالة ينتهي الأمر الى حملين آخرين : أحدهما : حمل صفة الكتابة أو التعجب على شيء . وثانيهما : حمل الحركة أو الضحك على شيء آخر ، فيدخل هذا القسم أيضاً في القسم الأول ، والإختلاف بينهما في الصورة ، لا في الحقيقة .

فتلخص من ذلك ان مرجع جميع هذه الأقسام الى قسم واحد وهو القسم الاول وعلى ضوء ان الملاك في صحة الحمل الشائع هو الاتحاد في الوجود الخارجي ظهر ان صحته لا تكشف عن الحقيقة ، ضرورة انها لا تكون إمارة إلا على اتحاد المحمول مع الموضوع خارجاً ، واما ان استعمال اللفظ في المحمول على نحو الحقيقة فهي لا تدل عليه ، إذ ليس هنا إلا مجرد التعبير عنه بذلك اللفظ ، وهو لا يزيد على الاستعمال ، وهو اعم من الحقيقة .

نعم اذا فرض مجرد اللفظ عن القرينة ، وتبادر منه المعنى كان ذلك آية الحقيقة إلا انه خارج عن محل الكلام بالكلية .

وعلى الجملة فملاك صحة الحمل نحو من انحاء الاتحاد خارجاً وملاك الحقيقة استعمال اللفظ في الموضوع له فاحد الملاكين اجنبي عن الملاك الآخر لاما كان ان يتحد الموضوع والمحمول في الخارج مع كون استعمال اللفظ في المحمول مجازاً وقد عرفت ان الحقيقة والمجاز امران يرجعان الى عالم الالفاظ وصحة الحمل ترجع الى عالم المدلول فاثبات أحدهما لا يكون دليلاً على اثبات الآخر .

فقد اصبحت النتيجة لحد الآن ، كما ان صحة الحمل الاولى الذاتية لا تكشف عن الحقيقة ، كذلك صحة الحمل الشائع الصناعي ، ومن ذلك يظهر حال عدم صحة الحمل أيضاً حرفاً بحرف .

واكبر في تقارير بعض الاعاظم - قده - أن صحة الحمل مطلقاً ، سواء كان ذاتياً ، ام كان شائعاً صناعياً كاشفة عن الحقيقة ؛ وأفاد في وجه ذلك ما ملخصه ان صحة الحمل الذاتي تكشف عن ان المعنى المعلوم لدى المستعمل تفصيلاً ، والمعنى المعلوم لديه لا يتكازأ متحدان بالذات والحقيقة ، وبذلك الإتحاد يستكشف

له تفصيلاً ان اللفظ موضوع لذاك المعنى المعلوم لديه تفصيلاً ، ولكنه - قده - استثنى من ذلك حمل الحد على المحدود ، كما في مثل (الانسان حيوان ناطق) فقال ان صحة الحمل في مثل ذلك لا تكشف عن الحقيقة اللغوية ، بدعوى ان مفهوم (الحيوان الناطق) مفهوم مركب مفصل ومفهوم الانسان مفهوم مفرد بسيط . هذا في الحمل الاولى .

واما صحة الحمل الشائع الصناعي فهي تكشف عن اتحاد الموضوع والمحمول اتحاد الطبعي مع فرده ، وبذلك الإتحاد يستكشف ان اللفظ موضوع للطبعي . والجواب عن ذلك قد ظهر بما تقدم فانك قد عرفت ان صحة الحمل مطلقاً ذاتياً كان أم صناعياً لا تتوقف على كون الاستعمال حقيقياً لتكون كاشفة عنه فان ملاك أحدهما غير ملاك الآخر ، فلاك صحة الحمل اتحاد المفهومين ، اما بحسب الحقيقة والذات أو بحسب الوجود ، فاذا كانا كذلك صح الحمل سواء كان التعبير عن المعنى المعلوم تفصيلاً حقيقياً أم كان مجازياً ، وهذا أجنبي عن صحة الحمل وعدمها رأساً ، ضرورة ان حمل الانسان على زيد صحيح سواء كان اطلاق لفظ الانسان على الطبعي المنطبق على زيد في الخارج حقيقياً أم مجازياً ؟

وعلى الجملة بمجرد صحة حمل شيء على شيء عند العرف وابتناء المحاوره لا يستكشف منها الوضع والحقيقة إلا بمعونة التبادر ، أو نحوه ، وإلا فالحمل لو خلى وطبعه لا يدل على ازيد من الإتحاد بين الموضوع والمحمول بنحو من انحاء الإتحاد .

ومن الغريب انه - قده - فرق في الحمل الذاتي بين حمل الحد على المحدود كقولك (الانسان حيوان ناطق) وبين غيره كقولك (الفيت مطر) فقال ان الاول لا يدل على الوضع ، دون الثاني . وذلك لان الإتحاد لو كان طريقاً الى الحقيقة فن اتحاد (الحيوان الناطق) مع (الانسان) بالذات والحقيقة يستكشف بالضرورة ان لفظه الانسان موضوع لمعنى يحلله العقل الى جزئين جزء مشترك فيه وهو (الحيوان ،

وجزء آخر يميزه عن غيره وهو الناطق ، فهما بعينهما معنى «الإنسان» ، بالتحليل العقلي ، كما هو شأن كل مفهوم بالإضافة إلى حكم العقل . وهذا لعله من الواضحات ثم لا يخفى أن ما ذكره من أن صحة الحمل عند المستعمل علامة لاثبات الحقيقة لا يحصل له ، وذلك لأن الصحة في مرتبه متأخرة عن أحرار ملاك الحمل بين المفهومين ، فلا بد أولاً من تصورهما تفصيلاً وأحرار الملاك المصحح لمحل أحدهما على الآخر ، ثم يحمل هذا على ذلك ، والعلم الإرتكازي بالمعنى لا يكفي في صحة الحمل ، بل لابد من الالتفات التفصيلي .

﴿ ومنها ﴾ أي (علامات الحقيقة) الأطراد ، وذكرنا وأعدم الأطراد من علامت المجاز لا يخفى أن المراد من الأطراد ليس تكرار الإستعمال في معنى ، ضرورة أنه إذا صح الإستعمال فيه مرة واحدة يصح فيه مرات عديدة ، من دون فرق في ذلك بين الإستعمال الحقيقي ، والمجازي .

ومن هنا فسر الأطراد شيخنا المحقق - قده - بمعنى آخر واليك قوله : « مورد هاتين العلامتين - الأطراد وعدمه - ما إذا أطلق لفظ باعتبار معنى كلي على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفردية من المعاني الحقيقية ، لكنه يشك في أن ذلك الكلي كذلك أم لا ؟ فإذا وجد صحة الإطلاق مطرداً باعتبار ذلك الكلي كشف عن كونه من المعاني الحقيقية ، لأن صحة الإستعمال فيه ، وإطلاقه على أفراد مطرداً لابد من أن تكون معلولة لأحد الأمرين : أما الوضع ، أو العلاقة ، وحيث لا أطراد لأنواع العلائق المصححة للتجاوز ثبت الإستناد إلى الوضع ، ففسر الأطراد دليل على الحقيقة وإن لم يعلم وجه الإستعمال على الحقيقة ، كما أن عدم الأطراد في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له ، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة ، لأن الوضع علة صحة الإستعمال مطرداً ، وهذه العلامة علامة قطعية لو ثبت عدم أطراد علائق المجاز ، كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد ، انتهى وحاصلها أن إطلاق لفظ باعتبار معنى كلي على فرد مع القطع بعدم كون ذلك

الفرد من حيث الفردية معنى حقيقياً ، ان كان مطرداً كشف عن كونه من المعاني الحقيقية ؛ وان لم يكن مطرداً كشف عن كونه من المعاني المجازية - مثلاً - اطلاق لفظ « الأسد » على كل فرد من افراد (الحيوان المفترس) مع العلم بعدم كون الفرد بخصوصه من المعاني الحقيقية ، لما كان مطرداً كشف ذلك عن كون (الحيوان المفترس) معنى حقيقياً له ؛ واطلاقه على كل فرد من افراد « الشجاع » ، لما لم يكن مطرداً ، فانه يصح اطلاقه باعتبار هذا المفهوم الكلي على « الانسان » ، وعلى جملة من « الحيوانات » ، إلا انه لا يصح اطلاقه على (الكلمة الشجاع) - مثلاً - كشف ذلك عن كونه من المعاني المجازية .

نعم ان اطلاق لفظ « الشجاع » ، باعتبار هذا المفهوم الكلي على جميع افراده حيث كان مطرداً كشف هذا عن كون ذلك الاطلاق حقيقياً .

ولكن الصحيح انه لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لان المراد من الاطراد كما لا يمكن أن يكون تكرار الإستعمال ، لما مر ، كذلك لا يمكن ان يراد به التكرار في التطبيق أى تطبيق المعنى على مصاديقه ، وافراده .

بيان ذلك ان انطباق الطبيعي على افراده والكلي على مصاديقه أمر عقلي ، واجنبى عن الإستعمال بالكلية ، فلا يعقل ان يكون المعنى كلياً ومع ذلك لا ينطبق على تمام افراده ومصاديقه ، ولا يصح اطلاقه عليها . فهذا من الواضحات الاولى وغير قابل للنزاع فيه أصلاً .

واما عدم انطباق بعض المفاهيم في بعض الموارد فهو انما كان من جهة ضيق دائرة ذلك المفهوم من ناحية تخصصه بخصوصية ما عرفاً ، ومن الواضح ان مثل هذا المفهوم لا ينطبق إلا على افراد تلك الحصة خاصة ، دون غيرها ، فان سعة الانطباق وضيقة تابعان لسعة المفهوم وضيقة ، فاذا كان المفهوم وسيعاً كان الانطباق كذلك ، واذا كان مفهوماً ضيقاً كان الانطباق مثله ؛ وعلى كلٍ فلا يعقل انطباقه على غير افراده وعدم انطباقه إلا على بعض افراده - مثلاً - مفهوم

«الإنسان» إذا لاحظناه بما له من السعة والإطلاق فلا محالة ينطبق على جميع أفراده فلا يعقل انطباقه على بعضها دون بعضها الآخر . وإن لاحظناه بما له من الخصوصية كـ «العالمية» أو «المهاشمية» أو «العربية» أو غير ذلك فلا يعقل انطباقه إلا على أفراد هذه الحصة ، فعدم الإطراد بهذا المعنى ، أو الإطراد مشترك فيه بين المعنى الحقيقي ، والمعنى المجازي ، وتابع لسعة المعنى وضيقة - مثلاً - لفظ «الماء» في لغة العرب موضوع (للجسم السيلال البارد بالطبع) مع أنه لا ينطبق على كل جسم سيلال بارد بالطبع ، وليس ذلك إلا من جهة أن معناه حصة خاصة منه ، لا هو على إطلاقه وسريانه ، وعليه فلا محالة لا ينطبق إلا على أفراد تلك الحصة ، دون غيرها ؛ وهكذا ، وعلى ذلك لا يكون عدم الإطراد كاشفاً عن عدم الحقيقة .

ومنه يظهر أن عدم إطراد إطلاق لفظ الأسد باعتبار مفهوم الشجاع على كل فرد من أفرادها ، لا يكون إلا من جهة أن صحة ذلك الإطلاق إنما كانت باعتبار حصة خاصة من ذلك الكلي ، لا هو بإطلاقه ، ومن المعلوم أن ذلك الإطلاق باعتبار تلك الحصة مطرد .

فالنتيجة لحد الآن أمور :

(الاول) : أن انطباق طبيعي المعنى على أفراده ومصاديقه قهري ، واجنبي عن الاستعمال رأساً .

(الثاني) : أن سعة الانطباق ، وضيقة تابعان لسعة المعنى ، وضيقة عرفاً فإن تعيين المفاهيم ، وخصوصياتها من حيث السعة والضيقة أمر يرجع إلى أهل العرف ، فإن كان معنى اللفظ عندهم وسيعاً كان الانطباق أيضاً كذلك ، وإن كان ضيقاً وحصة خاصة فالانطباق تابع له .

(الثالث) : أنه لا فرق في ذلك بين المعنى الحقيقي ، والمعنى المجازي ، فهما على حد سواء في ذلك .

(الرابع) : أن الإطراد بهذا المعنى ، وعدمه اجنبيان عن الحقيقة والمجاز

والذي ينبغي ان يقال في المقام هو ان الاطراد الكاشف عن الحقيقة في الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاص في معنى مخصوص في موارد مختلفة بمحمولات عديدة ، مع الغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على ارادة المجاز ، فهذا طريقة عملية لتعلم اللغات الاجنبية ، واستكشاف حقائقها العرفية .

توضيح ذلك : هو ان من جاء من بلد الى بلد آخر لا يعرف لغاتهم اذا تصدى لتعلم اللغة السائرة في هذا البلد رأى ان أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى ، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر ، وهكذا ، ولكنه لا يعلم ان هذه الاطلاقات من الاطلاقات الحقيقية ، أو المجازية ، فاذا رأى أنهم يطلقون هذه الالفاظ ويريدون بها تلك المعاني في جميع الموارد حصل له العلم ، بانها معاني حقيقية ، لان جواز الاستعمال معلول لاحد أمرين : اما الوضع ، أو القرينة ؟ وحيث فرض انتفاء القرينة من جهة الاطراد فلا محالة يكون مستنداً الى الوضع - مثلاً - اذا رأى أحد ان العرب يستعملون لفظ الماء في معناه المعهود ، ولكنه شك في انه من المعاني الحقيقية ، أو من المعاني المجازية ، فن الغاء ما يحتمل أن يكون قرينة من جهة الاطراد علمه بان من المعاني الحقيقية ، ولا يكون فهمه منه مستنداً الى قرينة حالية ، او مقالية .

وبهذه الطريقة غالباً يتعلمون الاطفال والصبيان اللغات والالفاظ .

فقد تحصل من ذلك ان الاطراد بهذا التفسير الذي ذكرناه علامة لاثبات الحقيقة ؛ بل ان هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً ، فان تصريح الواضع وان كان يعلم به الحقيقة إلا انه نادر جداً ، واما التبادر فهو وإن كان يثبت به الوضع ، كما عرفت إلا انه لا بد من أن يستند الى العلم بالوضع ، إما من جهة تصريح الواضع ، أو من جهة الاطراد ، والاول نادر فيستند الى الثاني لا محالة .

تعارض الاحوال

التخصيص ، والتقييد ، والمجاز ، والاشترك ، والاضمار .
 ذكروا لتقديم كل واحد منها على الآخر فيما اذا وقعت المعارضة بينها وجوها
 ولكن الصحيح : ما ذكره المحقق صاحب الكفاية - فده - من ان تلك
 الوجوه باجمعا من الامور الاستحسانية التي لا اعتداد بها - أصلا - في باب
 الألفاظ ، فان المتبع في ذلك الباب الظهورات العرفية التي قد جرت على متابعتها
 السيرة العقلانية في مسألة الاحتجاج واللجاج ، دون الاستحسانات العقلية ،
 والامور الظنية ، إذ لم يترتب عليها أى أثر شرعى إلا إذا كانت موجبة للظهور
 العرفى ، فحينئذ العمل بالظهور ، لا بها كما لا يخفى ، فلا وجه لاطالة الكلام
 في ذلك أصلا .

الحقيقة الشرعية

الأمر السابع : في الحقيقة الشرعية الكلام في هذه المسألة يقع في جهات :
 (الجهة الأولى) قال جماعة منهم : المحقق صاحب الكفاية - فده - تظهر
 الثمرة في المسألة بحمل الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة كالألفاظ العبادات
 والمعاملات على المعانى الشرعية ، بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية ، وعلى المعانى
 اللغوية ، بناء على عدم ثبوتها .

وقيل بالتوقف في المقام ، بناء على الثانى ، بدعوى ان الحقيقة الشرعية
 وإن لم تثبت إلا انه لا شبهة في صيرورة المعانى الشرعية من المجازات المشهورة من
 جهة كثرة استعمال هذه الألفاظ في تلك المعانى ، والمختار في تعارض الحقيقة مع
 المجاز المشهور التوقف ، بل المشهور على ذلك . إلا بناء على حجية اصالة الحقيقة .

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

والتحقيق انه لا ثمرة لهذه المسألة - اصلاً - وفاقا لشيخنا الاستاذ - قده - والوجه في ذلك هو ان الكبرى المذكورة وهي (حمل الألفاظ المستعملة في لسان الشارع على المعاني اللغوية أو التوقف بناء على عدم الثبوت وعلى المعاني الشرعية بناء على الثبوت) وان كانت مسلمة إلا ان الصغرى غير ثابتة ، لعدم الشك في المراد الإستعمالي من هذه الألفاظ ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية أم لم نقل ، فهي على التقديرين استعملت في عرف المشرعة في المعاني الشرعية ، اذا لا يبقى مورد نشك فيه في المراد الإستعمالي .

وعلى الجملة ان الفاظ الكتاب والسنة قد وصلت اليها من النبي الاكرم ﷺ بواسطة الأئمة الاطهار (ع) . ومن الواضح جداً ان الحقيقة الشرعية وان فرض انها لم تثبت إلا انه لا شبهة في ثبوت الحقيقة التشريعية في زمن ما ، وعليه فليس لنا مورد نشك فيه في مراد الشارع المقدس من هذه الألفاظ ، حتى تظهر الثمرة المزبورة .

نعم لو فرض كلام وصل اليها من النبي الاكرم ﷺ بلا وساطة الأئمة الاطهار (ع) فيمكن أن تظهر الثمرة فيه اذا فرض الشك في مراده ﷺ منه ، إلا انه فرض في فرض ، فالنتيجة انه لا ثمرة للبحث عن هذه المسألة أصلاً ؛ بل هو بحث على فقط .

الجهة الثانية : قد تقدم ان الوضع على قسمين :

أحدهما : تعيینی .

والثاني : تعيینی .

اما الوضع التعيینی في المقام بان (كان الشارع المقدس قد تصدى للروح صريحاً) فهو مقطوع بعدم ، ضرورة انه لو كان كذلك لنقل اليها بالتواتر ، كيف

ولم ينقل حتى بخبر الواحد ، وذلك لعدم المانع منه ، مع توفر الداعى على نقله وليس الوضع كسألة الخلافة ونحوها لتوفر الدواعى هناك على اخفائها وكتابتها ، دونه .

وأما الوضع التعيينى بمعنى آخر بان يكون الوضع متحققاً بنفس الاستعمال كما ذكره المحقق صاحب الكفاية - قده - فيقع الكلام فى امكانه أولاً ، وفى وقوعه ثانياً ، فهنا مقامان :

اما الكلام فى المقام الأول فقد اختار شيخنا الاستاذ - قده - عدم امكانه ، بدعوى أن حقيقة الإستعمال افناء اللفظ فى المعنى والقاء المعنى فى الخارج ، بحيث تكون الألفاظ مغفولاً عنها ، فالاستعمال يقتضى أن يكون النظر الى الألفاظ آلياً ، والوضع يستدعى أن يكون النظر الى الألفاظ استقلالياً ، فالجمع بين الوضع والاستعمال فى شىء يلازم الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى . وهو غير معقول .

والتحقيق ان الوضع سواء كان بمعنى التعهد والالتزام النفسانى ، أو بمعنى اعتبار نفسانى على تمام انحاءه فى مرتبة متقدمة على الاستعمال . اما على الأول فواضح ضرورة ان التعهد والتباني بذكر لفظ خاص عند إرادة تفهيم معنى ما يكون مقدماً على الإستعمال لا محالة من دون فرق بين أن يكون ابراز هذا التعهد بمثل كلمة وضعت ، أو نحوها الدالة على التعهد بالمطابقة ؛ أو يكون المبرز نفس الاستعمال الدال على ذلك بالإنزمام بمعونة القرينة . واما على الثانى فلان اعتبار الملازمة ، أو نحوها بين لفظ خاص ومعنى ما مقدم على الإستعمال بالضرورة ، وان كان المبرز لذلك الإعتبار نفس الإستعمال مع نصب القرينة على ذلك وكيف كان فالاستعمال متأخر عن الوضع لا محالة .

ونظير ذلك الهبة ، فانه تارة يبرزها بجملة (وهبتك) الدالة عليها بالمطابقة واخرى يبرزها بجملة (خذ هذا الثوب) - مثلاً - الدالة عليها بالإنزمام .

فقد أصبحت النتيجة ان محذور لزوم الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى مندفع على جميع المسالك في تفسير حقيقة الوضع ، فان الوضع أمر نفساني ثابت في افق النفس ، والاستعمال أمر خارج عن أفق النفس ؛ فالوضع سابق على الاستعمال دائماً . بل لو تنزلنا عن ذلك وسدنا الجمع بين الوضع والإستعمال في آن واحد لم نسلم استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلى والاستقلالى ، فان هذا اللازم مبين على مذهب المشهور في مسألة الإستعمال ، حيث انهم يرون الألفاظ في مرحلة الإستعمال آليات ، وأما على مذهب الصحيح من أن حال الألفاظ حال المعاني في مقام الإستعمال فكما أن المعاني ملحوظة استقلالاً ، فكذلك الألفاظ ومن هنا يلتفت المتكلم الى خصوصيات الألفاظ الصادرة منه من كونها لغة عربية أو فارسية أو غير ذلك فلا يلزم من الجمع بين الوضع والإستعمال ، الجمع بين اللحاظين الآلى والإستقلالى .

فقد ظهر مما ذكرناه امكان الوضع التعيينى على أن يكون الدال عليه نفس الإستعمال ، مع نصب القرينة على ذلك .
واما الكلام في المقام الثانى فالظاهر انه لا شبهة في وقوع الوضع التعيينى على هذا النحو خارجاً ، بل لعله كثير بين العرف والعقلاء في وضع الاعلام الشخصية والمعاني المستحدثة ، وعليه فدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيينى على النحو المزبور في الجملة غير بعيدة .

إنما الإشكال في أن ذلك الإستعمال ، هل هو استعمال حقيقى ، أو مجازى ؟ أو لا هذا ، ولا ذاك ؟ وجهان ، بل قولان : فقد اختار المحقق صاحب الكفاية - قده - الاحتمال الاخير ، بدعوى انه لا يكون من الإستعمال الحقيقى ، من جهة ان الاستعمال الحقيقى إستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له ، والمفروض انه لا وضع قبل هذا الإستعمال ، ليكون الاستعمال استعمالاً فيه ؛ واما انه لا يكون من الإستعمال المجازى ، فلاجل ان الاستعمال المجازى استعمال اللفظ في المعنى

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

وقد ظهر مما حققناه سابقاً أن الإطلاقات المذكورة ليست من قبيل الاستعمال في شيء على تفصيل تقدم .

كما أنه قد تبين مما ذكرناه الآن أن هذا الاستعمال استعمال حقيقي وفي المعنى الموضوع له ، بيانه هو أنك عرفت أن الوضع في مرتبة متقدمة على الاستعمال على جميع المسالك في تفسير الوضع ، وعليه فالوضع يحصل قبل الاستعمال ، فإذا كان كذلك فالإستعمال استعمال في الموضوع له ، وهذا واضح .

ثم لو تنزلنا عن ذلك وسلطنا أن الوضع ليس عبارة عن مجرد أمر نفساني من تعهد ، واعتبار ملازمة ، ونحو ذلك ، بل للابراز دخل في حقيقة الوضع جزأً أو قيداً ، وبدونه لا يتحقق الوضع ، كما هو الحال في مثل عنوان البيع ، والتجارة ، والهبة ، والصلح ، وما شاكل ذلك ، فإن هذه العناوين لا تتحقق عرفاً ولا تصدق خارجاً على مجرد الاعتبار النفساني ما لم يبرزه في الخارج ببرز من قول أو فعل ، فللابراز دخل فيها جزءاً أو قيداً - مثلاً - عنوان البيع لا يصدق عرفاً على مجرد اعتبار البايع ملكية المبيع لزيد - مثلاً - واعتبار زيد تملكه لنفسه بعوض معلوم ما لم يبرزه البايع بقوله بعت ، أو ملكت ، والمشتري بقوله أشتريت ، أو قبلت ، فالبيع عبارة عن الأمر الاعتباري الخاص المبرز في الخارج ببرز ، وهكذا غيره ، فلو سلطنا أن الوضع أيضاً كذلك فلا يكون هذا الإستعمال إستعمالاً في غير ما وضع له ، والوجه في ذلك هو أنه لا يعتبر في كون

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

وقد تحصل من ذلك بوضوح ان هذا الإستعمال استعمال في الموضوع له ولو قلنا بان الوضع يتحقق بنفس ذلك الإستعمال ، وانه الجزء الاخير والمتتم لتحقيقه وكيف كان فقد ذكر صاحب الكفاية - قده - ما نصه :

فدعوى الوضع التعييني في الالفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً ، ومدعى القطع به غير مجازف قطعاً ، ويدل عليه تبادل المعاني الشرعية منها في محاوراته ثم يؤيد ذلك بعدم وجود علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية في بعض الموارد ... الخ . وهذا الذي ذكره هو الصحيح .

ثم قال - قدس سره - : هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا ، وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة ، كما هو قضية غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى : (كتب عليكم الصيام كما كتب ... الخ) وقوله تعالى : (واذن في الناس بالحج) وقوله تعالى : (واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً) الى غير ذلك ، فالفاظها حقائق لغوية لاشريعية ، واختلاف الشرائع فيها جزء وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية ، إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات ، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا ، كما لا يخفى . انتهى ، وهذا الذي افاده - قده - .

يمكن الجواب عنه بوجهين :

(الوجه الأول) : ان ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة لا يضر بثبوت الحقيقة الشرعية في شرعنا ، ضرورة ان مجرد الثبوت هناك لا يلزم التسمية بهذه

الألفاظ الخاصة ، وليس في المقام إلا التعبير عنها بهذه الألفاظ في الكتاب العزيز ؛ ومن الواضح انه لا يدل على وجود تلك الألفاظ في الشرائع السابقة ؛ بل هو لأجل اقتضاء مقام الافادة ذلك ، كما هو الحال بالقياس الى جميع الحكايات والقصص القرآنية التي كانت بالسريانية كما في لغة « عيسى ، ﷺ ، أو العبرانية كما في لغة « موسى ، ﷺ بل من المعلوم ان تلك المعاني كانت يعبر عنها بالألفاظ سريانية ، أو عبرانية ، وقد نقلت عنها بهذه الألفاظ الخاصة في شريعتنا لاقتضاء مقام الافادة ذلك .

وان شئت فقل ان معنى الحقيقة الشرعية ليس جعل المعنى واختراعه ، بل جعل اللفظ بازاء معنى من المعاني ولا يفرق فيه بين كون المعنى قديماً أو حادثاً في هذه الشريعة . وما يتوهم من ان الصلاة بهذه اللفظة موجودة في الانجيل برنابا ، لا بلفظة أخرى عبرانية ، أو سريانية فكما ان المعاني لم تكن مستحدثة ، فكذلك الألفاظ التي يعبر بها عنها ، مدفوع بان وجود لفظ « الصلاة ، في الانجيل الراجح لا يدل على وجوده في أصله المعلوم انه لم يكن باللغة « العربية ، . هذا مضافاً الى ان لفظ « الصلاة ، الموجود في الانجيل والتوراة لم يكن بالمعنى المركب من الاجزاء والشرائط والكيفية الخاصة ، بل كان بمعنى الدعاء ، فالصلاة بهذه الكيفية والاجزاء والشرائط والموانع مستحدثة لا محالة .

وربما قيل بان الألفاظ المذكورة موضوعة بازاء تلك المعاني قبل (الشريعة الاسلامية) فالعرب قبلها كانوا قد تعهدوا لهذه المعاني في استعمالهم ، والتزموا بذكر هذه الألفاظ عند ارادة تفهيمها ، ومن هنا كانوا ينتقلون الى معاني هذه الألفاظ من لدن نزول هذه الآيات الكريمة كقوله تعالى : (كتب عليكم الصيام ، كما كتب على الذين من قبلكم) وقوله تعالى : (واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً) الى غير ذلك ، وهم لا يتوقفون في فهم هذه المعاني من تلك الألفاظ ، ومن المعلوم ان هذا يكشف كشافاً قطعياً عن كونها حقيقة فيها قبل زمن النبي الأكرم ﷺ فهي

حقيقة لغوية وليست بحقيقة شرعية ، والقرآن الكريم قد تابعهم في استعمالها ، ليكون أوقع في النفوس ، حيث انهم كانوا مستأنسين بالتعبير عنها بهذه الألفاظ الخاصة .

والجواب عنه ان هذا وان كان ممكناً في نفسه إلا انه لا شاهد عليه ، لا من الآيات ؛ ولا من الروايات ، ولا من القرائن الخارجية .
اما الاخيرتان فظاهر .

واما الأولى فكذلك ، لان شيئاً من هذه الآيات لا يشهد على ذلك ، فقوله تعالى : « كتب عليكم الصيام ... الخ » - مثلاً - لا يدل على ان الصوم بهذا اللفظ الخاص كان موجوداً قبل الشريعة ، غاية ما في الباب ان الآية تدل على ان الصوم كان موجوداً قبلها ، أما انه كان يعبر عنه بهذا اللفظ الخاص فهي ساكتة عن ذلك ، والتعبير عنه في الآية المباركة من جهة اقتضاء مقام الافادة ذلك .

وأما انسباق هذه المعاني في اذهان القوم بمجرد نزول هذه الآيات فهو من جهة ان هذه الالفاظ قد صدرت عن النبي الأكرم عليه السلام قبل نزولها ، ثم بعد ذلك جاءت الآيات الكريمة فككت عما جاء به النبي الأعظم عليه السلام وقد استند فهم العرب الى ذلك لا محالة .

(الوجه الثاني): انالو سلينا ان تسمية هذه المعاني بهذه الالفاظ بالحقيقة الشرعية تدور مدار كونها مستحدثة في شرعنا ، إلا ان ثمره ثبوت الحقيقة الشرعية تترتب على القول بثبوت الحقيقة في لسان الشارع لا محالة ، ولا أثر لسكون هذه المعاني قديمة وثابتة في الشرائع السابقة بالقياس الى الثمرة المزبورة أصلاً ، ولا يترتب على كونها معاني حديثة أثر ماعدا التسمية بالحقائق الشرعية ، فان الثمرة التي ذكرت في المسألة وهي (حمل الالفاظ في إستعمالات الشارع المقدس على المعاني الشرعية بناء على الثبوت) لا تترتب على كون هذه المعاني مستحدثة في هذه الشريعة ، إذ المراد من هذه الالفاظ في إستعمالات النبي عليه السلام هو هذه المعاني سواء قلنا بكونها معاني حديثة

في شريعتنا أم كانت معاني ثابتة في الشرائع السابقة ؟ فعلى كلا التقديرين تعهد الشارع المقدس لهذه المعاني في استعمالاته قبل معانيها اللغوية ، كانت مسماة بالحقائق الشرعية أو بالحقائق اللغوية ، فلا فرق بين التسميتين في ثمرة النزاع أصلا .

فتلخص ان ما افاده - قده - من توقف ثبوت الحقيقة الشرعية على كون هذه المعاني مستحدثة في هذه الشريعة على تقدير تسليمه لا يترتب على ذلك أى اثر .

واما القسم الثاني وهو (الوضع التعيني الذي ينشأ من كثرة الإستعمال ، لا من الجمل والمواضعة) فثبوته في زمن الصادقين (ع) معلوم ، بل وحتى في زمن أمير المؤمنين عليه السلام ، بل ولا يبعد ثبوته في عصر النبي صلى الله عليه وآله بلسانه صلى الله عليه وآله ولسان تابعيه ، لكثرة استعمالات هذه الالفاظ في هذه المعاني وكثرة الاسئلة التي ترد من السائلين لا سيما في مثل لفظ « الصلاة » الذي هو اكثر استعمالا من غيره من ألفاظ العبادات .

نعم ثبوته في خصوص لسانه صلى الله عليه وآله مشكل جداً ، لعدم العلم بكثرة استعمالاته صلى الله عليه وآله على حد توجب التعين ، وقد أشار الى ذلك الاشكال المحقق صاحب الكفاية - قده - بقوله فتأمل .

وعليه فالروايات التي صدرت عنهم (ع) واشتملت على هذه الالفاظ قد أصبحت معلومة المراد ، فانها تحمل على هذه المعاني بلا قرينة ، لثبوت الحقيقة التشريعية في زمنهم (ع) على الفرض ، ومعه تنتفي الثمرة التي كنا نتوقعها من هذا البحث ، باعتبار ان الروايات التي وصلت عن المعصومين (ع) الينا المشتمة على هذه الالفاظ كان المراد منها معلوماً فلا ثمرة ، بل لا داعي لهذا البحث بعد ذلك .

فقد أصبحت النتيجة لحد الآن في امور :

(الأول) : ان الصحيح ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني المتحقق بنفس الإستعمال .

(الثاني) : ان قلنا بعدم الوضع التعيني فلا شبهة في ثبوت الوضع التعيني

في زمن الأئمة الاطهار (ع) من جهة كثرة استعمالات المتشرعة تلك الألفاظ في المعاني الجديدة .

(الثالث) : انه لا ثمرة للبحث عن هذه المسألة أصلاً ، فان ألفاظ الكتاب والسنة الواصلتين الينا يبدأ بيد معلومتان من حيث المراد ، فلا نشك في المراد الاستعمال منها ، ولا يتوقف في حملها على المعاني الشرعية .
ومن هنا لا يهمننا إطالة البحث عن ان الحقيقة الشرعية ثابتة أو غير ثابتة فان الثمرة المذكورة غير مبتنية على ثبوت الحقيقة الشرعية .

الصحيح والاعم

(الأمر التاسع) : وقع الكلام بين الأعلام في أن ألفاظ العبادات ، والمعاملات هل تكون أسامى للصحيحة أو للاعم ؟
قبل بيان ذلك ينبغي التنبيه على جهات :
(الجهة الأولى) : لا اشكال في جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، فانه القدر المتيقن في المسألة .

وإنما الإشكال في جريانه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ، ولأن الظاهر ، بل المقطوع به جريان النزاع على هذا القول أيضاً ؛ والوجه في ذلك : هو أن مرجع هذا القول الى ان الشارع المقدس من لدن نزول القرآن الحكيم هل استعمل هذه الألفاظ في المعاني الصحيحة من جهة لحاظ علاقة بينها وبين المعاني اللغوية ، أو استعملها في الاعم من جهة لحاظ علاقة بينه وبين المعاني اللغوية ؟ فعلى الأول يكون الأصل في استعمالات الشارع الاستعمال في الصحيح إلا اذا قامت قرينة على الخلاف ، وعلى الثاني ينعكس الأمر .

بل يجرى النزاع حتى على القول بان هذه الألفاظ استعملت في لسان الشارع في معانيها اللغوية ، ولكنه أراد المعاني الشرعية من جهة نصب قرينة تدل على

ذلك بنحو تعدد الدال والمدلول ، كما نسب هذا القول الى الباقلاني ؛ والوجه في ذلك : هو أن يقع النزاع في أن الشارع حين ارادته المعاني الشرعية بالقريئة ، هل نصب القريئة العامة على ارادة المعاني الصحيحة حتى يحتاج ارادة الاعم الى قريئة خاصة ؟ أو انه نصبها على ارادة الاعم فارادة الصحيحة تحتاج الى قريئة خاصة ؟

(الجهة الثانية) : الظاهر ان الصحة بمعنى التامة من حيث الاجزاء والشرايط التي يعبر عنها في لغة الفرس بكلمة (درستی) وهي معناها لغة وعرفاً .

وأما تفسير الفقهاء الصحة بمعنى اسقاط القضاء والإعادة ، والمتكلمين بمعنى موافقة الشريعة فكلاهما من باب التفسير باللازم ، فالصلاة - مثلاً - اذا كانت تامة من حيث اجزائها وشرايطها كانت موافقة للشريعة ، ومسقطه للإعادة والقضاء وليس شيء من ذلك معنى الصحة ، ولا من الحثيات التي يتم بها حقيقتها .

وهذا هو الحال في سائر المركبات (الشرعية والعرفية) .

ومن ذلك ظهر فساد ما أفاده شيخنا المحقق - قده - حيث قال : ما لفظه وان حثية اسقاط القضاء وموافقة الشريعة وغيرهما ليست من لوازم التامة بالدقة ، بل من الحثيات التي يتم بها حقيقة التامة ، حيث لا واقع للتامة إلا التامة من حيث إسقاط القضاء ، أو من حيث موافقة الأمر ، أو من حيث ترتب الأثر الى غير ذلك ، واللازم ليس من متمات معنى ملزومه فتدبر ثم قال في هامش كتابه انه اشارة الى ان اللازم ان كان من لوازم الوجود صح ما ذكر ، وان كان من لوازم الماهية فلا ، إذ لا منافاة في لازم الماهية وعارضها بين اللزوم وكونه محققاً لها كالفصل بالإضافة الى الجنس ، فانه عرض خاص له ، مع ان تحصل الجنس بتحصله . انتهى .

وجه الظهور هو : ان اسقاط القضاء والاعادة وموافقة الشريعة وغيرهما جميعاً من آثار التامة ولوازمها وهي (التامة من حيث الاجزاء والشرايط) وليست من متمات حقيقتها ، ضرورة ان لها واقية مع قطع النظر عن هذه الآثار واللوازم

والظاهر انه وقع الخلط في كلامه - قده - بين تمامية الشيء في نفسه اعني بها تماميته من حيث الاجزاء والشرائط ، وتماميته بلحاظ مرحلة الامتثال والاجزاء ، فانه لا واقع لهذه التمامية مع قطع النظر عن هذه الآثار واللوازم ؟ او وقع الخلط بين واقع التمامية وعنوانها ، فان عنوان التمامية عنوان انتزاعي متزاع عن الشيء باعتبار أثره ، خيئية ترتب الآثار من متمات حقيقة ذلك العنوان . ولا واقع له إلا الواقعية من حيث ترتب الآثار ، ولكنه خارج عن محل الكلام ، فان كلمة (الصلاة) - مثلاً - لم توضع بازاء ذلك العنوان ضرورة ، بل وضعت بازاء واقعه ومعنونه وهو الاجزاء والشرائط ، ومن الظاهر أن خيئية ترتب الآثار ليست من متمات حقيقة تمامية هذه الاجزاء والشرائط ، وعلى أى حال فلا وقع لما ذكره - قده - أصلاً ؟ .

واما ما أفاده - قده - من أنه لا منافاة بين كون شيء لازماً لماهية وكونه محققاً لها ، فان الفصل لازم لماهية الجنس ، مع كونه محققاً لها في الخارج فهو ان كان صحيحاً ، إن ان اللازم لا يعقل أن يكون من متمات معنى ملزومه ، من دون فرق فيه بين لازم الوجود ولازم الماهية ، فماهية الفصل بماهى من لوازم ماهية الجنس لا يعقل أن تكون من متماتها بالضرورة ، نعم الفصل بحسب وجوده محصل لوجود الجنس ومحقق له ، ولكنه بهذا الاعتبار ليس لازماً له ، فاطلاق قوله - قده - ان ذلك أى (اللازم ليس من متمات معنى ملزومه) إنما يتم في لازم الوجود دون لازم الماهية غير تام ، وكيف كان فالأمر ظاهر لا ستره فيه ،

وقد تحصل من ذلك ان الصحة بمعنى تمامية المركب في نفسه وذاته أعني بها (تماميته من حيث اجزائه وقبوده) . ومن هنا يتبين أن البسيط لا يتصف بالصحة والفساد بل يتصف بالوجود أو العدم .

كما ظهر ان الصحة والفساد أمران اضافيان مختلفان باختلاف حالات المكلفين - مثلاً - « الصلاة ، قصرأ صحيحة للمسافر ، وفاسدة للحاضر ، كما انها

اذا وقعت الى ما بين المشرق والمغرب صحيحة لمن لم يتمكن من تشخيص القبلة ،
وفاسدة المتمكن من ذلك .. وهكذا .

فتحصل ان الصحة التي هي داخلة في المسمى على أحد القولين في المسألة من
حيث اجزائه وقبوده ، مع قطع النظر عن أى أثر يترتب عليها ، فانها في مرتبة
سابقة على ترتيب الآثار .

ومن هنا يظهر ان الصحة الفعلية التي هي منتزعة من إنطباق المأمور به على
المأتى به خارجاً ، خارجة عن محل الكلام ، ضرورة انها في مرتبة متأخرة عن الأمر
فكيف يعقل أخذها في المسمى وفي متعلق الأمر ، ومن الواضح ان المراد من
الوضع للصحيح أو للاعم الوضع لما هو واقع في حيز الأمر ، وعلى ذلك فلا وجه
للتريديد والقول بان الصحة والفساد المبحوث عنهما في هذه المسألة هل هي بمعنى
التامة وعدمها من حيث موافقة الأمر ؟ او من حيث اسقاط القضاء والاعادة ؟
او من حيث استجماع الاجزاء والشرائط ؟ او من حيث ترتيب الأثر وعدمه ؟ أو
غير ذلك ؟ فانك قد عرفت ان المبحوث عنه لا يمكن أن يكون إلا التامة وعدمها
بالاضافة الى الاجزاء والشرائط ، واما بقية الحثيات فهي اجنبية عن معنى التامة
بالكلية ؛ بل هي من الآثار واللوازم المترتبة عليها في مرتبة متأخرة . وهذا
واضح ، فلا وجه لاطالة الكلام في ذلك كما عن شيخنا المحقق - فده - .

(الجهة الثالثة) : لا شبهة في دخول الاجزاء جميعاً في محل النزاع بلا فرق
بين الاركان كالركوع ، والسجود ، والتكبيرة ، وبين غيرها . وكذلك لا شبهة في
دخول شرائط المأمور به في محل النزاع . وتوهم انها خارجة عن محل النزاع ، بدعوى
ان مرتبة الاجزاء مرتبة المقتضى ، ومرتبة الشرائط متأخرة عن المقتضى فان الشرائط
دخيلة في فعالية التأثير كما في تقارير شيخنا العلامة الانصارى - فده - ولا يجوز
ادخالها في المسمى ، لتكون مساوية مع الاجزاء في الرتبة ، مدفوع بان تأخر
الشرائط رتبة عن الاجزاء لا يستلزم عدم امكان وضع اللفظ باناء المجموع

ضرورة ان الوضع بازاء المتقدم والمتأخر رتبة بل زماناً من الواضحات الاولية كما لا يخفى فالتأخر في مقام العلية لا يوجب التأخر في مقام التسمية ، فان أحد المقامين اجنبي عن المقام الآخر بالسلكية .

ولا إشكال ايضاً في ان كل مالم يؤخذ في المأمور به جزءاً او شرطاً فهو خارج عن المسمى وان كان له دخل في الصحة ، وذلك كقصد القربة ، وعدم كون العبادة مزاحماً بواجب آخر الموجب لسقوط أمره ، وعدم كونه منياً عنه . وهذا لا لاجل ما افاده شيخنا الاستاذ - قده - من استحالة أخذ جميع ذلك في المسمى ، لما ذكره في وجهها وحاصله ان الصحة من جهة عدم المزاحم وعدم النهي ومن جهة قصد القربة في مرتبة متأخرة عن المسمى وفرع تحققه ، لينهى عنه ، أو يوجد له مزاحم ، أو يقصد به التقرب ، وعليه فكيف يعقل اعتبارها في المسمى وأخذها فيه فيكون من قبيل أخذ ما هو متأخر رتبة في المتقدم كذلك ، وهو غير معقول .

فانه يرد عليه ان وضع لفظ بازاء شيئين طولين رتبة ، بل زماناً بمكان من الامكان وليس فيه أى محذور ابداء ، ومقامنا من هذا القبيل ، إذ مجرد كون قصد القربة وعدم المزاحم وعدم النهي في طول الاجزاء المأمور بها وشرائطها لا يوجب استحالة أخذها في مسمى لفظ الصلاة ، - مثلاً - ولا يوجب تقدم الشيء على نفسه ، وغير ذلك من المحاذير .

ومن الغريب استدلاله - قده - على استحالة أخذ هذه الامور في المسمى بكونها متفرعة على تحقق المسمى في مرتبة سابقة عليها حتى يوجد له مزاحم ، أو ينهى عنه ، أو يقصد به القربة ، وذلك لان قضية التفرع مبتنية على أن يكون المسمى متحققاً بدون هذه الامور ولم يكن لها دخل في تحققه ، واما اذا فرض انها ايضاً مأخوذة فيه كالاجزاء ، والشرائط فلا تحقق له قبل هذه الامور حتى يوجد له مزاحم ، أو غيره ، وعليه فلو فرض مزاحم للمأمور به ، أو فرض

النهي عنه ، أو أنه لم يقصد القربة به لم يتحقق المسمى ضرورة انتفاء المركب بانتفاء أحد اجزائه .

نعم غاية ما يلزم على هذا هو كون المسمى غير ما تعلق به الأمر ، وهذا ليس بمحذور امتناع عقلي ، بل لان دخل هذه الامور في المسمى واضح البطلان ، ومن ثم لم يحتمل أحد دخل هذه الامور في المسمى حتى على القول بان الألفاظ .
موضوعة للصحيحة .

فالمحصل مما ذكرناه هو ان الاجزاء وشرائط المأمور به جميعاً داخلتان في محل النزاع من دون شبهة واشكال ، كما انه لا اشكال في خروج هذه الامور عن محل النزاع .

(الجهة الرابعة) : انه لا بد على كلا القولين من تصوير جامع وحداني يشترك فيه جميع الأفراد .

اما بناء على أن يكون الموضوع له لأسماء العبادات ، والمعاملات عاماً كوضعها كما هو الصحيح فالامر واضح ، فان لفظ الصلاة ، ونحوه من اسماء الأجناس ، وقد تقدم ان الموضوع له فيها عام ، غاية الأمر ان ذلك الجامع على أحد القولين حصة خاصة ، وعلى القول الآخر طبيعة مطلقة ، وهذا لا يوجب التفاوت في المقام .

واما بناء على أن يكون الموضوع له فيها خاصاً فالامر ايضاً كذلك ، ضرورة ان تصور جميع الأفراد تفصيلاً غير معقول ، لعدم تناهياها فلا بد حينئذ من تصورهما بجامع يكون ذلك الجامع معرفاً لها اجمالاً وبوجه حتى يمكن وضع اللفظ بازائها .

فبالنتيجة ان تصور الجامع على كلا القولين لا بد منه سواء قلنا بان الموضوع له عام أو خاص ؟ واما الاشتراك اللفظي او كون الالفاظ حقيقة في بعض الاصناف ومجازاً في الباقي فهو مقطوع بالبطلان ، كما يظهر ذلك من اطلاق لفظ الصلاة . - مثلاً - على

اصنافها على نسق واحد من دون لحاظ عناية في شيء منها .

وبعد ذلك نقول الكلام يقع في مقامين :

(المقام الاول) : في العبادات .

(المقام الثاني) : في المعاملات .

اما الكلام في المقام الاول فيقع في تصوير الجامع بين افراد العبادات وقد عرفت ان تصويره بينها لا بد منه سواء قلنا بكونها موضوعة للصحة أم للإعم ؟ ولكن شيخنا الاستاذ - قده - قد خالف في المقام وذهب الى انه لا ضرورة تدعو الى تصوير جامع وحداني يشترك فيه جميع الافراد ، وافاد في وجه ذلك انه يمكن الالتزام بان الموضوع له في مثل لفظ الـ « صلاة » - مثلا - اولاهو المرتبة العليا الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط ، فان « الصلاة » باعتبار مراتبها عرض عريض ولها مرتبة عليا وهي « صلاة » المختار ، ولها مرتبة دنيا وهي « صلاة » الفرقى وبين الحدين متوسطات فلفظة الـ « صلاة » ابتداء موضوعة للمرتبة العليا على كلا القولين واستعمالها في غيرها من المراتب النازلة من باب الادعاء والتزويل ، او من باب الاشتراك في الاثر ، فالصحيحى يدعى ان استعمال لفظ الـ « صلاة » في بقية المراتب الصحيحة ، اما من باب الادعاء وتزويل الفاقد منزلة الواجد مساححة فيما يصح فيه التزويل ، او من باب الاشتراك في الاثر واكتفاء الشارع به في مقام الامتثال ، كما في « صلاة » الفرقى ، فانه لا يمكن فيها الالتزام بالتزويل المزبور ، والاعمى يدعى ان استعمالها في بقية مراتبها الاعم من الصحة والفاصلة من باب العناية والتزويل ، او من باب الاشتراك في الاثر فكل واحد من الامرين موجب لجواز الاستعمال حتى في فاسد « صلاة » الفرقى من باب تزويله منزلة الواجد منها المنزل منزلة التام الاجزاء والشرائط من جهة الاشتراك في الاثر .

نعم استثنى - قده - من ذلك القصر والاتمام ، فقال انها في عرض واحد

فلا بد من تصوير جامع بينهما ، ثم رتب على ذلك بطلان ثمة النزاع بين قول الاعمى

وقول الصحيحى وهى جواز التمسك بالإطلاق على الأعمى ، وعدم جوازه على الصحيحى ، فانه بناء على كون الـ « صلاة » - مثلاً - موضوعة لخصوص المرتبة العليا لم يجز التمسك بالإطلاق ولو فرض وجود مطلق فى العبادات ، لعدم العلم بالتنزيل والمساحة فى مقام الاستعمال ومعه يصبح اللفظ بجملاً لا محالة . ثم قال ان الحال فى سائر المركبات الاختراعية ايضاً كذلك يعنى ان اللفظ فيها موضوع ابتداءً للمرتبة العليا واستعماله فى بقية مراتبها من باب الادعاء وتنزيل الفاعل منزلة الواجد أو من جهة الاشتراك فى الأثر .

ونتيجة ما افاده - فده - ترجع الى امور :

(الأول) : ان الموضوع له هو المرتبة العليا على كلا القولين غاية الأمر الصحيحى يدعى صحة الاستعمال فى خصوص المراتب الصحيحة بين بقية المراتب والاعمى يدعى صحته على الإطلاق .

(الثانى) : انه لا فرق فى ذلك بين العبادات وغيرها من المركبات الاختراعية (الثالث) : ان الصحيحى والاعمى محتاج كل منهما الى تصوير جامع بين « صلاتى ، القصر والإتمام ، ليكون اللفظ موضوعاً بازاء ذلك الجامع .

(الرابع) بطلان ثمره النزاع بين القولين :

اما الأول فيرده ان اطلاق الفاظ العبادات على جميع مراتبها الدانية ، والعالية بمرضهما العريض على نسق واحد من دون لحاظ عناية فى شىء منها - مثلاً - اطلاق لفظ الـ « صلاة » ، على المرتبة العليا ، وهى « صلاة » ، المختار الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط ، وعلى بقية المراتب كـ « صلاة » ، المضطر ونحوه على نسق واحد بلا لحاظ عناية تنزيلها منزلة الواجد ، او اشتراكها مع المرتبة العليا فى الأثر فلو كانت لفظة الـ « صلاة » موضوعة لخصوص المرتبة العليا لسكان استعمالها فى غيرها من المراتب النازلة كـ « صلاة » ، بدون قيام ، أو الى غير القبلة - مثلاً - محتاجاً الى لحاظ التنزيل ، أو الإشتراك فى الأثر ، مع ان الأمر ليس كذلك ،

ضرورة ان المتسرعة يطلقون لفظ الـ « صلاة » ، على كل مرتبة من مراتبها غافلين عن لحاظ التنزيل ، أو اشتراك هذه المرتبة مع المرتبة العليا في الأثر ، ولا يرون التفاوت في مرحلة الإستعمال والإطلاق بينها وبين بقية المراتب أصلاً ، فهذا يكشف كشفاً قطعياً عن ان الموضوع له هو الجهة الجامعة بين جميع المراتب ، لا خصوص المرتبة العليا ، من دون فرق في ذلك بين العبادات وغيرها من المركبات ، فما أفاده - قبه - كما لا يتم في العبادات كذلك لا يتم في سائر المركبات .

واما الثاني فمع الاغماض عما أجبنا به عن الأمر الأول يرد عليه انه فرق بين المركبات الشرعية وغيرها ، وهو ان للمراتب العليا من المركبات غير الشرعية حدوداً خاصة واجزأ معينة التي لا يطرأ عليها الإختلاف بالزيادة والنقيصة ، وتعدم بفقدان واحد منها ؛ كما اذا فرض انها ذات اجزأ ثلاثة ، أو اربعة ، أو خمسة ، أو عشرة ، أو أقل ، أو أزيد على إختلافها باختلاف المركبات فيثبت يمكن دعوى ان اللفظ موضوع لخصوص المراتب العليا منها ، واطلاقه على بقية المراتب من باب الادعاء والتنزيل ، أو من جهة الإشتراك في الأثر . وهذا بخلاف العبادات ، فان المراتب العليا منها ليست لها اجزاء خاصة بحيث لا تختلف زيادة ونقيصة ، فانها بانفسها مختلفة ومنشئة من ناحية الكمية ، أو الكيفية - مثلاً - المرتبة العليا من « صلاة » الصبح غير المرتبة العليا من « صلاة » الظهرين ، وكتاتهما غير المرتبة العليا من « صلاة » المغرب ، وكل ذلك غير المرتبة العليا من « صلاة » العشاء بحسب الكمية ، أو الكيفية ، وهي باجمعها غير المرتبة العليا من « صلاة » الآيات ، و « صلاة » العيدين وغيرهما .

وعلى الجملة فلا شبهة في أن « للصلاة » عرضاً عريضاً باعتبار أصنافها العديدة ولكل واحد من أصنافها ايضاً عرض عريض باعتبار مراتبها الطولية ، ومن المعلوم أن المرتبة العليا من كل صنف من أصنافها مهيأة للمرتبة العليا من صنف آخر ، وهكذا :

فالنتيجه ان المراتب العاليه ايضاً متعدده فلا بد من تصوير جامع بينها ، ليكون اللفظ موضوعاً بازاء ذلك الجامع ، للقطع بانتفاء الإشتراك اللفظي .

فقد ظهر ان الإلتزام بالوضع لخصوص المرتبة العليا لا يغني عن تصوير الجامع فهو مما لا بد منه سواء قلنا بان الموضوع له المرتبة العليا؟ أم قلنا بانه الجهة الجامعة بين جميع المراتب ؟

ومن هنا يظهر الجواب عن الأمر الثالث ايضاً ، وهو ان الحاجة الى تصوير الجامع لا تختص بالقصر والإتمام ، بل لا بد من تصويره بين جميع المراتب العاليه وقد عرفت انها كثيرة ولا تنحصر بالقصر والاتمام .

وأما الأمر الرابع فقد تبين من ضؤ بياننا المتقدم ان ثمرة النزاع بين الأعمى والصحيحى تظهر على هذا ايضاً والوجه في ذلك هو أن الأعمى لا محالة يدعى وضع اللفظ للجامع بين جميع المراتب العليا صحيحة كانت أو فاسدة والصحيحى يدعى وضعه لخصوص الصحيحة منها فعلى ذلك اذا فرض وجود مطلق في البين وشك في اعتبار شيء ما جزءاً ، أو شرطاً في المأمور به فبناء على الصحيحى لا يجوز التمسك باطلاقه ، لان الشك في اعتباره مساوق للشك في صدق المسمى ، ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق ، وبناء على الأعمى لا مانع منه ، لان صدق المسمى محرز بالوجدان والشك إنما هو في اعتبار أمر زائد فيدفع بالإطلاق .

نعم لا يمكن التمسك بالإطلاق بالإضافة الى بقية المراتب ، لعدم إحراز الإطلاق من جهة عدم العلم بالتنزيل والادعاء ، كما ذكره - قده - فلا يمكن التمسك باطلاق ما دل على وجوب الصلاة ، لاثبات وجوبها على المضطر ، أو نحوه ، وذلك من جهة عدم احراز التنزيل والادعاء بعد فرض ان الموضوع له لا يعم المشكوك فيه ، لانه خصوص المرتبة العليا .

وقد أصبحت النتيجة بوضوح أن تصوير الجامع على كلا القولين قد أصبح ضرورياً ، وعليه فان أمكن تصويره في مقام الثبوت على كلا القولين فللنزاع في

مقام الاثبات مجال وإن لم يمكن تصويره إلا على أحد القولين دون الآخر فلا مناه من الالتزام بذلك القول .

فعلى ذلك يقع الكلام في مقامين :

- (الأول) : في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة فقط .
 (الثاني) : في تصويره بين الاعم من الصحيحة ، والفاسدة .

اما الكلام في المقام الأول فقد ذهب المحقق صاحب الكفاية - قده - الى ان وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة مما لا بد منه ، وقد استدل على ذلك بقاعدة فلسفية وهي (ان الواحد لا يصدر إلا من الواحد) إذ لا بد من السخية بين العلة ، ومعلولها والواحد بما هو واحد لا يعقل مسانخته للكثير بما هو كثير ، اذا لا بد من الإلتزام بان العلة هو الجامع بين الكثير وهو أمر واحد ، ثم طبق - قده - هذه القاعدة على المقام بتقريب ان الافراد الصحيحة من الصلاة - مثلا - تشترك جميعها في أثر وحداني وهو النهي عن الفحشاء والمنكر بمقتضى قوله تعالى : (الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) كما هي تشترك في انها عماد الدين ، ومعراج المؤمن ، كما في عدة من الروايات ، ولا يعقل أن يكون المؤثر في ذلك الأثر الوحداني جميع الأفراد الصحيحة على كثرتها لما عرفت من أن الواحد لا يساخ الكثير فلا محالة يستكشف كشافاً قطعياً عن وجود جامع وحداني بين تلك الأفراد الصحيحة ، يكون هو المؤثر في ذلك الأثر الوحداني ، ومن هنا قال - قده - ان تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة بمكان من الامكان بل هو ضروري دون الاعم ، لعدم تحقق صغرى هذه القاعدة على قول الاعمى وبدونها لا طريق لنا الى كشف الجامع من ناحية اخرى .

ولكن لا ينبغي ما فيها افاده - قده - بل لم يكن يتزقب صدوره منه ، وذلك

من وجوه .

(الأول) : ان هذه القاعدة وان كانت تامة في العلل الطبيعية لا محالة ، دون

الفواعل لإرادية ، ولكن ذلك فيما اذا كان المعلول واحداً بوحدة شخصية ،
واما اذا كان واحداً بوحدة نوعية فلا تجرى فيه هذه القاعدة ، وقد مر الكلام
في ذلك في البحث عن حاجة العلوم الى وجود الموضوع فليراجع ، وحيث ان
وحدة الأثر في المقام وحدة نوعية لاشخصية ، فان النهى عن الفحشاء كلى له
افراد وحصص بعدد افراد الـ « صلاة » وحصصها في الخارج ، فلا شئ هناك
يكشف عن وجود جامع بين افرادها - مثلاً - « صلاة » الصبح يترتب عليها نهى
عن منكر ، و « صلاة » المغرب يترتب عليها نهى آخر ، وهكذا ، فلا كاشف
عن جهة جامعة بين الافراد والحصص بقانون ان الامور المتباينة لا تؤثر
أثراً واحداً .

(الثاني) : لو تنزلنا عن ذلك وسلطنا تمامية القاعدة حتى في الواحد النوعي ،
فانها لا تتم في المقام ، لانها لو تمت فيما اذا كانت الوحدة وحدة ذاتية مقولية
فلا تتم فيما اذا كانت الوحدة وحدة بالعنوان ، دون الحقيقة والذات ، ولما
كانت وحدة النهى عن الفحشاء وحدة عنوانية ، لا وحدة مقولية ، ضرورة ان
النهى عن الفحشاء عنوان ينتزع عن ترك الأعمال القبيحة بالذات ، أو من جهة
النهى الشرعي ، فكل واحد من هذه الأعمال حصّة من الفحشاء والمنكر ، ويعبر
عن النهى عنه بالنهى عن الفحشاء ، ولا مانع من أن ينتزع الواحد بالعنوان
عن الحقائق المختلفة ، والامور المتباينة خارجاً ، وعليه فلا كاشف عن جهة جامعة
ذاتية مقولية ، وغاية ما هناك وجود جامع عنوانين بين الافراد الصحيحة كعنوان
الناهي عن الفحشاء والمنكر ، مع الإختلاف في الحقيقة والذات ، ومن الضروري
عدم وضع لفظ الـ « صلاة » لنفس العنوان .

(الثالث) : انا نعلم بالضرورة ان الأثر في المقام غير مترتب على الجامع
بين الافراد ، وانما هو مترتب على افراد الـ « صلاة » ، بخصوصياتها من الاجزاء
والشرايط المعتبرة فيها ، فان ترتب النهى عن الفحشاء والمنكر على الـ « صلاة » ،

ليس كترتب الإحراق على النار ، أو كترتب سائر الآثار الخارجية على أسبابها ، فان الأثر في جميع هذه الموارد مترتب على الجامع من دون دخل لاية خصوصية من الخصوصيات الفردية .

وهذا بخلاف المقام ، فان النهى عن الفحشاء والمنكر مما يترتب على افراد الصلاة ، وحصصها بخصوصياتها الخاصة المعتبرة في صحتها خارجاً ، ولا ريب في ان صحة الصلاة ، الصبح منوطة بخصوصية وقوع التسليمة في الركعة الثانية ، وصحة صلاة المغرب منوطة بخصوصية وقوع التسليمة في الركعة الثالثة ، وعدم وقوعها في الركعة الثانية ، وصحة صلاة الظهرين ، أو صلاة العشاء متوقفة على خصوصية وقوع التسليمة في الركعة الرابعة ، ومشروطة بعدم وقوعها في الركعة الثالثة ، وهكذا بقية الخصوصيات ، فالمؤثر في جهة النهى عن الفحشاء حقيقة تلك الخصوصيات ، ومع هذا كيف يمكن القول بان المؤثر فيه الجامع بين الافراد ، فان الالتزام بذلك انما هو فيما اذا لم يكن دخل للخصوصيات في ترتب الاثر ، وهذا لا يعقل في المقام ، اذ كيف يمكن وجود جامع بين المشروط بشئ والمشروط بعدمه .

فتلخص ان الجامع الذاتى المقولى ولو سلطنا امكان تعقله بين الافراد الصحيحة لم يكن لنا طريق اليه في مقام الاثبات .

(الرابع) : ان هذا الجامع الذى فرضه - قده - لا يتخلو من أن يكون مركباً ، أو يكون بسيطاً ، ولا ثالث لهما والأول لا يعقل ، لان الصحة والفساد كما عرفت مفهومان اضافة ، ومن المعلوم ان كل مركب فرض جامعاً فذلك المركب يتداخل فيه الصحة والفساد ، سواء كان المركب من المراتب العالية كـ «صلاة» المختار أو من المراتب الدانية ، أو من المراتب الوسطى فعلى جميع التقادير كان ذلك المركب صحيحاً بالقياس الى شخص ، أو زمان ، أو حالة وفساداً بالقياس الى غير ذلك - مثلاً - « الصلاة » قصرأ صحيحة من المسافر ، وفسادة من غيره ،

و الصلاة ، قاعدة صحيحة للعاجز عن القيام ، و فاسدة للقادر عليه و الصلاة ، مع الطهارة المائية صحيحة من واجد الماء ، و فاسدة من فاقده ، ومع الطهارة الترابية يعكس ذلك ، وهكذا . وعليه فكيف يعقل ان يكون المركب بما هو جامعاً و على الجملة قد ذكرنا سابقاً ان « الصلاة » مراتب عريضة ، و من المعلوم ان تلك المراتب باجمعها متداخلة صحة و فساداً ، فاما مرتبة من مراتب الصحيحة إلا و هي فاسدة من طائفة حتى المرتبة العليا ، فانها فاسدة بمن لم يكلف بها فلا يعقل أن يؤخذ منها جامع تركيبى .

فقد أصبحت النتيجة ان استحالة تصوير الجامع التركيبى بين الافراد الصحيحة أمر بديهي .

والثانى وهو (فرض الجامع بسيطاً) ايضاً غير معقول والوجه فى ذلك هو ان الجامع المقولى الذاتى لا يعقل ان ينطبق على مركب من حقيقتين متباينتين بالذات والهوية ، بدهية استحالة تحقق جامع ما هوى بين الحقيقتين المتباينتين ذاتاً ، وإلا فلا تكونان متباينتين ، بل كانتا مشتركيتين فى حقيقة واحدة ، وهذا خلف و مقامنا من هذا القبيل بعينه ، لان « صلاة » مركبة وجداناً من مقولات متباينة بحد ذاتها كقولة الوضع ، والكيف ، ونحوهما ، وقد برهن فى محله ان المقولات متباينات بتمام ذاتها وذاتياتها فلا اشتراك لها فى حقيقة واحدة ، و من هنا كانت المقولات اجناساً عالية ، فلو كانت مندرجة تحت مقولة واحدة لم تكن اجناساً عالية ، ومع ذلك كيف يعقل جامع مقولى بين الافراد الصحيحة ، بل لا يعقل فرض جامع لمرتبة واحدة منها فضلاً عن جميع مراتبها المختلفة ، والمركب بما هو مركب لا يعقل ان يكون مقولة على حده ، ضرورة اعتبار الوحدة الحقيقية فى المقولة وإلا لم تنحصر المقولات ، بل لا يعقل تركيب حقيقى بين افراد مقولة واحدة فضلاً عن مقولات متعددة .

وقد تحصل من ذلك انه لا يعقل تصور الجامع الحقيقى البسيط لمرتبة واحدة

من الـ صلاة ، فضلاً عن جميع مراتبها ، كما كان الامر كذلك في الجامع التركيبي .
 (الخامس) : قد ذكرنا سابقاً ان الصحة في المقام بمعنى تمامية الشيء في نفسه اعنى بها تماميته من حيث الاجزاء ، والشرائط ، وقد تقدم ان الصحة من جهة قصد القرية ، أو من جهة عدم النهى ، أو المزاحم خارجة عن محل النزاع وغير داخلية في المسمى ، فانه في مرتبة سابقة قد يوجد له مزاحم وقد يقصد به التقرب وقد ينهى عنه ولكن مع ذلك لهذه الامور دخل في الصحة ، وفي فعلية الأثر فلو كان للصلاة - مثلاً - مزاحم واجب ، أو انها نهى عنها ، أو لم يقصد بها التقرب لم يترتب عليها الأثر ، وعليه فما يترتب عليه الأثر بالفعل لم يوضع له اللفظ يقيناً وما وضع له اللفظ ليس إلا ما يكون مقتضياً وقابلاً لترتب الأثر عليه ، وهذا كما يمكن صدقه على الافراد الصحيحة يمكن صدقه على الافراد الفاسدة لانها ايضاً قد تقع صحيحة بالإضافة الى شخص أو زمان أو حالة لا محالة .

وعلى الجملة ان ما يترتب عليه الأثر بالفعل لم يوضع له اللفظ قطعاً ، وما يترتب عليه الأثر بالاعتضاء جامع بين الافراد الصحيحة والفاسدة جميعاً .
 وقد تحصل من ذلك : ان ترتب النهى عن الفحشاء والمنكر على الصلوات الصحيحة بالفعل لا يفي بانبات القول بوضع الألفاظ للجامع بين الافراد الصحيحة بخصوصها فانه سواء قلنا بذلك القول ؟ أم لم نقل ؟ فترتبه متوقف على اعتبار شيء زائد على المسمى لا محالة .

(السادس) : ان الجامع لابد من أن يكون أمراً عرفياً ، وما ذكره من الجامع على تقدير تسليم وجوده ، والاعراض عن جميع ما ذكرناه لا يكون معنى عرفياً حتى يكون مسمى بلفظ الـ صلاة ، ومورداً للخطاب ، ضرورة ان اللفظ لا يوضع لمعنى خارج عن المتفاهم العرفي ، ولا يكون مثله متعلقاً للخطاب الشرعي فان الخطابات الشرعية كلها منزلة على طبق المفاهيم العرفية ، فلو فرض معنى يكون خارجاً عن الفهم العرفي لم يقع مورداً للخطاب الشرعي ، أو العرفي . ولا يوضع

اللفظ بازائه ، وحيث ان الجامع في المقام ليس أمراً عرفياً فلا يكون مسمى بلفظ
الـ « صلاة » - مثلاً - ضرورة ان محل كلامنا ليس في تصوير جامع كيف ما كان ،
بل في تصوير جامع عرفي يقع تحت الخطاب ، لا في جامع عقلي بسيط يكون
خارجاً عن متفاهم العرف .

وبتعبير آخر ان المصلحة الداعية الى وضع الألفاظ إنما هي الدلالة على
قصد المتكلم تفهيم معنى ما ، فتلك المصلحة إنما دعت الى وضعها للمعاني التي يفهمها
أهل العرف والمحاوره ، وأما ما كان خارجاً عن دائرة فهمهم فلا مصلحة تدعو الى
وضع اللفظ بازائه ، بل كان الوضع بازائه لغواً محضاً لا يصدر من الواضع الحكيم
ولما لم يكن الجامع الذي فرضه بين الأفراد الصحيحة جامعاً عرفياً ، فان
كثيراً من الناس لا يعلم بتأثير الـ « صلاة » في النهي عن الفحشاء والمنكر فضلاً عن
العلم بكشفه عن جامع ذاتي مقولي - لم يكن ذلك الجامع موضوعاً له لمثل كلمة
الـ « صلاة » ، ونحوها ، بل المتفاهم منها عرفاً في مثل قولنا فلان « صلى » ، أو « صلى » ،
أو نحو ذلك غير ذلك الجامع . فالنتيجة من جميع ما ذكرناه ان تصوير جامع
ذاتي مقولي بين الأفراد الصحيحة غير معقول .

واما تصوير جامع عنواني بينها فهو ان كان ممكناً كعنوان الناهي عن الفحشاء
والمنكر ، أو نحوه إلا ان لفظ الـ « صلاة » لم يوضع بازاء هذا العنوان يقيناً ،
ضرورة ان لفظ الـ « صلاة » لو كان موضوعاً لذلك العنوان لكان مرادفاً لكلمة
« الناهي » عن الفحشاء والمنكر ، ولازم ذلك أن يكون حمل ذلك العنوان على
الـ « صلاة » من المحل الاولي الذاتي . لا الشائع الصناعي وهو باطل قطعاً .

لا يقال : ان لزوم الترادف يبتنى على ان يكون لفظ الـ « صلاة » موضوعاً
لنفس العنوان المذكور ، واما اذا فرضنا انه موضوع لواقع ذلك العنوان ،
ومعنونه فلا يلزم ذلك .

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

صدقه عليها صدق الطبيعة على افرادها فقد عرفت انه لا دليل عليه ، بل البرهان قائم على خلافه . وان اريد بالمعنون نفس الافراد الخارجية ليكون الوضع من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص فهو باطل جزماً ، وذلك لان اطلاق كلمة الصلاة ، على جميع أقسامها بشتى أنواعها واشكالها على نسق واحد ، وليس استعمالها في نوع ، أو صنف ، أو فرد مغايراً لاستعمالها في نوع ، أو صنف ، أو فرد آخر .

ومن هنا يكون حمل كلمة الصلاة ، بما لها من المعنى المرتكز في اذهان المتشرعة على جميع أقسامها ، وافرادها من قبيل حمل الكلى على افراده ، والطبيعي على مصاديقه ، فوحدة النسق في اطلاق الكلمة ، وكون الحمل شائعاً صناعياً يكشفان كشفاً قطعياً عن ان المعنى الموضوع له عام ، لا خاص .

وعلى الجملة ان القول يكون الموضوع له خاصاً يشترك مع القول بالإشتراك اللفظي في البطلان ؛ بل لافرق بحسب النتيجة ، حيث ان الموضوع له متعدد على كلا القولين ، وإنما الفرق بينهما في وحدة الوضع ، وتعددده .

فقد أصبحت النتيجة من جميع ما ذكرناه ان تصوير جامع ذاتي مقولي على القول بالصحيح غير معقول ، وتصوير جامع عنواني وان كان شيئاً معقولاً إلا ان اللفظ لم يوضع بازائه ، ولا بازاء معنونه ، كما عرفت . هذا .

وفي تقارير بعض الأعظم - قده - بياناً آخر لتصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة ، وملخصه : هو أن الجامع لا ينحصر بالجامع المقولي ولا بالجامع العنواني ، بل هنا جامع ثالث وهو المرتبة الخاصة من الوجود السارى ، فان الصلاة - مثلاً - مركبة من مقولات متباينات ، وتلك المقولات وان لم تندرج تحت جامع مقولي حقيق إلا انها مندرجة تحت مرتبة خاصة من الوجود السارى اليها ، وتلك المرتبة الخاصة البسيطة وجود سار الى جملة من المقولات ، ومحدود من ناحية القلة بالأركان على سعتها . وأما من ناحية الزيادة فهو لا بشرط ، وهذه

جهة جامعة بين جميع الأفراد الصحيحة ، فالصلاة عبارة عن تلك المرتبة الخاصة من الوجود ، وعلى هذا كانت الصلاة امرأ بسيطاً خاصاً يصدق على القليل ، الكثير ، والقوى ، والضعيف .. وهكذا . ويرده

(اولاً) انه لا ريب في أن لكل مقولة من المقولات وجود في نفسه في عالم العين ، فكما انه لا يعقل أن يكون بين مقولتين ، أو ما زاد جامع مقولى واحد بان تدرجات تحت ذلك الجامع ، فكذلك لا يعقل أن يكون لها وجود واحد في الخارج ، ضرورة استحالة اتحاد مقولة مع مقولة اخرى في الوجود .

وعلى الجملة فكل مركب اعتبارى عبارة عن نفس الاجزاء بالأسر ، فالوحدة بين اجزائه وحدة اعتبارية ، ومن الضروري انه ليس لمجموع تلك الاجزاء المتباينة بالذات والحقيقة حصة خاصة من الوجود حقيقة سارية اليها فالصلاة - مثلاً - مركبة من مقولات متباينة كقولة الوضع ، والكيف ، ونحوهما ، وليست تلك المقولات مشتركة في مرتبة خاصة بسيطة من الوجود ، لتسكون وجوداً للجميع ، وعلى ذلك فانه - قده - ان اراد به اشتراك تلك المقولات في مفهوم الوجود فهو لا يختص بها ، بل يعم جميع الاشياء ، وان اراد به اشتراكها في حقيقة الوجود فالأمر أيضاً كذلك ، وان اراد ان تلك المقولات وحدها مرتبة خاصة من الوجود ففيه انه غير معقول كما عرفت ، وقد برهن في محله ان الاتحاد الحقيقي في الوجود بين امرين ، أو امور متحصلة مستحيل . ولو اعتبر الوحدة بينهما أو بينها الف مرة ، وكيف ما كان فلا نعقل لذلك معنى متحصلاً أصلاً .

و (ثانياً) انه لو سلم ذلك فان الصلاة ، ليست عبارة عن تلك المرتبة الخاصة الوجودية ، ضرورة ان المتفاهم منها عند المتسرعة ليس هذه ، بل نفس المقولات ، والاجزاء ، والشرائط . وهذا واضح .

و (ثالثاً) انا قد ذكرنا سابقاً ان الألفاظ لم توضع للموجودات الخارجية ، بل وضعت للماهيات القابلة لان تحضر في الأذهان ، وعليه فلا يعقل ان يوضع لفظ

الـ « صلاة » ، لتلك المرتبة الخاصة من الوجود ، فانها غير قابلة لان تحضر في الذهن
ولشيخنا المحقق - فده - بياناً ثالثاً في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة .

واليك نصه : والتحقيق ان سنخ المعاني والماهيات ، وسنخ الوجود العيني
الذي حيثية ذاته حيثية طرد العدم في مسالة السعة والإطلاق متعاكسان ، فان سعة
سنخ الماهيات من جهة الضعف والابهام ، وسعة سنخ الوجود الحقيقي من فرط
الفعلية ، فلذا كلما كان الضعف والابهام في المعنى اكثر كان الإطلاق والشمول
أوفر ، وكلما كان الوجود أشد وأقوى كان الإطلاق والسعة أعظم وأتم ، فان
كانت الماهية من الماهيات الحقيقية كان ضعفها وابهامها بلحاظ الطوارى وعوارض
ذاتها ، مع حفظ نفسها ، كالانسان - مثلاً - فانه لا ابهام فيه من حيث الجنس
والفصل المقومين لحقيقته ، وإنما الإبهام فيه من حيث الشكل ، وشدة القوى ،
وضعفها ، وعوارض النفس ، والبدن ، حتى عوارضها اللازمة لها ماهية ،
ووجوداً ، وإن كانت الماهية من الأمور المؤتلفة من عدة أمور بحيث تزيد وتنقص
كماً وكيفاً ، فمقتضى الوضع لها بحيث يعمها مع تفرقها وشتاتها ان تلاحظ على نحو
مبهم في غاية الإبهام بمعرفة بعض العناوين الغير المنفكة عنها ، فكما أن الخمر - مثلاً -
مائع مبهم من حيث اتخاذه من العنب ، والتمر ، وغيرهما ، ومن حيث اللون ،
والطعم ، والريح ، ومن حيث مرتبة الإسكار ، ولذا لا يمكن وصفه إلا بالمائع
خاص بمعرفة المسكرية من دون لحاظ الخصوصية تفصيلاً ، بحيث اذا اراد
المتصور تصوره لم يوجد في ذهنه إلا مصداق مائع مبهم من جميع الجهات لإحيائية
المائعة بمعرفة المسكرية ، كذلك لفظ الـ « صلاة » ، مع هذا الاختلاف الشديد
بين مراتبها كماً وكيفاً ، لا بد من أن يوضع لسنخ عمل معرفه النهى عن الفحشاء ،
أو غيره من المعارف ، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الـ « صلاة » ، إلا الى
سنخ عمل خاص مبهم إلا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصة ، ولا دخل
لما ذكرناه بالنكرة ، فانه لم يؤخذ فيه الخصوصية البدلية ، كما أخذت فيها ، وبالجملة

الإبهام غير التردد ، وهذا الذى تصورناه فى ما وضع له الصلاة بتمام مراتبها من دون الإلتزام بجامع ذاتى مقولى ، وجامع عنوانى ، ومن دون الإلتزام بالإشتراك اللفظى مما لا مناص عنه بعد التقطع بحصول الوضع ولو تعيناً .

ثم قال - قده - بقوله وقد ألزم بنظيره بعض أكبر فن المعقول فى تصحيح التشكيك فى الماهية جواباً عن تصور شمول طبيعة واحدة لتمام مراتب الزائدة ، والمتوسطة ، والناقصة ، حيث قال : نعم الجميع مشترك فى سنخ واحد مبهم غاية الإبهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ، ونقصها وراء الإبهام الناشئ فيه عن اختلاف فى الافراد بحسب هوياتها (انتهى) مع أن ما ذكرناه أولى به مما ذكره فى الحقائق المتأصلة ، والماهيات الواقعية ، كما لا يخفى .

ثم قال - قده - واما على ما تصورنا الجامع فالصحيحى ، والأعمى فى امكان تصوير الجامع على حد سواء ، فان المعرف ان كان فعلية النهى عن الفحشاء فهى كاشفة عن الجامع بين الافراد الصحيحة ، وان كان اقتضاء النهى عن الفحشاء فهى كاشف عن الجامع بين الأعم ، هذا .

يتلخص نتيجة ما أفاده - قده - فى ضمن أمور :

(الأول) : ان الماهية والوجود متعاكسان من جهة السعة والإطلاق ، فالوجود كلما كان أشد وأقوى كان الإطلاق والشمول فيه أوفر ، والماهية كلما كان الضعف والإبهام فيها أكثر كان الإطلاق والشمول فيها أعظم وأوفر .

(الثانى) : ان الجامع بين الماهيات الإعتبارية كالصلاة ونحوها سنخ أمر مبهم فى غاية الإبهام ، فانه جامع لجميع شتاتها ومتفرقاتها ، وصادق على القليل ، والكثير ، والزائد ، والناقص - مثلاً - الجامع بين افراد الصلاة سنخ عمل مبهم من جميع الجهات إلا من حيث النهى عن الفحشاء والمنكر ، أو من حيث فريضة الوقت .

(الثالث) ان الماهيات الإعتبارية نظير الماهيات المتأصلة التشكيكية من جهة

لبهامها ذاتاً ، بل ان ثبوت الابهام في الاعتباريات اولى من ثبوته في المتأصلات .
(الرابع) : ان القول بالصحيح ، والأعم في تصوير الجامع المزبور
على حد سواء .

أما الأمر الأول فهو وان كان متيناً إلا انه خارج عن محل كلامنا في المقام .
وأما الأمر الثاني فيرده ان الأمر في الماهيات الإعتبارية لا تكون مبهمة
أصلاً ، ضرورة أن للصلاة - مثلاً - حقيقة متعينة من قبل مخترعها وهي أجزائها
الرئيسية التي هي عبارة عن مقولة الكيف ، والوضع ، وبحوهما ، ومن المعلوم
انه ليس فيها أى ابهام وغموض ، كيف فان الابهام لا يعقل أن يدخل في تجويز
ذات الشيء فالشيء بتجوهر ذاته متعين ومتحصل لا محالة ، وإنما يتصور الابهام
بلحاظ الطوارى وعوارضه الخارجية كما صرح هو - قده - بذلك في الماهيات
المتأصلة ، لحقيقة الصلاة ، حقيقة متعينة بتجوهر ذاتها ، وإنما الإبهام فيها
بلحاظ الطوارى وعوارضها الخارجية وعليه فالعمل المبهم إلا من حيث النهى عن
الفحشاء ، أو فريضة الوقت لا يعقل أن يكون جامعاً ذاتياً ومنطبقاً على جميع
مراتبها المختلفة زيادة ، ونقيصة انطباق الكلى على افراده ، ومتحدداً معها اتحاد
الطبيعى مع مصاديقه ضرورة ، إذ قد عرفت ان الصلاة ، مركبة من عدة مقولات
متباينة فلا تندرج تحت جامع ذاتى ، فلا محالة يكون ما فرض جامعاً عنواناً عرضياً
لها ، ومنزاعاً عنها إذ لا ثالث بين الذاتى والعرضى ، ومن الواضح جداً ان لفظ
الصلاة ، لم يوضع بازاء هذا العنوان والا لترادف اللفظان وهو باطل يقيناً ،
ومن هنا يظهر بطلان قياس المقام بمثل كلمة الخمر ، ونحوها بما هو موضوع للعنوان
العرضى ، دون الذاتى .

على أن الكلام في هذه المسألة كما مر إنما هو في تعيين مسمى لفظ الصلاة ،
الذى هو متعلق للأمر الشرعى ، لا في تعيين المسمى كيف ما كان ، ومن الظاهر
ان الجامع المزبور لا يكون متعلق الأمر ، بل المتعلق له هو نفس الاجزاء المتقيدة

بقيود خاصة ، فانها هي التي واجدة للبلاك الداعي الى الامر بها ، كما لا يخفى .
ومن هنا كان المتبادر عرفاً من لفظ الـ صلاة ، هذه الاجزاء المتقيدة بتلك
الشروط لا ذلك الجامع . ومن الغريب انه - قده - قال : ان العرف لا ينتقلون
من سماع لفظ الـ صلاة ، إلا الى سنخ عمل مبهم إلا من حيث كونه مطلوباً في
الأوقات المخصوصة ، كيف فان العرف لا يفهم من اطلاق لفظ الـ صلاة ، إلا
كمية خاصة من الاجزاء ، والشروط التي تعلق الامر بها وجوباً ، أو ندباً ، وفي
الأوقات الخاصة ، أو في غيرها ، ومن هنا كان اطلاق لفظ الـ صلاة ، على
صلاة العيدين وصلاة الآيات اطلاقاً حقيقياً من دون اعمال عناية أو رعاية علاقة .
وبما ذكرناه يظهر حال ما أفاده (قدس سره) في الأمر الثالث فلا حاجة
الى الإعادة .

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

وقد تلخص من جميع ما ذكرناه ان الجامع بين الافراد الصحيحة أما انه
غير معقول أو هو معقول ولكن اللفظ لم يوضع بازائه .

تبصرة

اذالم يعقل جامع بين الافراد الصحيحة فاهو المؤثر في النهي عن
الفحشاء والمنكر ؟

والجواب عنه : هو أن حديث كيفية تأثير الـ صلاة ، في الإلتناء عن
الفحشاء والمنكر يمكن أن يكون باحد وجهين :
(الأول) : ان الصلاة باعتبار اجزائها المختلفة كماً ، وكيفاً مشتملة على

أرقى معاني العبودية والرقية ، ولاجل ذلك تصرف النفس عن جملة من المنكرات وتؤثر في استعدادها للانتهاء عنها من جهة مضادة كل جزء من اجزائها المنعكسر خاص ، فان المصلى الملتفت الى وجود مبدأ ومعاد اذا قرأ قوله تعالى (الحمد لله رب العالمين) التفت الى أن لهذه العوالم خالقا ، هو ربهم ، وهو رحمان ورحيم ، واذا قرأ قوله تعالى (مالك يوم الدين) التفت الى ان الله يسأل عما ارتكبه من القبائح ويجازى عليه في ذلك اليوم ، واذا قرأ قوله تعالى (اياك نعبد و اياك نستعين) التفت الى ان العباد ، والاستعانة منحصرتان به تعالى وتقدس ، ولا يصلح غيره للعبادة والاستعانة ، واذا قرأ (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) التفت الى ان طائفة قد خالفوا الله وعصوه عناداً ، ولاجله وقع عليهم غضبه تعالى وسخطه ، أو انهم خالفوه بغير عناد فصاروا من الضالين ، وهناك طائفة اخرى قد أطاعوا الله ورسوله فوقعوا في مورد نعمائه تعالى ورضاه ، ففاتحة الكتاب بمجموع آياتها تكون عبرة وعظة للبصليين الملتفتين الى معاني هذه الآيات ، ثم اذا وصل المصلى الى حد الركوع والسجود فركع ثم سجد التفت الى عظمة مقام ربه الجليل ، وان العبد لا بد أن يكون في غاية تذلل ، وخضوع ، وخشوع الى مقامه الاقدس ، فانها حقيقة العبودية ، وارقي معناها ، ومن هنا كانت عبادتها ذاتية .

ومن هنا كان في الركوع والسجود مشقة على العرب في صدر الاسلام فالتسوا النبي (ص) ان يرفع عنهم هذا التكليف ويأمرهم بما شاء ، وذلك لتضادهما الكبر والنخوة ، وبما ان الصلاة ، تتكرر في كل يوم ، وليلة عدة مرات فلا يلتفت الى معانيها في كل وقت أتى بها لا محالة تؤثر في النفس ، وتصرفها عن الفحشاء والمنكر .

(الثاني) ان الصلاة باعتبار انها مشروطة بعدة شرائط فهي لا محالة تنهى عن الفحشاء والمنكر فان الإلتزام باباحة المكان ، واللباس ، وبالطهارة من الحدث

والخبث - مثلاً - يصرف المكلف عن كثير من المحرمات الإلهية .
وقد نقل عن بعض السلاطين انه كان يمتنع عن شرب الخمر لاجل الصلاة ،
وكيف ما كان فالصلاة باعتبار هاتين الجهتين ناهية عن عدة من المنكرات لا محالة .
فتلخص ان تأثير الصلاة في النهى عن الفحشاء باعتبار هاتين الجهتين واضح
هذا تمام الكلام في المقام الأول .

واما الكلام في المقام الثاني فيقع في تصوير الجامع على القول بالاعم وقد ذكر
فيه عدة وجوه :

(الأول) : ما عن المحقق القمي - قده - من أن الفاظ العبادات موضوعة
بازاء خصوص الأركان ، واما بقية الاجزاء والشرائط فهي دخيلة في المأمور به
دون المسمى فلفظ الصلاة - مثلاً - موضوع لذات التكبير ، والركوع ،
والسجود ، والطهارة من الحدث فانها اركان الصلاة ، واصولها الرئيسية واما
البقية فجميعاً معتبرة في مطلوبيتها شرعاً ، لا في تسميتها عرفاً ، فيرجع حاصل
ما أفاده - قده - الى أمرين :

(الأول) : ان البقية باجمعها خارجة عن المسمى ، ودخيلة في المأمور به .
(الثاني) : ان الأركان هو الموضوع له .

وقد أورد شيخنا الاستاذ - قده - على كل واحد من الأمرين ايراداً .

اما الأول فقد أورد عليه بانه ان أراد بعدم دخول بقية الاجزاء ، والشرائط
في المسمى عدم دخولها فيه دائماً فيرده انه ينافي الوضع للأعم فان لازمه عدم صدق
لفظ الصلاة ، على الفرد الصحيح إلا بنحو من العناية والمجاز ، ومن باب اطلاق
اللفظ الموضوع للجزء على الكل ، وان أراد به دخولها فيه عند وجودها ،
وخروجها عنه عند عدمها فهو غير معقول ضرورة ان دخول شيء واحد في ماهية
عند وجوده ، وخروجه عنها عند عدمه امر مستحيل لاستحالة كون شيء جزء
لماهية مرة ، وخارجاً عنها مرة اخرى ، فان كل ماهية متقومة بنفس وفصل أو

ما يشبهها فلا يعقل أن يكون شئ واحد مقوماً لماهية عند وجوده ، ولا يكون كذلك عند عدمه . فاذا لا يعقل أن تكون البقية داخلة في المسمى عند تحققها ، وخارجة عنه عند عدمها ، فأمرها لا محالة يدور بين الخروج مطلقاً ، او الدخول كذلك ، وكلا الأمرين يناهض الوضع الأعم . أما الأول فلما عرفت ، وأما الثاني فلانه يناسب الوضع للصحيح لا الأعم كما لا يخفى .

ثم أورد - قده - على نفسه بان الإلتزام بالتشكيك في الوجود ، وفي بعض الماهيات كالسواد والبياض ونحوهما يلزمه الإلتزام بدخول شئ في الوجود أو الماهية عند وجوده ، وبعدم دخوله فيه عند عدمه ، فان المعنى الواحد على القول بالتشكيك يصدق على الواجد والفاقد والناقص والتام ، فالوجود يصدق على وجود الواجب ، ووجود الممكن على عرضه العريض ، وكذا السواد يصدق على الضعيف والشديد فليكن الـ « صلاة » ايضاً صادقة على التام والناقص والواجد ، والفاقد على نحو التشكيك .

وأجاب عنه بان التشكيك في حقيقة الوجود لا ندرك حقيقته بل هو أمر فوق إدراك البشر ولا يعلم إلا بالكشف والمجاهدة كما صرح به أهله ، وأما التشكيك في الماهيات فهو وان كان أمراً معقولاً إلا انه لا يجرى في كل ماهية ، بل يختص بالماهيات البسيطة التي يكون ما به الإشتراك فيها عين ما به الإمتياز كالسواد والبياض ونحوهما ، وأما الماهيات التي تكون مركبة من جنس وفصل ومادة وصورة كالانسان ، ونحوه فلا يعقل فيها التشكيك ، وعليه فلا يعقل التشكيك في حقيقة الـ « صلاة » لانها على الفرض مركبة من اركان ومقولات عديدة فلا يعقل أن تكون بقية الاجزاء ، والشرائط داخلة فيها مرة وخارجة عنها مرة اخرى لتصدق الصلاة على الزائد والناقص .

و (اما الثاني) فأورد عليه بان الاركان ايضاً تختلف باختلاف الأشخاص من القادر والعاجز والغريق ، ونحو ذلك فلا بد حينئذ من تصوير جامع بين مراتب

الأركان فيعود الاشكال .

وبيان ذلك : هو ان الشارع جعل الركوع والسجود بعرضهما العريض ركناً فيها يختلفان باختلاف الحالات من الاختيار والاضطرار ، وادنى مراتبهما الاشارة والإيماء فحينئذ لا بد من تصوير جامع بين تلك المراتب ليوضع اللفظ بازاء ذلك الجامع فإذا يعود الإشكال .

ومن جميع ما ذكرناه يستبين ان ما ذكره - قده - لا يرجع عند التأمل الى معنى محصل . هذا .

واورد المحقق صاحب الكفاية - فاه - على هذا الوجه من تصوير الجامع إيراداً ثالثاً ، وملخصه هو انا نقطع بان لفظ الـ صلاة ، لم يوضع بازاء الاركان الخاصة ، ضرورة انه يصدق على الفرد الفاقد لبعض الاركان اذا كان ذلك الفرد واجداً لبقية من الاجزاء والشرائط ولا يصدق على الفرد الواجد لجميع الأركان اذا كان ذلك الفرد فاقداً لتامم البقية فلا يصح اذا دعى به وضعها لخصوص الأركان فانه لا يدور صدق الـ « صلاة » مدارها وجوداً وعدمها ، كما لا يخفى .

والصحيح هو ما افاده المحقق القمي - قده - ولا يرد عليه شئ من هذه الایرادات .

أما الایراد الأول فلان فيه خلطاً بين المركبات الحقيقية ، والمركبات الاعتبارية ، فان المركبات الحقيقية التي تتركب من جنس وفصل ومادة وصورة . ولكل واحد من الجزئين جهة افتقار بالاضافة الى الآخر لا يعقل فيها تبديل الاجزاء بغيرها ، ولا الإختلاف فيها كما وكيفا ، فاذا كان شئ واحد جنساً أو فصلاً لماهية فلا يعقل أن يكون جنساً أو فصلاً لها مرة ، ولا يكون كذلك مرة اخرى ضرورة ان بانتفائه تنعدم تلك الماهية لاحالة - مثلاً - الحيوان جنس للانسان فلا يعقل ان يكون جنساً له في حال أو زمان ، ولا يكون جنساً له في حال أو زمان آخر .. وهكذا فما ذكره - قده - تام في المركبات الحقيقية ولا مناص

عنه واما المركبات الاعتبارية التي تتركب من أمرين مختلفين أو أزيد وليس بين الجزئين جهة اتحاد حقيقة ، ولا افتقار ولا ارتباط بل ان كل واحد منهما موجود مستقل على حiale ، ومباين للآخر في التحصل والفعلية ، والوحدة العارضة عليهما اعتبارية لاستحالة التركب الحقيقي بين أمرين أو امور متحصلة بالفعل فلا يتم فيها ما افاده - قده - ولا مانع من كون شئ واحد داخلاً فيها عند وجوده ، وخارجاً عنها عند عدمه .

وقد مثلنا لذلك في الدورة السابقة بلفظ الـ « دار » ، فانه موضوع لمعنى مركب وهو ما اشتمل على حيطان وساحة وغرفة وهي اجزائها الرئيسية ، ومقومة لصدق عنوانها فيثبت ان كان لها سرداب أو بر أو حوض أو نحو ذلك فهو من اجزائها وداخلة في مسمى لفظها وإلا فلا .

وعلى الجملة فقد لاحظ الواضع في مقام تسمية لفظ الـ « دار » ، معنى مركباً من اجزاء معينة خاصة وهي : الحيطان والساحة والغرفة فهي اركانها ، ولم يلاحظ فيها مواداً معينة وشكلاً خاصاً من الاشكال الهندسية ، واما بالإضافة الى الزائد عنها فهي مأخوذة لا بشرط بمعنى ان الزائد على تقدير وجوده داخل في المسمى ، وعلى تقدير عدمه خارج عنه فالموضوع له معنى وسيع يصدق على القليل والكثير والزائد والناقص على نسق واحد .

ومن هذا القبيل لفظ القباء والعباء بالإضافة الى البطانة ، ونحوها فانها عند وجودها داخلة في المسمى ، وعند عدمها خارجة عنه وغير ضائر بصدقه .
ومن هذا القبيل ايضاً الكلمة والكلام فان الكلمة موضوعة للمركب من حرفين فصاعداً ، فان زيد عليهما حرف أو ازيد فهو داخل في معناها وإلا فلا ، والكلام موضوع للمركب من كلمتين فما زاد ، فيصدق على المركب منها ومن الزائد على نحو واحد ... وهكذا .

وبتعبير آخر ان المركبات الاعتبارية على نحوين :

أحدهما ما لوحظ فيه كثرة معينة من جانب القلة والكثرة وله حد خاص من الطرفين كالاعداد ، فان الخمسة - مثلا - مركبة من اعداد معينة بحيث لو زاد عليها واحد أو نقص بطل الصدق لا محالة .

وثانيهما - ما لوحظ فيه اجزاء معينة من جانب القلة فقط وله حد خاص من هذا الطرف ، وأما من جانب الكثرة ودخول الزائد فقد أخذ لا بشرط ، وذلك مثل الكلمة والكلام والدار وامثال ذلك فان فيها ما أخذ مقوماً للمركب ، وما أخذ المركب بالاضافة اليه لا بشرط ، ومن الظاهر ان اعتبار الالاء بشرطية في المعنى كما يمكن ان يكون باعتبار الصدق الخارجى كذلك يمكن أن يكون باعتبار دخول الزائد في المركب . كما انه لا مانع من أن يكون المقوم للمركب الاعتبارى أحد امور على سبيل البدل ، وقد مثلنا لذلك في الدورة السالفة بلفظ الحلوى فانه موضوع للمركب المطبوخ من شكر وغيره سواء كان ذلك الغير دقيق ارز أو حنطة أو نحو ذلك .

ولما كانت الء صلاة ، من المركبات الاعتبارية فانك عرفت انها مركبة من مقولات متعددة كمقولة الوضع ، ومقولة الكيف ونحوها ، وقد برهن في محله ان المقولات اجناس عالياً ومتباينات بالذات فلا تندرج تحت مقولة واحدة ، لاستحالة تحقق الاتحاد الحقيقى بين مقولتين بل لا يمكن بين افراد مقولة واحدة فما ظنك بالمقولات فلا مانع من الإلتزام بكونها موضوعة للاركان فصاعداً .

والوجه في ذلك هو ان معنى كل مركب اعتبارى لا بد ان يعرف من قبل مخترعه سواء كان ذلك المخترع هو الشارع المقدس أم غيره ، وعليه فقد استفدنا من النصوص الكثيرة ان حقيقة الصلاة التى يدور صدق عنوان الء صلاة ، مدارها وجوداً وعمداً عبارة عن التكبيرة والركوع والسجود ، والطهارة من الحدث على ما استتكم فيها عن قريب ان شاء الله تعالى ، واما بقية الاجزاء والشرائط فهى تند وجودها داخله فى المسمى ، وعند عدمها خارجه عنه وغير مضر بصدقه .

وهذا معنى كون الأركان مأخوذة لا بشرط بالقياس الى دخول الزائد ، وقد عرفت انه لا مانع من الإلتزام بذلك في الماهيات الاعتبارية وكم له من نظير .
وان شئت فقل ان المركبات الإعتبارية أمرها سعة وضيقاً بيد معتبرها فقد يعتبر التركيب بين أمرين أو أمور بشرط لا كما في الاعداد وقد يعتبر التركيب بين أمرين أو أزيد لا بشرط بالإضافة الى دخول الزائد كما هو الحال في كثير من تلك المركبات فالصلاة من هذا القبيل فانها موضوعة للاركان فصاعداً ، وبما يدل على ذلك هو ان اطلاقها على جميع مراتبها المختلفة كما وكيفاً على نسق واحد ، بلا لحاظ عناية في شئ منها فلو كانت الصلاة موضوعة للاركان بشرط لا فلم يصح اطلاقها على الوجد لتام الاجزاء والشرائط بلا عناية مع اننا نرى وجداناً عدم الفرق بين اطلاقها على الواحد ، واطلاقها على الفاقد أصلاً .

وقد تلخص من ذلك ان دخول شئ واحد في ماهية مركبة مرة ، وخروجه عنها مرة اخرى انما يكون مستحيلاً في الماهيات الحقيقية ، دون المركبات الاعتبارية وعلى ضوء ذلك قد ظهر الجواب عن اليراد الثاني ايضاً فان لفظ الصلاة ، موضوع لمعنى وسيع جامع لجميع مراتب الأركان على اختلافها كما وكيفاً ، وله عرض عريض فباعباره يصدق على الناقص والتام والقليل والكثير على نحو واحد كصدق كلمة «الدار» ، على جميع افرادها المختلفة زيادة ونقصه كما وكيفاً اذا لا يحتاج الى تصوير جامع بين الاركان ليعود الإشكال .

وبتعبير واضح ان الأركان وان كانت تختلف باختلاف حالات المكلفين كما افاده شيخنا الاستاذ - فده - إلا انه لا يضر بما ذكرناه من أن لفظ الصلاة ، موضوع بازاء الأركان بعرضها العريض ، ولا يوجب علينا تصوير جامع بين مراتبها المتفاوتة فانه موضوع لها كذلك على سبيل البدل ، وقد عرفت انه لا مانع من أن يكون مقوم المركب الاعتباري أحد الامور على سبيل البدل .
ومن ذلك يتبين ان ما ذكرناه غير مبني على جواز التشكيك في الماهية أو في

الوجود ، فانه سواء قلنا به في الماهية او الوجود ؟ أم لم نقل ؟ فما ذكرناه أمر على طبق المرتكزات العرفية في اكثر المركبات الإعتبارية .

واما ما أفاده - فده - من ان ادراك التشكيك في الوجود أمر فوق ادراك البشر فلا يعلم إلا بالكشف والمجاهدة ففساده غنى عن البيان ، كما لا يخفى على اهله . وبما ذكرناه يظهر فساد الايراد الثالث ايضاً وذلك لان الاركان قد يصدق عليها الصلاة الصحيحة فكيف يمنع عن صدق الصلاة عليها حتى على الاعم فلو كبر المصلي ونسى جميع الاجزاء والشرائط غير الأركان والوقت والقبة حتى فرع منها يحكم بصحة صلاته بلا إشكال ، ولم يستشكل في ذلك أحد من الفقهاء .

ومن هنا يظهر بطلان ما افيد ثانياً من ان لفظ الصلاة ، يصدق على الفاقد لبعض الأركان فيما اذا كان واجداً لسائر الاجزاء والشرائط ، ووجه الظهور هو ما عرفت من ان الروايات الكثيرة قد دلت على ان حقيقة الصلاة ، التي تقوم بها هي التكبير والركوع والسجود والطهارة من الحدث ، والمراد منها اعم من المائة والترايبية كما ان المراد من الركوع والسجود اعم مما هو وظيفة المختار أو المضطر كما عرفت .

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

تذييل

قد نطقت روايات الباب والنصوص الكثيرة على ان الاركان اربعة وهي :
(التكبير والركوع والسجود والطهارة) .

اما الأولى فقد دلت نصوص عديدة (١) على ان التكبيرية ابتداء الصلاة ،

(١) منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال : التكبيرية الواحدة في

افتتاح الصلاة تجزى والثلاث أفضل ، والسبع أفضل كله . الوسائل الباب ١٠ ، من —

وبها افتتاحها ومعنى هذا هو ان الصلاة ، لا تتحقق بدون ذلك فالمصلي لو دخل في القراءة من دون أن يكبر لا يصدق انه دخل فيها ، ومن هنا يظهر ان عدم ذكر التكبير في حديث لا تعاد انما هو من جهة ان الدخول في الصلاة ، لا يصدق بدونها حتى يصدق على الاتيان بها الإعادة فانها عرفاً وجود ثان للشيء بعد وجوده اولاً .
أو قفل ان الاستفادة من هذه الروايات هو أن الصلاة عمل خاص لا يمكن الدخول فيه بدون الافتتاح بالتكبير ولذا ورد في بعض الروايات لا صلاة بغير افتتاح وعليه فلو دخل المصلي بدونها نسياناً أو جهلاً فلا يكون مشمولاً للحديث .
واما الركوع والسجود والطمور فقد دلت صحيحة الحلبي أو حسنته (باب هاشم) على ان الصلاة ثلاثة اثلاث : ثلث منها الطمور ، وثلث منها الركوع ، وثلث منها السجود الحديث (١) فقد حصرت الصحيحة الصلاة بهذه الثلاثة ، ولكن لا بد من رفع اليد عنها من هذه الجهة بما دل من الروايات على ان التكبير ايضاً ركن ومقوماً لها كما عرفت .

بقي هنا شيء وهو ان التسليمه هل هي ركن للصلاة ايضاً ؟ أم لا ؟ وجهان بل قولان فذهب بعضهم الى انها ايضاً ركن واستدل على ذلك بعدة من الروايات (٢)

== تكبيره الاحرام .

ومنها صحيحة زرارة قال : سألت ابا جعفر ع ، عن الرجل ينسى تكبيره الافتتاح قال : يعيد الوسائل الباب ٢٠ ، من تكبيره الاحرام .
ومنها مؤنفة عبيد بن زرارة قال : سألت ابا عبدالله ع ، عن رجل أقام الصلاة فنسى ان يكبر حتى افتتح الصلاة قال : يعيد الصلاة الوسائل الباب ٢٠ ، من تكبيره الاحرام .
ومنها صحيحة علي بن يقطين قال : سألت ابا الحسن ع ، عن الرجل ينسى ان يفتتح الصلاة حتى يركع قال : يعيد الصلاة الوسائل الباب ٢٠ ، من تكبيره الاحرام .
(١) رواها في الوسائل في الباب ٩٠ ، من ابواب الركوع والسجود عن ابي عبدالله ع ، قال : الصلاة ثلاثة اثلاث ثلث طمور ، وثلث ركوع ، وثلث سجود .
(٢) في الوسائل الباب ١٠ ، من ابواب التسليمه مضمره على بن اسباط عنهم ع ، في حديث ==

الدالة على أن اختتام الصلاة بالتسليم ، فهي دالة على أن الـ صلاة ، لا تتحقق بدون التسليم
 وذهب جماعة منهم السيد (قده) في العروة الى انها ليست بركن ، وهذا هو
 الاقوى ، ودليلنا على ذلك هو انها لم تذكر في حديث لا تعداد ، فلو ترك المصلي
 التسليمة في الصلاة نسياناً لم تجب عليه الإعادة في الوقت فضلاً عن القضاء في خارجه
 وكيف كان فان قلنا بعدم كون التسليمة من الاركان كانت التسليمة أيضاً
 خارجة عن المسمى .

فالننتيجة من جميع ما ذكرناه لحد الآن امور :

(الأول) : ان لفظ الـ صلاة ، موضوع للاركان فصاعداً ، وهذا على
 طبق الارتكازى العرفى كما هو الحال في كثير من المركبات الاعتبارية .

(الثاني) : ان اللفظ موضوع للاركان بمراتبها على سبيل البدل لا للجامع
 بينها ، فان الجامع غير معقول كما عرفت ولا لمرتبة خاصة منها وذلك من جهة أن
 اطلاق اللفظ على جميع مراتبها على نسق واحد . هذا ، وقد تقدم انه لا بأس بكون
 المقوم للمركب الاعتبارى أحد امور على نحو البدل .

(الثالث) : ان الاركان على ما نطقتم به روايات الباب عبارة عن التكبيرة
 والركوع والسجود والطهارة والمراد الاعم من (المائية ، والترابية) كما أن المراد
 من الركوع والسجود أعم مما هو وظيفة المختار أو المضطر ، ولكن مع هذا كله
 يعتبر في صدق الـ صلاة ، الموالات ، بل الترتيب ايضاً ، واما الزائد عليها فنسب
 الوجود داخل فيها وإلا فلا .

طويل الى ان قال : يسمى عند الطعام ويفشى السلام ويصلى والناس نيام وله كل يوم خمس
 صلوات متواليات ينادى الى الصلاة كنداء الجيش بالشعار ويفتح بالتكبير ويختم بالتسليم
 في الوسائل في الباب ١ من ابواب التسليمة موثقة ابى بصير قال : سمعت ابا عبدالله وع
 يقول في رجل صلى الصبح فلما جلس في الركعتين قبل ان يقشده رعب قال فليخرج فليغسل
 انفه ثم ايرجع فليتم صلاته فان آخر الصلاة التسليم .

(الرابع) : ان دخول شيء واحد في مركب مرة ، وخروجه عنه مرة اخرى مما لا بأس به في المركبات الإعتبارية ، بل هو على طبق الفهم العرفي كما لا يخفى .

الوجه الثاني من وجوه تصوير الجامع ما قيل من أن لفظ الصلاة، موضوع بازاء معظم الاجزاء ، ويدور صدقه مداره وجوداً وعمداً ، وقد نسب شيخنا العلامة الأنصارى - قده - هذا الوجه الى المشهور . وكيف ما كان فقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية - قده - بوجهين :

(الأول) : ما أورده - قده - ثانياً على الوجه الأول من أن لازم ذلك هو أن يكون استعمال لفظ الصلاة ، فيما هو المأمور به باجزائه ، وشرائطه مجازاً وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ، لا من باب اطلاق الكل على فرده والطبيعي على مصداقه ، وهذا مما لا يلتزم به القائل بالأعم .

(الثاني) : انه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى فكان شيء واحداً خلا فيه تارة ، وخارجاً عنه اخرى بل مردداً بين أن يكون هو الخارج ، أو غيره عند اجتماع تمام الاجزاء ، وهو كما ترى سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات .

توضيحه : هو أنه لا ريب في اختلاف الصلاة ، باختلاف حالات المكلفين من السفر والحضر والإختيار والإضطرار ، ونحو ذلك كما انه لا ريب في اختلافها في نفسها باختلاف أصنافها من حيث الكم ، والكيف . وعليه فمعظم الأجزاء يختلف من هاتين الناحيتين فيلزم دخول شيء واحد فيه مرة وخروجه عنه مرة اخرى بل عند اجتماع تمام الأجزاء لا تعين لما هو الداخِل عما ليس هو بداخل فان نسبة كل جزء الى المركب على حد سواء ، بل لا واقع له حينئذ إذ جعل عدة خاصة من معظم الأجزاء دون غيرها ترجيح بلا مرجح فيكون المركب حينئذ من قبيل الفرد المررد الذي لا واقع له .

واسكن بما حققناه في الوجه الأول من أن المسمى قد اعتبر لا بشرط
بالإضافة الى الزائد قد تبين الجواب عن الايراد الأول فان معظم الأجزاء الذي
أخذ مقوماً للركب مأخوذ لا بشرط بالقياس الى بقية الأجزاء فهي داخلة في المسمى
عند وجودها وخارجة عنه عند عدمها .

وبهذا يظهر الجواب عن الإيراد الثاني أيضاً ، فان عند اجتماع تمام الأجزاء
كان المسمى هو تمام الأجزاء ، لا خصوص بعضها ليقال انه أمر مردد بين هذا وذاك
وان شئت فقل ان اللفظ لم يوضع بازاء مفهوم معظم الأجزاء ، وإلا لترادف
اللفظان وهو باطل قطعاً ، بل هو موضوع بازاء واقع ذلك المفهوم ، ومعنونه
وهو يختلف باختلاف المركب نفسه مثلاً معظم أجزاء صلاة الصبح بحسب الحكم
غير معظم أجزاء صلاة العشاء فلو كان معظم لصلاة الصبح أربعة أجزاء - مثلاً -
فلا محالة كان معظم لصلاة المغرب ستة أجزاء .. وهكذا ، وعلى هذا فاللفظ موضوع
بأزاء معظم على سبيل وضعه للاركان بمعنى أن المقوم للمركب أحد أمور على نحو
البدل ، فقد يكون المقوم أربعة أجزاء ، وقد يكون ثلاثة أجزاء ، وقد يكون
خمسة أجزاء .. وهكذا ، وقد تقدم انه لا مانع من الإلتزام بذلك في المركبات
الإعتبارية ، وكم له من نظير فيها ، بل هو على وفق الإرتكاز كما عرفت ، واما
الزائد على معظم فعند وجوده يدخل في المسمى ، وعند عدمه يخرج عنه فالموضوع
له حينئذ هو مفهوم وسيع جامع لجميع شتاته ومتفرقاته لا خصوص معظم بشرط
لا ولا مرتبة خاصة منه ، ومن هنا يصدق على القليل والكثير والزائد والناقص على
نسق واحد . نظير لفظ الكلام ، فانه موضوع في لغة العرب لما تركب من حرفين
فصاعداً فالحرفان مقومان لصدق عنوان الكلام في لغة العرب ، واما الزائد عليهما
من حرف أو حرفين ، أو أزيد فعند وجوده داخل في المسمى ، وعند عدمه
خارج عنه .

ومن جميع ما ذكرناه يستبين انه لا بأس بهذا الوجه ايضاً مع الإغماض عن

الوجه الأول بان يكون اللفظ موضوعاً للمعظم لا بشرط ، هذا مع اعتبار المراتبة التي تب أيضاً في المسمى إذ بدونها لا يصدق على المعظم عنوان الـ « صلاة » .
(الوجه الثالث) : ما قيل من أن لفظ الـ « صلاة » موضوع للمعنى الذي يدور مداره التسمية عرفاً .

وفيه ان هذا الوجه بظاهره لا يرجع الى معنى محصل ، وذلك لان الصدق العرفي تابع لوجود المسمى في الواقع ومقام الثبوت فلا يعقل ان يكون وجود المسمى في الواقع ونفس الأمر تابعاً للصدق العرفي .

ولكن قد ظهر مما درناه ان مرجع هذا الوجه الى الوجه الثاني ، فان المراد منه هو ان الكاشف عن وجود المسمى ليس إلا الفهم العرفي ، فانه طريق وحيد في مقام الإثبات الى سعة المعنى ، أو ضيقه في مقام الثبوت ، وحيث ان لفظ الـ « صلاة » يصدق عند العرف على معظم اجزائها ولا يصدق على غير المعظم يكشف عن انه موضوع بازاء المعظم على الكيفية التي تقدمت - مثلاً - لفظ الـ (ماء) في لغة العرب موضوع لمعنى في الواقع ، ولكن الكاشف في مقام الاثبات عن مقدار سعته أو ضيقه لا يكون إلا الصدق العرفي ولو رأينا اطلاق العرف لفظ الـ (ماء) على ماء الكبريت نستكشف عن انه موضوع لمعنى وسيع في الواقع .

وعلى الجملة فالمتبع في اثبات سعة المعنى ، أو ضيقه إنما هو فهم العرف والصدق عندهم دليل على سعة المعنى بالقياس الى ذلك المورد ، كما ان عدم الصدق دليل على عدم السعة .

تتلخص نتيجة جميع ما ذكرناه لحد الآن في خطوط :

(الخط الأول) : فساد توهم الاشتراك في وضع الفاظ العبادات كما سبق .

(الخط الثاني) : فساد توهم كون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً .

(الخط الثالث) : عدم امكان تصوير جامع ذاتي مقولي على القول بالصحيح

(الخط الرابع) : امكان تصوير جامع عنواني على هذا القول إلا انه ليس

بموضوع له كما عرفت .

(الخط الخامس) : جواز تصوير جامع ذاتي بين الأعم من الصحيحة والفاصلة
فالنسبة على ضوء هذه الخطوط الخمس قد أصبحت أن ألفاظ العبادات
كاه لصلاة ، ونحوها موضوعة للجامع بين الافراد الصحيحة ، والفاصلة لا لخصوص
الجامع بين الافراد الصحيحة .

ومن هنا لا مجال للنزاع في مقام الإثبات عن ان الألفاظ موضوعة للصحيح
أو للاعم فان النزاع في هذا المقام متفرع على امكان تصوير الجامع على كلا القولين
مما فاذا لم يمكن تصويره إلا على أحدهما فلا مجال له أصلاً ، اذا لا بد من الالتزام
بالقول بالأعم ولا مناص عنه ، هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان المرتكز في
أذهان المتشرعة هو ان اطلاق لفظ الصلاة ، على جميع افرادها الصحيحة ،
والفاصلة على نسق واحد من دون لحاظ عناية في شيء منها ضرورة انهم يستعملون
هذا اللفظ في الجميع غافلين عن لحاظ قرينة المجاز والعناية في موارد اطلاقه على الفرد
الفاصل فلو كان اللفظ موضوعاً لخصوص الصحيح فلا محالة كان اطلاقه على الفاسد
محتاجاً الى لحاظ عناية وقرينة ، مع ان الأمر على خلاف ذلك وان الاستعمال في
الجميع على نسق واحد فلا فرق بين قولنا فلان صلى ، صلاة ، صحيحة ، أو تلك
الصلاة ، صحيحة ، وبين قولنا فلان صلى ، صلاة ، فاسدة أو هذه الصلاة ،
فاصلة .. وهكذا ، وحيث ان استعمال المتشرعة تابعة للاستعمالات الشرعية
فتكشف تلك عن عموم المعنى الموضوع له عند الشارع المقدس ايضاً .

مرة المسألة

ذكروا لها ثمرات :

من أن الأعمى يتمسك بالبراهة في موارد الشك

المراد بالبراهة

في الأجزاء والشرايط ، والصحيحى يتمسك بقاعدة الإشتغال والإحتياج. في تلك الموارد .

ولسكن التحقيق ان الأمر ليس كذلك ولا فرق في التمسك بالبراءة ، أو الإشتغال بين القولين - أصلا - والوجه في ذلك :

هو انا اذا قلنا بالوضع للاعم فالتمسك بالبراءة مبنين على القول بانحلل العلم الإجمالى في مسألة الأقل والاكثر الارتباطيين ، فانه ان قلنا بالانحلل وان العلم الاجمالي ينحل الى علم تفصيلى وشك بدوى فلا مانع من الرجوع الى البراءة عن وجوب الاكثر والتقييد الزائد فان مسألنا هذه من احدى صغريات كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين ، وذلك لان تعلق التكليف في المقام بالطبيعى الجامع بين المطلق والمقيد معلوم لنا تفصيلا (وهو الماهية المهمة العارية عن جميع الخصوصيات) وانما هو شكنا في تعلقه به على نحو الإطلاق بمعنى عدم تقييده بشىء لا جزء ولا شرطاً ، أو على نحو التقييد به باحد النحوين المزبورين ، فحينئذ إن قلنا بانحلل العلم الإجمالى في تلك المسألة والرجوع الى البراءة عن التكليف الزائد عن المقدار المعلوم كما هو كذلك فنقول هنا ايضا بالانحلل والرجوع الى البراءة عن التقييد الزائد . واما لو قلنا بعدم انحلال العلم الإجمالى في تلك المسألة فلا بد من الإحتياط والرجوع الى قاعدة الإشتغال وعلى ذلك فلا ملازمة بين القول الأعمى والرجوع الى البراءة .

وأما على الصحيحى فان قلنا بان متعلق التكليف عنوان بسيط ، وخارج عن الأجزاء والشرايط ، وانما هى سبب لوجوده فلا محالة يكون الشك في جزئية شىء أو شرطيته شكاً في المحصل فلا بد من القول بالإشتغال إلا ان هذا مجرد فرض غير واقع في الخارج بل انه خلاف مفروض البحث اذ المفروض ان متعلق التكليف هو الجامع بين الأفراد الصحيحة ، ونسبته الى الأجزاء والشرايط نسبة الطبيعى الى افراده أو نسبة العنوان الى معنونه ، وعلى كلا التقديرين فلا يكون المأمور به

مغيراً في الوجود مع الأجزاء والشرائط ومسبباً عنها .

وعلى الجملة ان كلا من السبب والمسبب موجود في الخارج بوجود مستقل على حياله واستقلاله كالقتل المسبب عن مقدمات خارجية أو الطهارة الخبثية المسببة عن الغسل بل الحديثة المسببة عن الوضوء والغسل والتميم على قول ، فاذا كان المأمور به أمراً بسيطاً مسبباً عن شيء آخر ، ومتربباً عليه وجوداً فلا محالة يرجع الشك في جزئية شيء أو شرطيته بالإضافة الى سببه الى الشك في المحصل ، ولا إشكال في الرجوع معه الى قاعدة الاشتغال في مورده ، ولكن المقام لا يكون من ذلك الباب ، فان الجامع الذي فرض وجوده بين الأفراد الصحيحة لا يخلو أمره من أن يكون من الماهيات المتأصلة المركبة ، أو البسيطة ، أو من الماهيات الاعتبارية والعناوين الانتزاعية وعلى كل تقدير لا بد من أن يكون منطبقاً على الأجزاء والشرائط الخارجية انطباق الكلي على افراده ، ومعه لا يرجع الشك الى الشك في المحصل ليكون المرجع فيه قاعدة الإشتغال .

اما على الأول فلان المفروض أن الجامع هو عين الأجزاء والشرائط فالأجزاء مع شرائطها بانفسها متعلقة للأمر ، ووحدتها ليست وحدة حقيقية ، بل وحدة اعتبارية بداهه أنه لا تحصل من ضم ماهية الركوع الى ماهية السجود ماهية ثالثة غير ماهيتهما ، وعليه فلا مانع من الرجوع الى البراءة عند الشك في اعتبار شيء زائد على المقدار المعلوم بناء على صحة الانحلال في مسألة دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، لان تعلق التكليف حينئذ بالمقدار المتيقن من الأجزاء وقبوردها معلوم والشك في غيره شك في التكليف فالمرجع فيه البراءة وبناء على عدم الانحلال في تلك المسألة فالمرجع فيه قاعدة الإشتغال .

وأما على الثاني فكذلك لان الطبيعي عين افراده خارجاً ومتحد معها عيناً فالأمر المتعلق به متعلق بالأجزاء مع شرائطها سواء قلنا بان متعلق الأوامر الطبايع أم قلنا بانه الافراد اما على الثاني واضح . واما على الأول فلاتحاد الطبيعي معها

غاية الأمر ان الخصوصيات الفردية غير دخلية في ذلك فعلى كلا القولين يرجع الشك في اعتبار شئ. جزء أو شرطاً الى الشك في اطلاق المأمور به وتقييده لا الى امر خارج عن دائرة المأمور به ، فبناء على الانحلال في تلك المسألة كان المرجع فيه البراءة عن التقييد المشكوك فيه .

واما على الثالث فالامر ايضاً كذلك لان الأمر الانتزاعي لا وجود له خارجاً يتعلق به الأمر ، وانما الموجود حقيقة هو منشأ انتزاعه فالأمر في الحقيقة متعلق بمنشأ الانتزاع وهو في المقام نفس الأجزاء والشرائط ، وأخذ ذلك الامر الإنتزاع في لسان الدليل متعلقاً للامر إنما هو لاجل الاشارة الى ما هو متعلق الحكم في القضية .

فالنتيجه ان الشك في اعتبار جزء أو قيد على جميع التقادير يرجع الى الشك في تقييد نفس المأمور به بقيد زائد على المقدار المتيقن فبناء على ما هو الصحيح من انحلال العلم الاجمالي عند دوران الامر بين الاقل والاكثر نرجع هنا الى البراءة .
وبتعبير آخر . انا قد بينا في مبحث النهى عن العبادات و اشرنا فيها تقدم ايضاً ان الصحة الفعلية التي هي منتزعة عن انطباق المأمور به على المأتي به خارجاً لا يعقل أخذها في متعلق الامر لتأخرها عنه فالمتعلق على كلا القولين نفس الاجزاء فيودها الخاصة غاية الامر انه على القول بالوضع للصحيح كان المسمى تمام الاجزاء مع تمام القيود ، وعلى القول بالوضع للاعم كان هو الاعم ، وعلى هذا كان الشك في اعتبار أمر زائد على المقدار الذي نعلم بتعلق الامر به من الاجزاء والشرائط مورداً للبراءة ، بلا فرق في ذلك بين القول بالصحيح والقول بالاعم .
فتلخص ان أخذ الصحة بمعنى التمامية في المسمى لا يمنع عن جريان البراءة على القول بالانحلال كما هو القوى .

فقد أصبحت النتيجة من جميع ما ذكرناه ان القول بوضع الالفاظ للاعم لا يلزمه جريان البراءة دائماً كما ان القول بوضعها للصحيح لا يلزمه الا التزام بالاشتغال

كذلك بل هما في ذلك سواء ، فان جريان البراءة وعدمه مبنيان على الانحلال وعدمه في تلك المسألة ، لا على الوضع للصحيح ، أو الأعم .

وعلى ضوء هذا يستبين فساد ما أفاده شيخنا الاستاذ - قده - من أنه على الصحيح لا مناص من الرجوع الى قاعدة الاشتغال ، كما أنه على الاعمى لا مناص من الرجوع الى البراءة بتقريب ان تصوير الجامع على الصحيح لا يمكن إلا بتقييد المسمى بعنوان بسيط خاص أما من ناحية علل الأحكام أو من ناحية معلولاتها ، وان هذا العنوان خارج عن المآتي به وماخوذ في المأمور به ، وعليه فالشك في اعتبار شيء جزء أو شرطاً لا محالة يوجب الشك في حصول العنوان المزبور فيرجع الشك حينئذ الى الشك في المحصل والمرجع فيه قاعدة الإشتغال دون البراءة .

والوجه في فساده هو ما سبق : من أن الجامع على القول بالصحيح على كل تقدير لا بد من ان ينطبق على الاجزاء والشرائط انطباق الكلّي على فرده ، وعليه كان الشك في اعتبار جزء ، أو قيد في المأمور به من دوران المأمور به نفسه بين الأقل والأكثر ، فعلى القول بالإنحلال كان المرجع فيه البراءة عن وجوب الأكثر فنتيجة ذلك : هي ان المأمور به بهتمام اجزائه ، وشرائطه هو الأقل دون الأكثر وقد عرفت أن القول بالإشتغال مبني على أن يكون المأمور به عنواناً بسيطاً مسيئاً عن الاجزاء ، والشرائط الخارجيتين ، ومتحصلاً منهما ، وهو خلاف المفروض .

وأما ما ذكره - قده - من انه على الصحيح لا بد من تقييد المسمى بعنوان بسيط ، أما من ناحية العلل ، أو من ناحية المعلولات فيرده انه خلط بين الصحة الفعلية التي تنتزع عن انطباق المأمور به على المآتي به في الخارج ، والصحة بمعنى التمامية فالحاجة الى التقييد إنما تكون فيما اذا كان النزاع بين الصحيح ، والاعمى في أخذ الصحة الفعلية في المسمى ، وعدم أخذها فيه ، فانه على الصحيح لا بد من تقييده بعنوان خاص كعنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر . أو نحوه مما هو مؤثر في حصول الغرض . ولكن قد تقدم انه لا يعقل أخذها في المأمور به فضلاً عن

أخذها في المسمى فلا تكون الصحة بهذا المعنى مورداً للنزاع ، فان النزاع كما عرفت مراراً إنما هي في الصحة بمعنى التامة ، ومن المعلوم انها ليست شيئاً آخر وراء نفس الأجزاء ، والشرائط بالأسر . ولا هي موضوع للآثار ، ولا موثرة في حصول الغرض ، وعليه فلا حاجة الى تقييد المسمى بعنوان بسيط خارج عنهما .

ومن هنا يظهر ان هذه المسألة ليست من المسائل الاصولية والوجه في ذلك هو ما حققناه في أول الكتاب في مقام الفرق بين المسائل الاصولية ، ومسائل بقية العلوم من أن كل مسألة اصولية ترتكز على ركيزتين اساسيتين :

(الركيزة الأولى) : أن تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي الإلهي وبهذه الركيزة امتازت المسائل الاصولية عن القواعد الفقهية باجمعا على بيان تقدم (الركيزة الثانية) : ان يكون وقوعها في طريق الاستنباط بنفسها أى بلا ضم كبرى أو صغرى اصولية اخرى اليها - وبهذه الركيزة امتازت عن مسائل سائر العلوم الدخيلة في الاستنباط من النحو ، والصرف ، والرجال ، والمنطق ، واللغة ، ونحو ذلك ، فان مسائل هذه العلوم وان كانت دخيلة في الاستنباط إلا انها ليست بحيث لو انضم اليها صغرياتنا أنتجت نتيجة فقهية .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر أن هذه المسألة ليست من المسائل الاصولية ، بل هي من المسائل اللغوية فلا تقع في طريق الاستنباط بلا ضم كبرى اصولية اليها وهي كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين .

ويترب على ذلك ان هذه الثمرة ليست ثمرة لهذه المسألة ، بل هي ثمرة لمسألة الأقل والأكثر الارتباطيين ، وهي من مبادئ تلك المسألة فالبحث عنها محقق لموضوع البحث عن تلك المسألة ، وكذا الثمرة الآتية ، فانها ثمرة لمسألة المطلق والمقيد . دون هذه المسألة .

نعم هي محققة لموضوع التمسك بالإطلاق فالبحث عن جواز التمسك بالإطلاق وعدم جوازه وان كان بحثاً عن مسألة اصولية إلا ان البحث عن ثبوت الإطلاق

وعدمه بحث عن المبادئ .

(الثمرة الثانية) : ما ذكره جماعة منهم المحقق صاحب الكفاية - قده - من أنه يجوز التمسك بالإطلاق ، أو العموم على القول بالأعم عند الشك في اعتبار شيء جزء ، أو شرطاً ، ولا يجوز التمسك به على القول بالصحيح ، بل لأبد فيه من الرجوع الى الاصول العملية .

بيان ذلك : ان التمسك بالإطلاق يتوقف على اثبات مقدمات :

(الأولى) : ان يكون الحكم في القضية وارداً على المقسم بين قسمين ، أو أقسام بان يكون له قابلية الانطباق على نوعين ، أو أنواع .
(الثانية) : ان يبرز كون المتكلم في مقام البيان ولو باصل عقلائي ، ولم يكن في مقام الإهمال ، أو الإجمال .

(الثالثة) : أن يبرز انه لم ينصب قرينة على التعيين .

فاذا تمت هذه المقدمات استكشف بها الإطلاق في مقام الثبوت ، وان مراده الاستعمال مطابق لمراده الجدى ، وليس لاية خصوصية مدخلية فيه ، فاذا شك في دخل خصوصية من الخصوصيات فيه يدفع ذلك بالإطلاق في مقام الاثبات وحيث أن هذه المقدمات تامة على القول بالوضع للاعم ، فان الحكم حينئذ قد تعلق بالطبيعي الجامع بين الأفراد الصحيحة ، والفاصلة فاذا احرز ان المتكلم في مقام البيان ، ولم ينصب قرينة على التقييد فلا مانع من التمسك بالاطلاق لدفع ما شك في اعتباره جزء ، أو قيداً ، لانه شك في اعتبار امر زائد على صدق اللفظ وفي مثله لا مانع عن التمسك بالإطلاق لاثبات عدم اعتباره .

وعلى الجملة فعلى القول بالأعم اذا تمت المقدمتان الاخيرتان يجوز التمسك بالإطلاق لدفع كل ما احتمل دخله في الأمور به جزء ، أو شرطاً ، لغماية المقدمة الأولى على الفرض ، وعليه فما ثبت اعتباره شرعاً باحد النحويين المزبورين فهو ، والزائد عليه حيث أنه مشكوك فيه ، ولم يعلم اعتباره فالمرجع فيه للإطلاق ،

به يثبت عدم اعتباره .

وهذا بخلاف القول بالوضع للصحيح ، فان المقدمة الأولى على هذا القول مفقودة ، إذ الحكم حينئذ لم يرد إلا على الواجد لتام الأجزاء ، والشرائط فلو شك في جزئية شيء أو شرطيته فلا محالة يرجع الشك الى الشك في صدق اللفظ على الفاعل للشكوك فيه لاحتمال دخله في المسمى ، ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق .

فقد تحصل من ذلك : جواز التمسك بالإطلاق على القول بالأعم في موارد الشك في الأجزاء ، والشرائط ، وعدم جوازه على القول بالصحيح .

نعم على القول بالأعم لو شك في كون شيء ركناً للصلاة أو لم يكن فلا يجوز التمسك بالإطلاق لأن الشك فيه يرجع حينئذ الى الشك في صدق اللفظ ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق ، كما مر بيانه .

وقد يورد على هذه الفقرة بوجوه :

(الأول) : انه لا فرق بين القولين في جواز التمسك بالإطلاق ، وعدم جوازه والوجه في ذلك : هو أن مناط الجواز كون المتكلم في مقام البيان ، وانه لم ينصب قرينة على التقييد ، وعليه فكما ان الأعمى يتمسك بالإطلاق فيما اذا احتتمل دخل شيء في المأمور به زائداً على القدر المتيقن ، فكذلك الصحيحى يتمسك به اذا شك في اعتبار أمر زائد على المقدار المعلوم . ومن هنا يتمسكون الفقهاء (رض) بإطلاق صحبة حماد التي وردت في مقام بيان الأجزاء ، والشرائط . وبين الامام (ع) فيها جميع اجزاء الصلاة ، من التكبير والقراءة ، والركوع ، والسجود ، ونحوها ، وحيث لم يبين فيها الاستعاذة مثلا فيتمسك باطلاقها على عدم وجوبها فلا فرق في ذلك بين القول بالوضع للصحيح والقول بالوضع للأعم ،

فتلخص : ان العبرة بكون المتكلم في مقام البيان وعدم اتيانه بقرينة في لامه ، لا بكون الوضع الأعم أو الصحيح كما لا يخفى .

والجواب عنه قد ظهر بما تقدم وملخصه : ان التمسك بالإطلاق موقوف على

احراز المقدمات الثلاث . اولها احراز تعلق الحكم بالجامع بحسب المراد الاستعمالي وقابلية انقسامه الى قسمين ، أو اقسام ، فهذه المقدمة لا بد من احرازها وإلا فلا يعقل الإطلاق في مقام الثبوت كي يستكشف ذلك بالاطلاق في مقام الإثبات وحيث انه على القول بالصحيح قد تعلق الحكم بمصحة خاصة ، وهي خصوص الحصة الصحيحة فالمقدمة الأولى مفقودة ، فالإطلاق اللفظي على القول بالصحيح غير معقول .

وأما ما استشهد على ذلك بتمسك الفقهاء (رض) باطلاق صحيحة حماد المتقدمة فهو خطأ بين الإطلاق الحالى ، والإطلاق اللفظي ، فان اطلاق الصحيحة اطلاق مقامى ، وهو اجنبى عن الإطلاق اللفظي المتقوم باحراز صدق المفهوم على المورد المشكوك فيه ، والذي لا يمكن التمسك به على الصحيحى هو الإطلاق اللفظي ، وأما الإطلاق المقامى فالتمسك به مشترك فيه بين القول بالصحيح والقول بالاعم والسرف في ذلك : ان المعتمد فى الاطلاق اللفظي أن يرد الحكم فى القضية على الطبيعى الجامع القابل للانطباق على حصص عديدة ، ولا أقل من حصتين . وبعد ذلك تصل التوبة الى احراز بقية المقدمات من كون المتكلم فى مقام البيان ، وعدم اتيانه بالقرينة على ارادة الخلاف . ولاجل ذلك لا يسع القائل بوضع الالفاظ للصحيح ان يتمسك بالإطلاق ، وذلك للشك فى صدق المفهوم على الفاقد لما يحتمل دخله فى المسمى . وأما الإطلاق الاحوالى فلا يعتبر فيه ذلك ، بل المعتمد فيه سكوت المتكلم عن البيان حين ما يورد الحكم على نفس الأجزاء ، والشرائط ، أو الافراد . مثلاً - اذا كان المولى فى مقام بيان ما يحتاجه اليوم من اللحم ، والخبز ، والارز ، واللبن ، وغيرها من الوازم ، فامر عبده بشرائها ، ولم يذكر الدهن . مثلاً - فيما انه كان فى مقام البيان ، ولم يذكر ذلك فيستكشف منه عدم ارادته له وإلا لبينه .

ومن هنا لا نحتاج فى هذا النحو من الإطلاق الى وجود لفظ مطلق فى القضية بل هو مناقض له كما عرفت آنفاً ، والإطلاق فى الصحيحة من هذا القبيل ، فانه

سلام الله عليه كان في مقام بيان الاجزاء ، والشروط ، فكلامه يبينه يستكشف عدم دخله في المأمور به .

فالنيجة ان أحد الإطلاقين اجنبي عن الإطلاق الآخر رأساً ، وجواز التمسك بأحدهما لا يستلزم جواز التمسك بالآخر ، كما انه لا فرق في جواز التمسك بالإطلاق الأحوال بين القول بالوضع للصحيح ، والقول بالوضع للاعم . وأما الإطلاق اللفظي فلا يجوز التمسك به على القول بالصحيح دون الأعم . فما أورده القائل من الإشكال لا يرجع الى معنى محض .

(الثاني) : ان الأعمى كالصحيح في عدم امكان التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار جزء أو قيد وذلك لان أدلة العبادات جميعاً من الكتاب ، والسنة بحملة ولم ترد شئ منها في مقام البيان فاذا كان المتكلم فيها في مقام الإهمال ، أو الإجمال فلا يجوز التمسك باطلاقها غاية الأمر ان عدم جواز التمسك على هذا القول من جهة واحدة وهي عدم ورود مطلقات العبادات في مقام البيان ، بل انها جميعاً في مقام التشريع والجعل بلا نظر لها الى خصوصيتها من الكمية ، والكيفية . وعلى القول بالصحيح من ناحيتين : وهما عدم ورود المطلقات في مقام البيان وعدم تعلق الحكم بالجامع والمقسم ، فالنتيجة عدم صحة التمسك بالإطلاق على كلا القولين .

والجواب عنه : مضافاً الى انه رجم بالغيب ان الأمر ليس كما ذكره القائل ، فان من الآيات الكريمة ما ورد في الكتاب ، وهو في مقام البيان كقوله تعالى : (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فالمفهوم من كلمة الصيام عرفاً كف النفس عن الأكل ، والشرب ، وهو معناه اللغوي ، فالصيام بهذا المعنى كان ثابتاً في سائر الشرائع والأديان بقرينة قوله تعالى : (كأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) حيث لم يعتبر فيه سوى الكف عن الأكل والشرب عند تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود .

نعم ان ذلك يختلف كيفية باختلاف الشرائع ، ولكن كل ذلك الاختلاف

يرجع الى الخارج عن ماهية الصيام بل قد يعتبر فيه كما في شرع الاسلام الكف عن عدة امور اخر ايضا كالجماع والارتماس في الماء والكذب على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ وعلى الأئمة الأطهار (ع) وان لم يكن الكف عنها معتبراً في بقية الشرائع والاديان . وعلى ذلك فلو شككنا في اعتبار شيء في هذه الماهية قيداً ، وعدم اعتباره كذلك فلا مانع من أن نرجع الى اطلاق قوله تعالى كتب عليكم الصيام . اه وبه يثبت عدم اعتباره فحال الآية المباركة حال قوله تعالى : (أحل الله البيع) و (تجارة عن تراض) وما شاكلها ، فكما انه لا مانع من التمسك باطلاقها في باب المعاملات عند الشك في اعتبار شيء فيها ، فكذلك لا مانع من التمسك باطلاق هذه الآية المباركة في باب الصوم عند الشك في دخل شيء في صحته شرعاً . هذا مضافاً الى ما في السنة من الروايات المطلقة الواردة في مقام البيان منها قوله ﷺ في التشهد (يتشهد) فان مقتضى اطلاقه عدم اعتبار أمر زائد على نفس الشهادتين فلو شك في اعتبار التوالى بينهما فيدفع بالإطلاق وكذا غيره من نصوص الباب فلاحظ .

هذا كله على تقدير تسليم أن يكون الضابط في كون المسألة اصولية ترتب ثمرة فعلية عليها إلا ان الأمر ليس كذلك ، فان الضابط للمسألة الاصولية امكان وقوعها في طريق الإستنباط لا فعليته .

وملخص ما ذكرناه في الجواب عن هذا الإيراد امران :

(الاول) : ان المطلق الوارد في مقام البيان من الكتاب والسنة موجود ، وليس الامر كما ذكره القائل .

(الثاني) : لو تنزلنا عن ذلك وسلطنا ان المتكلم لم يكن في مقام البيان في شيء من مطلقات العبادات إلا ان امكان ترتب هذه الثمرة يكفيننا لكون المسألة اصولية ، لما عرفت من أن الميزان فيها امكان وقوعها في طريق استنباط حكم فرعي كلي لا فعلية ذلك كما تقدم .

نعم الذي يرد هنا ما ذكرناه سابقاً من أن هذه الثمرة ليست ثمرة لهذه المسألة ولا تترتب عليها بلا واسطة ، بل هي من ثمرات كبرى مسألة المطلق والتقييد ، وهي من صفريات تلك الكبرى ومن مبادئها من جهة أن البحث فيها في الحقيقة عن ثبوت الإطلاق وعدم ثبوته ، والبحث عن جواز التمسك به وعدم جوازه بحيث عن المسألة الاصولية . دونه .

(الثالث) : ان الإطلاق والتقييد في العبادات إنما يلاحظ بالإضافة الى الأمور به وملتق الامر ، لا بالقياس الى المسمى بما هو ، ضرورة ان الإطلاق أو التقييد في كلام الشارع أو غيره إنما يكون بالقياس الى مراده ، وانه مطلق أو مقيد لا الى ما هو اجنبي عنه ، وعلى ذلك فلا فرق بين القولين ، فكما ان الصحيح لا يمكنه التمسك بالإطلاق ، فكذلك الاعمى .

أما الصحيح فلما عرفت من عدم اخرازه الصدق على الفاقد لما شك في عتباره جزء أو شرطاً لاحتمال دخله في المسمى .

وأما الاعمى فلاجل أنه يعلم بثبوت تقييد المسمى بالصحة ، وانها مأخوذة في الأمور به وملتق الامر ، فان الأمور به حصة خاصة من المسمى وهي الحصة الصحيحة ، ضرورة ان الشارع لا يأمر بالحصة الفاسدة ، ولا بما هو الجامع بينه وبين الصحيح ، وعلى ذلك فلا يمكن التمسك بالإطلاق عند الشك في جزئية شيء ، أو شرطيته للشك حينئذ في صدق الأمور به على الفاقد للشيء المشكوك فيه .

وعلى الجملة فلا فرق بين أن تكون الصحة مأخوذة في المسمى ، وأن تكون مأخوذة في الأمور به فعلى كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالاطلاق غاية الأمر ان الشك في الصدق على الصحيح من جهة أخذ الصحة في المسمى ، وعلى الاعمى من جهة العلم بتقييد الأمور به بالصحة لا محالة .

فالنتيجة : هي عدم جواز الأخذ بالإطلاق على كلا القولين إذا لا ثمرة

في البين .

والجواب عنه يظهر مما بيناه سابقاً : فان الصحة الفعلية التي هي منتزعة عن انطباق المأمور به على المآتي به خارجاً في موارد الامثال والأجزاء غير مأخوذة في المأمور به قطعاً ، بل لا يعقل ذلك كما سبق ، وانما النزاع في أخذ الصحة بمعنى التامة اعني به تمامية الشيء من حيث الأجزاء ، والقيود في المسمى فالقائل بالصحيح يدعى وضع لفظ الـ صلاة ، مثلاً للصلاة التامة من حيث الأجزاء ، والشرائط . والقائل بالاعم يدعى وضع اللفظ للاعم ، وعلى ذلك فلو شككنا في اعتبار شيء جزء ، او قيداً في المأمور به كالسورة - مثلاً - فعلى القول بالوضع الصحيح كان صدق اللفظ بما له من المعنى على الفاقد لها غير معلوم ، لاحتمال دخلها فيه ، وامكان أن يكون المجموع هو المسمى بلفظ الـ صلاة ، ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق . وعلى القول بالوضع للاعم كان صدق اللفظ على الفاقد معلوماً ، وانما الشك في اعتبار امر زائد عليه ، وفي مثله لا مانع من التمسك بالاطلاق لنفي اعتبار الشيء المشكوك فيه ، وبه ثبت ان المأمور به هو طبيعي الـ صلاة ، الجامع بين الفاقد والواجدة للسورة ، ومن انطباق ذلك الطبيعي على المآتي به بلا سورة نتزع الصحة فالصحة بمعنى التامة تثبت بنفس التمسك بالإطلاق بضميمة ما علم من الأجزاء والشرائط تفصيلاً ، والصحة المنتزعة غير مأخوذة في المأمور به فضلاً عن المسمى .

وعلى الجملة فالمأمور به على كلا القولين وان كان هو الـ صلاة ، الواجدة لجميع الأجزاء ، والشرائط فلا فرق بينها من هذه الناحية أصلاً ، الا ان الاختلاف بينهما في نقطة اخرى ، وهي ان صدق اللفظ على الفاقد لما يشك في اعتباره معلوم على القول الاعم ، وانما الشك في اعتبار امر زائد عليه . وأما على الصحيح فالصدق غير معلوم . وعلى أساس تلك النقطة يجوز التمسك بالاطلاق على القول بالاعم دون القول بالصحيح .

فقد أصبحت النتيجة ان هذه الشبهة مبنية على أخذ الصحة الفعلية في المأمور به ولكن قد تقدم فساده .

ومن هنا قال شيخنا الاستاذ - قده - ان هذه الشبهة ليست بذات أهمية كما اهتم بها شيخنا العلامة الأنصارى - قده - واطال الكلام فيها واعتنى بالجواب عنها فوق ما تستحق ، والصحيح ما أفاده - قده - .

وربما قيل بان ثمرة النزاع تظهر في النذر وذلك كما لو نذر أن يعطى ديناراً للمصلى ركعتين فبناء على القول بالأعم يجزى الاعطاء للمصلى ركعتين ، ولو كانت صلته فاسدة ، وعلى القول بالصحيح لا يجزى ذلك بل يجب عليه الاعطاء للمصلى صلاة صحيحة ، ولا تبرأ ذمته إلا بذلك .

لا يخفى أن أمثال هذه الثمرة غير قابلة للذكر والعنوان في المباحث الاصولية لانها ليست ثمرة للمسألة الاصولية فان ثمرتها استنباط الحكم الكلي الفرعى ، وأما تطبيقه على موارد ومصاديقه فليس ثمرة للبحث الاصولي ، بل لا يصلح هذه الثمرة لاية مسألة علمية ولو كانت المسألة من المبادئ .

هذا مضافاً الى أن وجوب الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر في الكيفية ، والكمية ، واجنبى عن الوضع للصحيح ، أو الأعم ، فلو قصد الناذر من كلمة المصلى من أتى بالصلاة الصحيحة لم تبرأ ذمته بالاعطاء لمن « يصلى ، فاسدة ، ولو قلنا بوضع الألفاظ للاعم ، ولو قصد منها الآتى بالصلاة ولو كانت فاسدة برأت ذمته بذلك ، وان قلنا بوضع الألفاظ للصحيح .

على ان الصحة المتنازع دخلها في المسمى غير الصحة المعتبرة في مرحلة الامتثال فيمكن أن يكون المأني به صحيحاً من جهة وجدانه تمام الأجزاء ، والشرائط ، وفاسداً من الجهات الأخر ، وعليه تحصل براءة الذمة بالاعطاء لمن « يصلى ، فاسدة ايضاً .

ثم انا قد ذكرنا في الدورة السابقة ثمرة لهذه المسألة غير ما ذكره القوم وهي ان الحكم الوارد على عنوان « صلاة ، ومفهومها يختلف باختلاف القوايل - مثلاً - قد ورد النهى عن « صلاة ، الرجل وبجذائه امرأة « تصلى ، فعلى القول

الصحيح لو علمنا بفساد صلاة ، المرأة لا تكون صلاة ، الرجل منبياً عنها لعدم صدق الـ صلاة ، على ما أنت المرأة به فلا يصدق حينئذ انه صلى ، وبجذائه امرأة ، تصلى ، واما على القول بالاعم كانت منبياً عنها . هذا .

ولكن قد تبين مما تقدم ان هذه الثمرة ايضاً ليست بثمره لبحث اصولي ، بل لا ترتب على النزاع بين القولين ، فانك عرفت ان القول بالصحيح لا يلزم الصحة في مقام الامتثال ، فان الصحة هناك غير الصحة المأخوذة في المسمى على هذا القول ، كما مر .

فقد استبان من مجموع ما ذكرناه تحت عنوان الثمرة لحد الآن امور :

(الاول) : ان البحث عن هذه المسألة ليس بحثاً اصولياً ، بل بحث عن المبادئ ، وذكرها في هذا العلم لاجل ان لها فائدة جليلة ، ومناسبة شديدة مع بعض المسائل الاصولية .

(الثاني) : أن ما ذكرناه من الثمرات لها عمدتها الثمرة الاولى ، والثانية ليس بثمره للبحث عن هذه المسألة كما عرفت .

(الثالث) : ان جواز الرجوع الى البراءة ، أو عدم جوازه غير مبني على القول بالوضع للصحيح ، او الاعم ، بل مبني على انحلال العلم الإجمالي ، وعدمه في مسألة الأقل والاكثر الارتباطيين .

(الرابع) : ان القول بالوضع للاعم يحقق موضوع جواز التمسك بالاطلاق أو العموم ، كما ان القول بالوضع للصحيح يحقق موضوع عدم جوازه . هذا تمام الكلام في المقام الاول .

المقام الثاني في المعاملات

ويقع البحث عنه في مقامين :

(الأول) : فيما ذهب إليه المشهور من جواز التمسك باطلاقات المعاملات من العقود ، والإيقاعات على كلا القولين ، ولا يختص الجواز باختيار الوضع للاعم ومن هنا تنتفي الثمرة المتقدمة في العبادات هنا .

(الثاني) : فيما ذكره جماعة منهم المحقق صاحب الكفاية - قده - من ان النزاع في المعاملات إنما يجري فيما اذا كانت الألفاظ اسام للاسباب . دون المسببات ، فان المسببات امور بسيطة غير قابلة لأن تتصف بالصحة ، والفساد ، بل هي تتصف بالوجود عند وجود اسبابها ، وبالعدم عند عدمها .

ولتحقيق الكلام في المقامين نقول :

أما المقام الأول فالأمر كما ذهب إليه المشهور من جواز التمسك باطلاقات حتى على القول بالصحيح ، والوجه في ذلك هو أن المعاملات امور عرفية عقلانية وليست من الماهيات المخترعة عند الشارع المقدس ، وإنما هي ماهيات قد اخترعها العقلاء قبل هذه الشريعة لتمشية نظام الحياة ، ثم لما جاء نبينا الأعظم (ص) لم يخالفهم في هذه الطريقة المستقرة عندهم ، ولم يجعل (ص) طرفاً خاصة لا بد للناس ان يمشى على طبق تلك الطرق ، بل ولم يتصرف فيها تصرفاً أساسياً ، بل امضاها على ما كانت عندهم ، وتكلم بلسانهم فهو (ص) كاحدهم من هذه الجهة .

نعم قد تصرف (ص) فيها في بعض الموارد فنهى عن بعض المعاملات كالمعاملة الربوية ، وما شاكلها . وزاد في بعضها قيداً ، أو جزء لم يكن معتبراً عند العقلاء كاعتبار البلوغ في المتعاقدين ، واعتبار الصيغة في بعض الموارد .

وعلى ذلك الأصل نعمل ما ورد في الشرع من الآيات والروايات كقوله تعالى

(او فوا بالعقود) (وأحل الله البيع) (وتجارة عن تراض) وكقوله (ص)
 (النكاح ستي) (والصلح جاز) ونحو ذلك على المفاهيم التي قد استقرت عندهم ،
 وجرى ديدنهم عليها ، فانه (ص) لم يتصرف فيها لا لفظاً ولا معنى ، وتكلم بما
 تكلموا به من الألفاظ ، واللغات ، اذاً تكون تلك الأدلة مسوقة لامضاء المعاملات
 العرفية العقلانية ، وحيث ان المعاملات عندهم قسمان فعلى ، وقولى إلا فى بعض
 الموارد فتاك الأدلة تدل على امضاء كلا القسمين إلا فى بعض الموارد الخاصة التي
 اعتبر الشارع فيها اللفظ ، أو اللفظ الخاص ، كما فى الطلاق ، والنكاح ، وما يشبههما
 وعليه فان دل دليل من قبل الشارع على اعتبار شىء جزء ، او قيداً فناخذ به ، وان
 شككنا فيه فتمسك باطلاقات تلك الأدلة ، وثبت بها عدم اعتباره .

ومن هنا يظهر فساد ما ربما يورد على الشهيد - قده - حيث قال : « ان
 الماهيات الجعلية كالصلاة ، والصوم ، وسائر العقود حقيقة فى الصحيح ،
 ومجاز فى الفاسد إلا الحج ، لوجوب المضى فيه ، مع انه - قده - كغيره يتمسك
 باطلاقات المعاملات ، والحال ان الصحيحى لا يمكنه التمسك بها لاجمال الخطاب .
 ووجه الفساد هو ما عرفت من انه لا مانع من التمسك باطلاقات المعاملات على
 القول بالصحيح ، كما عرفت .

وعلى الجملة فالمعاملات المأخوذة فى موضوع أدلة الامضاء كالبيع ، ونحوه
 معاملات عرفية عقلانية ولم يتصرف الشارع فيها أى تصرف لا من حيث اللفظ ،
 ولا من حيث المعنى ، بل امضاها بما لها من المفاهيم التي قد استقر عليها الفهم العرفى
 وتكلم بالألفاظ التي كانت متداولة بينهم فى محاورتهم قبل الشريعة الاسلامية ،
 فيثبت ان شك فى اعتبار أمر زائد على ما يفهمه العرف والعقلاء فتمسك باطلاق
 الأدلة ونفى بذلك اعتباره ، كما انه لم يكن معتبراً عند العرف ، إذ لو كان معتبراً
 للزم على الشارع المقدس بيانه وحيث انه (ص) كان فى مقام البيان ولم يبين فعلم
 عدم اعتباره .

ومن هنا تفترق المعاملات عن العبادات ، فان العبادات حيث انها ما ان
مختزعة عند الشارع بجميع اجزائها ، وشرائطها فلو كانت موضوعة للصحيحة
يمكننا التمسك باطلاقها عند الشك في جزئية شيء ، أو شرطية ، لاحتمال دخله
في المسمى كما سبق . وهذا بخلاف المعاملات فانها ماهيات مختزعة عند العرف
فلو شككنا في اعتبار شيء فيها شرعاً فيكون الشك في أمر زائد على ما كان
معتبراً عندهم ، وفي مثله لا مانع من التمسك بالإطلاق ولو على النول بكونها
موضوعة للصحيحة .

نعم لو شككنا في اعتبار شيء فيها عرفاً كاعتبار المالية - مثلاً - أو نحوها فلا
يمكننا التمسك بالإطلاق لعدم احراز صدق البيع على فاقده المالية ، أو نحوها . هذا
بناء على القول بالصحيح . واما بناء على الأعم فلا مانع من التمسك بالإطلاق حتى
اذا كان الشك في اعتبار شيء فيها عرفاً إلا فيما اذا كان الشك في دخله في المسمى .

وصفوة القول ان حال المعاملات عند العرف حال العبادات عند الشارع
المقدس ، فبما أن ثمره جواز الأخذ بالإطلاق ، وعدم جوازه تظهر بين القولين
في العبادات ، فكذلك تظهر بينهما في المعاملات ، وإنما تنتفي الثمرة بين القولين
فيها أي (المعاملات) لو شككنا في اعتبار جزء ، أو قيد فيها شرعاً ، لا عرفاً فانه
يجوز حينئذ التمسك بالاطلاق مطلقاً حتى على القول بالوضع للصحيح ، كما مر .

وربما يورد بان حديث التمسك بالاطلاق في المعاملات انما يتم فيما لو كانت
المعاملات أسامى للأسباب ، دون المسببات ، فانه حينئذ مجال للتمسك باطلاق
قوله تعالى (أحل الله البيع) (وتجارة عن تراض) ونحوهما لا يثبت امضاء كل سبب
عرفي إلا ما نهى عنه الشارع . وأما لو كانت المعاملات اسامى للمسببات فالامضاء
الشرعي المتوجه اليها لا يدل على امضاء اسبابها ، لعدم الملازمة بين امضاء المسبب وه
المبادلة في البيع وما شاكها ، وامضاء السبب وهو المعاطات أو الصيغة الفارسية
- مثلاً - ومن الواضح ان أدلة الامضاء جميعاً من الآيات ، والروايات متجهة الى

امضاء المسببات ، ولا تنظر الى امضاء الأسباب أصلاً ، ضرورة ان الحلية في قوله تعالى أحل الله البيع ثابتة لنفس المبادلة والملكية في مقابل تحريمها ، ولا معنى لحلية نفس الصيغة أو حرمتها ، ووجوب الوفاء في قوله تعالى : (اوفوا بالعقود) ثابت للملكية والمبادلة ، فان الوفاء على ما ذكرناه بمعنى الانهاء والاطمأن ، ومن المعلوم انه لا يتعلق بنفس العقد فانه آتى الحصول فلا بقاء له ، بل لا بد وان يتعلق بما له قابلية البقاء والدوام وهو ليس في المقام إلا نفس المسبب ، والنكاح في قوله عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (النكاح سقى) نفس علاقة الزواج بين المرأ والمرأة ، لا نفس الصيغة وكذا الصلح في قوله (ص) : (الصلح جاز) ونحو ذلك ، وعليه فلو شككنا في حصول مسبب من سبب خاص كالمعاطات - مثلاً - ففقتضى الأصل عدم حصوله ، والاقترار على الأخذ بالقدر المتيقن إلا فيما اذا كان له سبب واحد ، فان امضاء مسببه يستلزم امضائه لا محالة ، وإلا لكان امضائه بدوناً لغواً محضاً ، وكذا فيما اذا لم يكن في البين قدر متيقن ، فان نسبة المسبب حينئذ الى الجميع على حد سواء فلا يمكن الحكم بامضاء بعض دون بعض ، وفي غير هاتين الصورتين لا بد من الاقتصار على القدر المتيقن ، وفي الزائد عليه نرجع الى اصالة العدم .

وقد أجاب عنه شيخنا الاستاذ - فده - بان نسبة صيغ العقود الى المعاملات ليست نسبة الأسباب الى مسبباتها ، ليكونا موجودين خارجين يترتب أحدهما على الآخر ترتباً قهرياً ، ويكون تعلق الارادة بالمسبب بتبع تعلقها بالسبب من جهة ان اختيارية المسبب باختيارية السبب ، كما هو الحال في جميع الأفعال التوليدية ، بل نسبتها اليها نسبة الآلة الى ذبيها ، والارادة تكون متعلقة بنفس المعاملة ابتداءً ، كما هو الحال في سائر الانشاءات ، فان قولنا « بعث ، أو « صل ، ليس بنفسه موجداً للملكية ، أو الطلب في الخارج ، نظير الالتقاء الموجد للاحراق ، بل الموجد في الواقع هو الارادة المتعلقة بإيجاده انشاءً ، فتحصل انه اذا لم تكن الصيغ من قبيل الاسباب ، والمعاملات من قبيل المسببات فلم يكن هناك موجودان خارجيان

مترتبان كي لا يكون امضاء أحدهما امضاء للآخر ، بل الموجود واحد غاية ما في الباب انه باختلاف الآلة ينقسم الى أقسام عديدة ، فالبيع المنشأ بالمعاطات قسم ، وبغيرها قسم آخر ، وباللفظ العربي قسم ، وبغير العربي قسم آخر .. وهكذا ، فإذا كان دليل امضاء البيع - مثلاً - في مقام البيان ولم يقيد بنوع دون نوع فيستكشف منه عمومه لجميع الأقسام والأنواع ، كما في بقية المطلقات حرفاً بحرف هذا ما أجاب به - قده - عن الاشكال .

ولكن لا يمكن المساعدة على ما أفاده - قده - وذلك لعدم الفرق في محل الكلام بين ان يعبر عن صيغ العقود بالاسباب ، أو يعبر عنها بالآلات ، فان أدلة الامضاء اذا لم تكن ناظرة الى امضاء تلك الصيغ فلا يفرق بين كونها اسباباً ، أو آلة ، ولا اثر للاختلاف في مجرد التعبير .

ومن الغريب انه - قده - قد استدل على شمول أدلة الامضاء لصيغ العقود بان الآلة وذئها ليسا كالسبب والمسبب يمتاز احدهما من الآخر في الوجود ، بل هما موجودان بوجود واحد فامضاء ذى الآلة يلزم امضاء الآلة لا محالة . وجه الترابة انه لا ريب في تعدد وجود الصيغ ووجود ما يعبر عنه بالمسيبات في باب المعاملات فان المسيبات هي الامور الاعتبارية النفسانية التي لا وجود لها إلا في عالم الاعتبار ، والاسباب عبارة عن الأفعال والألفاظ ، وهما من الموجودات الحقيقية الخارجية سواء عبر عنها بالاسباب ، أو بالآلات ، فكما ان امضاء المسبب لا يلزم امضاء السبب ، فكذلك امضاء ذى الآلة لا يلزم امضاء الآلة ، لعدم تفاوت بينهما إلا في التعبير . وعليه فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن على كل تقدير ، فلو شك في حصول مسبب كالملكية ، أو نحوها من سبب خاص كالمعاطات - مثلاً - أو بغير العربي ، أو نحو ذلك ففتضى الأصل عدم حصوله إلا اذا كان له سبب واحد فان امضاء المسبب حينئذ يلزم امضاء سببه لا محالة ، وإلا لكان امضائه لغواً .

والصحيح في الجواب عنه هو انا لو سلمنا ان نسبة صيغ العقود الى المعاملات

نسبة الأسباب الى مسياتها ، أو نسبة الآلة الى ذبيها واعرضنا النظر عما سلكناه في باب المعاملات من انها اسام للركب من المبرز والمبرز خارجاً فلا سبب ولا مسبب ولا آلة ولا ذبيها كما سيأتى بيانه انشاء الله تعالى ، فع ذلك لا يتم الاشكال المزبور ، فانه انما يتم فيما اذا كان هناك مسبب واحد وله أسباب عديدة ، فحينئذ يقال أن امضائه لا يلزم امضائها جميعاً ، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن لو كان ، وفي الزائد نرجع الى اصالة عدم حصوله .

نعم لو فرضنا انه لم يكن بينها قدر متيقن ، بل كانت نسبة الجميع اليه على حد سواء امكننا أن نقول بان امضاء المسبب امضاء لجميع اسبابه ، فان الحكم بامضاء بعض دون بعض ترجيح من دون مرجح ، والحكم بعدم الإمضاء رأساً مع امضاء المسبب على الفرض غير معقول ، ولكنه فرض نادر جداً ، بل لم يتحقق في الخارج ، وأما اذا كانت المسيات كالاسباب متعددة كما هو كذلك فلا يتم الإشكال بيان ذلك : ان المراد بالمسبب اما أن يكون هو الاعتبار النفساني كما هو مسلكنا . أو يكون هو الوجود الانشائي المتحصل من الصيغة أو غيرها كما هو مسلكهم في باب الانشاء ، حيث انهم فسروا الانشاء بايجاد المعنى باللفظ . ومن هنا قالوا ان صيغ العقود أسباب للمعاملات من جهة انها لا توجد إلا بها فالبيع لا يوجد إلا بعد قوله بعث وكذا غيره ، أو ان المراد بالمسبب هو الإمضاء العقلائي فانه مسبب وفعل البائع - مثلاً - سبب ، فاذا صدر من البائع بيع يترتب عليه امضاء العقلاء ترتب المسبب على السبب واما الإمضاء الشرعي فلا يعقل أن يكون مسبباً ، بداهة ان المسبب هو ما يتعلق به الإمضاء من قبل الشارع المقدس فلا يعقل أن يكون هو نفسه ، وإلا لزم تعلق الإمضاء بنفسه في مثل قوله تعالى : (أحل الله البيع) و (اوفوا بالعقود) وقوله عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ (النكاح سنتي) ونحو ذلك ، فان المعنى حينئذ هو أن الله أحل البيع الذي أحله ، وأوجب الوفاء بالعقد الذي أوجب الوفاء به ، وان النبي ﷺ سن النكاح الذي سنه ... وهكذا . وان كان ربما يظهر من كلام المحقق صاحب الكفاية - قدس -

في مبحث النهى عن المعاملات حيث قال : بعد ما حكى عن ابى حنيفة والشيبانى دلاله النهى على الصحة ، والتحقيق انه في المعاملات كذلك اذا كان عن المسبب أو التسبب لاعتبار القدرة في متعلق النهى كالأمر ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما اذا كانت المعاملة مؤثرة صحيحة ، وكيف كان فاحتمال أن يكون المسبب هو الإمضاء الشرعى فاسد قطعاً . وعلى جميع التقادير المذكورة لا يتم اشكال عدم التلازم بين امضاء المسبب وامضاء سببه .

أما بناء على أن يكون المسبب عبارة عن الإعتبار القائم بالنفس فلا محالة يتعدد المسبب بتعدد مبرزه خارجاً - مثلاً - لو اعتبر زيد ملكية داره لشخص فابرزها باللغة العربية ، واعتبر ملكية بستانه لآخر فابرزها باللغة الفارسية ، واعتبر ملكية فرسه لثالث فابرزها بالمعاطات ، واعتبر ملكية كتابه لرابع فابرزها بالكتابة ، أو الإشارة ، فهنا اعتبارات متعددة خارجاً ، وكل واحد منها يباين الآخر لا محالة ، وان كان الجميع صادراً من شخص واحد فضلاً عما اذا صدر عن اشخاص متعددة ، كما اذا باع زيد فرسه بالصيغة العربية ، وباع عمرو داره بالصيغة الفارسية ، وباع ثالث كتابه بالمعاطات ... وهكذا . حيث لا شبهة في أن الإعتبار القائم بزيد المبرز في الخارج بالصيغة العربية يباين كلا من الآخرين ، وكذا كل واحد منها بالإضافة الى الآخرين .

وعلى ذلك فاذا فرضنا ان الشارع أمضى الإعتبار المبرز في الخارج باللغة الفارسية أو بالمعاطات فلا محالة أمضى المعاطات أو الصيغة الفارسية التي يعبر عنها بالسبب ، وإلا لكان امضائه بدون امضائها لغواً محضاً ، بداهة انه لا معنى لان يمضى الشارع الملكية المبرزة بالمعاطات ولا يمضى نفس المعاطات ، ويمضى الملكية المظهرة بالمقد الفارسي ولا يمضى نفس هذا العقد ... وهكذا ، فان معنى عدم امضاء الشارع هذا السبب عدم حصول الملكية به خارجاً ، وهذا مناقض لحصولها به وامضاء الشارع اياها .

وأما بناء على أن يكون المسبب عبارة عن الوجود الإنشائي الحاصل بالتلفظ بصيغ العقود كصيغة بعث ونحوها فهو أوضح من الأول ، بدهة انه متى ما حصل التلفظ بصيغة بعث أو نحوها يتحقق المسبب خارجاً ، فلو قال زيد - مثلاً - بعث داري ، ثم قال بعث بستاني ، ثم قال بعث فرسي ... وهكذا يتحقق بكل واحد من هذه الصيغ والأسباب وجود انشائي الذي يعبر عنه بالمسبب على مسلك القوم ، فكما ان لكل صيغة وجوداً ، فكذلك لكل منشأ وجوداً انشائياً بوجود سببه ، فلا يعقل انفكاك المنشأ عن الإنشاء والسبب ، ولا سيما فيما اذا كانت الأسباب مختلفة الحقائق كالعربية والعجمية وغيرهما .

وعلى الجملة فالتلفظ بالصيغة يوجب تحصيل وجود انشائي للبيع على مسلكهم فلا يتصور انفكاكه عنه . وعليه فامضاء الوجود الإنشائي والتنزيل امضاء لسببه ، فلا يعقل تعلق الامضاء باحدهما دون الآخر كما تقدم .

واما لو كان المراد من المسبب امضاء العقلاء فالأمر فيه أوضح من الأولين ، ضرورة ان العقلاء يعضون كل بيع صادر من البائع اذا كان واجداً للشرائط بان يكون صادراً من أهله ووقع في محله - مثلاً - لبيع زيد كتابه امضاء عقلائي ، ولبيع زيد داره امضاء عقلائي آخر ، ولبيع زيد فرسه امضاء عقلائي ثالث ... وهكذا ، وليس امضائهم متعلقاً بطبيعي البيع ، فانه لا أثر له ، والآثار انما تترتب على آحاد البيع الصادرة عن آحاد الناس ، ومن الواضح أن العقلاء انما يعضون تلك الآحاد المترتبة عليها الآثار ، وليس امضاء أحدها عين امضاء الآخر بل لكل واحد منها امضاء على حباله واستقلاله ، كما هو مقتضى كون البيع سبباً لامضاء عقلائي ، وكيف كان فلا ريب في أن لكل بيع من البيوع الموجودة في الخارج امضاء عقلائياً يباين امضاء عقلائياً آخر .. وهكذا ، سواء كانت البيوع صادرة من شخص واحد ، أو من أشخاص متعددة .

وعليه فاذا كان لدليل الإمضاء اطلاق قد دل باطلاقه على نفوذ كل امضاء

عقلاني فلا محالة دل بالإلتزام على امضاء كل سبب يتسبب اليه ، وإلا فلا يعقل امضائه بدون امضائه ، فانه نقض للغرض كما لا يخفى .

فالنتيجة من جميع ذلك ان الإيراد المزبور إنما يتم فيما لو كان هناك مسبب واحد وله أسباب عديدة ، ولكن قد عرفت انه لا أصل له على جميع المسالك في تفسير المسبب ، ولا يعقل أن يكون لمسبب واحد أسباب متعددة على الجميع بل لكل سبب مسبب ، فامضائه بعينه امضاء لسببه .

هذا كله بناء على مسلك القوم في باب المعاملات .

التحقيق أن كون صيغ العقود اسباباً ، أو آلة كل ذلك لا يرجع الى مع صحيح ، وذلك لما حققناه سابقاً من أن ما هو المشهور من أن الإنشاء إيجاد المبالغة باللفظ فاسد ، فانهم ان أرادوا به الإيجاد التكويني الخارجى فهو غير معقول بدهامة ان اللفظ لا يكون واقعاً في سلسلة علل وجوده وأسبابه . وان أرادوا به الإيجاد الإعتبارى فيرده انه يوجد بنفس اعتبار المعبر سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن ؟ فاللفظ لا يكون سبباً لإيجاده ولا آلة له ، فلا يكون محتاجاً اليه أصلاً ، كيف فان الأمر الإعتبارى لا واقع له ما عدا اعتبار المعبر فى افق النفس وأما الخارج عنه من اللفظ ، والكتابة ، والإشارة . والفعل فاجنبى عنه بالكلية نعم ابراز ذلك الأمر الإعتبارى فى الخارج يحتاج الى مبرز ، وذلك المبرز قد يكون لفظاً كما هو الغالب ، وقد يكون إشارة ، وقد يكون كتابة ، وقد يكون فعلاً .

ومن هنا ذكرنا فى بحث المعاملات انها اسام للركب من الأمر الإعتبارى النفسانى و ابرازه باللفظ أو نحوه فى الخارج ، فان الآثار المترتبة منها لا ترتب إلا على المركب من الأمرين ، فالبيع والإيجار والصلح والنكاح وما شاكلها لا يصدق على مجرد الإعتبار النفسانى بدون ابرازه فى الخارج بمبرز ما ، فلو اعتبر أحد ملكية داره . . . مثلاً - أو ملكية فرسه . . . لعمرو ، بدون أن يبرزها فى

الخارج باللفظ أو ما شاكاه فلا يصدق انه باع داره من زيد ، أو فرسه من عمرو ، كما انه لا يصدق هذه العناوين على مجرد اطلاق اللفظ أو نحوه ، من دون اعتبار نفساني كما لو كان في مقام تعداد صيغ العقود أو الإيقاعات ، أو كان التكلم بها بداع آخر غير ابراز ما في افق النفس من الامر الاعتباري ، فلو قال أحد بعت أو زوجت أو نحو ذلك من دون اعتبار نفساني ، فلا يصدق عليه عنوان البيع أو عنوان التزويج والنكاح ... وهكذا .

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح انه لا سبب ولا مسبب في باب المعاملات ، ولا آلة ولا ذى الآلة ، ليشكل ان امضاء أحدهما لا يلزم امضاء الآخر ، بل المعاملات بعناوينها الخاصة من البيع والهبة وما شاكلها اسام للركب من الأمرين ، فلا يصدق على كل واحد منهما بالخصوص كما عرفت ، والمفروض انها بهذه العناوين مأخوذة في أدلة الامضاء كقوله تعالى (أحل الله البيع) وقوله بِالْبَيْعِ وَالْبِزْيَانِ (النكاح سنتي) (الصلح جاز) الى غير ذلك ، فالأدلة ناظرة الى امضائها بتلك العناوين ، وعليه فتى صدق هذه العناوين عرفاً وشك في اعتبار امر زائد عليه شرعاً جزءاً أو شرطاً فلا مانع من التمسك باطلاقها ، وبه يثبت عدم اعتباره . كما انه يتضح مما ذكرناه ان ما يسمى بالمسبب عبارة عن الأمر الإعتباري النفساني القائم بالمعتبر بالمباشرة من دون احتياج الى سبب ، ولا آلة .

ومن مجموع ما ذكرناه يستبين انه لا فرق في جواز التمسك باطلاق ادلة الإمضاء بين أن تكون المعاملات أسامى للاعم أو للصحيحة : أما على الأول فواضح . واما على الثاني فلان الصحة عند العقلاء أعم منها عند الشارع ، إذ رب معاملة تكون مورداً لامضاء العقلاء ولا تكون مورداً لامضاء الشارع ، فاذا شك في ذلك يتمسك بالإطلاق . وأما الصحة الشرعية فلا يعقل أخذها في المسمى ، وفي موضوع ادلة الامضاء ليكون معنى قوله تعالى (أحل الله البيع) ان الله أحل وامضى البيع الذي أحله وامضاه . نعم يمكن أن تكون الصحة عند العقلاء مأخوذة في الموضوع له . ليكون

البيع - مثلاً - اسماً للاعتبار المبرز في الخارج الممضى عند العقلاء ، لا للاعتم منه ومن أن لا يكون ممضى عندهم ، فان الإعتبار اذا كان واجداً للشرائط كما اذا كان صادراً من العاقل - مثلاً - فيقع مورداً لامضائهم ، واذا كان فاقداً لها كما اذا كان صادراً عن الصبي غير المميز ، أو المجنون ، أو الفضولي ، أو ما شاكل ذلك فلا يقع مورداً لامضائهم . وعليه فلو شككنا في اعتبار أمر زائد على ما امضاه العقلاء كاعتبار اللفظ - مثلاً - أو العربية ، أو نحو ذلك فلا مانع من التمسك بالإطلاق ، لاثبات عدم اعتباره ، لان الشك حينئذ في اعتبار أمر زائد على صدق اللفظ .

ومن هنا تفرق المعاملات عن العبادات ، فان العبادات بما انها ماهيات مخترعة من قبل الشارع المقدس فلو كانت موضوعة للصحيحة فلا يمكننا التمسك باطلاق أدلتها ، لان الشك في اعتبار شئ فيها جزء أو شرطاً يرجع الى الشك في صدق اللفظ على الفاقد للشئ المشكوك فيه ، لاحتمال مدخليته في المسمى . وهذا بخلاف المعاملات ، فانها حيث كانت ماهيات مخترعة من قبل العقلاء ، لتنظيم الحياة المادية للبشر ، فلو كانت اسامى للصحيحة لم يكن مانع من التمسك بالإطلاق ، فان الصحيح عند العقلاء اعم مورداً من الصحيح عند الشارع .

وقد تحصل من ذلك ان نقطة الميز بين البابين التي توجب جواز التمسك بالإطلاق في باب المعاملات ولو كانت موضوعة للصحيحة ، وعدم جوازه في باب العبادات لو كانت كذلك هي ان الصحة التي هي محل البحث في المعاملات الصحة عند العقلاء ، وقد عرفت انها اعم عند الشارع ، والصحة التي هي محل البحث في العبادات الصحة عند الشارع ، فهذه هي النقطة الرئيسية للفرق بين البابين .

نعم تظهر الثمرة بين القولين في المعاملات ايضاً فيما اذ شك في اعتبار أمر عرفي فيها عند العقلاء جزء أو شرطاً ، كما اذا شك في اعتبار المالية في البيع كما هو مقتضى ظاهر تعريف المصباح ، أو في اعتبار شئ آخر عندهم ، فعلى القول

بكونها اسامى للصحيحة لا يجوز التمسك بالإطلاق ، لاحتمال دخل المالية في صدق البيع فلو باع الخنفساء أو مثقالاً من التراب أو نحو ذلك مما لا مالية له عند العقلاء فنشك في صدق البيع على ذلك ، ومعه لا يمكننا التمسك بالإطلاق . وعلى القول بالاعم لا مانع من التمسك بالإطلاق في هذه الموارد أيضاً .

واما الكلام في المقام الثاني فيتضح الحال فيه مما حققناه في المقام الأول وملخصه : هو اننا لا نعقل للسبب في باب المعاملات معنى ما عدا الإعتبار النفساني القائم بالمعتبر بالمباشرة ، ومن الظاهر ان المسبب بهذا المعنى يتصف بالصحة ، والفساد ، فان الإعتبار اذا كان من اهله وهو البالغ العاقل فيتصف بالصحة حتى عند العقلاء ، واذا كان من غير أهله وهو المجنون أو الصبي غير المميز فيتصف بالفساد كذلك . نعم لو كان صادراً من الصبي المميز فيتصف بالصحة عند العقلاء وبالفساد عند الشارع .

وعلى الجملة فكما أن الصيغة تتصف بالصحة والفساد ، فيقال الصيغة العربية صحيحة ، وغير العربية فاسدة ، او الصادرة عن البالغ العاقل صحيحة ، ومن غيره فاسدة ، فكذلك الإعتبار ، فيقال ان الإعتبار الصادر من العاقل صحيح ، ومن غيره فاسد ، وعليه فلا أصل لما ذكره من ان المعاملات لو كانت أسامى للسبب لم تتصف بالصحة والفساد ، بل تتصف بالوجود والعدم ، فان هذا إنما يتم لو كان

المسبب عبارة عن الإمضاء الشرعي ، فانه غير قابل لان يتصف بالصحة والفساد بل هو أما موجود أو معدوم ، وكذا لو كان عبارة عن امضاء العقلاء ، فانه لا يقبل الاتصاف بهما فاما ان يكون موجوداً أو معدوماً ، الا ان المسبب هنا ليس هو الإمضاء الشرعي أو العقلاني ، ضرورة ان المعاملات من العقود والايقاعات اسامى للافعال الصادرة عن آحاد الناس فالبيع - مثلاً - اسم للفعل الصادر عن البائع والهبة اسم للفعل الصادر عن الواهب .. وهكذا . ومن الواضح انها أجنبية عن مرحلة الإمضاء رأساً . نعم انها قد تقع مورداً للامضاء اذا كانت واجدة للشرائط

من حيث الاعتبار ، او مبرزه ، وقد لا تقع مورداً له اذا كانت فاقدة لها كذلك .
 فقد تحصل بما ذكرناه : انه لا مانع من جريان النزاع في المسبب بهذا المعنى
 من هذه الجهة . نعم هو خارج عن محل النزاع من جهة اخرى ، وهي ان عنوان
 البيع ، وما شاكاه لا يصدق عليه عرفاً بدون ابرازه في الخارج ولو على القول
 بالأعم ، فلا محالة يكون البيع أو نحوه موضوعاً للمؤلف من الاعتبار و ابرازه
 اما مطلقاً أو فيما امضاه العقلاء .

وملخص ما ذكرناه في باب المعاملات لحد الآن امور :

(الأول) : ان المعاملات امور عرفية عقلائية ، وليست من المخترعات الشرعية

(الثاني) : جواز التمسك بالإطلاق في باب المعاملات مطلقاً ولو كانت

اسمى للصحيحة .

(الثالث) : ان الصحة المأخوذة في مسمى المعاملات على القول بالصحيح

هي الصحة عند العقلاء ، لا عند الشارع كما عرفت .

(الرابع) : ان المسببات في باب المعاملات عبارة عن الاعتبار القائم بالنفس

بالمباشرة لا بالتسبيب ، والآلة ، وقد عرفت انه لا معنى للسببية والمسببية فيها اصلا

(الخامس) : ان المعاملات بعنوانينها الخاصة اسم للمؤلف من الاعتبار

وابرازه خارجاً فلا يصدق على كل واحد منهما بالخصوص . هذا تمام الكلام في

مسألة الصحيح والأعم .

تذييل

ان كل واجب مركب كالأصلاة ، ونحوها اذا لوحظ بالقياس الى عدة امور

فلا يتخلو الحال أما أن يكون الواجب اجنبياً عنها بالسكوية فلا يكون لها دخل فيه ،

ولا في الفرد المقترن به لا بنحو الجزئية ولا بنحو الشرطية . وهذه الامور على قسمين :

أحدهما - ما كان راجحاً في نفسه كالادعية الواردة في أيام وليالي شهر رمضان فانها وان كانت مقترنة مع الواجب كالصوم ، أو نحوه وذات رجحان في نفسها إلا انها اجنبية عنه وغير موجبة لمزية فيه .

(الثاني) : ما لم يكن له رجحان في نفسه ايضاً كنزول المطر - مثلاً - مقارناً للصلاة أو نحوها ، أو لا يكون كذلك ، بل لها دخل في الواجب بنحو من انحاء الدخل ، وهذا على أقسام :

(القسم الأول) : ما هو خارج عن طبيعي الواجب فلا يكون جزئه ولا قيده ولكنه من خصوصيات الفرد ويوجب مزية فيه وذلك كمنوان الجماعة والمسجد والقنوت ونحو ذلك ، فان طبيعي الواجب باق على ما هو عليه من المصلحة فلا تزيد ولا تنقص باختلاف تلك الخصوصيات ، غاية الأمر تطبيقه على الفرد الواجد لها أولى من تطبيقه على الفرد الفاقد . ومن هنا ورد ان الصلاة فريضة والجماعة مستحبة ، هذا لا بمعنى ان الجماعة ليست من أفراد الواجب ، بل بمعنى أن الصلاة جماعة حيث كانت واجدة لهذه الخصوصيات فتطبيق الصلاة عليها مستحب .

(القسم الثاني) : ما يكون له دخل في الواجب بنحو الشرطية ، والضابط في الشرط هو أن يكون تقيد الواجب به داخلاً في حقيقته والقيود خارجاً عنها . ومن هنا يظهر أن التقيد لا بد أن يكون اختيارياً للمكلف سواء كان القيد ايضاً اختيارياً كالطهارة وما شاكلها أم لم يكن ؟ كالثبلة ونحوها .

(القسم الثالث) : ما يكون له دخل في الواجب بنحو الجزئية ، والضابط في الجزء أن يكون الشيء بنفسه متعلقاً للأمر ومقوماً لحقيقة الواجب .

وبعد ذلك نقول : لا إشكال في دخول الاجزاء في محل البحث كما أنه لا إشكال في خروج ما عدا الاجزاء والشرائط عنه وأما الشرائط نفسها فربما قيل

بمخرجها عن حريم النزاع . ولكن قد تقدم فسادها . والصحيح هو أنها داخلة فيه أيضاً . هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالصحيح والأعم .

الإشراك

الكلام فيه يقع من جهتين :

(الأولى) : في امكان الإشتراك أو وجوبه أو امتناعه .

(الثانية) : في منشأ الإشتراك هل هو الوضع تعينياً أو تعيناً أو شئى آخر؟

أما الكلام في الجهة الأولى فذهب قوم الى أن الإشتراك في اللغة واجب

بتقريب ان الالفاظ والتراكيب المؤلفة منها متناهية ، والمعاني الموجودة في الواقع ونفس الأمر غير متناهية فالحاجة الى تفهيم المعاني جميعاً تستدعى لزوم الإشتراك لئلا يبقى معنى بلا لفظ دال عليه .

وقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية - قده - بوجوه :

(الأول) : ان وضع الالفاظ بازاء المعاني غير المتناهية غير معقول

لانه يستلزم أوضاعاً غير متناهية ، وصدورها من اوضاع متناهية محال .

(الثاني) : انا لو سلمنا امكان ذلك كما اذا كان الواضع هو الله تبارك وتعالى

إلا انه من الواضح أن الوضع مقدمة للاستعمال ولا يبرز الحاجة والاعراض ،

وهو من البشر لا منه تعالى وتقدس ، إذأ وضع الالفاظ بازاء المعاني غير المتناهية

يصبح لغواً محضاً لانه زائد على مقدار الحاجة الى الإستعمالات المتناهية .

وعلى الجملة فالواضع وان فرض ان الله تعالى وهو قادر على أوضاع غير

متناهية إلا ان المستعمل هو البشر فالإستعمال منه لا محالة يقع متناهياً فالوضع زائد

على المقدار المتناهي غير محتاج اليه .

(الثالث) : ان المعاني الجزئية وان لم تنناه إلا ان المعاني الكلية متناهية

كالألفاظ ، فلا مانع من وضع اللفظ بازاء معنى كل يستعمل في افراده ومصايدقه حسب ما يتعلق الحاجة بها ، ومن الواضع ان الأمر كذلك في جميع اسماء الأجناس من الحيوانات وغيرها فيوضح الواضع لفظاً خاصاً لو احد منها ثم يطلقه على كل واحد من افراده من دون أن تكون للأفراد اسامى خاصة - مثلاً - لفظ « الهرة » موضوع لطبيعى ذلك الحيوان الخاص ثم نستعمله في كل فرد من افرادها دون ان تكون لأفرادها اسماء خاصة ، وكذا لفظ « الأسد » ونحوه .

نعم المتمايز افراده بحسب الاسم من بين الحيوانات الانسان دون غيره .
فالنتيجه أن المعانى السكلية متناهية فلا مانع من وضع اللفظ بازائها .

(الرابع) : ان المحذور المزبور إنما يلزم لو كان اللفظ موضوعاً بازاء جميع المعانى ، ويكون استعماله في الجميع على نحو الحقيقة ، واما اذا كان موضوعاً بازاء بعض منها ويكون استعماله في الباقي مجازاً فلا يلزم المحذور ، فان باب المجاز واسع ، فلا مانع من أن يكون لمعنى واحد حقيقى معان متعددة مجازية .

فمن جميع ما تقدم يستبين ان الإشتراك ليس بواجب .

ولا يخفى أن ما أفاده - قده - من امتناع الاشتراك بوضع اللفظ للمعانى غير المتناهية متين جداً لاستلزامه أوضاعاً لا تنهاى . وكذا ما أفاده - قده - ثانياً من انه لو أمكن الوضع الى غير متناه فلا يقع في الخارج إلا بمقدار متناه ، فان الوضع إنما يكون بمقدار الحاجة الى الاستعمال وهو متناه لا محالة ، فالزائد عليه لغو فلا يصدر من الواضع الحكيم .

نعم أن ما سلمه - قده - من تنهاى الألفاظ فهو غير صحيح وذلك لانه يمكن لنا تصوير هيئات وتراكيب متعددة من الألفاظ باعتبار كونها مؤلفة من الحروف الهجائية بعضها من بعض الى عدد غير متناه ، فاللفظ الواحد يختلف باختلاف حركاته ، فلو ضم أوله أو رفع أو كسر فهو في كل حال لفظ مغاير للفظ في حالة اخرى ، وكذا لو رفع آخره أو ضم أو كسر ، وإذا اضيف اليه في جميع

هذه الأحوال حرفاً من الحروف الهجائية صار لفظاً ومركباً ثانياً تخير الأول... وهكذا . فتصبح الألفاظ بهذه النسبة غير متناهية - مثلاً - لفظ « بر » ، إذا ضم أوله أو رفع أو كسر فهو لفظ غير الأول ، ولو اضيف اليه الاختلاف بالتقديم أو التأخير أو حرفاً من الحروف صار لفظاً آخر .. وهكذا .

وان شئت فقل ان مواد الألفاظ وان كانت مضبوطة ومحدودة من الواحد الى الثمانية والعشرين حرفاً إلا ان الألفاظ المؤتلفة منها والهينات الحاصلة من ضم بعضها الى بعضها الآخر تبلغ الى غير النهاية ، فان إختلاف الألفاظ وتمدها بهينات والتقديم والتأخير والزيادة والنقصان والحركات والسكنات يوجب تمدها وإختلافها الى مقدار غير متناه . وهذا :

نظير الأعداد فان موادها وإن كانت آحاداً معينة من الواحد الى العشرة إلا أن تركيبها منها يوجب تمدها الى عدد غير متناه ، مع انه لم يزد على كل مرتبة من مراتبها إلا عدد واحد وتفاوت كل مرتبة من مرتبة اخرى بذلك الواحد ، فاذا اضيف اليها ذلك صارت مرتبة اخرى .. وهكذا تذهب المراتب الى غير النهاية .

فالنتيجة أن الألفاظ غير متناهية كالمعاني والاعداد .

وأما ما أفاده - قده - ثالثاً من أن جزئيات المعاني وان كانت غير متناهية إلا ان كلياتها التي تنطبق عليها متناهية ففيه انه - قده - .

ان أراد بكليات المعاني المفاهيم العامة كمفهوم الشيء والممكن والأمر فما أفاده - قده - وان كان صحيحاً ، فانها منحصرة ومتناهية إلا ان جميع الألفاظ لم توضع بازائها يقيناً على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص أو الوضع العام والموضوع له العام ضرورة انه لا يمكن تفهيم جميع المعاني والأغراض التي تتعلق الحاجة بآرازها بواسطة الألفاظ الموضوعه بازائها لو لم تكن لانفسها اسامى خاصة يقع التفهيم والتفهم بها في مقام الحاجة ، بل ان ذلك مستحيل عادة كما لا يخفى .

وان أراد بها - قده - المراتب النازلة منها كالاد نسان والحيوان والشجر

والحجر ، وما شاكل ذلك فإفده أنها غير متناهية باعتبار اجزائها من الجنس والفصل وعوارضها من اللازمة والمفارقة المتصورة لها ... وهكذا تذهب الى غير النهاية بل يكفى لعدم تهاى هذه المعانى نفس مراتب الاعداد فانك عرفت ان مراتبها تبلغ الى حد لا نهاية له ، وكل مرتبة منها معنى كلى لها افراد وحصص فى الخارج والواقع - مثلا - العشرة مرتبة منها ، والحادى عشر مرتبة اخرى ، والثانى عشر مرتبة ثالثة .. وهكذا ، ولكل واحدة منها فى الخارج افراد تنطبق عليها انطباق الطبيعى على افرادة ، والكل على مصاديقه .

فما أفاده - قده - من أن المعانى الكلية متناهية غير صحيح . على أن التفهم بها فى جميع الموارد لا يخلو عن اشكال كما لا يخفى .

وكيف كان فقد ظهر من جميع ما ذكرناه ان الاشتراك ليس بواجب ولو سلمنا امكان وضع الالفاظ للمعانى غير المتناهية ، لعدم تهاى الالفاظ ايضا .

وقد قيل باستحالة الاشتراك فى اللغات لمنافاته المصلحة الباعثة للواضع الى الوضع وهى التفهم والتفهم فى مقام الحاجة ، حيث ان ابراز المقاصد لا يمكن فى جميع الموارد إلا باللفظ ، وأما غيره كالاشارة أو نحوها فهو لا يبنى بذلك فى المحسوسات فضلا عن المعقولات ، وعليه فصار الوضع ضروريا لضرورة الحاجة الى التفهم والتفهم ، فالاشتراك بما انه يخل بذلك الغرض ويوجب الاجمال فى المراد من اللفظ فهو محال صدوره من الواضع الحكيم ، لكونه لغوا محضا .

وأجاب عنه المحقق صاحب الكفاية - قده - بوجهين :

(الاول) : ان امكان التفهم والتفهم من اللفظ المشترك بواسطة القرائن الواضحة الدالة على المقصود من الواضحات . فان اللفظ قد يدل على المقصود بنفسه . وقد يدل عليه بواسطة القرائن ، فاللفظ المشترك وان لم يدل عليه بنفسه ولكنه يدل عليه بواسطة ضم قرينة اليه ، فلا يكون مخلا بغرض الوضع .

نعم لو كان الاشتراك علة تامة للاخلال والاجمال بحيث لا يمكن الاستفادة

والاستفادة معه مطلقاً لثم ما أفاده القائل إلا ان الأمر ليس كذلك .

(الثاني) : انا نمنع كون الاشتراك يوجب الاخلال بغرض الوضع ، فإذ الغرض كما يتعلق بالتفهم والتفهم ، كذلك قد يتعلق بالاهمال والاجمال ، فيلتجأ الوضع الى الاشتراك ، لتحصيل هذا الغرض .

التحقيق ان ما أفاده - قده - من امكان الاشتراك وانه لا يمتنع ولا يجب وان كان صحيحاً إلا انه انما يتم على مسلك القوم في تفسير الوضع فانه على مسلك من يرى أن حقيقة الوضع عبارة - ١ - عن اعتبار الوضع وجعله الملازمة بين طبعي اللفظ والمعنى الموضوع له - ٢ - أو جعله وجود اللفظ وجوداً للمعنى تزيلاً - ٣ - أو جعله اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار فلا مانع من الاشتراك وتعدد الجمل إذ الاعتبار خفيف المؤنة ولا محذور في تعدده في اللفظ الواحد أصلاً .

وأما على ما نراه من ان حقيقة الوضع التعهد والالتزام النفساني فلا يمكن الاشتراك بالمعنى المشهور ، وهو تعدد الوضع على نحو الاستقلال في اللفظ الواحد والوجه في ذلك هو أن معنى التعهد كما عرفت عبارة عن تعهد الوضع في نفسه بانه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلا تفهيم معنى خاص ، ومن المعلوم انه لا يجتمع مع تعهده ثانياً بانه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلا تفهيم معنى آخر يبين الأول ، ضرورة ان معنى ذلك ليس إلا النقص لما تعهده اولاً .

أو فقل ان الوضع على ما ذكرناه عبارة عن ذلك التعهد المجرد عن الإتيان بآية قرينة وعليه فلا يمكن للواضع ان يجمع بين تعهدين كذلك أو ازيد في لفظ واحد ، فان الثاني مناقض للاول ولا يجتمع معه إلا ان يرفع يده عن الاول ، ويلتزم ثانياً بانه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص يقصد منه تفهيم أحد المعنيين الخاصين فالذي يمكن من الاشتراك هو هذا المعنى اعني به رفع اليد عن التزام الاول والالتزام من جديد بانه متى ما تكلم بذلك اللفظ فهو يريد منه تفهيم أحد المعنيين على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص .

نعم في مقام الاستعمال لا بد من نصب قرينة على ارادة تفهيم أحدهما بالخصوص فان اللفظ غير دال إلا على ارادة أحدهما لا بعينه فهذا المعنى نتيجة كالاشتراك اللفظي من ناحية تعدد الموضوع له وكون استعمال اللفظ في كل واحد من المعنيين ، أو المعاني استعمالاً حقيقياً ومحتاجاً الى نصب قرينة معينة . نعم الفرق بينهما من ناحية الوضع فقط ، فانه بتعدد في الإشتراك بالمعنى المشهور والمتنازع فيه وواحد في الاشتراك على مسلكنا .

فالنتيجه : ان الاشتراك بالمعنى المعروف على مسلكنا غير معقول ، وعلى مسلك القوم لا بأس به . نعم يمكن على مسلكنا ما تكون نتيجته نتيجة الاشتراك وهو الوضع العام والموضوع له الخاص ، ولا مانع منه ، فان الوضع فيه واحد ، ومحدود الامتناع إنما جاء في تعدد الوضع .

ثم لو قلنا بإمكان الإشتراك فلا مانع من وقوعه في كلمات الفصحاء والبلغاء ومن استعمال اللفظ المشترك عند أهل المحاوره .

وقد يتوهم عدم امكان استعماله في القرآن الحكيم وذلك لأن الله تعالى اما أن يعتمد في بيان المراد منه على القرائن الدالة على ذلك فيلزم التطويل بلا طائل ، وأما أن لا يعتمد على شيء في ذلك فيلزم الإهمال والاجمال ، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى . ولكنه فاسد .

أما الأول فلنمنع لزوم التطويل بلا طائل اذا كان الاتكال على القرائن الحالية فان القرائن لا تنحصر بالمقالية ، ومنع كونه بلا طائل إذا كان الايتان بها لغرض آخر زائداً على بيان المراد .

واما الثاني فلنمنع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى فان الغرض قد يتعلق بالاجمال والاهمال كما أخبر هو تعالى وتقدس بوقوعه في كلامه بقوله عز من قائل (فيه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات) فالمتشابه هو المجمل وقد وقع في القرآن العزيز في غير مورد ، ولا مانع منه أصلاً إذا تعلق الغرض به ودعت

الحاجة الى الاتيان بذلك .

واما الكلام في الجهة الثانية فالمشهور بينهم ان منشأ الاشتراك الوضع تعيناً كان أو تعيناً . ولكن نقل شيخنا الاستاذ - قده - عن بعض مؤرخي متأخرى المتأخرين ان المنشأ لحصول الاشتراك في اللغات خلط اللغات بعضها ببعض ، فان العرب - مثلاً - كانوا على طوائف : فطائفة منهم قد وضعت لفظاً خاصاً لمعنى مخصوص ، وطائفة ثانية قد وضعت لمعنى آخر ، وطائفة ثالثة قد وضعت لمعنى ثالث .. وهكذا . ولما جمعت اللغات من جميع هذه الطوائف وجعلت لغة وحدة حدث الاشتراك وكذلك الحال في الترادف فانه قد حصل من جمع اللغات وإلا فالمعنى كان يعبر عنه في كل لغة بلفظ واحد .

وعلى الجملة فالمنشأ لوجود الاشتراك وتحققه في اللغة العربية وغيرها هو جمع اللغات وخلط بعضها ببعض وإلا فلا اشتراك في البين اصالة وبالذات .

وفيه ان ما ذكره هذا القائل وان كان ممكناً في نفسه إلا ان الجزم به مشكل جداً ولا سيما بنحو الموجبة الكلية لعدم الشاهد عليه من الخارج ، حيث انه مما لم يتقل في كتب التاريخ ولا غيره ، ومجرد نقل مؤرخ حسب اجتهاده لا يكون دليلاً عليه بعد عدم نقل غيره اياه بل ربما يبعد ذلك وقوع الاشتراك في الاعلام الشخصية فان شخصاً واحداً كالأب - مثلاً - يضع لفظاً واحداً لأولاده المتعددين لمناسبة ما كما نجد ذلك في أولاد الحسين (ع) فانه ^{يطلق} قد وضع لفظ « علي » ، لثلاثة من أولاده فيكون كل واحد منهم مسمى بذلك اللفظ على نحو الاشتراك فيه والتمييز بينهم في مقام التفهيم كان بالكبر والأوسط والأصغر .

وكيف كان فلا يهمننا تحقيق ذلك واطالة الكلام فيه بعد أن كان الاشتراك ممكناً في نفسه بل واقعاً كما في اعلام الاشخاص بل في اعلام الأجناس .

وتنتيجة البحث عن الاشتراك امور :

(الأول) : ان الاشتراك على مسلك القوم في الوضع يمكن على مسلكنا

فيه غير ممكن إلا على الوجه الذي قدمناه .

(الثاني) : ان استعمال اللفظ المشترك في القرآن جائز فضلا عن غيره .

(الثالث) : ان منشأ الإشتراك أحد أمرين : أما الوضع أو الجمع بين اللغات

على سبيل منع الخلو

استعمال اللفظ

في أكثر من معنى واحد

يقع الكلام فيه من جهتين :

(الأولى) : في إمكان استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد .

(الثانية) : على تقدير إمكانه وجوازه فهل هذا الإستعمال على خلاف

مظهر العرفي أم لا ؟

اما الكلام في الجهة الأولى فقد اشتهر بين المتأخرين عدم إمكان هذا

الاستعمال وانه مستحيل عقلا . وقبل بيان ذلك وتحقيقه :

ليعلم ان محل النزاع هو في ما اذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلين بحيث

يكون الإطلاق الواحد في حكم الإطلاقين ، والإستعمال الواحد في حكم الاستعمالين

ويكون كل واحد من المعنيين مراداً على حياله واستقلاله . ومن هنا يظهر ان

استعمال اللفظ الواحد في مجموع المعنيين بما هو كذلك خارج عن محل البحث ، لانه

في حكم الإستعمال الواحد في المعنى الواحد بل هو هو بعينه وإن كان مجازاً ، فان

اللفظ لم يوضع بازائه كما ان استعماله في أحدهما لا بعينه خارج عن محل النزاع ،

فحل النزاع فيما اذا كان كل واحد من المعنيين مراداً من اللفظ على سبيل الاستقلال

والإنفراد ، كما عرفت .

وبعد ذلك نقول : قد استدل شيخنا الاستاذ - فده - على استحالة استعمال لفظ في أكثر من معنى واحد بما ملخصه : ان حقيقة الاستعمال ليست إلا عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ والقائه الى المخاطب خارجاً ، ومن هنا لا يرى المخاطب إلا المعنى ، فانه الملحوظ أولاً وبالذات ، واللفظ ملحوظ ببعده وفان فيه ، وعليه فلازم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الإستقلال تعلق اللحاظ الإستقلالي بكل واحد منها في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلا فيه ، ومن الواضح ان النفس لا تستطيع على ان تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد ، ولا ريب في أن الإستعمال في أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك والمستلزم للمحال محال لا محالة ، ويرده : ان الأمر ايسر كما ذكره - فده - وذلك لان النفس بما انها جوهر بسيط ، ولها صفحة واسعة تقتدر على ان تجمع بين اللحاظين المستقلين في صفحتها في آن واحد . ويدلنا على ذلك امور :

(الأول) : ان حمل شئ على شئ والحكم بثبوته له كقولنا زيد قائم - مثلاً - يستدعي لحاظ كل من الموضوع والمحمول والنسبة في آن واحد ، وهو أن الحكم وإلا لكان الحكم من النفس متمتماً ، ضرورة ان مع الغفلة لا يمكن الحكم بثبوت شئ لشيء اذ لا مانع من الجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد ، فان الحمل والحكم دائماً يستلزمان ذلك ، كيف فان المتكلم حين الحكم لا يخلو أما أن يكون غافلاً ، وأما أن يكون ملتفتاً الى كل واحد من الموضوع والمحمول والنسبة ، ولا ثالث ، وحيث أن الأول غير معقول فتعين الثاني . وهذا معنى استلزام الحمل والحكم . الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين .

(الثاني) : قد يصدر من شخص واحد فعلاً أو أزيد في آن واحد . بان يكون أحدهما بآلة ، والآخر بآلة اخرى - مثلاً - الانسان يشغل لسانه بالكلام ويحرك يده في آن واحد ، ومن البين ان كلا منهما فعل اختياري مسبوق بالإرادة واللحاظ ، وعليه فالإتيان بفعلين في آن واحد لا محالة يستلزم إحاط كل واحد منهما بلحاظ استقلالي في آن كذلك

(الثالث) : أنا إذا راجعنا الى أنفسنا وجدناها انها تقتدر على تصور امور متضادة أو متخالفة بتصورات مستقلة في آن واحد . وهذا غير قابل للإنكار .

فقد أصبحت النتيجة من ذلك ان اجتماع اللحاظين المستقلين مع تعدد المعنى أمر واضح لا شبهة فيه .

وقد استدل المحقق صاحب الكفاية - قده - على امتناع ذلك بوجه آخر واليك نص بيانه : ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى بل جعله وجهاً وعنواناً له بل بوجه نفسه كأنه الملقى ، ولذا يسرى اليه قبحه وحسنه كما لا يخفى ، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا للمعنى واحد ، ضرورة أن لحاظه هكذا في ارادة معنى ينافي لحاظه كذلك في ارادة الآخر حيث ان لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذى الوجه والعنوان في المعنوي ، ومعه كيف يمكن ارادة 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 لمعنيين وفانياً في الاثنين إلا ان يكون الاحظ احول العينين . فانقذح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً مفرداً كان أو غيره في اكثر من معنى بنحو الحقيقة ، أو المجاز . انتهى ، .

ولا يخفى ان ما أفاده - قده - انما يتم على ما هو المشهور بين المتأخرين من أن حقيقة الاستعمال ليست مجرد جعل اللفظ علامة لارادة تفهيم المعنى ، بل إيجاد للمعنى باللفظ وجعل اللفظ فانياً في المعنى ووجهاً وعنواناً له . وعلى ذلك فلا يمكن استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال ، لان لازمه فناء اللفظ في كل واحد منهما في آن واحد وهو محال ، كيف فان افنائه في أحدهما وجعله وجهاً وعنواناً له يستحيل أن يجتمع مع افنائه في الآخر وجعله وجهاً وعنواناً له فاللفظ الواحد لا يعقل أن يكون وجوداً لمعنيين مستقلين في زمن واحد . وهذا مبني على أن يكون حقيقة اللفظ عبارة عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى . ولكن

قد سبق بطلانه مفصلاً .

وأما بناء على مسلكنا من أن حقيقة الوضع هي التعهد والإلتزام النفساني فلا مانع من ذلك لان الإستعمال ليس إلفعية ذلك التعهد وجعل اللفظ علامة لابرز ما قصده المتكلم تفهيمه ، ولا مانع حينئذ من جعله علامة لارادة المعنيين المستقلين فاللفظ على هذا المسلك لا يكون إلا علامة لابرز ما في أفق النفس وهو أي (ما في الأفق) قد يكون معنى واحداً فاللفظ علامة لابرزه ، وقد يكون مجموع المعنيين وقد يكون أحدهما لا بعينه ، وقد يكون كل من المعنيين مستقلاً ، ولا مانع من جعل اللفظ علامة على الجميع فكما انه يجوز أن يجعل علامة لارادة المجموع أو أحدهما فكذلك يجوز أن يجعل علامة لارادة تفهيم كل واحد منها على نحو الإستقلال والعموم الإستغراقي إذ ليس شأن اللفظ على هذا إلا علامة في مقام الإثبات ، ولا محذور في جعل شيء واحد علامة لارادة تفهيم معنيين أو أزيد .

ومن هنا قد قلنا سابقاً أنه لا مانع من أن يراد بلفظ واحد تفهيم معناه ، وتفهيم انه عارف باللغة التي يتكلم بها .

فقد تحصل ان الوضع على هذا المسلك لا تقتضى إلا التكلم بلفظ خاص عند قصد المتكلم تفهيم معنى مخصوص في أفق النفس وجعله علامة لابرزه خارجاً ، وأما الفناء والوجه والعنوان كل ذلك لا يكون .

ومن هنا يظهر ان تفسير الوضع باعتبار الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له . أو بجعل اللفظ على المعنى في عالم الإعتبار ايضاً لا يستدعى فناء اللفظ في مقام الإستعمال .

نعم تفسيره بجعل اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً يقتضى ذلك ، ولكن قد عرفت فساده .

وأما الأصل المشهور بينهم : وهو أن النظر الى اللفظ آلى في مقام الاستعمال والى المعنى استقلالى فقد سبق انه لا أصل له . فالتحصّل من المجموع انه لا مانع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد .

وأما الكلام في الجهة الثانية فيقع البحث عن موافقة هذا الاستعمال للظهور العرفي وعدمها فلو وجدنا لفظاً مشتركاً خالياً عن القرينة التي تدل على إرادة تفهيم بعض معانيه ، فهل نحمله على إرادة جميع المعاني أو على إرادة البعض أو يحتاج إرادة كل واحدة منهما إلى نصب قرينة تدل على ذلك ؟ لا ريب في أن إرادة الجميع بخلاف الظهور العرفي فلا يحمل اللفظ عليها إلا مع نصب قرينة تدل على ذلك وهذا على مسلكنا في باب الوضع واضح ، فإن الإشتراك لا يعقل إلا برفع اليد عن التعهد الأول والإلتزام بتعهد آخر وهو قصد تفهيم أحد المعنيين أو المعاني ، فكون المعنى الموضوع له لللفظ أحداً لمعنيين أو المعاني لا الجميع ، وعليه فاستعماله في الجميع استعمال في غير الموضوع له ، وعلى خلاف التعهد والإلتزام ، بل ولو قلنا بإمكان الإشتراك على هذا المسلك فأيضاً الإستعمال المزبور خلاف الظهور فلا يصر إليه بلا دليل ، فإن المتفاهم العرفي من اللفظ عند إطلاقه إرادة معنى واحد فإرادة المعنيين أو المعاني منه على خلافه ولا فرق في ذلك بين مسلك التعهد وغيره ، فإن هذا الإستعمال مخالف للظهور على جميع المسالك سواء قلنا بأن الإستعمال في أكثر من معنى واحد استعمال حقيقي أو أنه مجازي ؟ ولعل هذا هو مراد المحقق القمي - قده - من اعتبار حال الوحدة في المعنى الموضوع له يعني أن المتفاهم عرفاً من اللفظ عند الإطلاق إرادة معنى واحد لا أزيد ، وليس مراده من ذلك أخذ حال الوحدة في الموضوع له ، ضرورة أن فساده من الواضحات الأولية .

وعلى ذلك فإن استعمل اللفظ في معنيين أو أزيد ولم يزل معه بقرينة تدل على إرادة جميع المعاني . أو خصوص معنى فاللفظ يصبح مجملاً ولا يدل على شيء ، إذ فالمرجع هو الأصول العملية على اختلافها باختلاف الموارد هذا فيما إذا دار الأمر بين إرادة معنى واحد وإرادة الأكثر منه .

وأما إذا علم إرادة الأكثر ودار الأمر بين إرادة مجموع المعنيين على نحو العموم المجموعي ، أو إرادة كل واحد منهما على سبيل العموم الإستغراقي ، ولم تكن قرينته

على تعيين أحد الأمرين فقد قيل بلزوم حمل اللفظ على الثاني تقديمًا للحقيقة على المجاز ، ولكنه لا يتم فانه لا وجه له حتى على القول بان الإستعمال في أكثر من معنى واحد على سبيل الإستغراق استعمال حقيقى لما عرفت من أن الإستعمال في أكثر من معنى واحد على خلاف الظهور العرفى وان كان الإستعمال إستعمالاً حقيقياً . وإصالة الحقيقة هنا غير جارية كما لا يخفى .

وتظهر الثمرة بين الأمرين فيما لو كان لشخص عبدان كل منهما مسمى باسم واحد ، الفانم ، - مثلا - فباعها المالك فقال للمشتري بعتك غانماً بدرهمين ، ووقع النزاع بين البائع والمشتري فى استعمال هذا اللفظ وانه هل استعمل فيها على سبيل المجموع ليكون ثمن العبدین درهمين أو على سبيل الإستغراق ليكون ثمن كل منهما درهمين والمجموع أربعة دراهم ؟ ففى مثل ذلك نرجع الى اصالة عدم اشتغال ذمة المشتري للبائع بازید من درهمين .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد جائز ولا مانع منه أصلاً . نعم هو مخالف للظهور العرفى فلا يمكن حمل اللفظ عليه بلا نصب قرينة ترشد اليه .

ثم انه لا فرق فى ذلك بين التثنية والجمع وبين المفرد ، كما انه لا فرق بين أن يكون المعنيين حقيقيين أو مجازيين أو أحدهما حقيقياً والاخر مجازياً ، فان الملاك فى الجميع واحد جوازاً ومنعاً .

وما قيل - فى بيان استحالة إرادة المعنى المجازى ، والمعنى الحقيقى معاً من ان ارادة المعنى المجازى تحتاج الى القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وهى مانعة عن ارادته ولا تجتمع معها - يندفع بان هذا انما هو فيما اذا اراد المتكلم خصوص المعنى المجازى ، وأما إذا أراد المعنى المجازى والحقيقى معاً على نحو المجموع أو الجميع فيحتاج ذلك الى القرينة الصارفة عن ارادة خصوص المعنى الحقيقى لا عن ارادته مع المعنى المجازى اذا كانت هناك قرينة تدل على ذلك .

وكيف كان فقد ظهر بما ذكرناه انه لا وجه لما ذكره صاحب المعالم - قده - من التفصيل بين التثنية والجمع وبين المفرد حيث جوز ارادة الاكثر من معنى واحد في التثنية والجمع دون المفرد ، بل اختار - قده - ان الإستعمال حقيقي في التثنية والجمع ، واستدل على ذلك بان التثنية في قوة تكرار المفرد مرتين ، والجمع في قوة تكراره مرات فقولنا (رأيت عينين) في قوة قولنا (رأيت عيناً و عيناً) وكما يجوز ان يراد من العين الأول معنى ومن الثاني معنى آخر على نحو الحقيقة كذلك يجوز ان يراد المعنيين من التثنية .

وبما يؤكد ذلك صحة التثنية في الأعلام الشخصية كقولك ، زيدان ، فان المراد منه فردان متغايران لا محالة .

وما ذكره من أن الإستعمال حقيقي في التثنية والجمع لا يمكن المساعدة عليه أصلاً والوجه في ذلك هو أن للتثنية والجمع وضعين : أحدهما للبادء . والآخر للهيئة وهي الالف والتون او الواو والتون .

أما المادة فهي موضوعة للطبيعة المهملة العارية عن جميع الخصوصيات حتى الخصوصية الالبشرية .

وأما الهيئة فهي موضوعة للدلالة على ارادة المتعدد من مدخولها . فحينئذ . ان اريد من المدخول كلمة العين - مثلاً - في قولك رأيت عينين معنيان كالجارية والباكية ، أو الذهب والفضة بناء على ما حققناه من جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فالهيئة الطارئة عليها تدل على ارادة المتعدد منها ، ويكون المراد من قولنا ، عينان ، حينئذ فردان من الجارية وفردان من الباكية . أو فردان من الذهب وفردان من الفضة ، فالتثنية تدل على أربعة افراد . وهذا وان كان صحيحاً على ما ذكرناه إلا انه اجنبي عن استعمال التثنية في اكثر من المعنى الواحد ، فانه من استعمال المفرد في ذلك والتثنية مستعملة في معناه الموضوع له وهو الدلالة على ارادة المتعدد من مدخولها . وهذا بعينه نظير ما اذا ثني

ما يكون متعدداً من نفسه كالعشرة - مثلاً - أو اللطافة أو الجماعة أو القوم الى غير ذلك كقولنا (رأيت طائفتين) فكما انه لم يذهب الى وهم أحد ان التثنية في امثال هذه الموارد مستعملة في اكثر من معنى واحد فكذلك في المقام فلا فرق في ذلك بين المقامين أصلاً غاية الأمر ان المفرد هنا استعمل في المتعدد بالعناية دون هناك . وكيف كان فهذه الصورة غير مرادة لصاحب المعالم - قده - يقيناً ، لان التثنية فيها لم تستعمل في اكثر من معنى واحد فلا معنى حينئذ لكونها حقيقة .

وان اريد من كلبة العين معنى واحد كالذهب - مثلاً - لتدل الهيئته على ارادة اكثر من طبيعة واحدة ، ففيه انه غير معقول وذلك لما عرفت من أن للتثنية وضمين : أحدهما للهيئة وهي تدل على ارادة المتعدد من المدخول .

والثاني للبادء وهي تدل على الطبيعة المهمة . اذ ان اريد بالمادة طبيعة واحدة كالذهب - مثلاً - فالهيئة تدل على ارادة المتعدد منه ويكون المراد من العينين فردان من الذهب ، وحيث أن المفروض في المقام ارادة طبيعة واحدة من المدخول فالتثنية تصيد تكرارها بازادة فردين منها ، ومع هذا كيف تدل على تعدد المدخول من حيث الطبيعة ، وليس هنا شئ آخر يكون دالاً على ارادة طبيعة اخرى كالفضة - مثلاً - .

نعم يمكن أن يؤول العين بالمسمى ويراد من تثنيها الفردان منه كالذهب والفضة أو نحوهما كما هو الحال في تنية الاعلام الشخصية إلا انه ايضاً ليس من استعمال التثنية في اكثر من المعنى الواحد كما لا يخفى ، مع أن هذا التأويل مجاز بلا كلام ولا شبهة .

وقد تحصل من ذلك ان تفصيل صاحب المعالم - قده - باطل من اصله . فالصحيح هو ما ذكرناه من انه يجوز الإستعمال في اكثر من معنى واحد بلا فرق في ذلك بين التثنية والجمع وبين المفرد . نعم هو خلاف الظهور العرفي . ثم ان المحقق صاحب الكفاية - قده - بعد ما منع عن جواز الإستعمال في

المعنيين قال : وم دفع لعلك تتوهم ان الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه .
ولكنك غفلت عن انه لا دلالة لها أصلاً على أن ارادتها كانت من باب ارادة المعنى من اللفظ ، فلعلها كانت بارادتها في انفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما اذا استعمل فيها . او كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وان كان افهامنا قاصرة عن ادراكها . انتهى .

ويرده : انه لو كان المراد من البطون ما ذكره - قده - أولاً لم يكن ذلك موجباً لعظمة القرآن على غيره ولفضيلته على سائر المحاورات ، لامكان ان يراد المعاني بانفسها حال التكلم بالألفاظ في غير المحاورات القرآنية ، بل يمكن ارادتها كذلك حال التكلم بالألفاظ المهمة فضلاً عن الألفاظ الموضوعية ، فن هذه الجهة لا فرق بين الكتاب وغيره بل لا فرق بين اللفظ المهمل والموضوع فالشكل سواء ولا فضل لأحدهما على الآخر . على ان لازم ذلك ان لا تكون البطون بطوناً للقرآن ومعاني له ، بل كانت شيئاً اجنبياً عنه ، غاية الأمر انها اريدت حال التكلم بالفاظه ، وكلا الأمرين مخالف لصرح الروايات المشتملة على البطون فهي كما نطقت باثبات الفضيلة والعظمة للقرآن على غيره من جهة اشتماله على ذلك ، كذلك نطقت باضافة تلك البطون اليه وانها معان للقرآن لا انها شئ* اجنبي عنه .

منها : (ما في القرآن آية إلا ولها ظاهر : ظهر : ويطن ... الخ) .

ومنها : (واذا التبت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فانه شافع مشفع الى أن قال وله ظهر ويطن فظاهره حكم وباطنه علم ، ظاهره أنيق وباطنه عميق ، وله تخوم وعلى تخومه تخوم لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه) وما شاكلهما من الروايات الكثيرة .

واما ما ذكره - قده - ثانياً من أن المراد من البطون لوازم معناه وملزوماته

- من دون أن يستعمل اللفظ فيها - التي لن تصل الى إدراكها افهامنا القاصرة إلا بعناية من أهل بيت العصمة والطهارة (ع) الذين هم أهل القرآن فهو الصحيح .

وتدلنا على ذلك روايات كثيرة تبلغ حد التواتر اجمالاً بلا ريب .

منها : (ان القرآن حي لم يموت وأنه يجري كما يجري الليل والنهار وكما تجرى الشمس والقمر ويجرى على آخرنا كما يجري على أولنا) .

ومنها : (ان القرآن حي لا يموت والآية حية لا تموت فلو كانت الآية اذا نزلت في الأقسام وماتوا ماتت الآية لمات القرآن ولكن هي جارية في الباقي كما جرت في الماضين) .

ومنها : (لو ان الآية اذا نزلت في قوم ثم مات اولئك ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السموات والأرض ولكل قوم آية يتلوها هم منها من خير أو شر) .

ومن هنا قد ورد في عدة من الروايات ان الآية من القرآن اذا فسرت في شيء فلا تنحصر الآية به وهو كلام متصل ينصرف على وجوه . وان القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن الوجوه . وهذا معنى ان للقرآن بطوناً ليس تصل اليها افهامنا القاصرة إلا بتوجيه من أهل البيت (ع) كما وجهنا اليها في بعض الموارد وقد دلت على ذلك المعنى روايات كثيرة وارادة من طرق العامة والخاصة . ومن اراد الاطلاع على مجموع هذه الروايات في جميع هذه الابواب فيطلبها من مصادرها (١) وفي بعض الروايات اشارة الى صغرى هذه الكبرى وهو ما ورد : ان القرآن ظاهره قصة وباطنه عظة ، فانه في الظاهر بين قصص السابقين وقضاياهم كقصة بني اسرائيل وما شاكلها ، ولكنها في الباطن عظة للناس وعبر ودروس لهم ، فان التأمل في القضايا الصادرة عن الامم السابقة دروس وعبر لنا . وينبها على ان السير على منهاجه ينجينا عن الضلال ، وان الكفر بنعم الله تعالى يوجب السخط على

الكافرين والمعاصين .

وعلى الجملة ان قصص الكتاب في الظاهر وان كانت حكايات وقصص إلا انها في الباطن دروس وعبر للناس .

فقد أصبحت نتيجة هذا البحث لحد الآن اموراً :

(الاول) : ان استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد جائز على مسلك

من يرى حقيقة الوضع التعهد والإلتزام ، نعم هو خلاف الظهور عرفاً .

(الثاني) : ان المراد من بطون القرآن لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ

وملزوماته وملازماته من دون استعمال اللفظ فيها على ما نطقت به الروايات من طرق الخاصة والعامة .

(الثالث) : ان هذه البواطن التي تضمنها القرآن لا يعرفها إلا من خوطب

به وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام .

ومن هنا قد وقفنا على بعضها في بعض الموارد بواسطة الآثار المنقولة

منهم عليهم السلام .

المشتق

الأمر الحادى عشر : في المشتق :

لا ريب في صحة اطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلاً ، وعلى المنقضى عنه

المبدء ، وعلى من لم يتلبس به بعد ولكنه سيتلبس به في المستقبل ، ولا إشكال

أيضاً في أن اطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلاً اطلاق حقيقى ، كما أنه لا إشكال

في أن اطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل اطلاق محازى . وإنما الكلام

والإشكال في اطلاق المشتق على من انقضى وانصرم عنه المبدء هل هو محاز أو

حقيقية ؟ وقبل تحقيق الحال في المقام ينبغي التنبيه على امور :

(الاول) : ان اللفظ الموضوع لمعنى على قسمين :

أحدهما ما يسمى بالمشتق وهو ما كان لكل واحدة من مادته وهيبته وضع خاص مستقل .

والثاني ما يسمى بالجامد وهو ما كان لمجموع من مادته وهيبته وضع واحد لا وضعان .

أما المشتق فهو على قسمين :

أحدهما - ما يكون موضوعاً لمعنى يجرى على الذات المتصفة بالمبدأ بنحو من انحاء الأتصاف ويصدق عليها خارجاً ، كاسم (الفاعل والمفعول وزمان والمكان) وما شاكل ذلك .

وثانيهما - ما يكون موضوعاً لمعنى لا يجرى على الذات ولا يصدق عليها خارجاً . وذلك كالأفعال جميعاً والمصادر المزيدة ، بل المصادر المجردة ، بناء على ما هو الصحيح من أن المصادر المجردة أيضاً مشتقات .

وأما الجامد فهو أيضاً على قسمين :

أحدهما - ما يكون موضوعاً لمعنى منتزع عن مقام الذات كما (لانسان والحيوان والشجر والتراب) ونحو ذلك .

وثانيهما - ما يكون موضوعاً لمعنى منتزع عن أمر خارج عن مقام الذات وذلك كعنوان (الزوج والرق والحر) وما شابه ذلك ، فهذه أربعة أقسام ، ومحل النزاع في هذه المسألة لا يختص بالمشتقات المصطلحة فقط كما ربما يورم عنوان النزاع فيها . بل يعم القسم الثاني من الجوامد أيضاً ، كما انه لا يعم جميع المشتقات بل يختص بخصوص القسم الأول منها .

فالنسبة أن محل البحث هنا في القسم الأول من المشتق والقسم الثاني من الجامد ، والقسمان الآخران خارجان عنه .

ومن هنا يظهر أن النسبة بين المشتق في حريم البحث وكل من المشتق المصطلح والجامد عموم من وجه ، فان الأفعال والمصادر المزيدة والمجردة جميعاً من المشتقات

المصطلحة ومع ذلك هي خارجة عن محل النزاع . والعناوين الانزاعية كعنوان (الزوج والحرق والرق) وما شاكل ذلك من الجوامد ومع ذلك هي داخلة في محل البحث ، فالنزع يجري في كل عنوان جار على الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ بنحو من انحائه سواء أكان ذلك المبدأ من احدى المقولات التسع الواقعية كالسهم والكيف والابن واشباه ذلك ، أم كان من توابعها كالشدة والضعف والسرعة والبطء ، أم كان من الإعتبارات كالملكية والزوجية والحرية وما شابهها ، أم كان من الانزاعيات كالفوقية والتحتية والسابقة والمسبوقية والامكان والوجوب والامتناع وما شاكلها ؟

وقد تحصل من ذلك ان دخول شئ في محل النزاع هنا يبتنى على ركنين :
 (الركن الأول) : أن يكون الشئ جارياً على الذات المتلبسة بالمبدأ ومتحداً معها خارجاً بنحو من الإتحاد ، وبذلك الركن خرجت المصادر الزائدة ، لانها لا تجرى على الذات المتصفة بها ، فانها مغايرة معها خارجاً وعيناً . فلا يقال (زيد اكرام) اذا كان زيد متصفاً بهذا المبدأ ، بل يقال (زيد كريم) وكذا المصادر المجردة لا يشملها النزاع لعدم صحة حملها على الذات فلا يقال (زيد علم) إلا مبالغة وان قلنا بانها من جملة المشتقات كما هو الصحيح . وهكذا الأفعال بجميع أنواعها لا يجري فيها النزاع لعدم جريانها على الذوات وان كانت من المشتقات .
 فتحصل أن المصادر الزائدة والمجردة والأفعال باجمعها خارجة عن محل النزاع لكونها فاقدة لهذا الركن .

(الركن الثاني) : أن تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ بان تكون لها حالتان حالة تلبسها بالمبدأ ، وحالة انقضاء المبدأ عنها ، وبذلك الركن خرج القسم الأول من الجوامد كـ (لانسان والحيوان والشجر) وما يضاهاها من العناوين الذاتية . والوجه فيه ان المبادئ في أمثال ذلك مقومة لنفس الحقيقة والذات . وبالتالي تنتفي الذات فلا تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ .

وبتعبير آخر ان شيئية الشيء بصورته لا بمادته ، فاذا فرضنا تبديل الانسان بالتراب أو الكلب بالملح فما هو ملاك الإنسانية أو الكلبية وهو (الصورة النوعية) قد انعدم وزال ووجدت حقيقة اخرى وصورة نوعية ثانية وهي : (صورة النوعية الترابية أو الملحجية) ومن الواضح ان الانسان أو الكلب لا يصدق على التراب أو الملح بوجه من الوجوه ، لان الذات غير باقية وتنعدم بانعدام الصورة النوعية وهي (صورة الانسان أو الكلبية) ومع عدم بقاء الذات لا يشملها النزاع ، ولا معنى لان يقال ان الإطلاق عليها حقيقة أو مجاز .

وأما المادة المشتركة بين الجميع المعبر عنها بالهيمولي وان كانت باقية إلا انها قوة صرفة لافاضة الصور عليها ، وليست ملاكاً لشيء من هذه العناوين ، ولا تتصف بالانسانية أو الكلبية أو نحوها بحال من الأحوال .

وأما القسم الثاني من الجوامد وهو ما كان منتزعا عن أمر خارج عن مقام الذات فهو داخل في محل النزاع كعنوان (الزوج والرق والحر) وما شاكل ذلك ، لان الذات فيه باقية بعد انقضاء المبدأ عنها ، وحيثئذ يشملها النزاع في أن الإطلاق عليها حال الانقضاء حقيقة أو مجاز .

ومما يشهد لما ذكرناه من عموم النزاع لهذا القسم من الجامد أيضاً ما ذكره نفر المحققين والشهيد الثاني - قدهما - في الإيضاح والمسالك من ابتناء الحرمة في المرضعة الثانية على النزاع في مسألة المشتق في من كانت له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة وقد أرضعت الكبيرتان الصغيرة فتحرم عليه المرضعة الأولى لصدق أم الزوجة عليها والصغيرة لصدق بنت الزوجة عليها وانما الكلام والإشكال في المرضعة الثانية فقد ابتنى الحرمة في هذه المسألة على النزاع في مسألة المشتق ، فبناء على انه موضوع الاعم يصدق عليه عنوان أم الزوجة باعتبار ان المرضعة كانت زوجة فتحرم ، وبناء على انه موضوع لخصوص المتلبس فعلا لا يصدق عليها هذا

العنوان بالفعل فلا تحرم (١).

(١) لمناسبة في المقام لا بأس بالتعرض لما استفدته من تحقيقات سيدنا الاستاذ دام ظله العالی في بحث الرضاع حول هذه المسألة :

فرعان

(الفرع الأول) : من كانت له زوجتان احداهما كبيرة والاخرى صغيرة فارضت الكبيرة الصغيرة مع فرض دخوله بها يقع الكلام في بطلان نكاحها معاً وحرمتها عليه مؤبداً ، المعروف بين الفقهاء بل لم تر من صرح بالخلاف في المسألة هو بطلان نكاحها معاً وصيرورتها محرمة عليه مؤبداً . أما الكبيرة فلاجل انها صارت بارضاعها الصغيرة أم زوجة له وهي محرمة في الكتاب والسنة . واما الصغيرة فلاجل انها صارت بارتضاعها من الكبيرة بنتاً له لو كان اللبن لبناً له وربيبته لو كان اللبن من فحل آخر ، وكلا العنواين قد ثبتت حرمتها في الكتاب والسنة ، فانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب .

وتحقيق الكلام ان الصغيرة تحرم عليه بلا اشكال فان اللبن اذا كان منه فهي تكون بنتاً له واذا كان من غيره فهي بنت الزوجة المدخول بها وقد دلت عدة من الروايات المعتبرة على حرمة بنت الزوجة ولو كانت من الزوجة المنفصلة عنه بطلاق أو نحوه (٥).

(٥) منها صحيحة محمد بن مسلم قال : سألت أحدهما (ع) عن رجل كانت له جارية فاعتقت فزوجت فولدت أ يصلح لمولها الاول ان يتزوج ابنتها قال (ع) لا ، هي حرام وهي ابنته والحرة والمملوكة في هذا سواء .

ومنها صحيحة ابي نصر قال : سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يتزوج المرأة متعة أيجل له أن يتزوج ابنتها قال (ع) : لا .

ومنها موثقة غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه ان علياً (ع) قال : اذا تزوج الرجل المرأة حرمت عليه ابنتها اذا دخل بالام ... الحديث .

.....

وأما الكبيرة فقد استدل على حرمتها بوجوه :

(الاول) : صدق عنوان ام الزوجة عليها وهي محرمة في الشريعة المقدسة بالكتاب والسنة . وفيه ان صدق هذا العنوان عليها مبين على كون المشتق موضوعاً للاعم ، واما بناء على كونه موضوعاً لخصوص المتلبس بالفعل كما هو الصحيح واختاره جماعة من الخاصة والعامة فلا يصدق عليها العنوان المزبور ، وذلك لان زوجية الصغيرة قد انقضت وزالت بتحقيق الرضاع المحرم ، فزمان تحقق الرضاع هو زمان ارتفاع الزوجية عنها ، وذلك الزمان بعينه هو زمان تحقق عنوان الامومة للكبيرة . ومن الواضح ان في هذا الزمان لا يصدق على الصغيرة حقيقة عنوان الزوجية ليصدق على الكبيرة عنوان أم الزوجة .

أو قل ان في زمان كانت الصغيرة زوجة له لم تكن الكبيرة أمها ، وفي زمان صارت الكبيرة أمها ارتفعت الزوجية عنها وانقضت ، فصدق عنوان الامية للكبيرة والزوجة للصغيرة في زمان واحد غير معقول . وعليه كان اطلاق عنوان الزوجة عليها في زمان تحقق الامومة اطلاقاً على المنقضى عنه المبدأ فيكون داخلاً في محل الكلام .

(الثاني) : ان المشتق ولو سلطنا انه مجاز في المنقضى عنه المبدأ إلا ان الموضوع للحرمة في الآية المباركة ليس من المشتقات ، ضرورة انها ثابتة لعنوان امهات نساءكم وهذا العنوان صادق في محل الكلام فان الاضافة يكتفي فيها ادنى الملابس ، وحيث كان المفروض ان الصغيرة قد تلبست بالزوجة فيصدق على الكبيرة انها من امهات النساء فتحرم .

= فالصحيحة الاولى صريحة في حكم المقام وهو (حرمة بنت الزوجة التي ولدت متأخرة عن زمان الزوجية) بل موردها خصوص ذلك . واما الصحيحة الثانية والموثقة فهما تدلان على حكم المقام بالاطلاق .

الوسائل ج ٤ باب ١٨ من ابواب المصاهرة .

والجواب عنه ان المشتق اذا سلم انه مجاز في المنقضى فالإضافة ايضاً بما انها ظاهرة في التلبس الفعلي كان حكمها حكم المشتق فالحكم بالحرمة يبنى على كون المشتق موضوعاً للأعم، وعليه فعنوان امهات نساءكم في الآية الشريفة ظاهر في الفعلية وحمله على الأعم أو على خصوص المنقضى عنه المبدأ خلاف الظاهر فلا يمكن المصير اليه إلا بقرينة وحيث لم تقم قرينة لا من الداخل ولا من الخارج على ان المراد منه في الآية المعنى الأعم لا يمكننا أن نرفع اليد عن ظهوره .

(الثالث) : انالو سلمنا ان المشتق حقيقة في المتلبس فعلا إلا ان المراد منه في الآية الكريمة هو الأعم، وذلك بقرينة ذكر امهات النساء في سياق قوله تعالى : (وربائبكم اللاتي في حجوركم) اذ لا اشكال في انه لا يعتبر في حرمة الريبة ان تكون من الزوجة الفعلية المدخول بها ، بل يكفي في حرمتها ان تكون من الزوجة المدخول بها ولو بعد زوال زوجيتها وبوحدة السياق نستكشف انه لا يعتبر في حرمة امهات النساء ايضاً ان تكون البنت زوجة فعلا وعلى ذلك فتندرج المرصعة في المقام تحت عنوان امهات نساءكم فتحرم .

وغير خفي ان حرمة الريبة مطلقاً ولو لم تكن الأم زوجة مدخولاً بها حال امومتها قد ثبتت بقرينة خارجية لا من ناحية ظهور الآية المباركة ، فلو كنا ونحن وهذه الآية ولم يكن دليل من الخارج لكننا نقول بعدم الحرمة في الصورة المذكورة ، اذ لا مجال لتوهم وحدة السياق أصلاً فان المجال لهذا التوهم لو كان فانما يكون فيما اذا كانت الآية في نفسها ظاهرة في المعنى المزبور مع ان للناقشة على هذا ايضاً مجالاً واسعاً كما لا يخفى .

(الرابع) : ان زمان زوجية الصغيرة وزمان انقضائها وان كانا في الواقع زمانين إلا انها كذلك بنظر الدقي الفلسفي واما بنظر المسامحي العرفي فيرى الزمانان زماناً واحداً ، فان زوجية الصغيرة وانقضائها عنها وامية الكبيرة جميعاً متحدات في الزمان وان كانت مترتبات في الرتبة ، فالزمن الامية متصل بآخر زمن الزوجية ، =

وهذا المقدار كاف في صدق عنوان أم الزوجة والإندراج تحت الآية المباركة .
ويرده : ان الأنظار العرفية انما تتبع في تعيين مفاهيم الألفاظ سعة وضيقاً
لا في تطبيقاتها على مصاديقها ، فان المتبع في ذلك هو النظر الدقيق ولا عبء
بالمساحات العرفية ، والخصم بعد ما سلم ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس
بالمبدأ فعلا دون الأعم لم يبق له مجال لدعوى صدق الآية وانطباقها على المقام إلا
بنظر مسامح عر في الذي لا اعتداد به مطلقاً .

(الخامس) : ان زوجية الصغيرة وان كانت زائلة في زمان امية الكبيرة
زماناً إلا ان زوالها في مرتبة متأخرة عن تحقق الامية ، ففي مرتبة الامية لم تكن
الزوجية زائلة ، وهذا المقدار كاف في صدق عنوان أم الزوجة على الكبيرة فتحرم
عليه ، بيان ذلك : انه لا ريب في أن العلة تتقدم على المعلول رتبة وتتحد معه زماناً ،
وهكذا الحكم والموضوع . فان نسبة الحكم الى الموضوع نسبة المعلول الى العلة
فيتقدم الموضوع على الحكم رتبة وان كان يتحد معه زماناً ، وحيث ان ارتفاع
الزوجية عن الصغيرة معلول لتحقيق عنوان البنوة لها كان متأخراً عنه رتبة وان
كان متحداً معه زماناً قضاء لحق العلية والمعلولية . وعليه فلا محالة انها تكون زوجة
في رتبة البنوية وإلا لزم ارتفاع النقيضين عن تلك الرتبة . وبما أن عنوان امومة
الكبيرة قد تحقق في رتبة تحقق عنوان بنوة الصغيرة وملازم له فانها متضائفان
والمضائفان متكافئان في القوة والفعل فلا محالة تكون اما للزوجة الصغيرة التي هي
في رتبة بنوتها لا في رتبة انتفاء الزوجية عنها المتأخرة رتبة عن عنوان البنوة ،
إذا يصدق عليها انها ام زوجة في رتبة البنوة ، وهذا المقدار كاف في الاندراج
تحت الآية المباركة وشمول أدلة التحريم .

لا يخفى أن ذلك مخدوش من وجهين :

(الاول) : انا قد ذكرنا غير مرة ان الأحكام الشرعية مترتبة على =

الموجودات الزمانية ولا اثر للرتبة فيها أصلاً ، فان الأدلة المتكفلة ببيان الأحكام الشرعية من العمومات أو غيرها كلها ناظرة الى اثبات تلك الأحكام للموجودات الزمانية ، وتتقدر تلك الأحكام بالزمان لا بالرتبة . وعلى ذلك فلا أثر لسكون امية الكبيرة في رتبة بنوة الصغيرة التي كانت الزوجية متحققة في تلك الرتبة ، ولا يوجب ذلك أن تشملها عمومات التحريم من الآية ونحوها ، لما عرفت من انها غير ناظرة الى اثبات الأحكام للرتبة .

نعم لو كانت امومة الكبيرة مقارنة مع زوجية الصغيرة زماناً لشملتها العمومات لا محالة ، ولكن قد عرفت انها متأخرة عنها زماناً ، ومعه لا أثر لسكون الامومة في رتبة سابقة على ارتفاع الزوجية أصلاً .

(الثاني) : ان تقدم شيء على شيء رتبة يحتاج الى ملاك يوجب ذلك ولا يكون ذلك أمراً جزافياً ، فالعلة تتقدم على المعلول قضاء لحق العلية ، والشرط يتقدم على المشروط قضاء لحق الشرطية ، والموضوع يتقدم على الحكم قضاء لحق الموضوعية .. وهكذا . ولذا لا وجه لتقدم العلة على عدم المعلول ، والشرط على عدم المشروط .. وهكذا ، فانه بلا ملاك يقتضى ذلك ، اذاً لا وجه لتقدم امومة الكبيرة على انتفاء الزوجية عن الصغيرة لعدم مقتضى لذلك ، وتقدم عنوان بنوتها على ارتفاع زوجيتها انما هو بملاك العلية وذلك الملاك منتف هنا .

وعليه فلو سلمنا ثبوت الحكم للرتبة فايضاً لا يصدق عليها عنوان أم الزوجة لان الامية لا تقدم لها على ارتفاع زوجية الصغيرة رتبة وانما المتقدم عليها عنوان البنوية .

فالنيجة من ذلك أمران :

(الاول) : انه لا أثر للتقدم والتأخر والتفان الرتبى في الأحكام

الشرعية أصلاً .

= (الثاني) : انه على فرض تسليم ان لها اثر فيها ايضاً لا يجدى في المقام كما عرفت .

(السادس) : برواية علي بن مهزيار عن ابي جعفر عليه السلام (قال : قيل له ان رجلاً تزوج بجمارية صغيرة فارضعها امرأته ثم ارضعتها امرأة له اخرى ، فقال : ابن شبرمة حرمت عليه الجارية وامراتاه ، فقال : ابو جعفر عليه السلام اخطأ ابن شبرمة تحرم عليه الجارية وامراته التي ارضعتها أولاً ، فاما الاخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته) .

فدلت الرواية على حرمة المرضة الأولى وان كانت موردها فيمن كان له زوجتان كبيرتان فارضعتا زوجته الصغيرة إلا انها تدل على حكم المقام ايضاً كما لا يخفى وقد ناقش فيها في المسالك بما اليك نصه : ولكنها ضعيفة السند في طريقها صالح بن ابي حماد وهو ضعيف ، ومع ذلك فهي مرسلة لان المراد بابي جعفر عليه السلام حيث يطلق الباقر عليه السلام وقرينته قول ابن شبرمة في مقابله لانه كان في زمنه ، وابن مهزيار لم يدرك الباقر عليه السلام ولو اريد من ابي جعفر الثاني وهو الجواد عليه السلام بقرينة انه أدركه وأخذ عنه فليس فيه انه سمع منه ذلك ، بل قيل له ، وجاز أن يكون سمع ذلك بواسطة ، فالارسال متحقق على التقديرين ، مع ان هذا الثاني بعيد لان اطلاق ابي جعفر لا يحمل على الجواد (ع) انتهى .

يتلخص ما في المسالك الى امور ثلاث :

(الأول) : ان الرواية ضعيفة السند بصالح بن ابي حماد ، ودعوى ائبيارها بعمل المشهور مدفوعة بعدم احراز استنادهم اليها في مقام الافتاء ، بل عدم الاستناد اليها معلوم ، لانهم افتوا بجرمة كلتا المرضتين لا خصوص الاولى فقط والرواية دلت على حرمة الاولى دون الثانية بل صرح فيها بعدم حرمتها .

(الثاني) : انها مرسلة من جهة ان الظاهر من اطلاق ابي جعفر (ع) =

= الامام الباقر (ع) دون الامام الجواد (ع) وما يدل على ذلك قول ابن شبرمة في مقابله فانه كان في عصر الباقر (ع) ومن الواضح ان ابن مهزيار لم يدرك الامام الباقر (ع) لان ابن مهزيار يدور بين كونه من اصحاب الرضا (ع) كما قال بعض ، وكونه من اصحاب الجواد (ع) كما قال بعض آخر ، وكونه من اصحاب العسكري (ع) كما قال ثالث ، فعلى كل تقدير لا يمكن أن يروى ابن مهزيار عن الباقر (ع) بلا واسطة ، أذاً الواسطة التي يروى عنها ابن مهزيار قد سقطت عن سند الرواية يقيناً ، وحيث ان حال الواسطة مجهولة لنا فتصبح الرواية مرسلة .

(الثالث) : انا لو سلمنا ان المراد من ابى جعفر (ع) الامام الجواد إلا انه ليس في الرواية شئ يدل على ان ابن مهزيار سمع منه ذلك بلا واسطة ، اذ من الجائز أن يكون سمع ذلك بواسطة ، وذلك بقرينة قوله قال : قيل له .

اقول : اما ما ذكره - قده - اولاً من ان الرواية ضعيفة سنداً بصالح بن ابى حماد فالأمر كذلك ، اذ لم يثبت توثيقه ولا حسنه ، وان عده بعض من الحسان وأما ما ذكره ثانياً من ان ابى جعفر (ع) حيث اطلق فالظاهر منه الامام الباقر (ع) فالأمر ايضاً كذلك ، فان ابى جعفر (ع) اذا اطلق فالمراد منه الباقر (ع) واذا قيد بالثاني فالمراد منه الجواد (ع) فالتمييز بينهما في رواياتنا بذلك هذا الظهور في نفسه لا بأس به إلا انه يمكن أن يعارض ذلك الظهور بظهور الرواية في أن على بن مهزيار رواها عن الامام (ع) بلا واسطة ، وهذا قرينة على ان المراد من ابى جعفر (ع) الامام الجواد دون الامام الباقر (ع) حيث انه أدرك زمانه ورواه عنه بلا واسطة في غير مورد .

واما ما ذكره ثالثاً من انه على تقدير تسليم ان يكون المراد من ابى جعفر (ع) الامام الجواد كانت الرواية مرسلة فلا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لان مجرد عدم ذكر =

السائل لا يكون قرينة على الارسال ، بل لعل عدم ذكره لعدم دخله في المقصود كما هو ظاهر .

نعم الموجود في نسخة الكافي والتنذيب على بن مهزيار رواه عن ابى جعفر (ع) وهي ظاهرة في ارسال الرواية وإلا لم تكن حاجة لذكر كلمة رواه كما لم تذكر في سائر الروايات المسندة .

وعلى كل حال فالمتحصل من المجموع ان الرواية ساقطة عن الاعتبار فلا يمكن الإعتماد عليها في مقام الاستنباط .

فقد اصبحت النتيجة بما ذكرناه لحد الآن ان شيئاً من هذه الوجوه الستة لا يدل على حرمة المرضة .

ومما يؤكد ما ذكرناه عدة من الروايات التي تعرضت لحكم الصغيرة وحكمت بحرمتها بلا تعرض لها لحكم الكبيرة نفياً أو إثباتاً .

منها - صحيحة عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله (ع) في رجل تزوج بجارية صغيرة فارضعها امرأته وام ولده قال (ع) تحرم عليه .

ومنها - صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) قال : ان رجلاً تزوج جارية رضيعاً فارضعها امرأته فسد النكاح ، والظاهر منها فساد نكاح الصغيرة دون الكبيرة ، فانها مسكوت عنها في الصحيحة من هذه الجهة .

ثم ان هذه الرواية نقلت بثلاث طرق أحدها طريق الشيخ الى على بن فضال وهو ضعيف ، والطريقان الآخران أحدهما صحيح والآخر حسن بابن هاشم .

وقد تحصل انه مضافاً الى ان عدم حرمة الكبيرة على طبق القاعدة من جهة عدم صدق عنوان ام الزوجة عليها يؤكد الصيحتان المتقدمتان ونحوهما من جهة سكوت الامام (ع) فيها عن حكم الكبيرة .

هذا كله فيما اذا كانت الكبيرة مدخولاً بها . وأما اذا لم تكن كذلك

وارضعت الصغيرة فهل يفسد نكاحها معاً أم لا ؟ المعروف والمشهور هو الأول مستدلاً على ذلك بانفساد نكاح احدهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح وفيه انه بناء على ما هو المشهور بينهم في المسألة الأولى من الحكم بجرمة المرضعة من جهة صدق عنوان ام الزوجة وام النساء عليها فالقول بجرمة المرضعة هنا وفساد نكاحها متعين بعين الملاك المزبور فيها . واما الصغيرة فهي لا تحرم بلا اشكال لفرض عدم الدخول بالكبيرة ، وأما بطلان نكاحها فلا وجه له لعدده صدق بنت الزوجة عليها ، بناء على ما هو الصحيح من ظهور المشتق في فعله التليس ومن هنا يظهر فساد ما ذكره من انه لا ترجيح لبطلان نكاح أحدها دون الأخرى ، اذ عرفت ان الترجيح موجود .

(الفرع الثاني) (فيمن كانت له زوجتان كبيرتان فارضتا زوجته الصغيرة مع فرض دخوله باحدهما) المعروف والمشهور بل ادعى عدم الخلاف والإشكال في المسألة حرمة المرضعة الأولى بعين الملاك في الفرع الأول ، وانما الإشكال والخلاف هنا في حرمة المرضعة الثانية .

ولكن بما ذكرناه في الفرع الأول يستبين حال هذا الفرع ، فان حرمة المرضعة الأولى هنا مبنية على تمامية أحد الوجوه الستة المذكورة ، وعمدتها الوجوه الثلاثة الاخيرة ، وقد عرفت عدم تمامية شئ منها . وحرمة الثانية مبنية على تمامية أحد الوجوه الثلاثة الأولى لعدم جريان الثلاثة الاخيرة عليها كما لا يخفى . فالنتيجة ان مقتضى القاعدة والروايات المتقدمة عدم حرمة المرضعة الأولى فضلاً عن الثانية .

نعم لا إشكال في حرمة الصغيرة لا نها بنت لزوجة قد دخل بها .

ثم ان النزاع في هذه المسألة في وضع الهيئة وفي سعة مفهوم الاشتقاق ووضيعة من دون اختصاص لها بمادة دون مادة ، فلا ينظر الى أن المادة ذاتية أو عرضية وبزوالها تنتفي الذات أو لا تنتفي ، فان كل ذلك لا دخل له في محل النزاع .

نعم المادة اذا كانت ذاتية لا يعقل فيها بقاء الذات مع زوال التلبس . لكن الهيئة غير مختصة بها ، بل تعم ما يعقل فيه بقاء الذات مع زوال التلبس - مثلاً - المادة في الناطق ذاتية ولكن الهيئة لا يختص وضعها بها ، بل تعم غيرها كالتقائم ونحوه ، وهكذا المادة في الحيوان فانها ذاتية ولا يعقل بقاء الذات بدونها إلا ان الهيئة غير مختصة بها ، بل تعم غيرها أيضاً كالعطشان ونحوه .. وهكذا .

وعلى الجملة فالنزاع هنا يختص بوضع الهيئة فقط وانها موضوعة لمعنى وسيع أو لمعنى ضيق ؟ ولا ينظر الى المادة والمبدأ أصلاً ، فلا فرق بين أن يكون المبدأ ذاتياً أو عرضياً ، فان ذاتية المبدأ لا تضر بوضع الهيئة للاعم إلا اذا كان وضع الهيئة مختصاً بذلك المبدأ كما في العناوين الذاتية ، حيث أن الوضع فيها شخصي فلا يجرى النزاع فيها .

فالتيجة ان الخارج عن البحث العناوين الذاتية من الجوامد ، والأفعال والمصادر من المشتقات .

ولشيخنا الاستاذ - قده - في المقام كلام وهو أن ما يكون المبدأ فيه منتزعا عن مقام الذات ولا يحاذيه شيء في الخارج وكان من الخارج المحمول كالعلة والمعلول والممكن وما يقابلانه من الواجب والممتنع خارج عن محل البحث .

بتقريب ان في امثال هذه العناوين لا يعقل بقاء الذات وزوال التلبس فتكون كالعناوين الذاتية ، فان الامكان - مثلاً - منتزع عن مقام ذات الممكن وهو الانسان ، لا عن امر خارج عن مقام ذاته وإلا فلازمه أن يكون الممكن في مرتبة ذاته خالياً عن الامكان ولا يكون متصفاً به ، وحينئذ لازم انقلاب الممكن الى الواجب أو الممتنع ، لاستحالة خلو شيء عن أحد المواد الثلاثة .

أو قتل ان المواد الثلاثة اعنى بها (الوجوب والإمكان والإمتناع) وان كانت خارجة عن ذات الشئ وذاتيته ، لانها نسبة الى وجود الشئ الخارج عن مقام ذاته إلا انها منتزعة عن ذلك المقام فلا تعقل ان مخلوماهية من الماهيات عن احدى هذه المواد الثلاث في حال من الأحوال ، وهكذا العلية والمعلولية ، فانها وان كانتا خارجيتين عن مقام ذات العلة وذات المعلول إلا انها منتزعتان عن نفس ذاتهما لا عن خارج مقام الذات ، فلا يعقل زوال المادة مع بقاء الذات وإلا لزم اتصاف ذات العلة وذات المعلول بغيرهما . وهو كما ترى .

ولكن بالتأمل فيما ذكرناه يظهر الجواب عنه ، وذلك لان البحث في المشتق كما أشرنا اليه آنفاً إنما هو في وضع الهيئة فقط بلا اختصاص لها بمادة دون مادة ، لما تقدم سابقاً من أن وضع الهيئات نوعي لا شخصي - مثلاً - هيئة فاعل وضمت لمعنى ، وهيئة مفعول ، وضعت لمعنى ، وزنة مفعول ، وهى : (اسم فاعل من باب الإفعال) وضعت لمعنى .. وهكذا . ومن الواضح ان عدم جريان النزاع في بعض افراد الهيئة من جهة عدم امكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لا يوجب عدم جريانه في كلى الهيئة التي تعم ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ ، ولا يكون البحث حينئذ من سعة مفهوم هذه الهيئة وضيقه لغواً بعد ما كانت الذات باقية حال الإنقضاء في جملة من المواد . وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان النزاع في وضع هيئة مفعول ، وهيئة فاعل ، وهيئة مفعول ، ولا ريب أن هذه الهيئات لا تختص بالمواد التي لا يعقل فيها بقاء الذات مع زوالها ك (الممكن والواجب والممتنع والعلة والمعلول) وما شاكل ذلك لثلا يجرى النزاع فيها ، بل تعم ما يمكن فيه بقاء الذات مع زوال التلبس وانقضاء المبدأ عنها ك (المقيم والمنعم والقائم والضارب والمملوك والمقدور) واشباه ذلك . ومن المعلوم ان عدم جريان النزاع في بعض الأفراد والمصاديق لا يوجب لغوية النزاع عن الكلى بعد ما كانت الذات في أكثر مصاديقه قابلة للبقاء مع زوال المادة .

نعم لو كانت الهيئة في مثل لفظ الممكن وما بقابلانه موضوعة بوضع على حده لكان لما أفاده شيخنا الاستاذ - قده - مجالا واسعا ، وكان البحث عن سعة مفهومها وضيقة حينئذ لغوا محصاً إلا ان الأمر ليس كذلك ، فان الهيئة فيها موضوعة في ضمن وضع لفظ جامع بينها وبين غيرها بوضع نوعي وهو هيئة مفعول ، - مثلا - .

فما أفاده شيخنا الاستاذ - قده - فيه خلط بين جريان النزاع في الهيئات الخاصة والهيئات العامة التي لا يختص وضعها بمادة .

ومن جميع ما ذكرناه يستبين ان الخارج عن البحث امران :
أحدهما - العناوين الذاتية .
وثانيهما - الافعال والمصادر .

ثم انه قد يشكل في دخول هيئة اسم الزمان في محل النزاع باعتبار انها فاقدة للركن الثاني الذي قد مر اعتباره في دخول شيء في محل البحث وهو بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها ، لان الذات فيه وهي الزمان من الامور المتقضية والمتصرمة في الوجود آناً فآنأ ، فلا يعقل بقاءها فيه مع زوال المبدأ عنها ليكون داخلها في موضع النزاع ، واما اطلاق اسم الزمان في بعض الموارد كاطلاق مقتل الحسين (ع) على يوم العاشر من المحرم في كل عام فهو من باب التجوز والعناية بلا اشكال .

وقد أجاب عنه المحقق صاحب الكفاية - قده - واليك نصه : « ويمكن حل الإشكال بان انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة . مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى ، .

وتوضيحه ان انحصار مفهوم كلي في فردين أحدهما يمكن والآخر ممتنع لا يوجب عدم امكان وضع اللفظ للكلي لضطر الى وضعه للفرد الممكن ، فانه

القبيل فان انحصار مفهوم اسم الزمان في فرد لا يوجب وضعه له ، بل يمكن ملاحظة المفهوم العام ووضع اللفظ بازائه ، غاية الأمر انحصاره في الخارج في فرد واحد وهو الزمان المتليس بالمبدأ بالفعل ، وامتناع تحقق فرده الآخر وهو الزمان المنقضى عنه المبدأ ، ولا مانع من وضع لفظ للجامع بين الفرد الممكن والمستحيل أصلاً . وكَم له من نظير .

ومن هنا وقع النزاع في وضع لفظ الجلالة ، والله ، وانه اسم للجامع أو علم لذاته المقدسة ، فلو لم يمكن الوضع للكلى بين الممكن والمنتع لم يصح النزاع فيه ، بل كان المتعين انه علم لا اسم جنس ، اذ لو كان من قبيل الثاني اسكان الوضع لاحالة للبعنى الجامع ، مع ان بقية افراده غير ذاته المقدسة ممتنعة ، بل قال - قده - ان ذلك واقع في كلمة الواجب ، فانها موضوعة للبعنى الجامع مع استحالة سائر افراده غير ذاته تعالى .

ولا يخفى ان ما افاده - قده - من أنه لا مانع من وضع لفظ للبعنى الجامع بين الفرد الممكن والمنتع صحيح ، بل انه لا مانع من وضع لفظ لخصوص الفرد الممتنع كوضع لفظ بسيط للحصة المستحيلة من الدور أو التسلسل أو لمفهوم اجتماع النقيضين فضلا عن الوضع للجامع بين ما يمكن وما يستحيل ، كما هو الحال في لفظ الدور والتسلسل والاجتماع وما شاكل ذلك ، فان الجميع وضع للمفهوم العام مع امتناع بعض افراده في الخارج كاجتماع النقيضين والضدين وتوقف العلة على المعلول المتوقف على علته ، فانه دور مستحيل والتسلسل فيما لا يتناهى ، وكثير من افرادها ممكنة في الخارج كدور الشئ حول نفسه والتسلسل فيما يتناهى وغيرهما . وعلى الجملة فلا شبهة في امكان هذا الوضع على جميع المسالك في تفسيره ،

وهذا واضح . ولكن وقوع مثل هذا الوضع متوقف على تعلق الحاجة بتفهم الجامع المزبور ، وذلك لان الغرض من الوضع التفهم والتفهم في المعانى التى تتعلق بالحاجة يبرزها كما في الأمثلة المذكورة ، فان الحاجة كثيراً ما تتعلق باستعمال تلك الالفاظ

في الجامع ، بل تطلق كثيراً ويراد منها خصوص الفرد المستحيل والحصة الممتعة .
وأما إذا لم تتعلق الحاجة بذلك كان الوضع له لغوياً ، فلا يصدر عن الواضع الحكيم
ولما لم تكن حاجة متعلقة باستعمال اسم الزمان في الجامع بين الزمان المنقضى عنه
المبدأ والزمان المتلبس به فعلا كان الوضع له لغوياً ، إذا يخرج عن مورد النزاع .

ومن هنا يظهر فساد قياس المقام باسم الجلالة الذي وقع الخلاف في انه علم
لذاته المقدسة أو اسم جنس ، وذلك لان الحاجة تتعلق باستعمال لفظ الجلالة في
الجامع في مسألة البحث عن التوحيد وغيره . وهذا بخلاف اسم الزمان ، فان الحاجة
لا تتعلق باستعمال اللفظ في الجامع بين المنقضى والمتلبس إذا كان وضع اللفظ
بازائه لغوياً .

وأما تمثيله لما وضع للجامع مع استحالة بعض أفرادها بلفظ الواجب فهو
غريب ، وذلك لان الواجب بمعنى الثابت ، وهو مفهوم جامع بين الواجب تعالى
وغيره ، فانه يصدق على كل موجود ، فان كل موجود واجب لا محالة . نعم انه تعالى
واجب لذاته وغيره واجب بارادته ، والواجب لذاته وان كان منحصرأ بالله تعالى
إلا ان هذه الجملة لم توضع بوضع واحد ليكون من الوضع للعام مع انحصار
فرده في واحد .

وعلى الجملة فلفظ الواجب مرادف لكلمة الثابت فهو يصدق على الامور
التكوينية والتشريعية ، وبزيادة كلمة الوجود اليه يعم جميع الموجودات من الواجب
لذاته وبغيره ، وبزيادة كلمة لذاته ينحصر بالله سبحانه فلا يشمل غيره إلا
ان ذلك أجنبي عن وضع لفظ بازاء جامع ينحصر بفرد ، فان الانحصار فيه من
ضم مفهوم الى مفاهيم آخر ومن باب تعدد المدلول بتعدد الدال .

والتحقيق في المقام ان اسماء الازمنة لم توضع بوضع على حدة في قبال اسماء
الامكنة ، بل الهيئة المشتركة بينهما وهي هيئة مفعول ، وضمت بوضع واحد لمعنى
واحد كلي ، وهو ظرف وقوع الفعل في الخارج أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً

وقد سبق ان النزاع انما هو في وضع الهيئة بلا نظر الى مادة دون مادة ، فاذا لم يعقل بقاء الذات في مادة مع زوالها لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع في الهيئة نفسها التي هي مشتركة بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها وما لا يعقل فيه ذلك ، وحيث ان الهيئة في محل البحث وضمت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان والمكان كان النزاع في وضعها لخصوص المتلبس أو الأعم نزاعاً معقولاً ، غاية الأمر ان الذات اذا كانت زماناً لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبس عن المبدأ ، واذا كانت مكاناً لم يعقل فيه ذلك ، وقد عرفت انه لا مانع من وضع اللفظ للجامع بين الفرد الممكن والممتنع اذا تعلق الحاجة بتفهيمة .

نعم لو كانت هيئة اسم الزمان موضوعة بوضع على حده لخصوص الزمان الذي وقع فيه الفعل لم يكن مناص من الإلتزام إلا بخروج اسم الزمان عن النزاع .

(الأمر الثاني) : قد سبق ان المصادر المزيد فيها ، بل المصادر المجردة ، والأفعال جميعاً خارجة عن محل النزاع ، لانها غير جارية على الذوات .

أما المصادر فلانها وضعت للدلالة على المبادئ التي تغاير الذوات خارجاً فلا تقبل الحمل عليها .

وأما الأفعال فلانها وضعت للدلالة على نسبة المادة الى الذات على انحائها المختلفة باختلاف الأفعال ، فالفعل الماضي يدل على تحقق نسبة المبدأ الى الذات ، والفعل المضارع يدل على ترقب وقوع تلك النسبة ، وفعل الأمر يدل على طلب تلك النسبة . ومن المعلوم ان معانيها هذه تأتي عن الحمل على الذوات .

ثم ان المشهور بين التحويين دلالة الأفعال على الزمان وقالوا : ان الفعل الماضي يدل على تحقق المبدأ في الزمن السابق على التكلم ، والمضارع يدل على تحققه في الزمن المستقبل أو الحال ، وصيغة الأمر تدل على الطلب في الزمان الحال ، ومن هنا قد زادوا في حد الفعل الإقتران باحد الأزمنة الثلاثة ، دون الاسم والحرف . ولكن الصحيح عدم دلالاته على الزمان ، والوجه في ذلك هو أن كون

الزمان جزءاً لمدلول الأفعال باطل يقيناً ، لأنها لا تدل عليه لا مادة ولا هيئة ، أما بحسب المادة فظاهر لأنها لا تدل إلا على نفس الطبيعة المهملة غير مأخوذة فيها أية خصوصية فضلاً عن الزمان ، وأما بحسب الهيئة فقد تقدم أن مفادها نسبة المادة الى الذات على نحو من انحاء النسبة فالزمان اجنبي عن مفاد الفعل مادة وهيئة . والحاصل ان احتمال كون الزمان جزءاً لمدلول الفعل فاسد في نفسه والقائلون بدلالته على الزمان لم يريدوا ذلك يقيناً .

وأما احتمال كون الزمان قيداً لمدلول الأفعال بان يكون معنى الفعل مقيداً به على نحو يكون القيد خارجاً عنه والتقييد به داخلاً فهو وان كان أمراً ممكنناً في نفسه إلا انه غير واقع ، وذلك لان دلالة الأفعال عليه لا بد أن تستند الى أحد امرين : إما الى وضع المادة . أو الى وضع الهيئة . ومن الواضح أن المادة وضعت للدلالة على نفس طبيعي الحدث اللابشرط ، والهيئة وضعت للدلالة على تلبس الذات به بنحو من انحائه كما عرفت ، وشئٌ منهما لا يدل عليه .

وبما يدلنا على ذلك ما نرى من صحة اسناد الأفعال الى نفس الزمان والى ما فوقه من المجرّدات الخالية عن الزمان ، والخارجة عن دائرته من دون لحاظ عناية في البين فلا فرق بين قولنا (علم الله) و (علم زيد) و (أراد الله) و (أراد زيد) و (مضى الزمان) و (مضى الأمر الفلاني) فالفعل في جميع هذه الامثلة استعمل في معنى واحد وعلى نسق فارد ، فلو كان الزمان مأخوذاً فيه قيداً لم يصح اسناده الى نفس الزمان بلا لحاظ تجريد ، فان الزمان لا يقع في الزمان وإلا لدار أو تسلسل ، وكذا لم يصح اسناده الى ما فوق الزمان من المجرّدات ، اذ أفعالها لا تقع في الزمان لأنها غير محدودة بحد ، وما كان في الزمان محدود بحد لا محالة . وبهذا يستكشف كشفاً قطعياً عن ان الزمان غير مأخوذ في الفعل لا جزء ولا قيداً .

نعم الفعل المسند الى الزمان وان كان يدل على وقوع الحدث في أحد الازمنة

الثلاثة إلا انه ليس من جهة الوضع بل من جهة ان الأمر الزماني لا بد وان يقع في أحد الأزمنة .

فتحصل ان الأفعال لا تدل على الزمان وان استعمالها في جميع الموارد على نحو الحقيقة ، ولا فرق بين استعمالها في الزمان وما فوقه واستعمالها في الزماني ، فالإسناد في الجميع اسناد حقيقي .

ولكن مع هذا كله يمتاز الفعل الماضي عن المضارع بخصوصية ثابتة في كل واحد منهما ، ولاجل تلك الخصوصية لا يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر ويكون الإستعمال غلطاً واضحاً .

وتفصيل ذلك ان الخصوصية في الفعل الماضي هي انه وضع للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق المادة مقيداً بكونه قبل زمان التكلم ، وهذه الدلالة موجودة في جميع موارد استعماله سواء أكان الإسناد الى نفس الزمن وما فوقه أم الى الزماني فقولنا (مضى الزمان) يدل على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق الزمن قبل زمن التكلم وان كان الزمان لا يقع في زمن الزمان ، وكذا قولنا (علم الله) و (أراد الله) وما شاكل ذلك يدل على ان المتكلم قاصد الاخبار عن تحقق المادة وتلبس الذات بها قبل زمن التكلم ، وان كان صدور الفعل مما هو فوق الزمان لا يقع في زمان ، وكذلك اذا اسند الفعل الى الزماني كقولنا (قام زيد) و (ضرب عمرو) فانه يدل على قصد المتكلم الاخبار عن تحقق المبدأ وتلبس الذات به قبل حال التكلم فهذه الخصوصية موجودة في الفعل الماضي في جميع موارد استعماله من دون دلالة له على وقوع المبدأ في الزمان الماضي .

نعم بين الإسناد الى الزماني والاسناد الى غيره فرق من ناحية اخرى : وهي ان الاسناد الى الزماني يدل بالإلزام على وقوع الحدث في الزمان الماضي . فهذه الدلالة وان كانت موجودة إلا انها غير مستندة الى أخذ الزمان في الموضوع له ، بل من جهة ان صدور الفعل من الزماني قبل حال التكلم يستلزم وقوعه في الزمان الماضي لا محالة .

وأما الخصوصية في الفعل المضارع فهي انه وضع للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق المادة في زمن التكلم أو ما بعده ولا يدل على وقوعها في الحال أو الإستقبال، كيف فان دلالة على ذلك في جميع موارد اسناده على حد سواء فلا فرق بين اسناده الى الزمن وما فوقه كقولنا (يمضى الزمان) و (يريد الله) و (يعلم الله) وبين اسناده الى الزمانى ، غاية الأمر اذا اسند الى الزمانى يدل على وقوع المبدأ في الزمن الحال أو الإستقبال بالإلتزام من جهة ان الفاعل الزمانى يقع فعله في الزمن لا محالة ، وإلا فالمضارع بوضعه لا يدل إلا على تحقق المبدأ حال تحقق التكلم أو ما بعده من دون ان يدل على وقوعه في الزمان .

وقد تحصل من ذلك امران :

(الأول) : ان الأفعال جميعاً لا تدل على الزمان لا بنحو الجزئية ولا بنحو القيدية لا بالدلالة المطابقية ولا بالدلالة الإلتزامية . نعم انها تدل عليه بالدلالة الإلتزامية اذا كان الفاعل امراً زمانياً ، وهذه الدلالة غير مستندة الى الوضع ، بل هي مستندة الى خصوصية الاسناد الى الزمانى ولذا هذه الدلالة موجودة في الجمل الإسمية ايضاً اذا كان المسند اليه فيها زمانياً فاذا ، قيل (زيد قائم) فهو يدل على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق المبدأ وتلبس الذات به في الخارج بالمطابقة وعلى وقوعه في أحد الأزمنة الثلاثة بالإلتزام .

(الثانى) : ان كلا من الفعل الماضى والمضارع يدل على خصوصية بها يمتاز أحدهما عن الآخر وتلك الخصوصية مأخوذة في المعنى على نحو التقييد فيكون معنى الفعل الماضى تحقق المادة مقيداً بكونه قبل زمن التلفظ بنحو دخول التقييد وخروج القيد ، ومعنى المضارع تحقق المادة مقيداً بكونه في زمن التكلم أو فيما بعده . هذا كله فيما اذا كان الفعل مطلقاً فيدل على تحقق المادة ونسبتها الى الذات قبل زمن التكلم أو مقارناً معه أو متأخراً عنه . ولكن قد يقيد بالسبق واللاحق أو التقارن بالاضافة الى شئ آخر غير التكلم ، اذا لا يكون الماضى ماضياً حقيقة والمستقبل

مستقبلاً كذلك وإنما يكون ماضياً أو مستقبلاً بالإضافة إلى شيء آخر ، كما في قولنا (جاءني زيد قبل سنة) وهو (يضرب غلامه) فاللحوق أو التقارن إنما يلاحظ في هذا المثال بالقياس إلى شيء آخر وهو المحي ، ، لازمن التلفظ و (يحيى زيد في شهر كذا) و (قد ضرب عمرو وأقبله بإيام) فالسبب هنا إنما يلاحظ بالإضافة إلى شيء آخر وهو يحيى زيد ، لازمن التكلم .

وعلى الجملة لا ريب في صحة استعمال الماضي والمضارع في هذه الموارد في اللغة العربية وغيرها .

فقد ظهر أن الملاك في صحة استعمال الماضي جامع السبب ، سواء كان بالإضافة إلى زمن التكلم أم كان بالإضافة إلى شيء آخر ، وأن كان الظاهر عند الإطلاق خصوص الأول ، والملاك في صحة استعمال المضارع جامع التقارن أو اللحوق ، وأن كان الظاهر عند الإطلاق خصوص التقارن أو اللحوق بالإضافة إلى زمن التكلم (الأمر الثالث) : أن مواد المشتقات ومبادئها تنقسم إلى أقسام :

منها - ما يكون من قبيل الأفعال الخارجية كالقيام والقعود والركوع والسجود والتكلم والمشى وما شاكل ذلك ، ويكون الإنقضاء فيها برفع اليد عن تلك الأفعال ولو أناما .

ومنها - ما يكون من قبيل الملصقة والقوة والاستعداد كما في المجتهد والمهندس والفتح والممكنة وما شاكل ذلك ، والإنقضاء فيها لا يكون إلا بزوال القوة والملصقة والاستعداد ، فإدامت قوة الاستنباط موجودة في المجتهد أو استعداد الفتح موجوداً في المفتاح - مثلاً - فالتلبس فعلى وغير زائل . نعم إذا زالت الملصقة عن شخص - مثلاً - كان صدق عنوان المجتهد عليه حقيقة داخلية في محل الكلام .

ومنها - ما يكون من قبيل الحرفة والصنعة كما في الخياط والبنا والبراز والحداد والنساج والتمار ونحو ذلك ، ويكون التلبس بها بأخذ تلك المبادئ حرفة أو صنعة له فالبناء - مثلاً - هو من اتخذ البناء حرفة له ، والإنقضاء في مثل ذلك إنما يكون

بترك هذه الحرفة ، فما دام لم يتركها ولم يعرض عنها فالتلبس فعلى وان لم يشتغل بالبناء فعلا ، ففعلية التلبس بتلك المبادئ تدور مدار اتخاذها شغلا وكسبا ، وانتسابها الى الذات ، سواء كان ذلك الانتساب انتساباً حقيقياً كما في الخياط والنساج وما شاكلها أم كان انتساباً تبعياً كما في البقال والبراز والتامر واللابن والحداد وامثالها ، لان موادها ومبادئها من اسماء الأعيان ، ومن المعلوم انها غير قابلة للانتساب الى الذات حقيقة ، فلا محالة يكون انتسابها اليها بتبع اتخاذ الفعل المتعلق بها حرفة وشغلا ، فمن اتخذ بيع التمر شغلا له صار التمر مربوطاً به تبعاً ، ومن اتخذ بيع اللبن شغلا صار اللبن مربوطاً به . . وهكذا .

ثم ان كون التلبس بالمادة على نحو القوة والاستعداد قد يكون من جهة ان المادة موضوعة لذلك كما في الإجتهد ونحوه وقد يكون من جهة استفادة ذلك من الهيئة كما في الممكن والمفتاح ، فان المادة فيها وهي الفتح والكنس ظاهرة في الفعلية . لافي القابلية والاستعداد ، ولكن الهيئة فيها موضوعة لافادة تلبس الذات بها شأنها واستعداداً بالمفتاح والممكن موضوعان لما من شأنه الفتح والكنس لا للتلبس بالفتح أو اليكنس فعلا .

ومن هنا يصدق لفظ المفتاح حقيقة على كل ما فيه قابلية للفتح ولو لم يقع الفتح به خارجاً ، فادامت القابلية موجودة فالتلبس فعلى ، ويكون الانقضاء فيها بزوال القابلية عنه ولو بانكسار بعض اسنانه ، فبناء على القول بكون المشتق موضوعاً للمعنى الجامع بين الذات المنقضية عنه المبدأ والمتلبسة به فعلا يصدق عليه انه مفتاح على نحو الحقيقة . وعلى القول بكونه موضوعاً للتلبس به فعلا لا يصدق عليه إلا مجازاً .

ومما ذكرناه يستبين ان اختلاف المواد في المشتقات لا دخل له في محل البحث أصلاً ، فان النزاع انما هو في وضع الهيئات للمشتقات ، وانها موضوعة للمعنى الجامع أو للحصة الخاصة منه ، بلا نظر الى وضع موادها ، وانها حلال

الفعلية أو في القابلية والملسكة أو الحرفة والصنعة ، ففي جميع ذلك يجرى النزاع ، غاية الأمر ان الانقضاء في كل مورد بحسبه . ومن هنا كان اختلاف المواد من هذه الناحية موجبا لاختلاف زمن التلبس طولا وقصراً كما عرفت .

وبذلك يظهر فساد ما ذكره شيخنا الاستاذ - قده - من خروج اسماء الآلة واسماء المفعولين عن محل النزاع تبعاً لصاحب الفصول - قده - بتقريب ان الهيئة في اسماء الآلة كما عرفت قد وضعت للدلالة على القابلية والإستعداد ، وهذا الصدق حقيقي وان لم يتلبس الذات بالمبدأ فعلاً . واما اسماء المفعولين فلأن الهيئة فيها وضعت لان تدل على وقوع المبدأ على الذات ، وهذا المعنى بما لا يعقل فيه الإنقضاء ، لأن ما وقع على الذات كيف يعقل انقضائه عنها ، ضرورة أن الشيء لا يتقلب عما وقع عليه ، والمفروض أن الضرب قد وقع عليها ، فدائماً يصدق انها من وقع عليه الضرب ، اذ لا يفرق في صدق المشتق بين حال التلبس والانقضاء ، ففي كلا الحالين على نسق واحد بلا عناية في البين ، بل لا يتصور فيه الإنقضاء كما مر .

وجه الظهور : ان الهيئة في الآلة إذا دلت على قابلية الذات للاتصاف بالمادة شأنها ، فإدامت القابلية موجودة كان التلبس فعلياً وان لم تخرج المادة عن القابلية الى الفعلية أصلاً ، فالمفتاح يصدق على ما من شأنه الفتح وان لم يتلبس به ابدأ ، وعليه فانقضاء التلبس انما يكون بسقوطها عن القابلية ، كالمو انكسر بعض استنانه - مثلاً - معه كان الصدق على نحو الحقيقة بناء على الأعم ، وعلى نحو المجاز بناء على الوضع لخصوص المتلبس .

فما أفاده - قده - من على الخاطئ بين شأنية الإنصاف بالمبدأ وفعليته به ، تخيل ان المعتبر في التلبس انما هو التلبس بالفعل بالمبدأ .

وأما اسماء المفعولين فلأن ما ذكره - قده - في وجه خروجها عن محل النزاع بحسب ، والوجه في ذلك : هو انه لو تم ما ذكره لجرى ذلك في اسماء الفاعلين بضعاً ، فان الهيئة فيها موضوعة لان تدل على صدور الفعل عن الفاعل ، ومن

المعلوم انه لا يتصور انقضاء الصدور عن صدر عنه الفعل خارجا ، لان الشيء لا يتقلب عما وقع عليه ، والمبدأ الواحد كالضرب مثلا لا يتفاوت حاله بالإضافة الى الفاعل أو المفعول ، غاية الأمر ان قيامه باحدهما قيام صدورى وبالآخر قيام وقوعى .

وحل ذلك : ان اسماء المفعولين كاسماء الفاعلين وضعت للمفاهيم الكلية ، لما تقدم منا من أن الألفاظ وضعت بازاء المعانى التى هى قابلة للانطباق على ما فى الخارج تارة ، وعلى ما فى الذهن اخرى ، لا بازاء الموجودات الخارجية ، لأنها غير قابلة لان تحضر فى الأذهان ، ومن هنا قد يكون للموضوع له مطابق فى الخارج وقد لا يكون له مطابق فيه ، فالمضروب - مثلا - قد يكون موجوداً ، وقد يكون معدوماً .. وهكذا الحال فى سائر الألفاظ ، فالنزاع هنا فى أن اسم الفاعل أو اسم المفعول موضوع لمعنى لا ينطبق الا على خصوص المتلبس أو للاعم منه ومن المنقضى .

وعلى الجملة لا نجد فرقا بين اسم الفاعل والمفعول ، فكما ان النزاع يجرى فى هيئة اسم الفاعل وانها وضعت لمفهوم كان مطابقه فى الخارج فرداً واحداً وهو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلا ، أو فردين أحدهما المتلبس والآخر المنقضى ، فكذلك يجرى فى هيئة اسم المفعول وانها وضعت لمعنى كان مطابقه فى الخارج فرداً واحداً أو فردين - مثلا - لو فرض ان زيدا كان عالماً بقيام عمرو ثم زال عنه العلم به ، فكما أن النزاع جار فى صحة إطلاق العالم على زيد وعدم صحة إطلاقه إلا مجازاً ، فكذلك النزاع جار فى صحة إطلاق المعلوم على قيام عمرو وعدم صحة إطلاقه عليه الأعلى نحو المجاز ، ضرورة انه لا فرق بين الهيئتين هنا أصلا ، فان المبدأ فى كائنتها واحد ، والمفروض ان ذلك المبدأ قد زال ، وبزواله كان إطلاق العالم على زيد ، وإطلاق المعلوم على قيام عمرو من الإطلاق على المنقضى عنه المبدأ لا محالة .

(الأمر الرابع) : ان المراد من الحال المأخوذ فى عنوان المسألة ليس زمن النطق يقيناً ، ضرورة عدم دلالة الأوصاف المشتقة عليه ، ولا على غيره من الماضى أو المستقبل لا بنحو الجزئية ولا بنحو القيدية ، فخالها من هذه الجهة كحال

اسماء الأجناس ، فكما أنها لا تدل على زمان خاص ، فكذلك تلك . ومن هنا لا تجوز في قولنا (زيد كان قائماً بالأمس) أو (زيد سيكون ضارباً) ونحو ذلك ، كما أنه لا تجوز في قولنا (زيد كان انساناً) أو (سيكون تراباً) الى غير ذلك ، فلو كان زمن النطق داخلاً في مفهومها لزم التجوز في هذه الأمثلة لا محالة ، وكذا لا دلالة فيها على أحد الأزمنة الثلاثة ايضاً ، وذلك لان تلك الأوصاف كما تستند الى الزمانيات ، كذلك تستند الى نفس الزمان والى ما فوقه من المجردات ، مع أنه لا يعقل أن يكون للزمان زمان ، وكذا للمجردات ، والاسناد في الجميع على نسق واحد ، ولو كان خصوص زمان ، أو أحد الأزمنة داخلاً في مفهومها لسكان اسنادها الى نفس الزمان ، وما فوقه محتاجاً الى لحاظ عناية وتجريد .

نعم إذا استندت الى الزمانيات تدل على ان تلبس الذات بالمبدأ واقع في أحد الأزمنة ، وهذا لا من جهة ان الزمان مأخوذ في مفهومها جزءاً أو قيداً ، بل من جهة ان قيام الفعل بالفاعل الزماني لا يكون إلا في الزمان ، فوقعه في أحد الأزمنة بما لا بد منه .

ومن هنا يظهر ان المراد من الحال ليس زمن النطق والتكلم ولا أحد الأزمنة الثلاثة ، بل المراد منه فعلية تلبس الذات بالمبدأ ، إذ مرجع النزاع الى سعة المفاهيم الإشتقاقية وضيقتها بمعنى ان المشتقات هل هي موضوعه المفاهيم التي مطابقها في الخارج خصوص الذات حال تلبسها بالمبدأ ، أو الأعم من ذلك ومن حال الإنقضاء ، فبناء على القول بالأعم كانت مفاهيمها قابلة للانطباق خارجاً على فردين : هما المتلبس فعلاً والمنقضى عنه المبدأ . وعلى القول بالأخص كانت مفاهيمها غير قابلة للانطباق إلا على فرد واحد ، وهو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً .

وأما ما يقال - من ، أن الظاهر من اطلاق المشتقات وحملها على شيء هو فعلية تلبس الذات بالمبدأ حين النطق والتكلم ، فان الظاهر من قولنا (زيد قائم) كونه كذلك بالفعل ، وفي زمان النطق ، فلا معنى للنزاع في كون المشتق موضوعاً للأعم

أو للاخص بعد التسالم على ان المرجع في تعيين مداليل الالفاظ ومفاهيمها هو فهم العرف ، والمفروض أن المتفاهم عندم من الإطلاق والحمل هو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلا حين التكلم - فهو وان كان صحيحاً بالاضافة الى الاستظهار من الاطلاق إلا انه لا يستلزم بطلان النزاع في المقام ، فان الظهور من جهة الإطلاق يختص بموارد الحمل وما بحكمه ، ولا يعم جميع الموارد ، كما اذا قيل (لا تكرم الفاسق) أو (لا تهن العالم) ونحو ذلك ، فيقع البحث في أن موضوع الحكم هو خصوص المتلبس بالمبدأ أو للاعم منه ومن المقتضى .

فتحصل بما ذكرناه ان المراد بالحال هو فعلية التلبس بالمبدأ لا حال النطق ولذا صح اطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس وان لم يكن ذلك زمان النطق .

(الأمر الخامس) : ذكر المحقق صاحب الكفاية - قده - انه لا أصل في المقام ليعول عليه عند الشك في تعيين الموضوع له وانه المعنى الواسع أو المعنى الضيق بعد عدم تمامية الأدلة على تعيين الوضع لاحدهما ، بتقريب ان اصالة عدم ملاحظة الواضع الخصوصية في الموضوع له عننوضعه معارضة باصالة عدم ملاحظته العموم والإطلاق فيه ، لان المفاهيم في حد مفهوميتها متباينات فاذا دار الأمر بين الوضع لمفهوم عام أو لمفهوم خاص ، فكما يحتمل لحاظ الأول عند الوضع ، فكذلك يحتمل لحاظ الثاني ، وحيث ان كل واحد من اللحاظين حادث مسبق بالعدم لجريان الأصل في أحدهما معارض بجريانه في الآخر . هذا مضافا الى عدم جريانه في نفسه لان اصالة عدم لحاظ الخصوصية لا تثبت الوضع للأعم إلا على القول باعتبار الأصل المثبت ، وكذا العكس .
وعليه فنتهى النوبة الى الاصول الحسكية .

وذكر في الكفاية ان هذه الاصول تختلف باختلاف الموارد فالموارد التي يشك فيها في حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذي أخذ في الموضوع يرجع فيها الى اصالة البراءة ، كما اذا فرضنا ان زيدا كان عالماً ثم زال عنه العلم وبعد ذلك ورد في الدليل (اكرم كل عالم) فشككنا في وجوب اكرام زيد ، لإحتمال كون المشتق

موضوعاً للاعتم. وأما الموارد التي يشك فيها في بقاء الحكم بعد حدوثه وثبوته فالمرجع فيها هو الاستصحاب ، وذلك كما لو كان زيد عالماً وأمر المولى بوجوب (اكرام كل عالم) ثم بعد ذلك زال عنه العلم واصبح جاهلاً ، فلا محالة نشك في بقاء الحكم لاحتمال كون المشتق موضوعاً للاعتم ، إذا نستصحب بقاءه .

لا يخفى ان ما أفاده - قده - أولاً من انه لا أصل هنا ليعول عليه عند الشك في الوضع للمفهوم الواسع أو الضيق فهو صحيح ، لما عرفت .
وأما ما أفاده - قده - ثانياً من أنه لا مانع من الرجوع الى الأصل الحكيم في المقام وهو اصاله البراءة في موارد الشك في الحدوث ، والاستصحاب في موارد الشك في البقاء فلا يمكن المساعدة عليه ، وذلك : لانه لا فرق بين موارد الشك في الحدوث ، وموارد الشك في البقاء ، ففي كلا الموردين كان المرجع هو اصاله البراءة ، دون الاستصحاب .

أما في موارد الشك في حدوث التكليف فالأمر واضح .
وأما في موارد الشك في البقاء فبناء على ما سلكتناه في باب الاستصحاب من عدم جريانه في الشبهات الحكيمية خلافاً للمشهور فالأمر ايضاً واضح ، فان الإستصحاب فيها دائماً معارض باستصحاب عدم سعة المجمول ، وبالتعارض يتساقط الاستصحابان لا محالة .

وأما على المسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمية فالاستصحاب لا يجري في المقام ايضاً ، وذلك : لاختصاص جريانه بما اذا كان المفهوم فيه متعيناً ومعلوماً من حيث السعة والضيق ، وكان الشك متمحضاً في سعة الحكم المجمول وضيقه ، كما لو شككتنا في بقاء حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الإغتسال فالمرجع فيه هو استصحاب بقاء الحرمة الى أن تغسل ، أو لو شككتنا في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال بغيره ، أو في بقاء نجاسة الماء المتمم كرهأ بناء على نجاسة الماء القليل بالملاقاة فالمرجع في جميع ذلك هو استصحاب بقاء

الحكم ، وبه يثبت سعتة .

وأما فيما لا يتبين مفهوم اللفظ ومعناه ، وهو المعبر عنه بالشبهة المفهومية فلا يجرى الإستصحاب فيه ، لا حكماً ، ولا موضوعاً .

أما الأول فلذا ذكرناه في بحث الإستصحاب من اعتبار وحدة القضية المتيقنة مع المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً في جريان الاستصحاب ، ضرورة انه لا يصدق نقض اليقين بالشك مع اختلاف القضيتين موضوعاً أو محمولاً ، وحيث أن في موارد الشبهات المفهومية لم يحرز الاتحاد بين القضيتين لا يمكن التمسك بالإستصحاب الحكمي ، فاذا شك في بقاء وجوب صلاة العصر ، أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحرمة المشرقية عن قمة الرأس من جهة الشك في مفهوم المغرب وان المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحرمة ؟ فعلى الأول كان الموضوع وهو (جزء النهار) منتفياً ، وعلى الثاني هو كان باقياً ، وبما اننا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الإتحاد بين القضيتين ، وبدونه لا يمكن جريان الاستصحاب .

وأما الثاني وهو استصحاب بقاء الموضوع فلعدم الشك في انقلاب حادث زمانى ليحكم ببقاء المتيقن إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ وتردد مفهومه بين السعة والضيق ليس لنا شك في أمر خارجي ، فان استتار القرص عن الأفق حسي معلوم لنا بالعيان ، وذهاب الحرمة غير متحقق كذلك ، فاذا يكون هو المستحصب .

وبعبارة واضحة ان المعبر في الاستصحاب امران : اليقين السابق والشك اللاحق مع اتحاد المتعلق فيهما ، وهذا غير متحقق في الشبهات المفهومية ، فان كلا من الاستتار وعدم ذهاب الحرمة متيقن فلا شك ، وانما الشك في بقاء الحكم ، وفي وضع اللفظ لمعنى وسيع أو ضيق ، وقد عرفت ان الاستصحاب بالنسبة الى الحكم غير جار ، لعدم احراز بقاء الموضوع ، وأما بالاضافة الى وضع اللفظ فقد تقدم انه لا أصل يكون مرجعاً في تعيين السعة أو الضيق . وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه ؛ فان الشبهة فيه مفهومية ، والموضوع له مراد بين خصوص المتلبس

أو الأعم منه ومن المنقضى فالإستصحاب لا يجرى في الحكم لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوك ، وقد مر ان الإتحاد بما لا بد منه في جريان الاستصحاب - مثلاً - العالم بما له من المعنى موضوع للحكم ، وحيث انه مردد بين أمرين : التلبس بالمبدأ والأعم فالتمسك باستصحاب بقاء الحكم غير ممكن للشك في بقاء موضوعه ، وكذلك لا يجرى الاستصحاب بالنسبة الى الموضوع لعدم الشك في شئ خارجاً مع قطع النظر عن وضع المشتق وتردد مفهومه بين الأعم والأخص وقد عرفت أن المعتبر في جريان الإستصحاب أمران : اليقين السابق والشك اللاحق مع وحدة متعلقهما في الخارج ، والشك في مقامنا غير موجود ، فان تلبس زيد - مثلاً - بالمبدأ سابقاً وانقضاء المبدأ عنه فعلاً كلاهما متيقن فلا شك في شئ ، وإنما الشك في وضع المشتق وبقاء الحكم ، أما بالنسبة الى وضع المشتق فقد عرفت انه لا أصل يرجع اليه في تعيين مفهوم اللفظ ووضعه سعة أو ضيقاً .

وتوهم جريان الأصل في بقاء الموضوع بوصف موضوعيته فانه مشكوك فيه مدفوع بانه عبارة اخرى عن جريان الأصل في بقاء الحكم ، وقد عرفت عدم جريانه فيه .

فالنتيجة ان الإستصحاب في الشبهات المفهومية ساقط ولو قلنا بجريان الإستصحاب في الشبهات الحكيمة فيما اذا كان الشك في سعة المجمول وضيقه . وقد أشار شيخنا العلامة الانصارى - قده - في آخر بحث الاستصحاب في مسألة اشتراط بقاء الموضوع فيه الى هذا المعنى وهو عدم جريان الاستصحاب في موارد الشبهات المفهومية .

فقد أصبحت النتيجة : أن المرجع في كلا الموردين هو أصل البراءة .
فما ذكره المحقق صاحب الكفاية - قده - من الفرق بين الموردين وان المرجع في المورد الثاني هو الإستصحاب دون البراءة غير صحيح .
نسنتج مما ذكرناه حول المشتق لحد الآن عدة امور :

(الأول) : ان محل البحث لا يعم جميع المشتقات بل يخص بعضها ويمع بعض أصناف الجوامد وهو (ما كان مفهومه منتزعا عن أمر خارج مقام ذاته) .

(الثاني) : ان ملاك دخول شئ في محل البحث أن يكون واجداً لركيزتين :

١ - أن يكون قابلاً للحمل على الذات ولا يأتي عنه .

٢ - ان تبقى الذات بعد انقضاء المبدأ عنها ، فاذا اجتمعت هاتان الركيزتان

في شئ دخل في محل البحث ، وإلا فلا .

(الثالث) : ان محل النزاع هنا يتمحض في وضع هيئات المشتقات وسعة

معانيها وضيقها بلا نظر الى موادها أصلاً واختلافها لا يوجب الإختلاف في محل البحث كما تقدم .

(الرابع) : ان الأفعال جميعاً لا تدل على الزمان حسب وضعها . نعم إذا

استندت الى الزماني دلت على وقوع الحدث في زمن ما ، إلا ان هذه الدلالة خارجة عن مداليها ، ومستندة الى خصوصية اخرى كما سبق .

(الخامس) : ان نقاط الميزين الأفعال بعد خروج الزمان عن مداليها هي :

ان الفعل الماضي يدل على تحقق الحدث قبل زمن التكلم . والمضارع يدل على تحقق الحدث في زمن التكلم أو ما بعده . والأمر يدل على الطلب حال التلطف ، فهذه النقاط هي النقاط الرئيسية للفرق بينها ، وهي توجب تعنون كل واحد منها بعنوان خاص واسم مخصوص ، وتمتع عن صحة استعمال أحدها في موضع الآخر ، وموجودة في جميع موارد استعمالها كما مر بيانه .

(السادس) : ان المراد من الحال المأخوذ في عنوان المسألة هو فعلية تلبس

الذات بالمبدأ ، لا زمان النطق ، كما سبق من أن الزمان مطلقاً (سواء كان زمان النطق أم غيره) لم يؤخذ في مفاهيم المشتقات .

(السابع) : انه لا أصل موضوعي يرجع اليه عند الشك في وضع المشتق

للاعم أو الأخص .

(الثامن) : ان الأصل الحكى فى المقام هو البراءة مطلقاً ولو كان للحكم حالة سابقة . هذا تمام الكلام فى المقدمات .

الاقوال فى المسألة

قال : المحقق صاحب الكفاية - قده - ان الأقوال فى المسألة وان كثرت إلا انها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين ، لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه فى المعنى ، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال ، وقد مرت الإشارة الى انه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده .

(اقول) : الصحيح كما أفاده - قده - وذلك لما عرفت من أن مركز البحث والنزاع هنا فى وضع هيئة المشتق وفى سعة معناه وضيقة واختلافه من كل من الناحيتين المزبورتين اجنبى عن المركز بالكلية .

ولشيخنا الاستاذ - قده - فى المقام كلامٌ وحاصله هو أن النزاع فى وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً أو للاعم منه مبين على البساطة والتركب فى المفاهيم الإشتقاقية ، فعلى القول بالتركب حيث انه قد أخذ فى مفهوم المشتق انتساب المبدأ الى الذات ، ويكفى فى صدق الانتساب التلبس فى الجملة . فلا محالة يكون المشتق موضوعاً للاعم ، وعلى القول بالبساطة فمفهوم المشتق ليس إلا نفس المبدأ المأخوذ لا بشرط فهو ملازم لصدق نفس المبدأ ، ومع انتفائه ينتق العنوان الإشتقاقى لا محالة ، ويكون حاله حينئذ حال الجوامد فى أن المدار فى صدق العنوان فعلية المبدأ ، وان كان بينهما فرق من جهة اخرى ، وهى أن شيئية الشيء حيث انها بصورته لا بمادته فالمادة لا تتصف بالعنوان أصلاً ، ولذا لا يصح استعمالها فى المنقضى عنه وما لم يتلبس به بعد ولو مجازاً . وهذا بخلاف المشتقات ، فان المتصف بالنعارين الإشتقاقية هى الذوات وهى باقية بعد الانقضاء وزوال التلبس فيصح الإستعمال مجازاً ، وحيث ان المختار عندنا القول ببساطة المفاهيم الإشتقاقية فيتعين ان الحق هو وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً . هذا .

ثم عدل - قده - عن هذه الملازمة اى استلزام القول بالتركب الوضع للاعتم
واستلزام القول بالبساطة الوضع للاخص وقال : الحق هو وضع المشتق لخصوص
المتلبس مطلقاً سواء قلنا بالبساطة أم بالتركب ؟
وأفاد في وجه ذلك ما ملخصه :

أما على البساطة فلان الركن الوطيد على هذا القول هو نفس المبدأ غاية الامر
انه ملحوظ على نحو لا بشرط ، ومعه لا يأتي عن الحمل على الذات ولا يكون
مبائناً لها في الوجود الخارجى ، فالصدق حينئذ متقوم بالمبدأ وجوداً وعدماً ،
فاذا انعدم فلا محالة لا يصدق العنوان الاشتقاقى إلا بالعناية ، بل قال : ان العناوين
الاشتقاقية من هذه الجهة اسوء حالا من العناوين الذاتية ، فان العناوين الذاتية ،
وان كانت فعليتها بفعليتها صورها والمادة غير متصفة بالعنوان أصلاً إلا انها موجودة
قبل الاتصاف وبعده وحينه ، ومن هنا يكون الإستعمال فيها قبل الإتصاف وبعد
انقضائه غلطاً ، لأن العلائق المذكورة في محلها من الأول أو المشاركة أو علاقة
ما كان كلها مختصة بباب المشتقات . وهذا بخلاف العناوين الإشتقاقية ، فانها عين
مبادئها ، وهى بسيطة سواء كانت المبادئ من أحدا المقولات أم كانت من غيرها ؟
وغير مركبة من صورة ومادة ، فاذا انعدمت المبادئ تنعدم العناوين بالسكلية ، ولا
يبقى منها شئ أبداً .

وتوهم - انه لا بد على هذا ان لا يصح استعمال العنوان الاشتقاقى فى المنقضى
عنه وما لم يتلبس بعد ولو مجازاً بطريق أولى ، لانه اسوأ حالا من العنوان الذاتى،
والمفروض كما عرفت عدم جواز استعماله فيهما مطلقاً - مدفوع بانه وان كان اسوأ
حالا منه إلا ان المتصف بالعناوين الإشتقاقية حين الإتصاف هى الذوات ، وحيث
انها موجودة قبل الإتصاف وبعده فيصح الإستعمال بعلاقة الأول أو المشاركة أو
علاقة ما كان ، فبقاء الموصوف فيها هو المصحح لجواز الاستعمال وان لم يؤخذ
فى المعنى . وهذا بخلاف العناوين الذاتية ، فانها كما عرفت عناوين لنفس الصور

دون المادة ، فالمادة لا تتصف بها في حال من الأحوال - مثلاً - انسانية الانسار بصورتها النوعية ، والمادة المشتركة لا تتصف بالانسانية أبداً ، ولا يصدق عليها عنوانها ، وتلك المادة وان كانت موجودة قبل الاتصاف وبعده وحينه إلا انها لا تتصف بالانسانية في حال . ولذا لا يصح الإستعمال في المنقضى وما لم يتلبس بعد حتى مجازاً ، لعدم تحقق شئ من العلائق المزبورة .

فقد أصبحت النتيجة ان البراهين القائمة على البساطة تدل بالملازمة على وضع المشتق لخصوص المتلبس فعلاً ، دون الأعم .

وأما على التركيب ، فلان الذات المأخوذة في المفاهيم الإشتقاقية لا تكون مطلق الذات ، بل خصوص ذات متلبسة بالمبدأ ومتصفة بصفة ما على انحاءها المختلفة من الجواهر والأعراض وغيرهما ، ومن الواضح انه لا جامع بين الذات الواجدة لصفة ما والذات الفاقدة لها ، فان مفهوم المشتق على القول بالتركيب مركب من الذات والمبدأ ، وليس مركباً من المبدأ والنسبة الناقصة ، ليكون المفهوم مركباً من مفهوم اسمي وحرفي ، وإلا لم يصح حمله على الذات أبداً ، ولم يصح إستعماله إلا في ضمن تركيب كلامي ، مع ان الأمر ليس كذلك ، لصحة الحمل على الذات ، وصحة الاستعمال منفرداً ، بل هو كما عرفت مركب من الذات والمبدأ ، غاية الأمر ان المفهوم على هذا متضمن لمعنى حرفي كأسماء الاشارة والضائير ومحورها . ومن هنا قلنا انه بناء على التركيب فالذات هي الركن الوطيد ، والسكنها لم تؤخذ مطلقة ، بل المأخوذ هو حصة خاصة منها وهي الذات المتلبسة بالمبدأ والمنلوثة بهذا اللون فعلاً ، ولا يكون جامع بينها وبين الذات المنقضية عنها المبدأ ، لصدق عليهما صدق الطبيعي على أفرادها والكل على مصاديقه .

أو قل ان وضع المشتق للأعم يتوقف على تصوير جامع بين المنقضى والمتلبس في الواقع ومقام الثبوت ، ولما لم يعقل وجود جامع بينهما ثبوتاً ، فلا مجال لدعوى كون المشتق موضوعاً للأعم اثباتاً .

نعم لو كان الزمان مأخوذاً في مدلول المشتق بان يقال انه وضع للدلالة على المتلبس في زمن ما وهو صادق على المتلبس في الحال وفي الماضي وجامع بينهما لا يمكن أن يدعى بانه موضوع للجامع بين الفردين . ولكن قد تقدم ان الزمان خارج عن مفهومه وغير مأخوذ فيه لا جزء ولا قيداً ولا خاصاً ولا عاماً ، بل لو قلنا بأخذ النسبة الناقصة في مداليلها فهي لم توضع إلا للمتلبس ، وذلك لان النسبة الناقصة هنا حالها حال سائرالنسب التقييدية والاضافات ، وهي لا تصدق إلا في موارد التلبس الفعلي ، ومن الظاهر انه لا جامع بين النسبة في حال التلبس والنسبة في حال الانقضاء ، ليكون المشتق موضوعاً بازاء ذلك الجامع .

تلخص على ضوء ما بيناه ان المشتق وضع للمتلبس بالمبدأ فعلا على كلا القولين ، ولا مجال حينئذ للنزاع في مقام الإثبات ابدأ ، فانه متفرع على امكان تصوير الجامع في مقام الثبوت ، وقد عرفت عدم امكانه .

وغير خفي انه يمكن تصوير الجامع على القول بالتركب باحد الوجهين :

(الأول) : أن يقال ان الجامع بين المتلبس والمنقضى اتصاف الذات بالمبدأ

في الجملة في مقابل الذات التي لم تتصف به بعد ، فان الذات في الخارج على قسمين : قسم منها لم يتلبس بالمبدأ بعد وهو خارج عن المقسم .

وقسم منها متصف به ، ولكنه أعم من أن يكون الإتصاف باقياً حين

الجرى والنسبة أم لم يكن باقياً ؟ وهو جامع بين المتلبس والمنقضى ، وصادق عليها صدق الطبيعي على افراده ، فالموضوع له على القول بالأعم هو صرف وجود الإتصاف العاري عن أية خصوصية كما هو شأن الجامع والمقسم في كل مورد ، وهو كما ينطبق على الفرد المتلبس حقيقة ، كذلك ينطبق على الفرد المنقضى ، فان هذا المعنى موجود في كلا الفردين .

أو قل ان الجامع بينهما خروج المبدأ من العدم الى الوجود ، فان المبدأ كما

خرج من العدم الى الوجود في موارد التلبس ، كذلك خرج في موارد الانقضاء ،

فصرف وجود المبدأ للذات من دون اعتبار امتداده وبقائه جامع بين الفردين ، وخصوصية البقاء والانقضاء من خصوصيات الأفراد ، وهما خارجتان عن المعنى الموضوع له .

(الثاني) : انالو سلنا ان الجامع الحقيقي بين الفردين غير ممكن إلا انه يمكننا تصور جامع انتزاعي بينهما وهو عنوان أحدهما . نظير ما ذكرناه في بحث الصحيح والأعم من تصور الجامع الإتنزاعي بين الأركان . ولا ملزم هنا لان يكون الجامع ذاتياً ، لعدم مقتض له ، اذ في مقام الوضع يكفي الجامع الانتزاعي لان الحاجة التي دعت الى تصور جامع هنا هي الوضع بازائه ، وهو لا يستدعي أزيد من تصور معنى ما ، سواء كان المعنى من الماهيات الحقيقية أم من الماهيات الاعتبارية ؟ أم من العناوين الانتزاعية ؟ اذاً للواضع في المقام أن يتصور المتلبس بالمبدأ فعلاً ويتصور المنقضى عنه المبدأ ، ثم يتعهد على نفسه بانه متى ما قصد تفهيم أحدهما يجعل مبرزه هيئة ما من الهيئات الإشتقاقية على سبيل الوضع العام والموضوع له العام أو الخاص .

فالتنتيجة ان تصور الجامع على القول بالأعم باحد هذين الوجهين بمكان من الامكان .

وعلى هذا الضوء يظهر أن للزراع في مقام الاثبات مجالاً واسعاً .
وأما ما أفاده - قده - من أنه على البساطة لا يتصور الجامع بين المتلبس والمنقضى والواجد والفاقد فالأمر كما أفاده لو كان مفهوم المشتق بعينه هو مفهوم المبدأ ، وكان الفرق بينهما بالاعتبار واللاحاظ أى (اعتباره لا بشرط وبشرط لا) اذ حينئذ كان الركن الوطيد هو المبدأ ، فاذا زال زال العنوان الإشتقاقى لا محالة ، إلا ان هذا القول باطل ، فان مفهوم المشتق كما سيأتى بيانه ليس بسيطاً ، وعلى تقدير انه كان بسيطاً فلا يكون عين مفهوم المبدأ ، بل هو مبين له هذا تمام الكلام في مقام الثبوت .

وأما الكلام في مقام الاثبات فلا ينبغي الشك في أن المشتق وضع للمتلبس بالمبدأ فعلاً . ويدل على ذلك امور :

(الأول) : ان المتبادر من المشتقات والمرتكز منها عند اذهان العرف العقلاء خصوص المتلبس لا الأعم ، وهذا المعنى وجداني لكل أهل لغة بالقياس الى لغاته فهم يفهمون من المشتقات عند اطلاقها واستعمالها المتلبس بالمبدأ فعلاً ، ولا تصدق عندهم إلا مع فعلية التلبس والاتصاف ، وصدقها على المنقضى عنه المبدأ وان أمكن إلا انه خلاف المتفاهم عرفاً ، فلا يصار اليه بلا قرينة . وهذا التبادر والإرتكاز غير مختص بلغة دون اخرى ، لما ذكرناه غير مرة ان الهيئات في جميع اللغات وضعت لمعنى واحد على اختلافها باختلاف اللغات - مثلاً - هيئة « ضارب » في لغة العرب وضعت لعين المعنى الذى وضعت هيئة « زنده » في لغة الفرس له وهكذا . ومن هنا يفهم من تبادر عنده من كلمة « زنده » خصوص المتلبس ان كان ضارب ، ايضاً كذلك .

نعم تختلف المواد باختلاف اللغات ، فيختص التبادر فيها باهل كل لغة فلا يتبادر من لفظ العجمي للعربي شيئاً وبالعكس نظراً الى اختصاص الوضع باهـ . هذا هو السر في رجوع أهل كل لغة في فهم معنى لغة اخرى ، الى أهلها وتبادره عندهم فالعجمي يرجع في فهم اللغة العربية الى العرب ، وهكذا بالعكس . وهذا بخلاف الهيئات ، فانها على اختلاف اللغات مشتركة في معنى واحد ، فالهيئات الإشتقاقية بشتى أنواعها وأشكالها وضعت لمعنى واحد وهو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً .

ثم ان هذا التبادر لا يختص بالجل التامة ، ليقال ان منشأ ظهور الحمل في التلبس الفعلى ، بل ان حال هيئة المشتق حال هيئة المركبات التقييدية كالإضافة والتوصيف ، فكأن المتبادر عند أهل العرف من تلك المركبات فعلية النسبة والقيد ، ولا تصدق خارجاً إلا مع فعلية الإتصاف ، فكذلك المتبادر عندهم من المشتقات ذلك . فهذا التبادر يكشف كشفاً قطعياً عن الوضع لخصوص المتلبس ، لانه غير مستند الى

القرينة على الفرض ، ولا الى كثرة الاستعمال ، ضرورة ان العرف حسب ارتكازهم يفهمون من المشتقات المتلبس من دون ملاحظة الكثرة ، وحصول الانس منها فالنتيجة دعوى ان هذا التبادر مستند الى كثرة الإستعمال دون الوضع دعوى جزافية .

(الثاني) : صحة سلب المشتق عن انقضى عنه المبدأ فيقال زيد ليس بعالم بل هو جاهل ، وهي إمارة ان المشتق مجاز فيه وإلا لم تصح السلب عنه .

وقد يورد عليه بان المراد من صحة السلب ان كان صحة السلب مطلقاً فغير صحيح ، ضرورة صحة حمل المشتق على المقضى عنه المبدأ بمعناه الجامع . وان كان مقيداً فغير مفيد ، لان علامة المجاز صحة سلب المطلق دون المقيد .

ولا يخفى ان هذا صحيح فيما إذا تردد المفهوم العرفي للفظ بين (السعة والضيق) ولم يعلم انه موضوع للمعنى الموسع أو المضيق كلفظ العمى - مثلاً - لو تردد مفهومه عرفاً ودار بين أن يكون مطلق عدم الأبصار . ولو من جهة انه لا عين له كبعض اقسام « الحيوانات » ، وبين خصوص عدم الأبصار مع وجود عين له ومع شأنية الابصار ، ولم يثبت انه موضوع للثاني ، لم يمكن اثبات انه وضع للمعنى الثاني بصحة السلب ، وذلك لانه ان اريد بصحة السلب صحة سلب العمى عما لا عين له بالمعنى المطلق فهو غير صحيح ، بداهة صحة حمله عليه بهذا المعنى . وان اريد بها صحة سلبه عنه بالمعنى الثاني عدم « الابصار مع شأنيته » فهو وان كان صحيحاً إلا انه لا يثبت ان العمى لم يوضع للاعم ، لان سلب الأخص لا يلازم سلب الأعم ، وقد ثبت في المنطق ، ان تقيض الأخص أعم من تقيض الأعم ، فسلب الأول حيث انه أعم لا يستلزم سلب الثاني : إلا ان ذلك .

لا يتم في محل كلامنا : وذلك لما تقدم من أن التبادر عرفاً من المشتق خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً ، وهو آية الحقيقة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى إذا صح سلب المشتق بما له من المفهوم العرفي عن المنقضى عنه المبدأ فهو

كاشف عن عدم وضعه للجامع وإلا لم يصح سلبه عن مصداقه وفرده في حين من الأحيان ، فإذا صح سلب المشتق بمفهومه العرفي عن انقضى عنه المبدأ ثبت انه موضوع للتبليس .

نعم مع قطع النظر عن التبادر لا يمكن اثبات أن المشتق موضوع للتبليس بصحة سلبه عن المنقضى كما عرفت .

(الثالث) : لا ريب في تضاد مبادئ المشتقات عرفاً بما لها من المعاني الثابتة في الأذهان المرتكزة في النفوس كالقيام . والقعود . والحركة . والسكون . والسواد والبياض . والعلم . والجهل . وما شاكلها ، ضرورة ان اثنين منها لا يجتمعان في الصدق في آن واحد . وعليه فطبعاً تكون العناوين الإشتقاقية المنترعة عن اتصاف الذات بها متضادة ، ومن هنا يرى العرف التضاد بين عنوان العالم . والجاهل . والأسود . والأبيض . والمتحرك . والساكن .. وهكذا . وهو بنفسه يدل على ان المشتق موضوع للتبليس دون الأعم ، وإلا لم يكن بينها مضادة عرفاً بما لها من المعاني ، بل كان مخالفة ، وأمكن صدق عنوانين منها معاً على الذات في زمن واحد فيما اذا كان التبليس باحدهما فعلياً وبالأخر منقضياً ، فيجتمعان في الصدق في آن واحد . فلا مضادة .

وبتعبير آخر : ان المشتق لو كان موضوعاً للأعم لم يلزم اجتماع الضدين عند صدق عنوانين على الذات حقيقة ، بل يصح ان يقال عرفاً (هذا أسود . وابيض) (أو عالم وجاهل) في آن واحد ، مع أن الأمر ليس كذلك ، ضرورة ان هذا من اجتماع الضدين حقيقة كما ان قولنا (هذا سواد وبياض) (أو علم و جهل) كذلك .

نعم لو كان الصدق مختلفاً في الزمان بان كان صدق أحدهما في زمان وصدق الآخر في زمان آخر ، أو لم يكن الإطلاق في كلا الحملين حقيقياً ، بل كان أحدهما بالحقيقة ، وفي الآخر بالعناية فلا تضاد ، اذ المعتبر في تحقق التضاد ،

أو التناقض في أى مورد كان وحدة الزمان مع اعتبار بقية الوحدات ، ومع الإختلاف فيه ، أو في غيره من الوحدات ، أو لم يكن الإطلاق في كليهما على نحو الحقيقة ينتهي التضاد .

فالنتيجة : ان ارتكاز التضاد بين العناوين بما لها من المعاني قرينة عرفية على الوضع للمتلبس .

ثم ان هذا الذى ذكرناه من الأدلة على الوضع لخصوص المتلبس لا يختص بهيئة دون اخرى ، وبعدة دون ثانية ، بل يجرى في الجميع ، ولا أثر لاختلاف المبادئ في ذلك ، كما انه لا أثر لاختلاف الطوارى والحالات . وهذا واضح .

وعليه فما ذكره القوم من التفصيلات باعتبار اختلاف الطوارى والحالات تارة وباعتبار اختلاف المبادئ تارة اخرى لا يرجع الى معنى محصل .

فقد تحصل مما ذكرناه انه لا مناص من الإلتزام بوضع المشتق لخصوص المتلبس وما يؤيد ما ذكرناه من الإختصاص ان الفقهاء (رض) لم يلتزموا بترتيب الآثار في موارد الانقضاء ، ومن هنا لم يحكموا بوجوب الانفاق على الزوجة بعد انقضاء الزوجية عنها بطلاق ، أو نحوه وكذا بجواز النظر اليها .

أدلة القول بالأعم

وقد استدل على القول بالأعم بان استعمال المشتق في موارد الإنقضاء اكثر من استعماله في موارد التلبس فيقال هذا (قائل زيد) وذلك (مضروب عمرو) .. وهكذا . فلو كان المشتق موضوعاً للتلبس لزمه أن تكون هذه الإستعمالات ، وما شاكلها استعمالات مجازية ، وهذه بعيدة في نفسها ، مع انها تنافي حكمة الوضع التى دعت الى وضع الألفاظ لغرض التفهيم ، فان الإستعمال في موارد الإنقضاء إذا كان اكثر فالحاجة تدعو الى الوضع بازاء الجامع دون خصوص المتلبس . ويرده :

أولاً ان ذلك مجرد استبعاد ، ولا مانع من أن يكون استعمال اللفظ ، المعنى المجازى اكثر من استعماله في المعنى الحقيقي مع القرينة ، ولا محذور ذلك ابدأ ، كيف فان باب المجاز أوسع وأبلغ من الإستعمال في المعنى الحقيقي ، ومن هنا تستعمل التشبيه . والكناية . والإستعارة . والمبالغة التي هي من أقسام مجاز في كلمات الفصحاء والبلغاء اكثر من استعمالها في كلمات غيرهم ، والسر في لثرة الاستعمال في المعاني المجازية ان استعمال اللفظ في المعنى المناسب للمعنى الموضوع له حيث انه يجوز بادق مناسبة فلا محالة يتكثير بتكثير المناسبات على حسب اختلاف الموارد ومقتضياتها . ومن ثم لا يكون لذلك ضابط كلي ، فقد يكون الإستعمال في المعنى المجازى اكثر من الإستعمال في المعنى الحقيقي ، وقد يكون بالعكس ، وقد يكون لمعنى واحد حقيقي معانٍ متعددة مجازية ، بل ربما تزداد المعاني المجازية زور الزمن .

وثانياً ان استعمال المشتق في موارد الانقضاء وان كان كثيراً ولا شبهة فيه ، لانه لم يعلم ان هذه الإستعمالات بلحاظ حال الانقضاء ، بل الظاهر انها كانت لحاظ حال التلبس ، ولا اشكال في ان هذه الاستعمالات على هذا حقيقة ، فانها استعمالات في المتلبس واقعاً ، فاطلاق (ضارب عمرو) على «زيد» باعتبار زمان تلبسه به لا باعتبار اتصافه به فعلاً .. وهكذا . إذأ فلا صغرى للكبرى المذكورة وهي ان كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازى لا تلائم حكمة الوضع ، فانه لا يجوز على هذا ليكون الإستعمال فيه اكثر .

والنتيجة ان الإستعمالات التي جاءت في كلمات الفصحاء في موارد الإنقضاء ليس شئ منها بلحاظ حال الإنقضاء ، بل ان جميعها بلحاظ حال التلبس فتكون حقيقة لا مجازاً .

ثم ان استعمال المشتق في المنقضى بلحاظ حال الإنقضاء وان كان محتملاً في القضايا الخارجية في الجملة ، إلا انه في القضايا الحقيقية غير محتمل ، فان

الإستعمال فيها دائماً في المتلبس دون المنقضى ، بل لا يعقل فيها حال الانقضاء ، وهذا كما في قوله تعالى : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وقوله تعالى (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) فان المقصود منهما ان كل شخص فرض متلبساً بالزنا ، أو السرقة فهو محكوم عليه بجلده ، أو بقطع يده ، فالمشتق في كاتا الآيتين استعمل في المتلبس ، وهو تمام الموضوع للحكم المذكور فيهما ، وقد ذكرناه غير مرة ان الموضوع في القضايا الحقيقية لا بد من أخذه مفروض الوجود في الخارج ، ومن هنا ترجع كل قضية حقيقية الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له ، فالموضوع في الآيتين كل انسان فرض متلبساً بالزنا ، أو السرقة في الخارج ، فعنوان الزاني ، أو السارق مستعمل فيمن تلبس بالمبدأ ، غاية ما في الباب ان زمان القطع ، والجلد متأخر في الخارج عن زمن التلبس باحد المبدأين المزبورين ، فانهما يتوقفان على ثبوت التلبس باحدهما عند الحاكم باحد الطرق المعتمدة كالبينة ، أو نحوها .

فقد تحصل ان الاستعمال في المنقضى في القضايا الحقيقية غير معقول ، بل يكون الاستعمال دائماً في المتلبس .

وعلى هذا الضوء يظهر فساد ما ذكره بعضهم من أن المشتق في الآيتين ، وما شاكلهما استعمل فيمن انقضى عنه المبدأ ، وفي ذلك دلالة على ان المشتق وضع للاعم ، كما انه يظهر بذلك انه لا وجه لما أفاده المحقق صاحب الكفاية - قده - في مقام الجواب عن هذا الاستدلال من أن الاستعمال فيها بلحاظ حال التلبس دون الانقضاء ، وذلك لما عرفت من أن حالة الانقضاء في أمثال المقام لا تتصور ، ليكون الاستعمال بلحاظ حال التلبس دونها . وهذا .

نظير قولك : (الجنب أو الحائض يجب عليهما الغسل) فان المراد بالجنب ، أو الحائض هو كل انسان فرض متلبساً بالجنابة أو الحيض خارجاً فهو محكوم عليه بالغسل ، فعنوان الجنب ، أو الحائض قد استعمل فيمن تلبس بالمبدأ

ولا يتصور فيه الانقضاء ، غاية الأمر ان الامتثال يقع متأخراً عن زمان الوجوب كما كان هو الحال في الآيتين .

فالنتيجة قد أصبحت انه لا وجه للاستدلال على الوضع للاعم بالآيتين المزبورتين .

وقد استدلل ثانياً على القول بالأعم بما استدلل الامام عليه السلام بقوله تعالى : (لا ينال عهدى الظالمين) على عدم لياقة من عبد الأصنام للخلافة ، ولو بعد دخوله في الإسلام ، وتقريب الاستدلال به ان المشتق لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس يتم استدلال الامام عليه السلام بالآية المباركة على عدم لياقة الخلفاء الثلاث للخلافة الإلهية ، لانهم في زمن دعواهم لمنصب الخلافة كانوا متشرفين بقبول الاسلام ، وغير متلبسين بالظلم وعبادة الوثن ظاهراً ، وإنما كان تلبسهم به قبل التشرف بالاسلام وفي زمن الجاهلية . فالاستدلال بالآية لا يتم إلا على القول بالوضع للاعم ، ليصدق عليهم عنوان الظالم فعلاً فيندرجوا تحت الآية .

ولا يخفى ان النزاع كما عرفت لا يتأتى في الآية المباركة ، فانها من القضايا الحقيقية التي أخذ الموضوع فيها مفروض الوجود ، فان فعلية الحكم فيها تابعة لفعلية موضوعه ، ولا يعقل تخلف الحكم عنه ، فانه كتخلف المعلول عن علته التامة .

نعم يجرى النزاع في القضايا الخارجية التي يكون الموضوع فيها امراً موجوداً خارجياً ، فانه يمكن أن تؤخذ الحكم فيها باعتبار خصوص التلبس ، أو الأعم منه ومن المنقضى عنه المبدأ ، فالترديد في استعمال المشتق في التلبس ، أو الأعم إنما يتأتى في القضايا الخارجية دون القضايا الحقيقية - مثلاً - عنوان العالم ، في قولنا (يجب اكرام العالم) يستعمل فيمن تلبس بالمبدأ ابدأ ، سواء تحقق التلبس في الخارج أم لم يتحقق ، فانه قد فرض فيه وجود شخص متلبس بالعلم وحكمه بوجوب اكرامه لا تعقل الانقضاء فيه ليتنازع في عموم الوضع له .

وعلى هذا الضوء يظهر ان استدلال الامام عليه السلام بالآية المباركة على عدم لياقة

عبد الأوثان للخلافة غير مبين على كون المشتق موضوعاً للاعم ، ليصدق على من انقضى عنه المبدأ حقيقة ، بل هو مبين على نزاع آخر اجنبي عن نزاع المشتق . وهو ان العناوين التي تؤخذ في موضوعات الأحكام ، ومتعلقاتها في القضايا الحقيقية هل تدور الأحكام مدارها حدوثاً وبقاء ؟ أم تدور مدار حدوثها فقط ؟ والصحيح ان الأحكام المترتبة على تلك العناوين تختلف حسب اختلاف الموارد ومقتضياتها ، ففي غالب الموارد تدور مدارها حدوثاً وبقاء ، وهذا هو المتفاهم منها عرفاً ، فاذا ورد النهى عن الصلاة خلف الفاسق ، يفهم منه عرفاً ان عدم جواز الاقتداء به يدور مدار فسقه حدوثاً وبقاء ، فلو اتقى عنه الفسق فلا محالة ينتهي الحكم المترتب عليه ايضاً .

وفي بعض الموارد لا يدور بقاء الحكم مدار بقاء عنوان موضوعه بل يبقى بعد زوال العنوان ايضاً ، فالعنوان وان كان دخيلاً في حدوث الحكم إلا انه لا دخل له في بقاءه (ويعبر عنه بان حدوثه علة محدثة ومبينة) وهذا كما في آتبي الزنا ، والسرقه ، فان وجوب القطع ، والجلدة يحدثان عند حدوث التلبس بهذين المبدئين ، ولسكنهما لا يدور ان مدار بقاء العنوان - أصلاً - ولا دخل لهذا بوضع المشتق للاعم ، أو للاخص .

وبتعبير واضح : ان العناوين التي تؤخذ في القضايا على انحاء ثلاثة :

(الأول) : ان تلاحظ معرفة الى الأفراد ، ومشيئة اليها من دون كونها دخيلة في الحكم أصلاً . وهذا يتفق في القضايا الخارجية ، فان العناوين التي تؤخذ فيها قد تلاحظ معرفة الى الافراد ، فيقال (صل خلف ابن زيد) فعنوان ابن زيد يد أخذ معرفاً الى ما هو الموضوع في الواقع بلا دخل له في الحكم .

(الثاني) : تلاحظ دخيلة في الحكم بمعنى أن الحكم يدور مدارها حدوثاً وبقاء ، وهذا هو الظاهر عرفاً من العناوين المأخوذة في القضايا الحقيقية ، فقوله عز من قائل (فاستلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) ظاهر في أن وجوب السؤال

يهور مدار صدق هذا العنوان وجوداً وهدماً .

(الثالث) : تلاحظ دخيلة في الحكم حدوثاً لا بقاء بمعنى ان بقاء الحكم لا يدور مدار بقاء العنوان ، فيكون حدوث العنوان علة محدثة ومبقيه معاً ، فنناوين القضايا الحقيقية لا تخلو عن القسمين الاخيرين وان كان القسم الأول منها هو الغالب والكثير فيها ، ومن ثم لم نجد لحد الآن مورداً يكون العنوان في القضية الحقيقية لوحظ معرفاً الى ما هو الموضوع في الواقع بلا دخل له في الحكم .

وعلى ضوء معرفة هذا يقع الكلام في ان عنوان الظالم المأخوذ في موضوع الآية المباركة هل لوحظ دخيلاً في الحكم على النحو الأول؟ أو على النحو الثاني؟ فالإستدلال بالآية الكريمة على عدم لياقة عبدة الأصنام للخلافة الى الأبد مبني على أن يكون دخله على النحو الثاني دون الأول .

ولا يخفى ان الإرتكاز الناشئ من مناسبة الحكم والموضوع يستدعي ان التلبس بهذا العنوان أنا ما كاف لعدم نيل العهد والخلافة ابدأ .

والوجه فيه ان جيلة الناس على ان المتمص لمنصب الخلافة والامامة التي هي أعظم منصب إلهي بعد الرسالة لا بد أن يكون مثلاً سامياً للمجتمع (في سيرته و اخلاقه) ومعراً عن أية منقصة (خلقية وخلقية) وقدوة للناس ، وقائداً مثالياً لهم ، فلو ان احداً (اعتاد شرب الخمر) (والزنا ، أو اللواط) في زمان ثم ترك وتاب وبعد ذلك ادعى منصب الخلافة من الله تعالى لم تقبل دعواه ، لاجل ان الناس لا يرونه قابلاً لان يتصدى هذا المنصب الإلهي ، بل يعتقدون ان الله تعالى لا يجعله خليفة لهم ، فان الخليفة هو ممثل من قبله تعالى ، والممثل من قبله لا بد أن يكون مثلاً روحياً للبشر ، ومرتباً لهم (في سيرته) وداعياً الى الله تعالى (باخلاقه واعماله) ليكون اثره اثيراً طيباً وسامياً في النفوس . وهذا كنبينا محمد (ص) واوصيائه الاطيبين (ع) وليس معنى هذا اعتبار العصمة قبل الخلافة ، ليقال انها لا تعتبر قبلها بل من جهة ان الخلافة ، لعلو شأنها ، وجلالة قدرها ، ومكانتها لا بد أن يكون

المتصدى لها مثالا أعلى للمجتمع الإنساني (في علو الشأن وجلالة القدر والمكانة)
فمن عبد الوثن في زمن معتد به كيف يكون أهلا لذلك ، وكيف يجعله الله تعالى
مثلا وهدايا للامة ، والحال انه كغيره من افراد الامة ، ولا امتياز له عن البقية
في شيء . وهذا مما تستدعيه مناسبة الحكم والموضوع .

ويؤكدده أمران آخران ايضا :

(الأول) : نفس اطلاق الحكم في الآية المباركة ، فان الإتيان بصيغة المضارع
وهي كلمة لا ينال ، بلا تقييدها بوقت خاص يدل على عدم اختصاص الحكم بزمن
دون زمن ، وانه ثابت ابدأ لمن تلبس بالظلم ولو آتانا .

(الثاني) قد ورد في عدة من الروايات (١) النهي عن الصلاة خلف المحدود .
والمجنوم . والابرس . وولد الزنا . والأعرابي . فتدل على أن المتلبس باحد هذه
العناوين لا يليق أن يتصدى هذا المنصب الكبير ، لعدم المناسبة بينهما . وبالاولوية
القطعية تدل على ان المتلبس بالظلم وعبادة الوثن أولى بعدم اللياقة للجلوس على
كرسي الخلافة ، لعلو المنصب وعظم المعصية ، بل أن المحدود بالحد الشرعي في
زمان ما لا يليق للمنصب المزبور الى الأبد وان تاب بعد ذلك وصار من
الاتقياء الخيار .

فقد أصبحت نتيجة ما ذكرناه حول الآية المباركة ان الاستدلال بها على عدم
لياقة عبدة الأوثان للخلافة ابدأ لا يبتنى على النزاع في وضع المشتق للاعم أو
للتلبس بالمبدأ .

(١) منها حسنة زرارة عن ابي جعفر (ع) في حديث قال وقال : امير المؤمنين (ع)
لا يصلين أحدكم خلف المجذوم والابرس والمجنون والمحدود وولد الزنا والأعرابي
لا يؤم المهاجرين .

ومنها - صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) انه قال : خمسة لا يؤمون الناس
ولا يصلون بهم صلاة فريضة في جماعة : الابرس والمجنوم وولد الزنا والأعرابي حتى
يهاجر والمحدود وما شاكلهما من الروايات . في الوسائل في الباب ١٥ من ابواب صلاة الجماعة .

بل ومن مطاوى ما ذكرناه يستبين انه لا تترتب ثمرة على النزاع في وضع المشتق أصلاً . بيان ذلك : ان الظاهر من العناوين الإشتقاقية المأخوذة في موضوعات الأحكام أو متعلقاتها - بنحو القضايا الحقيقية - هو أن فعلية الأحكام تدور مدار فعليتها حدوثاً وبقاءً ، وبزوالها تزول لا محالة . وان قلنا بان المشتق موضوع للاعم ، فمن هذه الجهة لا فرق بينها وبين العناوين الذاتية . نعم قد ثبت في بعض الموارد بمناسبة داخلية أو خارجية أن حدوث العنوان علة محدثة ومبقية معاً كما تقدم . وكيف ما كان فلا أثر للقول بان المشتق وضع للاعم أو للاخص ، إذ على كلا التقديرين كانت الأحكام في فعليتها تابعة لفعلية العناوين المأخوذة في موضوعاتها ، وبانقضائها وزوال التلبس عنها تنقضى بتاتاً .

ومن هنا لم يلتزم الفقهاء بترتب أحكام الحائض . والنفساء . والمستحاضة والزوجية . وما شاكلها بعد انقضاء المبدأ عنها ، حتى على القول بكون المشتق موضوعاً للاعم ، بل لم يحتمل ابتناء هذه المسائل وما شابهها على النزاع في مسألة المشتق ، فتصبح المسألة بلا ثمرة مهمة .

وما نسبته شيخنا الاستاذ - قده - الى الفخر الرازي غير صحيح من أنه قد اعترف بدلالة الآية الشريفة على عدم لياقة الخلفاء الثلاث للخلافة الإلهية ابداً ، لانهم كانوا عابدين للوثن في زمان معتد به ، وفي ذلك الزمان شملهم قوله تعالى : (لا ينال عهدى الظالمين) فدلّت على عدم اللياقة الى الأبد (١) .

(١) واليك نص كلاه :

(المسألة الرابعة) - الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح بامامة ابى بكر وعمر

من ثلاثة أوجه :

(الأول) : ان أبا بكر وعمر كانا كافرين ، فقد كانا حال كفرهما ظالمين ، فوجب

أن يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا يتالان عهد الامامة البتة ، واذا صدق عليهما في ذلك الوقت انهما لا يتالان عهد الامامة البتة ولا في شيء من الأوقات ثبت انها لا يصلحان للامامة

(الثانى) : ان من كل مذنباً في الباطن كان من الظالمين ، فاذا ما لم يعرف ان =

== أبا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهراً وباطناً وجب أن لا يحكم بأمامتهما ، وذلك انما يثبت في حق من تثبت عصمته ، ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لا تتحقق امامتهما البتة .

(الثالث) : قالوا كانا مشركين ، وكل مشرك ظالم ، والظالم لا يناله عهد الامامة ، فيلزم أن لا ينالهم عهد الامامة ، واما انها كانا مشركين فبالاتفاق ، واما أن المشرك ظالم فقولوه تعالى (ان الشرك اظلم عظيم) وأما ان الظالم لا يناله عهد الامامة فهذه الآية .

لا يقال : انها كانا ظالمين حال كفرهما ، فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم . لاننا نقر الظالم من وجد منه الظلم ، وقولنا وجد منه الظلم أعم من قولنا وجد منه الظلم في الماضي أو في الحال ، بدليل ان هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ، ومورد التقسيم بالتقسيم بالقسمين مشترك بين القسمين ، وما كان مشتركاً بين القسمين لا يلزم انتفائه لانتفاء أحد القسمين ، فلا يلزم من نفي كونه ظالماً في الحال نفي كونه ظالماً في الماضي . والذي يدل عليه نظراً الى الدلائل الشرعية ان « النائم » يسمى مؤمناً ، والايمان هو التصديق ، والتصديق غير حاصل حال كونه نائماً ، فدل على انه يسمى مؤمناً لان الايمان كان حاصل قبل ، واذا ثبت هذا وجب أن يكون ظالماً اظلم وجد من قبل .

وأجاب عنه بقوله كل ما ذكرتموه معارض بما انه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على انسان مؤمن في الحال إلا انه كان كافراً قبل بسنين متطاولة فانه لا يبحث ، فدل على ما قلناه لان التائب عن الكفر لا يسمى كافراً ، والتائب عن المعصية لا يسمى عاصياً - انتهى كلامه ج ١ من تفسير الفخر الرازي ص ٧١١ - ٧١٢ .

وغير خفي : ان ما ذكره من الجواب عن دلالة الآية اجنبي عنها بالكلية ، بل هما في طرفي التضييق ، وذلك لان دلالة الآية المباركة على الحكم المذكور مبنية على وجوه ثلاثة :

(الاول) : مناسبة الحكم والموضوع ، فانها تقتضى بقاء الحكم ابدأ .

(الثاني) : الايتان بصيغة المضارع وهي كلمة لا ينال ، وعدم توقيتها بوقت خاص

فهى على هذا تدل على بقاء الحكم واستمرارها حتى بعد زوال التلبس .

(الثالث) : ما ورد من نظائره في الشريعة المقدسة ، فانه يدل على ان بقاء هذا الحكم ==

ونستنتج مما ذكرناه حول القولين في وضع المشتق عدة امور :

(الأول) : ان الوضع للمتلبس أو الأعم غير مبتن على القول بالبساطة والتركيب في المفاهيم الاشتقاقية .

(الثاني) : ان تصوير الجامع على كلا القولين : (البساطة والتركيب) يمكن باحد الوجهين المتقدمين .

(الثالث) : ان المشتق موضوع للمتلبس دون الأعم ، وذلك بوجوه :

١ - التبادر . ٢ - صحة السلب بالتقريب المتقدم . ٣ - ارتكاز التضاد بين المشتقين المتضادين في المبدأ .

(الرابع) : ان قوله عز من قائل : (لا ينال عهدى الظالمين) دل على عدم

لياقة عبدة الأوثان للخلافة الإلهية ابدأ .

(الخامس) : انه لا ثمرة تترتب على النزاع في وضع المشتق .

هل المشتق بسيط أم مركب ؟

ان المفاهيم الإشتقاقية هل هي بسيطة ، أو انها مركبة ؟ قولان في المسألة :

المشهور بين المتأخرين هو بساطتها منهم السيد الشريف والمحقق الدواني - قدس - .
وخالف فيه جماعة منهم صاحب شرح المطالع فذهب الى التركيب ، حيث قال في مقام تعريف الفكر : (بانه ترتيب امور معلومة لتحصيل أمر مجهول) .

وأورد عليه بانه يصح تعريف الشيء بالخاصة وبالفصل وحده ، ولا يجب

— في الآية المباركة وعدم زواله بزوال المبدأ أولى . ومن الواضح أن شيئاً من هذه الوجوه الثلاثة لا تجرى فيما ذكره من الجواب ، بل المتفاهم العرفي كما عرفت من الامثلة التي ذكرها هو أن الحكم يدور مدار العنوان حدوثاً وبقاءً على عكس المتفاهم من الآية الكريمة .

على ان النذر تابع لقصد الناظر في الكيفية والسكمية ، واجنبى عن دلالة اللفظ

وظهوره في شيء .

أن يكون التعريف دوماً بالحد أو بالرسم التام ، بل كما يمكن أن يكون به يمكن أن يكون بالحد أو الرسم الناقص ، فيقال : (الإنسان ضاحك أو ناطق) وعليه فلا يكون تعريف الفكر بهذا تعريفاً جامعاً لخروج تعريف الشيء بالحد أو الرسم الناقص عنه لعدم ترتيب امور معلومة فيه ، بل التعريف حينئذ بامر واحد .

وأجاب عنه بان الخاصة أو الفصل وان كانت في بداية الأمر وبالنظر السطحي أمراً واحداً إلا انها في الواقع وبالنظر الدقيق تنحل الى أمرين : ذات ومبدأ ، فالناطق ينحل الى ذات . ونطق . وكذا الضاحك ، فلا يكون هنا ترتيب أمر واحد ، بل ترتيب امور معلومة عند النفس لتحصيل شيء مجهول .

وأشكل عليه المحقق الشريف في الهامش بانه لا يمكن أخذ الشيء في مفهوم المشتق ، وذلك لأن المأخوذ فيه إن كان مفهوم الشيء فيلزم دخول العرض العام في الفصل وهو محال ، وان كان مصداقه فيلزم انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية - مثلاً - جملة (الانسان ضاحك) قضية ممكنة ، فاذا انحلت الى قولنا (الإنسان انسان له الضحك) صارت قضية ضرورية ، لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وهو خلف .

ومن مجموع ذلك يستبين ان مركز النزاع هو البساطة والتركيب بحسب التحليل والواقع ، لا بحسب الإدراك والتصور ، وذلك لان البساطة الإدراكية تجتمع مع تركيب المفهوم حقيقة ، ضرورة ان المتفاهم في مرحلة التصور من كل لفظ مفرد عند الاطلاق معنى بسيط ، سواء أكان في الواقع ايضاً بسيطاً ، أم كان مركباً ؟ وهذا بلا فرق بين المشتقات وغيرها من الالفاظ إذ لا معنى لان يجعل مركز البحث البساطة والتركيب بحسب التصور والادراك . ومن هنا سلم شارح المطالع البساطة اللحاظية ، إلا انه قال : بحسب التحليل ينحل الى شيئين : ذات متصفة بالمبدأ .

وما يؤكد ذلك تصدى المحقق الشريف لاقامة البرهان على البساطة بان

الالتزام بالتركيب يستلزم أحد المحذورين المتقدمين ؛ وظاهر ان اثبات البساطة اللحاظية لا يحتاج الى مؤنة استدلال ، واقامة برهان ، فان المرجع الوحيد لاثباتها فهم أهل العرف ، أو اللغة ، ولا إشكال في انهم يفهمون من المشتق معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الالفاظ المفردة ذلك .

ومن الغريب ما صدر عن المحقق صاحب الكفاية - قده - حيث قال :
 ما لنظمه هذا : ارشاد لا يخفى ان معنى البساطة بحسب وحدته ادراكا وتصوراً ، بحيث لا يتصور عند تصويره إلا شيء واحد ، لا شيئين ، وان انحل بتعمل من العجز الى شيئين ، كانهللال مفهوم الحجر والشجر الى شئ له الحجرية أو الشجرية مع وضوح بساطة مفهومها ، وبالجملة لا ينتم بالانحلال الى الاثنية بالتعمل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم ، كما لا يخفى ، والى ذلك يرجع الاجمال والتفصيل الفارقان بين الحدود والحد ، مع ما هما عليه من الإتحاد ذاتاً ، فالعقل بالتعمل يحلل النوع ويفصله الى جنس وفصل بعد ما كان أمراً واحداً ادراكاً وشيئاً فardاً تصوراً ، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق .

وجه الغرابة : هو ما عرفت من أن ما يصلح لان يكون مورد البحث والنزاع هو البساطة والتركيب بحسب التحليل العقلي ، لا بحسب الإدراك والتصوير ، ضرورة - ان البساطة اللحاظية لا تصلح لان تكون محوراً للبحث ومركزاً لتصادم الأدلة والبراهين العقلية ، بل لا تقع تحت أى بحث علمي كما لا يخفى . وقد أشرنا آنفاً ان المرجع في اثباتها فهم العرف ، لان واقعها انطباع صورة عليية واحدة في مرآة الذهن ، سواء أكانت قابلة للانحلال في الواقع كمفهوم الإنسان ونحوه أم لم تكن . فمناط البساطة اللحاظية وحدة المفهوم ادراكاً بل وحدة المفهوم في مرحلة التصور في كل مفهوم ومدلول للفظ واحد مما لم يقع لاحد فيه شك وريب .

وقد تحصل من ذلك ان المحقق صاحب الكفاية - قده - بالنتيجة من القائلين

بالتركيب ، لا البساطة . وكيف كان فالمشهور بين الفلاسفة والمتأخرين من الأصوليين منهم شيخنا الاستاذ - قده - بساطة المفاهيم الإشتقاقية ، وقد أصرروا على انه لا فرق بينها وبين المبادئ حقيقة وذاتاً ، وانما الفرق بينها بالإعتبار ولحاظ الشيء مرة لا بشرط ، وبشرط لا مرة اخرى ، خلافاً لجماعة منهم شيخنا المحقق - قده - وصاحب شرح المطالع فذهبوا الى التركيب .

ويجب علينا اولاً تحقيق الأمر في أن المفاهيم الإشتقاقية بسيطة أو مركبة ؟ ثم على تقدير التركيب فهل هي مركبة من مفهوم الشيء والمبدأ أو من واقعه ؟ فنقول : الصحيح هو انها مركبة لا بسيطة ، وتركبها انما هو لأخذ مفهوم الشيء فيها . فلنا دعويان :

(الأولى) : ان مفاهيم المشتقات مركبة ، وغير بسيطة .

(الثانية) : انها مركبة من مفهوم الشيء ، لا من مصداقه .

وأما دعوى انها مركبة من المبدأ ومصداق الشيء والذات فهي باطلة جزماً . وذلك لاستلزامها أن يكون المشتق من متكثر المعنى فان الذوات متباينة بالضرورة فاذا قلنا (زيد قائم) و (الجدار قائم) و (الصلاة قائمة) فالذات المأخوذة في كل واحدة من هذه الاجل مباتنة للذات المأخوذة في غيرها ، فاذا كانت المأخوذة في مفهوم المشتق هو واقع الذات لتكثر مفهوم القائم لا محالة ، فلا مناص من أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً ، وهذا مخالف للفهم العرفي يقيناً ، وقد قدمنا سابقاً ان المشتقات كالجوامد وضعت لمعنى عام ، فيكون الموضوع له فيها كالوضع عاماً ، فلا تكون من متكثر المعنى ، كما ان الجوامد لم تكن معانيها متكثرة .

وعليه فالأمر دائر بين بساطة المفاهيم الإشتقاقية ، وأخذ مفهوم الشيء فيها ، الصحيح هو الثاني . وقبل التكلّم في ذلك ينبغي لنا بيان ما هو المراد من الذات المأخوذة في المشتقات .

فنقول : المراد منها ذات مبهمّة في غاية الإبهام ، ومعمّرة عن كل خصوصية

من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها ، فهي لمكان ابهامها واندماجها قابلة للحمل على الواجب والممكن . والممتنع على نسق واحد ، بل هي مبهمة من جهة انها عين المبدأ أو غيره ، ومن هنا يصدق المشتق على الجوهر . والعرض . والامر الاعتبارى . والاتزاعى . والزمان . وما فوقه (من الواجب تعالى وغيره) على وتيرة واحدة ، من دون لحاظ عناية في شئ منها ، فهي كالموصلات في جهة الابهام فكما انها مبهمة من جميع الجهات إلا من ناحية صلتها ، ولذا سميت بالمبهات ، فكذلك هذه .

ومن هنا يصح التعبير عنها بما ومن الموصولتين أو بكلمة الذى على اختلاف الموضوعات باعتبار كونها من ذوى العقول ، أو من غيرها ، فاذا قيل ، العالم ، فلا يراد منه إلا من ثبت له صفة العلم ، واذا قيل ، الماشى ، فلا يراد منه إلا من له صفة المشى ، أو ما له صفة المشى .. وهكذا . اذا عرفت هذا .

فاقول : يدل على تركيب المعنى الاشتقاقى بالمعنى الذى أوضحناه ، الوجدان والبرهان :

أما الوجدان فلاجل ان المتبادر عرفاً من المشتق عند اطلاقه هو الذات المتلبسة بالمبدأ على نحو الابهام والاندماج - مثلاً - عند اطلاق لفظ ، ضارب ، تمثل فى النفس ذات مبهمة متلبسة بالضرب .. وهكذا . وهذا المعنى وجدانى لا ريب فيه .

واما البرهان فلما سنذكره من أنه لا يمكن تصحيح حمل المشتق على الذات إلا بأخذ مفهوم الشئ فيه ، لان المبدأ مغاير معها ذاتاً وعيناً ، ولا يمكن تصحيح حمله عليها بوجه ، لمكان المغايرة بينهما حقيقة وخارجاً . ومجرد اعتباره لا بشرط لا يوجب اتحاده معها ، ولا يقلبه عما هو عليه من المغايرة والمباينة ، لأن المغايرة لم تكن اعتبارية لتنتفى باعتبار آخر على ما سأتى بيانه تفصيلاً . ومع هذا .

قد استدل القائلون بالبساطة بوجوه :

(الأول) : ما عن المحقق الشريف من أن الذات لو كانت مأخوذة فى

المشتقات فلا يخلو الحال أما أن يكون الملحوظ حال الوضع مفهوم الذات أو مصداقها ، فإن كان الأول لزم دخول العرض العام في الفصل كـ الناطق ، - مثلا - وهو حال ، لأن الشيء عرض عام فيستحيل أن يكون مقوماً للجوهر النوعي ، لأن مقومه ذاتي له ، والعرض العام خارج عنه . وإن كان الثاني لزم انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية ، فإن جملة (الإنسان ضاحك) قضية ممكنة ، إذ الضحك بماله من المعنى يمكن الثبوت للإنسان ، فلو كان الإنسان الذي هو مصداق الشيء مأخوذاً فيه لمكان صدقه على الإنسان ضروريا لا محالة ، لأنه من ثبوت الشيء لنفسه .

وأجاب عنه صاحب الكفاية - قده - وجماعة من الفلاسفة المتأخرين منهم السبزواري في حاشيته على منظومته ان الناطق فصل مشهورى ، وليس بفصل حقيقى ، ليكون مقوماً للجوهر النوعي ، وذلك لتعذر معرفة حقائق الأشياء وفصولها الحقيقية ، وعدم امكان وصول أحد إليها ما عدا البارى عز وجل . ومن هنا وضعوا مكانه ما هو لازمه وخاصته ، ليشيروا به اليه ، فالناطق ليس بفصل حقيقى للإنسان ، بل هو فصل مشهورى وضع مكانه . والوجه فيه هو ان النطق المأخوذ في مفهوم الناطق ان اريد به النطق الظاهرى الذى هو خاصة من خواص الإنسان فهو كيف مسموع ، فلا يعقل أن يكون مقوماً للجوهر النوعي . وإن اريد به الإدراك الباطنى اعنى ادراك الكليات فهو كيف نفسانى ، وعرض من أعراض الإنسان ايضاً ، فكيف يكون مقوماً له ، فإن العرض إنما يعرض الشيء بعد تقومه بذاته وذاتيته ، وتحصله بفصله .

وبما يدل على هذا انهم جعلوا الناهق فصلا للحجار . والصاهل فصلا للفرس ، وكلاهما كيف مسموع ، فلا يعقل أن يقوم الجوهر النوعي به . ومن هنا ربما يعملون لازمين وخاصتين مكان فصل واحد ، فيقولون (الحيوان حساس متحرك بالارادة) فإن الحساس والمتحرك بالارادة خاصتان للحيوان ، وليستا بفصلين له . ضرورة أن

الشيء الواحد لا يعقل أن يتقوم بفصلين ، فان كل فصل مقوم للنوع وذاتي له ، فلا يعقل اجتماعها في شيء واحد . وعليه فلا يلزم من أخذ الشيء في المشتق دخول العرض العام في الفصل ، بل يلزم منه دخوله في الخاصة ، ولا محذور فيه ، اذ قد يتقيد العرض العام بقيد فيكون خاصة . فافاده السيد الشريف من استلزام أخذ مفهوم الشيء في المفهوم الاشتقاقى دخول العرض في الفصل غير تام بوجه . هذا . وقد أورد عليه شيخنا الاستاذ - قده - بان الناطق بمعنى التكلم أو إدراك الكليات وان كان من لوازم الانسان وعوارضه إلا انه بمعنى صاحب النفس الناطقة فصل حقيقى فيلزم من أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق دخول العرض العام في الفصل . وغير خفى ان هذا من غرائب ما صدر منه فان صاحب النفس الناطقة هو الانسان وهو نوع لا فصل اذ لا مناص من الالتزام بكون الناطق فصلاً مشهورياً وضع مكان الفصل الحقيقى لتعذر معرفته غالباً بل دائماً .

وأغرب منه ما أفاده - قده - من أن الشيء ليس من العرض العام في شيء بل هو جنس الأجناس وجهة مشتركة بين الجميع ، وذكر في وجه هذا ان العرض العام ما كان خاصة للجنس القريب أو البعيد (كالماشى والتحيز) والشبيهة تعرض لكل ماهية من الماهيات وتنطبق عليها فهى جهة مشتركة بين جميعها وليس ورائها أمر آخر يكون ذلك الأمر هو الجهة المشتركة وجنس الأجناس لتكون الشبيهة عارضة عليه وخاصة له كما هو شأن العرض العام وعلى هذا فاللازم من أخذ مفهوم الشيء في المشتق دخول الجنس في الفصل لادخول العرض العام فيه ؛ بل قال - قده - ولم يظهر لنا بعد وجه تعبير المحقق الشريف عنه بالعرض العام وان ارتضاه كل من تأخر عنه ، ومن البين كما يستحيل دخول العرض العام في الفصل كذلك يستحيل دخول الجنس فيه لأن لكل واحد من الجنس والفصل ماهية تباين ماهية الآخر ذاتاً وهداً فلا يكون أحدهما ذاتياً للآخر فالحيوان ليس ذاتياً للناطق وبالعكس بل هو لازم أعم بالاضافة اليه وذلك لازم أخص . وعليه فيلزم من دخول الجنس في الفصل انقلاب الفصل الى النوع وهو محال .

فقد أصبحت النتيجة . ان خروج مفهوم الشيء عن مفهوم المشتق أمر ضرورى سواء أفلنا بان الشيء عرض عام أو جنس ، وسواء أكان الناطق فصلا حقيقياً أم مشهورياً فان دخول الجنس فى اللازم كدخوله فى الفصل الحقيق محال . هذا ملخص ما أفاده - قدس سره - .

ولكنه غريب فان الشيء لا يعقل أن يكون جنساً عالياً للأشياء جميعاً من الواجب والممكن والممتنع ، فانه وان كان صادقاً على الجميع حتى على الممتنعات فيقال : (اجتماع التقيضين شيء مستحيل) و (شريك البارى عز وجل شيء ممتنع) .. وهكذا . إلا ان صدقه ليس صدقاً ذاتياً ، ليقال انه جنس عال له ، بدهاة استحالة الجامع الماهوى بين المقولات المتأصلة والماهيات المنزعة والامور الاعتبارية ، بل لا يعقل الجامع الماهوى بين المقولات المتأصلة بانفسها ، مع أنه كيف يعقل أن يكون الشيء جامعاً ماهوياً بين ذاته تعالى وبين غيره ؟

وعلى الجملة ان صدق مفهوم الشيء على الواجب والممتنع والممكن على نسق واحد ، فلا فرق بين ان يقال : (الله شيء) وبين أن يقال : (زيد شيء) و (شريك البارى شيء) وحيث أنه لا يعقل أن يكون صدقه على الجميع ذاتياً فلا محالة يكون عرضياً .

فما أفاده - قدس سره - أن الشيء جنس لما تحته من الأجناس العالية لا نعقل له معنى محصلاً ، لأنه ان اراد بالجنس معناه المصطلح عليه - فهو غير معقول ، وان اراد به معنى آخر فلا نعقله ، ضرورة أن الشيء إما جنس أو عرض عام فلا ثالث .

ودعوى انه جنس لما تحته من المقولات الواقعية التى هى أجناس عالىات دون غيرها مدفوعة :

أولاً - بان صدق الشيء بماله المفهوم على الجميع على حد سواء ، وليس صدقه على المقولات ذاتياً ، وعلى غيرها عرضياً .

وثانياً - ان الشيء لا يمكن أن يكون جنساً للمقولات الحقيقية لاستحالة جامع

حقيقى بينها ، بل قد برهن فى محله أن الجامع الحقيقى لا يعقل بين المقولات التسع العرضية فضلا عن الجامع بين جميع المقولات . فتحصل أن مفهوم الشىء يستحيل أن يكون جنساً تندرج تحته الأجناس العالية .

فالتحقيق : أن مفهوم الشىء مفهوم عام مبهم معرى عن كل خصوصية من الخصوصيات كمفهوم الأمر والذات ، ويصدق على الأشياء جميعاً صدقاً عرضياً فيكون من العرض العام لا من العرض المقابل للجوهر ، فانه لا يصدق على وجود الواجب تعالى ولا على غيره من الاعتبارات والانزاعات ونحوهما . ومن الواضح أن الشىء بما له من المفهوم يصدق على الجميع على نسق واحد .

ثم إن مرادنا من العارض هنا ما هو خارج عن ذات الشىء ومحمول عليه . فهذا هو الضابط للعرض العام والخاص ، والعموم والخصوص يختلفان بالاضافة ، فالماشى عرض عام باعتبار اضافة ، وخاص باعتبار آخر واطضافة اخرى .. وهكذا .

وعلى ضوء هذا الضابط يظهر بطلان ما ذكره شيخنا الاستاذ - قده - من الضابط للعرض العام وهو ما كان خاصة للجنس القريب أو البعيد (كالماشى والتحيز) - مثلاً - وذلك لعدم الشاهد والبرهان عليه ، بل الشاهد والبرهان على خلافه كما مر ، ولذا ذكروا أن الوجود من عوارض الماهية بمعنى انه خارج عن حيطة ذاتها ومحمول عليها . فما ذكره السيد الشريف وغيره من أن الشىء عرض عام هو الصحيح وأما ما ذكره - قده - من - أنه على تقدير أخذ مصداق الشىء فى المشتق لزم إنقلاب مادة الامكان الى الضرورة - فيرده أولاً أن المأخوذ ليس واقع الشىء ومصداقه ، بل مفهومه كما عرفت . وثانياً - على تقدير تسليم أن المأخوذ مصداقه إلا انه لا يوجب الانقلاب كما توهمه ، لما سيجىء بيانه تفصيلاً ان شاء الله تعالى ، بل عدم أخذه من جهة محذور آخر قد تقدم بيانه .

(الثانى) : ما ذكره صاحب الفصول - قده - من انه لو أخذ مفهوم الشىء فى المشتقات يلزم إنقلاب القضية الممكنة الى الضرورية ، فان قولنا : (الانسان

ضاحك) من القضايا الممكنة نظراً الى أن كلا من ثبوت الضحك وعدمه ممكن للإنسان ، فلو كان معنى الكاتب شيء له الكتابة فالقضية ضرورية ، باعتبار ان صدق الشيء بما هو على جميع الأشياء ضروري ، فلو كان الشيء مأخوذاً في المشتق لزم الانقلاب .

والجواب عنه ما ذكره صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ - قدما - وتوضيحه ان الشيء تارة يلاحظ مطلقاً ولا بشرط ، واخرى يلاحظ مقيداً بقيد ، وذلك القيد أما أن يكون مبانياً للإنسان ، أو مساوياً له ، أو عاماً ، أو خاصاً ، فان لوحظ على النحو الأول فثبوته وان كان للإنسان وغيره ضرورياً إلا انه خارج عن الفرض . وان لوحظ على النحو الثاني فان كان القيد الملحوظ فيه امراً مبانياً للإنسان امتنع ثبوته له ، كما اذا لوحظ الشيء مقيداً بالطيران الى السماء - مثلاً - أو ما شابه ذلك ، فانه بهذا القيد يستحيل صدقه عليه فالامتناع حينئذ ضروري . وان كان القيد امراً مساوياً له فهو إما أن يكون ممكن الثبوت له أو ثبوته ضروري ، فعلى الأول القضية ممكنة كقولنا (الانسان ضاحك أو متعجب أو كاتب) وعلى الثاني ضرورية كقولنا : (الانسان متكلم أو ناطق) وان كان عاماً فثبوته له دائماً ضروري كقولنا : (الانسان حيوان أو ماش أو جوهر) وما شاكاه . وان كان خاصاً فثبوت الانسان له ضروري على عكس المقام ، كقولنا : (زيد انسان) (العربي انسان) (العجمي انسان) .. وهكذا . وهذا أى ثبوت الانسان للاخص منه إنما يكون ضرورياً اذا لوحظ الانسان لا بشرط . وأما اذا لوحظ بشرط شيء من العلم أو الكتابة أو ما شاكل ذلك فلا يكون ثبوته لزيد أو نحوه ضرورياً ، بل هو ممكن وان كان ثبوته لمن هو متصف بهذا الشيء فملا ضرورياً ، والسّر في جميع هذا هو ان المحمول ليس ذات المقيد بما هي ، بل المقيد بما هو مقيد على نحو خروج القيد ودخول التقيد .

وعلى هذا الضوء يتبين ان ثبوت مفهوم الشيء بما هو ومطلقاً لما صدق عليه

وان كان ضرورياً إلا انه لا يستلزم ان يكون ثبوته مقيداً بقيد ما وبشرط شيء أيضاً كذلك لما عرفت من اختلاف القيود وجوباً وامكاناً وامتناعاً .

فما أفاده المحقق صاحب الفصول - قده - من لزوم الانقلاب في صورة أخذ مفهوم الشيء في المشتق غير صحيح ، بل انه حسب التحليل لا يرجع الى معنى معقول أصلاً .

ومن مجموع ما ذكرناه يستبين انه لا وجه لدعوى الانقلاب . حتى لو كان المأخوذ فيه مصداق الشيء وواقعه ، وذلك : لأن قضية (الانسان كاتب) - مثلاً - وان انحلت على هذا الى قضية (الانسان انسان له الكتابة) إلا ان المحمول فيها ليس هو الانسان وحده ، ليكون ثبوته للانسان من قبيل ثبوت الشيء لنفسه الذي هو ضروري ، بل المحمول هو الانسان المقيد بالكتابة ، ومن المعلوم ان ثبوته بهذا الوصف لا يكون ضرورياً .

ودعوى - انحلال القضية على هذا الى قضيتين : أحدهما ضرورية ، والاخرى ممكنة - مدفوعة باننا لا نسلم الانحلال ، وذلك لانه ان اريد بالانحلال عقد الوضع الى قضية فعلية أو ممكنة على النزاع بين الشيخ الرئيس والفارابي فهو جار في جميع القضايا فلا يختص ببعض دون بعض ، وان اريد به الإنحلال الحقيقي بان يدعى ان قضية (الإنسان كاتب) - مثلاً - تنحل حقيقة الى قضيتين مزبورتين ففيه انا لا نعقل له معنى محصلاً . نعم المحمول منحل الى أمرين ، وهذا ليس من انحلال القضية الى قضيتين في شيء ، إلا ان يقال ان مرادهم من انحلال القضية ذلك ، فلو كان كذلك فلا بأس بهذا الإنحلال ، ولا محذور فيه ، وانما المحذور هو انقلاب مادة الإمكان الى الضرورة ، وقد عرفت ان تركيب المشتق لا يستلزمه .

فتلخص انه لا محذور في أخذ مصداق الشيء في المشتق إلا ما ذكرناه . وكيف كان فالأمر ظاهر ، فلا وجه لإطالة الكلام في ذلك كما عن شيخنا المحقق - قده - وغيره (الثالث) : ما أشار اليه المحقق صاحب الكفاية - قده - من أن أخذ مفهوم

الشيء في المفاهيم الإشتقاقية يستلزم تكرار الموضوع في قضية (زيد قائم) (الإنسان كاتب) وما شاكلهما، والتكرار خلاف الوجدان والمفاهيم عرفاً من المشتقات عند استعمالها في الكلام .

ولا يخفى انه قد سبق : ان المأخوذ فيها شيء مبهم معرى عن كل خصوصية من الخصيوصيات ما عدا قيام المبدأ به ، ولا تعين له إلا بالإلتحاق على ذات معينة في الخارج ، كـ زيد ، وـ عمرو ، ونحوهما . وعليه فلا يلزم التكرار في مثل قولنا (زيد قائم) و (الإنسان كاتب) ونحوهما ، بداهة انه لا فرق بين جملة (الإنسان كاتب) وجملة (الإنسان شيء له الكتابة) فكما لا تكرار في الجملة الثانية فكذلك في الأولى على التركيب فان التكرار اعادة عين ما ذكر أولاً مرة ثانية ، وهو منتف هنا .

نعم إنما يلزم ذلك لو كان المأخوذ في المشتقات مصداق الشيء وواقعه ، ولكنك عرفت انه غير مأخوذ فيه ، فالمأخوذ هو مفهوم الشيء على نحو الابهام والاندماج ، وعليه فلا تكرار .

(الرابع) : ما ذكره شيخنا الاستاذ - قده - من اننا لو سلمنا امكان أخذ الشيء في المبدأ الإشتقائي إلا انه لم يقع في الخارج ، وذلك لأن الواضع في مقام وضع لفظ لمعنى لا بد له من ملاحظة فائدة مترتبة عليه ، وإلا كان الوضع لغواً فلا يصدر من الواضع الحكيم ، والفائدة المترتبة من أخذ مفهوم الذات في المشتق هي توهم عدم صحة حمله على الذات بدونه ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فان الملاك المصحح للحمل هو اعتبار المبدأ في المشتق لا بشرط على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى ، فاذا يصبح أخذ مفهوم الشيء والذات فيه لغواً محضاً .

ولا يخفى ان اخذ الذات في المشتق بما لا بد منه ، لاحتياج حمل العرض على موضوعه الى ذلك ، لما سنذكره ان شاء الله تعالى من أن وجود العرض في الخارج مباين لوجود الجوهر فيه ، وان كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه إلا انها لا يكونان متحدتين خارجاً ليصح حمل أحدهما على الآخر ، وملاك صحة الحمل

كما ذكرناه غير مرة الاتحاد في الوجود ، وهو منتف بين العرض وموضوعه ،
ومجرد اعتبار العرض لا بشرط لا يوجب اتحاده معه ، فانه لا يتقلب الشيء عما هو
عليه من المغايرة والمباينة ، فان المغايرة ليست بالاعتبار لينتفي باعتبار آخر غيره ،
ومن الظاهر أن وجود العرض غير وجود الجوهر في نفسه ، ولا يتحد معه
باعتبار لا بشرط .

(الخامس) : ما ذكره شيخنا الاستاذ - قده - ايضاً وهو انه يلزم من أخذ
الذات في المشتق أخذ النسبة فيه ايضاً ، اذ المفروض ان المبدأ مأخوذ فيه ، فيلزم
حينئذ اشتغال الكلام الواحد على نسبتين في عرض واحد : احدهما في تمام
القضية والاخرى في المحمول فقط . وهذا ما لا يمكن الالتزام به أصلاً . على ان
لازم ذلك أن تكون المشتقات مبنية لإشتغالها على المعنى الحر في وهو النسبة .

ولا يخفى ما فيه أما ما ذكره - قده - أولاً من لزوم اشتغال الكلام الواحد
على نسبتين في عرض واحد فيرده ان ذلك لو صح فانما يلزم فيما لو كان المأخوذ فيه
ذات خاصة ، مع انه لا يلزم على هذا ايضاً ، لأن النسبة في طرف المحمول لم
تلحظ بنفسها وباستقلالها لتكون نسبة تامة خبرية في عرض النسبة في تمام القضية
بل هي نسبة تقييدية المفعول عنها في الكلام وانما تصير تامة خبرية في صورة
الإنحلال وهي خلاف الفرض ، ولا مانع من اشتغال الكلام الواحد على نسبة
تقييدية ونسبة تامة خبرية ، فلو كان هذا محذوراً لم يختص ذلك بالمشتقات بل
يعم كثيراً من القضايا والجملات كما لا يخفى . هذا كله على تقدير أن يكون المأخوذ
في مفهوم المشتق مصداق الشيء ، ولكن عرفت ان الأمر ليس كذلك ، بل
المأخوذ فيه هو ذات مبهمه معرأة عن كل خصوصية من الخصوصيات ما عدا قيام
المبدأ بها ، وعليه فلا موضوع لما أفاده - قده - .

واما ما ذكره - قده - ثانياً فهو غريب ، وذلك لأن مجرد المشابهة للحروف
لا يوجب البناء ، وانما لما جب له هو مشابهة خاصة ، وهي فيما اذا شابه الإيتم من

الحروف حسب وضعه كأسماء الإشارة والضمائر والموصولات ، فانها حسب وضعها بما لها من المادة والهية تشبه الحروف . وأما ما كان من الأسماء مشتقاً على النسبة بهيئته فقط دون مادته كالمشتقات فهو ليس كذلك ، وان هذه المشابهة لا توجب البناء .

أو فقل ان مادة المشتقات وضمت لمعنى حدث مستقل بوضع على حده فهي لا تشابه الحروف أصلاً وأما هيئاتها باعتبار اشتغالها على النسب وان كان تشابه الحروف إلا انها لا توجب البناء .

ومن جميع ما ذكرناه يستبين ان شيئاً من هذه الوجوه لا يتم ، فيتعين حينئذ القول بالتركيب ، بل أصبح هذا ضرورياً .

ثم ان شيخنا الأستاذ - قدس - ذكر : أن وجود العرض في حد نفسه عين وجوده لموضوعه بمعنى ان العرض غير موجود بوجودين : أحدهما لنفسه . والآخر لموضوعه ، بل وجوده النفسى عين وجوده الرابطة ، فوجوده في الخارج هو الرابط بين موضوعاته ، وعليه فحيث ان للعرض حيثيتين واقميتين : أحدهما وجوده في نفسه . والاخرى وجوده لموضوعه فقد يلاحظ بما أنه شيء من الأشياء ، وان له وجوداً بحيماله واستقلاله في مقابل وجود الجوهر كذلك ، فهو بهذا الاعتبار عرض مبين لموضوعه وغير محمول عليه . وقد يلاحظ على واقعه بلا مؤنة اخرى ، وان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه فهو بهذا الاعتبار عرضي ومشتق ، وقابل للحمل على موضوعه ، ومتحد معه حيث أنه من شئونه واطواره فان شأن الشيء لا يباينه . ويرده :

أولاً : ان هذا الفرق ليس فارقاً بين المشتق ومبدئه ، بل هو فارق بين المصدر واسم المصدر ، وذلك لان العرض كالمعلم - مثلاً - كما عرفت انه متحيث بحيثيتين واقميتين : (حيثية وجوده في حد نفسه . وحيثية وجوده لغيره) فيمكن أن يلاحظ مرة باحدهما وهي أنه شيء من الأشياء ، وان له وجوداً في نفسه في

مقابل وجود الجوهر ، وبهذا الإعتبار يعبر عنه باسم المصدر . ويمكن أن يلاحظ مرة ثانية بالحيثية الاخرى وهى أن وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه ، وانه من أطواره وعوارضه ، وبهذا الإعتبار يعبر عنه بالمصدر ، إذ قد اعتبر فيه نسبته الى فاعل ما ، دون إسم المصدر .

وان شئت قلت ان اسم المصدر وضع للدلالة على الوجود المحمول فى قبال العدم كذلك ، والمصدر وضع للدلالة على وجود النعتى فى قبال العدم النعتى . هذا بحسب المعنى . وأما بحسب الصيغة فى اللغة العربية فلما يحصل التغير بين الصيغتين ، بل الغالب أن يعبر عنهما بصيغة واحدة كالضرب - مثلاً - فانه يراد به تارة المعنى المصدرى واخرى ذات الحدث . فهما مشتركان فى صيغة واحدة . وأما فى اللغة الفارسية فى الغالب ان لكل واحد منهما صيغة مخصوصة فيقال : كتبت . وزدن . كرددش . وگرديدن . آزمايش . وآزمودن . الى غير ذلك .

ومن ذلك يتبين أن المصدر أو اسم المصدر لا يصلح أن يكون مبدأ المشتقات لإشتمال كل واحد منهما على خصوصية زائدة ، والمبدأ السارى فيها لفظاً ومعنى لا بد أن يكون معرئ عن كل خصوصية من الخصوصيات حتى لحاظه بأحد النحويين المذكورين - مثلاً - المبدأ فى كلمة « ضرب » هو عبارة عن (الضاد والراء والباء) وهو مبدأ لجميع المشتقات منها المصدر واسم المصدر .

أو فقل ان المبدأ كالمبدأ الأولى ، فبما انها عارية عن كل خصوصية من الخصوصيات وإلا فلا تقبل أية صورة ترد عليها ، ولا تكون مادة لجميع الأشياء فكذلك المبدأ ، وهذا بخلاف المصدر أو اسم المصدر ، فان كل واحد منهما مشتمل على خصوصية زائدة على نفس الحدث المشترك بينهما .

فالتنتيجة ان الفرق المذكور ليس فارقاً بين المبادئ والمشتقات ، بل هو فارق بين المصدر واسم المصدر .

وثانياً - لا ريب فى أن وجود العرض يباين وجود الجوهر خارجاً ، وان

كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه إلا أنه ليس بمعنى أن وجوده وجود موضوعه ، بل هو غيره حقيقة وواقعاً ، وليست هذه المغايرة والمباينة بالإعتبار لينتقى باعتبار آخر . وعليه فكيف يقال : العرض ان لوحظ لا بشرط وعلى ما هو في الواقع وان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه وأنه طور من اطواره وشأن من شئونه ومرتبة من وجوده فهو متحد معه ، وان لوحظ بشرط لا وعلى حياله واستقلاله وأنه شيء من الأشياء فهو مغاير له فان كل ذلك لا يصحح اتحاده مع موضوعه وجوداً وحقيقة ، ضرورة ان مجرد اعتباره لا بشرط وكونه من اطوار وجود موضوعه وشئونه لا يوجب انقلاب الشيء عما هو عليه من المغايرة والمباينة الى الاتحاد بينهما وجوداً . وقد ذكرنا سابقاً في بحث صحة السلب ان حمل شيء على شيء يتوقف على المغايرة من جهة والاتحاد من جهة اخرى ، بان يكونا موجودين بوجود واحد ينسب ذلك الوجود الواحد الى كل واحد منهما بالذات أو بالعرض أو الى أحدهما بالذات والى الآخر بالعرض ، وما بالعرض لا بد ان ينتهي لا محالة الى ما بالذات . ومن الواضح ان العرض كما يبين الجوهر مفهوماً ، كذلك بيانه وجوداً ، ومجرد اعتباره لا بشرط بالاضافة الى موضوعه لا يوجب اتحاده معه حقيقة وخارجاً . وهذا واضح لا ريب فيه .

وثالثاً : لو تم هذا فانما يتم في المشتقات التي تكون مباديها من المقولات التسع العرضية التي يكون وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها . ولكن قد سبق ان النزاع لا يختص بها ، بل يعم المشتقات التي تكون مباديها من الامور الاعتبارية كالملكية والزوجية وما شاكلها . أو من الامور الإنزاعية كالإمكان والوجوب والإمتناع . أو من الامور العدمية . ومن الظاهر ان اعتبار اللا بشرط في هذه المشتقات لا يجندى في شيء ، بداهة ان العدم ليس من عوارض ذات المعدوم ، وكيف يعقل اتحاده معها اذا لوحظ لا بشرط ، فانه لا وجود له ليقال ان وجوده طور من اطوار وجود موضوعه والإمتناع ليس من عوارض

ذات الممتنع ، فانه لا وجود له خارجاً ليقال ان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه . والوجوب ليس عرضاً مقولياً لذات الواجب تعالى . والإمكان ليس من عوارض ذات الممكن كالإنسان - مثلاً - وكذا الملكية ليست من عوارض ذات المالك أو المملوك بمعنى العرض المقولي ، ولا وجود لها خارجاً ليقال انه ملحوظ لا بشرط ، وان وجودها في نفسه عين وجودها لموضوعها .

تلخص انالو سلنا اتحاد العرض مع موضوعه خارجاً فلا نسلم الإتحاد في هذه الموارد . والتفكيك في وضع المشتقات بين هذه الموارد وتلك الموارد التي يكون المبدأ فيها من الأعراض بان نلتزم بوضعها في تلك الموارد لمعاني بسيطة - متحدة مع موضوعاتها - وفي هذه الموارد لمعاني مركبة أمر لا يمكن ، ضرورة ان وضع المشتقات بشتى انواعها وأشكالها على نسق واحد ، فالمعنى اذا كان بسيطاً أو مركباً كان كذلك في جميع الموارد .

ورابعاً - لو أعمضنا عن جميع ذلك وقلنا ان كل وصف متحد مع موصوفه سواء أكان من المقولات ؟ أم كان من الاعتبارات ؟ أو الانتزاعات ؟ إلا اننا لا نسلم ذلك في المشتقات التي لا يكون المبدأ فيها وصفاً للذات كاسماء الازمنة والامكنة وأسماء الآلة ، فان اتحاد المبدأ فيها مع الذات غير معقول ، ضرورة ان الفتح لا يعقل ان يتحد مع الحديد . والقتل مع الزمان أو المسكان الذي وقع فيه ذلك المبدأ .. وهكذا .

وعلى الجملة انالو سلنا - اتحاد الوصف مع موصوفه في الوعاء المناسب له من الذهن أو الخارج باعتبار ان وصف الشيء طور من اطواره وشأن من شتونه ، وشتون الشيء لا تباينه - فلا نسلم اتحاد الوصف مع زمانه . ومكانه . وآلته . وغير ذلك من الملابسات ، إذ كيف يمكن أن يقال : ان المبدأ اذا أخذ لا بشرط يتحد مع زمانه . أو مكانه . أو آلته ، فان وجود العرض انما يكون وجوداً لموضوعه ، لا لزمانه . ومكانه . وآلته ، اذا لا مناص للقائل ببساطة مفهوم

المشتق ان يلزم بالتركيب في هذه الموارد ، ولازم ذلك هو التفكيك في وضع المشتقات حسب مواردنا ، وهو باطل جزماً ، فان وضعها على نسق واحد ، ولم ينسب القول بالتفصيل الى أحد .

ومن ذلك كله نستنتج أمرين :

(الأول) : بطلان ما استدلوا على البساطة من الوجوه . كما تقدم .

(الثاني) : عدم إمكان تصحيح الحمل على البساطة بوجه وهذا بنفسه دليل

قطعي على بطلان هذا القول . وضرورة الالتزام بالقول بالتركيب ، كما هو واضح ومضافاً الى هذا يدل على التركيب وجهان آخران :

(الأول) : انه هو المطابق للوجدان وما هو المتفاهم من المشتق عرفاً ،

- مثلاً - المتمثل من كلمة قائم ، في الذهن ليس إلا ذات تلبست بالقيام ، دون المبدأ وحده . وهذا له من الواضحات الأولية عند العرف .

(الثاني) : انا لو سلمنا انه يمكن تصحيح الحمل في حمل المشتق على الذات

باعتبار الا بشرط ، إلا انه لا يمكن ذلك في حمل المشتق على مشتق آخر كقولنا (الكاتب متحرك الأصابع) أو (كل متعجب ضاحك) فان المشتق لو كان عين

المبدأ فما هو الموضوع ، وما هو المحمول في امثال هذه القضايا ، ولا يمكن أن يقال ان الموضوع هو نفس الكتابة التي هي معنى المشتق على الفرض ، أو نفس

التعجب ، والمحمول هو نفس تحريك الاصابع ، أو نفس الضحك ، لانهما متباينان ذاتاً ووجوداً ، فلا يمكن حمل أحدهما على الآخر ، لمكان اعتبار الاتحاد من

جهة في صحة الحمل كما عرفت ، وبدونه فلا حمل ، وكذا لا يمكن أن يقال ان الكتابة أو التعجب مع النسبة موضوع ، ونفس تحريك الأصابع أو الضحك محمول

بعين الملاك المزبور ، وهو المباينة بينهما وجوداً وذاتاً . على ان النسبة ايضاً خارجة عن مفهوم المشتق على القول بالبساطة ، اذ لا مناص لنا من الالتزام

باخذ الذات في المشتق ، ليصح الحمل في هذه الموارد . وهذا بنفسه برهان

على التركيب

فالنتيجة من مجموع ما ذكرناه لحد الآن ان أخذ مفهوم الذات في المشتق يمكن الوصول اليه من طرق أربعة : - ١ - بطلان القول بالبساطة - ٢ - مطابقته للوجدان . - ٣ - عدم امكان تصحيح حمله على الذات بدون الأخذ . - ٤ - عدم صحة حمل وصف عنوانى على وصف عنوانى آخر بغيره .

ثم ان لشيخنا المحقق - قده - في المقام كلام وحاصله هو انه بعد ما اعترف بمغايرة المشتق ومبدهته وان مفهوم المشتق قد أخذ فيه ما به يصح حمله على الذات ذكر ان المأخوذ فيه هو الأمر المبهم من جميع الجهات لمجرد تقوم العنوان ، وليس من مفهوم الذات ، ولا من المفاهيم الخاصة المندرجة تحتها في شيء ، بل هو مبهم من جهة انطباقه على المبدأ نفسه كما في (قولنا الوجود موجود) أو (البياض أبيض) ومن جهة عدم انطباقه عليه كما في قولنا (زيد قائم) .

وأنت خير بان الأمر المبهم القابل للانطباق على الواجب . والممكن . والمتنع لا محالة يكون عنواناً عاماً يدخل تحته جميع ذلك هذا من ناحية . ومن احية اخرى انا لا نجد في المفاهيم أوسع من مفهوم الشيء والذات ، اذ لا محالة يكون المأخوذ في مفهوم المشتق هو مفهوم الذات والشيء وهو المراد من الأمر المبهم ، ضرورة انا لا نعقل له معنى ما عدا هذا المفهوم .

وان شئت فقل : ان مفهوم الشيء والذات مبهم من جميع الجهات والخصوصيات ، ومنطبق على الواجب . والمتنع . والممكن بجواهره . واعراضه وانزاعاته . واعتباراته .

فاأفاده - قده - من أن المأخوذ في مفهوم المشتق ليس من مفهوم الذات ولا مصداقه في شيء غريب . والإنصاف ان كلياته في المقام لا تخلو عن تشويش واضطراب كما لا يخفى .

الفرق بين المشتق والمبدأ

المشهور بين الفلاسفة هو ان الفرق بين المبدأ والمشتق انما هو باعتبار اللا بشرط وبشرط اللا . وقع الكلام في المراد من هاتين الكلمتين (لا بشرط وبشرط لا) وقد فسر صاحب الفصول - قده - مرادهم منها بما يراد من الكلمتين في بحث المطلق والمقيد وملخصه : هو ان الماهية مرة تلاحظ لا بشرط بالإضافة الى العوارض والطوارى الخارجية . واخرى بشرط شىء . وثالثا بشرط لا . فعلى الأول تسمى الماهية مطلقة ولا بشرط . وعلى الثانى تسمى بشرط شىء . وعلى الثالث بشرط لا . وعلى هذا فلو ورد لفظ في كلام الشارع ولم يكن مقيداً بشىء من الخصوصيات المنوعة . أو المصنفة . أو المشخصة وشككنا في الإطلاق ثبوتاً فتمسك باطلاقة في مقام الإثبات لاثبات الاطلاق في مقام الثبوت بقانون التبعية اذا تمت مقدمات الحكمة - مثلاً - لو شككنا في اعتبار شىء في البيع كالعربية ، أو اللفظ ، أو نحو ذلك لا يمكن لنا التمسك باطلاق قوله تعالى (أحل الله البيع) لاثبات عدم اعتباره فيه . واما اذا كان مقيداً بشىء من الخصوصيات المتقدمة فنستكشف منه التقييد ثبوتاً بعين الملاك المزبور .

ثم أورد عليهم بان هذا الفرق غير صحيح ، وذلك لان صحة الحمل وعدم صحتها لا تختلف من حيث اعتبار شىء لا بشرط أو بشرط لا ، لان العلم . والحركة والضرب . وما شاكلها مما يمتنع حملها على الذوات وان اعتبر لا بشرط الف مرة ، فان ماهية الحركة أو العلم بنفسها غير قابلة للحمل على الشىء . فلا يقال (زيد علم أو حركة) وبمجرد اعتبارها لا بشرط بالإضافة الى الطوارى والعوارض الخارجية لا يوجب إنقلابها عما كانت عليه ، فاعتبار اللا بشرط وبشرط اللا من هذه الناحية على حد سواء ، فالمطلق والمقيد من هذه الجهة سواء ، وكلاهما آيان عن الحمل فما ذكره من الفرق بين المشتق والمبدأ لا يرجع الى معنى صحيح .

ولا يخفى ان ما ذكره ليس مراداً للفلاسفة من الكلمتين (اللا بشرط وبشرط اللا) يقيناً كما سيتضح ذلك . وعليه فما أورده - قده - عليهم في غير محله .
وقال : المحقق صاحب الكفاية - قده - في مقام الفرق بينهما ما هذا لفظه :
الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً انه بمفهومه لا يأتي عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ ولا يعصى عن الجرى عليه لما هما عليه من نحو من الإتحاد . بخلاف المبدأ ، فانه بمعناه يأتي عن ذلك ، بل اذا قيس ونسب اليه كان غيره لا هو هو ، وملاك الحمل والجرى انما هو نحو من الإتحاد والهوية ، والى هذا المعنى يرجع ما ذكره أهل المقول في الفرق بينهما .

أقول : ظاهر عبارته - قده - ان الفرق بينهما ذاتي بمعنى ان مفهوم المشتق سنخ مفهوم يكون في حد ذاته لا بشرط فلا يأتي عن الحمل . ومفهوم المبدأ سنخ مفهوم يكون في حد ذاته بشرط لا ياتي عن الحمل ، لان هنا مفهوماً واحداً يلحظ تارة لا بشرط ، واخرى بشرط لا ، ليكون الفرق بينهما بالإعتبار واللحاظ .
ويرد عليه : ان هذا لا يختص بالمشتق ومبدئه ، بل هو فارق بين كل مفهوم أب عن الحمل ، وما لم ياب عن ذلك ، بل إن هذا من الواضحات الأولية ، ضرورة أن كل شيء اذا كان بمفهومه آتياً عن الحمل فهو لا محالة كان بشرط لا . وكل شيء اذا لم يكن بمفهومه آتياً عنه فهو لا محالة كان لا بشرط . ومن الواضح أن الفلاسفة لم يريدوا بهاتين الكلمتين هذا المعنى الواضح الظاهر ، فانه غير قابل للبحث ، ولا أن يناسبهم التصدي لبيانه كما لا يخفى .

فالصحيح أن يقال : ان مرادهم كما هو صريح كلماتهم هو أن ماهية العرض والعرضي (المبدأ والمشتق) واحدة بالذات والحقيقة ، والفرق بينهما بالإعتبار واللحاظ من جهة ان ماهية العرض في عالم العين حثيئين واقعتين : أحدهما حثيئية وجوده في نفسه . واخرى حثيئية وجوده لموضوعه ، فهي تارة تلاحظ من الحثيئية الأولى وبما هي موجودة في حياها وإستقلالها وانها شيء من الأشياء في قبال وجودات

موضوعاتها فهي بهذا اللحاظ والإعتبار عرض ومبدأ (بشرط لا) وغير محمول على موضوعه لمباينته معه ، وملاك الحمل الإتحاد في الوجود . وتارة اخرى تلاحظ بما هي في الواقع ونفس الأمر وان وجودها في نفسه عين وجودها لموضوعها وان وجودها ظهور الشيء وطور من اطواره ومرتبة من وجوده وظهور الشيء لا يبان، فهي بهذا الإعتبار عرضي ومشتق (لا بشرط) فيصح حملها عليه .

وبعين هذا البيان قد جروا في مقام الفرق بين الجنس والمادة ، والفصل والصورة ، حيث قالوا : ان التركيب بين المادة والصورة تركيب اتحادي لانضمامي وهما موجودتان في الخارج بوجود واحد حقيقة وهو وجود النوع (كالانسان) ونحوه ، فان المركبات الحقيقية لا بد لها من جهة وحدة حقيقية وإلا لكان التركيب انضمامياً . ومن الظاهر ان الوحدة الحقيقية لا تحصل إلا اذا كان أحد الجزئين قوة صرفة والآخر فعلية محضة ، فان الإتحاد الحقيقي بين جزئين فعليين ، أو جزئين كليهما بالقوة غير معقول ، لآباء كل فعلية عن فعلية اخرى ، وكذا كل قوة عن قوة اخرى ولذلك صح حمل كل من الجنس على الفصل وبالعكس ، وحمل كل منهما على النوع وكذا العكس ، فلو كان التركيب انضمامياً لم يصح الحمل ابدأ ، لمكان المغايرة والمباينة .

وعلى هذا الضوء فالتحليل بين اجزاء المركبات الحقيقية لا محالة تحليل عقلي بمعنى ان العقل يحلل تلك الجهة الواحدة الى ما به الإشتراك وهو الجنس وما به الامتياز وهو الفصل ، فالجهة المميزة لتلك الحقيقة الواحدة عن بقية الحقائق هي الفصل وإلا فالجنس هو الجهة الجامعة والمشاركة بينها وبين سائر الأنواع والحقائق ويمبر عن جهة الإشتراك بالجنس مرة وبالمادة اخرى ، كما انه يعبر عن جهة الإمتياز بالفصل تارة وبالصورة تارة اخرى ، وليس ذلك إلا من جهة ان اللحاظ مختلف .

فقد نلاحظ جهة الإشتراك بما لها من المرتبة الخاصة والدرجة المخصوصة من

الوجود السارى وهى كونها قوة صرفة ومادة محضة . وقد تلاحظ جهة الإمتياز بماله من الحد الخاص الوجودى وهو كونه فعلية وصورة . ومن الظاهر تباين الدرجتين والمرتبين بما هما درجتان ومرتبتان ، فلا يصح حمل أحدهما على الاخرى ، ولا حمل كليتهما على النوع ، ضرورة ان المادة بما هى مادة وقوة محضة كما انها ليست بانسان ، كذلك ليست بناطق ، كما ان الصورة بما هى صورة وفعلية كذلك ، فمكل جزء بجمده الخاص يبين الجزء الآخر كذلك حقيقة وواقعاً ، كما انه يبين المركب منهما ، وملاك صحة الحمل الإتحاد ، والمباينة تمنع عنه . وهذا مرادهم من لحاظهما بشرط لا .

وقد تلاحظ كل واحدة من جهتي الاشتراك والإمتياز بما لها من الاتحاد الوجودى فى الواقع نظراً الى شمول الوجود الواحد لها وهو السارى من الصورة وما به الفعلية الى المادة وما به القوة ، ومتحدتان فى الخارج بوحدة حقيقية ، لان التركيب بينهما اتحادى لا انضمامى كما مر . وبهذا اللحاظ صح الحمل ، كما انه بهذا الاعتبار يعبر عن جهة الاشتراك بالجنس ، وعن جهة الامتياز بالفصل . وهذا مرادهم من لحاظهما لا بشرط .

فتبين معنى اتحاد الجنس والمادة والفصل والصورة بالذات والحقيقة ، واختلافهما بالاعتبار واللحاظ ، كما انه تبين من ذلك معنى اتحاد جهتي الاشتراك والامتياز وجوداً وعيناً ، وانهما حيثيتان واقعتان اختلفتا مفهوماً ولحاظاً واتحدتا عيناً وخارجاً .

وعلى هذا الضوء يتضح لك الفرق بين الجنس والفصل والعرض وموضوعه فان التركيب بين الأولين حقيقى ، ولهما جهة واحدة بالذات والحقيقة ، كما عرفت والتركيب بين الاخيرين اعتبارى ، والمغايرة حقيقية ، وذلك لاستحالة التركيب الحقيقى بين العرض والجوهر من جهة فعلية كل واحد منهما خارجاً . وهى تمنع عن حصول الاتحاد بينهما واقعاً .

وعلى نهج هذه النقطة الرئيسية للفرق بين العرض وموضوعه ، والجنس والفصل قد ظهر أمران :

(الأول) : ان - ما ذكره الفلاسفة من أن جهتي الاشتراك والامتياز ان لوحظتا لا بشرط صح الحمل . وان لوحظتا بشرط لا لم يصح - فهو صحيح ، أما بالنسبة الى النقطة الأولى من كلامهم ، فليكان ملاك الحمل وهو الاتحاد والهوية . وأما بالنسبة الى النقطة الثانية منه ، فليكان المغايرة بين المادة بدرجتها الخاصة والصورة كذلك ، فان الدرجتين بما هما درجتان متباينتان حقيقة ، فلا ملاك للحمل وان كانتا مشتركين في وجود واحد ، والوجود الواحد شامل لهما معاً . فهاتان الحثيتان (حيثية اتحاد المادة مع الصورة وحيثية مغايرتها معها) حيثتان واقعتان لهما مطابق في الخارج ، وليستا بمجرد اعتبار لا بشرط وبشرط لا ، ليقال كما أن اعتبار لا بشرط لا يجدى مع المغايرة ، ولا يتقلب الشيء به عما كان عليه كما تقدم . كذلك اعتبار بشرط لا لا يجدى مع الاتحاد حقيقة ، ولا يوجب انقلاب الشيء عما كان عليه . لان الاتحاد ليس بالاعتبار لينتق باعتبار طار آخر ، بل المراد هنا هو أن اعتبار لا بشرط اعتبار موافق لحيثية لها مطابق في الواقع . واعتبار بشرط لا إعتبار موافق لحيثية اخرى لها مطابق فيه ايضاً . لا أن الواقع يتقلب عما هو عليه بالاعتبار .

(الثاني) : ان لهم دعويين :

(الأولى) : ان مفهوم المشتق بسيط ذاتاً وحقيقة ، ولا فرق بينه وبين مفهوم المبدأ بالذات ، وإنما الفرق بينها بالاعتبار واللحاظ .

(الثانية) : ان اعتبار لا بشرط يصح الحمل ، فالمبدأ إذا لوحظ لا بشرط فهو مشتق وعرضي ويصح حمله على موضوعه . وان اعتبر بشرط لا فهو عرض فلا يصح ، كما هو الحال في الجنس والفصل ، والمادة والصورة ولا يخفى ما في كتابنا الدعويين :

أما الدعوى الأولى فلما ذكرناه سابقاً من أن مفهوم المشتق مركب من ذات لها المبدأ ، وقد أثبتناه بالوجدان والبرهان ، وناقشنا في جميع ما يستدل على البساطة واحداً بعد واحد على ما تقدم .

ثم لو فرضنا أن مفهوم المشتق بسيط فلا مناص من الالتزام بكونه غير مفهوم المبدأ ، ومبانياً له ذاتاً ، وذلك لما عرفت من استحالة حمل مفهوم المبدأ على الذات في حال من الحالات ، وضرورة صحة حمل المشتق بما له من المفهوم عليها في كل حال ونتيجة ذلك أن مفهوم المشتق على تقدير تسليم أن يكون بسيطاً فلا محالة يكون مبانياً لمفهوم المبدأ بالذات .

وأما الدعوى الثانية فيردها الوجوه المتقدمة جميعاً ، واليك ملخصها :

- ١ - ان هذا الفرق ليس فارقاً بين المشتق ومبديه ، بل هو بين المصدر واسمه .
- ٢ - ان وجود العرض مبين لوجود الجوهر ذاتاً فلا يمكن الاتحاد بينهما باعتبار اللا بشرط .

- ٣ - ان هذا لو تم فإما يتم فيما اذا كان المبدأ من الأعراض المقولية دون غيرها
- ٤ - انما لو سلمنا أنه تم حتى فيما اذا كان المبدأ امرأ اعتبارياً أو انتزاعياً إلا انه لا يتم في مثل اسم الآلة والزمان والمكان وما شاكل ذلك .

ماهية النسبة بين المبدأ والذات ؟

المبدأ قد يكون مغايراً للذات كما في قولنا (زيد ضارب) - مثلاً - واخرى يكون عين الذات كما في الصفات العليا له تعالى فيقال : (الله قادر وعالم) .

لا إشكال في صحة إطلاق المشتق وجريه على الذات على الأول ، وإنما الكلام في الثاني وانه يصح إطلاقه على الذات أم لا فيقع الاشكال فيه من جهتين : (الأولى) : اعتبار التباين بين المبدأ والذات ، ولا يتم هذا في صفاته

تعالى الجارية عليه ، لان المبدأ فيها متحد مع الذات بل هو عينها خارجاً ، ومن هنا التزم صاحب الفصول - قده - بالنقل في صفاته تعالى عن معانيها اللغوية .

(الثانية) : اعتبار تلبس الذات بالمبدأ وقيامه بها بنحو من انحاء القيام ، وهذا بنفسه يقتضى التعدد والاثنية ، ولا اثنية بين صفاته تعالى وذاته ، بل فرض العينية بينهما يستلزم قيام الشيء بنفسه ، وهو محال .

لا يخفى ان هذه الجهة في الحقيقة متفرعة على الجهة الأولى وهي اعتبار المغايرة بين المبدأ والذات ، فانه بعد الفراغ عن اعتبارها يقع الكلام في الجهة الثانية ، وان ما كان المبدأ فيه متحداً مع الذات بل عينها خارجاً كيف يعقل قيامه بالذات وتلبس الذات به ، لانه من قيام الشيء بنفسه وهو محال ، إذ لا يعقل التلبس والقيام في صفاته تعالى .

وقبل أن نصل الى البحث عن هاتين الجهتين تقدم مقدمة وهي ان الصفات الجارية عليه تعالى على قسمين :

أحدهما - صفاته الذاتية ، وهي التي يكون المبدأ فيها عين الذات (كالعالم والقادر والحياة والسميع والبصير) وقد ذكرنا في بحث التفسير ان مرجع الاخيرين الى العلم ، وانهما علم خاص وهو العلم بالمسموعات والمبصرات .

وثانيهما - صفاته الفعلية وهي التي يكون المبدأ فيها مغايراً للذات (كالخالق والرازق والمتكلم والمريد والرحيم والكريم وما شاكل ذلك) فان المبدأ فيها وهو الخلق أو الرزق أو نحوه مغاير لذاته تعالى .

ومن هنا يظهر ما في كلام صاحب الكفاية - قده - من الخلط بين صفات الذات وصفات الفعل ، حيث عد - قده - الرحيم من صفات الذات مع انه من صفات الفعل ، وكيف كان إذا توضح لك هذا .

فقول : ان صاحب الفصول - قده - قد التزم في الصفات العليا والاسماء الحسنی الجارية عليه تعالى بالنقل والتجوز .

- ١ - من جهة عدم المغايرة بين مبادئها والذات .
- ٢ - من جهة عدم قيامها بذاته المقدسة وتلبسها بها لما كان العينية .
- وقد أجاب عن المحذور الأول صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ - قدهما - بان المبدأ في الصفات العليا له تعالى وان كان عين ذاته المقدسة إلا ان الإتحاد والعينية في الخارج لا في المفهوم وللحافظ ، فان مفهوم المبدأ كالعلم أو القدرة مغاير لمفهوم ذاته تعالى ، وتكفي المغايرة المفهومية في صحة الحمل والجرى ، ولا يلزم معها حمل الشيء على نفسه .
- وعلى هذا الضوء أوردنا على الفصول - قده - بانه لا وجه للالتزام بالنقل والتجوز في الصفات الذاتية له تعالى ، فان مبادئها كما عرفت مغايرة للذات مفهوماً وأورد شيخنا الاستاذ - قده - ثانياً بعين ما أورد في الكفاية على الجهة الثانية وهو أن الإلتزام بالنقل والتجوز يستلزم تعطيل العقول عن فهم الأوراد والإذكار بالكلية ، ويكون التكلم بها مجرد لقلقة اللسان .
- وأورد في الكفاية على الجهة الثانية (وهي أن اعتبار التلبس والقيام يقتضى اللاتينية) بانه لا مانع من تلبس ذاته تعالى بمبادئ صفاته العليا ، فان التلبس على نحو متعددة : تارة يكون التلبس والقيام بنحو الصدور . واخرى بنحو الوقوع . وثالثاً بنحو الحلول . ورابعاً بنحو الإنزاع كما في الإعتبارات والاضافات . وخامساً بنحو الإتحاد والعينية كما في قيام صفاته العليا بذاته المقدسة ، فان مبادئها عين ذاته الأقدس ، وهذا أرقى وأعلى مراتب القيام والتلبس وان كان خارجاً عن الفهم العرفي . وقد ذكرنا غير مرة ان نظر العرف لا يكون متبعاً إلا في موارد تعيين مفاهيم الالفاظ سعة وضيقاً . والمتبع في تطبيقات المفاهيم على موارد النظر العقلي ، فاذا كان هذا تلبساً وقياماً بنظر العقل ، بل كان من أتم مراتبه لم يضر عدم ادراك أهل العرف ذلك .
- وعليه فلا وجه لما التزم به في الفصول من النقل في الصفات الجارية عليه

تعالى عما هي عليه من المعنى ، كيف فان هذه الصفات لو كانت بغير معانيها جارية عليه تعالى ، فاما أن تكون صرف لقلقة اللسان والفاظاً بلا معان ، فان غير هذا المفاهيم العامة غير معلوم لنا إلا ما يقابل هذه المعاني العامة ويضادها ، و ارادته منها غير ممكنة :

والتحقيق في المقام يقتضى التكلم في جهات ثلاث :

(الأولى) : في اعتبار المغايرة بين المبدأ والذات في المشتقات حقيقة وذاتاً

أو تكفي المغايرة اعتباراً ايضاً .

(الثانية) : في صحة قيام المبدأ بالذات فيما اذا كانا متحدين خارجاً .

(الثالثة) : انه على تقدير الإلتزام بالنقل في صفاته العليا هل يلزم أحد

المحذورين المتقدمين أم لا ؟

أما الكلام في الجهة الأولى فقدم تقدم انه يعتبر في صحة حمل شئ على شئ

التغاير بينهما من ناحية ، والإتحاد من ناحية اخرى . وأما بين الذات والمبدأ فلا

دليل على اعتبار المغايرة حتى مفهوماً فضلاً عن كونها حقيقة ، بل قد يكون مفهوم

المبدأ بعينه هو مفهوم الذات وبالعكس ، كما في قضية الوجود ، فهو موجود والضوء

مضى .. وهكذا ، فالمبدأ في الوجود هو الوجود وفي المضى هو الضوء ، فلا

تغاير بين المبدأ والذات حتى مفهوماً .

وعلى الجملة فالمبدأ قد يكون عين الذات خارجاً وادراكاً بل اطلاق العنوان

الأشتقاق عليها حينئذ أولى من اطلاقه على غيرها وان كان خارجاً عن الفهم العرفي

- مثلاً - اطلاق الموجود على الوجود أولى من اطلاقه على غيره ، لانه موجود

بالذات وغيره موجود بالعرض .

وعلى هذا الضوء لا مانع من اطلاق صفاته العليا عليه تعالى حقيقة وان كانت

مبادئها عين ذاته الأقدس .

وأما الكلام في الجهة الثانية فالمراد بالتلبس والقيام ليس قيام العرض

بمعرضه وتلبسه به وإلا لاختص البحث عن ذلك بالمشتقات التي تكون مبادئها من المقولات التسع ، ولا يشمل ما كان المبدأ فيه من الاعتبارات أو الاتراعات كما لا يخفى ، مع أن البحث عنه عام ، بل المراد منه واجدية الذات للمبدأ في قبال فقدانها له ، وهي تختلف باختلاف الموارد ، فتارة يكون الشيء واجداً لما هو مغاير له وجوداً ومفهوماً كما هو الحال في غالب المشتقات . واخرى يكون واجداً لما هو متحد معه خارجاً وعينه مصداقاً وان كان يغيره مفهوماً ، كواجدية ذاته تعالى لصفاته الذاتية . وثالثاً يكون واجداً لما يتحد معه مفهوماً ومصداقاً وهو واجدية الشيء لنفسه ، وهذا نحو من الواجدية ، بل هي أتم وأشد من واجدية الشيء لغيره ، فالوجود أولى بان يصدق عليه الموجود من غيره ، لان وجدان الشيء لنفسه ضروري .

فتلخص ان المراد من التلبس الواجدية ، وهي كما تصدق على واجدية الشيء لغيره ، كذلك تصدق على واجدية الشيء لنفسه ، ومن هذا القبيل واجدية الله تعالى لصفاته الكمالية وان كانت الواجدية بهذا المعنى خارجة عن الفهم العرفي إلا انه لا يضر بعد الصديق بنظر العقل .

وعلى هذا فلا أصل لاشكال استحالة تلبس الشيء بنفسه .

وأما الكلام في الجهة الثالثة وهي إستلزام النقل تعطيل العقول عن فهم الأوراد والأذكار فالظاهر انه لا يتم في محل الكلام وان تم في مقام اثبات ان مفهوم الوجود واحد ومشترك معنوي بين الواجب والممكن كما ذكره السبزواري في شرح منظومته وغيره .

أما انه لا يتم في المقام فلان المغايرة بين المبدأ والذات حسب المتفاهم العرفي واللغوي من المشتقات الدائرة في الألسن أمر واضح لا ريب فيه ، وقد مر ان الاتحاد والعينية بينهما خارج عن الصديق العرفي فلا يصح حينئذ اطلاق المشتق عليه تعالى بهذا المعنى المتعارف .

وان شئت فقل ان المبدأ فيه عين ذاته المقدسة فلا تغاير بينهما أصلاً فلا محالة يكون إطلاقه عليه بمعنى آخر مجازاً وهو ما يكون المبدأ فيه عين الذات فلا يراد من كلبتي العالم والقادر قولنا يا عالم ويا قادر - مثلاً - معناهما المتعارف بل يراد بهما من يكون علبة وقدرته عين ذاته ، واليه أشار بعض الروايات ان الله تعالى علم كاه وقدره كاه وحياة كاه ، ولعل هذا هو مراد الفصول من النقل والتجوز . وعليه فلا يلزم من عدم ارادة المعنى المتعارف من صفاته العليا لقلقة اللسان وتعطيل العقول .

واما انه يتم في مفهوم الوجود فلاجل ان اطلاق الوجود عليه تعالى إما أن يكون بمعناه المتعارف وهو الشيء الثابت ، ويعبر عنه في لغة الفرس «هستی» ، وإما أن يكون بما يقابله وهو المعدوم . وإما أن لا يراد منه شيء أو معنى لانفهمه فعلى الثاني يلزم تعطيل العالم عن الصانع . وعلى الثالث يلزم تعطيل العقول وان يكون التلفظ به مجرد لقلقة اللسان والفاظ بلا معنى وكلا الأمرين غير ممكن ، فيتعين الأول .

ماهو المتنازع فيه في المشتق؟

ان كلامنا في مسألة المشتق والغرض من البحث عنها انما هو معرفة مفهومه ومعناه سعة وضيقاً ، كما هو الحال في سائر المباحث اللفظية بمعنى انه موضوع لمفهوم وسيع ينطبق على المتلبس والمنقضى مما ، أو لمفهوم ضيق لا ينطبق إلا على المتلبس فقط . وأما تطبيق هذا المفهوم على موارده واسناده اليها هل هو بنحو الحقيقة أو المجاز فهو خارج عن محل الكلام ، فان الإسناد ان كان الى ما هو له فهو حقيقة ، وان كان الى غير ما هو له فهو مجاز . ولا يلزم مجاز في الكلمة في موارد الادعاء والإسناد المجازي ، فان الكلمة فيها استعملت في معناها الحقيقي ، والتصرف انما هو في الاسناد والتطبيق - مثلاً - لو قال : (زيد أسد) فلفظ الأسد استعمل في معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس ، فيكون حقيقه ،

ولكن في تطبيقه على زيد لوحظ نحو من التوسعة والعناية ، فيكون التطبيق مجازاً .
وأوضح من ذلك موارد الخطأ ، فاذا قيل : (هذا زيد) ثم بان انه عمرو فلفظ
زيد ليس بمجاز ، لانه استعمل في ما وضع له ، والخطأ انما هو في التطبيق ، وهو
لا يضر باستعماله فيه أو قيل : (هذا أسد) ثم بان انه حيوان آخر ، أو اذا رأى
أحد شبحاً من بعيد ، وتخيل انه انسان فقال : (هذا انسان) ثم ظهر انه ليس
بانسان .. وهكذا . فاللفظ في امثال هذه الموارد استعمل في معناه الموضوع له ،
والسع انما هو في التطبيق والاسناد أما ادعاء وتزيلا ، أو خطأ وجهلاً ، وكذا
المشتقات ، فان كلمة الجارى في مثل قولنا (النهر جار) أو (الميزاب جار) قد
استعملت في معناها الموضوع له ، وهو المتلبس بالجريان ، والمجاز انما هو في
اسناد الجرى الى النهر أو الميزاب ، لا في الكلمة ، وهذا من دون فرق بين أن
يكون مفهوم المشتق مركباً أو بسيطاً ، كما هو واضح .

ومن هنا يظهر ما في كلام الفصول من أنه يعتبر في صدق المشتق واستعماله في
ما وضع له حقيقة أن يكون الاسناد والتطبيق ايضاً حقيقياً ، فاستعمال المشتق في
مثل قولنا (الميزاب جار) ليس استعمالاً في معناه الحقيقي ، فان التلبس والاسناد
فيه ليس بحقيقي ، وذلك لان ما ذكره - قده - مبنى على الخلط بين المجاز في الكلمة ،
والمجاز في الاسناد بتخيل ان الثاني يستلزم الاول ، مع ان الامر ليس كذلك ،
فان كلمتي « سائل و جار » في مثل قولنا (الميزاب جار) أو (النهر سائل) استعملتا في
في معناهما الموضوع له ، وهو المتلبس بالمبدأ فعلاً ، غاية الامر تطبيق هذا المعنى
على النهر أو الميزاب انما هو بنحو من التوسعة والعناية ، وهذا معنى مجاز في
الاسناد دون الكلمة . فما أفاده - قده - من اعتبار الاسناد الحقيقي في صدق المشتق
حقيقة في غير محله .

يتلخص هذا البحث حول الموضوعات المتقدمة في عدة امور :

(الأول) : ان محل البحث في مفاهيم المشتقات هو بساطتها وتركيبها بحسب .

الواقع والتحليل العقلي ، لا بحسب الإدراك واللاحظ كما يظهر من الكفاية على مامر
 (الثاني) : ان الذات المأخوذة فيها مبهمه من جميع الجهات والخصوصيات
 ما عدا قيام المبدأ بها ، ولذا تصدق على الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد.
 (الثالث) : ان جميع الوجوه التي اقاموها على بطلان القول بالتركيب باطله
 فلا يمكن الاعتماد على شيء منها .

(الرابع) : ان القول بوضع المشتق للمعنى المركب من مفهوم الذات دون
 البسيط هو الصحيح لدلالة الوجدان والبرهان عليه كما سبق .
 (الخامس) : ان ما ذكره الفلاسفة وغيرهم من ان الفرق بين المشتق ومبدئه
 هو لحاظ الأول لا بشرط ولحاظ الثاني بشرط لا غير صحيح ، لوجوه قد تقدمت
 نعم ما ذكره من الفرق بين المادة والجنس ، والصورة والفصل وهو اعتبار احدهما
 لا بشرط والآخر بشرط لا صحيح .

(السادس) : انه لا دليل على اعتبار التغير بين المبدأ والذات مفهوماً فضلاً
 عن اعتبار التغير خارجاً وحقيقة كما في الوجود والموجود ، واليباض والايض ..
 وهكذا . نعم المتبادر من المشتقات الدائرة في الألسنة هو تغير المبدأ والذات
 مفهوماً وخارجاً ، ولذا قلنا ان اطلاق المشتق عليه تعالى ليس على نحو الإطلاق المتعارف
 بل هو على نحو آخر وهو كون المبدأ عين الذات ، وان كان هذا المعنى خارجاً عن
 الفهم العرفي .

(السابع) : ان المراد من التلبس والقيام واجدية الذات للمبدأ ، لا قيام
 العرض بموضوعه كما عرفت .

(الثامن) : لا يعتبر في استعمال المشتق، فيما وضع له حقيقة أن يكون الإسناد
 والتلبس أيضاً حقيقياً كما عن الفصول .

والى هنا قد تم الجزء الأول من كتابنا (محاضرات في اصول الفقه) وسيتلوه
 الجزء الثاني ان شاء الله تعالى، وبه نه وتوفيقه . الحمد لله أولاً ، وآخر آ وظاهراً وباطناً.

فهرس من محاضرات في اصول الفقه

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الصحيح في الجواب	٢٣	مقدمة الكتاب	٤
تمايز العلوم بمضها عن بعض	٢٥	التمهيد	٥
نتائج البحث لحد الآن	٢٧	تقسيم المسائل الاصولية الى	٦
موضوع علم الاصول	٢٨	اقسام أربعة	
الوضع	٣٢	غاية علم الاصول	٨
بطلان الدلالة الذاتية	٣٢	تعريف علم الاصول	٨
من هو الواضع ؟	٣٣	اشتمال التعريف على ركيزتين	٨
حقيقة الوضع والاقوال فيها	٣٨	الفرق بين المسائل الاصولية	١٠
القول الأول ، والجواب عنه	٤٠	والقواعد الفقهية ،	
القول الثاني ، والجواب عنه	٤١	الفرق بين المسائل الاصولية ومسائل	١٢
القول الثالث ، والجواب عنه	٤٢	بقية العلوم	
المختار في حقيقة الوضع	٤٤	مرتبة علم الاصول	١٣
اقسام الوضع	٤٩	موضوع العلم	١٥
الممكن من اقسام الوضع ثلاثة	٥٢	حاجة كل علم ، الى وجود موضوع	١٦
ملاك شخصية الوضع ونوعيته	٥٣	والاشكال على ذلك	
تحقيق المعاني الحرفية	٥٤	تقسيم العوارض الى سبعة اقسام	٢٠
مختار صاحب الكفاية في المعنى	٥٤	المرض الذاتي والمرض الغريب	٢١
الحرفي ، ونقده		لزوم كون محمولات العلوم عوارض	٢٠
بطلان القول بان الحروف	٥٩	ذاتية لموضوعاتها والاشكال عليه	
لم توضع لمعنى		جواب صدر المتألهين ، وتوضيحه	٢٢

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
استعمال اللفظ في المعنى المجازي	٩٢	مختار المحقق النائيني في المعنى	٥٩
اطلاق اللفظ وارادة نوعه به	٩٤	الحرفي ، ونقده	
او صنفه أو مثله أو شخصه		مختار شيخنا المحقق في المعنى	٦٧
اقسام الدلالة	١٠٢	الحرفي ، ونقده	
نقاط الامتياز بين اصناف الدلالة	١٠٣	مختار المحقق العراقي في المعنى	٧١
انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة	١٠٤	الحرفي ؛ ونقده	
التصديقية		المختار في المعنى الحرفي	٧٥
ارادة - العاملين من الدلالة التابعة	١٠٥	الحروف على قسمين	٧٥
للارادة - الدلالة الوضعية		نتائج البحث حول حقيقة المعاني	٧٩
وضع المركبات ، وتعيين محل	١٠٩	الحرفية	
التزاع فيها		نقاط الامتياز بين رأينا وسائر	٨٠
لا وضع المركب بما هو مركب	١١٠	الآراء في المعاني الحرفية	
الوضع الشخصي والنوعي	١١١	الوضع في الحروف عام والموضوع	٨٢
علامات الحقيقة والمجاز	١١٣	له خاص	
التبادر	١١٣	الانشاء والاخبار	٨٣
عدم صحة السلب	١١٥	الجملة الخبرية ، وبطلان مسلك	٨٥
الاطراد	١٢١	المشهور فيها	
نتائج البحث حول الاطراد	١٢٣	المختار في الجملة الخبرية	٨٦
المراد من الاطراد	١٢٤	الجملة الانشائية ، وبطلان مسلك	٨٨
تعارض الاحوال	١٢٥	المشهور فيها	
الحقيقة الشرعية	١٢٥	المختار في الجملة الانشائية	٨٩
لا ثمرة في البحث عن نبوت	١٢٦	اسماء الاشارة والضماير	٩٠
الحقيقة الشرعية			

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
وعدم وضع اللفظ لجامع انزاعي		١٢٧ امكان الوضع التمييزي بالاستعمال	
١٥٥ بيان ما هو المؤثر في النهي عن		ووقوعه	
الفحشاء والمنكر ؟		١٣٠ ثبوت الحقيقة الشرعية	
١٥٧ تصوير الجامع على القول بالاعم		١٣٣ نتائج البحث حول هذه المسألة	
١٥٧ مختار المحقق القمي في تصوير الجامع		١٣٤ الصحيح والاعم	
١٥٩ بيان صحة مختار المحقق القمي		١٣٥ معنى الصحة	
١٦٣ تذييل حول الروايات الواردة في		١٣٧ دخول الاجزاء والشرائط في	
الاركان		محل النزاع	
١٦٥ نتائج البحث حول هذا القول		١٣٨ خروج غير الاجزاء والشرائط	
١٦٦ الوجه الثاني		عن محل البحث	
١٦٨ الوجه الثالث		١٣٩ الاحتياج الى تصوير الجامع على	
١٦٨ خطوط البحث حول الفاظ المبادات		كلا القولين	
١٦٩ ثمرة النزاع . الثمرة الاولى		١٤٠ نظر المحقق النائيني في عدم الحاجة	
١٧٠ الاشكال على الثمرة الأولى		الى الجامع، والجواب عنه	
١٧٣ بطلان ما ذكره المحقق النائيني		١٤٤ تصوير الجامع على القول بالوضع	
١٧٥ الثمرة الثانية		للسحيح	
١٧٦ الابراد على الثمرة الثانية بوجوه ،		١٤٤ كلام المحقق صاحب الكفاية في	
والجواب عنها		تصوير الجامع ، والجواب عنه	
١٨٢ الثمرة الثالثة والرابعة		١٥٠ كلام المحقق العراقي في تصوير الجامع	
١٨٣ نتائج البحث تحت عنوان الثمرة		والجواب عنه	
١٨٤ الكلام حول المعاملات		١٥٢ كلام شيخنا المحقق في تصوير الجامع	
١٨٥ جواز التمسك بالاطلاق مطلقا		والجواب عنه	
في المعاملات		١٥٥ عدم امكان تصوير جامع حقيقي ،	

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٣٧	اختلاف مبادئ المشتقات	١٨٦	الاراد على التمسك بالاطلاق
٢٤٠	ما هو المراد من الحال في ضوان المسألة؟	١٩٢	صيغ العقود ليست اسباباً ولا آلات
٢٤٢	الاصل العملي في المسألة عند الشك	١٩٦	نتائج البحث حول المعاملات
٢٤٦	نتائج البحث حول تعيين محل النزاع	١٩٨	الكلام في الاشتراك
٢٤٧	الاقوال في وضع المشتق	١٩٨	وجوب الاشتراك ، والأشكال عليه
٢٥٠	امكان تصوير الجامع بين القولين	٢٠١	امتناع الاشتراك ، والأشكال عليه
٢٥٢	وضع المشتق للعتلبس بالمبدأ فعلاً	٢٠٢	امتناع الاشتراك على مسالكنا في الوضع
٢٥٢	الاول التبادر	٢٠٤	ما هو منشأ الاشتراك في اللغات ؟
٢٥٣	الثاني صحة السلب	٢٠٥	استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد .
٢٥٤	الثالث التضاد	٢٠٨	جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى
٢٥٥	أدلة القول بالاعم ، والجواب عنها	٢١١	لا فرق بين التثنية والجمع والمفرد في الجواز وعدمه
٢٦٠	دلالة قوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) على عدم لياقة عبدة الاوثان للخلافة الالهية .	٢١٣	ما هو المراد من بطون القرآن ؟
٢٦٤	نتائج البحث حول القولين	٢١٥	الكلام في المشتق
٢٦٤	بساطة مفهوم المشتق وتركيبه	٢١٦	تعيين محل النزاع
٢٦٥	ما هو المراد من البساطة والتركيب؟	٢١٧	الضابط في دخول شيء في محل النزاع
٢٦٧	المختار تركيب المفاهيم الاشتقاقية من مفهوم الذات وللمبدأ	٢١٩	فرعان لمسألة الرضاع
٢٦٨	الدليل على التركيب	٢٢٨	محل النزاع هو وضع الهيئة
٢٦٨	استدلال المحقق للتعريف بالبساطة والجواب عنه	٢٣٢	عدم دلالة الأفعال على الزمان
		٢٣٥	دلالة كل فعل على خصوصية خاصة به

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
والجواب عنه		استدلال صاحب الفصول عليها ،	٢٧٢
استدلاله عليها ثانياً ، والجواب عنه	٢٧٦	والجواب عنه	
الفرق بين المشتق ومبدئه	٢٨٣	استدلال المحقق صاحب الكفاية	٢٧٤
ما هو المتنازع فيه في المشتق ؟	٢٩٣	عليها ، والجواب عنه	
نتائج البحث حول الموضوعات المتقدمة	٢٩٤	استدلال المحقق النائيني عليها ،	٢٧٥

جدول الخطأ والصواب

الصواب	الخطأ	ص	س	الصواب	الخطأ	ص	س
داره	راه	١٩٢	٢٣	نفسها	نفسه	٣٨	١٩
وعلى	على	٢٠٤	٢٣	العامة فضلاً	الخاصة فضلاً	٤١	٢٢
والنسبة	النسبة	٢٠٦	١٧	عن الخاصة	عن العامة		
امومتها	امومته	٢٢١	١٤	اختياري	اختياري	٤٥	١٧
عند	عنه	٢٤٢	١٣	وربطاً	وربط	٤٩	٢٢
زمان	مان	٢٤٦	٢٠	ذاته	داتا	٩٨	١٧
المنقضي	المقتضى	٢٥٣	٧	التنبه	التنبه	١٣٤	١١
(الإبصار مع	الإبصار مع	٢٥٣	١٦	المختارة	المختارة	١٤١	١٨
شأ نيته)	شأ نيته			جواباً	جواباً	١٥٣	٥
المتلبس	التلبس	٢٥٨	١٧	ان الامر ان الماهيات	ان الماهيات	١٥٤	٥
الامامة	الاماما	٢٦٢	٢٣	في الماهيات	في الماهيات		
قدمه	قدمها	٢٦٤	١٤	لا يحتمل	لا يحتمل	١٧٧	١٦