الأصول

مباحث الالفاظ

الجزء الاول

آية الله المجاهد
السيد الشيخ محمد الحسيني الشيرازي
دام ظله

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

Shīrāzī
111

الأُصول

مَباحِثُ الألفاظ

الجزءُ الاوّل

سَماحَةُ آيَةِ اللهِ المُجاهِد

السَّيِّد مُحَمَّد الحُسَيْنِي الشِّيرازِيّ

(Arab)
KBL
.S548
1982
ج ١

الطبعة الاولى
طبع من هذا الكتاب ٢٠٠٠ نسخة
عام ١٤٠٣ هـ

مطبعة
سيد الشهداء عليه السلام

قم - ايران

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 020998983

٥٢٥
١١٣٠٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين ، واللعنة على اعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين.

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

أما الدليل على التلازم بين الوحدتين ، فهو انه كما لا يصدر الواحد الحقيقى الا من الواحد الحقيقى و بالعكس ، فى غير ذى الارادة [اى الله سبحانه] والالزم ان يصدر كل شيء عن كل شيء ، وذلك محال عقلا، للزوم الترجيح بلامرجح، حيث لامرجح لصدور هذا المعلول أولاً ، ثم غيره ، بالاضافة الى انه بديهى الاستحالة .

كذلك لايصدر الواحد الاعتبارى الا من الواحد الاعتبارى ، وبالعكس ، لنفس الدليل فى الواحد الحقيقى .

وعليه ، فوحدة الغرض توجب وحدة المؤثر فى ذلك الغرض.

ولو فى الاعتباريّين ، كما هو محل الكلام .

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

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

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

وبذلك تبيّن انه حيث لايهمّ ان تكون المحمولات اَعراضاً ذاتية أوَ غريبة، لايهمّ ان يكون محمول العلم عرضاً ذاتياً أوغريباً ، اذ أية أهمية لنبحث عن العرض الذاتى والغريب .

كما تبيّن انه لاوجه لجعل وحدة العلم بوحدة موضوعه ، فان رتبة هذا مؤخرة عن رتبة جعل وحدة العلم بوحدة غرضه .

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

وان مايسمّى بموضوع العلم ليس الا الجامع بين موضوعات تلك المسائل .

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

وإلا كان اللازم عد محمول العلم [اى الجامع بين محمولات المسائل] من الاجزاء أيضاً، بالاضافة الىٰ انه تكرار .

أما المبادىء علىٰ قسميها، فليست من العلم، وانما هى من مقدماته

فعدها جزءاً ثالثاً ، لاوجه له أيضاً ، ومن جعل لعلم الاصول مبادىء خاصة تسمّى بالمبادىء الأحكامية ، وهى التى يبحث فيها عن حال الأحكام بما هى ، مثل كونها مجعولة استقلالية أو انتزاعية .

يرد عليه، انهاليست شيئاًجديداً خارجاًعن المبادىء التصورية والتصديقية .

وبعض الاصوليّين جعل العلم مجموع القواعد التى تكون مقياساً لفهم الصحة والفساد فى كل علم بالنسبة اليه .

وعليه ، فجعل وحدة العلم بوحدة الغرض غيرتام ، اذالغرض لايترتب علىٰ مسائل العلم لابوجوده اللفظى ، ولابوجوده الكتبى .

وفيه أولاً : ان تعريفه دورى فتأمل ، بالاضافة الىٰ انه لم يأت الا بعبارة اخرىٰ عن ماذكره المشهور من [المسائل] .

وثانياً : ان مارتب عليه بقوله : [وعليه] لم يظهر وجه ترتبه علىٰ ذلك .

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

(التمايز بين العلوم)

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

علم من العلوم يختلف عن العلم الآخر بالثلاثة .

وعليه ، فلايمكن تداخل عِلمين فى شىء من المسائل .

فقول الآخوند (ره) : لما كان التمايز بالغرض،قد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل،مما له دخل فى مهمّين لاجل كل منهما دون علم عليحده .

منظور فيه أولاً : انه لاتداخل اطلاقاً لاختلاف الحيثية .

وثانياً : انه لوفرض غض النظرعن الحيثية ، لامكن التداخل حتىٰ اذا قيل بأن تمايز العلوم بالموضوع ، أو بالمحمول الجامعين

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

موضوع علم الاصول

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

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

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

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

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

لايقال : ربما ثبت فى الاصول ، عدم دليلية شىء كالشهرة ، أو عدم دلالة شىءٍ علىٰ شىءٍ مطلوب ، فيقال : لا دلالة للامر علىٰ

الوجوب ، فلماذا يذكران فى هذا العلم ؟

لانه يقال ، أولا : انه من باب تسمية السالبة [محمولة] كمافى المنطق .

وثانياً : لان جمعاً ذكر دليليته أو دلالته ، فاللازم بيان زيف حججهم ، وعليه فعند من لايرىٰ احداهما ، تكون تلك خارجة عن الاصول .

فتحصل : انه يتكلم هل الشيء الفلانى مما يستنبط ؟ فالجامع لموضوعات مسائله واحد ، وكذلك بالنسبة الى جامع المحمولات.

وبماذكرنا، تبين ضعف ماذكره النائينى(ره) : من ان المسائل المبحوث عنها فى علم الاصول ، أما مسائل يبحث فيها عن دلالة الالفاظ بما هى ؟ أوعن حال الاحكام ولو لم تكن مدلولا عليها بشيء من الالفاظ ؟ أو عن دليلية الدليل كمباحث حجية الخبر الواحد و الكتاب وغيرهما من مباحث الحجية .

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

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

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

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

خلافاً للقوانين ، حيث جعله خصوص الادلة الاربعة .

وللفصول، حيث جعله ذوات الادلة المذكورة .

وللدرر، حيث جعله أشياء متشتتة تعرضها تلك المسائل ،كخبر الواحد، والشهرة، والشك بالشيء مع العلم بالحالة السابقة ، والشك فى التكليف مع عدم العلم بالحالة السابقة ، وأمثال ذلك مما يبحث عن عوارضه فى هذا العلم ولايجمعها الادلة لابعنوانها ولابذواتها .

اذ يرد على الاول : خروج مباحث الحجج عن الاصول .

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

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

الانسان ، وان أفاد لبدن الحيوان ايضاً .

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

لكن الشيخ(ره) أدخل مبحث خبر الواحد فى ذلك بتقريب [هل ان السنة تثبت بالخبر الواحد؟] و أشكل عليه النائينى (ره) بانه ان أفاد فى [الخبر الواحد] لم يفد فى الشهرة والاستصحاب ونحوهما.

وفيه : ان التقريب المذكور يأتى هنا ايضاً فيقال : [هل السنة تثبت بالشهرة والاستصحاب] ؟ .

ولايرد علىٰ الشيخ (ره) اشكال الكفاية [بأن الثبوت التعبدى لا يعرض السنة ، بل الحاكى لها] .

اذ معنىٰ كلام الشيخ ان مسألة الخبر الواحد هكذا : [السنة تثبت بالحاكى : اى الخبر الواحد] فللسنة امتداد حتىٰ حاكيها كالامتداد الاعتبارى للشخص الىٰ وكلائه .

وعلىٰ الثالث : ان الاشياء المتشتتة ، لاتكون موضوع العلم ، لما قد تقدم من ان الموضوع يجب ان يكون واحداً ، حتىٰ يؤثّر فى الغرض الواحد .

ثم المسائل لاتعرض وانما المحمولات تعرض .

تعريف علم الاصول

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

وانما ظهر ذلك من التعريف المتقدم لموضوع الاصول .

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

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

النحو: العلم بكيفية نطق الكلمة .

والصرف : العلم بصحة واعتلال الكلمة .

والطب : العلم بصحة وسقم البدن .

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

كان تعريفه : عكس ذلك .

وبهذا يظهر، وجه النظر فى سائر التعريفات .

حيث عرفه جماعة بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية .

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

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

اذ يرد علىٰ الجميع بالاضافة الىٰ خروجها عن الميزان لتعريف العلم كما ذكرنا .

انه يرد علىٰ الاول : ماذكره الآخوند (قده) : من خروج مسألة الظن علىٰ الحكومة ، ومسائل الاصول العملية فى الشبهات الحكمية عن ذلك التعريف ، وجعل المسائل المذكورة استطراداً خلاف القاعدة .

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

المفروض ان الغرض الواحد لايصدر الا عن مؤثر واحد ـ كما تقدم ـ .

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

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

وعلىٰ الثالث ، أولاً : بأن المراد بالاصول كشف الاحكام الفعلية ، لاخصوص الواقعية .

وثانياً : كل ما يستكشف بالاصول ، اما منجّز أو معذّر ، فلا ثالث الىٰ جنبهما .

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

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

وأما الثانى : فلان الاصول العملية كذلك ، اذ ، مثلاً : كلّما لم يرد فيه نص قاعدة ممهدة يستنبط منها الحكم الشرعى ، بضميمة صغرىٰ [ان التبغ مثلاً لم يرد فيه نص] حتىٰ وان قلنا بالبرائة العقلية، لانها مستلزمة للبرائة الشرعية بحكم تلازم حكمَيِ العقل والشرع ؛

الوضع

فى الوضع أقوال خمسة : وأجمل الكفاية حيث قال : انه نحو اختصاص اللفظ بالمعنىٰ و ارتباط خاص بينهما ، فبعضهم قال : كلاهما [اللفظ والمعنى] حقيقتان متلازمتان، كالدخان والنار.

وآخر: اللفظ أمر انتزاعى من المعنىٰ كالزوجية من الاربعة ، فالجعل للمعنىٰ ، وهو يبعث علىٰ اللفظ .

والنائينى (ره) : انه جعل بمناسبةٍ خفيّةٍ من الله سبحانه ، فلا الدلالة ذاتية، ولا جعلية صرفة ، ولو لم تكن المناسبة كان تخصيص لفظ خاص بمعنىٰ مخصوص بلا مرجّح وهو محال .

والإصبهانى (ره) : انه باعتبار الواضع ، فلا جامع بين التعيينى والتعيّنى .

والحائرى (ره) : انه التزام من الواضع انه متىٰ أراد معنىٰ وتعقّله، وأراد إفهام الغير، تكلم بلفظ كذا ، فاذا التفت المخاطب بهذا الالتزام ينتقل الىٰ ذلك المعنىٰ عند استماع ذلك اللفظ.

وبعد عدم الكلام حول [الكفاية] لانه مجمل ، وحول الاوّلين

لانهما خلاف الوجدان،عريّان عن الدليل .

يرد علىٰ الثالث : ١ ــ لادليل علىٰ المناسبة الخفيّة ، فلعل المناسبة خارجية .

٢ ــ بالاضافة الىٰ عدم الاحتياج الىٰ المناسبة ، والترجيح بلا مرجح ممكن وواقع ، فيما كان الجامع مقصوداً ، وانما المحال، الترجّح بلامرجح ، لانه عبارة اخرىٰ عن المعلول بدون العلة .

٣ ــ هذا مع النقض بأسماء الاعلام ونحوها .

والرابع : وان كان مختاراً ، ولايرد عليه ان الاعتبارى يسقط بسحب المعتبر اعتباره ، و الوضع ليس كذلك ، فان الواضع اذا سحب اعتباره تبقىٰ العلقة ،اذ فيه ان الاعتبار علىٰ قسمين .

الا ان إنكاره الجامع بينهما ، غير ظاهر ، اذ الاعتبار قد يقوم بالشخص ، وقد يقوم بالاشخاص .

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

ثم الظاهر ان الوضع من الله ومن غيره .

أما الاول : فلما نقل من أقواله سبحانه ، فانه دالّ علىٰ خلقه اللفظ لإفادة المعنىٰ ، ولادليل علىٰ انه كان تبعاً لوضع غيره .

وأما الثانى : فلما نشاهد خارجاً .

فالقول بانه منه فقط ،أو من غيره فقط ، لايستند الىٰ دليل .

اللفظ والمعنى

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

و أما المعنىٰ : فحيث ان الهيكل الخارجى [لزيد] يقصده المتكلم بهذا اللفظ ، يسمّىٰ [معنىٰ] .

وحيث يدل عليه لفظ زيد يسمّىٰ [مدلولاً] .

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

وبذلك يظهر ، وجه النظر فى ما ذكره النائينى (ره) من ان اطلاق المعنىٰ عليه،من جهة كونه مجرداً فى العقل الذى جرّد عنها جميع مايلازمها من المادة ولوازمها .

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

ثم ان الوضع لما كان يحدث ربطاً بين اللفظ والمعنىٰ ، كان علىٰ الواضع ملاحظة الامرين قبل الوضع .

فالمعنىٰ المتصور قبل الوضع ، يسمّىٰ وضعاً ، مجازاً ، فاذا وضع اللفظ بازاء ذلك المتصور، سمّى ذلك المتصور [موضوعاً له] .. أما اللفظ فيسمّىٰ [موضوعاً] .

والاقسام العقلية لذاك أربعة : لان الملحوظ ، اما عام أوخاص، وعلىٰ كل ، فاللفظ اما يوضع علىٰ عام أوخاص .

والممكن قسمان فقط ، وهما المتجانسان ، أما المختلفان فلا، اذ لو تصور المعنىٰ العام، لم يتمكن ان يضع اللفظ علىٰ الخاص[٢] ، الا اذا تصوره، وبتصوره يخرج عن كون الوضع عاماً ويدخل فى الخاصّين، وكذلك[٢] لو تصور المعنىٰ الخاص لم يتمكن ان يضع اللفظ علىٰ العام الا اذا تصوره ، وبه يدخل فى العامّين .

وبذلك[١] يظهر[١] وجه النظر فيما ذهب اليه الرشتى والحائرى (قدهما) من تربيع الاقسام .

وماذهب اليه الآخوند والنائينى (قدهما) من تثليثه .

و ان استدل الاول : بمعقوليّة القسم الرابع نظراً الىٰ انه كالمنصوص العلة ، فان الموضوع للحكم فيه شخصى ، ومع ذلك يسرى الىٰ كل مافيه العلة، وكذلك اذا وضع لفظ لمعنىٰ باعتبار مافيه من فائدة، كان الوضع يسرى الىٰ كل مافيه تلك الفائدة فيكون الموضوع

عاماً مع كون آلة الملاحظة خاصاً .

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

والثالث: بانه يلاحظ معنىٰ عاماً فيوضع اللفظ له تارة،ولافراده و مصاديقه اخرىٰ ، و ذلك لان العام يصلح لان يكون آلة للحاظ أفراده،فانه من وجوهها،ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجهٍ .

والرابع : بأن المعنىٰ المتصور للعام ــ فى مقام الوضع ــ أما ان يوضع اللفظ له أو لمصاديقه .

اذ يرد علىٰ الاوّلين : انه لاربط للمقام بمنصوص العلة ، ولو سلم الربط نقول فيه ان الحاكم لولم يلحظ العلة لم يقصد الحكم، وهنا أيضاً لحظ العام ثانياً ، وان كان لحاظه للخاص أولاً .

وعلىٰ الثانيين : انهما سلما ملاحظة الخاص ثانياً ، حيث جعلا العام آلة للحاظه .

المعنىٰ الحرفى

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

ما يدخل فى نطاق معانى الالفاظ أربعة : ذات كزيد ، وفعل كضرب ، وزمان أومكان قد يستقل ، كما اذا قيل : ضرب زيد يوم الجمعة مكان كذا ، وقد لايستقل كما يقال : ضرب زيدومقتل عمرو ، وربط زمانى أومكانى أوغيرهما ، مثل فى يوم السبت ، أوفى مكان كذا ، أو مررت بزيد .

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

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

[الدار لزيد] فان [ملك] و [يملك] و [لـ] كلها تفيد الربط، اذا الخارج دار وزيد وهما مستقلان، وربط بينهما هو مفاد الثلاثة، والاصل فيها [اللام].

والمعنىٰ الحرفي قد يكون له اسم وفعل أيضاً، كما تقدم، وقد يكون له اسم وحرف، مثل: [زيد فوق الدار] و [زيد علىٰ الدار] وقد يكون له اسم فقط [فلا حرف له أيضاً] مثل: زيد تحت الدار.

و المعنىٰ الحرفي الذي هو الربط له المراتب الاربع التي للاسم والفعل، اى: الخارجي والذهني، الكلي والجزئي.

فكما ان الانسان له خارجي شخصي كـ (زيد)، وخارجي كلي طبيعي كـ (الانسان)، وذهني شخصي كزيد في الذهن، وذهني كلي كالانسان في الذهن .. وكما ان [الضرب] له هذه المراتب الاربع.

كذلك للحرف كل ذلك، فـ [في] قد يكون خارجياً جزئياً [مثل: زيد في الدار] وقد يكون ذهنياً جزئياً، كما اذا تصور ذلك متصوراً، وقد يكون كلياً في الذهن، أى [كليةَ في] وقد يكون كلياً في الخارج، [أى الكلي الطبيعي لـ: في].

وبذلك تبيّن، ان المعنىٰ الحرفي:

١ ــ حقيقي.

٢ ــ خارجي وذهني، كلي وجزئي.

٣ ــ غير مستقل.

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

أما الاقوال في المسألة: فالمحكي عن الرضي (قده) كما في الكفاية انه لافرق بين المفهوم الإسمي والحرفي في عالم المفهومية ، وان الاستقلالية وعدمها خارجتان عن حريم المعنى ، فهما ناشئتان من اشتراط الواضع باستعمال الاسم لدى الاستقلال والحرف لدى غيره .

مستدلاً لذلك بأن الجزئية في الحرف ، ان جائت من الخارج فذلك غير لازم ، اذ كثيراً مايكون كلياً ، وان جائت من الذهن بأن يلزم ان يلاحظ حالة لمعنى آخر ، فانه يلزمه ملاحظة اللحاظ لدى الاستعمال ، ويشكل على انطباقه على الخارج ، اذ المعنى المقيد باللحاظ الذهني لاينطبق على الخارج .

وعن التفتازاني : ان الحروف لامعنى لها اطلاقاً ، لافي نفسها ، ولافي غيرها ، وانما هي مجرّد علامة ، حالها حال الحركات الإعرابية في آخر الكلمة ، مماتدل على ان زيداً فاعل أومفعول ، مثلا ، فليس للحرف معنى استقلالي ، ولامعنى آلي ، مثلا : الدار العينية لاتدخلها [في] ، أما الأينية فتدخلها ، ويقال : [زيد في الدار] .

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

[فى]،يوجد الربط بين الدار و زيد ، وبسبب [الباء] يوجد الربط بين المرور و عمرو و هكذا ، و لعل هذا القائل رأىٰ انه ليس فى الخارج الا [الدار وزيد] كما انه ليس فى الكلام الا [قام وزيد] فكما لامعنىٰ للاعراب لامعنىٰ لـ (فى) واخواتها .

و النائينى (قده) ذهب الىٰ ان الحروف لها معان فى قبال المعانى الاسمية ،وهى فى حدّكونها معانى ، اى فى عالم التجرّد العقلانى معان غيرمستقلة ، بخلاف المعانى الاسمية ، فانها معان استقلالية .

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

خلافاً للعراقى (قده) حيث فصّل ، فقال : ان المعنىٰ الحرفى معنىٰ تبعى فى الخارج ،استقلالى فى عالم الذهن .

وللحكيم (قده) حيث جعل المعانى الحرفية من قبيل المعانى الاعتبارية .

و قال الحائرى (قده) : و الحق ان معانى الحروف كلها كليات وضعت ألفاظهالها وتستعمل فيها (الىٰ ان قال :) مثلاً حقيقة الابتداء يتحقق لها ثلاثة انحاء من الوجود : الوجود النفس الامرى

القائم بالغير، والوجود الذهنى المستقل بالتصور، والوجودالذهنى علىٰ نحو الوجود النفس الامرى، وهو الوجود الآلى والارتباطى.

ويرد علىٰ الاول: ان المعنىٰ مختلف، فكيف يجعل المعنىٰ الربطى كالمعنىٰ الاستقلالى، فلايبقىٰ مجال لاستدلال صاحب الكفاية (ره) بشقّيه.

أمـا اشكال النائينى (قده) عليه بأن لازمـه جواز استعمال الحروف فى موضع الاسماء وبالعكس، مع انه من أفحش الاغلاط وانه لامحصّل لاشتراط الواضع، اذ هل الاشتراط فى ضمن الوضع أو خارجه؟ وماالدليل عليه، أوعلىٰ لزوم اتباعه؟.

فغير تام، اذ وحدة المعنىٰ فى الجملة لا تلازم ذلك، لامكان وجود خصوصية وضعيـة فى احدهما دون الآخر، ولذا اذا لم تكن خصوصية، جاز، مثل: [زيد فى الدار، أوداخل الدار] فلايقال: لماذا لايصح؟ [من خيرٌ من الىٰ] مع انه يصح [الابتداء خيرٌ من الانتهاء] مضافاً الىٰ الايراد بانـه يصح [من خيرٌ من الىٰ] عند نوع من التجريد.

وبذلك تبيّن، معنىٰ اشتـراط الواضع، اذ هو شيءٍ يرجع الىٰ كيفيـة الوضع، مماتكشف فى موارد الاستعمال، فان الاستـعمال كاشف[٢] عن الوضع[٢].

ويرد علىٰ الثانى: انـا نجد الفرق بين مثل: رفع [زيد] ومثل:

من فى [من البصرة] حيث ان بالاضافة الىٰ زيد والدار شيء يفيده [فى] بينما ليس غير [قام وزيد] شيء يفيده الاعراب .

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

وعلىٰ الرابع : انه لادليل للتفصيل المذكور بعد ماعرفت من وجود الاقسام الاربعة فى الحرف .

وعلىٰ الخامس: ان كلاً من جعل الاسم وجعل الحرف اعتبارى ـ كماسبق فى الوضع ـ وليس فيه الكلام، وانما فى المعنىٰ فيهما واختلافهما واتفاقهما، والدليل علىٰ أيٍ من الامرين اذا قيل به ، ولايصح جعل المعنىٰ الحرفى اعتبارياً، اذ هو حقيقة .

وعلىٰ السادس : ان الاقسام أربعة لاثلاثة ـ كماتقدم ـ هذا بالاضافة الىٰ تفصيلات للاقوال وأجوبتها، لايناسبها هذا الكتاب .

أما الاصبهانى (قده) حيث قال : حقيقة المعنىٰ الحرفى هو ما كان فى حد ذاته غيراستقلالى بأى وجود فرض ، فعدم استقلاله باللحاظ كعدم استقلاله فى الوجود العينى من جهة نقصان ذاته عن قبول الوجودالنفسى فى أى وعاء كان، لاان اتصافه بعدم الاستقلال بلحاظ اللحاظ حتىٰ يكون الوصف المذكور وصفاً بحال متعلّقه

لابحال نفسه .

فهو وان كان صحيحاً فى نفسه ، الا ان الوصف ـ من الامور الاربعة التى ذكرناها ، بل والزمان ـ بناءاً علىٰ انه تبع ـ ايضاً كذلك فماهى الخصوصية حتىٰ يجعل المعنىٰ الحرفى كذلك دون المعنىٰ الوصفى والزمانى .

ثم ان فى المقام روايـة رويت عن على عليه السلام: الاسم ما انبأ عن المسمّىٰ، والفعل ماانبأ عن الحركة فى المسمّىٰ، والحرف ماأوجد المعنىٰ فى غيره. وفى عبارة اخرىٰ : «والحرف مادل علىٰ معنىٰ فى غيره» وفى ثالثة: «ماانبأ عن معنىٰ ليس باسم ولافعل» .

والظاهر من «انبأ عن الحركة فى المسمّىٰ» الانباء عن الحركة فقط، لاهى والمسمّىٰ ، وكذلك فى «أوجد المعنىٰ فى غيره» وبـه ظهر الاشكال فى تفسيـر بعضهم بذلك ، ثم فى الحرف : النسخـة الثانية أقرب الىٰ قول التفتازانى، والأُولىٰ الىٰ قول النائينى (قده)، والثالثـة الىٰ ما اخترنـاه، وان كان يمكن ان يؤوّل بعضها الىٰ بعض الاقوال الأُخر .

الخبر والانشاء

ثم ان الخبر حكايـة، والانشاء ايجاد، فقديكون ايجاد طلب، مثل: الامر والاستفهام والدعاء، وقديكون ايجاد شيءٍ لـه اعتبار، مثل: العتق والطلاق والبيع، وبذلك ظهر الفرق بيـن «طَلَّق» وبين «طالق، أو طلِّق».

أما قول الآخونـد (قده): لا يبعد ان يكون الاختلاف بينهمـا كالاختلاف بين المعنىٰ الاسمى والحرفى، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل فى حكاية ثبوت معناه فى موطنـه، والانشاء ليستعمل فى قصد تحقّقه وثبوته وان اتفقا فى مااستعملا فيه.

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

وقول الاصبهانى (قده) با لتفصيل بين المشترك لفظاً، مثل: « بعت » الانشائى والاخبارى ، فالمستعمل فيه نفس نسبة ايجاد المضمون الىٰ المتكلم، وهذه النسبة الايجادية الواقعة بين المضمون أى المادة والمتكلم قديقصد الحكاية عنها وقديقصد ثبوتها . . و بين غير المشترك كصيغة افعل وجملةٍ خبريةٍ «مثل انصر، ونصر زيد» فالمستعمل فيه فى كل من الخبر والانشاء غير المستعمل فيه الآخر .

فيرد علىٰ الاول: بالاضافة الىٰ ماتقدم من عدم استقامة الكلام فى المشبّه به، اذ قدعرفت ان الاسم يدلّ علىٰ الذات، والحرف علىٰ الربط، فلا وحدة بينهما .

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

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

وعلىٰ التتميم بأن الانشاء ليس حكاية .

وعلىٰ الثانى :انه لافرق بين « بعت » الانشائى، و (انصر) مثلا، فكلاهما ايجاد ، وبقدر بُعد (انصر) عن (بعت) الإخبارى ، يكون بُعد « بعت » الانشائى عنه، كما ان تسمية الخبر ايجاداً فى قوله :

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

وليعلم ان دواعى الانشاءِ المختلفة، كالسؤال بقصد الاستعلام حقيقة، أوبقصد حب التكلم مع المسئول عنه ، أوبقصد امتحانه، لا يكون مفرقا بين الانشاءات، فى ماذكرناه .

كما ان تكذيب الانشاء أوتصديقه ـ أحياناً ـ انما هوصورى اريد به تكذيب أوتصديق الخبر، الكاشف لذلك الخبر ـ بالتلازم العرفى ـ مثلا يقال للمستعطى: انه يكذب، يراد به ، انه ليس بفقير فلماذا يُظهر الفقر بالاستعطاء ؟ .

ثم انه تظهر الثمرة فى الاختلاف المذكور فى الخبر والانشاء فى قصد المنشىء ، حيث علىٰ قولنا يلزم قصد الايجاد، للطلب فى مثل : « انصر » وللاعتبار فى مثل : انكحت وطالق . . وعلىٰ قول الآخوند (قده) قصدالثبوت، وكذا علىٰ قول الاصبهانى (قده) «حيث قال: وقد يقصد ثبوتها ».. وعلىٰ قول العراقى (قده): قصد الحكاية .

ولعل مراد بعض العلماء، حيث قال بظهور الفائدة فى العقود الاعم منه ومن الايقاع، والا لم يظهر وجه لذكر العقود وحده .

لايقال: اذا كان الانشاء ايجاداً، كان [ايقاعاً] فكيف يكون فى مثل: انكحت وبعت [عقداً] .

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

الطرف الثاني، مرتبط بالايجاد الاول، والا ففي العقد، الطرفان كل واحد منهما يوجد ايجاداً ـ ايجاد كسر وانكسار، أو ايجاد تلاصق ـ.

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

وأما اذا قلنا: بانه مغفول فكل الواجبات التي يظن انها مشروطة واجبات معلّقة، أي القيد يكون قيد المادّة ولا دخل له في الملاك، فان الوجوب فعلي والواجب استقبالي.

أقول: الغفلة انما تكون اذا كانت الهيئة آلة كالمرآة، اوعلامة كما قاله التفتازاني، أما اذا لم تكن آلة سواء قيل باستقلاليتها، كما قاله الآخوند (قده) اولا، كما اخترناه، فهي مورد النظر للمتكلم، ويصح تقييدها، فعلىٰ الاوّلين: الواجب معلق، وعلى الاخيرين: يمكن ان يكون معلقاً أومشروطاً، واذا شك فاصالة عدم تقييد الهيئة توجب اطلاق الوجوب فالواجب معلق.. ثم ان المولىٰ الحقيقي وان كان لايغفل، الا ان كلامه مثل كلام الموالي العرفية يجب ان يحمل علىٰ مايحمل عليه كلامهم.

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

أما فائدة ان الموضوع له فى الحرف عام أوخاص، فانه ان كان خاصاً لم يكن قابلا للاطلاق والتقييد بخلاف ما اذا كان عاماً.

ثم ان الآلية والاستقلالية، فى وضع الحرف وكون الوضع عاماً أوخاصاً، والموضوع له عاماً أوخاصاً، لاتصادم بينهما، اذ كل واحد من الآلية والاستقلالية يمكن ان يكون أحدهما.

المبهمات

الضمائر، واسماء الاشارة، والموصولات، يصطلح عليها بالمبهمات، لابهامها فى نفسها .

والمعنىٰ فى الكل [ذات واشارة] ـ والاشارة هى النسبة الخاصة ـ وبذلك يظهر الفرق بين المبهمات والحروف ، حيث ان الحروف [نسبة] فقط ، ويؤيد دخول [الاشارة] فى المعنىٰ [بناء هذه الثلاثة] .

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

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

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

وقد ذكرنـا فى المعنىٰ الحرفى انـه لا يمكن فى الوضع و الموضوع له الا العامّين أو الخاصّين .

وبذلك يظهر وجه النظر :

فى قول الآخوند (قده): ان المستعمل فيـه [أى بالاضافـة الىٰ الوضع والموضوع له] فى مثل اسماء الاشارة والضمائر أيضاً عامّة، وان تشخّصه انما نشأ من طور استعمالها .. فان الاشارة والتخاطب لايكاد يكون الا الىٰ الشخص أو معه، ولازم كلامـه ان الخصوصية جائت من قبل شرط الواضع، كما تقدم عنه (قده) مثله .

والاصبهانى (قده) : [ان الوضع عام والموضوع لـه خاص، فهى موضوعة لنفس المعنىٰ عند تعلّق الاشارة] .

والبروجردى: (قده) ان المبهمات قد وضعـت بازاء الاشـارة ليوجد بسببها الاشارة الىٰ امور متعيّنة فى حد ذاتها، اما تعيّناً خارجياً كما فى الاغلب، أو ذكرياً كما فى ضمير الغائب، أو وصفياً كما فى الموصولات .

وبعض الاعلام: ان أسماء الاشارة وضعت للمشار اليه فى حين الاشارة مع العناية بان القضية الحينية لهافرق مع المشروطة، مستدلاً بانه لايكون للفظ الا معنىٰ واحد .

ومن ذهب الىٰ انهـا من أدوات الاشارة كما ان العيـن واليد أيضاً من أدواتها .

اذ يرد علىٰ الاول : ان معنىٰ الثلاثـة ربطى كماتقدّم ، فليست الخصوصية فيها من قبيل شرط الواضع .

وعلىٰ الثانى : ماتقدم من استحالة الوضع العام والموضوع له الخاص، بالاضافة الىٰ انه لا وجه لكون الموضوع لـه فيها خاصاً، اذ حال المقام حال سائـر المقامات من كون كِليهما عاماً ، ثم ان الاشارة داخلة، لا انها قيد .

وعلىٰ الثالث : ان الاشارة وحدهـا ليست موضوعاً لـه ، فى المبهمات، بل قدعرفت ان الاشارة جزء .

وعلىٰ الرابع: ان الاستدلال غيرتـامّ، اذ الانصراف يدلّ علىٰ تعدّد المعنىٰ، كمايدلّ علىٰ تعدّده فى مثل [عالِم] حيث انه [ذات عالِمة] علىٰ قول .

وعلىٰ الخامس : ان الثلاثة لها الدلالة، لا انها أدوات اشارة، وظاهر [الاداة] عدم دلالتـها، وان أراد [الاداة] بمعنىٰ دلالتها، يرِد عليه ان الثلاثة تدلّ علىٰ[الذات والاشارة] لا الاشارة فقط .

ثم تظهر نتيجة الخلاف بين الاقوال فى أمرين :

الاول : انه لو كان كل من الوضع والموضوع لـه والمستعمل فيه عاماً،كان المبهم منطبقاً علىٰ الخارج من قبيل : اكرم عالِم البلد

المنطبق علىٰ [زيد]،والانطباق دائماً من باب تعدّد المطلوب .

أما لو كان الموضوع له خاصاً ، أوعاماً والمستعمل فيه خاصاً كان المبهم عين الخارج من قبيل اكرم زيداً، وماكان هكذا يكون من باب وحدة المطلوب .

الثانى : لو كان المبهم صِرف الاشارة،أوبازاء الاشارة،لم يقبل التقييد، لان الاشارة جزئية خارجيـة ، بخلاف مالولم يكن كذلك ، فانها قابلة للتقييد، فاذا قيل اكرم الذى ولد يوم الجمعة، كان الظرف [علىٰ الخارجية] قيداً للمادّة أوالهيئة ، بدون احتمال ان يكون قيداً للموصول،إذ يتبدّل [الذى وُلِد] الىٰ [اشارة خارجية فقط] بخلاف [غير الخارجية] فيكون فى الظرف ثلاثة احتمالات،وعلىٰ احتمال [الاشارة] يكون الواجب مطلقاً لامعلّقاً ولامشروطاً .

كيفية المجاز

قدتوضع المادة، مثل: [ن ص ر] للنصرة، وقد توضع الهيئة مثل: [فعل] للماضى، وقديوضعان معاً مثل: [زيد] علماً، وقد لا يوضعان بل يكون الوضع نوعياً، كماقال جماعة بذلك فى المجاز.

ثم استعمال اللفظ وارادة المعنىٰ المجازى يمكن علىٰ وجوه:

١ ــ الفرد الادعائى بادعاء ان زيداً أسد كماقال به السكاكى.

٢ ــ والمعنىٰ الحقيقى وانما الارادة الجدّية المعنىٰ المشابه مثلا، كمايظهر من البروجردى (قده).

٣ ــ وغير المعنىٰ الحقيقى، بدون الادّعاء وانما للمشابهة، كمايظهر من المشهور.

٤ ــ والشجاع ــ فى المثال ــ مما يقال لمثله عموم المجاز، باعتبار ان الموضوع له حقيقة الشىء الشجاع . . وكل هذه وان كانت صحيحة الاان الاستعمالات المجازية عرفاً تؤيّد المعنىٰ الثانى

وعليه فالارادة الاستعمالية:المعنىٰ الحقيقىٰ والارادة الجدية:المعنىٰ المجازى .

والمصحح للاستعمال :

أ ــ عند الآخوند (قده) وتبعه النائينى (قده) وغيره، الطبع ، واستدل له :

١ ــ بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولومع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لايناسبه ولو مع ترخيصه .

٢ ــ كما استدلّ له الحائرى (قده) باستعمال ديز فى نوعه، وان لم يكن وضع .

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

ب ــ وعند البروجردى (قده) الوضع الحقيقى .

ج ــ وعند المشهور الوضع المجازى [النوعى] .

ومماتقدم يظهر، انه لوقال: [اغتسل للجمعة والجنابة] امكن :

١ ــ علىٰ نحو عموم المجاز ، اى استعمال اغتسل فى الجامع بين الوجوب والاستحباب .

٢ ــ وعلىٰ نحو الحقيقة كالقول الثانى .

٣ ــ وعلىٰ نحو الادّعاء كالسكاكى .

٤ ــ وعلىٰ المجاز عند المشهور ، وانما فهم الوجوب فى الجنابة من قرينة خارجية .

٥ ــ أما استعمال اللفظ فى المعنيين،فهو تابع لامكانه [كما نقول] أواستحالته [كمايقول الآخوند (قده)] .

استعمال اللفظ فى اللفظ

«الاستعمال» طلب العمل :

١ ــ فقد يكون بالدلالة اللفظية .

أ ــ سواء كان بإلقاء اللفـظ بدون شيء تحت اللفظ ، مثل : «استعمال اللفظ وارادة شخصه» .

ب ــ أو بإلقاء اللفظ، وارادة شيءٍ تحت اللفظ، مثل: «ضرب زيد» .

٢ ــ وقد يكون بدلالة غيرلفظية، كما اذا أخذ كتاباً، وقال: « . . كتاب» فان الموضوع دالّ، وقد استعملـه حامله، وليس بلفظ، من غيرفرق بين ان يدخل :

أ ــ من طريق العين كالمثال .

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

ج ــ د ــ هـ ــ : أو الذوق والشمّ واللمس، كما اذا ذرّ الفلفل

علىٰ لسانه، أوقرّبه من فمه، وقال: « فلفل » أو آلمسه الحرير وقال: « . . حرير ».

وبذلك ظهر، ان طرفيِ القضية « وهى بمعنىٰ الثابتة» اما :

أ ـ لفظان لهما دلالة علىٰ معنيين مثل، «ضرب زيد» .

ب ـ واما ذاتـان، كما اذا أخذ قلماً وعوداً، وأشار الىٰ انهما متساويان، حيث لا لفظ، وانما هما ذاتان دالّتـان، توجدان مثلهما فى الذهن، مع نسبة التساوى «الربط» فدلالتهما فى عالم غير اللفظ مثل دلالة «القلم يساوى العود» فى عالم اللفظ .

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

ومماتقدم تبيّن، حال ماإذا جاء بلفظ وأراد بـه جنسه أونوعه أوصنفه أومثله أوشخصه، وان كل ذلك من الاتيان بالذات «موضوعاً» لا باللفظ المراد به المعنىٰ، وانه يصح تسميته [استعمالاً] .

كمايصح ان يقصد المتكلم الحاكى والمحكى ـ فى الموارد الخمسة ـ .

١ ـ فلا حصر فى الحكاية حتىٰ يستشكل فى مورد الشخص، كما فعله الفصول.

٢ ـ كما ان عدم ذكرهم للجنس، غير ظاهر الوجـه، مع انه ممكن كأن يقول: زيد اسم، ويريد جنس الاسم لا خصـوص هذا

النوع .

٣ ـ أما إشكال الحائرى والبروجردى (قدهما) وبعض مقرّرى النائينى (قده)، بانه ليس استعمالا [فى الشخص] كالاوّلين أو [فى الكل] كالثالث، غير ظاهر الوجه ، ولذا سماه جملة منهم استعمالاً مطلقاً .

٤ ـ كما ان الزام الفصول وغيره اتحاد الدالّ والمدلول علىٰ الاستعمال فى الشخص فقط ـ فى أحد شِقّى إشكاله ـ غير ظاهر، اذ هذا الإشكال يرِد فى الاستعمالات الثلاثة الأُخر اذا اريد [بزيد] مثلا نفسه ومعناه ـ كما هو الغالب فى مثل هذا الاستعمال .

٥ ـ وأخيراً فانه اذا صح ماذكرناه من إلقاء الذات موضوعاً ليحمل عليه الحاكى ، لايكون الامر من باب المجاز بالطبع فليس ذلك حقيقة ولامجاز .

ومماتقدم ظهر، حال مااذا قال: [ضرب فعل ماض] وانه يمكن ان يكون من باب اللفظ والمعنىٰ ولكن لايكون المبتدأ : [ضرب] شاملا لنفسه ، لانه ليس بفعل فى هذا الحال ، كمايمكن ان يكون من باب القاء الذات فى الجنس والنوع وغيرهما، وكذا الحال فى [لوحرف] ويأتى فيهما الاقسام الخمسة فى الاسم .

ثم لايخفىٰ ان قارىء [اياك نعبد] فى الصلاة، بل مطلق القرآن، سواءٍ فى الصلاة أو غيرها ، قد يقصد [إلقاء شبه القرآن] وقد

[يستعمل مايقرء فيمانزل به الوحى] وقد [يقصد المعنىٰ] وفى الكل هو قرائة القرآن،لانها عرفيـة ، والعرف يرى كل ذلك قرائـة،ولذا لوقرء [قال محمدهوابن مالك] قالوا: انه قرء شعر الالفية،فاحتمال ان القرائـة خاصة بما اذا كان علىٰ الثانى ـ اى استعمال اللفـظ فى اللفظ ـ ولذا تبطـل الصلاة اذا قصد الانشاء فى « اياك نعبد » غير ظاهر الوجه .

بل الظاهر ان الامر كذلك فى الحال الرابع،وهو قصدالخلاف كما اذا «قصد باياك : زيداً» فانـه يصدق القرائة ، كما اذا قصد مِن: «ورجل من الكرام عندنا» ضيفاً عنده ، فانه يصدق انه قرءالالفية .

نعم، لايجوز ذلك من جهة انـه كفر ، فهو مثل مااذا قصد من «وجاء ربّك» مجيئه سبحانه بالارجل والحركة ، أما اذا جعل كناية، كما نقل ان علياً عليه السلام قرأ: « فاصبر ان وعد الله حق»،فالظاهر ان هذاجائز وليس بمبطل،اذ لا دليـل الا علىٰ القرائة الصادقة علىٰ مثل ذلك ايضاً .

الدلالة تتبع الارادة

اذا وضع لفظ بازاء معنىٰ ـ وآنس السامع بالمناسبة بينهما ـ كان بحيث اذا سمع ذلك اللفظ « ولو من الآلة » انتقل الىٰ ذلك المعنىٰ، والعلّة لهذا الانتقال الوضع .

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

«فعبدالله» الذى وضع، عَلَمياً، ونعتياً، اذا استعمل مراداً به العَلَمى «ففهم العَلَمى» كانت علّة الفهم الاستعمال، وان فهم منه «النعتى» كانت علّة الفهم الوضع، فكلام العَلَمين (قدهما) وشرّاحهما فيما له معنيان، فان دلالته الاستعمالية علىٰ هذا المعنىٰ أو ذاك، تبع للارادة ـ المنصوب عليها القرينة ـ .

وظاهر كلام العَلَمين فى ان « الدلالة تابعة للارادة » الدلالة

الاستعمالية، لاالوضعية، كما لايخفىٰ علىٰ من راجع كلامهما فى منطقىِ الاشارات والتجريد، ولذا قال العلامة (قده) فى شرح الثانى: ومثاله ان عبدالله وأمثاله قد يكون عَلماً فيكون مفرداً، وقد يكون نعتاً فيكون مركباً.

أقول: وكذا «عادل» عَلماً ونعتاً.

وبذلك يظهر، وجه النظر فى كثير من الكلمات كقول:

١ ــ الفصول ان مرادهما كون الالفاظ موضوعة للمعانى بما هى مرادة، اذ يرد عليه بالاضافة الىٰ الإشكالات الاربعة للآخوند (قده) لزوم بناء جميع الالفاظ، لان الارادة معنىٰ حرفى، ولزوم تعدّد الارادة عند الاستعمال، حيث ارادة جزء، وارادة للمعنىٰ «المركب من المعنىٰ والارادة التى هى جزء»، كذا قيل، لكن فى كون الارادة معنىً حرفياً نظر، اذ هى كسائر صفات النفس.

٢ ــ والآخوند (قده) ان كلامهما ناظر الىٰ ان دلالة الالفاظ علىٰ معانيها بالدلالة التصديقية، اى دلالتها علىٰ كونها مرادة لِلافظها تتبع إرادتها منها وتتفرّع عليها تبعيّة مقام الاثبات للثبوت وتفرّع الكشف علىٰ الواقع المكشوف، ولذا لابد من احراز كون المتكلم بصدد الافادة فى اثبات ارادة ماهو ظاهر كلامه.

اذ يرد عليه: بالاضافة الىٰ ماعرفت من مرادهما، ان الكلام لادلالة فيه علىٰ الارادة، سواء أراد المتكلم المعنىٰ أم لا؟

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

أما إشكال البروجردى (قده) علىٰ الآخوند (قده) بانا لانسلم توقّف الاذعان والاعتقاد بثبوت شيء علىٰ ثبوت هذا الشيء فى الواقع . . فغيرظاهر الوجه ، اذ كلام الآخوند (قده) فى الاثبات والثبوت، لا فى القطع والمقطوع .

٣ ـ والاصبهانى (قده) حيث جعل انتقال الذهن الىٰ المعنىٰ من سماع اللفظ «بدون الارادة» عادياً لا وضعياً .

اذ يرد عليه، ماعرفت من ان الانتقال فى كليهما [ماأراده من المعنىٰ ومالم يرده] وضعى ، وانما الفارق ان الانتقال فيما أراده وضعى استعمالى، وفيما لم يرده وضعى فقط .

٤ ـ والنائينى (قده) من ان مرادهما الدلالة التصديقية ، اى كون معانى الالفاظ مماتعلّقت بها الارادة الجدّية .

اذ يرد عليه بالاضافة الىٰ مافسّرنا كلامهما ، ان ليس كلامهما فى الارادة الجدّية وغير الجدّية .

٥ ـ وبعض مقرّريه، من انه لامناص من الالتزام بكون الدلالة الوضعية مختصة بصورة قصد التفهيم ، وارادة المعنىٰ من اللفظ ، لانه لازم المختار فى معنىٰ اللفظ من ان يكون طرف الالتزام هو قصد تفهيم المعنىٰ باللفظ .

اذ يرد عليه ان الوضع أمر اعتبارى، ولا دخل له فى الالتزام.

٦ ـ ومنه يعلم، وجه النظر فى كلام الحائرى (قده) من انه حيث لايعقل ابتداءاً جعل علقة بين اللفظ والمعنىٰ، ومايتعقّل فى المقام بناء الواضع والتزامه بانه متىٰ ماأراد المعنىٰ الخاص وتعلّق غرضه بافهام الغير عما فى ضميره تكلم باللفظ الكذائى.

اذ قد عرفت ان الوضع عبارة عن الاعتبار، لاالالتزام، فينهدم مابناه (قده) عليه.

٢

وضع الهيئات

الظاهر ان للهيئات وضعاً نوعياً يفيد الخصوصيات الزائدة علىٰ وضع المفردات، سواء كان ذلك الوضع تعيينياً أو تعيّنياً، والا لم يفهم المعنىٰ الزائد كالحصر والتجدّد والدوام ونحو ذلك.

وبعد هذين الوضعين [للمفردات وللهيئات] لاحاجة الىٰ وضع ثالث، بالنسبة الىٰ مجموع المفردات والهيئات معاً، اذ لا دليل علىٰ ذلك.

وفى المقام أقوال أُخر:

١ ــ مثل ماعن ابن مالك: انه لا وضع للهيئة اطلاقاً.

٢ ــ وما عن آخر: من وجود وضع ثالث.

٣ ــ وماذكره النائينى (قده): من وجود وضع الهيئة فى الجملة الاسمية فى الكلام العربى دون سواها، وسواه.

٤ ــ والحائرى (قده) بأن الوضع موجود فى الجملة الإخبارية

لا الإنشائية كاضرب زيداً، اذ لا وجه للالتزام بذلك .

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

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

والثانى: بأن الهيئة مفردة ، والمواد مفردة فلابد بينهما من رابط، والا لم يرتبط احديهما بالاخرى، كما لايرتبط مفرد بمفرد فى الجملة، الا برابط .

والثالث: بأن الجمل الأُخر «غير الاسمية» كضرب زيد، أو كان زيد قائماً المفيد للربط فيها هى هيئة الفعل بانواعها، وقد يكون الدالّ علىٰ الربط أحد الافعال الناقصة كلفظ كان مثلا، ولو كان للهيئة التركيبية فى الجمل الفعلية وضع عليحدة لزم إفادة المعنىٰ الواحد مرّتين وهو غير تام..

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

والخامس: بماتقدم فى كلامه .

وفى الكل مالايخفىٰ :

اذ يرد علىٰ الاول: ان الكلام فى الوضع النوعى لا الشخصى ولذا وجّه كلامه الاصبهانى (قده) حتىٰ لايكون واضح البطلان .

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

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

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

وعلىٰ الرابع: بعد عدم وجه لتخصيص الكلام بلغة العرب كما عرفت ، ان للخبر والانشاء ، كليهما (فى الجملة) مزايا لاتوجد فى المفرد مما يضطرّ الىٰ القول بالوضع للهيئة فيهما .

وعلىٰ الخامس: ان الواضع يضع المفردات ثم يقول ان اردت الحصر قدّم ماحقّه التأخير ، والا اَخّر، وان أردت التجدّد فأت

بالفعلية، أو الثبوت، فبالاسمية، وهكذا فكلا الأمرين موضوع هيئته، لا أحدهما فقط.

ثم انه اذا لم يكن للهيئة دلالة مطلقا، كما قاله ابن مالك، أو فى الجملة، كما قاله المفصلون، فلا انتظار فى استفادة شىء بعدما يستفاد من المفردات.

أما اذا كان لها دلالة، كان اللازم الفحص عن قدر دلالة الهيئة بعد دلالة المادة، فقول بعض الاصوليين لا ثمرة لهذا البحث مخدوش.

علائم الحقيقة والمجاز

لوعرفنا المعنىٰ الحقيقى والمجازى، ولم نعلم مراد الآمر (مثلا) ايهما، يحمل علىٰ الحقيقة لأصالة الحقيقة، وأصالة عدم القرينة، وقبح إرادة المجازى بدون نصبها ، وهذه الامور توجب الظهور، أما جعل الظهور دليلاً آخر، واضافة علّة غلبة الاستعمال فى المعنىٰ الحقيقى ففيه نظر، فان الغلبة ليست من الادلّة .

ولولم يعرف المعنىٰ الحقيقى والمجازى، وعرف المستعمل فيه، لم يكن ذلك دليلاً علىٰ انه الحقيقى، لان الاستعمال أعم منها، خلافاً للمرتضىٰ (قده) حيث جعله دليلاً .

ولوعرف المعنىٰ فى زماننا ، ولم يعرف فى زمانهم «عليهم السلام» كانت اصالة عدم النقل محكمة .

ولوعرف أفراد من المعنىٰ مثلاً، وشك فى دخول فرد آخر، لم يتمسك بالاطلاق، بل بالاصول .

كل ماتقدم ليس من موارد اعمال علائم الحقيقة والمجاز.

أما اذا كان لفظ، ولم نعرف معناه الحقيقى والمجازى ، فهنا موضع التمسك بالعلائم لكشف معناه، والعلائم امور :

التبادر

١ ــ التبادر، فانه علامة كون المتبادر حقيقة، وان غيره مجاز اذ لولا الوضع لماتبادر الاول ، ولووضع لتبادر الثانى ، والمراد بالوضع أعم من التعيينى ، واحتمال النقض بأن المجاز المشهور أيضاً يتبادر، والحقيقة المغمورة أيضاً لاتتبادر ، مردود بانه اذا لم يصل الىٰ الوضع فى الاول، والىٰ السقوط من الوضع «الى العلاقة» فى الثانى، لم يتبادر الاول ، وتبادر الثانى .

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

أويقال: التبادر عند العالِم، دليل علىٰ الحقيقة عند المستعلم.

ومماتقدم ، ظهر وجه النظر فى قول بعضهم : ان جعل هذه العلائم علائم الوضع غير صحيح ، حيث لايشمل الوضع التعيّنى ، والعلائم لاتخص التعيينى .

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

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

ثم ان ماذكره الكفاية: من ان هذا فيما لوعلم استناد الانسباق الى نفس اللفظ، وأما فيما احتمل استناده الى قرينة فلايجدى أصالة عدم القرينة فى إحراز كون الإستناد اليه لا اليها .

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

صحة الحمل

٢ ــ وصحة الحمل علامة الحقيقة ، اذا كان بدون قرينة، لان الحمل كاشف عن العُلقة التابعة للوضع تعييناً أوتعيّناً . . وصحة السلب بالشرط المذكور ، علامة المجاز ، لانها كاشفة عن عدم العلقة .

ثم الحمل قديكون بلحاظ اللفظين، مثل: فدوكس أسد، أو الحقيقتين، مثل: الماء بارد، أواللفظ والحقيقة، مثل: هذا ماء، لان

القصد:ان [الماء] ينطبق علىٰ هذا الجسم السيال .

وبين الامرين ، قديكون تساوٍ مع اِجمال وتفصيل ، مثل : الانسان حيوان ناطق، أوبدونهما، مثل: الضاحك ناطق، أوعموماً من وجه ــ فى القضايا الطبيعية ــ مثل: الانسان أبيض .

ولا يضر بالعلاميّة فيهما القول بالمجاز فى الكلمة ، أو فى تصرف العقل .

كما ان اِشكال الدور ، مدفوع بالإجمال والتفصيل، أو العالِم والمستعلم .

ثم ان تقسيم الحمل الىٰ الاوّلى الذاتى، الذى ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم، والىٰ الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحادبحسب الوجود، يوجب تقسيم السلب الىٰ القسمين أيضاً، لانه معيار العدم والملكة، فكما لايكون سلبان لملكة، كذلك العكس .

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

لايقال: لاسلب مطلقا الا بعدمهما .

فانه يقال: وعليه فالحمل المطلق لايكون الا بهما.

الاطراد

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

وانما كان الاطراد علامة الحقيقة، لانه لايكون الا بعلاقة بين اللفظ والمعنىٰ، وهى معلولة الوضع التعيينى أوالتعيّنى .

لايقال: قيد [بدون عناية] يوجب الدور؟ .

لانه يقال: جوابه بالاجمال والتفصيل والعالِم والمستعلم .

ومماتقدّم ،ظهر وجه النظر فى كلام الاصبهانى (قده) حيث قال : ليس الغرض تكرر استعمال لفظ فى معنىٰ وعدمه ، بل ماذا اطلق باعتبار معنىٰ كلى علىٰ فرد يشك ان ذلك الكلى حقيقة أم لا ؟ فاذا وجد صحة الاطلاق مطّرداً كشف عن كونه حقيقة والا فلا .

اذ قد عرفت ان الامر آت فى الجزئى [أولاً] وانه علامة فى

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

ولايخفىٰ ان الاطّراد لاتصل النوبة اليه فى الكشف عن الحقيقة، اذ لايكون اطّراد الا بعد الاستعمال بدون عناية، ومعه لا حاجة الىٰ الاطّراد، كما ان مع التبادر لاتصل النوبة الىٰ صحة الحمل،اذ لولا التبادر لايصح الحمل .

لايقال: المجاز أيضاً مطّرد، اذ يستعمل لفظ الاسد فى الرجل الشجاع مطّرداً .

لانه يقال : ذلك اطّراد بعناية ، وقد قيّدنا الاطّراد [بدون عناية] .

لايقال: [بدون عناية] عبارة اخرىٰ عن [انه حقيقة] وهو مستلزم للدور ؟ .

لانه يقال : الجواب يُعلم مما سبق .

وبماتقدم يظهر، وجه النظر فى من أضاف [من غير تأويل أو علىٰ وجه الحقيقة] حيث انه دور واضح ، كماهو كذلك فى كل مقام يؤخذ الشىء بمادّته أوبمعناه فى المعرّف .

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

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

---

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

(٢) نوع العلاقة كالشباهة فى البَحَر، والشجاعة، واللبد.

(٣) صنف العلاقة، كالشباهة في احدهما.

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

تعارض الاحوال

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

ومنـه يعلم، ان فى عبارة الكفايـة، و يرها من جعل الاصل [المعنىٰ الحقيقى] مسامحة،اذ جملة من تلك أيضاً حقيقة،كالاشتراك ونحوه.

الحقيقة الشرعية

مقدمة

الوضع أما تعيينى ابتدائى أو استعمالى، وأما تعيّنى قصدى أو لا قصدى.

والاول: كما اذا وضع لفظاً علىٰ معنىٰ.

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

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

والرابع: كما اذا اكثر بدون القصد المذكور، فحصلت.

ومنه يظهر، وجه النظر فى كلام من ثلّث الاقسام.

والآخوند (قده) حيث جعل الثانى، قسماً ثالثاً للحقيقة والمجاز، اذ كل ماليس بحقيقة فهو مجاز.

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

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

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

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

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

والنائينى (قده) أشكل فى الثانى، حيث ان الوضع التعيينى مقطوع العدم، لانه صلّى الله عليه وآله وسلم لو فعله لبيّنه لاصحابه، ولو بيّنه لنقلوا الينا لتوفّر الدواعى، فليس ذلك كالخلافة التى كان لهم داعى كتمانه، والوضع التعيّنى لا طريق لنا الى اثباته فى زمان النبى صلّى الله عليه وآله وسلم حتى تثبت الحقيقة الشرعية، فالالفاظ المستعملة فى زمانه مجملات .

والعراقى والحائرى (قدهما) أثبتا الاجمال من جهة اخرىٰ ، وهى ان ثبوت الحقيقة الشرعية وحدها لايكفى الا اذا ثبت هجر المعنىٰ السابق، والهجر غير ثابت، فالمستعملات فى زمانه صلّىٰ الله عليه وآله وسلم مجملات .

ويرد علىٰ الاول: كفاية الخصوصيات والمزايا فى الاستحداث

وعلىٰ الثانى :

أولاً: لاقطع، والاهمال منهم كاف فى الاختفاء ــ وان لم يكن كالخلافة ــ ولذا اختفىٰ وضوح مسألة السجدة علىٰ التراب وكيفية الوضوء، وكلمة آمين، ومسائل كثيرة أُخر، مع كثرة تكراره صلّىٰ الله عليه وآله وسلم لها بينهم .

وثانياً: التعيّنى اثباته بطريق عقلائى، كما فى كل آت بدين جديد ينسخ الدين السابق .

وثالثاً: انه لولم يثبت الوضع فلااجمال لاصل الاستعمال فى المعنىٰ الحقيقى علىٰ ماهو طريقة العقلاء .

وعلىٰ الثالث: ان بناء العقلاء استعمالهم ماوضعوه لا ماوضعه غيرهم اذا كان بنائهم تأسيس طريقة جديدة ، خصوصاً فيمن يريد نسخ ماقبله من الاديان، واجتثاث جذور الجاهلية .

ثم الظاهر وجود الحقيقة الشرعية بالوضع التعيّنى القصدىٰ لانه طريقة العقلاء فى مايخترعون من المهيات .

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

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

والثاني: ضروري العدم، اذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري .

والثالث: من صنع المكلّف الآتي بالمهية، وانما المراد جعل المهية في حيّز الطلب، ويقع الكلام في ان هذا المركب ذا تأثير واقعي حتىٰ بدون الطلب، وطلب الشارع يكشف عنه، أو ان الطلب جَعَله ذا أثر .

وقوله صلىٰ الله عليه وآله وسلم : (مامن شيء يقرّبكم الىٰ الجنة الا وقد أمرتكم به ..) يؤيد الاول .

ثم ان العراقي والحائري (قدهما) ذهبا الىٰ انه لا أثر لهذا البحث، لان منتهىٰ الامر اثبات حقيقة شرعية، وذلك لايفيد، الا اذا ثبت ترك الحقيقة اللغوية ..

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

وقدتقدم جواب الاوّلين، أما ليس لنا مورد، ففيه قوله : « ذَوا عدل منكم، وَ«وليَطَّوَّفوا» وغيرهما، من تلك الموارد، فاذا كانت حقيقة لغوية، فالمرجع عند الشك في جزء أوشرط:الاطلاق، واذا كانت حقيقة شرعية فالمرجع:الاصول العملية ــ اذا جهل حد وضع

الشارع ـ .

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

ولاأصل من العقلاء علىٰ تأخّر الاستعمال عن الوضع، وأصل عدم النقل انما يعتبر فى الشك فى أصل النقل لا فى تأخّره .

ثم فى مورد جهل التاريخين ، أوالجهل بأحدهما ، المرجع للعمل الاصول من الاستصحاب ان كانت حالة سابقة، والا فالاحتياط مع التباين وامكان الجمع، والا فالتخيير، والبرائة ان كان شك فى التكليف، وفى الزائد ان كان بين الاقل والاكثر .

الصحيح والاعم

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

(١) وتصوير النزاع علىٰ القول بالحقيقة الشرعية واضح ، وعلىٰ قول من لا يقول بها ، يقال هل الشارع اعتبر العلاقة بين المعنىٰ اللغوى والصحيحة ، حتىٰ اذا أراد الاستعمال فى غيرها احتاج الىٰ قرينةدالّة عليه؟ أو بينه وبين الاعم؟ وعلىٰ قول الباقلانى حيث لايرىٰ المعانى الشرعية الا مصاديق اللغوية، والدلالة بتعدّد الدالّ والمدلول، يقال: هل الشارع عادته الاستعمال فى المصداق الصحيح ـ عنده ـ أو فى الاعم ؟ فاذا كان الاول ، وأراد غيره احتاج الىٰ قرينة جديدة .. هذا ماذكره الكفاية وآخرون، وان كان يرد عليهم انهم عبّروا بـ [موضوعة] أَو [أَسامٍ] وكلاهما لا يشمل علىٰ القول بالمجاز.

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

(٢) والصحة والفساد بمعنى التمامية وعدمها: أمران اضافيان، لان الامر الحقيقى ، لايختلف ، مع انا نرى اختلاف الصلاة مثلا اختياراً واضطراراً وسفراً وحضراً ، وغيرها . . والصحة لاتتحقق الا بمطابقة الشريعة ، كما انها توجب اسقاط القضاء ، وتترتب عليها الثمرة [مثل النهى عن الفحشاء] وتكون مجمع الاجزاء و الشرائط [اى الاعم من فقد الموانع] والفساد بعكس كل ذلك.

وحيث ان الصحة والفساد: ملكة وعدم، وليسا فى العنوان ، اذ المفهوم لايتصف بهما ولا فى الوجود الخارجى [سواء فى الموجودات ، أو أفعال المكلفين] اذ الموجود موجود ، وليس باعتباره ايأمنهما كانا من حيث انطباق الموجود خارجاً [فى الاعيان أوالافعال] مع العنوان الخاص ، المترقب انطباق ذلك الموجود معه .

وعلىٰ هذا، فماهو العنوان الذى اذا انطبق عليه فعل المكلّف يكون صحيحاً [حتىٰ يقال : هل اللفظ وضع له أم لا ؟] لايمكن أن يكون مطابقة المأمور به ولا المسقط للقضاء، لانهما بعد الامر ، والكلام فى انه هل الوضع للصحيح حتىٰ يتوجّه الامر اليه أوللاعم، كما لايمكن أن يكون مايترتب عليه الثمر، اذ ترتب الثمر فى رتبة متأخّرة عن الذات الموضوع لها اللفظ، كالاضائة المتأخّرة عن الذات الموضوع لها لفظ النار فلم يبق الا عنوان [مجمع الشرائط والاجزاء] .

(٣) ثم انهم قالوا: لابد من تصوير الجامع، وذكروا له وجوها من وحدة الاسم الملازمة لوحدة المسمىٰ، كمايظهر من النائينى (قده) ومن وحدة الاثر الكاشفة عن وحدة المؤثّر، كما فى الكفاية والدرر، ومن ان الاعمّى غرضه التمسك بالاطلاق وينافيه الاشتراك اللفظى ، والصحيحى يدّعى الاجمال من حيث المفهوم، لا من حيث المراد ــ كماذكره الاصبهانى (قده) ــ وفى الكل مالايخفىٰ اذ وحدة الاسم لاتلازم وحدة المسمّىٰ الااعتباراً، والاعتبار خفيف المؤنة ، وليس كلامهم فيه ، فانه مع الجامع وبدونه يمكن منع الاسم .

ووحدة الاثر ، انما تلازم وحدة المؤثر فى الامور الطبيعية، لا فى مااذا جعل الفاعل المختار أثراً بعد مؤثّرات عدّة، بالاضافة

الىٰ ان النهى عن الفحشاء والمنكر واحد اعتبارى(١)، لا حقيقى، والواحد الإعتبارى لايحتاج الىٰ الجامع الحقيقى ، مع ان الاثر لأفراد الصحيح، لاالاعمّ، فالدليل أخص من المدّعىٰ .

و [الأعمّى وان أراد . .] الا ان كون غرض الانسان كذا،لا تأثير له فى الواقع، نعم ان قال الاعمّى: [انا ندّعى الوحدة فلابدّ لنا من الجامع] كانت اللابدّية من جهة الادّعاء ، لا من جهة الواقع [وادّعاء الصحيحى عدم الاجمال فى المراد] اى ربط له، بوحدة الجامع؟ فان القدر الجامع تابع لكيفية التشريع ، كما انه كذلك فى التكوين الموحّد، فان الغرض ليس علّة للجامع ولامعلولاً .

وبماذكر ظهر انه لاحاجة الىٰ تصوير الجامع، فكيف بالقول بانه لابدّ منه .

ثم ان الكفاية جعل الجامع علىٰ الصحيح ما يمكن الاشارة اليه بخواصه ، مثل الناهية عن الفحشاء ، وأشكل علىٰ الجامع بانه لايمكن ان يكون مركباً ، لان كل مايفرض صحيحاً فى حال،يكون فاسداً فى حال، ولابسيطاً ، لانه سواءكان المطلوب ، أوالملزوم المساوى له،يلزم منه الدور ، والترادف ، وعدم جريان البرائة مع الشك فى جزء أوشرط، لانه يكون حينئذٍ من قبيل العنوان والمحصِّل

(١) حيث ان صلاة الشارب تمنعه عن الشرب، واللاعب عن اللعب ، والزاني عن الزنا، والمرابي عن الربا، فليس الاثر واحداً .

لا الاقل والاكثر، مع ان القائل بالصحيح يقول بالبرائة .

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

ثم أجاب عنه بأن الجامع مفهوم منتزع من هذه المركبات متّحد معها نحو اتّحاد، وفى مثله تجرى البرائة ، وانما لاتجرى فيما كان المأمور به أمراً واحداً مسبّباً عن مركّب مردّد بين الاقل والاكثر،كالطهارة المسبّبة عن الوضوء والغسل فيماشك فى أجزائهما .

ويرد عليه بالاضافة الىٰ عدم جوابه عن الاشكالين الاوّلين ، انه لايخلو الامر من ان يتعلّق بالعنوان، أو المحصّل،فتعلّقه بالعنوان يوجب الاشتغال، وبالمحصّل البرائة، فكيف يتعلّق بـ [المطلوب] ومع ذلك تجرى البرائة، وان شئت قلت: ان العنوان انكان مرآتاً صرفاً ، فالامر متعلّق بالاجزاء، وان كان بسببه يسرى الامر الىٰ الاجزاء، كان العنوان مطلوباً،وفى مثله لاتجرى البرائة .

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

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

والمنكر، الذى ينهىٰ عن الفحشاء ينهىٰ عن الفحشاء ففيه ان كلامه ان الموضوع هو ذو الاثر، لاالاثر،بالاضافة الىٰ ان الصلاة مجمل تنهىٰ عن الفحشاء،فلاتكرار.

ثم ان النائينى (قده) جعل تصوير الجامع فى غاية الاشكال لتعدّد مراتب الصحة فى مثل الصلاة أولاً،ثم جعل الموضوع له المرتبة العليا،والاستعمال فى غيرها من باب الادّعاء ثانياً.[٢]

وبذا رفع نزاع الصحيحى والاعمّى،وجعل الوجدان العرفى مساعداً لماذكره ثم قال الجامع: أما مسقط الاعادة،أوما يكشف عنه وحدة الغرض الذى هو النهى عن الفحشاء،أو ان الغرض يعطى الصورة النوعية وهى الجامع.[١]

وأشكل علىٰ الاول: بأن المسقط للاعادة من اين له علّة واحدة؟ ولو سلم فمن اين انها متعلّق الخطاب ؟.

وعلىٰ الثانى : بأن العبادات علل معدّة لا توليدية،فالغرض الواحد لايكشف عن الجامع.

وعلىٰ الثالث: بانه اذاكانت صورة نوعية،فالشك فى المحصّل فكيف يُجرى الصحيحى البرائة؟.

ويرد علىٰ الاول: امكان جعل الجامع الشى الباعث للخشوع الخاص ـ كمايرىٰ العرف الصلاة كذلك ـ أولاً، وكون الصلاة ذات مراتب مختلفة، لايكفى فى كلّية الاشكال بعد ان لم يكن الصوم

والاعتكاف والطهارة كذلك،ثانياً .

وعلىٰ الثانى: انه خلاف فهم العرف بأنّ كلاً صلاة ولاتنزيل، أما إشكالاته علىٰ ماذكره من الجوامع :

فيرد علىٰ الاول: ان المعلول كاشف لقاعدة:الواحد لايصدر منه الا الواحد،وظاهر الدليل انه متعلّق الخطاب .

وعلىٰ الثانى : بالاضافة الىٰ ان كل مايعمله الانسان معدٌّلا توليدى ، انه لم يفهم الربط بين كون العلّة معدّة وبين عدم الكشف .

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

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

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

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

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

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

حيث أراد التسهيل أجاز البرائة،كما انه يريد استعمال الطيِّب « يُحلّ لهم الطيِّبات » أما حيث أراد التسهيل قال : كل شيء لك حلال .

وجعل الاصبهانى (قده) الجامع أما ذاتياً مقولياً،أو جامعاً عنوانياً .

وأشكل علىٰ الاول: بعدم تعقّله ، حيث ان الصلاة مؤلّفة من مقولات متباينة، ولاجامع بين المقولات فى صلاة واحدة، فكيف بصلوات متعدّدة .

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

وفيه : ان الجامع المقولى، وان كان كماذكره، أما العنوانى فلابأس ، لان العنوان متّحد ولم يظهر وجه للسخافة،الا ماذكره بعض:من ان كل صلاة ليست كذلك، أو انه غير المركوز فى أذهان المتشرعة ، ويرد عليه:ان المراد الطبيعة ، وعدم المركوز لايجعله سخيفاً . أما ماجعله جامعاً من الامر المبهم الذى معرِّفه النهى عن الفحشاء، ففيه : ان الجامع أما وجود أومهيّة أوعنوان،وحيث منع الجامع المقولى والعنوانى ولايقول بالجامع الوجودى،لم يبق شيء

آخر يكون جامعاً .

أما جعل الصلاة موضوعة لمعنىٰ جوهرى فيها ، أو لمقولة، وسائر الاعراض يكون من المشخّصات،كصدق الانسان علىٰ زيد مع انه مقارن بالمشخّصات، ففيه: انه خلاف الادلة .

وكذلك فى الاشكال:من جعل جامع الصلاة أمراً بسيطاً يصدق علىٰ القليل والكثير،فالجامع مرتبة خاصة من الوجود الجامع بين تلك المقولات المتباينة، لاماهوىٌ ولاعنوانىٌ، اذ لايخفىٰ مافيه ، فان المرتبة الخاصة من الوجود ليست كلّية حتىٰ تنطبق،بالاضافة الىٰ ان تلك المقولات كيف تكون بسيطة؟ .

ثم ان الشيخ المرتضى (قده) جعل الصلاة موضوعة لمادّة محافظة لهيئة اتصالية، وقد كشفت عن الهيئة أدلّة القواطع .

الجامع علىٰ الاعم

وأشكل عليه النائينى (قده) بأن أدلّة القواطع لايستفاد منها اعتبار صفة وجودية ، بل غاية مايستفاد منها ابطالها للصلاة ولو بنحو المانعية، بالاضافة الىٰ ان مقتضىٰ ذلك الاشتغال عند الشك لانه فى المحصّل .

وفيه: ان تسمية الشارع لها قواطع ، دليل علىٰ ماذكره، وقد تقدّم (١) وجه جريان البرائة علىٰ التقدير المذكور .

---

(١) في جواب الحائرى (قده) .

لكن يرد عليه: ان الجامع بين تلك الاجزاء في مختلف الصلوات ماهو؟ وأما ان هذا الجامع صادق على الطهارات والحج والاعتكاف، حيث تقطعها القواطع، ففيه ان المراد: القواطع الخاصة.

هذا تمام الكلام في الجامع على الصحيح.

اما الجامع على الاعمّ، فقد أشكل عليه الحائري (قده) بأن أجزاء الصلاة ان كانت دخيلة، فلا تطلق على الفاقدة، وان لم تكن كلها دخيلة، يلزم ان يكون المركب من تلك الاجزاء وغيرها بعضها صلاة، وبعضها خارجاً عنها، وكل منهما لا يقول به الاعمّي.

وفيه النقض بزيد والدار هل وضع لكل الاجزاء أو جزئها؟ فما يقال فيها يقال في الصلاة، والحلّ ان الوضع لروح سائدة في كليهما، وكذلك فيهما.

وبعد ذلك، يأتي دور الكلام في الجوامع التي ذكروها:

١ ــ فالقوانين ذكر ان الجامع عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالاركان في الصلاة مثلا والزائد عليها معتبر في المأمور به لا في المسمّى، وفيه: بالاضافة الى ماذكره الكفاية من ان التسمية بها حقيقة لاتدور مدارها ضرورة صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان، وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الاعمّي، مع لزوم المجاز في الاستعمال في الكل، لان اللفظ موضوع للجزء، ان الاستعمال في الزائد على الاركان كذلك.

٢ ــ والاصبهانى (قده) ذكر ان لفظ الصلاة موضوعة بازاء المبهم الذى أثره النهى عن الفحشاء، ومراتب الصحيحة والفاسدة متداخلة ، لان الصحّة والفساد فى كل مرتبة بلحاظ صدورها من أهلها وعدمه فالموضوع له مافيه اقتضاء النهى عن الفحشاء ، لا فعليّته ، ولذا يصح لكليهما التمسّك بالاطلاق، فالاعمّى ينفى غير ماصح عنده من المرتبة الناهية عن الفحشاء بصدق الصلاة حقيقة علىٰ مابيده، والصحيحى حيث يرىٰ وضع الصلاة لما يكون ناهياً بجميع مراتب النهى، ويشك فى مطلوبيتها بمرتبة اخرىٰ علىٰ النهى زائداً علىٰ مابيده، صح تمسّكه بالاطلاق .

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

ومنه يعلم: عدم صحة تمسك الاعمّى بالاطلاق فكيف بالصحيحى، بالاضافة الىٰ ان الشك فى قوله: [يشك فى مطلوبيّة الصلاة بمرتبة اخرىٰ علىٰ النهى زائداً علىٰ مابأيدينا، فيصح التمسّك باطلاقه] لا يصحّح التمسّك بالاطلاق إلا علىٰ نحو مثبت، علىٰ ان قوله : [وحيثيّة الصدور ليست من أجزاء الصلاة] فيه: ان بدون الحيثيّة لا صدق

(١) من أى أحد تصدر .

(٢) لان التمسك بالاطلاق فرع كون الصلاة فيها اقتضاء النهي، وقدعرفت ان بعض مايسمى بالصلاة كفاقد الطهورين لا اقتضاء لها .

للصلاة، فالحيثيّة لها مدخليّة فى الصدق،وان لم تكن من الأَجزاء.

٣ ــ والمنسوب الىٰ المشهور ــ كما عن الشيخ الانصارى (قده) ــ ان الجامع هو معظم الأَجزاء، وأورد عليه الكفاية بلزوم كون الاستعمال فى الزائد علىٰ معظم الأَجزاء مجازاً، وبتبادل ماهو المعتبر فى المسمّىٰ فكان شيء واحد داخلا فيه تارة وخارجاً عنه اخرىٰ ، وبلزوم التردّد بين ان يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأَجزاء، كما أورد عليه غيره بلزوم الترادف بين الصلاة ومعظم الأَجزاء .

أما تصحيح النائينى (قده) لهذا الجامع [لولا ما أنصفه بانه خلاف الوجدان، لان الموضوع له خصوص المرتبة العليا] بكون الجامع هو الكلى فى المعين نظير بيع صاع الصبرة،[1] فالموضوع هو الكلى المنطبق علىٰ أقلّ مراتب معظم الأَجزاء فصاعداً نظير لفظ [الكلام] الموضوع للحرفين ، مثل : [أب] فصاعداً .

فيرد عليه ــ بالاضافة الىٰ ماتقدّم من عدم كون الوضع لخصوص تلك المرتبة ــ ان الصاع والاب ، مصداق للمبيع والكلام ، علىٰ كل حال،[1] بخلاف التسبيحات للغريق[2] والاشارات للاخرس المضطجع،[2] فانهما لايسمّيان صلاة، فى غيرهما[2] حتىٰ علىٰ الاعمّ .

٤ ــ أما الجوامع الأُخر التى ذكرت علىٰ الاعمّ من كون الاسامى، كالاعلام الشخصيّة، حيث لايضر الاسم اختلاف حالات[2]

المسمّىٰ، أو انها وضعت بازاء الصحيح التامّ كأسماء المعاجين ويطلق علىٰ الفاقد لبعض الأجزاء مجازاً بالادّعاء، أو انها وضعت للاعمّ من القدر الملحوظ أولاً ، كالمثقال و نحوه من أسامى المقادير، فالاول لم يوضع للمركب ، والثانى وضع للمركب من أجزاء غير متشابهة،ويستعمل فى غير التامّ مجازاً ، والثالث وضع للمركب من أجزاءمتشابهة مع كون الوضع للاعمّ من مقدار خاص فى الجملة .

أو ان الجامع هو المعنىٰ الذى يدور مداره التسمية عرفاً ، فاذا صدق اللفظ استكشف وجود المعنىٰ.. فلايخفىٰ مافيها.

اذ يرد علىٰ الاول: ان وضع الفاظ العبادات للمركب بخلاف وضع الأعلام، فانه للشخص .

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

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

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

ثم ان الوضع والموضوع له ـ المختلف ـ لما استحالا ،

لابد وان يكون وضع ألفاظ العبادات ونحوها والموضوع له لها، اما عامّين أو خاصّين ، أو توضع مرّة عاماً وأُخرىٰ خاصاً ، لكن حيث كان الثالث خلاف اسلوب الواضعين ، ويلزم من الثانى ان يكون مثل: [الصلاة خير موضوع] مجازاً ، لاستعمالها فى الطبيعة، كان الاول هو المتعيّن .

ثمرة المسألة

والثمرة لهذا البحث، ذكرت :

١ ــ فى النذر، حيث يبرأ الناذر اذا أعطىٰ منذوره لمن صلّىٰ فاسداً،لاخلاله بما لايعتبر فى الاسم علىٰ الاعمّ ، ولا يبرأ علىٰ الصحيح .

وفيه: ان ثمرة المسألة الاصولية، كلّية تقع فى طريق الاستنباط [مثل: كلّىان الامر دال على الوجوب] والبرائة وعدمها فىاعطاء الدرهم للمصلّى حكم جزئى فقهى، والإشكال فى الثمرة ان النذر تابع لقصد الناذر ممنوع، لان الكلام فيماقصدالصلاة الشرعية .

٢ ــ وفى (١) الاخذ بالاطلاق [ان كان اطلاق] فى مورد الشك، وبالبرائة ان لم يكن اطلاق علىٰ الاعمّ، بخلافه علىٰ الصحيح فلايمكن الاخذ بهما .

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

---

(١) الرياض والقوانين ــ منه

بخلافه على الصحيح ، حيث يشك فى صدق اللفظ عند الشك فى جزء أوشرط .

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

وقد اورد على الاخذ بالاطلاق [فى مورد وجوده] :

أولاً: بانه لااطلاق فى النص ، لان الكتاب والسنة فى مقام التشريع فقط، ولوفرض اطلاق،فالصحيحى أيضاً يتمسّك به ، لان المولى فى مقام البيان سكت عن المشكوك ، وردّه النائينى (قده) بأن فرض وجود الاطلاق كاف فى كونه ثمرة المسألة ، وتمسّك الصحيحى ليس بالاطلاق ، بل بقاعدة:(عدم الدليل دليل العدم) ، ثم جعل الصحيحى يتمسّك به فى التركيبيّة،لاالافراديّة .

أقول: الاطلاق موجود، ولذا تمسّك الفقهاء به ، ولافرق بين التركيبيّة والافراديّة، لقبح عدم بيان المشكوك حتى فى الافراديّة.

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

وثانياً : بأن الاعمّى لايمكنه التمسّك بالاطلاق أيضاً ، لان

المأمور به هو الصحيح، فاذا شك فى شيء وأتىٰ بدونه، شك فى اتيانه بالمأمور به، وان علم انه أتىٰ بالمسمّىٰ، وأورد عليه النائينى (قده) بأن المأمور به علىٰ الاعمّ نفس الاَجزاء، والشيء المشكوك يدفع بالاطلاق.

أقول: قدعرفت ان الصحيحى أيضاً يدفعه بالاطلاق.

وأورد الشيخ الانصارى (قده) علىٰ الفرق بينهما(١) بالبرائة والاشتغال [فى مورد عدم وجودالاطلاق] بأن اجرائهما فرع انحلال العلم الاجمالى وعدمه، من غيرفرق بين الصحيح والاعمّ، ولذا يُجرى الصحيحى البرائة، وتبعه الآخوند (قده).

وأشكل عليه النائينى (قده) بأن العلم الاجمالى لا ينحلّ علىٰ الصحيح، لان الشك فى المحصّل، بخلاف الاعمّى، حيث شكه فى الاقل والاكثر، ونسب إجراء الصحيحى البرائة علىٰ الغفلة أو التوهم.

وفيه: ان البسيط لو كان عين الاجزاء - كالخضوع فى الصلاة - أو ان البسيط كان له مراتب، صح إجراء البرائة، للانحلال، فالامر كماقاله العَلَمان، وعليه فلاثمرة فى مورد عدم الاطلاق.

---

(١) بين الصحيحي والاعمي.

أدلة الطرفين

استدلّ للصحيح بالتبادر، كسائر الموارد التى يستعمل فيها الالفاظ، فاذا قال: اشتر تفاحاً، أوسيارة، فاشترىٰ الفاسد لم يطع، وبصحّة السلب عن الفاسد كماظهر من المثال، وبالاخبار المثبتة للآثار، مثل: (عمود الدين) و (جُنّة من النار)، والنافية للاثر عن الفاقد، مثل: (لاصلاة الا بطهور) اذ لولا الوضع للصحيح لم تصح الطائفتان الا مجازاً.

وبديدن الواضعين، حيث انهم يضعون اللفظ لمنشإ الاثر، والاثر للصحيح، ولسان القوم، وقدر العقول يقتضى ان يكون الشارع كذلك.

ومن ذلك يظهر، ان اشكال الآخوند (قده) علىٰ الرابع: بأن كون طريقتهم ذلك، قابلة للمنع [ولعلّه لمايشاهد من اطلاقهم علىٰ الفاسد الكاشف عن وضعهم للاعمّ].

والنائينى (قده) علىٰ الشق الثانى من الثالث، لان هذه الاخبار

فى مقام أجزاء المأمور بـه وشرائطه لا فى مقام التسميـة ، وعلىٰ الشق الاول منه بانها فى مقام آثار المأمور به لاآثار المسمّىٰ .

والبروجردى (قده) علىٰ الاول ، بأن التبادر لايكـون الا بعد وجود مفهوم مبيّن، ولامفهوم مبيّن ، وعلىٰ الاول من الثالث بانـا نعلم ان المراد بأن الصلاة هنا هى الصحيحة، فلايكشف ذلك عن الوضع للصحيح،وعلىٰ الثانى منه بأن الاعمّى أيضاً يلتزم بأن بعض الاجزاء دخيل فى الصدق وبعضهم علىٰ الاوّلين بأن الاعمّى أيضاً يدّعيهما فلايمكن الاستدلال بهما لِاىّ المذهبين .

غير وارد :

اذ يرد علىٰ الاول: ان الاطلاق علىٰ الفاسد بعناية .

وعلىٰ الثانى: ان الأجزاء والشرائط والآثار كاشفة عن المسمّىٰ اذ هو ماله تلك .

وعلىٰ الثالث: ماذكره الآخوند (قده) بأن المنافات انماتكون فيما اذا لم يكن معانيها علىٰ هذا الوجه مبيّنة بوجه،وقدعرفت كونها مبيّنة بغيروجه .

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

وعلىٰ الرابع : بأن المحكّم العرف،كما يحكّم فى الاختلاف

فى الظهورات .

وللاعمّ بالتبادر، حيث لايتبادر خصوص الصحيح من الانسان والفاكهة مثلاً ، بل المتبادر الجامع الشامل للمعيب ، وبعدم صحّة السلب فلايقال للفاكهة الفاسدة مثلاً : ليست بفاكهة ، ومثلهما العبادات، وبصحة التقسيم، ولذا قال الحائرى (قده): قولنا الصلاة اما صحيحة أوفاسدة ليس فيه تجوّز ، وبأخبار بناء (١) الاسلام على خمس، وبدَعى الصلاة أيام اقرائك، ويعيد ولاتعاد، وبأن الوضع لو كان للصحيح لزم، اما عدم تعلّق النذر بترك العبادة المكروهة مع انهم يتسالمون بتعلّقه بها ، واما أمران فاسدان ، هما عدم الحنث للنذر اذا صلّى مثلاً، لانها ليست صحيحة، والاستحالة لمكان الصحة والفساد فى العبادة، وعليه فالوضع للاعمّ لئلايلزم المحذوران .

ويرد على الاوّلين: عدم تسليمهما ، لالماذكره الآخوند (قده) من الاشكال فى تصوّر الجامع، بل لعدمهما، وان تصوّر، فان قياس المخترعات بالاعيان غير تامّ بعد عدم تحقّق الحقيقة فى الاول

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

الموجب لفقد الاسم .

وعلىٰ الثالث: ان التقسيم بالعناية، ولذا يقال لفاقد الطهارة أو القبلة انها ليست بصلاة ،وكأنّ عدم ذكر النائينى (قده) للثلاثة لوضوح بطلانها عنده .

وعلىٰ الرابع: بالاضافة الىٰ ان الاستعمال ليس آية الحقيقة ، ان المراد الصورة، ولذا قال عليه السلام: (لم يقبل) وعدمه يُساوق العدم، وفى رواية : ان هم الاجدر ، وكذا حال [يعيد] و [لا تعاد الصلاة] و [دَعى] إرشاد، وانما لايقال: [لاتطر] لعرفان المخاطب استحالته .

وأما اذا قلنا بصحة صلاة الحائض فدعى إرشاد الىٰ عدم الوجوب ويسقط استدلال الاعمّى به .

وأما الخامس: فقد ترك التعرّض لاصل الاستدلال به النائينى (قده) وأجاب عنه الآخرون بأجوبة :

فالآخوند (قده) علىٰ انه أولاً: لو صحّ الاستدلال لزم عدم صحّة تعلّق النذر، لاكون اللفظ موضوعاً للاعمّ .

وثانياً: ان الفساد من قبل النذر لاينافى صحّة متعلّقه،فلايلزم من فرض وجودها عدمها، فالحنث انما يكون لاجل الصحّة لولا تعلّقه .

واليه يرجع جواب الحائرى (قده) بأن الصحيحى لا يدّعى

الوضع للصحيح حتىٰ من الجهات الطارئة كالنذر ، مضافاً الىٰ ان النذر قرينة علىٰ عدم ارادة الناذر ذلك، ولو فرض ان الناذر قصده نلتزم بعدم انعقاد نذره .

والعراقى (قده) علىٰ ان النذر لايتعلّق بالمكروهة، لان متعلّقه يلزم فيه الرجحان، ولارجحان فى ترك الصلاة فى الحمّام ، لانها أقل ثواباً .

والبروجردى (قده) علىٰ ان مرجع هذا النذر الىٰ نذر الإتيان بطبيعة الصلاة فى ضمن آفرادها الراجحة .

وبعضهم علىٰ عدم صحّة هذا النذر، لان الاقل ثواباً لو تعلّق النذر بتركه،يلزم ان يصحّ ان ينذر ترك الصلاة فى المسجد أيضاً، لانه أقل ثواباً بالنسبة اليها فى الحرمين .

ويرد علىٰ أصل الاستدلال بأن المنذور تركها هى الصلاة الصحيحة ـ وان قلنا بالاعمّ ـ اذ المكروه فى الحمّام هى المكتوبة علىٰ المكلف من فريضة ونافلة، لاالصلاة الفاسدة، فالاعمّى أيضاً يحتاج الىٰ جواب هذا الاشكال ، فانه قدينذر أن لايأتى بالصلاة الصحيحة قبل النذر ، أوبعده ، أوقبله وبعده ، وقدينذر أن لايأتى بالفاسدة كذلك ، والنذر صحيح فى الثانى والثالث دون الاربعة الأُخر .

وعلىٰ الجواب الاول : انه لوسلّم صحّة تعلّق النذر ، لاعلىٰ

الصحيح، لزم أن يتصوّر الجامع للاعم[٢] حتىٰ يتعلّق به[٣] النذر، وقد تقدّم منه[١] ان تصوير الجامع عليه[٢] فى غاية الاشكال .

وعلىٰ الثانى: ان ترك الصلاة راجح للحزازة، ولذا نهىٰ الشارع عنها، وعدم الرجحان المعتبر فى النذر يشمل مالاثواب له، كنوم بين الطلوعين، وماله ثواب مع حزازة .

وعلىٰ الثالث: انه ليس المرجع ماذكره، أولاً، ويكره النافلة فى الحمّام، وصوم يوم عاشوراء، وما لابدل له، ثانياً .

وعلىٰ الرابع: ان معيار الكراهة ليس قلّة الثواب بل الحزازة، فالقول بعدم صحّة هذا النذر ممنوع .

امور

(الاول): المعاملة بمعناها الاعمّ، الشامل حتىٰ للطلاق والوقف أوماأشبه، اعتبار وأثر، وهل الاثر واقعى يُكوّنه الاعتبار، فى عالمه، أواعتبارىٌ محض؟ احتمالان، والمشهور الثانى، واذا كان الاول فالشارع كشف عن علّته، واذا خالفه العرف كان من خطأه.

والمشهور بين الاصوليّين ان أسامى المعاملات ان كانت موضوعة للمسبّبات، فلامجال لنزاع الصحيح والاعمّ فيها، لان المسبّب موجود، أومعدوم ولاواسطة، وان كانت موضوعة للاسباب كان للنزاع فيه مجال.

أقول: المقولات الاعتبارية فى عالمه، كالمقولات الحقيقية فى عالمها، فكما للثانية مظهر كالمنظر والمذاق للخل، واثر كتصفية الدم، وعلاج القلب، كذلك للاولىٰ، وكما ان للثانية صحيح وفاسد فى كليهما، مما لـه بعض المظهر، أوبعض الاثر، كذلك للاولىٰ،

فالصيغة الملحونة فاسد السبب،والفصيحة صحيحه ، وبعض الاثر فاسد المسبّب وكامله صحيحه .

لكن الشارع، حيث لم يعتبر الا وجود المسبّب كاملاً، أوعدمه قالوا: لامجال للنزاع فى المسبّب والا فالفاسد فيه معقول،بل يمكن تصوّره، فى بعض الاديان بضميمة (ألزموهم . .) وكذلك يمكن تصوّره فى بعض الأعراف .

ثم من الممكن تصادق الشرع والعرف فى التأثير، كما فى البيع، أوأحدهما دون الآخر، كما فى المتعة عندمنكرها والمعاملات الربوية عند مثبتها .

(الثانى): ذكر الشهيدأن أسامى المعاملات حقيقة فى الصحيح مجاز فى الفاسد، وأُشكل عليه بانهالو كانت أسامى للصحيح كيف يتمسّك هووغيره باطلاقها فى مورد الشك، مع ان الصحيحى لا يمكنه ذلك كما فى العبادات لاجمال المعانى .

وفيه : بالاضافة الى إمكان تمسّك الصحيحى بإطلاق العبادات، كما تقدّم ، انه لوسلّم عدم إمكانه هناك يختلف المقامان ، حيث ان العبادة مهيّة مخترعة،فبابهامن قبيل العنوان والمحصّل، أما المعاملة فهى إمضائية،وحيث ان الشارع أمضى العرف،كان عدم بيانه فى مورد الشك كافياً فى التمسّك بالاطلاق،إلا اذا كان الشك فى اعتبار شىء عرفاً [كماقاله الآخوند (قده) وتبعه الحائرى (قده) وغيره] .

وبذلك يظهر، صحّة التمسّك بإطلاق المعاملات، سواء قيل بإمضائه الأسباب أو المسبّبات أو الإعتبارات الصادرة من المتعاملين، اذ إطلاق إمضاء أيها كاف فى التمسّك به لدى الشك، فلاموقع للاشكال على التمسّك بأن الامضاء للمسبّبات، فلادليل على امضاء الأسباب العرفية.

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

أما اشكال النائينى (قده): بأن المطلقات الواردة فى الكتاب والسنة كلّها واردة فى مقام إمضاء المسبّبات دون الأسباب حتى أوفوا بالعقود، حيث ان الوفاء ليس بالعقد الآنىّ الحصول، بل بمسبّبه الذى له بقاء والمتّبع هو انظار العرف فى تعيين المفاهيم، لا فى التطبيق فامضاء المسبّب لايدلّ على إمضاء السبب.

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

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

---

(١) للشيخ الانصاري (قده).

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

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

أما الصحة فهى بحاجة الىٰ شطريِ(٣) المهيّة مطلقاً، وشطريِ الفرد علىٰ سبيل البدل، وذلك لعدم تحقّق الذات بفقد الاوّلين، وعدم تحقّق الخارجية بفقد الآخيرين، كما ان الخامس يمنع عن

---

(١) البلد واحد لحاظاً والمعجون المقوّي للقلب واحد غرضاً (اي يترتّب عليه غرض واحد) والصلاة واحدة طلباً ـ فتأمل.

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

(٣) الجزء والشرط.

المطلوب أويقطعه ، وأما الاسم فلاميزان له ، حيث انه قديتحقّق حتىٰ مع فقد الاوّلين .

وبذا تحقّق وجه النظر فى قول الكفاية بمدخلية جزء المهيّة وشرطها فى الاسم دونهما للفرد ودون مثل القنوت ، ولذا لايصدق الانسان علىٰ قطعة لحم تدرك الكلّيات مع وجود أجزاء المهيّة ، وعلىٰ الاعمّ تصدق الصلاة علىٰ فاقدة الطهارة والقيام المتصل بالركوع ، مضافاً الىٰ ان جعله العدمى كالوجودى غيرسديد .

ثم الفرق بين الجزء والشرط ان الاول ذات،فمقدّم رتبة ، و الثانى وصف،فمؤخّر كذلك ، وان توقّفت الحقيقة علىٰ كليهما ، وقد تظهر الفائدة فى معرفة ان المطلوب من أيّهما ، فى قاعدة التجاوز ، حيث الاَجزاء مترتّبة،بخلاف الشرائط فلاترتيب بينها فى نفسها،ولا بينها وبين الاَجزاء ، وفى لزوم القربة فى الأجزاء فى العبادات دون الشرائط [كالستر وطهارة البدن] إلا اذا علم بدليل [كالطهور] .

(الرابع): اختلفوا فى كيفيّة دخل الامر المستحبى فى الواجب الىٰ انه نُدب اليه فيه بلادخل له أصلاً، لاشطراً ولاشرطاً فى المهيّة ولاالخصوصيّة،فله دخل ظرفاً فى مطلوبيّته ، فهو مطلوب نفسىٌ فى الواجب كالمطلوب قبله أوبعده، كمافى الكفاية ، والىٰ انه داخل فيه شطراً ، فالقنوت دخيل فى طبيعة الصلاة ونفس الامر بالطبيعة

يدعو الىٰ الاتيان بالقنوت من جهة كونه جزءاً لماينطبق عليه عنوان المأمور به، فهي معه وبدونه مرتبتان احداهما أكمل، والمكلّف مخيّر عقلاً بأيٍّ منهما، كما قاله البروجردي (قده)،والىٰ انه من خصوصيّات الفرد، فالقنوت كمال،والكمال ليس في قبال الشيء، بل من شئونه واطواره ، ولذا لم يأخذه في حيّز الطلب الوجوبي ، ولم يكن ممايفي بالغرض، بل انما ندب اليه لكونه كمالا، كما قاله الاصبهاني (قده)،والىٰ انه وان كان خارجاً عن المهيّة إلا انه نُدب اليه لايجاده حسن التناسب بين أجزاء الصلاة،كشيءٍ يوجب تناسباً بين غرف الدار الموجب لحسنها، كماقاله بعض .

وهنا احتمالان آخران :

الاول : انه غيريٌ [لانفسيٌ كالقول الاول]،فهو كالاشارة الىٰ إنقاذ الطفل في أثناء الصلاة .

والثاني : انه من التكامل ، فالقنوت وحده كالصلاة بدونه كلاهما ليسا الفرد الاكمل، وانما يكمل كلٌ بالآخر ، وهذا هو الاظهر من الادلّة، وبه يتبيّن قرب الثالث، لكن مع إضافة تكميل القنوت بالصلاة أيضاً .

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

والثاني: محلّ نظر، حيث كيف يجمع بين كونه داخلاً في

الطبيعة المأمور بها وبين استحبابه .

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

الاشتراك

لااشكال فى وقوع الاشتراك المعنوى، أما اللفظى ففيه أقوال خمسة: أصحّها امكانه ووقوعه للنقل والتبادر وصحة السلب، ومثله فيهما الترادف، وان كان بعض أدلّة الاقوال الأُخر تأتى فيه أيضاً، وبذلك يظهر ضعف الاقوال الاربعة من الاستحالة كما عن صاحب التشريح، لان اللفظ وجه للمعنىٰ ومندكٌّ فيه، واندكاك الواحد فى اثنين تناقض، ولان اللفظ أداة الانتقال، وانتقالان دفعة واحدة غير معقول، وطولاً ترجيح بلامرجّح، والوجوب فى الحكمة [لا ذاتاً ولا بملاحظة وجود علّته] لعدم تناهى المعانى المحتاج اليها وتناهى الالفاظ، فلولم يكن اشتراك، لزم الإخلال بالحكمة.

والإمكان مع عدم الوقوع، لانه خلاف حكمة الوضع، لانه لاجل التفاهم من دون زيادة، فان أتىٰ بالقرينة كان تطويلاً، وان لم يأت بها لم يحصل التفهيم، قال المحجّة: والقرء والجَون للجامع

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

اذيرد علىٰ الاول: عدم الإندكاك، والانتقال دفعة ليس بمحال وعلىٰ فرضه ينسبق الاقرب منها الىٰ الذهن.

وعلىٰ الثانى: انه لاحاجة الىٰ المعانى غير المتناهية، بل يستحيل من الانسان المحدود.

وعلىٰ الثالث: ان الحكمة قدتقتضى التطويل، وقدتقتضى الاجمال، وقد يوتىٰ بالقرينة وليس تطويلاً، بل تفيد معنىً جديداً أيضاً، وقدتكون القرينة الحال وبذلك يظهر الجواب عن الرابع.

ولعلّ عدم تعرض النائينى والحائرى (قدهما) وآخرين لهذا المبحث لوضوح المطلب، وعدم قابليّة الاقوال الأُخر للتعرّض.

استعمال اللفظ فى أكثر من معنىٰ

اختلفوا فى استعماله فيه ، سواء كان المعنيان حقيقيّين ، أو مجازيّين ، أومختلفين ، وموضع الخلاف ماكان الاستعمال علىٰ سبيل الإستقلال، كأن اللفظ لم يُستعمل الا فيه، لاماكان كالاشتراك المعنوى، أوعلىٰ سبيل البدل كالنكرة،أوكان الاستعمال فى المجموع، فيدل اللفظ عليهما بالتضمّن :

الىٰ جائز هوالمشهور، وممنوع محاورة كالقوانين ، وعقلاً كالآخوند والنائينى (قدهما) والجواز فى غير المفرد ، أو فى غير الاثبات ، والمجوّز بين قائل بالحقيقة أوبالمجاز أوبه فى المفرد .

استدلّ [المحجّة] علىٰ الإمتناع حتىٰ علىٰ العلاميُّه بامتناع تحقّق تفهيمين وإعلامين بوجود لفظواحد لوحدة الوجود،والايجاد ذاتاً وان اختلفا اعتباراً ، وفيه : ان اللفظ لايوجد المعنىٰ [فايجاد اللفظ وجوده لاوجود غيره] بل اللفظ يدخل الذهن، وللعلاقة بين

اللفظ والمعنىٰ ذهناً الناشية من التواضع، ينتقل الذهن الىٰ ملازم واحد او اثنين، كما ان النّصُب ان كانت علامة للفرسخ والخطر بالتواضع، انتقل الذهن منها اليهما.

والآخوند (قده) عليه بأن الاستعمال ليس مجرّد جعل اللفظ علامة، بل جعله وجهاً وعنواناً، ولايكاد يمكن جعل اللفظ كذلك الا لمعنىً واحد، ضرورة ان لحاظه هكذا فى إرادة معنىً ينافى لحاظه كذلك فى إرادة الآخر، لان اللحاظ فناء الوجه فى ذى الوجه، و العنوان فى المعنون، فكيف يمكن إرادة معنىً آخر معه فى لحاظ واحد، وتبعه النائينى والعراقى (قدهما).

وفيه: ان اللفظ يلحظ بمعنييه، ويلقىٰ بقصد تفهيمه لهما ويتمّ التفهّم بالملازمة كما فى جواب [المحجّة].

ومنه يعلم، وجه النظر فى كلام الاصبهانى (قده) بأن حقيقة الاستعمال ايجاد المعنىٰ فى الخارج باللفظ، حيث ان وجود اللفظ وجود لطبيعى اللفظ بالذات، ووجود لطبيعى المعنىٰ بالجعل، وحيث ان الموجود واحد فلامجال لان يقال: بأن وجود اللفظ وجود لمعنيين.

ومنه يعرف، ان الاستعمال لوفرض محالاً تحقّقه بلالحاظ لكان محالاً.. اذ يرد عليه ان الاستعمال ليس ايجاد المعنىٰ، بل القاء

اللفظ بقصد تفهم الطرف، من(١) جهة المواضعة بالاضافة الىٰ انه لو كان وجوداً لطبيعيّ المعنىٰ بالجعل، لم يمتنع إعتباران، لان الوجود الجعلي اعتبار وهو خفيف المؤنة.

وفي كلام من أحاله، لان الاستعمال إفناء، ويمتنع إفناء الشيء الواحد في شيئين، والالزم اما تثنية الواحد الفاني، أو وحدة الاثنين المفنيّ فيهما، وكلاهما محال.. اذ ليس الاستعمال إفناءاً، بل ايجاد اللفظ بقصد ان يدخل ذهن السامع فيتنقل الىٰ لازمه بالمواضعة، مضافاً الىٰ ان الفناء في نفسه غير معقول ولو في الواحد.

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

وأجاز الحائري (قده) الاستعمال مشبهاً بالعام الاستغراقي الذي يحكم عليه، منتهىٰ الأمر انه في مرحلة تعلّق الحكم، وهذا في مرحلة الاستعمال، فكما ان كل واحد يكون مورداً للحكم يكون كل واحد مستعملا فيه، وبالوضع العام والموضوع له الخاص، فكما

---

(١) أي تفهّماً من جهة المواضعة.

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

وفيه: بالاضافة الىٰ ان النقض بهما لايرفع الاشكال، والىٰ ما تقدّم من عدم تماميّة الوضع العام والموضوع له الخاص، ان فى كِلا الموردين الحكم علىٰ الجامع والوضع له وبالقرائن يفهم الخصوصيات والاستعمال فى معنيين لا جامع لهما.

كما أجازه بعض الأعلام باعتبار ان حقيقة الوضع هو التعهّد والالتزام بانه متىٰ ماأراد المتكلّم تفهيم معنىً، يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً، فاللفظ علامة ويصحّ جعل علامة واحدة لشيئين.. وفيه ماتقدّم فى الوضع من عدم كونه تعهّداً، مضافاً الىٰ عدم الاحتياج اليه فى توجيه الجواز.

والامر بعد عدم دليل علىٰ الاستحالة سهل بالنسبة الىٰ ماذكره المعالم أوالقوانين فى بعض وجوه المنع اللغوىّ.

نعم، ذكر [المحجّة] انه وان قلنا بامكان الجمع، يستحيل بالنسبة الىٰ المعنىٰ الحقيقى والمجازى لانهما وصفان متقابلان، واستحالة الجمع بينهما واضح، وفيه عدم الجمع لاختلاف الحيثيّة والوصفان اعتباريان وهو خفيف المؤنة، مضافاً الىٰ ماذكره الاصبهانى (قده) من انه لو تمّ الاشكال لعمّ الحقيقيّين والمجازيّين لامتناع اجتماع المتماثلين أيضاً.

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

المشتق

اختلفوا فى ان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبّس بالمبدأ فى الحال أو وفى المنقضى عنه ، ونسب اليهم اتّفاقهم فى كونه مجازاً فى مايتلبّس به فى الاستقبال، فان صحّ[1] فلاوجه له، اذ لافرق بين الماضى والمستقبل، فهل «إنىّ جاعل فى الأرض خليفة» مجاز قطعاً؟ وحال الجوامد حال المشتقّات فى جواز الاستعمال[2] وان كان[2] مجازاً، فكما ان فى المشتق الذات باقية والصفة ماضية أومستقبلة، كذلك فى [تراب] سيكون إنساناً، أوكان، فالانسانية هناكالضاربية هناك.

فقول النائينى (قده) انه لا يستعمل إلا فى خصوص المتلبّس إلاعدّ من الاغلاط،محلّ نظر، وقد ورد انه صلى الله عليه وآله وسلم قال: تمشى الهريسة.

بين المشتق الادبى والاصولى

ثم بين المشتق الادبى الذى هو مااشتق من غيره ، والأُصولى الذى هو مايجرى علىٰ الذات ، من وجه ، لصدق الاوّل فى الافعال ، والثانى فى مثل الزوج والعبد ، وكلاهما فى اسم الفاعل ، فكل عنوان[1] محمول علىٰ الذات غير المنتزع[3] عن مقام الذات [كالجنس[3] والفصل والنوع] يدخل فى البحث سواء كان[1] منتزعاً عن مقام ألذات بدون محاذات شىء له فى الخارج كالعلة والممكن، أوكان المبدء أحد الاعراض[2] التسعة كالابيض ، أوعنوانا منتزعاً عن قيام أحداها[2] بموضوعاتها كالاشدّية ، أو أُموراً اعتبارية، ككون الورق نقداً .

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

هل النزاع لغوى أو عقلى؟

وهل النزاع لغوىٌ فى الوضع والاستعمال ، كما استظهره الاصبهانى (قده) فان الحقيقة والمجاز المذكورين فى عنوان النزاع من شئونهما، أوعقلىٌ لاجل ان حمل شىءٍ علىٰ شىء، انما هو لكون الموضوع واجداً لمبدأ يصح بسببه الحمل،وإلا لجاز حمل كل شىءٍ علىٰ كل شىءٍ، كماذهب اليه المحجّة .

فدليل المانع اطلاق المشتق علىٰ مازال عنه المبدأ حاله حال اطلاق الماءعلىٰ الهواءِ بعد انزالت عنه صورة الماء، ودليل المجوّز باختلاف الحملين، فلايصحّ أن يقال [للهواء:ماء] لان فى الجوامد الحمل بمعنىٰ [هوهو] ويصحّ ان يقال للمنقضى عنه،انه [شجرة مثمرة] لان الحمل فى المشتقات بمعنىٰ [الانتساب] .

الظاهر ، ان النزاع فى كِلا الامرين: فهل يصحّ عقلاً أولاٰ ؟ وعلىٰ تقديرها، هل وضع اللفظ للاعمّ أولاٰ ؟ وإشكال الاصبهانى

(قده) عليه بانـه تكلّم خلاف الاصطلاح، حيث قال: [الحمل فى الجوامد هوهو، وفى المشتقات ذوهو] محلّ نظر، حيث ان البحث ليس فى مصطلح المعقول، فالمراد بـ[ذوهو] الانتساب .

هل النزاع كبروى أوصغروى ؟

ثم هل النزاع بين الجانبيـن [كبرويٌ] بمعنىٰ ان [الحيثيّـة آناًما] كافيـة فى صدق المفهوم علىٰ المصداق صدقاً دائماً ــ كما يقوله الاعمّى ــ أو ليست كافية، كما يقوله الاخصّى . . أو صغرويٌ فكِلاهما قائلان بعدم كفايـة [آناًما] لكن الاخصّى يقول بأن الحيثيّة[٢] ليست آناًما : بحجّـة ان مبدأ المشتـق اذا وجد فى موضوع يُسبّب تحقّق حيثيّـة انتزاعيّة فى هذا الموضوع باقيـة فى جميع الأزمنة ،[١] وان زال نفس المبدأ ، والاعمّى يقول بانها آناًما[٢] ؟

كِلا الاحتماليـن ممكن وان رجّح البروجردى (قده) كونـه صغروياً ، لان صدق المفهوم علىٰ موجود يتوقّف علىٰ وجود حيثيّة فى هذا الموجود بهـا يصدق عليه وإلّالـزم صدق كل عنوان علىٰ كـل شىء ، أو الترجيح من غير مرجّح [اذا صدق علىٰ بعض دون[٣] بعض من غيرجهة فارقة] .

النزاع فی کل المشتقات

والنزاع فی کل المشتقّات غیر الافعال ، واحتمال انه فی خصوص اسم الفاعل ومابمعناه، لذکرهم ایاه، ولان بعضها یجری علی الماضی [کمقتول زید] أوالمستقبل [کالمسجد] ولم یصلّ فیه بعد، بدون عنایة .

ممنوع لان فی الاول ان آخرین ذکروا غیر الفاعل أیضاً، وفی الثانی النقض، أولاً، بمثل [القاتل والزانی] وقد انقضی المبدأ والحلّ ثانیاً بماذکره الآخوند (قده) من ان اختلاف انحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادیء المشتقات بحسب الفعلیة والشأنیة والصناعة لایوجب تفاوتاً فی المهم ، فالمبدأ فی المفتاح الشأنیّة ، وفی المقتول الاثر .

أمااستظهار الحائری (قده) فی الجواب التنزیل منزلة المتصف بالمبدأ دائماً بحیث یعدّ زمان فراغه کالعدم، أو لکونه ذا قوّة قریبة

بالفعل، ففيه انه مجاز ولا يرى في ما تقدّم، كما ان إشكال البروجردي (قده) بأن بانحاء التلبّسات [كالصدور والوقوع عليه] واختلاف المبادىء [كالفعلية والشأنية] فلاوجه لجعل الاول ناشياً من الثاني، غير ظاهر، اذ الاول ليس اصطلاحاً لما ذكره فيصح اطلاقه على تلبّس المبادىء.

ثم انهم استدلّوا لكون الجوامد أيضاً محل نزاع بالملاك وبمن كانت له زوجتان ارضعتا زوجته الصغيرة كما عن الايضاح والمسالك وغيرهما، ولا يخفى ان إدخال مسألة الدخول والرضاع وطرح المسألة بهذه الكيفيّة، مستدرك، اذ الدخول (١) يؤثّر في التحريم الابدي في احدى الفروض الاربعة، [بهما كما في الكفاية، أو بأحداهما كما عن البدائع نقلاً عن الايضاح]، والرضاع لحمة كلحمة النسب مطلقاً، ومنه المقام.

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

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

وتحريم احداهما ترجيح بلامرجّح ، فاللازم تحريمهما ، لكانت كحرمة الثانية محلّ مناقشة ، اذ مقتضىٰ القاعدة عدم حرمة أيةٍ منهما اذ رواية ابن مهزيار المصرّحة بحرمة الاولىٰ دون الثانية مرسلة وفى طريقها صالح ، وصحيحة الحلبى بظاهرها تحرم الرضيعة لا المرضعة ، قالا عليهما السلام : [لو ان رجلاً تزوّج بجارية رضيعة فارضعتها امرأته فسد النكاح] .

فتسليم حرمة المرضعة الاولىٰ والخلاف فى الثانية، لايستند إلا الىٰ الإجماع فى الاولىٰ ، وإلا فلافارق من جهة النص [كما عرفت] ولا من جهة الملاك لاتحادهما فيه ، لما ذكره الاصبهانى (قده) تبعاً للجواهر من ان اُمومة المرضعة الاولىٰ وبنتيّة المرتضعة متضائفتان وبنتيّة المرتضعة وزوجيّتها متضادّتان شرعاً ، ففى مرتبة حصول اُمومة المرضعة تحصل بنتيّة المرتضعة ، وفى نفس الوقت تزول زوجيّتها، فليست فى مرتبة من المراتب اُمومة المرضعة مضافة الىٰ زوجيّة المرتضعة حتىٰ تحرم بسبب كونها اُم الزوجة .

وجواب الجواهر عن ذلك، بأن ظاهر النص والفتوى الاكتفاء بالاُمّية المقارنة لانفساخ الزوجيّة فى صدق البنتيّة، اذ هما وانفساخ الزوجيّة متحدات فى الزمان، لانها معلولة لعلّة واحدة، ولعلّه يكفى فى صدق «اُمّهات نسائكم» منظور فيه، لانه تسامح عرفىٌّ ، وقد عرفت عدم

ظهور النص، والفتوى المستندة اليه لاتصلح مستنداً .

أما الاشكال بأن المسألة ساقطة ، لان الموجود فى النص «أُمّهات النساء» لا [أُمّ الزوجة] ففيه (نسائكم) جامد مثل الزوجة، إذ كلاهما جارٍ على الذات .

الكلام فى اسم الزمان

وحيث ان الذات فى اسم الزمان منصرمة، فلاذات باقية حتىٰ يقع اختلاف فى التلبّس والانقضاء، قال بعض بعدم مجىء النزاع فيه، وأجاب الآخوند (قده):بأن اسم الزمان وضع للعام وهو باق، وان ذهب الفرد الذى وقع فيه الفعل، والمحجّة:بأن للزمان استمراراً عرفاً وهو باق، وان انقضى ظرف الحدث، والاصبهانى (قده):بانه موضوع لوعاء الحدث الشامل للزمان والمكان ، فعدم الصدق علىٰ ماانقضىٰ فى خصوص الزمان، لايوجب عدم الصدق، والنائينى (قده):بأن المقتل مثلاً موضوع لكلىّ يوم العاشر، فالذات باقية وان انقضىٰ العارض،فالمعروض للقتل الزمان الكلىّ ، وهو باق ، [بخلاف (١) الآخوند (قده) الذى جعل الوضع للعام الذى لم يتحقّق

---

(١) قد نقول [الانسان] وضع لزيد وعمرو وبكر ، وان لم يتحقّق الازيد فقط في الخارج، فالكلىّ فى وعائه موجود، وقدنقول : وضع للكلي الشامل لهم، فالآخوند (قده) يقول بالاول والميرزا (قده) يقول بالثاني .

إلّافرد منه] وبعض الاصوليّين تبع الاصبهانى (قده) كما ان البروجردى (قده) جمع بين جوابى الثانى والثالث .

أما علىٰ ان الزمان والمكان حادثان من الجسم فحيّزه مكان، وامتداده زمان، بحيث لولاه لم يكونا [كعدم المبصَر لولا البصر] فامتداد الجسم باق، وان كان معروض الحدث، امتداد سابق، كامتداد الجسم طولاً بالنسبة الىٰ جزء تحتانى، اذا تلوّن جزئه الفوقانى .

ويرد علىٰ الاول: ان المقتل ليس اسماً للعام، لتبادر الخلاف.

وعلىٰ الثانى: انه لو كان كذلك لزم صدق مقتل الحسين عليه السلام علىٰ حادى عشر محرّم وغيره، مع انه لا يصدق .

وعلىٰ الثالث: انه لا يفهم من المقتل مفهوم وعاء القتل الجامع بين الزمان والمكان .

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

وعلىٰ الخامس: ماورد علىٰ الثانى .

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

النزاع فی ای المشتقات

ثم المشتق[1] قد يراد به الاعم ، وقد يراد به غير مبدئه[1] ، وهل مبدئه المصدر[2] ، أو اسمه[2] ، أوالفعل ، أو ذات المادّة بدون هيئة ؟ أقوال، وان كان غيرالاخير غيرتامّ ، اذِ الهيئة فی الثلاثة مانعة عن المبدئيّة، فمايظهر من تقييد الكفاية [المصادر بالمزيد فيها] من ان المصدر مبدأ محلّ إشكال .

وضع المادة والهيئة

والظاهر ان للواضع ان يضع المبدء والهيئات، فلكلّ وضع ، وان لايضع الاول بل يقول: [النصر] أو [نصر] لكذا، و [القتل] أو [قتل] لكذا ، ثم يضع سائر الهيئات، وذلك لحصول الوضع بكلّ منهما،فتوهّم لزوم وضع المادة والالزم الالتزام بالوضع الشخصى فى جميع المشتقات، لعدم محفوظيّة مايدلّ علىٰ المادّة لولاوضعها كذلك،كقول الفشاركى(قده):انه لو كان لكلّ من المادةوالهيئة وضع مستقلّ،لزم دلالتهما علىٰ معنيين مستقلّين ، وهو خلاف الضرورة، فالموضوع هو المادّة المتهيّئة بالهيئة الخاصّة، غيرظاهر، اذ لاتلازم بينهما ـ كماعرفت ـ اللّٰهم إلا ان يريد بوضع المادّة مايشمل ما ذكرناه، والمادّة تدلّ علىٰ المعنىٰ والهيئة علىٰ النسبة الناقصة،فلا خلاف للضرورة،ولا يلزم بناء المصدر من جهة ان هيئته دالّة علىٰ النسبة [كما قاله النائينى (قده) (١)] اذ نفس المادّة لم تشتمل علىٰ

---

(١) قال : الغرض ان المصادر لوحظ فيها المادّة بحيث قابلة لورود

معنىً حرفى .

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

ولاينتقض ماذكرناه باسم المصدر، حيث لا نسبة لهيئته [كما قاله النائينى (قده)] اذ لايبعد ان يكون جامداً لا مشتقاً ، ولعلّه لذا سمّى به ، فليس فيه وضعان كما كان فى المشتق .

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

مايخرج عن بحث المشتق

وكيف كان، فالمصدر واسمه والفعل خارجات عن النزاع .

اذِ الاوّل: غير جارٍ على الذات [وزيد عدل مجاز] والمشتقّ المبحوث عنه هو الجارى عليها لاتصافها بمبدأ الاشتقاق ـ كما ذكره الكفاية والاصبهانى (قده) وغيرهما ـ أو لان مدلوله نفس المبدأ ولا جامع بينه وبين عدمه ـ كماذكره المشكينى ـ (قده) أو لانه لا ذات، ولعلّ التعليل به أولى(١) .

والثانى: لماذكر فى الاوّل مضافاً الى انه اسم كما عرفت .

والثالث: لان الذات المتّصفة محل لكلام انه اذا ذهب الوصف، هل يحمل المشتق على الذات ؟ والفعل يدل على حركة الحدث

---

(١) اذ اللازم [الذات] و [المشتق الجاري] و [بقاء الذات بعد ذهاب الوصف] والتعليل بانتفاء ماينتفي أولاً أولى من التعليل بانتفاء ماينتفى ثانياً .

من العدم الىٰ الوجود أوالعكس [كَأَعدَمه] .

ومنه يعلم ، ان تعليل الكفاية لخروجه:بأن الافعال انما تدل علىٰ قيام المبادىء بها ،كتعليل الاصبهانى (قده) بأن بقاء الذات موهم لبقاء الوصف فى المشتقّ فيقع النزاع بخلاف الفعل، حيث لا موهم للبقاء فيه ،كإحالة الحائرى (قده) الامر الىٰ القطع ، محلّ نظر .

اذ الاول: جارٍ فى سائر المشتقّات .

والثانى: انالذات باق فيهما كما ان الحدث ذاهب فيهما .

والثالث: إحالة علىٰ الارتكاز والكلام فى وجهه .

المشتقات ليست تسعاً

وحيث علمت ان المصدر[1] ليس مبدءاً، فاعلم ان جعل المشتقات منه[1] تسعة، غير ظاهر.

اذ يرد عليه أولاً: عدم ذكر مثل صيغة المبالغة.

وثانياً: عدم وجه ذكر مشتق واحد مُصدّر بحرفين مثل: [لا، وهل] مع انهما لا دخل لهما فى المشتقّ والا لدخل ماصُدّر بلمّا ونحوه.

وثالثاً: ان ذكر المرفوع والمجزوم دون المنصوب[2]، تفريق من غير فارق، فان لوحظ الاعراب لزم ذكره[2] والا لم يذكر اىٌّ منهما ثم ذكر مثل [تضربان] مذكّراً ومؤنّثاً، انسياق مع المعنىٰ لا اللفظ الذى هو مقتضىٰ البحث فى المشتقّ.

ثم الذات[1] والحدث[2]:

١ ــ المجرّد: ان اسم[1] جامد كأسد، واسم[2] مصدر كالغسل.

٢ ـ والمنسوبان [والنسبة تستفاد من الهيئة] اسم فاعل (١) ونحوه ومصدر ، وفعل، واسم الفاعل ذات أوقع الحدث ، واسم المفعول ذات وقع عليه الحدث ، الى غيرهما من الاسماء المشتقّة كالصفة المشبهة، واسم الآلة وغيرهما وقد تقدّم الكلام فى المصدر .

والفعل الماضى حدث محقّق منسوب الى من حقّقه [ويلزم من ذلك كونه فى الزمان السابق فى الزمانى] والمستقبل حدث مترقب منسوب الى من يترقّب منه أما اطلاقهما على المشتغل مثل «صلّى» و «يُصلّى» فهو باعتبار مضىّ بعضها فى الاول، ومجىء بعضها فى الثانى، كما ذكره الحائرى (قده) لا لاشتراك الثانى فقط دون الاول، كما يظهر من الكفاية وغيره ، حتى قيل بان تسمية الثانى بالمضارع أولى من تسميته مستقبلاً، لانه قد يكون ترقّباً بحتاً كالمستقبل، مثل: « يُصلّى بمعنى سيصلّى» أو ممزوجاً بالحال ، مثل : «يُصلّى، بمعنى انه فى حال الصلاة» .

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

---

(١) لايقال : اسم الفاعل صفة جارية لا ذات منسوبة . لانه يقال : معناه بالفارسية [زننده] وهي ذات لا صفة .

كما فى الالفية(١)، لاالدلالة علىٰ نحو ماذكرناه، وفى قول الكفاية للمضارع بحسب المعنىٰ خصوصيّة موجبة للدلالة علىٰ وقوع النسبة فى الحال أوالاستقبال لاشتراكه بينهما، وفى ماذكره النائينى (قده) بأن المضارع يحكى عن منشئية الموضوع للحدث فلابدّ فى دلالته علىٰ الاستقبال من إلحاق كلمة سين أوسوف .

والاصبهانى (قده) من ان المعقول من مفادهما هو الحدث والربط، وكونه فى زمان كذا، وأما وجود خصوصيّة أُخرىٰ تناسب الخارج عن أُفق الزمان والواقع فيه ، فلاطريق لنا الىٰ تصديقه ، وبعض الاعلام:بانه لايبعد ان تكون هيئة المضارع وضعت للصدور الاستقبالى، لكنها استعملت فى بعض الموارد فى الحال حتىٰ صارت حقيقة فيه،كيعلم ويحسب ويقدر ويشتهى ويريد .

اذ يرد علىٰ الاول: ان الزمان خارج لا داخل، فان الحدث لا دلالة فيه عليه ، والهيئة لآليّتها تفيد معنىً حرفياً ، أى الربط، لا استقلالياً كالزمان .

والثانى بانه لااشتراك فى المضارع بين الحال والاستقبال .

والثالث: بأن المضارع وضع للمستقبل فلاحاجة الىٰ الحرفين مضافاً الىٰ ان معناه الترقّب لاالمبدئيّة .

---

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

والرابع: ان التحقّق والترقّب يلازمان زمانهما وهما الخصوصيّة المتبادرة من اللفظين.

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

النزاع فی کل المشتقات واختلاف المبادیء لایضر

ثم ان الفصول والتونی (قدهما) ذهبا الیٰ ان اختلاف مبادیء المشتقّات کالحرفة وغیرها یوجب اختلافاً فی دلالتها بحسب الهیئة، ففی المبدأ الفعلی خلاف، أما فی غیره فهی حقیقة فی الاعمّ اتّفاقاً وقد أجاب الآخوند قدس سره عن ذلك [لبیان کون النزاع فی الجمیع] بأن التصرف فی المبدأ فالاجتهاد مثلاً یراد به ملکته (۱) لا فعلیّة الجهد، وانما الخلاف فی انه اذا زالت الملکة، هل یطلق المشتق علیه أم لا؟ والمولیٰ صدرا (قده) بانه فی الذات، فانما یقال له [حدّاد] لان للحدید حصولاً فی صانعه باعتبار مزاولته له، فکأنه صار ذا قطعة منه، خصوصاً بملاحظة قیام الحدید بذهنه من جهة

---

(۱) فاذا رأینا اطلاق المجتهد علیٰ النائم الذي لایزاول الاجتهاد فلیس ذلك، لان المبدأ اذا کان ملکة لایحتاج المشتق الیٰ التلبّس، بل لانه متلبس فی حال النوم، حیث ان المراد من الاجتهاد ملکته، والملکة موجودة حالة النوم.

كثرة المزاولة لا مجرّد الملاحظة .

وبعضهم بانه في الجرى، فهذه المشتقّات مستعملة في المعانى الحديثة كغيرها، فقولنا: هذا مسجد، كقولنا: هذا كاتب بالقوّة ، فان الجرى بلحاظ القابليّة والاستعداد، أما في الحرفة فلانه باتخاذها صار كأنه ملازم للمبدأ .

والدوانى (قده) بانه لاتصرّف في أيّ من الثلاثة لعدم لزوم قيام المبدء في صدق المشتق مستشهداً بمثل المذكورات [فالمعنىٰ الانتساب] كالموجود بمعنىٰ المنتسب الىٰ حقيقة الوجود، لا ماله الوجود [ولعلّه لان المهيّة ليست بشيء حتىٰ يقوم بها الوجود] .

والحائرى (قده) بأن صحة إطلاقها علىٰ من ليس متلبّساً بالمبدأ فعلاً ، وكان التلبّس قبل ذلك ، أما لاستعمال المبدأ في الملكة والحرفة والصنعة، وأما لتنزيل الشخص منزلة المتّصف دائماً لاشتغاله بالمبدأ غالباً، أولكونه ذا قوّة قريبة بالفعل (١) .

والاصبهانى (قده) بأن التصرّف قد يكون في ناحية المبدأ [في الاقتضائيّات ، مثل : النار محرقة ، والسمّ قاتل ، وفي ماكان الجرى بلحاظ القابليّة كأسماء الامكنة والازمنة والآلات] وقديكون في ناحية الذات، سواء كان مبدئه قابلاً للانتساب الىٰ الذات إبتداءاً

---

(١) فالتصرف تارة في المبدأ وتارة في الذات .

كالخيّاط أو بواسطة ،كالبقّال [اذِ النسبة اولاً بين الذات و بيع البقل] .

والظاهر ان كل الاقوال الثلاثة الأُول ممكن ، ففى زيدمجتهد قد نتصرّف فى [الاجتهاد] بأن المراد الملكة وقد نتصرّف فى [زيد] بأن المراد انه قطعة اجتهاد [مثل: زيد عدل] وقد نتصرّف فى [الجرى] اى فى القائم، لان معنىٰ الجملة [الاجتهاد] قائم بزيد فينزّل [القيام الشأنى] منزلة القيام الفعلى(١) .

ومماذكرناه يعلم وجه النظر فى افراد الاقوال الثلاثة التنزيل فى مكان، وفى جعل الاخيرين التنزيل هنا أوهناك، وفى نفى الرابع قيام المبدأ فى صدق المشتقّ،فكيف يمكن الصدق بدون قيام .

(١) وعلىٰ ايّ الثلاثة التلبس حاصل الآن، وليس كماذكره الفصول بانه لاتلبّس الآن .

المراد بالحال

ثم المراد بالحال في عنوان المسألة ، حال الجري، لا النطق أو التلبّس، والظاهر ان مراد الكفاية ذلك لا الثالث وان عبّر به .

أما ان يراد به الزمان، سواء قيل بانه امتداد رابع ، أو جوهر سيال .

فيرد عليه ان أحداً لم يقل بذلك، وانه مناف لحكمة الوضع، حيث ان المشتق يستعمل في الازمنة الثلاثة فلماذا يوضع لاحدها؟ ولزوم مجازيّة يجيء زيد بعد سنة وهو لابس المغفر (١) .

مضافاً الى ما تقدّم من ان الزمان ليس في معنى المشتق مطلقاً (٢) .

---

(١) مع انه لا عناية فيه.

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

(٢) فعلاً أو اسماً .

أما الاجابة عن ذلك بأن الزمان،اماماض أومستقبل ولاحاضر، ففيه ان الطفرة (١) محال بالضرورة بالاضافة الىٰ ان ذلك ينفى الوضع للزمان الحاضر [اى زمان النطق] لامطلقاً .

وبذلك تبيّن:ان زمان النسبة الحكميّة [التابعة لنسبة المشتق الىٰ موضوع] خارج عن معنىٰ المشتق أيضاً اذ لايتبادر من المشتق. أماتوجيه الاصبهانى (قده) ذلك بأن النسبة الحكميّة الاتحاديّة متأخّرة عن مفهوم الوصف المحمول علىٰ موصوفه فلايعقل تقيّد مفهوم الوصف بزمان النسبة المتأخّرة عنه، ففيه ان الوضع اعتبار خفيف المؤنة،فاىّ مانع عقلى من وضعين للمشتق فيقيّد مفهوم الوصف بأحدهما دون الآخر، فالامر لغوىٌ(٢) لاعقلىٌ .

وربما أورد علىٰ ارادة حال التلبّس أو الجرى من [الحال] بأن الوضع للمتلبّس بالمبدأ لايعقل فى المعدوم والممتنع للزوم انقلاب العدم الىٰ الوجود،والامتناع الىٰ الامكان .

وأجاب عنه المحجّة بأن المراد من التلبّس الكون الرابطى [مثل زيد أعمىٰ، مع انه لاتحقّق للاعمىٰ] وبعضهم بانه ليس معنىٰ المشتق شيئاً ثبت له كذا،فالمراد بالمعدوم والممتنع ليس معنىً

---

(١) فكيف يطفر الزمان من المستقبل الىٰ الماضى بدون حاضر .

(٢) حيث لايتبادر .

تصديقياً،اى شيئاً ثبت له العدم والامتناع[٢] .

والعلّامة تبعاً للطوسى وتبعهما المولىٰ صدرا فالاصبهانى (قدهم) بأن العقل يتعمل بفرض فرد هو [محض الهلاك] يحملهما[٢] علىٰ ماذلك الفرد مرآت له ، فالتلبّس حاصل والجرى صحيح .

وهذا هو الاصح، اذ يرد علىٰ الاول: ان الكون الرابط لايعقل بين الاعدام .

وعلىٰ الثانى: انه لم يعالج [التلبّس] الذى هو مطرح الاشكال المتقدّم .

اشكال وجواب

والاشكال فى انه كيف قلتم بخروج الزمان عن المشتق مع قول الأُدباء بعدم عمل اسم الفاعل إلا اذا كان بمعنىٰ الحال ، أو الاستقبال؟ مردود بأن مرادهم بمعناهما بالقرينة [كما قاله الآخوند والنائينى (قدهما)]واتفاقهم علىٰ المجازيّة فى الاستقبال[١] كاشف عن ان المشروط[١] فى العمل ليس جزءاً من مدلول المشتق ، كما انهم اتّفقوا علىٰ عدم دلالة الاسم علىٰ الزمان مطلقاً .

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

المعدوم والممتنع، مع ان الشيخ (قده) قال بالفعليّة [فالنزاع جزاف كماقاله المحجّة] ؟

مردود بأن كلامهما فى القضيّة [وان لم يكن مشتقّ فى البين] والنزاع فيه فى المفاهيم الافرادية، وقد عرفت (١) وجود التلبّس حتىٰ فى الممتنع فكيف بالمعدوم ؟

(١) أي فى كلام الطوسي وغيره .

الاصل العقلائى

ثم اذا لم يقم دليل على أحد الاقوال، فلاأصل عقلائى يعيّن انه ظاهر فى المتلبّس أوالاعمّ، اذ المحتمل منه اصالة عدم ملاحظة الواضع الخصوصية، أوعدم ملاحظة العموم ، أو ترجيح الاشتراك المعنوى للغلبة على الحقيقة والمجاز، أوحكمة الوضع، حيث انها تقتضى الوضع للجامع الشامل للمنقضى .

ويرد على الاول والثانى : تصادمهما لانهما مفهومان بسيطان فلاترجيح .

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

وعلى الرابع: ان فى كِلا الطرفين حكمة .

أما الاصل العملى، فهو برائة ان لم يكن حين الخطاب متّصفاً ثم اتّصف، واستصحاب ان كان حينه متّصفاً ثم زال الوصف، ولم يكن من تبدّل الموضوع عرفاً ، والا فالبرائة أيضاً .

وبذلك يظهر، ان الاستصحاب ليس مطلقاً، وان اطلقه الآخوند

والحائرى (قدهما)، كماظهر انه لا مجال للاشتغال مطلقاً ، وان قال بـه بعض .

ثم انه يرد علىٰ الجمع بين البرائـة والاستصحاب انهما معاً مخالف للعلم الاجمالى ، كمخالفـة استصحابَى التمام عند الذهاب والقصر عند الرجوع له، فلايجريان لعدم الفرق بين تشابه الاصول وعدمه من هذه الجهة .

أدلّة اعتبار التلبّس

وقد استدلّ لاعتبار التلبّس، بالتبادر وصحّـة السلب والخلـف ـ كما فى الكفايـة ـ وقرّب الاول البروجردى (قده) بأن الصدق هل لوجود المبدأ آنأمـا ، ولاصدق بعد فقده ، أو لان آنأما أعطىٰ حيثيّة اعتباريّة باقية والحال ان المتبادر قيام المبدأ لا قيام الحيثيّة .

والثانى : بعضهـم بأن سلب مثل [الكافر] عن أبى ذر كسلب مثل [المؤمن] عمن سيؤمن ، فكلاهما دليل ان حملهمـا عليهما مجاز .

والثالث: بأن التضاد بين متضادَّىِ المبدأ محقّق فلو صدق علىٰ المنقضى، فاما ان يصدق الآخر أولا .

والاول: يوجب رفع التضاد .

والثانى: خلاف البديهة .

وربما استدلّ بأن الجرى لابدّ له من خصوصيّة،والا لجرى كل شيء على كلّشيء، وليست الا التلبّس بالمبدأ، فاذا انقضى فلا تلبّس فلا جرى ، اذ لايمكن انكار الخصوصيّة ، أو بقائها بعد الانقضاء .

والحائرى (قده) بأن العناوين المأخوذة من الموجودات بملاحظة بعض الخصوصيّات اذا لم يلاحظ شيء زائد عليها لاتطلق الا على تلك الموجودات مع تلك ، سواء كانت تلك من ذاتيّات الشيء كالانسان والحجر، حيث صارا ترابا ، أو من العوارض .

والاصبهانى (قده) بأن المشتقّ بسيط، اذ لو كان مركباً لكان معناه اما من حصل منه الضرب،كما يظهر من العلّامة (قده) ويلزم منه تركب الاوصاف عن فعل ماض وزيادة وهو بديهيّ فساده ، أو من له الضرب كما عن غيره ، ويلزم منه الاهمال وهو مناف لكون النسبة حقيقتها الجامعة لجميع انحائها هو الخروج من العدم الى الوجود وهو عين الفعليّة، بالاضافة الى ان لازمه صدق الوصف على من لم يتلبّس وهو ينافى اتّفاقهم على المجازيّة فيه .

واذا كان بسيطاً بمايراه الدوانى (قده) من اتحاد المبدأ و المشتقّ ذاتاً واختلافهما اعتباراً، أو بمانراه من كون مفهومه صورة مبهمة متلبّسة بالقيام على نهج الوحدانيّة ، لايعقل الوضع للاعمّ الذى ذهب اليه العلّامة الانصارى (قده) اذ على رأيه المبدأ من

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

وعلىٰ رأينا ، فلان مطابق هذا المعنىٰ الوجداني ليس الا الشخص علىٰ ماهو عليه من القيام فلايصدق علىٰ فاقد التلبّس .

الايراد علىٰ الوجوه

ويرد علىٰ غير التبادر و صحّة السلب [بدون حاجة الىٰ توجيه أولهما] بأن لاتضاد لاختلاف الاعتبار، فهو سارق باعتبار الماضى وعفيف باعتبار الحال .

وعلىٰ الرابع: بأن الخصوصيّة الحيثيّة المعطاة بسبب التلبّس آنأما، بالاضافة الىٰ ان البحث وضعى والجرى متأخّر عنه .

وعلىٰ الخامس : بادّعاء الصدق فى المشتقّ دون غيره ، ولذا لايصدق الانسان علىٰ التراب، ويصدق الزانى علىٰ المنقضى عنه .

وعلىٰ السادس: عدم المنافات بين البساطة والصدق، لاجل التحيّث الحاصل من التلبّس آنأما ، مضافاً الىٰ ان الاشكال فى التركيب بالاهمال، غيرتامّ، اذ الاهمال فى اللفظ لا فى الواقع .

الاشكال على صحة السلب

وأما الاشكال على صحّة السلب بانها منافية مع صحّة الحمل وهي مفروضة لصدق السارق والزانى على من انقضى عنهما .

فيرد عليه بأن الثانية بالعناية والاولى بلاعناية .

نعم ، ربما يشكل عليها بانه ان اريد بها صحّته مطلقاً، فغير سديد لصدق المشتق على الذات فى الماضى ، وان أُريد مقيّداً بحال الانقضاء فغير مفيد ، لان علامة المجاز هى صحّة السلب المطلق .

١ ــ وأجاب عنه الشيخ (قده) بأن المراد منها باعتبار المعنى الوجدانى الارتكازى من المشتق ، والا (١) لنوقض بكل صحّة سلب ، مثلاً يقال : صحّة سلب الاسد عن الرجل الشجاع ان كان باعتبار الجامع ، فممنوعة، والا فغيرمفيدة ، وفيه بانه لايمكن الزام

---

(١) أي ان لم نقل بالمعنى الارتكازى .

الخصم به لانه يدّعى عدم ارتكازه بذلك .

٢ ــ والآخوند (قده) بأنّا نقول :

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

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

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

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

٣ ــ والنائينى (قده) بانه بناءاً على البساطة ـ كما هى المختار ـ لايعقل هناك معنىً جامع، بين المتلبّس والمنقضى عنه، فلامناص عن

وضعه له بخصوصه،أولاشتراكه لفظاً بينه وبين المتلبّس،وكِلاهما واضح البطلان،وبعد الفراغ عن بطلانهما لايعقل عدم صحّة السلب عن المنقضى عنه، وفيه: ان البحث لغوى، وليس بعقلى،وما المانع من الوضع للاعمّ اذا استقامت أدلّة الاعمّى ؟

ادلّة الاعمّي

استدل للاعمّ بالتبادر بالتلبّس بالمبدأ آناًما، مثل المقتول، وبعدم صحّة السلب فلايقال ليس بزان وان انقضىٰ عنه، وبكثرة الاستعمال فى موارد الانقضاء فلو كان مجازاً فيها لزم كثرة المجاز المنافية لحكمة الوضع، وبقوله سبحانه: «فاجلدوا» و «فاقطعوا» فهما ثابتان لمن صدق عليه الزانى والسارق، ولولا الصدق علىٰ من انقضىٰ لزم انتفاء الموضوع حين اجراء الحكم. والحاصل: ان صدق العنوان ثبت المطلوب، والا لزم انتفاء الموضوع حين اجرائه.

وباستدلال الامام تأسّياً بالنبى صلّىٰ الله عليه وآله وسلم بـ(لا ينال عهدى الظالمين) فى الآية علىٰ عدم لياقة من عبد الصنم للامامة وهو متوقّف علىٰ كونه حقيقة فى المنقضى.

الايراد علىٰ الوجوه

ويرد علىٰ الاول: انه مجاز بأخذ المبدأ واسعاً بحيث يشمل

حال الانقضاء،والا فلم لا يتبادر فى العالِم والجاهل والحسن و المؤمن والكافر وغيرها، ولعل سِرّ التوسعة ان المهم،الاثر الحاصل من حين التلبّس الىٰ سائر الاوقات .

وعلىٰ الثانى: ماتقدّم من سعةالمبدأ أيضاً فالمجاز فى المادّة والا فلو أخذ المبدأ حقيقة ، وكان الجرى بلحاظ الآن،لا بلحاظ حال التلبّس صحّ السلب .

وعلىٰ الثالث: بالاضافة الىٰ أكثريّة الاستعمال فى المتلبّس ، والىٰ احتمال ان الاستعمال فى المنقضى باعتبار حال التلبّس، ان من حكم الوضع الاطالة بالقرينة وغيرها .

وعلىٰ الرابع: ان الآيتين لايراد بهما المنقضى،بل الاشارة الىٰ مستحقّ الحدّ بقرينة ان اثبات الامرين بعد ارتكابهما غالباً .

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

والاصبهانى (قده) ــ بعد تقسيمه الوصف الىٰ العنوانى، و المعرف ، والمعرف المشوب بالعنوان ـ بأن قرينة أبدية عدم النيل ان الخلافة ليست كسائر المناصب الشرعية ، وفيه كونها ليست كسائرها أعم ، لامكان كفاية العصمة حين التصدى ، أو كفاية الاحتياج الى مزيد الورع ، حيث لايشترط فى سائرها .

والنائيني (قده) بأن الظلم من قبيل السرقة، فالحكم لايحتاج الىٰ بقاء الموضوع .

وفيه: انه لولا القرينة ـ كما في السرقة ـ كان مُصادرة .

والبروجردي تبعاً للحائري (قدهما) ـ مع اختلاف ما بينهما ـ بأن أكثر أفراد الظلم يحدث وينصرم فلامعنىٰ لدوران المحروميّة من الإمامة مداره حدوثاً وبقاءاً ، وبعض أفراده وان كان لاينصرم كالشرك لكن كلمة [الظالمين] جمع محلّىٰ باللام فيشمل كِلا القسمين، ولعلّ الفرق بينهما ان الشيخ انطلق من استمراريّة الحكم والسيّد من عموم الموضوع .

وفيه: فليكن مثل لايصلّى خلف الظالمين .

نعم، الكفاية ـ بعدتقسيمه الوصف الىٰ الاشارة والعلّة المستمرة والآنيّة ـ بيّن القرينة بأن الآية فى بيان جلالة قدر الإمامة وعظم خطرها ورفعة محلّها، وهو كما قال (ره) حيث ان ابراهيم عليه السلام الطاهر احتاج الىٰ الابتلاء بكلمات (١) لِنيلها ، بالاضافة الىٰ انه لايطلبها للظالم حالها، بل لغيره، وحيث كان أعمّ من الظالم آنـّا ما أُجيب بانه لاينالها حتىٰ ذلك .

---

(١) هي مقاومة الصنم حال شبابه ثم تحطيمه لها ومصادرة ماله ،والقائه في النار،واخراجه من العراق، ثم من سوريا، ثم من مصر، وسكناه البادية، لان أهل المدن ماكانوا يقبلونه، واسكانه أهله بوادغيرذي زرع، وذبح ولده، الىٰ غير ذلك .

المفصلون

وفى المسألة تفاصيل لعلّ أهمّها ماذكره الشهيد الثانى من انه لوطرأ الضدّ الوجودى لم يصدق المشتقّ على المنقضى، والاصدق قال: والالزم اطلاق النائم على اليقظان والكافر على أكابر الصحابة، والفصول من الفرق بين المتعدّى فيصدق[1]، مثل الضارب،وغيره[2]، فلايصدق مثل حسن. والغزالى فاختار الاعمّ فى المحكوم عليه لآية الزنا والسرقة،والتلبّس فى المحكوم به.

ويرد على الاول: بأن عدم طريان الضدّ الوجودى أيضاً لا يوجب الصدق[1]، ولذا لايصدق الابيض لمازال بياضه وان لم يطرأ عليه لون آخر.

وعلى الثانى أولاً: ان العالِم والجاهل لايصدقان على من تبدّل حاله مع انهما متعدّيان:

وثانياً: بان الصدق فى المتعدّى ان كان بلحاظ حال التلبّس

كان حقيقة والا كان مجازاً .

وعلىٰ الثالث : أولاً : بالنقض(١) بمثل العادل يصلّىٰ خلفه ، وبمثل إقطع يد السارق .

وثانياً : ان الآيتين للقرينة ، وهى عدم جريان الحدّ فى حال الجريمة .

(١) فالاول: محكوم عليه، ومع ذلك لايصدق الا علىٰ المتلبّس .
والثانى: ليس محكوماً عليه، ومع ذلك يصدق علىٰ المنقضى .

تتمات

الاولى: عرّف بعضهم الفكر بأنه ترتيب أُمور معلومة لتحصيل المجهول، وأشكل عليه بانه لايتمّ فى التعريف بالفصل أوالخاصّة، وأجاب شارح المطالع بأن الناطق والضاحك ينحلّان الى شىء له النطق والضحك، وأوردعليه الشريف بانه ان أُريد مفهوم الشيء دخل العرض العام فى الفصل، وان أُريد مصداقه انقلبت مادّة الامكان الخاص ضرورة، وعليه فالمشتقّ بسيط.

وأجاب الفصول عن الشقّ الاول بأن الناطق اعتبره المنطقيّون فصلاً بعد تجريده عن معناه اللغوى، فالشىء داخل فى المشتقّ لغة لا اصطلاحاً.

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

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

الفصل لاالعرض العام .

ولعل مراد الشارح اشتمالهما على الضمير [وهو شيء] فلايرد عليه إيراد الشريف .

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

فقول الفصول ، انه مجرّد عن معناه اللغوى، وان صحّ بالنسبة الى انه لايراد به التكلّم ، لكنّه لايصحّ بالنسبة الى تجريده عن [شيء] اذِ الناطق بمعناه اللغوى جعل فصلاً.

ومنه يعلم النظر فى قول الكفاية انه ليس بفصل حقيقى .

أما قول النائينى (قده) فليس بوارد على الشريف، لان الشيء قديراد به العرض العام ، ولذا يطلق على الواجب والممكن و الاعتباريّات والانتزاعيّات بل والمستحيلات باعتبار وجودها الذهنى [وهذا مراده]، وقديراد به الجنس، وعليه(١) فاشكال بعض مقرّريه بأن الشيء ليس بجنس غير وارد، كما ان إشكال الشريف على الشارح بدخول العرض العام غيروارد .

وأجاب الفصول عن الشق الثانى بأن القيد اذا لم يكن ضرورياً

---

(١) بناءاً على ان الشيء له اطلاقان .

لم يكن اثبات الذات المقيّدة به ضرورياً، وأشكل عليه الكفاية بأن المحمول ان كان ذات المقيّد كان ضرورياً، وان كان المقيّد بقيده انحلّت القضيّة الىٰ ضروريّة، (١) وممكنة، لان الاوصاف قبل العلم أخبار كما ان الأخبار بعد العلم أوصاف .

ويرد علىٰ الاشكال علىٰ تعريف الفكر، بأن قولهم: ناطق أو ضاحك، أُمور باعتبار حذف المبتدأ، وعلىٰ اشكال الشريف علىٰ الشارح بأن مراده تقدير [الشيء] كماقالوا [ضارب هو] لاتركيب المشتق، مضافاً الىٰ انه يرد عليه، ان [المشتق] له تركيب اجمالى، كمايفهم من تفسيره(٢). فى قبال الجامد والمركب لفظاً، حيث لاتركيب للاول ولااجمال فى تركيب الثانى، ومراد المنطقيّين انه فصل أو خاصّة،اللون المنتسب،لامجموع الامرين (٣)، وعلىٰ الايراد علىٰ الفصول بانه ليست هناك قضيّتان فلايسمّىٰ الضحك صفة وخبراً،فالمقيد محمول بلامحذور .

ثم ان جمعاً استدلّوا علىٰ البساطة بأدلّة أُخرىٰ، فقد استدلّ الكفاية بضرورة عدم تكرار الموصوف فى مثل زيد الكاتب، و

---

(١) فالممكنة : زيد متّصف بالضحك، والضروريّة : زيد المتّصف بالضحك زيد .

(٢) ناطق:گوينده، وضاحك:خنده كننده .

(٣) اللون والملوّن .

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

والثانية كذلك بين المحمول والموضوع .

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

والنائيني (قده) بانه لو كان المشتقّ دالاً على النسبة لزم بنائه لانها معنىً حرفي فاعرابه دليل على عدم التركيب، وبانه ليس الا مالوحظ المبدأ فيه بحيث يتّحد مع الذات والمفروض ان المحمول ليس إلا نفس المشتقّ فمادّته للمبدأ وهيئته لافادة الاتّحاد مع الموضوع فمن اين الذات والنسبة .

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

ويرد على الاول: انه يتمّ لو كان التركيب تفصيلياً لا إجمالياً (٢)

---

(١) لكن النائيني (قده) نسب اليه القول بثلاث نسب باستثناء احدى الناقصتين .

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

كمايفسر بـ[زَنّنده] .

والثانى : بالاضافة الىٰ ان الناقصتين بعد الاخبار، والحال ان القضيّة خبريّة، ان الاجمالى لا نسبة خبريّة فيه .

والثالث : بالاضافة الىٰ ماتقدم ان النسبة من الهيئة والبناء انما يكون اذاكانت المادّة مشتملة علىٰ المعنىٰ الحرفى .

والرابع: ان الهيئة هى التى تأتى بالذات مجملة .

والخامس : بانه انما يتمّ فى قبال التفصيلى لا الإجمالى المذكور .

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

ومماتقدّم ظهر، ان التركيب الإجمالى المختار غير مايكون بتعمّل العقل منحلاً، كمفهوم الحجر الىٰ شىء له الحجريّة، ومايكون مركباً تفصيلاً كشىء له النطق، فالوجدان يرىٰ فرقاً بين الثلاثة .

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

ثم البساطة مفهوماً يقابلها التركيب كذلك ، كتقابل البساطة والتركيب الحقيقيّين، فملاك الاوّلين الوحدة والتركيب مفهوماً، و ملاك الآخرين هما حقيقة، ولذا كان بين البسيطين عموم مطلق ، وكذلك بين المركّبين ، وان كانا متعاكسين ، فالاثنينيّة بالتعمّل لا تضرّ بساطة المشتقّ كالإجمال،والتفصيل بين الحدّ والمحدود، على ماذكره الكفاية، وان أشكل عليه البروجردى(قده) بان ماذكره هدم لأساس البساطة ، لان النزاع بين الشريف وخصمه فى البساطة العقليّة وعدمها، وفيه ان نزاعهما فى المفهوم لا فى الحقيقة .

الثانية

من يرىٰ تركيب المشتق يصحّ عنده الفرق بينه وبين مبدئه فى حمل الاول دون الثانى، أما من يرىٰ بساطته فماهو الفارق الذى أوجب ذلك ؟

قال الدوانى (قده): لافرق بين المشتقّ ومبدئه الحقيقى دون المشهورى [وهو المصدر] الا بالاعتبار ، والفصول حيث فهم منه اعتبار الاول لا بشرط، فيصح حمله ، والثانى بشرط لا ، فلايصحّ أشكل عليه بأن العلم والحركة يمتنع حملهما علىٰ الذات ، وان اعتبرا لا بشرط .

وأجاب الآخوند (قده) عنه بأن المشتقّ وضع للعرض بلحاظ

الاتّحاد والهوهويّة ، والمبدأ بلحاظ ذات العرض، فالامر واقعى لا اِعتبارى ، وماذكره هو الظاهر من المولىٰ صدرا والسبزوارى (قدهما)، وتبع الثانى الاصبهانى والنائينى (قدهما) حيث قال الاول: مفهوم المشتقّ عند بعض المحقّقين هو عين الصفة لاتّحاد العرض والعرضى عنده بالذات، والفرق يكون الصفة عرضاً غير محمول اذا أُخذ فى العقل بشرط لاشىء ، وعرضياً محمولاً اذا أُخذ لا بشرط .

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

واُخرىٰ بماهى ظهور موضوعها ، وكونها مرتبة من وجود موضوعها وطوراً لوجوده وطور الشىء لايباينه،فيصح حملها عليه، لان هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع، والحمل هو الاتّحاد فى الوجود، ثم أيّده بأنا اذا رأينا شيئاً أبيض فالمرئىّ بالذات هو البياض ومع ذلك نحكم بانه بياض وأبيض فلولا الاتّحاد لم يحكم العقل بذلك ، وبأن المعلم الاوّل و مترجمى كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقّات، ومثّلوا لها بها فعبّروا عن الكيف بالمتكيّف ومثّلوا لها بالحار والبارد،ولولا الاتّحاد لم يصحّ ذلك .

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

طوراً من أطوار الذات فكيف يحمل عليه .

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

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

ورابعاً: ان المشتقّ هو الموصوف، كمايفهم من معناه فكيف يقال انه عين الوصف الذى هو المبدأ ؟

ومنه يعلم ، وجه النظر فى وحدة البياض والابيض، وهل هو الا كالقول بوحدة النطق والناطق ؟

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

الثالثة

قال نصيرالدين والسبزوارى وغيرهما (ره) يحتاج الحمل الى جهتَىِ الوحدة والتكثّر ، وعلّلوه بانه لولا التغاير لم ينفع، ولولا الوحدة لم يصح ، وفصّل الفصول بانه ان كان التغاير اعتبارياً والوحدة حقيقة فلا كلام، أما اذا كان العكس كالاعراض لموضوعاتها فلابدّ من أخذ المجموع من حيث المجموع شيئاً واحداً وأخذ

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

واعترض عليه الآخوند (قده) فى الكفاية والفوائد بأن لحاظ التركيب بين المتغايرين واعتبار كونهما مجموعاً مخلّ، اذ لاحاجة الى الاعتبار بعدالتركيب الحقيقى ولايحمل جزء المركّب أحدهما على الآخر، والمفرد موضوع ومحمول لاالذى له مزيّة التركيب ، وانه يلزم زيادة جزء اعتبارى فى المحدود وهو ملاحظة مجموعهما من حيث المجموع واحداً فى طرفه ، مع بداهة لزوم مساوات الحدّ ومحدوده .

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

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

---

(١) اذكيف يستشكل عليه بكلام صدر المحقّقين .

يظهر منه (قده) شكّل الاعراض لموضوعاتها وحدة حقيقيّة ، أما عليهما ان كلامهما على مبنى البساطة لايلائم الوحدة حقيقة ، وقد عرفت ان التركيب الاجمالى هو مقتضى الصناعة .

ومماتقدّم يظهر ، وجه النظر فى كلام البروجردى (قده) ان ملاك الحمل الاتّحاد بحسب اللحاظ، وان التغاير انما يعتبر لافادة الحمل لالصحّته، لصحّة حمل الشيء على نفسه، لماعرفت من ان الاتّحاد فى الوجود، والتغاير فيه بالاعتبار لتوهّمه فى مقام الجعل أما انه لانسبة فيه كماقاله بعض، فلم يظهر له وجه .

الرابعة

لقد ذكروا صفات الجمال والجلال، ثمانية وسبعة، للاختلاف فيهما ، والا فهى أكثر ، وقال المحقّقون فى الاولى انها عين الذات فإحداها عين الاخرى أيضاً، وذلك لعدم تعقّل تعدّد القدماء ولذا أبطلوا قول الاشاعرة بزيادة الصفات على الذات ، حتى قال فخر الدين الرازى: ان علمائنا حكموا بكفر المسيحيّة لما اعتقدوه من الاقانيم الثلاث، وهم قد اختاروا كون القدماء ثمانية، ومع ذلك يعدّون أنفسهم موحّدين، ولما رآى المعتزلة بطلان ذلك، كبطلان التعطيل، ولم يتصوّروا العينيّة، قالوا بالنيابة، وانه تعالى قبل حدوث الصفات له،لم يكن موصوفاً بها، ولكن كان ذاته نائبة عنها، فكانت

الاشياء منكشفة لديه مثلاً، من دون ان يثبت له وصف العلم، كما أشار اليهما السبزواري (قده) في قول الاول بالزيـاد، والثاني بالنيابـة.

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

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

والآخوند (قده) بكفاية المغايرة المفهوميّة.

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

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

والبروجردي (قده) بأن إجراء المشتق على الذات باعتبار وجود حيثيّة فيها، كحيثيّة العلم في [عالِم] ولايشترط زيادتها عليها

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

(٢) عندنا وعنده تعالى.

فالصدق فى كلا المقامين علىٰ نحو واحد .

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

وأورد علىٰ الاول: بأن لازم النقل فهم معنيين فيه تعالىٰ وفى غيره، مع انه خلاف الوجدان ، وبأنه ان لم يفهم معنىٰ العلم، كما فى غيره تعالىٰ لزم: أما ان يفهم معنىٰ الجهل، أو كونه لقلقة لسان، وكِلاهما غير تامّ، وبأن العلم والجهل مثلاً ضدان لاثالث لهما، فاذا لم يفهم من [العالم] فيه سبحانه ما يفهم فى غيره، لزم فهم مقابله ، وهو باطل ضرورة .

وللفصول انه يقول: انه نقل الى [ماكان العلم عين الذات] لامغايراً، كما فى المخلوق، فلايلزم اللوازم الثلاثة .

وعلىٰ الثانى والثالث : بأن الاشكال هو ان العالِم مثلاً وضع لمن عِلمه زائد علىٰ ذاته ، والله ليس كذلك، والتغاير المفهومى و اللحاظى لايدفع هذا الاشكال .

---

(١) ففي العلم مثلاً حيثيّة البروجردى(قده) لوحظ فيها الذات، وعنوان المعاصر يأتي بعد الحيثيّة ، والانكشاف في العراقي (قده) لوحظ فيه الخارج أيضاً، بخلافهما .

أما الثلاثة الاخيرة، فان كان مرجعها الىٰ عدم الوضع المذكور ـ كما ليس بالبعيد ـ لم يكن بها بأس وان كان أقربها أولها ، لملاحظة الانكشاف فى العِلم ـ مثلاً ـ (١) .

وأما الإيراد من حيث المادّة، ففيه ان لا دلالة لها علىٰ الحدثيّة نعم هى غالبة مصداقاً وبينهما بون .

الخامسة

فى صدق المشتق، هل يحتاج قيام المبدأ بالذات؟ المعتزلى قال: لا، ولذا يصدق الضارب والمولم،علىٰ من لم يقم به الضرب والألم، وغيره قال : نعم ، فالاشعرى قال بالقيام الحلولى ، ولذا التزم بقيام العِلم والقدرة وغيرهما به سبحانه، وقال بالكلام النفسى، والفصول بلزوم قيامها ، وحيث لاقيام فيه سبحانه، لاستحالة تعدّد القدماء، قال بالنقل عند اطلاقه عليه، والآخوند (قده) بلزومه ـ وانه فيه أيضاً: بنحو من القيام بدون الاثنينيّة، بل بنحو الاتّحاد والعينيّة ـ وان كان مختلف الانحاء بسبب اختلاف(٢) الموادّ أوالهيئات أو

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

(٢) الاول : كالمختلعة والمكنسة ، فقد حلّ فيها الخلع وصدر منها الكسب . والثاني : كالضارب والمضروب ، فقد صدر من الاول الضرب وحلّ في الثاني . والثالث: كالعالم له تعالىٰ ولنا .

الذوات، فالقيام موجود صدوراً أوحلولاً أووقوعاً عليه أوفيه أو انتزاعاً، على نحو خارج المحمول أوالمحمول بالضميمة، وكان عليه ذكر الاعتبار أيضاً، فصفته تعالى، لامن قبيل ماليس له مابحذاء ولا من قبيل ماله مابحذاءٍ مستقلّ.

لايقال: اذا لم تكن كثرة فى مقام ذاته، فكيف تنتزع منه الكثرة فان ذلك مثل انتزاع الوحدة ممالاوحدة له ؟.

لانه يقال: الانتزاع باعتبار تعدّد الجهات، وهو لايسبّب انثلام الوحدة.

السادسة

اذا اسند المشتق الى موضوع حقيقة أومجاز (١) فى الكلمة، فكلٌّ من الاسناد وهيئته (٢) ومادّته قديكون حقيقة أومجازاً.

وهل المجاز فى الاسناد يوجب مجازيّة المشتق؟ ظاهر الفصول ذلك، فقال بأن القائم بالواسطة مجاز كالشدّة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون.

---

(١) مثل ما اذا اطلق على الماء لفظ [اللبن] لشفافيّته.

(٢) الاسناد كالميزاب الجارى، والهيئة كالماء الجاري اذا كان الجريان منقضياً، والمادّة كماء الغدير الجاري، حيث ان الجريان استعمل في تموّج الغدير، والحقيقة في الكلّ مثل الماء الجاري، وهو في الحال جار.

وردّه الكفاية بأنـه مجاز فى الاسناد، لافى الكلمة، فالمشتق بماهو مشتق استعمل فى معناه الحقيقى، وان كان مبدئه مسنداً الىٰ مايجعل الاسناد مجازياً، ولامنافات بين الامرين، ووافقه المشكينى (قده) وغيره .

وأيده النائينى (قده) وان أظهر أولاً نوع تفصيل بين القول بتركّب المشتق، فكما قال الفصول، لان النسبة الناقصة فى المشتق تابعة للنسبة التامّة فى القضيّة ، والقول ببساطته ، فكما قال الآخوند (قده) .

والذى ينبغى هوان المشتق ان كان بسيطاً(١) أومركّباً اجمالياً كما اخترناه، أوتفصيلياً مع كون النسبة الىٰ الكلّى، فكما قاله الثانى وان كان تفصيلياً، مع كون النسبة الىٰ المصداق، فكما قاله الاوّل اذِ النسبة فى المشتق تكون حينئذ مجازاً، ولعلّ الفصول نظر الىٰ ذلك لبنائه تركّب المشتق[٢] .

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

قم المقدسة محمد

٢٤/رجب/١٤٠٣ هـ .

---

(١) ١ ـ كجرى ، ٢ ـ بمعنى رونده ، ٣ ـ ذات ثبت له الجريان ، ٤ ـ الميزاب (ميزاب جار) .

الفهرست

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

كيف يقصد قاريء القرآن ؟ ٤٣
الدلالة تتبع الارادة ٤٤
هل الدلالة تتبع الارادة ؟ ٤٥
مراد العَلَمين (قدهما) ٤٧
وضع الهيئات ٤٨
الوضع للهيئة ٤٩
ثمرة وضع الهيئة ٥١
علائم الحقيقة والمجاز ٥٢
التبادر ٥٣
صحّة الحمل ٥٤
الدور وجوابه ٥٥
الاطّراد ٥٦
تعارض الاحوال ٥٩
الحقيقة الشرعيّة ٦٠
الحقيقة الشرعيّة تتوقّف .. ٦١
المراد بالمهيّات المخترعة ٦٣
الصحيح والاعمّ ٦٥
تصوير الجامع ٦٧
الجامع على رأي الكفاية ٦٩
تصوير الحائري (ره) للجامع ٧١
الجامع على الاعمّ ٧٣
الجوامع التي ذكروها ٧٥

جوامع أُخر واجوبتها	٧٧
ثمرة المسألة	٧٩
ايراد الشيخ (ره) علىٰ الفرق بين الصحيحي والاعمّي	٨١
أدلّـة الطرفين	٨٢
أدلّـة الصحيحي	٨٣
تعلّق النذر بترك العبادة المكروهة	٨٥
توجيه تعلّق النذر بالعبادة المكروهة	٨٧
أُمـور	٨٨
أسامي المعاملات	٨٩
احتياج الطرفين الىٰ الاسم	٩١
دخل المستحب في الواجب	٩٣
الاشتراك	٩٥
استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ	٩٧
المشترك بدون القرينة	١٠١
المشتقّ	١٠٢
بين المشتقّ الادبي والاصولي	١٠٣
هل النزاع لغوي أوعقلي ؟	١٠٤
هل النزاع كبروي أوصغروي ؟	١٠٥
النزاع في كلّ المشتقّات	١٠٦
المشتقّات التي فيها النزاع	١٠٧
ارضعت زوجتاه الصغيرة	١٠٩
الكلام في اسم الزمان	١١٠

النزاع في أي المشتقّات	١١٢
وضع المادّة والهيئة	١١٣
مايخرج عن بحث المشتقّ	١١٥
المشتقّات ليست تسعاً	١١٧
دلالة الفعل علىٰ الزمان	١١٩
النزاع في كل المشتقّات واختلاف المباديء لايضر	١٢١
اختلاف مباديء المشتقّات	١٢٣
المراد بالحال	١٢٤
اشكال وجواب	١٢٦
الزمان خارج عن المشتقّ	١٢٧
الاصل العقلائي	١٢٨
أدلّـة اعتبار التلبّس	١٢٩
هل المشتقّ بسيط أومركّب ؟	١٣١
الايراد علىٰ الوجوه	١٣٢
الاشكال علىٰ صحّة السلب	١٣٣
الجامع بين المتلبّس والمنقضى	١٣٥
أدلّـة الاعمّي	١٣٦
المفصّلـون	١٣٩
تتمّـات	١٤١
تعريف الفكر	١٤٣
أدلّـة بساطـة المشتقّ	١٤٥
من يرى بساطـة المشتـقّ	١٤٧

احتياج الحمل الىٰ جهتيـن ١٤٩
المشتـقّ في صفاتـه تعالىٰ ١٥١
هل يحتاج قيـام المبدء بالذات ؟ ١٥٣
أقسام الحقيقـة والمجاز في المشتـقّ ١٥٥

VETVS
TESTA
NOVVM
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY