

المحاکبات

بين الكفاية والاعلام الثلاثة

محاضرنا صوليت

القاها

سماحة العلامة المحقق والفقير الأصولي المحدث

سيدنا المصطفى
ابن السيد موسى

الحاج الشيخ محمد طاهر الشيرازي الخاقاني

وام ظله الوارث

الميزان الثاني

Princeton University Library



32101 073378919

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

المحاكمات

الجزء الثانى

مطبعة مهر - قم

Al Shubays al-Khāqānī

المحاکمات

بين الكفاية والاعلام الثلاثة

(Arab)

KBL

. A473

1976

juz' 2

RECAP



محاضرات أصوليين

القاها

سماحة العلامة المحقق ولفقيه الأصول المدقق

آية الله العظمى

الحاج الشيخ محمد طاهر الشيرازي الخافاني

دام ظلّه الوارف

تفسير:

نجل العلامة المفضل

الشيخ محمد محمد طاهر

آراء الأعلام

الصحيح والاعم

الكفاية

- ١ - جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، وعدمه .
- ٢ - ان الصحة بمعنى تمامية الشيء ، و اختلفت اللوازم عند الحكيم ، و الفقيه ، وبالإضافة الى شيء صحيح ، وبالنسبة الى شيء فاسد .
- ٣ - تصوير الجامع على القول بالصحيح ، واستكشافه بالاثر ولا يصح ان يؤخذ الجامع منتزعا عن الامر كعنوان المطلوبة والمرغوبة للزوم الخلف .
- ٤ - عدم وجود الجامع في الاعم وكلما فرض يقع به التبادل والغيرية ، و اذا تبادل وتغير من حال الى حال فلا جامع .
- ٥ - جريان الاطلاق على القول بالاعم ، و على القول بالصحيح البراءة ان

فقد الاطلاق فيها ايضاً .

١٦- ان النزاع والثمره لايجرى على اسامى المعاملات لانها امور عرفية فيتمسك باطلاقها بالسبب .

و اما فى المسبب فيدور امرها بين الوجود والعدم ، و الصحة و الفساد انما هما فى الاشياء المركبة خارجا او اعتباراً كالصلاة .

التائبي

- ١ - جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، و ذلك واضح ، و على القول بعدم الحقيقة الشرعية فتقع المناسبة اما بين المعنى الصحيح ، او اللغة او الاعم من الصحيح والاعم واللغوى .
 - ٢ - ان عنوان الصحة ، وان فسرت بعدم القضاء والاعادة ، كما عن الفقهاء او موافقة الامر كما عن المتكلمين فهو تعريف باللوازم ، والا فالمراد تمامية الشيء من حيث اجزائه ، وشرائطه ، و يفسرها كل فن بما هو ظاهر فى اللزوم عنده والمهم لديه لاسقاط القضاء والاعادة عند الفقيه وموافقة الامر عند الحكيم .
 - ٣ - ان الصحة اضافية بالقياس الى الاجزاء مرة ، والى الشرائط اخرى ، و الى عدم المانع ثالثة ، او باضافتها الى قصد التقرب الى غير ذلك .
- و التحقيق اعتبار عنوان الصحة اعم من الاجزاء و الشرائط ، واما قياس الامر العبادى الى المزاحم وعدمه فليس دخيلا فى مقام التسمية .

٤ - ان مفهوم الصلاة ، و سائر العبادات ان تقع بازاء الحقيقة ، و ليس الموضوع له هو عنوان الفريضة ، او عنوان المطلوب لما عرفت من ان اخذ المتأخر فى المتقدم مستلزم للدور .

ثم ان اللفظ لا يوضع الا بازاء الحقيقة لا بازاء المفهوم فان المفهوم لا يدل على مفهوم الفريضة ، ونحوها ، وانما يكشف المفهوم الحقيقة .

٥ - انه لا بد من قدر جامع بين افراد الصلاة ، وهكذا فى سائر العبادات بناء على القولين من ثبوت الحقيقة الشرعية ، وعدمها سواء قلنا بان اللفظ موضوع بالوضع العام ، والموضوع له عام ، او قلنا بالوضع العام ، والموضوع له خاص فانه لا بد من قدر جامع بين الافراد المتعددة .

اذا عرفت ذلك فتصوير جامع يجمع افراد الصلاة على القول بالصحيح مشكل . فان اعلى مراتب الصلاة صلاة المختار القادر على جميع الاجزاء ، و الشرائط ، و اقلها صلاة الغريق ، و الحريق ، و اى جامع يجمعها ، و الاشكال اوضح اذا قلنا بالاعم .

ويمكن دفع الاشكال بان الصلوة موضوعة للمرتبة العالية ، و الباقي منزل منزلتها الحصول المناسبة بين مراتب الصلاة ، وهذا من باب الاكتفاء كالاكتفاء بصلاة الغريق عن الصلاة الكاملة لان تنزيل صلاة الغريق منزلة الصلاة الكاملة ، مما لا معنى له لعدم وجود معنى مصحح للتنزيل ، وانما هو من باب الاكتفاء بالناقص عن الكامل .

واما بين القصر ، و التمام فتصوير الجامع بينهما فى غاية الوضوح ثم ان الثمرة كما ستأتى هى اطلاق الخطاب على القول بالاعم ، و اجماله على القول

بالصحيح ، ولكن هذا الأثر على ما سلكتناه من تنزيل المراتب الدانية منزلة
المرتبة العليا فإنه لا يفهم من ذلك تعيين اللفظ والمعنى ، فيبقى المفهوم مجمولا
بالقياس الى جميع المراتب التي هي منزلة منزلة المرتبة العليا والاكتفاء بها .

واما تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة فيحتمل وجوها احدها العنوان
المنتزع من عدم القضاء ، والاعادة او نحو ذلك مما هو مأخوذ بعد تعلق الخطاب
في موضوع الخطاب ، وهذا مستلزم للدور كما سيأتى فى التعبدى والتوصلى
ومن اين يعلم ان عدم القضاء والاعادة مما يترتب عليه جميع مراتب الصلاة فيجوز
ان يتعلق لكل مرتبة من الصلاة امر يختص بها .

وبالجمله فلو تصورنا اكتشاف الجامع من ناحية الامر فغايبته الاستكشاف من
ناحية الغرض ، والملاك ، والمراد فى امثال ذلك هو الجامع العرفى الذى
يتوجه عليه خطاب واحد فى النظر العرفى لا وجود جامع ، ولو بنحو وحدة
الغرض فان ذلك خارج عن محل البحث ، وما هو الوجود جامع بين الواجبات
التخييرية .

٦- فى القدر الجامع بين افراد الصلاة كعنوان النهى عن الفحشاء ومعراج
المؤمن ونحو ذلك مما يستكشف منه وحدة الموضوع ، والغرض ، وهذا الاستكشاف
على القول به من قبيل المعلول لعلته ، والجواب يستدعى مقدمة نافعة فى هذا
المورد ، وغيره وبيانها ان بعض الاشياء بالقياس الى البعض تارة من قبيل الاسباب
والمقتضيات ، واخرى من قبيل المعدات الصرفة ولا ريب ان الخطاب المتوجه الى
المسبب مما يرى عرفا توجهه الى السبب كقول القائل اتى النار للاحراق فان
الاحراق عنوان لالقاء النار فيصح التعبير باحدهما عن الاخر كما ذكره صاحب

المعالم، وحينئذ فاذا توجهت الارادة التشريعية صحح توجيهها لانها عبادة عن تحريك الارادة التكوينية فكل مورد يمكن تحقق الارادة التكوينية تتوجه الارادة التشريعية، واما باب المعدات فلا يمكن توجه الخطاب اليها لانه لا ينبعث منها ارادة تكوينية فلماذا لاتتوجه الارادة التشريعية .

هذا في مرحلة الثبوت ، واما مرحلة الاثبات فاذا كان من باب الاسباب والمسببات فيصح توجيه الخطاب الى المسبب كقولك طهر ثوبك من النجاسة او الى الاسباب كقولك اغسل ثوبك عن النجاسة من غير فرق بين التعبيرين واما اذا لم نعلم بجهات السبب ، والمسبب فلا يمكن الحكم بشيء على الاخر الا ان تقوم قرينة على ذلك كمن قبيل الامر بالطهارة من الحدث اذا كانت عنواناً لافعال الطهارة من غسل الوجه واليدين ، ومسح الرأس والرجلين ، والا فلا يكون الدليل على احدهما دليلاً على الاخر .

ومن هنا يظهر لك ان نسبة الاغراض الى العبادات ليست كنسبة المقتضيات ، و العلل الى مسبباتها ، وانما هي نسبة المعدات الى الاشياء الاخر ، ولا بد في ترتب الاثر على العبادات من توجه امور الهية غير اختيارية للمكلف وهي الطاف الهية تحيط بالعبد عند العمل ، ولوتنزلنا وقلنا ان الامور العبادية من قبيل الاسباب والمسببات لكان لازمه القول بالاحتياط عند الشك في جزء ، او شرط .

٧- ان يكون الجامع بين افراد الصلاة هي مادة الصلاة والغرق بين هذا الوجه ، وسابقه انه على الوجه السابق الجامع من حيث الغرض ، واما هنا فالجامع هو مادة الصلاة .
والجواب انه ان كان الجامع ليس هو المادة فما هو الجامع ، وان كان نفس المادة الصلاة فلزامه انه عند الشك ان يجرى الاشتغال دون البراءة في الشك

فى الاجزاء و الشرائط .

٨- ان الجامع هو تلك المادة والشىء الحاصل من الهيئة الاتصالية بين اجزاء الصلاة ، وشرائطها كما ذهب اليه العلامة الانصارى .

والجواب انه لا دليل على تلك الهيئة ، ولا المادة الحافظة للهيئة وليست ادلة القواطع دالة على هذا كما يتخيل ذلك .

هذا كله على فرض تصوير الجامع على القول بالصحيح ، و اما على القول بالاعم فيتصور على وجوه :

الاول : ان الجامع هو الاركان الصلواتية ، واما الاجزاء الاخر فهي دخيلة فى المأمور به ، والتسمية تدور مدار الارقان .

الثانى : على القول بالاعم فى تصوير الجامع ان يكون الجامع هو معظم الاجزاء ، ونسبه شيخ الاساطين الى المشهور .

ويدفع بان لازم ذلك اختلاف معظم فى الصلاة و تبادل معظم باعتبار الاجزاء فيكون جزء داخلا فى معظم صلاة و خارجا من صلاة اخرى ، و كيف يصح فى الجامع ان يتبادل ، و ان يدخل فى حقيقة صلاة ، و يخرج عن حقيقة صلاة اخرى .

و يمكن توجيه هذا القول بان غرض القائلين بمعظم الاجزاء هو ان يكون من قبيل الكلى فى المعين كصاع من صبرة التى تنطبق على اى صبرة ، و يراد من معظم هو الكلى المنطبق على اقل مراتب معظم و ليس المراد بالمعظم هو لا بشرط حتى تدخل بقية الاجزاء فى الجامع و يكون المورد من قبيل صدق الكلمة من حرفين فصاعدا ، ولا يلزم ذلك تشكيكا فى الماهية الذى هو باطل بحسب القواعد العلمية بل المراد التشكيك فى وجود الجامع فى الاجزاء فى القلة ، والكثرة ولكن

كل ذلك خلاف ما بنينا عليه من كون الصلاة موضوعة للمرتبة العليا للمعظم
الاجزاء وان لم يستلزم ذلك تشكيكا في الماهية .

و على ما بينا من الوضع للمرتبة العليا فاستعمال اللفظ في غيرهما من المراتب
الصحيحة هو تنزيلها بمنزلة المرتبة العالية في مقام الاطاعة والانقياد .

و اما ان اريد بالتنزيل منزلة المرتبة العالية في الشكل والصورة فقط ، وان
كانت الاجزاء غير صحيحة فهو تنزيل على القول بالاعم .

٩ - في تصوير الجامع ان المدار فيه على الصدق العرفي و هذا المعنى

بظاهره غير مقبول ان لم يرجع الى عنوان معظم الاجزاء كما تقدم .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستدلال على الصحيح بلا صلاة الا بفتححة

الكتاب ، او انها تنهى عن الفحشاء فهي في مقام المأمور به لاقى مقام التسمية ، و

كذلك الصلاة معراج المؤمن ، و قربان كل تقى فليس المراد به الا بيان الاثار و

المنافع ترغيبا للعباد وشوقا اليها ، وليست في مقام التسمية كما هو واضح .

و اما استدلال الاعميين في قوله (ع) دع الصلاة ايام اقرائك ويعيد الصلاة ،

او بطلت صلاته ، ونحو ذلك لانه استعمال والاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز

على انه يمكن ان يراد به استعماله في الصحيح باعتبار نظر المستعمل ، و ان كان

باطلا واقماً ، و اما كون الاستعمال يثبت الحقيقة فليس في مقام الوضع ، و انما

هو في مقام تعيين المراد من المستعمل في اللفظ من مدلوله .

ثمرات البحث

اختار جماعة من الاصوليين القول بالبراءة على القول بالاعم ، وبلاشتغال على الصحيح .

ودفع ذلك بعضهم ان المورد من قبيل الاقل ، و الاكثر الارتباطيين . فاذا انحل العلم الاجمالي فلا بد من البراءة حتى على القول بالصحيح ، و ان لم ينحل العلم الاجمالي فلا بد من الاشتغال ، ولا سيما على القول بالصحيح .

والحق ان لازم القول بالصحيح هو الاشتغال ، والقول من الصحيحين بالبراءة خلاف مبناهم ، وغفلة عن بنائهم حيث ان عنوان الصلاة على القول بالصحيح عنوان بسيط يكون مطابقة الاجزاء والشرائط ، وعنوان ماخوذ من الاغراض والوامر ، و الشك في تحقق هذا العنوان المجمل موجب للاشتغال دون البراءة .

و اما بناءً على القول بالاعم فتجرى البراءة لانحلال العلم الاجمالي و المتيقن الاقل ، والشك في الاكثر .

الثمرة الثانية : التمسك بالاطلاق اللفظى على القول بالاعم ، وعدم التمسك به على القول بالصحيح .

وفيه ان التمسك باطلاقات الكتاب ، والسنة مما لا وجه له لان الاطلاقات فى مقام تشريع الحكم لا فى مقام البيان حتى يتمسك بالاطلاق .

وعليه فكما ان الصحيحى لا يتمسك بالاطلاق فكذلك الاعمى ، والافلو كان هناك اطلاق فى دليل كما فى صحيحة حماد صح التمسك بالاطلاق من الصحيحى فضلا عن الاعمى ، وليست الصحيحة من قبيل عدم الدليل على العدم .

فتدل الصحيحة على هذا النحو لا من باب الاطلاق .

ولكن الانصاف انها دالة على نحو الاطلاق ، ولو بنحو المفهوم من سياق الجملة فالاطلاق هنا فى الصحيحة من قبيل اطلاق الجمل لامن قبيل اطلاق المفردات والمفاهيم البسيطة .

وليعلم ان الصحيحة ، وما قار بها من الادلة لا تفيد اثبات الجزئية لصلاة مثلا لاشتمال الصحيحة ، وغيرها كقوله (ص) صلوا كما رايتمنى اصلى ، وليست فى مقام بيان الاجزاء الواجبة فقط لما علم من اشتمال الرواية ، وفعل النبى على المستحبات الكثيرة فى الصلاة .

وقد ذكر الاستاذ قدس سره وجهها آخر لعدم التمسك بالاطلاق خصوصا على مبناه من وضع الصلاة للمرتبة العالية ، وان بقية المراتب انما هى صلاة بالتنزيل فكيف حينئذ تحمل على الصحيح ، ولا يمكن معرفة التنزيل والمشابهة .

المقام الثانى من الصحيح والاعم فى المعاملات وهى اما ان تكون موضوعه المسببات او الاسباب فان كانت موضوعه المسببات فلا يجرى فيها بحث الصحيح

والاعم لان بحث الصحيح والاعم انما هو فى المفاهيم المركبه واما فى المفهوم الذى يكون بسيطاً للمسبب فيدور امر البسيط بين الوجود والعدم فلا يجرى فيه نزاع الصحيح والاعم .

ثم ان الاستاذ الاكبر نقل عن الشهيد الاول ان الفاظ العبادات موضوعه للصحيح الا الحج فى فاسده . ونظير ذلك اذ انذر ان يصلى صلاة صحيحة ثم افسدها فانه لا يحصل اصلاً وقد اورد على الشهيد بانه كيف يؤخذ باطلاق المعاملات مع فرض انها موضوعه للصحيح ولازمه اجمال اللفظ لا الاخذ بالمطلق .

والجواب ان المعاملات حيث انها مفاهيم عرفية وليس للشارع فيها اصطلاح آخر ولا حقيقة شرعية فيها فينزل الخطاب على ما يتفاهمه العرف فكل مورد كان عندهم صحيحاً اخذ به بتقرير الشارع له والا فلا ، ولكن امضاء المسبب فى الواقع لا يستدعى امضاء المسبب فان قوله تعالى احل الله البيع وظاهر الادلة الشرعية عن امضاء المسببات مثل احل الله البيع .

بل حتى فى مثل اوفوا بالعقود فان العقد وان كان ظاهراً فى السبب لكن يراد منه ذات المسبب وذلك لان الاسباب مما تحدث وتفنى وليس لها بقاء وليست قابلة لامضاء الشارع بخلاف المسببات فان لها وجود مستمر فى نظر العقلاء و من هذه الجهة يتعلق بها الوفاء .

و اما ان العرف يطبق عنوان الصحة فى مورده فكلام لا ينبغي الاعتناء به لان العرف يرجع اليه فى مقام تشخيص المفاهيم لا فى مقام التطبيق كما هو واضح نعم لو لم يكن للمسبب اسباب خاصة معلومة امكن القول بان امضاء السبب امضاء لاسبابه واما نظر العرف فى تشخيص الموضوعات فهو حق لانها امور خارجية ليس

فيها اختلاف انظار ولا اختلاف اعتبارات و لا يرجع اليهم في تطبيق المفهوم لانه ليس امراً خارجياً مشخفاً .

والجواب عن البحث كله ان نسبة الاسباب الى المسببات في باب المعاملات ليس كالامور الخارجية و الامور التكوينية من تحقق وجودين مستقلين بحيث لا يكون امضاء احدهما امضاء للآخر بل نسبة الالة الى ذبيها و نسبة المعانى الحرفية الى المعانى الاسمية فامضاء المسبب هو امضاء لسببه لان السبب آلة للمسبب و فان فيه فالدليل الدال على امضاء المسبب متكفل بعينه لامضاء السبب لان السبب في المعاملات من قبيل الالة لذيها و من هنا يتضح كلام الشهيد من جعله لامضاء المسببات امضاء للاسباب فاذا لم يكن هناك قيد بسبب خاص كان امضاء المسبب هو امضاء السبب و الالة على نحو الاطلاق من غير تخصيص بمورد دون مورد .

خلاصة الصحيح و الاعم عند العراقي

١ - جريان النزاع على القول بالحقيقة الشرعية وعدمه .

٢ - ان الصحة يراد بها التمامية فى الاجزاء والشرائط و ان كانت الشرائط متاخرة فى الرتبة عن الاجزاء لاينافى التسمية نعم الشرائط التى تنتزع من النهى عن العبادة او من جهة المزاحمات فان هذه خارجة عن مقام التسمية لتقدم التسمية كاملا عليها ثم يقع النهى على العبادة او يقع لها المزاحم .

٣ - تصوير الجامع على القول بالصحيح وعلى القول بالاعم وليس الجامع مقوليا ليقال ان الصلاة ذات مقولات عديدة فلا يمكن ان يجمعها جامع واحد بل الجامع هو العنوان الكاشف عن الوجود و لكن لاعن الوجود بما هو بل نحو الوجود المقارن للماهيات على نحو ان تكون الماهيات بالقياس اليه لا بشرط فقد تدخل جملة من المقولات وقد تخرج جملة منها مع حفظ عنوان الوجود المقارن للماهيات فى الجملة والحصة الخاصة من الوجود و ان لم تدخل حدود الماهيات فى ذلك الوجود الذى يتسع تارة ويضيق اخرى .

٤ - ابتناء التمسك بالاطلاق على القول بالصحيح او الاعم ان كان هناك اطلاق ولم تكن الادلة الشرعية فى مقام التشريع فلو كانت فى مقام البيان و ليست فى مقام التشريع فيتمسك بالاطلاق على القول بالصحيح و الاعم و ليس من لوازم الصحيح اجمال اللفظ كما يراه المحقق النائينى الا ان الكلام فى تحقق الاطلاقات و على فرض عدم وجودها و ان الادلة مسوقة للتشريع فقط فيكفى فرض وجود اطلاق يتمسك به على القولين .

٥ - انه اذا فقد الاطلاق فيرجع الى اصالة البرائة دون الاشتغال على القول بالصحيح و على القول بالاعم و ان عنوان الصحيح ليس عنوانا مجملا حتى يرجع عند الشك الى الاشتغال بل ان عنوان الصحة متحد مع الاجزاء و الشروط فتجرى البرائة فى الزائد على المتيقن .

٦ - استدلال الطرفين و المناقشة فى التبادر و عدم صحة السلب على الصحيح و المناقشة ايضا فى الاخبار التى استدلوا من لاصلاة الا بطهور و نحوها على الصحيح من عدم التبادر و منع عدم صحة السلب و كون الاخبار اجنبية عن الاستدلال لانها فى مقام تشريع الجزئية و الشرطية فى بيان المراد لافى مقام التسمية و الوضع .

٧ - استدلاله قدس سره بالتبادر و عدم صحة السلب على الاعم كما اذا وجد جماعة يصلون و علم ببطلان صلاة بعضهم فانه يقال لهم انهم يصلون و ان كان صلاة بعضهم باطلة و الاستدلال على الاعم ببعض الروايات كدع الصلاة ايام اقرائك سواء كان النهى تعبدأ و ارشادأ و اما الثمرة فقد بناها على الوجهين على القول بالصحيح او الاعم لان الصحة ليست امرأ زائداً على عنوان العبادة حتى يكون اللفظ مجملا كما ادعاه المحقق النائينى و حينئذ عند الشك فى جزئية شيء

او شرطيته فينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالاقل وشبهة بدوية فى الاكثر
وتجرى البرائة فى الاكثر .

و اما اذا كان المقام مقام الدليل الاجتهادى وهو وجود الاطلاق فيؤخذ به
على القولين على القول بالصحيح والقول بالاعم من غير فرق بينهما لتحقق الجامع
و فى مثل ذلك يؤخذ بالاطلاق و يتمسك باصالة عدم التقييد بجزئية ذلك الشئ
و شرطيته نعم تحقق الاطلاق فى الادلة لا يوجد ولكن يكفى فى المسئلة الاصولية
فرض وجود الاطلاق على تقدير تحققه .

و اما المعاملات فهى لها وجوه ثلاثة ، احديها انها معانى عرفية و اعتبارات
عقلانية امضاها الشارع وفى مثل ذلك يتمسك بالاطلاق فى المسبب ، الوجه الثانى
فى انها امور واقعية كشف عنها الشارع والعرف وهذا هو مختاره وحينئذ فيكون
التمسك فى مورد الشك من قبيل العام فى الشبهة المصدقية و لا يؤخذ فى هذا
الحال بالعام فى المورد ، واما الوجه الثالث اعتبارات شرعية فحكمه حكم الوجه
الثانى للشك فى اعتبار الملاك الواقعى الذى اعتبره الشارع او العرف .

ثم التزم بالاطلاق المقامى فى مقام الشك فى المعاملات وانه موجود عند
ابناء المحاوراة بالقياس الى الحكم الوضعى دائماً .

خلاصة الصحيح و الاعم عند الاصفهاني

١ - ابتناء المسئلة ان لم نقل بالحقيقة الشرعية فى تسمية الصحيح و الاعم و يكون المجاز بالقياس الى المعنى اللغوى هل هو الصحيح او الاعم و اذا قلنا بالاعم فلا بد من قرينة تقوم على خصوص الصحيح و لا يستدعى المقام سبك المجاز من المجاز بان يكون الاستعمال فى الصحيح مجازاً ثم بمناسبة فى الاعم كما ادعاه مقرر شيخ الاساطين .

٢ - المناقشة مع صاحب الكفاية فى معنى الصحة و الفساد بمعنى التمامية و عدمها حيث اختار صاحب الكفاية ان الصحة بمعنى تمامية الشئ و لكن كل مدون لئن يعتبر الصحة من حيث اثرها عنده و لازمها لديه فالفقيه من حيث سقوط القضاء و الاعادة و المتكلم من حيث موافقة الامر و الفيلسوف من حيث موافقة الغرض بحيث ان هذه الامور مقومة فى عنوان الصحة و دخيلة فى حقيقتها و عليه فالصحة تختلف من هذه الجهات . و هذه الامور توجب اعتبار معنى الصحة و الفساد عند

كل فن واصطلاح من فقيه او فيلسوف او متكلم و عليه فتختلف التمامية باختلاف مسالك الفنون والاراء كاختلاف الجنس باعتبار فصوله و ليست الصحة حقيقة واحدة على ما بيناه و كل على مسلكه من دخول الشرائط فى العمل فى مقام التسمية كدخول القربة او عدم دخولها بناء على عدم دخولها فى اسامى العبادات وان دخلت فى الغرض والعمل الصحيح المراد للشارع .

٣ - اشكل على وجود القدر الجامع على القول بالصحيح او الاعم حيث ان الصلاة مثلا مركبة من حقائق وماهيات متخالفة واجناس عالية كمقولة الوضع والفعل والمكان كالقيام والقراءة و السجود وليس بين المقولات جهة جامعة حيث انها اجناس عالية وليس فوقها جنس فكيف يتصور الجامع على القول بالصحيح او الاعم وليس فى البين هناك الاعتبار عنوان و مفهوم اعتبارى منطبق على هذه الماهيات المتباينة كمفهوم المشترك اللفظى فى معانيه ولذا ان صاحب التقريرات لم يتصور جامعاً مقولياً بين افراد الصحيح والاعم وانما صورته بعنوان انه مركب او بسيط منتزع من مقام الاثر والغاية حيث انه علم انه لا يمكن تصوير جامع مقولى فصوره بالجامع المقولى والبسيط المنتزع من الاثر ولا يخفى ما فيه من الاشكال كما صرح به فى الكفاية من اختلاف ذلك الامر المركب فانه يكون مرة داخل فى العمل ومرة خارجاً وعدم صحة اخذ الجامع من الاثر لاخذ المتأخر فى المتقدم رتبة وهو خلف .

٤ - ان تصوير الجامع التركيبى مما لاوجه له اذ يلزم ان يكون الجامع مرة داخل فى افراده بتركيب خاص و اخرى خارجاً عنه لخروج بعض ذلك المركب عن انطباقه على افراده وقد وجه الاستاذ المدقق الجامع بين افراد

الصلوة بالجامع المبهم بناء على القول بجواز التشكيك فى الماهيات فالماهية الجامعة لافراد الصلاة تكون من التشكيك فتارة مجتمع على مقولات خمسة واخرى على اربعة و ثالثة على ثلاثة او اثنين فيصح الجامع على وجه الابهام بناء على جواز التشكيك فى الماهيات على وجه الابهام ايضا وقد جعل الجامع هنا اولى ان التشكيك فى الماهيات على وجه الابهام كما صرح به صدر المتأهلين فى اسفاره .

والمحصل ان الجامع هو امر مبهم من حيث الكمية وذلك الامر المبهم يعرف من ناحية الاخر وهو النهى عن الفحشاء فالجامع بين تلك المقولات هو مقولات على نحو الاجمال و الابهام و تعيين تلك الماهيات المبهمة من ناحية ذلك الاثر المعروف لها و هو النهى عن الفحشاء و اذا قلنا بالجامع فيقع الجامع للصلاة الصحيحة وللاعم من الصحيح والفساد ان مراتب الصحة متداخلة فى عالم الصحة والفساد فالجامع على الذى نقول به هو الجامع بين الافراد الصحيحة و الفاسدة وهذا المعنى الذى تصورناه من الابهام ليس هو مفاد الترديد اذ المردد بما هو مردد لاهوية له ولا ماهية ولا واقع له فى الخارج و هذا بخلاف الامر المبهم فانه واقع خارجاً بالخارج ومعلوم من ناحية الاثر المعروف له وهو النهى عن الفحشاء (١) .

٥ - وقد تفرض لنفى الجامع الذى تعرض له الاعميون من تصويره على وجوه احدها انه الاركان، الثانى انه معظم الاجزاء، الثالث انه نظير الاعلام الشخصية .

٤ - انه نظير المقادير والاوزان فاشكل بان الاركان ومعظم الاجزاء لا يكون جامعة لدخولها فى بعض الصلوات وخروجها من بعض الصلوات الاخر واما تنظير الجامع

(١) و ليعلم لديك ان من راجع المحاضرات للاستاذ الاعظم الخوئى فى محاضراته لم يعط حق التادية مطلب استاذة .

بالاعلام الشخصية فواضح المنع اذا الصلاة من مقولات متعددة و كيف يكون الجامع فيها
امراً شخصياً نعم يشبه الجامع بالمقادير والاوزان من حيث اختلاف الكميات والكيفيات
وقد يشبه الجامع الذي اخترناه من الامر المبهم المعرف بالنهاى عن الفحشاء .
و قد تعرض لدلة الطرفين بما هو مسطور غالباً فى كتب القوم من التبادر و
عدم صحة السلب و استعمال الاخبار فى الاعم من الصحيح و الفاسد كدعى
الصلوة ايام اقرائك و اشار الى مسألة النذر من انها لاربط لها بالمسئلة الاصولية و
انما هى مسألة فقيهة .

٦ - ان المعاملات ليس للشارع فيها وضع ولا اعتبار خاص و انما هى
اعتبارات و ليست من الامور المقولية غايته ان الشارع قدامضى تلك الاعتبارات
العرفية فيؤخذ باطلاقات المعاملات سواء ان قلنا بالصحيح او الاعم لثبوت الاطلاق
عند العرف ما لم يكن المفهوم عند العرف مجملاً فانه لا يؤخذ باطلاقه سواء ان
قلنا بالصحيح او الاعم .

مناقشه و تحليل

الصحيح والاعم

الصحيح والاعم والبحث عنه في العبادات والمعاملات .

ان مسألة الصحيح و الاعم ، تجرى على القول بالحقيقة الشرعية ، او بالحقيقة اللغوية ، او بعدمها ، وان الاستعمال كان مجازاً ، حيث ان الملاك يجرى حتى فى الاخير بمعنى ان قرينة المجاز تعين المستعمل فيه على وجه الصحيح او الاعم ، فالعلاقة المصححة للاستعمال ، هل هى بين الحقيقى والصحيح او بين الحقيقى والاعم من الصحيح والفاسد ، اما لكثرة استعمال الشارع فى احدهما ، اولاستقرار عرف الشارع واللغة ، على خصوصية احدهما ، و اذا كان بين المعنى الحقيقى ، و خصوص الصحيح ، فاستعماله فى الاعم من سبب المجاز فى المسجاز .

و اما على مذهب الباقلانى ، فيشكل الامر ، فان غاية مايمكن ان يقال فى تصويره ، ان اللفظ اذا استعمل فى معناه اللغوى ، مع القرينة الدالة على بقية الاجزاء والشرائط فى الأمور به ، فان كانت القرينة دالة ، على جميع الاجزاء والشرائط

فالمدلول عليه هو الصحيح ، وان كانت الدلالة على نحو الاجمال ، بنحو القضية
المهمله ، فالمدلول هو الاعم ، الا انه لاثمرة فى هذا الترتيب .

لانه ان كانت القرينة دلت على جميع ما يعتبر فى العمل فلا يقع الشك
ليتمسك بالاطلاق ، وان كان ، على نحو الاهمال فلا اطلاق لفظى ، يتمسك به فى
نفي الشك .

و اما ان كان المقام من الاطلاق المقامى ، فيجربى على كلا القولين ، حتى
فى هذا القول من مقالة الباقلانى .

اذا عرفت ذلك ، فلا بد من بيان امور ، .

الاول ان مفهوم الصحة ، واحد فى جميع مواردنا ، ونقيضها الفساد ، والتقابل
بينهما تقابل العدم والملكية ، فقد يكون الشئ باعتبار صحيحاً ، و باعتبار آخر
فاسداً ، فالصحة والفساد ، اذا فسرت باسقاط القضاء والاعادة او عدم سقوط القضاء
والاعادة فى لسان الفقيه ، او لسان المتكلم ، بموافقة المأتمى به للشريعة و عدمها ،
فانه لا يدل على تعدد المعنى ، بل هذا من باب الاختلاف فى التطبيق واللوازم ، حيث
ان نظر الفقيه سقوط القضاء والاعادة ، و نظر المتكلم موافقة الشريعة و عدمها ،
باعتبار استحقاق العقاب و عدمه ، وبالجملة انه ليس لدى الاصولى
والفقيه ، اصطلاح جديد من قبلهما ، غير ما هو المتداول عند اللغويين والعرف ،
فانه يعبر عن الصحة بتمامية الاجزاء والشرائط ، ويعبر عن عدم التمامية بالفساد ، فالمعنى
اللغوى والعرفى من التمامية موجود فى المعنى الشرعى ، الا انه لما كان المعنى
اللغوى والعرفى له لوازم ، فيعبر الفقيه والاصولى عن مقصودهما ، عن بعض
اللوازم ، كما ان الحكيم يعبر عن بعض اللوازم الاخر ، وعلى هذا ، فتفسر الصحة

و الفساد ، بعدم وجوب القضاء والاعادة ، او وجوب القضاء والاعادة .

وليست الصحة ، امراً وراء تمامية الاجزاء والشرائط ، بان كانت وجوداً

آخرأ ، مغايراً لتمامية الاجزاء والشرائط .

حيث ان المركب اذا تمت اجزائه وشرائطه ، انتزع من ذلك العمل ، عنوان

الصحة ، و الا فينزع منه عنوان الفساد ، ولو كانت الصحة امراً واقعياً ، و راء

عنوان التمامية من الاجزاء و الشرائط ، لكان المكلف عند ما ياتي بالعمل على

وجهه ، وقد اتى بتمام الاجزاء والشرائط ، على وفق الغرض او الامر ، لما عد

ممثلاً ، ومن الواضح خلافه ، ولا يراد من المكلف بعد اتيان الاجزاء و الشرائط

على ما ينبغي ان يؤتى بها امراً اخر يعبر عنه بالصحة وراء التمامية (١) .

وقد اختار الاستاذ المدقق (ره) ان القضاء والاعادة و عدمها ، او موافقة

الامر ، و الغرض من الحيثيات المقيدة للصحة التي تختلف الصحة باختلافها ، و

ليست هذه الامور ، من اللوازم .

فالاعادة ، و القضاء ، و موافقة الغرض ، و الامر ، من الحيثيات التقييدية

للصحة .

(١) قد ذكر هذا الوجه العلامة السيد الصدر بان الصحة امر وراء التمامية

و كأن السيد الصدر ، وغيره اراد ان يسير على نهج الاصفهاني من كون الاعادة و

القضاء و نحوها من الجهات التقييدية للصحة و ان الصحة وجود ، و راء تمامية

الاجزاء والشرائط .

والتحقيق خلافه لانا لانرى بعد اتيان الاجزاء ، و الشرائط شيئاً يعبر عنه

بالصحة وانما الصحة امر منتزع من اتيان هذه الامور ، و ان الاعادة و القضاء من

توابعها ، محمد .

فالصحة تختلف باختلاف هذه الحيثيات ، وليست امرأ واحداً ، ففى نظر
الفقيه والحكيم والاصولى والمتكلم ، و لكن لا ترى لما ذكره (قدس سره) وجهاً
مقبولاً ، حيث ان الاعادة والقضاء و موافقة الامر ، ليست فى مرتبة تمامية الاجزاء
والشرائط ، وليست هذه الامور مقومة لها ، و انما تنتزع هذه الامور ، عند تمامية
العمل ، فاذا تم العمل ، و اضيف الى الوقت ، انتزع منه عدم الاعادة ، و اذا اضيف
الى خارج الوقت ، انتزع منه عدم القضاء مثلاً ، فحيثية القضاء و الاعادة ، او
موافقة الامر ، ليست مقومة للاجزاء والشرائط ، و انما اذا اتم المكلف العمل
انتزعت منه هذه العناوين .

وليست هذه الامور حيثيات تقييدية لعنوان الصحة فى العمل ، و تقريب البحث
ان هنا نقاطاً اربعة .

«الاولى» ان عنوان الصحة امر منتزع من تمامية الاجزاء والشرائط .

«الثانى» ان عنوان الصحة ليس امرأ وراء ذلك ، يعبر عنه بالجهة المرغوبة
فى العمل ، و انها نحو وراء تمامية الاجزاء والشرائط .

«الثالثة» ان الصحة و الفساد لا يجريان فى البسائط ، و انما يجريان فى
الامور المركبة .

«الرابعة» ان عنوان الصحة الماخوذ فى العمل العبادى ، ما كان بالحمل
الاولى ، و بالحمل الشائع الصناعى صحيحاً .

«اما النقطة الاولى» ان من الواضح ، ان كل مركب تمت اجزائه و شرائطه
على الوجه الاكمل التام ، عبر عنه بالعرف صحيحاً ، و خلافه يعبر عنه فاسداً ،
نظير المعاجين التامة الاجزاء و الشرائط ، حيث يعبر عنها بصحيحة ، و اذا فقدت

بعض الاجزاء والشرائط ، يعبر عنها فاسدة والصحة والفساديجريان في المركبات المقولية ، والمركبات الاعتبارية من غير فرق بين عالم الحقيقة والواقع ، و بين عالم الاعتبار ، واما البسيط فلا يوصف بالصحة والفساد .

فوجود النقطة المشعرة بالبساطة مثلا و ما كان بنحوها من الوحدة ، لايعبر عنها بعنوان الصحة و الفساد ، و انما يعبر عنها بالوجود وبالعدم ، فان تحققت عبر عنها موجودة والا كانت معدومة .

قد يتخطى الى الذهن خاطر ، وهو وجود اطلاق عنوان الصحة على البسائط . كما يقال ، الرمان صحيح و فاسد ، والبطيخ كذلك ، وهذه الفكرة صحيحة ، و هذا الرأى صحيح او فاسد ، مما كان من الموجودات الخارجية ، او الوجودات الذهنية ، فلا اختصاص لعنوان الصحة والفساد بالحقائق المركبة ، و لكن يدفع باول نظرة ، ان اطلاق الصحة على هذه الامور ، اما في الموجودات الخارجية ، فلتركيب حقائقها واقعا فالرمان او البطيخ ، لتركيب حقائقهما من عناصر متعددة ، و من جسم ونمو ، فهذه الملاحظة ، يطلق عليه عنوان الصحة والفساد (١) . و اما في الوجودات الذهنية ، فاعتبار الصحة فيها والفساد ، باعتبارمتعلقاتها فالفكرة اذا كان منشأها امرأ واقعيأ .

(١) و بما افاده سماحة الوالد يكون رداً للعلامة السيد الصدر وغيره من الاعلام من كون الصحة شاملة للبسيط . والمركب بان الصحة اطارها المركبات الواقعية دون البسائط كالوحدة والنقطة ونحوهما ، و ما لم يكن تركيب خارجي او واقعي ولو في عالم الاعتبار لاينطبق عليه عنوان الصحة ، والفساد .

و طبقت الفكرة الواقع او الرأى ، كذلك عبر عنها فكرة صحيحة و رأى صحيح ، كما يعبر عن تأكد العقيدة بالمبدأ الاعلى وبالانبياء و الرسل . انها عقيدة صحيحة ، فمتعلق الفكرة ان كان من الموجودات التى لها مراتب او كان المتعلق متعددأ ، جاز التعبير عن ذلك بعنوان الصحة ، واجمالا ان عنوان الصحة لا يتوجه الا فى مورد التعدد ، اما خارجأ واما اعتبارأ واما بحسب تعدد مراتب الوجود ، و الا فاذا كان الشيء بسيطأ ، و لا ينحل السى تركيب خارجى او عقلى ، فلا يطلق عليه عنوان الصحة ، فالصحة لاتنطبق الا على المركب ، فتمامية الشيء من حيث اجزائه وشرائطه ، او من حيث تعدده فى عالم الاعتبار ، او تعدد مراتبه فى الوجود ينتزع منه عنوان الصحة ، و لا ينتزع من الشيء البسيط من حيث انه بسيط .

«النقطة الثانية» ان ليس وراء تمامية الشيء فى عالم وجوده الخارجى او الاعتبارى وجودأ او صفة يعبر عنها بالصحة ، لان من الواضح ، ان الشيء اذا تمت اجزائه وشرائطه ووتى به على وجهه فليس هناك حالة ، تطرأ عليه يعبر عنها بالصحة ، فالمرغوبية بالشيء و التوجه اليه نفسياً ، انما يناط بتمامية اجزائه و شرائطه .

«النقطة الثالثة» قد عرفت من بياننا فى النقطة الاولى ان مطابق عنوان الصحة لا يتوجه الا فى المركبات ، سواء كانت المركبات اعتبارية عند الشارع او العقلاء ، او خارجية مقولية ، واما اذا كانت بسيطة ، فلا ينتزع منها عنوان الصحة فان احد العناصر الموجودة فى العالم ، سواء كانت اربعة او اكثر منها بكثير لا يقال فى احد العناصر انه صحيح وفساد ، بل اما موجود او معدوم . و لا يقال لوجود الملك انه صحيح او غير صحيح ، فلا ينطبق عنوان الصحة ، الا فى امور

التركيبية ، سواء كان تركيبها ، في عالم الاعتبار او الخارج .
« النقطة الرابعة » ان صحة الملحوظة في العبادات ، لا بد وان يراد منها ما
كان بالحمل الاولى و بالحمل الشائع الصناعي صحيحاً ، ولو اطلق عليها عنوان
الصحة مفهوماً ، ولكن لم تكن صحيحة في الواقع ، فلا تعتبر العبادة صحيحة ،
غاية الامر ، ان ما كان صحيحاً بالحمل الشائع مختلف بحسب الموارد ، فتارة
من حيث الاجزاء ، واخرى من حيث الشرائط ، وثالثة من حيث الشرائط المتأخرة
كما سيأتى بيانه مفصلاً انشاء الله .

الصحة معتبرة في الاجزاء و الشرائط

نتحدث هنا عن دخالة الاجزاء و الشرائط في التسمية ، و البحث يقع

على انحاء .

« الاول » :

في دخالة الاجزاء .

« الثاني »

في دخالة الشرائط التي لم تؤخذ من ناحية الامر .

« الثالث »

في الشرائط التي تنتزع عن مقام التزام الشيء والمنافى له في الوجود .

« الرابع »

في الشرائط التي تؤخذ من ناحية الامر كنية القرية والوجه والتميز .

اما النحو الاول فلا ريب في دخوله في عنوان التسمية ، فان اجزاء الصلاة

مثلاً ، مما لها دخل في مقام تسميتها بعنوان الصلاة ، و هذا مما لا كلام فيه بين ارباب الفن .

النحو الثاني في دخالة الشرائط في التسمية ، نظير الطهارة والتستر و اباحة المكان في عنوان الصلاة .

نسب الى شيخ الاساطين عدم صحة اخذها في التسمية و تقريره ان كل مركب كانت له اجزاء و شرائطاً ، فهو من مرتبتين .

المرتبة الاولى مرتبة الاقتضاء والسببية ، وهي قائمة بحقيقة الاجزاء ، و الثانية مرتبة الشرائط ، وهي مرتبة فعلية التأثير ، وهذه المرتبة متأخرة عن المرتبة الاولى ، فالشرائط وعدم الموانع ، لا تقع في مرحلة الاقتضاء ، لان الشرائط بالقياس الى العلة ، اما مصححة لفاعلية الفاعل ، او متممة لقابلية القابل .

و الصحيح للفاعلية و المتمم للقابلية لا يقع الا بعد فرض تمامية الاقتضاء

للمقتضى .

ولذا سيأتى من استاذنا الاكبر في باب الشرائط وعدم الموانع ان الشرائط متأخرة في الوجود والماهية ، عن حقيقة المقتضى ، و على هذا البيان يمتنع في مقام التسمية اخذ عنوان المتأخر في المتقدم ، فلا تؤخذ التسمية من مرحلة الشرائط الى مرحلة الاجزاء .

والجواب عن ذلك ، اما اولاً ان الشرط في مقام التأثير و التاثر ، و نسبة

المعلول الى علته ليس متأخراً عن عالم الاقتضاء فالمقتضى حالة كونه واجداً للشرائط فاقداً للموانع في رتبة واحدة ، فمقام العلية التامة ، ليس فيها مرحلة تقدم وتأخر ، حتى يقال ان الشرائط متأخرة عن المقتضى و اجزاء العمل ، و هذا التقدم

والتاخر فى النظر ليس فى مقام العلية والمعلولية ، وانما هو فى مقام التحليل العقلى
لا فى مقام ترتب المعلول على العلة ، وتأثر المعلول عن علته .

« وثانياً » انالو تنزلنا وجزمنا بتاخر الشرائط عن الاجزاء اما تاخراً عقلياً
او تاخراً فى مرتبة الوجود ، ولكن هذا التاخر و التقدم مما ليس له دخل فى مقام
التسمية ، فيجوز للواضع ان يأخذ المركب من الاجزاء والشرائط ، فيضع للمجموع
اسماً مخصوصاً ، وان تقدم بعض المجموعة على بعضها الاخر من حيث الوجود
او الطبع ، فمقام التسمية ، اوسع نطاقاً من مقام اتحاد الرتبة او اختلافها ، و تقدم
بعض الاشياء على بعض فالواضع يلحظ فى وضعه مقارنة الشرائط للاجزاء ، و
يضع لها اسماً واحداً وعنواناً غير متعدد .

« و ثالثاً » الشرائط التى تنتزع عن مرحلة التزام نظير الهم والمهم او
الواجبين المتزامين ، و ان لم يكن احدهما اهم من الاخر ، والظاهر من حالة
الواضعين لحاظ الشئ و تسميته باسم مخصوص من غير نظر الى دخول عنوان
عدم المزامحة و التضاد فى التسمية ، بل من حالتهم تسمية الشئ من غير ملاحظة
مورد المزامحة ، فالصلاة اسم لمجموعة اعمال من التكبير والركوع والسجود ،
من غير ان يدخل فى مقام التسمية عدم ازالة النجاسة عن المسجد مثلاً ، فالصلاة
اسم لهذه الاعمال من غير اعتبار عنوان ترك الازالة وعدمها .

نعم لو لاحظ الواضع اسم الصلاة على مجموعة هذه الاعمال على وجه
ان لاتزامح للازالة ، لجازت التسمية ، ولامانع منها عقلاً ، اذ فرض المسئلة اخذ
عدم الازالة فى عنوان التسمية لافرض التسمية اولاً ، ثم اعتبار عدم الازالة فى

التسمية ثانياً ، فان ذلك من الاعتبارات المنافية للتسمية ، كما هو واضح ، اذ بعد فرض تمامية التسمية ، لامعنى لاخذ قيد فيها ، والا لاعتبرها الواضع ، من مقومات وضعه وتسميته فالمانع هنا هو عدم ارتكاز ذلك المعنى عرفاً و عدم انسباقه الى الاذهان من وضع الواضعين ، و الا فلا امتناع عقلي لو اعتبره الواضع ، و ادخله فى مقام التسمية .

واجمالا ان لامحذور فى اخذالشروط فى تسمية اسماء العبادات التى ليست مأخوذة عن مورد الامر والمزاحمة لعدم محذور عقلي كما عرفت من ان الشرائط فى مرتبة الاجزاء ، و على تقدير تعدد المرتبة ، فيمكن اخذها فى مقام لتسمية ايضا .

واما فى الشرائط المأخوذة من قبل الامر ، او المأخوذة عن عنوان المزاحمة فلا امتناع عقلي من اخذها فى مقام التسمية ، على نحو الحصص الخاصة ، او على نحو ، بعد اخذ القيود المتأخرة عن الامر فى موضوع الامر ، و عند ما يأخذ الشارع القيود المتأخرة فى موضوع الخطاب الاول ، يقوم بدور التسمية ، فيأخذ الشرائط مع الاجزاء تحت عنوان التسمية ، و ان اخذ الاجزاء والشرائط على جميع الصور الثلاثة ، لا امتناع منه عقلا ، على ما بيناه .

الا ان الظاهر و المستفاد من الاطلاقات ، و استعمال الشارع ، اعتبار الشرائط ، بالمعنى الاول دون الشرائط المأخوذة عن مورد المزاحمة ، و عما كان بعد الامر .

ثم ان الصحة والفساد امران اضافيان ، فقد يكون العمل صحيحاً فى بعض

الاجزاء وفاسداً فى بعضها الاخر ، و هكذا بالقياس الى الشرائط ، و بالاضافة الى
الزمان والحالات ، وليس الصحة و الفساد فى العبادات ، امرأ واقعياً لا يتغير
بالاضافة والحالات .

تصوير الجامع

على الصحيح او على الصحيح و الاعم ، تصوير الجامع على الصحيح

تمهيد .

ان البحث فى عنوان الجامع يأتى على وجوه .

« احدها » ان الباحث يتصور الجامع على الصحيح جامعاً ذاتياً بسيطاً .

« ثانيها » ان يتصور الجامع عرضياً مقولياً .

« ثالثها » ان يتصور الجامع على نحو ان يكون عنواناً من العناوين ، و

اعتباراً خاصاً من المشرع .

« تركيب الجامع على وجوه »

احدها ان يكون الجامع ، امراً مركباً من مقولات متعددة ، او مركباً من

امور عرضية مقولية ، او يكون مركباً من اعتبارات يجمعها اعتبار عام .

«الجامع العرضي»

وهو ان يؤخذ الجامع من ناحية الاثار والمعلولات ، و يعتبر عنواناً جامعاً للمؤثر و على جميع الفروض التركيبية ، تارة تكون العبادة مرتبة واحدة ، و تكون المراتب الاخرى بمنزلتها ، وتارة يكون الجامع شاملاً لجميع المراتب من الاختيار والاضطرار وصلاة الحريق والغريق ونحوها .

اذا عرفت فلنشرع على وجه التفصيل

تصوير الجامع على وجه البساطة

ذهب بعض علماء الاصول ، الى ان الصلاة اسم لمعنى واحد ذاتي ، بين جميع انواعها واصنافها وافرادها ، وهذا الجامع ينطبق عليها انطباق الكلي على فرده ، فصلاة المختار و المضطر و الحريق والغريق والايات والقصر والتمام ، يجمعها جامع ذاتي مقولي ، غاية ان اعتبارات المقولات الاخرى ، و انطباق الجامع عليها ليس انطباقاً ذاتياً ، وتكون المقولات التي اشتملت عليها الصلاة من قبيل العوارض للمعروض ، وان شئت قل انه هو العطف الربوبي .

فالصلاة بجميع حالاتها و افرادها مما ينطبق عليها العطف الربوبي ، و لكن ليس كل عطف ربوبي صلاة ، بل العطف الخاص ، و الا فالصوم والحج و

جميع الواجبات من العطف الربوبى ، و لو ناقش احد بان العطف الربوبى ليس الامراً عرضياً ، فيراد من العطف هو عنوان الاشارة الى ذلك الجامع الذاتى المقولى بين افراد الصلاة .

والدفع عن هذا الوجه ان ذلك الجامع الذاتى اذا تعين باحد المقولات من مقولة الوضع ، او الكيف مثلاً ، نرى ان الصلاة اوسع دائرة من احدها و تراها مشتملة على مقولات متعددة ، و كيف تشمل المقولة الواحدة المقولات المتعددة المتباينة من الوضع والكيف والفعل والايين ، وان اختار المستدل عنوان العطف الربوبى فان من الواضح ان العطف من العناوين العرضية ، و ليس جامعاً ذاتياً بين افراد الصلاة .

الوجه الثانى من تصوير الجامع الذاتى ما افاده فى الكفاية و حاصله ان الجامع الذاتى يستكشف من طريق المعلول والاثر ، و ان اثر الصلاة النهى عن الفحشاء فمن النهى عن الفحشاء يستكشف وحدة المؤثر والعلة ، و ان لم نعرف عنوان المؤثر بعينه ، ولا يستند الواحد و هو المعلول و الاثر الاعن علة واحدة ، ومقولة غير متعددة .

والدفع عن هذا التوجيه ما سبق منافى اوائل البحوث من استكشاف الموضوع بالعرض ، ان استكشاف وحدة العلة من وحدة المعلول ، انما فى الواحد الحقيقى الذى لا تعدد فيه ، ولا جهة له و لا ينطبق الاعلى وحدة الواجب تعالى .

و من الواضح ان المورد ليس منه ، بل من باب استكشاف الامر العنوانى وان ليس بين الاغراض والموضوعات ، ولا بين النهى عن الفحشاء والصلاة تائير وتائر علة ومعلول ، وانما بينهما الاستناد والاضافة ، وتعميم ملاك العلة والمعلولية

لباب الاسناد والاضافة كما نسب اليه قدس سره ، ممنوع جداً والبرهان على خلافه
ومن هنا تعرف ، لو ان الاثار كانت متعددة ، كانهى عن الفحشاء ، وقربان كل تقى
ومعراج كل مؤمن ، آثار للصلاة لازم ان تكون لكل مرتبة من الصلاة جامع خاص
بها ، وليست داخلة تحت جامع ذاتى واحد .

و ان الباحث حول ما افاده استاذ الاساتذة من ثبوت جامع ذاتى من طريق
استكشاف المعلول او المضاف لا يطابق حقيقة الصلاة الجامعة لمقولات متعددة ،
فان من لاحظ ادلة الصلاة مثلاً او الحج ونحوه ، علم ان الشارع اخذ ماهيته العمل
على نحو الدخالة ، اما فى التسمية او فى المأمور به ، وعلى تقدير الدخالة فى التسمية
فيتنافى ذلك مع اخذ مقولة واحدة ، و ان تخلص فراراً من الاشكال ، بان حاول
(قده) ان حقيقة الصلاة هى تلك الماهية والحقيقة الواحدة ، وان تلك الشخصيات
الفردية مما لادخل لها فى تسمية الصلاة ، وان كانت دخيلة فى المأمور به فبعيد ايضاً
اذ اسم الصلاة لا ينطبق على المرتبة العليا من صلاة المختار بل وصلاة المضطرين
من اشتمالها على مقولات عديدة ، فكيف يمكن ان يتخلص بان يجيب ان تلك
القيود والاجزاء قد اخذت بنحو لا بشرط والمفروض انها مقومة لعنوان الصلاة .
واجمالاً ان ما افاده لا يتم فى عالم الثبوت لتعدد المقولات المأخوذة فى العبادات ،
كالصلاة والحج والصوم ، ولا يتم ايضاً فى عالم الاثبات ، اذ لا يستفاد من اطلاقات
الشارع واستعمالاته ، سواء قلنا بالحقيقة الشرعية ام لا مفهومها واحداً و ماهية غير
متعددة .

الوجه الثالث ما افاده استاذنا العراقى (قده) وهو يبتنى على نقاط .
النقطة الاولى ان ليس وضع الالفاظ منحصرأ فى وضعها للماهيات الذاتية

او العرضية المقولية ، او للمفهوم الاعتبارى المحض فيجوز ان يوضع اللفظ بعنوان الموجودات، من حيث وجودها ومراتب وجودها، كما وضع لفظ الوجود لمفهوم طرد العدم ، على اختلاف مراتبه من وجود الواجب والجوهري والعرض ووجود المعنى الحرفى فان الكل يشمله لفظ الوجود ، وبدل عليه هذا المفهوم و ان اختلفت مراتبه ، قوة وضعفاً وكمالاً ونقصاً .

« النقطة الثانية » ان الفاظ العبادات موضوعة للمفهوم والمعنى الدال على وجود ، فى اطار عروض ماهيات ، كماهية الوضع والكيف والابن ، فى الصلاة مثلا ، بحيث ان لفظ الصلاة دال على مفهوم يطابقه ذلك الوجود ، الذى فى اطار الماهيات ولكن بنحو ان لا تدخل الماهية ، فى حد ذلك الوجود ، ولا يكون الوجود مقولة من المقولات الخارجية ، وانما يتقارن الوجود مع تلك الماهيات ، على وجه لا تكون تلك الماهيات حدوداً له ، فالوجود فى الصلاة بمسراته وتعددته من حيث الوجود وهو مدلول الصلاة ، على وجه ان لا يتقيد بتلك الماهيات المقولية .

« النقطة الثالثة » ان لفظ العبادات عند وضعها لمدايلها ليس المراد به تلك الوجودات الخارجية العينية ، وانما تلك الوجودات فى الصلاة بمراتبها ومقولاتها هو مطابق مفهوم الصلاة ، لا ان الصلاة عين تلك الوجودات الخارجية ، اذ من الواضح ان الوجود الخارجى ، لا يكون مدلولاً للالفاظ ، وانما توضع الالفاظ للمفاهيم والمعانى ، و هى التى تأتى فى الازهان ، و تنتقل بتوسط الالفاظ الى النفس .

« النقطة الرابعة » ان مفهوم الصلاة مثلاً او غيرها من العبادات ، نظير المفهوم

من عنوان الوجود العام غايته ان مفهوم الوجود العام يحكى مراتب الوجود على اختلافها من واجب وممكن ومن وجود اسمي وحرفي ، وكذلك اسم الصلاة يحكى بعض مراتب الوجود، من غير نظر فيها الى دخالة الماهيات ، فالماهيات من هذه الجهة ، تقع لا بشرط بحقيقة الصلاة ، ومقارنة لذلك الوجود على اختلاف مراتبه ، من مقولة الكيف و الوضع والايين ونحوها .

وانت خبير بأن توجيه الجامع ، بهذا الترتيب مما لوجه له ثبوتاً واثباتاً ، اما ثبوتاً ان الوجود بما هو وجود ، ليس له الا مراتب من حيث الشدة والضعف والكمال ، والنقصان ، وليس له حقيقة ماهوية تجمع افراده ومراتبه .

ومن المعلوم ان الجامع الوجودي ، بالمعنى الذى فرضه الاستاذ من حقيقة واحدة ، لايشتمل على انواع الصلاة ، من صلاة المختار و من صلاة المضطر ، كالغريق والايماء ، ولا ينطبق على ذلك ، فشموله لصلاة المختار الى ان تصل الى الايماء والغريق من حيث الوجود ، مما لا ينطبق عليه عنوان الجامع الحقيقى وانما ذلك مفهوم اعتبارى انتزاعى ، وليس مفهوم الصلاة او غيرها من العبادات ، الا كمفهوم عنوان الوجود العام الذى هو مفهوم انتزاعى صرف .

واذا اخذنا عنوان الوجود فى العبادات يكون من المفاهيم الانتزاعية المحضة لابعنى الجامع الحقيقى او المقولى ، ووجود الصلاة خارجاً على مراتبها ليس عين الموضوع له ، وانما هو مطابق للمفهوم .

وان غرض الاستاذ كما بيناه ، ليس صيرورة الوجود الخارجى جامعاً ، و انما غرضه ذلك المفهوم المنطبق على مراتب الوجود لانفس الموجودات الخارجية ، حيث انه من الواضح ، ان الذى ياتى فى النفس هو المفهوم والمعنى

لا نفس تلك الموجودات كما صرح به فى بحثه ومقالته و ما ذاك الا امر انتزاعى اعتبارى ، وليس بمقولى و لا بامر حقيقى ، فكيف يكون جامعاً واقعياً حقيقياً .

وثانيا ان المقولات التى اخذت فى الصلاة ، قد اخذت بحدها الخاص ، فمقولة الوضع من القيام والقعود ، قد اخذت بحدها فى الصلاة ، و مقولة الكيف المسموع كالتكلم ، قد اخذ بحده فى العبادة ، و هكذا سائر المقولات من الاين و المكان ، قد اخذت فى الصلاة جزءاً او شرطاً بحدها الخاص لها ، فكل فرد من افراد الصلاة و مرتبة من مراتبها قد اخذت فيه الحدود الخاصة ، و المقولات المتباينة فلا تشملها فى ذلك الحال حقيقة الوجود ، بما هو وجود ، و لا تشملها المقولة بما هى مقولة واحدة ، فهى من هذه الجهة متباينة و مقولات متعددة ، فكيف يتصور لها جامع ، و ان اريد بالجامع مراتب هذه الوجودات ، من دون هذه الحدود و القيود فهو فرض لا واقع له ، فلا بد من الالتزام بان لا جامع مقولى ولا حقيقى كالوجود و ان صح بان يعتبر لها جامع فليس الاجامعاً عنوانياً .

وكيف كان فالاشكال بعدم تعقل الجامع المقولى والحقيقى برهانى ، و لا يدفعه هذا التصوير ذهنى المجرد عن البرهان ؟

واما اثباتاً وفى عالم الدلالة ، ان الادلة واضحة فى باب الصلاة و غيرها ، كاخذ القراءة و الركوع و عنوان السجود و الزمان ونحوها مما اخذت بحدودها المقولية ، من الوضع او الكيف او الا من فى الصلاة .

فان من راجع تلك الاخبار و بيان اجزاء الصلاة و شرائطها علم انها ماخوذة فى عنوان الصلاة بحدودها الخاصة ، و مقولاتها المتعددة و اى جامع حقيقى او مقولى يجمع المقولات المتعددة ، و الوجودات المتباينة من حيث الحدود ، و

ذلك واضح لمن راجع ادلة الصلاة والصوم والحج .

ومن هنا يتضح لك ان ما افاده بان الصلاة هي ذلك الوجود بمراتبه على نحو الحصة الخاصة المقارنة للماهيات المتعددة ، بحيث لا تكون تلك الماهيات حدوداً مقومة لمراتب الوجود ، بل هي مقارنة لتلك المراتب من الوجود ، من غير دخالة لتلك المقولات في الصلاة ، نظير مفهوم المشتق الذي هو عبارة عن الذات المقارنة للمبدء او المبدء المنتسب المقارن للذات ، وذلك في التحليل العقلي ، و الا فالذي يأتي في الذهن في مفهوم المشتق هو العنوان البسيط كما يأتي في الذهن عنوان الانسان بمفهوم بسيط ، ولوا نحل الى الحيوان والناطق ، فالصلاة مثلا عبارة عن ذلك العنوان البسيط وان انحل عقلا الى مراتب الوجود المقارنة للماهيات ، والحصة الخاصة من الوجود المقارن لتلك المقولات التي هي تواماً مع ذلك الوجود ، بمراتبه .

وقد شبه (قدسه) الصلاة والعبادات بالكلمة من حيث وجودها فسي ضمن التراكيب ، بحرف او بحرفين او بثلاثة او باكثر من ذلك ، الى آخر ما افاده فسي تقريب ما اراده ، من الجامع الوجودي .

فقد عرفت من بياناتنا السابقة امتناع ذلك في الثبوت والاثبات ، وان مامثل به من مفهوم المشتق او وجود الكلمة ، مما هو اجنبي عن مورد الاستدلال ، لان الجامع الحقيقي من حقيقة الوجود امر غير معقول لان الوجود الخارجي لا يكون جامعاً ، ولا مدلولاً للالفاظ ، وانما هو مطابق للمفهوم ، و ان الذي قد وضع له اللفظ ، ليس الا ذلك المفهوم كما صرح في عباراته مراراً في بحثه ومقالته .

ان الموضوع اللفظ الصلاة هو مفهوم الوجود المقارن لتلك الماهيات و هذا غير حقيقة الوجود .

و اما تشبيهه بالمشقق وانه الحصاة الخاصة فلا ربط له بمورد البحث ، اذ المشتق كما ياتى ان مفهومه اما المبدأ او المبدأ مع النسبة او الذات المقارنة للمبدأ كما ياتى بيانه ، وذلك مفهوم واقعى ، يكشف عن امر واقعى على ما يراه علماء الاصول ، على اختلاف مبانيهم ، لا انه مجرد مفهوم انتزاعى كما اختاره (قده) فى مفهوم الصلاة وسائر العبادات .

واما ان ذلك المفهوم معتبر من حيث المراتب لا بشرط من حيث الكثرة كوجود الكلمة من حرفين فما زاد ، فيمتنع ذلك ثبوتاً لما عرفت منا مفصلاً ، ان الصلاة ليست بهذه الكيفية واقعاً، ويمتنع ذلك اثباتاً ، اذ الادلة فى الاخبار ليست ظاهرة باخذ المقولات مقارنة وعلى نحو التوأمية والحصاة الخاصة ، المقارنة للماهيات بل المأخوذ فى العبادات من قبل الشارع هو الوجودات المحدودة بالماهيات والمقولات .

واعلم : انه يجوز ان يقال يستكشف الجامع للصلاة اما بوحدة الاثر ، او بتعدد الاثار الكاشفة عن تعدد المؤثر كالنهى عن الفحشاء فى مرتبة منها ، وانها قربان كل تقى ، فى مرتبة اخرى ، ومعراج المؤمن فى مرتبة ثالثة ، و من مجموع الاثار يستكشف معنى واحداً ، فهو استكمال النفس فى حال الصلاة ، مما يوجب النهى عن الفحشاء او القرب من الله ، او العروج اليه تعالى ، و تكون هذه الاثار كاشفة لوحدة المؤثر ، و هو استكمال النفس على اختلاف مراتب الاستكمال و ينشأ ذلك من اختلاف الحصص السارية فى المقولات ، كما هو الشأن فى تكثر المعلومات التى يكون مبدئها واحداً حقيقة ، وان اختلفت مراتبها .

وهذا التقريب ، وان كان وجهها فى نفسه مستقلاً عن الوجوه السابقة ، ولكن

الأستاذ (قده) اخذه بيانا لما افاده من الجامع الوجودى ، وان الجامع الوجودى
تعدد مراتبه ، ومعرفة تعدد المراتب من ترتب الآثار المختلفة من النهى عن الفحشاء
وقربان كل تقى ، ومعراج المؤمن فانها تدل على تعدد مراتب الوجود فى الصلاة
وان رجعت هذه المعلومات الى مؤثر واحد وجامع حقيقى ، بين مراتب الصلاة
وعلى هذا القياس تقاس سائر العبادات اذاختلفت آثارها ، فان اختلاف آثارها ،
من توابع تعدد مراتب وجودها ، وفيما قر به تأمل .

فان هذه الآثار من النهى عن الفحشاء وقربان كل تقى ومعراج المؤمن آثار
للوجود بما هو محدود ، وبما انه مختلف من حيث المقولات والماهيات ، اذ هذه
العناوين ، لاتقوم بعنوان الوجود بما هو وجود ، وانما تقوم به من حيث تعدده و
تكثره بالماهيات .

و بهذا المعنى يكون الوجود فى الصلاة من متكرر المعنى ، و ليس من
متحد المعنى .

ولذا قال ارباب الفن والفلسفة ان الوجود من حيث ذاته واحد ، و لكن من
حيث عروض الحدود والماهيات متعدد ، فالانسان عين وجود الحيوان من حيث
الوجود ، وعين وجود الشجر والحجر من حيث الوجود ، الا انه من حيث الماهية
القائمة بكل وجود مختلف ومتعدد .

و المرتبة المحدودة بالماهية الخاصة ، تباين المرتبة الاخرى ، وعلى ضوء
هذا المعنى ، ان كل مرتبة يقوم بها احد خاص تباين المرتبة الاخرى ، فكيف يتصور
الجامع الوجودى بهذا المعنى فى نفسه او من حيث الكاشفية بالغرض والاثر .
و اما تصوير الجامع حتى فى الافراد الاضطرابية ، بان المكلف ، اذا

اضطر الى ترك بعض الاجزاء ، والشرائط ، فقد اختار الاستاذ ان الجامع فيها موجود، فيكون طرف القلة هي الاركان مثلا ، ومن حيث الزيادة ، لابطرفيكون الركوع مثلا والسجود يختلف مراتبه في حالة الاضطرار والاختيار ، وفي حالات كيفية الاضطرار من الزيادة والنقصان .

فقد اجاب بعين الجواب السابق ، من لحاظ الوجود في تلك المقولات المحدودة في طرف الاقل المختص بالاركان الاصلية ونفي الزائد .

وحيث قد عرفت اشكالنا فيه ، اذ نفس الماهية مقومة لتلك المرتبة ، ومقيدة لها ، وانما ذكرناه من الاشكالات السابقة ثبوتاً واثباتاً جارفي حالة الاضطرار ايضاً من عدم تحقق الجامع و آخر ما حاوله الاستاذ (قده) من الجامع الوجودي هو ان يكون الجامع في عرض عريض من الحصاة الخاصة من الوجود في حال الاختيار في القصر والتمام وفي حال الاضطرار على اختلاف مراتب الاضطرار .

وقد صرح في كلماته بان الجامع تارة يلحظ فيه ناحية الاختيار على اختلاف

الصلوة ، من صلاة الحاضر والمسافر من الايات وغيرها .

و اخرى مطلقا ، فيشمل نواحي الاضطرار كلها ، الى ان يصل الامر الى

صلاة الحريق والغريق .

ثم اخذ في البيان (قده) ان الجامع اذا كان على الوجه الاول وهي حالة الاختيار ، فاما ان يكون الكاشف عنه من ناحية الاثر ، كالنهى عن الفحشاء مثلا او ان الكاشف هو الاطلاق اللفظي ، فان كان الاثر هو الكاشف ، توقف على ثبوت تصور الجامع وتحققه بين افراد الصلاة الاختيارية ومع عدم امكان ثبوت الجامع ومحالته ، لا يمكن حصوله واقعاً لعدم الاثر المترتب على افراد الصلاة ، اذ بعد

محالية ثبوت الجامع كيف يترتب الاثر عليه ، و انما يكشف الاثر عن جامع
عنوانى .

و ان الاثر العنوانى لا يكشف الجامع الحقيقى ، وعليه فليس هناك فى البين
كاشف عن جامع حقيقى مقولى .

نعم ان كان الكاشف هو الاطلاق او الاستعمال ، فهو يكشف عن تحقق
الجامع لان وحدة الاطلاق تستلزم وحدة المعنى والجامع وتحققه فى جميع الافراد
فيكفى الجامع العنوانى ، اذ لا تتوقف الوحدة الاعتبارية على جامع واحد حقيقى
بين اجزاء المركب .

ثم اخذ فى المثال بان الجامع لو كان هى الركعة المركبة من اجزائها
المعلومة المعتبرة من ناحية الزيادة على وجه اللا بشرط ، امكن صدق الصلاة على
ما زاد على الركعة ، حسب خصوصيات المكلف والمكلف به ، من القصر والتمام
ومن انواع الصلاة ، هذا اذا كان الاطلاق يكشف عن جامع اختيارى لامطلقا .

و اما اذا كان صحة الاطلاق على جميع افراد الصلاة من الاختيار والاضطرار
باطلاق واحد فذلك و ان كان يكشف عن ثبوت معنى واحد جامع فى الانواع
والافراد المختلفة ، من حيث الكم والكيف و الوضع ، الا ان الاشكال فى ثبوت
كون ذلك الجامع جامعاً ماهوياً و كيف يكون الجامع ماهوياً مع اختلاف
الحقائق .

و اما على الثانى و هو تحقق الجامع بين نوعى الصلاة من الاختيار و
الاضطرار ، فانه لا يمكن استكشاف الجامع الماهوى من وحدة الاطلاق ، لاختلاف
انواع الصلاة و افرادها من حالات الاختيار والاضطرار ، فى الزيادة والنقصان ،

من الاختلاف الكثير الموجب للتباين ، فان بعض المقولات جزء من بعض افراد الصلاة وليست جزء من بعضها الاخر .

و هكذا يتبدل جزء كل فرد بحسب الاضطراب بحيث لا يبقى من اجزاء صلاة المختار ، الا وقد يتبدل بالاضطراب بجزءه و مقولة اخرى فكيف يتصور الجامع بينهما .

و قد استكشف شيخنا الاستاذ (قده) من صحة الاطلاق ، الجامع الوجودى على ما اختاره ، و ان التمسك بالاطلاق ، لا يتم ، الا على مبنى الذى اختاره فى نظره .

وانت اذا تأملت كلماته من الاشكال فى كاشفية الاثر عن جامع مقولى ، و انه لا يكشف الا عن جامع عنوانى ، هذا فى المرتبة الكاملة من الصلاة و صحة الاطلاق ، فى كاشفية الجامع الشامل لحالة الاضطراب و الاختيار ، و ان الاطلاق كاف فى كاشفية عن جامع وهو الوجود المقارن لتلك الماهيات والحصة الخاصة التوئمة مع تلك الحدود ، وجدت ان هذه محاولات ، فهو وان صح الاشكال على الجامع الماهوى المقولى حيث لا يمكن ان يجمع ماهياتا متعددة ولكن هذا الاشكال لا يختص بمرتبة دون مرتبة ، بل حتى لو كانت المرتبة الكاملة هى الصلاة الاختيارية الحاضرة دون صلاة المسافر .

فان الاشكال ايضا وارد حيث انها جامعة لمقولات متعددة ، وان هذا الاشكال المعروف وارد على جميع الصور والمباني من المرتبة الكاملة وغيرها ومن الاضطراب و الاختيار .

وثانيا أن الاطلاق الذى فرضه (قده) فى كاشفية الجامع الوجودى ، فهو

فرض لا واقعية له ، اذ الجامع الوجودى ، كما اشرنا وسيأتى فى تحقيق البحث انه ان كان بدون ملاحظة الماهيات ، فهو فرض لا واقع له ، اذ المعروف من ادلة الصلاة و المفهوم منها هو اعتبار تلك الحدود والمقولات فى حقيقتها ، ففرض جامع وجودى بمعنى المرتبة الخاصة من الوجود ، لا واقع له فى الشريعة ، وان تقوم بالحدود جاء الاشكال المعروف ، من انه لا جامع بين هذه المقولات تحت مقولة واحدة .

ومع التنزل عن كل ذلك ، فالجامع الذى فرضه لا يصير جامعاً حقيقياً واقعياً كما يحاوله (قده) فى بحثه ومقالته ، وانما هو جامع انتزاعى منتزع عن تلك المراتب من الوجود وليس جامعاً حقيقياً كما قر به .

وليس الجامع فى الصلاة باعظم من جامع مفهوم الوجود الشامل للواجب والممكن ، حيث صرحوا فى محله من الفلسفة ، انه جامع انتزاعى اعتبارى وليس بجامع حقيقى .

فمحاولة كون الجامع فى الصلاة ، جامعاً واقعياً ليس فى محله ، و على كل مما افاده من الجامع لادليل عليه ، لافى مقام الثبوت ، ولا فى مقام الاثبات ، لوضوح دخالة تلك الحدود من المقولات فى الصلاة ، ولو قلنا بما قر به فلا دلالة عليه من الادلة الشرعية ، ولو ثبت كل ذلك فهو جامع انتزاعى وليس بجامع حقيقى ولا مقولسى .

الوجه الرابع من تصوير الجامع بالصحيح بل و للاعم الى الصحيح و الفاسد وهو ما افاده استاذنا المدقق فى بحثه وفى شرحه على الكفاية مانصه صريحاً ، والتحقيق ان سنخ المعانى والماهيات ، و سنخ الوجود العينى الذى حبثه ذاته

حيثية طرد العدم فى مسألة السعة والاطلاق متعاكسان ، فان سنخ الماهيات من جهة الضعف والابهام ، وسعة سنخ الوجود الحقيقى من فرط الفعلية .

فلذا كلما كان الضعف والابهام فى المعنى اكثر ، كان الاطلاق والشمول اوفر وكلما كان الوجود اشد و اقوى ، كان الاطلاق و السعة اعظم واتم ، فان كانت الماهية من الماهيات الحقيقية ، كان ضعفها وابهامها بلحاظ الطوارى وعوارض ذاتها مع حفظ نفسها ، كالانسان مثلا ، فانه لا ابهام فيه ، من حيث الجنس والفصل المقومين لحقيقته ، وانما الابهام فيه من حيث الشكل وشدة القوى وضعفها ، وعوارض النفس والبدن ، حتى عوارضها اللازمة لها ، ماهية ووجودا ، وان كانت الماهية من الامور المؤتلفة من عدة امور بحيث تزيد و تنقص ، كما و كيفا فمقتضى الوضع بحيث يعمها مع تفرقتها و شتاتها ، ان تلاحظ على نحو مبهم فسى غاية الابهام ، بمعرفة بعض العناوين ، الغير منفكة عنها .

فكما ان الخمر مثلا مايع فمبهم من حيث اتخاذه من العنب والتمر وغيرها ومن حيث الطعم واللون والريح ، ومن حيث مرتبة الاسكار ، ولذا لا يمكن وصفه الالمائع خاص بمعرفة المسكرية ، من دون لحاظ الخصوصية تفصيلا ، بحيث اذا اراد المتصور تصوره ، لم يوجد فى ذهنه ، الامصداق مائع مبهم من جميع الجهات ، الاحيية المائعية بمعرفة المسكرية كذلك لفظ الصلاة مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كما و كيفا ، لابد من ان يوضع سنخ عمل ، معرفة النهى عن الفحشاء او غيره من المعارف بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الصلاة ، الا الى سنخ عمل خاص مبهم الا من حيث كونه مطلوبوا فى الاوقات الخاصة . ولا دخل لما ذكرناه بالنكرة ، فانه لم يؤخذ فيه ، الخصوصية البدلية ، كما

أخذت فيها ، وبالجملة الإبهام غير التردد وهذا الذى تصورناه فى ما وضع له الصلاة بتمام مراتبها ، من دون الالتزام بالاشتراك اللفظى مما لا مناص عنه ، بعد القطع بحصول الوضع ولو تعيناً .

وقد التزم بنظيره بعض أكابر (١) فن المعقول فى تصحيح التشكيك فى الماهية جواباً عن تصور شمول طبيعة واحدة ، لتمام مراتب الزائدة والمتوسطة والناقصة ، حيث قال نعم الجميع مشترك فى سنخ واحد مبهم غاية الإبهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الإبهام الناشئ فيه عن الاختلاف فى الأفراد بحسب هوياتها .

مع ان ما ذكرناه اولى به مما ذكره فى الحقائق المتأصلة والماهيات الواقعية كما لا يخفى .

وما افاده الاستاذ الى آخر بيانه يبتنى على نقاط .

النقطة الاولى ان الوجود عند وفوره وتاكده يتجلى ظهوره وتترتب عليه الآثار الكثيرة ، واذا ضعف الوجود ، وقلت آثاره وضعف نوره على العكس من الماهيات ، فانه كلما تاكدت الماهية قلت آثارها وكثر إبهامها وخفائها .

النقطة الثانية ان لا محذور فى التشكيك فى الماهيات على وجه الإبهام واما الممتنع تردد الماهية بين ماهيتين ، فان التردد لا يقع فى الاشياء لاهوية ولا ماهية ، وعند ذلك فلا مانع من التشكيك فى الماهية على وجه الإبهام .

النقطة الثالثة ان التشكيك و ان منعه فى الماهيات ، وقد قام البرهان على امتناع التشكيك فى الماهيات لانها مفاهيم متباينة وذوات متخالفة لايسعها جامع واحد ، ولا تدخل تحت حقيقة واحدة .

(١) صدر المحقق فى الاسفار .

النقطة الرابعة ان صدر المتألهين ونايعة الفلاسفة ، قد جوز التشكيك فى
الماهيات الواقعية ، فالتجوز فى الماهيات الاعتبارية بطريق اولى .
وانما افاده لايرجع الى قواعد فنية مقبولة .

اما النقطة الاولى من ان الوجود اذا تاكد تجلى ظهوره و كثر آثاره بخلاف
الماهية ، فهذا امر مسلم بين الفلاسفة ولكنه اجنبى عن الاستدلال فى هذا المورد
اذ المقام ليس فى ظهور الوجود وشرور الماهية وانها منبع العدم والشرور ، وان
الوجود منبع الخيرات والبركات ، اذ المقام فى تصوير جامع ذاتى ، بين انواع
الصلاة ، وسائر العبادات وهذا اجنبى عن مورد الاستدلال .

واما النقطة الثانية فان اراد وجود جامع ماهوى مقولا بالتشكيك بين الماهيات
المتعددة فى الصلاة ، فهو امر غير معقول .

فان الاجناس العالية والمقولات المتعددة لاتدخل تحت جامع ومقولة واحدة
وان اراد بالجامع ، الجامع العرضى المقولى ، فمن الواضح ان الامر العرضى
لايشمل المقولات ايضاً .

وان اراد عنوانا عرضيا انتزاعيا عاما كما قالوه ، فى مفهوم الشئ ففيه ايضا
انه ليس بامر مقولسى ، فكيف يكون جامعاً بين المقولات المتعددة المتباينة و
الاجناس العالية .

واما النقطة الثالثة ان من الواضح فى محله ان لا تشكيك فى الماهيات كما
ذكره ، وهذا امر مسلم فى فنه ، وان الابهام فى الماهيات الاعتبارية والحقيقية لا
يدفع برهان امتناع التشكيك فى الماهيات لانه ان قصد فى التشكيك فى الماهيات
بمعنى ان هناك ماهية من سنخ الماهيات ، وهى مشككة بين انواع الماهيات ، فهذا

امر قد منعه البرهان ، وان اراد بالابهام الشامل للمقولات المتعددة بنحو العنوان
العرض المنطبق على مقولات واجناس عالية فهو ممنوع ايضا لقيام البرهان على
امتناعه ، و ان اراد به مفهوما مشيراً و عنوانا اعتباريا كما يظهر من كلماته وبحثه
فهو امر مسلم ولا مانع منه كقولك انظر الى هذا الشيخ فان عنوان الشيخ عنوانا
اجماليا مشيراً به الى ذلك المطابق ، من انسان وحيوان او جمل ، و نظير ما بيناه
فى باب الوضع العام والموضوع له خاص ، حيث ان الافراد غير متناهية ، فيشار
اليها بعنوان اجمالى منطبق عليها ، ولا محذور فى ذلك عقلا ، الا انه ليس بجامع
ذاتى لافى باب البرهان ولا فى باب (ايساغوجى) .

واما النقطة الرابعة فهى اجنبية عن محل البحث وان تجوز (صدر المتألهين)

فى بابه ذلك ممنوع كما ذكرناه فى محله .

من ان المفهوم المبهم انما يصح بنحو العنوان المشير الى حقيقة شىء ، او حقائق
متعددة ، ولا يصح اذا اريد به امر ذاتيا او امرأ عرضيا مقوليا ، فان العناوين المبهمة
ليست الا مفاهيم انتزاعية لا انها تنطبق على المقولات كالتطبيق الكلى على فردة .

وقد ناقشنا صدر المتألهين فى محله ، وانما ذهب اليه ان رجوع الى العنوان
الانتزاعى فليس من باب التشكيك فى شىء وان رجع الى حقيقة التشكيك ، و
اختلاف مراتب الماهيات ، فهو امر غير معقول ، لان التشكيك فى الماهيات ، مما
قام البرهان على خلافه .

و اجمالا ان الابهام فى الواقع مما لا يمكن ثبوته ، اذ كل حقيقة وواقع من
ماهية او وجود ، او فى عالم المفهوم و الاعتبار ، لا بد من تقررته فى نفسه وثبوته فى
حد ذاته ، ولا يعقل الاجمال فى الامور الواقعية من الحقائق العينية وغيرها .

ومن هنا يتضح ان التشكيك فى الماهيات على وجه الابهام كما يدعيه صدر المتألهين مما لا يمكن ثبوته واقعاً .

ولذا استشكل المحققون من المناطق ثبوت القضية المهمة ، فى قبال القضية الكلية والجزئية ، فالابهام والاهمال واقعاً مما لا تحقق له ، وانما الذى يمكن تصويره ، هو اخذ المفهوم مشيراً الى الواقع على نحو الاجمال وقد بينا تفصيله فى محله .
وانما ادعاه (صدر المتألهين) فى الابهام للماهيات المشككة ، ان لم يرجع الى العنوان المشير او الى جهة انطباق المفهوم على افراده . و الكلى على مصاديقه ، وان كان انطباق الكلى على الافراد راجع فى الحقيقة الى عنوان اللابشرية فى الانطباق ، لا ، ان المفهوم المبهم بما هو مبهم منطبق على ما يتحققه به .

وعلى كل فهذه الوجوه الاربعة المتقدمة من العطف الربوبى ومن الجامع المعلوم بأثره ، كالنهى عن الفحشاء ، ومن الجامع الوجودى ، الذى اختاره الاستاذ المحقق قابلة لان تكون جوامع ان تمت على القول بالصحيح ، وعلى القول بالاعم ، ولا اختصاص لها بالجامع الصحيح ، فان العطف الربوبى ، والمستكشف بالنهى عن الفحشاء او الوجود او الماهية المبهمه ، قابلة لان تكون هذه الوجوه مما لها شأنية العطف الربوبى ، والنهى عن الفحشاء ، او الوجود الذى به شأنية استكمال النفس ، مما كان قابلاً يكون على ما اختاره الاعلام جامعاً لخصوص الصحيح او الاعم للصحيح والفاسد ، لا اختصاص له بالجامع للصحيح ، وان حرره الاعلام لهذه الوجوه فى تصوير الجامع للصحيح فى بعض كلماتهم وان كان عند التأمل فى جميعها ان تكون جامعاً للصحيح والاعم .

الوجه الخامس ، ان يكون اللفظ موضوعاً لعنوان عرضى او اعتبارى ، كعنوان النهى عن الفحشاء او قربان كل تقى ، او معراج المؤمن ، مما

كان معنأ عرضياً او اعتبارياً بسيطاً ، ونحو ذلك سائر العبادات من الصوم والحج فانها موضوعة ايضاً ، لما هو معرف لها من العناوين العرضية او الاعتبارية ، كعنوان الصوم له تعالى وهو المجازى له .

و فيه ان من الواضح ان الصلاة ليست موضوعة لهذه العناوين فان اطلاق لفظ الصلاة ، تدل على معناها من غير ملاحظة هذه العناوين ، من النهى عن الفحشاء وغيرها بل لا يخطر فى بال احد اطلاق لفظ الصلاة ، من اعتبار هذه العناوين ، عند المتشرعة وغيرهم ، مضافاً الى ان هذه المفاهيم العرضية او الاعتبارية ليست جامعاً حقيقياً ولا برهانياً فى مصطلح المناطقة والفلاسفة ، وانما هى مفاهيم انتزاعية تابعة للشئ بعد وضع اللفظ لمعناه ، وان الجامع اذا كان امراً عرضياً او اعتبارياً فانه لا يشمل المقولات المأخوذة فى الصلاة .

اختار الاستاذ الاكبر ان الصلاة ونحوها، من العبادات، موضوعة لعمل مركب، وهى موضوعة للمرتبة الكاملة من الصلاة الواجدة للاركان والشرائط .
واما بقية المراتب فهى منزلة منزلة الصلاة الكاملة ، وان لم تكن من حقيقة الصلاة الجامعة لكل الاجزاء والشرائط .

فصلاة المضطر كالقعود والاضطجاع وصلاة الغريق والحريق ونحوها منزلة منزلة صلاة المختار وان لم تكن فى حقيقتها .

وقد نسب هذا القول لشيخ الاساطين ، وقد اشكل الاستاذ الاكبر ، ماملخصه على من قال بتصوير الجامع من طريق الاثر والمعلول ، او من طريق ماورد من عدم الاعادة والقضاء بان عنوان عدم الاعادة والقضاء من العناوين المتأخرة بعد الامر ولا يمكن احدها فى موضوع الامر ، والالزم الخلف او الدور ، لاخذ المتأخر طبعاً فى المتقدم .

واما اذا كان الموضوع للصلاة والجامع يستكشف من ناحية الاثر ، كالنهى عن الفحشاء او نحو ذلك ، ان مثل النهى عن الفحشاء و قربان كل تقى ، و معراج المؤمن ، ليست من العناوين التوليدية و المعلومات المترتبة على عملها التكوينية حيث ان نسبتها ليست كنسبة المعلومات للعلل ، وان نسبة الافعال العبادية الى النهى عن الفحشاء و معراج المؤمن ، من قبيل المعد للمستعدله لان المكلف اذا جاء بالعبادة ، كالصلاة انما جاء بمعد الى الفحشاء ، لا انه من قبيل العلة للنهى عن الفحشاء .

والجواب عما افاده ان كون اللفظ موضوعاً للرتبة الكاملة من الصلاة لا يرفع المحذور المعروف ، من اشتمال الصلاة على اجناس عالية ، ومقولات متعددة ، فان المرتبة الكاملة المختصة بالاختيار قد اشتملت على مقولة الكيف والكَم والابن ، فالفرار الى ان الصلاة موضوعة للمرتبة الكاملة ، لا يرفع المحذور من اشتمالها على مقولات متعددة .

وثانياً ان اطلاق الصلاة ، فى كل مورد استعمل يشمل المرتبة الكاملة وكثيراً من المراتب الناقصة ان لم يكن كلها فانك اذا رأيت جماعة يصلون و كان بعضهم يصلى عن قيام و طهارة و بعضهم يصلى عن قيام و طهارة ترايبية ، و بعضهم يصلى عن جلوس ، فانه يطلق على الجميع انهم يصلون ، ولا مسامحة فى التعبير ، و لازم ما ذكره ان اطلاق الصلاة على الصلاة جالساً ، و عن الصلاة عن طهارة ترايبية ، ان يكون الاستعمال بالعبادة و العناية و التجوز ، فالقول بان لفظ الصلاة و نحوها من العبادات موضوعه للمرتبة الكاملة ، وان بقية المراتب تستعمل تنزيلاً و تجوزاً لا يدفع الاشكال ، العقلى ثبوتاً ، ولا تساعد عليه الاستعمالات الشرعية و العرفية اثباتاً ، ولو

صرح بان المفهوم معنى اعتبارى ينتزع من المرتبة الكاملة ، او من المراتب كلها
لكان له وجه ، كما سيأتى بيانه منا .

ولكن صريح عباراته ، ان الصلاة موضوعة لنفس الصلاة الكاملة دون
المفهوم الاعتبارى .

واما اشكاله على الجامع المنتزع من عدم الاعادة و القضاء فقد عرفت مما
حررناه من جواز اخذ المتأخر فى المتقدم فى المأمور به اوفى التسمية على
نحو تعدد الخطاب ، اوعلى نحو الحصاة الخاصة والقضية الحينية باخذ الجامع
مقارنا بسقوط القضاء والاعادة .

وسياتى منه قدس سره فى باب التعبدى والتوصلى من جواز اخذ القربة فى
موضوع العبادة .

و اما اشكاله على الجامع الذى يعرف من طريق المعلول كالتهى عن الفحشاء
من ان نسبة اتيان العمل الى النهى عن الفحشاء ، والاثار المترتبة على حقيقة العمل
من قبيل المعد والاستعداد ففيه ان المكلف اذا جاء بالعمل على وجهه وعلى طبق
ما امر به المولى فلا بد من ترتيب الاثار عليه ، فاذا صلى المكلف على طهارة ، و
اتى بجميع الاجزاء والشرائط لابد من ترتيب ما يقتضيه العمل من بعده عن النار و
قر به الى الجنة ، وكيف لانتهاه الصلاة عن الفحشاء اذا التزم بتطبيق ما تؤديه
الصلاة من اذكار وقراءة وتشهد و لعل المقصود بالروايات والايات الواردة فى
النهى عن الفحشاء ، كقوله تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ومن
انها قربان كل تقى ، ومعراج كل مؤمن هى مراتب اقبال النفس و شدة الخضوع

لله تعالى ، والانقطاع الى الله ، فاذا انقطع العبد انقطاعا حقيقيا وطبق حقيقة الفاتحة على نفسه بان الصق نفسه بالله تعالى ، وحمد الله كما ينبغي ان يحمد ، واعترف له بانه مالك يوم الدين ، وطلب الهداية على الصراط ، وخص العبادة والاستعانة به وطبق اذكار الركوع والسجود ، وحقيقة الاستغفار بين السجدين ، الى غير ذلك من اذكار الصلاة وحالاتها ، فانها تقتضى النهى عن الفحشاء ، و اذا تم الخضوع والانقياد كانت قربان كل تقى ومعراج المؤمن .

فالاعمال العبادية اذا جاءت على وجهها بمراتب اقبالها والتفانى فى ذات الله تعالى ترتبت هذه الاثار ، كترتب المعلول على علته ، و الا كانت صلاة ذكرية توجب سقوط القضاء و الاعادة ، و لا تحتاج الى توسطة اخرى وراء ذلك مسن اللطف الربوبى ، والعناية بالعبد .

فان المطف الربوبى و عناية الله بعبده هى من الامور التى تاتى للعبد قبل العمل ، فاذا تم لطف الله بعبده ومشيتته وجاء العبد بالعمل على ما تستعد نفسه من مراتب الخلوص ، كانت الاثار مترتبة من النهى عن الفحشاء ، و قربان كل تقى على حسب مراتب الخلوص والفناء فى ذات الحق ، و الا كانت صلاة ذكرية يترتب عليها الاثر من عدم الاعادة والقضاء .

و اجمالا ان العمل اذا جاء بشروطه و مراتب خلوصه ترتب الاثر ، و كان من قبيل العلة للمعلول لامن باب الاستعداد ولذا ان الروايات الشريفة فى الاعمال الصالحة من ترتب الرزق على عمل ، وحسن العاقبة على عمل آخر ، والبعد عن النار كانت ظواهرها انها من قبيل العلة للمعلول .

و الاخبار فى هذه المقامات من ابواب الصلاة والصوم والحج ونحوها . قد

جاءت على نحوين ونطقت بلسانين ، لسان عدم القضاء و الاعادة وهذا اثر يترتب على اتيان العمل على صورته الظاهرية ، ولسان لبيان الخلوص والانقطاع الى الله فى العمل والفناء فى ذات الله تعالى وهذا السان ، هو الذى يترتب عليه النهى عن الفحشاء ، وقربان كل تقى ، ومعراج المؤمن ، والصوم جنة من النار .

وكان الاستاذ الاكبر قد جعل اللسانين بلسان واحد و الحالة ان من راجع الادلة وجدها مختلفة فى ترتب الاثار من حيث ايجاد العمل فقط ومن حيث مراتب الخلوص والانقياد .

وان لازم ما افاده الاستاذ فى هذا المورد ان تكون تلك الروايات التى ظاهرها ترتب الاثر على المؤثر ، من ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، والصوم جنة من النار من باب المجاز والعناية لامن باب الحقيقة .

والظاهر من حالة الشارع حتى لو كان فى مقام الترغيب او فى مقام الترهيب ان الجمل التى يلقيها على المكلفين هى حقائق واقعية لاتجوز فيها ولا مسامحة ، و ليست هذه الروايات من قبيل الاستعارة او المبالغة ، وليس هناك قرينة تصرف هذه الروايات الى التجوز والعناية .

تركيب الجامع

و يتصور على وجوه :

الوجه الاول ان يكون مركبا من الاركان فقط ، و تكون بقية الاجزاء ، و الشرائط دخيلة فى المأمور به لا فى مقام التسمية فالصلاة مثلا اسم للاركان الاولى و تقع الاركان فى حالة الجلوس والسجود من باب البدل للمأمور به وان التسمية قائمة بالاركان الاولى التى لم يطء عليها عنوان البدلية .

الوجه الثانى ، ان تكون الصلاة مثلا اسم للاركان و لبعض الاجزاء و الشرائط كالطهارة المائية ، لالجميع الاجزاء و الشرائط .

نظير القيام و الموالات و القراءة ، فانها دخيلة فى التسمية و تكون بقية الاجزاء من الاذكار و التشهد و التسليم و بقية الشرائط دخيلة فى المأمور به .

الوجه الثالث ، ان الجامع امراً تركيبيا يشتمل على كثير من الاجزاء و الشرائط كالطهارة المائية بالوضوء و الغسل و السلامة من الحدث .

و تاتى المراحل الاخرى من البدلية فى الركوع و القيام بركوع الجلوس و

بالسجود للانحناء الذى يشبه السجود ومن الطهارة الترابية وتعدد مراحل الصلاة على اختلافها ، الى ان يصل الامر الى صلاة الائمة ، كصلاة الحريق و الغريق . فالجامع التركيبى له عرض عريض من الاجزاء والشرايط الاولية ، ثم للاجزاء المقاربة للاجزاء الاولية ، و الطهارة الترابية الى غير ذلك من القيود التى تختلف الصلاة فيها من الحالات المتبادلة على اختلاف مراتبها من حالات الاختيار و الاضطرار ، والحضر والسفر ومن حالات التقية مع العامة وغيرها على اختلاف مراحل التقية من الوجوب والاستحباب ، ومن لزوم القضاء وعدمه .

وعلى كل فالجامع هو ذلك المركب على اختلاف الحالات والطوارى من الابدال ، وهذه الوجوه الثلاثة ، ان كان المقصود منها ان المسمى هو تلك الاجزاء والشرايط بالحمل الشائع الصناعى .

فمن الواضح ان الجامع قد تكون بعض قيوده واجزائه موجودة فى حالة من الحالات ، ومفقودة فى حالة اخرى ، و الجامع عند ذلك يكون موجوداً ، فى بعض افراد الصلاة ومفقوداً فى بعضها الاخر ، و حقيقة الجامع لا يبدو ان تكون محققة على جميع تقادير الافراد ، لانه داخل فى حالة وخارج عن اخرى فان ذلك يتنافى مع حقيقة الجامع .

ومن راجع ادلة الصلاة وجدها مختلفة بحسب الحالات والاضافات و من هنا كانت الصحة والفساد من المفاهيم الاضافية وليس من الحقائق الواقعية ، التى لا تختلف بالاضافات .

وان اراد القائل بالتركيب على نحو العنوان الاعتبارى فسيأتى الكلام فيه ، و ان لامحذور فى اعتباره سواء ان قلنا التركيب شامل لجميع مراحل الصلاة

كالوجه الاخير او الاركان وبعض الاجزاء والشرائط كالوجه الثانى ، او اختصاص التسمية فى الاركان كالوجه الاول ، فانه لا محذور فى جميع الصور و الوجوه اذا اعتبر مفهوم الصلاة امراً اعتبارياً ، و ان اعتبر ما كان بالحمل الشائع الصناعى مركباً من المقولات المتعددة ، توجه الاشكال المعروف من عدم تعقل وجود جامع بين المقولات المتبانية .

الجامع العرضي

ويتصور على وجوه :

الاول ان يؤخذ عنوان القضاء والاعادة .

الثانى ان يؤخذ عنوان المطلوبة بعد توجه خطاب الصلاة جامعاً للصلاة

فالصلاة عنوان لو اتى بها المكلف على وجهها فلا قضاء ولا اعادة عليه ، وتم مطلوب

الشارع .

الثالث ان يؤخذ العنوان العرضي من الاثار المترتبة على الصلاة من النهي

عن الفحشاء ، وقربان كل تقى ومعراج المؤمن الى غير ذلك .

وفيه ان البحث حول هذه الوجوه ثبوتاً او اثباتاً ، اما ثبوتاً فيجوز ان تؤخذ

هذه العناوين موضوعاً للصلاة وجامعاً لها ، و لو بخطاب آخر ، او على نحو

القضية الحينية من الحصة الخاصة ، كالصلاة التى لا اعادة فيها ولا قضاء او الصلاة الناهية

عن الفحشاء ، او قربان كل تقى .

و لا محذور فى ذلك عقلا ، الا انه ممنوع اثباتا فانه اذا اطلق لفظ الصلاة فلا يفهم منه عنوان عدم القضاء ولا عنوان النهى عن الفحشاء وقربان كل تقى ، و لا يرى عرف المتشعبة الترادف بين مفهوم الصلاة ، ومفهوم النهى عن الفحشاء او قربان كل تقى او معراج المؤمن .

ولا يرى عرف المتشعبة الترادف بين الصلاة وعنوان المطلوب او الصلاة و عنوان النهى عن الفحشاء وقربان كل تقى ، ومن البعيد جداً ان يترك الشارع وضع لفظ الصلاة لمدلولها ، و يجعل المدلول هو عنوان المطلوبة او عدم الاعادة و القضاء من العناوين المتاخرة بعد الامر التى لو اخذت بخطاب واحد للزم اخذ المتأخر فى المتقدم ، وذلك خلف فى المصطلح الفلسفى ، او دور فى مصطلح علم الاصول ، وان جاز ذلك بتكلف وارتكاب طرق ملتوية .

و ان الواضع الحكيم لا يوضح الالفاظ لمعانيها بهذه الطرق البعيدة عن عالم التفاهم والمحاورة و ان كان اشكل به فى الكفاية ، من اخذ عنوان المطلوب ، مستلزماً للدور .

وعنوان عدم الاعادة وعدم القضاء كذلك فانه يمكن الجواب عنه بما بيناه، من اخذ المتأخر فى المتقدم على نحو الحصص الخاصة بالمقارنة لعدم القضاء و الاعادة ، او المعنونة بعنوان المطلوبة ، او بنحو متمم الجعل بخطاب آخر ، ولكنه بعيداً جداً عن مذاق الشارع من توجيه الافهام الى معانى بعيدة ، لا حاجة الى الالتزام بها ، و اى متشعب يفهم من لفظ الصلاة عنوان المطلوب ، او عنوان النهى عن الفحشاء ، و معراج المؤمن .

فان هذه المعانى بعيدة عن اذهان المتشعبة و العرف ، فتحتاج الى تكلفات بعيدة جداً .

تصوير الجامع على الاعم من الصحيح

والفساد

وياتي على وجوه :

الاول ما افاده المحقق القمي (قدس سره) من ان الفاظ العبادات موضوعة
بازاء خصوص الاركان دون غيرها .

واما غير الاركان فمن الاجزاء والشرائط ، فهي دخيلة في المأمور به لا في
التسمية ، فلفظ الصلاة مثلا موضوع لذات التكبير والركوع والسجود والطهارة
من الحدث ، فانها اركان الصلاة .

وان التسمية تدور مدار الاركان والطهارة المائية ، واما سائر الاجزاء و
الشرائط فدخيلة في المأمور به دون حقيقة المسمى .

وقد اورد الاستاذ الاكبر على ما اختاره المحقق القمي (قده) اما الاول وهو
وضع اللفظ لخصوص الاركان بانه ان اراد بعدم دخول بقية الاجزاء و الشرائط

فى المسمى عدم دخولها فىه دائماً ، فىعترض علىه بان ذلك مناف للوضع الاعم ، و ذلك بان لازمه عدم صدق لفظ الصلاة على الفرد الصحيح الا بنحو العناية والتجوز .

وىكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل مسامحة و عناية وان اراد به دخولها فىه عند وجودها وخروجها عنه عند عدمها ، فهو غير معقول بدهاة ان دخول شىء واحد فى ماهية عند وجوده وخروجه عنها عند عدمه امر غير معقول ، لاستحالة كون شىء واحد ، جزء لماهية مرة ، و خارجاً عنها مرة اخرى .

فان كل ماهية متقومة بجنس وفصل او ما يشبهها ، فلا يعقل ان يكون شىء واحد ، مقوماً لماهية فى حالة وجوده ، ولا يكون كذلك عند عدمه فى حالة اخرى . والنتيجة انه لا يعقل ان تكون البقية داخلة فى المسمى عند تحققها و خارجة عنه عند عدمها ، فالامر لامحالة يدور بين الخروج مطلقاً ، او الدخول كذلك ، و كل منهما ينافى الوضع للاعم .

اما الاول فلما عرفت ، واما الثانى فلانه يناسب الوضع للصحيح لا للاعم كما لا يخفى .

ثم اورد (قده) على نفسه بان الالتزام بالتشكيك فى الوجود و فى بعض الماهيات ، كالسواد والبياض و نحوها يلزمه الالتزام بدخول شىء فى الوجود او الماهية عند وجوده ، و بعدم دخوله فىه عند عدمه ، فان المعنى الواحد على القول بالتشكيك يصدق على الواجد والفاقد والناقص والتام .

فالوجود منطبق على وجود الواجب ووجود الممكن على عرضه العريض

وكذا السواد يصدق على الضعيف والشديد ، فليكن الصلاة ايضاً صادقة على التام والناقص والواجد والفاقد على نحو التشكيك .

واجاب عنه بان التشكيك فى حقيقة الوجود لا تدرك حقيقة بل هو امر ، فوق ادراك البشر ولا يعلم الا بالكشف والمجاهدة كما صرح به اهله ، وان التشكيك فى الماهيات فهو وان كان امراً معقولاً الا انه لا يجرى فى كل ماهية ، بل يختص بالماهيات البسيطة التى يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز كالسواد والبياض ونحوهما ، واما الماهيات التى تكون مركبة من جنس وفصل ومادة و صورة كالانسان ونحوه ، فلا يعقل فيها التشكيك .

وعليه فلا يعقل التشكيك فى حقيقة الصلاة لانها على الفرض مركبة من اركان ومقولات عديدة فلا يعقل ان تكون بقية الاجزاء والشرائط داخلية فيها مرة ، وخارجية عنها مرة اخرى ، لتصدق الصلاة على الزائد والناقص .

واما الثانى فاورد عليه ، بان الاركان ايضاً تختلف باختلاف المكلفين ، من القادر والعاجز والغريق ونحو ذلك ، فلا بد حينئذ من تصوير جامع بين مراتب الاركان ، فيعود الاشكال .

وبيان ذلك هو ان الشارع جعل الركوع والسجود بعرضها العريض ركناً فهما يختلفان باختلاف الحالات ، من الاختيار والاضطرار ، وادنى مراتبهما الاشارة والاياء ، فحينئذ لابد من تصوير جامع بين تلك المراتب ، ليوضع اللفظ بازاء ذلك الجامع ، وعليه فيعود الاشكال ، انتهى ما اردنا نقله عنه بما يقارب نص عبارته مع حفظ اهدافه منها .

ويرد على ما افاده المحقق القمي (قده) انه اذا اراد بالجامع مقولة واحدة معينة فلا ريب ان الصلاة ليست كذلك حتى في صورة انحصارها في الاركان ، فانها مشتملة على مقولات متعددة .

وثانيا ما اورده عليه في الكفاية من ان الصلاة قد تنطبق على بعض الاركان لاعلى جميعها مع اتيان المكلف ببعض الاجزاء و الشرائط مع بعض الاركان ، نظير ما لو فقدت الصلاة السجود ، وكانت واجدة للقيام والقراءة والركوع ، و الجلوس والتشهد والتسليم .

واجمالا فظاهر كلمات المحقق ، ان الصلاة في مقام التسمية هي الاركان بالحمل الشائع الصناعي ، للمفهوم المنتزع عن الاركان ، وعند ذلك يرد عليه الاشكال المعروف من اشتمال الصلاة على مقولات متعددة متباينة واجامع يجمع تلك المقولات المتباينة .

واما ما اورده الاستاذ الاكبر فسيأتي التعرض عليه عند تحقيقنا للبحث .

وعلى الاجمال ان كلمات المحقق القمي (قده) صريحة بان الصلاة هي عين الاركان بالحمل الشائع الصناعي ، وعليه فلا يمكن توجيه كلامه ، بان مفهوم الصلاة امر اعتباري منتزع عن حقيقة الاركان حتى يوجه كلامه ، ان المفهوم الاعتباري ياتي على نحوين .

احدهما ان يكون المفهوم الاعتباري مقيداً بطرف القلة والكثرة كمفهوم الخمسة مثلا ، فانه لا ينطبق على السنة ولا على الاربعة .

ثانيهما ان يكون المفهوم الاعتباري مطلقا من حيث القلة ، كالاركان المقيدة

بالاربعة مثلا ، فصح على هذا الوجه ان الاركان تنطبق فى حالة التسمية على ما زاد من الاجزاء والشرائط ، وتكون الصلاة نظير الدار فى مفهومها ، والعدد فى مفهومه ، وكاسم الحلوى والمعاجين من حيث الكثرة فى الكمية والكيفية .

الوجه الثانى

ما هو المعروف بين القائلين بالاعم ، ان اسامى العبادات موضوعة لمعظم الاجزاء والشرائط ، وان التسمية تدور مدار معظم الاجزاء ، واما بقية الاجزاء والشرائط من غير المعظم فليست دخيلة فى التسمية ، وان كانت دخيلة فى المامور به ويرد عليه ما اوردناه على ما ذهب عليه المحقق القمى (قده) .

من ان الموضوع له ليس هو مفهوم المعظم بالحمل الاولى ، والالكان ترادف بين لفظ الصلاة ولفظ معظم الاجزاء والشرائط .

و من الواضح عدم الترادف بين الصلاة والمعظم وان كان الغرض من معظم الاجزاء والشرائط ما هو بالحمل الشائع الصناعى كما هو الظاهر من كلماتهم فيكون الجامع شاملا لجميع هذه المقولات ، من الكم والكيف والابن والوضع والمفروض عدم تعقل الجامع بينهما ، لانها اجناس عالية ولا جامع لها مقوليا .

الوجه الثالث

ان الصلاة وسائر العبادات ، نظير المعاجين والمقادير فهى و ان وضعت

باجزاء حدود و شرائط معينة الا انه يتسامح فى اطلاق العبادات على الزائد و الناقص تسامحاً و عنانية .

وفيه انه ان كان المقصود ما كان بالحمل الشائع الصناعى صلاة ، فلاجامع بين هذه المقولات وان كان المقصود منها ما كان بالحمل الاولى ، و لو كان فى عالم الذهن والاعتبار فهو خلاف كلمات القائلين بهذا الوجه .

الوجه الرابع

ان مفهوم الصلاة و بقية العبادات هو ما اعتبره العرف من حيث الكمية و الكيفية صلاة ، و ان الميزان فى معرفة المدليل هذه الالفاظ هو العرف ، وفيه اولاً انه بناء على انها حقائق شرعية ، فلا مجال للعرف فى فهمها .
و اما بناء على انها ليست بحقائق شرعية فالعرف انما يرجع اليه فى اصل المفهوم لافى تشخيص المفهوم وتطبيقه .

تحقيق المقام

اعلم ايها الباحث حول هذه المسائل ان الالفاظ فى وضعها لمدلولاتها على انحاء .

النحو الاول ان يكون المفهوم بسيطا مقوليا كالمقولات من الجوهر و العرض ، فيوضع اللفظ لحقيقة من الحقائق ، ومقولة من المقولات .
و اما ان يكون اللفظ موضوعا لمفهوم اعتبارى وليس بامر مقولى ، و على كلا النحويين تارة يكون المفهوم و المعنى امراً بسيطاً لا تركيب فيه لافى عالم الخارج ولا فى عالم الاعتبار .

الثانى : ان يكون المعنى مركبا اما من مقولات ، كاحد المقولات العشرة واما ان يكون مركبا من امور اعتبارية ليس بازائها فى الخارج شىء محقق ، هذا فى عالم المفهوم ، و اما فى عالم الوجود الخارجى فليس عندنا الاحقيقة طرد العدم ، وهذا هو معنى الوجود .

فيكون المفهوم الدال عليه مفهوما انتزاعياً ، عن حقيقة الوجود ، على اختلاف مراتبه في القوة والضعف ويقع به التشكيك ، اذ بعض مراتبه فسي غاية القوة كالواجب تعالى ، وبعض مراتبه في غاية الضعف ، كالهبولى والاستعداد وما بينهما مراتب متفاوتة في القوة والضعف ، كوجود الانسان والحيوان والملك و الجماد .

و اما الماهيات فليس فيها شدة وضعف ، ولا حقيقة واحدة ، و انما هي حقائق متباينة ، وحدود مختلفة لاجامع بينها .

وقد ثبت في محله ، ان الذى يقبل الاشتداد و الضعف هو حقيقة الوجود ويجرى فيه التشكيك واما الماهيات فلتباين حقائقها و حدودها ، لا يمكن ان تقبل التشكيك كما حقق في محله .

اذا عرفت ذلك ، فنقول ان الصلاة و الصوم والحج ، قد اشتملت على مقولات متعددة .

انظر الى ما اشتملت عليه الصلاة من المقولات من الوضع والكيف و الكم والابن ، والى ما اشتمل عليه الحج من وقوف مجرد في عرفات ، ومبيت في المشعر ورمى جمرات ، وتقصير وحلق وذبح و فداء وطواف وسعى ، فان جميع هذه الاشياء مقولات متباينة وحالات مختلفة ، لا يمكن ان يجمعها جامع مقولى واحد ، وليست الالفاظ من الواضعين محصورة بالمقولات ولا بالماهيات الواقعية .

فان المفاهيم التى توضع بازائها الالفاظ لاتنحصر بالمقولات و لا بالوجود العيني ولا بالماهيات الواقعية .

الا فانظر الى مفهوم الملكية و الزوجية و الحرية و الرقية من المفاهيم

الاعتبارية التي تقوم باطراف وتنشا عن منشأة كثيرة مع وحدة المفهوم فيها ، فوضع الواضع من كل لغة لا ينحصر بالامور المقولية ، ولا بحقيقة الوجود الخارجى ، و لا بالماهيات الواقعية ، بل وضع الواضعين فى كل لغة الى المفاهيم الاعتبارية كثيرة جداً .

و انت عند التأمل فى هذا البحث تجد كلمات الاعلام ، مشرقة ومغربة ، و ليست متوجهة الى هدف واحد ، فان الذى ينبغى ان يحزر ، ان مفاهيم العبادات هل هى المفاهيم التى لا تتجاوز المقولات او المفاهيم الاعتبارية فان كان هدف النزاع ان العبادات من سنخ المقولات ولا بدو ان تكون من مقولة واحدة اذ لا جامع بين مقولة ومقولة و عندها توجه الاشكال المعروف من انه لاجامع بين افرادها لاختلاف مقولاتها .

و ان كان اهداف الكلمات متوجهة الى انها امور اعتبارية ، فلا موقع للاشكال بان الصلاة قد اشتملت على مقولات متعددة ، ولا مورد له اصلا اذا المفهوم على هذا الفرض امراً اعتبارياً ، وان كان منشأ انتزاعه مقولات متعددة ، او ماهيات مختلفة وان كل عمل مركب سواء كان تركيبه من الجوهر و الاعراض او كان تركيبه ، من الامور الاعتبارية فلا يمكن ان يوضع اللفظ لتلك المقولات المتعددة او المفاهيم الاعتبارية المختلفة .

بل لا بد وان يكون المفهوم ، هو ذلك المعنى الذى لاحظه الواضع المنتزع عن تلك الاعتبارات او المقولات فاذا اراد الواضع ، وضع اللفظ للمعنى ، فلا بد من لحاظ مفهوم تكون تلك الامور منشأ لانتزاعه ، و يكفى فى وضع الواضعين هذا المعنى من غير حاجة الى جامع مقولى يجمعها ، و هذا سار فى كل لغة و عرف .

فمثلا لو رأيت اناسا بعضهم يطوف في بيت الله ، وبعضهم يصلى ، وبعضهم يقرأ القرآن او يدعوا بدعاء وابتغال الى الله تعالى ، صح لك ان تقول هؤلاء كلهم يعبدون الله ، فلفظ العبادة شاملة للطواف والصلاة والدعاء وقراءة القرآن .

وليس هو الالمفهوما انتزاعيا ، من مناشيء متعددة ، و يكفى الاصولى و الفقيه الذى مهمته ، الاستنباط او الانتهاء فى مقام العمل من الرجوع الى الاطلاقات او البرائة و الاشتغال ، تحقق هذا المفهوم الاعتبارى ، و ليس الاصولى و الفقيه فيلسوفا يحتاج الى البحث عن حقيقة الوجود والماهية ، حتى يرد عليه الاشكال المعروف ، من عدم دخول مقولة الكم ، والكيف والابن تحت جامع واحد مقولى ليحتاج الى ما اجابه الاستاد العراقى ، ان الجامع هو الوجود المقارن لحدود خاصة على وجه لا تدخل الحدود فى حقيقته ، واىما يراد الوجود ببعض مراتبه او يجاب عن الاشكال ، بجواز التشكيك فى الماهيات الاعتبارية .

و عندها فيوضع اللفظ بازاء مفهوم مبهم كما افاده الاستاذ المدقق ، و انه لامحذور فيه و ان المحذور فى التشكيك فى الماهيات الواقعية ، او يجاب بان الجامع مقولة واحدة ، وطريق استكشافها النهى عن الفحشاء او قربان كل تقى او معراج المؤمن ، او يجاب كما اجاب الاستاذ الاكبر ، بان الصلاة موضوعة للمرتبة الكاملة العليا ، والبواقى افراد تنزيلية عنها ، او يجاب كما اجاب به القائلون بالاعم ان الصلاة اما هى الاركان ، و اما اركان مع بعض الاجزاء والشرائط ، او معظم الاجزاء ، او ما يفهمه العرف من اطلاق الصلاة الى غير هذه الوجوه لانها اما لا تدفع الاشكال ثبوتاً ، فان الصلاة اذا كانت المرتبة العليا او معظم الاجزاء او ما

يفهمه العرف من الامور التركيبية ، وان الصلاة امر مركب من مقولات فلا يدفع الاشكال المعروف ، اذ لا جامع بين مرتبة العليا فى مقولاتها ، ولا بين الاركان و الشرائط ، ولا معظم الاجزاء ، ولا مفهوم المبهم ، اذا قصد بالمفهوم المبهم عين ما انتزع عن الماهيات متعددة والمقولات المتباينة و ان الفرار عن كل ذلك بتصوير جامع وجودى ، كما قر به الاستاذ ، الا انه لو سلمنا ثبوت ذلك لادليل عليه فى مقام الاثبات .

ومن هنا يظهر ان وضع اللفظ للاثار المترتبة على العمل ، كالنهى عن الفحشاء و الصوم جنة من النار ، بعيد جداً اذ لا يفهم من مفهوم الصلاة و الصوم النهى عن الفحشاء او جنة من النار .

و اجمالاً ان الباحث فى موضوعية هذه المسألة ، تارة يتوجه نظره و هدفه الى جامع بين المقولات .

وقد عرفت انه مما لا يمكن الالتزام به ، و ان كان هدفه هو الوضع للآثار فهو خلاف المنسب الى الازهان من عرف المتشعبة ، و ان كان هدف الباحث استكشاف جامع مقولى ، من طريق المعلول، الكاشف عن العلة فقد عرفت من اول المباحث، ان الاغراض بالقياس الى موضوعات الفنون والآثار من النهى عن الفحشاء وان الصوم جنة من النار ، لا يستكشف بها جامعاً مقولياً ، وانما يستكشف بها جامعاً نوعياً او عنوانياً .

وقد بينا انه لا جامع هناك نوعى ايضا وانه لو تم الاستكشاف ، لكان استكشافاً لجامع عنوانى وكل هذه الامور المذكورة من كلمات الاعلام ، لا ترمى الى هدف

واحد ، فان كان المقصود منها ثبوت الجامع المقولى و لو من طريق استكشاف
الاثر للمآثر ، فقد عرفت مما اوضحناه ان ليس هناك جامعاً مقولياً ولا جامعاً عنوانياً
بمعنى الاثر الدال على الشيء ، وان كان المقصود هو ترتيب لثمرة النزاع من
الاطلاق وعدمه فيكفى فى ذلك الجامع الاعتبارى ، ولا حاجة الى هذه التطويلات
والتخريجات البعيدة عن الصناعة .

ومن غريب ما يقال هنا ما افاده الاستاذ الاكبر فى رد كلمات المحقق القمى
(قده) ان التشكيك فى الوجود فوق تصور العقول ، و ان التشكيك فى بعض
الماهيات هو الامر الثابت المعقول فكلام اجنبى عن صناعة الفلسفة ، اذ لا ريب
ان الوجود حقيقة مشككة ، و ان العقل يفهم بان الوجود ذو مراتب متعددة ومتفاوتة
قوة و ضعفا كالواجب ، و الوجودات الممكنة الى ان يصل الامر الى الهولى و
الاستعداد ، وهذا من اصول الفلسفة كما صرح به صدر المتألهين وغيره .

نعم حقيقة الوجود لا يمكن الوصول اليها ، ويمتنع عند العقل حضورها فى
الاذهان ولكن مفهومه وتعدد مراتبه عقلا من البديهيات .

واما الماهية فلا يمكن التشكيك فيها ، و ان القول منه بان بعض الماهيات
يدخلها التشكيك فقد ثبت فى محله و اشرنا اليه فى البحوث السابقة ، انه من
الممتنع العقلي فكيف فرض ما هو ممتنع عقلا ، من التشكيك فى الماهيات امرأ
ثابتاً ، وما ثبت فى البرهان تشكيكه من حقيقة الوجود ، كيف جزم بأنه غير معقول
والذى ينبغى فى خوض كل مسألة ان يؤتى بها من طريقها ، فان بعض المسائل لا
يؤتى بها الا من طريق الفلسفة .

فالاصولى اذا جاء بها من طريق العرف و الاستظهارات لا ينتج نتيجة مثبتة

وإذا جاء الفيلسوف في مسألة من طريق العرف والاستظهارات فلا ينتج نتيجة مفيدة للباحث عنها .

والنتيجة ان المركبات قد يضع الواضع الالفاظ لها بحد في طرف الاقل ولا بشرط في طرف الاكثر ويجوز ان يجعل اللفظ لمرتبة تامة ، ويجعل المراتب الاخرى بدلا عنها ويكون شاملا للمراتب كلها .

فمثلا تارة يطلق لفظ العدد و لا يريد به الا ما فوق الواحد ، فيطلق على الكمية الكثيرة حيث انه من جهة الكثرة لا بشرط .

فالصلاة والحج من هذه الجهة ، قد اخذت فيها عنوان الكثرة اللابشرط ، فاذا انطبق عنوان الصلاة ولو ببعض الاركان او الحج كذلك ، صح اطلاق اسم الصلاة و الحج عليه ، وهذا المعنى جار في كل امر تركيبى لاتجمعه مقولة واحدة كانت له ابدال اولم تكن له ابدال فاذا اخذ بحد في طرف القلة و لا بشرط فسي طرف الكثرة صح اطلاق الاسم ، على القليل والكثير ، و اذا قيد بحدود خاصة كما لو اعتبر معجونا فسي طرف قلته وكثرته ، بكمية خاصة ، فانه لا يطلق عليه الاسم الا اذا كانت تلك الكمية محفوظة في طرف الكثرة والقلة .

وآخر كلمة ان الجامع في العبادات من الصلاة او الصوم او الحج ، هو المفهوم الاعتبارى المنتزع من مقولات متعددة محدودة بطرف الاقل ، و مطلقة من ناحية الاكثر على اختلاف مراتب الصلاة ، الا ان اطلاق الصلاة على صلاة القرقي والحريق لا يخلو من عناية وتنزيل ، فان عرف المشرعة اذا امعن النظر في هذا الاطلاق ، لا يجده اطلاقاً حقيقياً و يراه من باب التنزيل ، وما اعتبرناه من باب الجامع يتوجه على الصحيح و الاعم ، كما ان الوجوه المتقدمة كلها مما يتصور

فيها الوضع لخصوص الصحيح او للاعم .

فالعطف الربوبى والمستكشف بالنهى عن الفحشاء ، والجامع الوجودى والجامع المبهم والاركان ، والمرتبة الكاملة ، ومعظم الاجزاء ونحو ذلك يتصور فيها الوضع لخصوص العطف الربوبى التام ، والنهى عن الفحشاء بالفعل والوجود الكامل او المرتبة الكاملة او معظم الاجزاء على وجه الصحة من غير شمول لعنوان الفاسد ويجوز فى جميع هذه الوجوه ان تبتنى على ما له شانية النهى عن الفحشاء او العطف الربوبى او المفهوم المبهم فى الجملة او الوجود على نحو الاجمال ، او معظم الاجزاء .

و ان لم ياتى ببقية الاجزاء ان تكون كلها على وجه الصحة او على وجه الاعم من الصحيح و الفاسد ، فتخصيص بعض هذه الوجوه بالصحيح لاوجه له ، اذ يتصور كل من هذه الوجوه على الوجهين ، الا فى ما لو اعتبر الجامع ، المرتبة التامة من جميع الجهات فان شمولها للاعم لا يخلو من خفاء لان حقيقة المرتبة الكاملة ، والمفهوم المنتزع منها مما لايجوز فيه التعميم للاعم من الصحيح و الفاسد ، وستاتى ثمرة البحث على هذه الاقوال ومبانيها .

استدلال القائلين بالصحيح

استعرض الاعلام من القائلين بالصحيح والاعم وجوها ، ونحن نستعرضها
و ان كان الاستدلال من الطرفين لا يفيد اشعاراً لمطلبهم فضلاً عن الدلالة فى مقام
الاثبات ، وتشبه هذه الادلة المصادرات و الدعاوى ، التى ليس عليها شاهد و قد
استدل للصحيح بامور :

الاول التبادر ، ولا يخفى ان كان المراد به تبادر اهل عصر الشارع ، فدعوى
مجردة لا دليل عليها ، و ان كان المراد به اهل هذا العصر فغير ثابتة لاطلاق
العبادات على الاعم ، ولو سلم انصراف الاطلاق الى الصحيحى فلكونه يحصل
به الغرض من المأمور به لامن جهة مقام التسمية والوضع .
الثانى صحة السلب عن الفاسد ، وان عدم صحة السلب كالتبادر فى
الاشكال .

الثالث الاخبار الواردة فى العبادات وهى على نحوين الاول مثل قوله (ع)

لاصلاة الا بفاتحة الكتاب ، و الثانى اثبات بعض الاثار للمسميات ، كقوله الصلاة عمود الدين ومعراج المؤمن والصوم جنة من النار وتنتهى عن الفحشاء والمنكر . و الاستدلال للصحيح بما ذكر اما لان هذا الكلام يراد به الصحيح لنفى ما هو من آثار الصحة ، لان اصالة الاستعمال فى المتردد بين الحقيقة و المجاز هو تعيين كون المعنى المستعمل فيه هو الحقيقة .

واما ان خروج الفاسد مقطوع بخروجه عن تلك الاخبار ، وهل ان الخروج كان بنحو التخصيص او التخصص ، وان اصالة العموم تقتضى عدم التخصيص فى مورد الشك فى العام و لازمه خروج الفرد الفاسد عن تلك الاخبار بنحو التخصص ، و لا يكون ذلك الا فى فرض كان اللفظ موضوعاً لخصوص المتلبس بالصحة .

والجواب عن كل ذلك اما عن لسان لاصلاة الا بفاتحة الكتاب ان الجواب عنه واضح لكونه من موارد الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز .

واما اخبار الاثار فقد ذكرنا فى محله ان اصالة العموم يتمسك بها فى مورد الشك ، لخروج بعض الافراد العام عن نطاق الحكم لجواز التخصيص .

و اما اذا علمنا بخروج بعض الافراد عن حكم العام و سلكتنا انه بنحو التخصيص او التخصص ، فلا وجه للرجوع الى الاصول اللفظية على ان ظهور هذه الاخبار بناء على ان هذه الاثار على وجه العملى فى العبادات الصحيحة ليتم الوضع للصحيح من جميع الجهات حتى يخرج الفاسد عن عموم هذه الاخبار .

واما بناء على ان ترتب الاثار على الصلاة من قبيل الاقتضاء و الاستعداد ، فلا يخرج الفاسد منها ليستدل بها على الوضع للصحيح ، و اذا جاز التمسك بتلك

الاجبار صح على الوجهين من الوضع للاعم او لخصوص الصحيح كما لا يخفى
على المتأمل .

الرابع ان ديدن الواضعين هو الوضع للصحيح التام ، لان غرض الموالي
والامرين فى مقام الامر و المولوية هو ملاحظة الفرد الكامل دون الفرد الناقص و
ان الشارع لا يتخطى هذه الطريقة من الوضع لخصوص الصحيح طبقاً لغرضه من
الامر وتوجيه المكلفين للعمل الصحيح وفيه ان غرض الواضعين وبناء العقلاء مما
يختلف بحسب الموارد ، فقد يكون وضعه مطابقاً لغرضه من عنوان الصحة و
اعتبارها فى المامور به ، و قد يكون غرضه التسهيل فى مقام التفهيم والتفهم والتوسعة
فى مقام الاطلاقات .

وعند ذلك فلا بد ان يضع اللفظ للمعنى الجامع بين الصحيح والفاقد ،
وليس هناك قاعدة كلية فى وضع الواضعين لخصوص الصحيح من الاعمال .

استدلال القائلين بالاعم

الاستدلال للاعم وفيه ، وجوه :

الوجه الاول ، التبادر وهو انسباق الاعم من الصحيح والفاسد من الفاظ العبادات من الصلاة والصوم والحج ونحوها .

الوجه الثاني ، عدم صحة السلب عن الفاسدة ، وقد عرفت الاشكال فى التبادر وعدم صحة السلب ولا حاجة للاعادة فى بيان التبادر وصحة السلب وردهما .

الوجه الثالث ، صحة التقسيم فى العبادات فيصح ان تقول الصلاة صحيحة وفاسدة والصوم كذلك ، ودفعه بان التقسيم انما هو من شئون المعنى لامن شئون اللفظ فلا يصح الاستدلال به مضافا ان التقسيم تارة يلحظ به المعنى العام الذى هو اعم من الحقيقة والمجاز ، فيصح تقسيمه ، واخرى يلحظ به المعنى الخاص فلا يصح اطلاقه على الفاسد ولا معين لاحدهما .

الوجه الرابع ، ان ديدن المخترعين من العقلاء للماهية هو التسمية للاعم من

الماهية التامة الاجزاء والشرائط ، و الناقصة لبعض الاجزاء و الشرائط و ان بناء العقلاء هو الوضع للاعم من الصحيح والفاسد ، فاذا ادعى القطع احد بالوضع للاعم . لم يتجاوز طريقة العقلاء وكان غير مجازف فى ذلك .

والدفع انا لانسلم أن ذلك من طريقة العقلاء لان الغرض من التسمية عندهم هو تسهيل تفهيم المخاطب لما يريد المتكلم وافهامه اياه ، والمخترع العاقل قد يتعلق غرضه بالحكم على الصحيح التام وقد يتعلق غرضه بالاعم من الصحيح والفاسد ، و احسن شاهد فى المقام هو الوجدان من استعمال المخترعين ، فى اوضاعهم على الماهيات التامة للاجزاء و الشرائط تارة و الناقصة عن تمام الاجزاء والشرائط تارة اخرى .

ومن الواضح ان غرض الشارع هو التسهيل فى الافادة والاستفادة ، والاخذ باطلاقات العامة التى توجب التسهيل فى الاستعمال ، وهذا يتناسب مع الوضع للاعم دون خصوص الصحيح ، وان الشارع لا يتخطى هذه الطريقة ، التى عليها بناء العقلاء .

وهذا الذى بيناه على وجه الترجيح للوضع للاعم ، لاعلى وجه القطع به، وتعيين احدهما بخصوصه فان ذلك تابع لغرض الواضع ، فى مقام التسمية ، و لا يعرف ذلك على وجه القطع فيه ، فان غرضه قد يتعلق بالاعم ، وقد يتعلق بالايخص .

الوجه الخامس روايات اهل البيت (ع)

الرواية الاولى قوله (ع) لاتعاد الصلاة الا من خمسة ، و وجه الدلالة ان

متعلق الاعادة فى مورد النفى والاثبات فى الحديث هى الصلاة ، ولو كان المراد
بالصلاة هى الصلاة الصحيحة لما كان وجه الامر باعادتها .

ومن الواضح انه لامعنى للامر باعادة الفاسد و حينئذ يتعين معنى الصلاة ،
من سنخ عمل يقبل الامر بالاعادة فى بعض الحالات دون بعض الحالات الاخر ، و
ليس ذلك المعنى المراد بالرواية ، الا المعنى الاعم من الصحيح والفاسد ، وظاهر
الاستعمال هو اطلاق اللفظ بماله من المعنى ارتكازاً وهو المعنى الاعم .

وعليه فيصح ان يكون هذا الاستعمال و الاطلاق دليلاً على المدعى فى

الاعم .

ولا يخفى ما فيه ان اداة الاستثناء فى الرواية نظير اداة العطف ، انما توجب
تقدير النفس المعنى المستثنى منه الذى تترتب عليه الاثار الشرعية ، لامجرد
وضع اللفظ على المسمى مطلقاً حتى يكون الاستثناء والعطف فى قوة تقدير اللفظ
واعادته ليصح استعماله ثانياً فيما يريد المتكلم .

و لعل الذى ذكرناه جار ايضاً لو كان الاستثناء هنا منقطعاً ان لم نقل ان
المنقطع ليس من سنخ الاستثناء وانه من باب الاستدراك ، فقوله لاتعاد الصلاة الا
من خمسة ان معنى القضية ان الصلاة المذكورة فى مورد النفى تعاد من ترك احد
الامور الخمسة ولاتعاد من غيرها .

وذلك انما يتوجه فى مورد العمل المأمور به ، و ما به تقوم الاثار الشرعية
و ليس ذلك الا بالنظر الى العمل الصحيح الذى يحكم بعدم الاعادة فيه تارة
وبالاعادة تارة اخرى .

وليس المقصود فى مثل هذه التعبيرات ، هو مجرد التسمية ولو على الفاسد بل هى فى مقام ترتيب الاثر من الاعداء ، وعدم الاعداء ، وصحة العمل وبطلانه مما يتوجه نظر الشارع فيها الى المطلوبة والعمل الذى تترتب عليه الآثار .

الرواية الثانية

قوله (ع) من زاد فى صلاته فليستقبل ، و نظائرها فى روايات اهل البيت (ع) كثيرة .

وتوضيح الاستدلال انه (ع) استعمل لفظ الصلاة فيما زاد المصلى فيه و صار فاسداً سواء قلنا بصحة الزيادة الحقيقية فى الصلاة كما اخترناه او قلنا بالزيادة التشريعية ، فانه على وجه الثانى ، وهو الزيادة التشريعية ، قد استعمل اللفظ ايضاً فى الفاسد .

و حيث ان ظاهر هذه الرواية و نظائرها هو الاستعمال من غير قرينة و لا عناية ، فيستلزم الوضع للاعم ، وعليه فيتم المطلوب .

الرواية الثالثة

قوله (ع) دع الصلاة ايام اقرائك ، و وجه الاستدلال بهامن ناحيتين .
الناحية الاولى . ان يكون النهى فى قوله (ع) دع الصلاة نهياً مولوياً كما هو الظاهر من كل امر ونهى جاء من المولى فان ظاهره المولوية ، ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك .
وبتعبير آخر ان المولى اذا كان فى مقام التشريع ، و علم انه على كرسى

التشريع فامر بامر او نهى عن شيء ، فظاهر الامر والنهى هو المولوية .

و حينئذ فتكون المرأة في حال حيضها غير قادرة على اتيان الصلاة الصحيحة و لو كان لفظ الصلاة اسماً للصلاة الصحيحة ، لكان النهى الوارد في الرواية من قوله (ع) دع الصلاة ، موجبا لسلب القدرة من الحائض على الصلاة .

وعليه يسقط النهى ، ولازم ذلك انه يلزم من وجود الشيء عدمه ، ويلزم ان يكون متعلق النهى امرأ مقدوراً للحائض هو المسمى بلفظ الصلاة ، و ليس ذاك الا المعنى الاعم ، و ظاهر هذا التعبير في الرواية انها على وجه الحقيقة دون التجوز .
الناحية الثانية، ان يكون النهى من قوله (ع) دع الصلاة ايام اقرائك ، هو الارشاد عن مانعية الحيض للصلاة ، فيدل ان الصلاة المأتى بها من المرأة في حال الحيض من افراد الصلاة ولكنها غير صحيحة ، من ناحية الحيض ، و من اطلاق الشارع يفهم اسم الصلاة على الصلاة التي جاءت بها المرأة في حال الحيض من غير تجوز و لا عناية .

والدفع عن الناحية الاولى ، انه لا ريب في ان المنهى عنه بناء على الحرمة الذاتية ليس هو الاعم من الصحيح والفاقد ، والا لزم ان تكون الحائض عاصية لوصلت الى غير القبلة مثلا او غير مستترة ، ولا يفتى به احد .

و ظاهر هذا النهى بالتقريب الذي بيناه هو خصوص الصحيح من ناحية

الحيض .

و اما الدفع عن الناحية الثانية ، ان كون الحيض مانعاً من صحة الصلاة فيكون عدم وقوعها في حال الحيض معتبراً في صحتها و ظاهر النهى ان لم يكن مولوباً ان متعلق النهى هي الصلاة الصحيحة المأمور بها لولا الحيض ، وعلى هذا

الفرض لا يكون لفظ الصلاة مستعملاً في الأعم من الصحيح والفاقد ليكون شاهداً
على ما يدعيه المدعى .

وظاهر الرواية أنها في معرض التشريع فيكون مسدولها أن الصلاة لو لا
النهي لكانت واقعة ومشروعة .

ولكن هذا لا يثبت كونه دليلاً للأعمى ولعله قريب إلى استدلال الصحيحى
لأنه يلتزم بكون الصلاة صحيحة لولا تعلق النهي بها فيكون المعنى في الرواية أن
الصلاة في ابتداء الأمر صحيحة ، ولكن الشارع نهى الحائض عن الصلاة و لو لا
النهي لوقعت الصلاة منها تامة وصحيحة ، وهذا المعنى يتناسب مع أفق الصحيحى
دون الأعمى .

الوجه السادس :

فتوى الفقهاء بصحة ترك الصلاة في المواضع التي كره الشارع الصلاة
فيها ، وبحث المصلى الناذر في المواطن المكروهة كالصلاة في الأصبطل و
الحمام ومجارى المياه .

ولو كان لفظ الصلاة موضوعاً لخصوص الصحيح دون الأعم لما كان وجه
لصحة النذر لعدم قدرة المكلف على فعل الصلاة في حال النذر ، لأنه كلما بآنى
به الناذر من إفراء الصلاة في المواطن المكروهة يقع باطلاً وإذا كان متعلق النذر
من المكلف غير مقدور للناذر في زمان النذر ولو بسبب نفس النذر فلا وجه لصحته
وانعقاده مع اشتراطهم القدرة عليه في صحته و انعقاده وما يلزم من وجوده عدمه
يقع محالاً وباطلاً و حيثئذ يعلم من اعتبار الفقهاء (قدس سرهم) على صحة النذر
و الحث بمخالفته ، أن المسمى بلفظ الصلاة هو المعنى الأعم لأنه هو المقدور

للمكلف فعلا وتركاً دون الصحيح .

والدفع اولا النقض بما لو نذر ترك الصلاة الصحيحة في المواطن المكروهة
فانه لا ريب في صحة النذر و يحنث بالمخالفة من غير اعتبار عنوان الاعم من
الصحيح والفاقد .

و ثانياً ان المراد في الصحة هنا الصحة من حيث التقرب بها ، لا الصحة
مطلقا ، فيراد من الصلاة المنذور تركها هي الصلاة الصحيحة ، وان النذر المتعلق
بتركها لا يستدعي ذهاب شيء من اجزائها وشرائطها ، فتكون صحيحة ، و يتعلق
الحنث بها لو خالف فهي صحيحة الا من ناحية التقرب فقط .

ثالثاً ان المراد من الرجحان ما يشمل المكروهات لان فعل الصلاة في غير
الاماكن المحرمة راجحة .

ولذا فسر الفقهاء الكراهة باقلية الثواب وان كان هذا الوجه لا يخلو عن تأمل .
ولذلك ان الكراهية بمعنى اقلية الثواب لا توجب مرجوحية في العمل ، و
المفروض ان المورد من موارد المرجوحية ، و مجرد تفسير الفقهاء باقلية الثواب
لا يدفع عنوان مرجوحيتها .

نظرة حول ما تقدم

اذ لاحظت استدلال الصحيح والاعم من التبادر و عدم صحة السلب ، او
الروايات الواردة في المقام لاتجدها وافية للمطلوب حيث انها تشبه المصادر كما

عرفت ، و غاية الروايات استعمالها تارة على وجه الصحيح واخرى على وجه الاعم
من الصحيح والفاقد وذلك لا يثبت المطلوب ، وان كان الاقرب استفاه الاعم من كثير
من الروايات على انك اذا تأملت روايات الباب لاتجدها مثبتة للصحيح و لا الاعم .
وانما توجهت الروايات المذكورة ، الى هدف المطلوبة ، وعنوان ماهو المأمور به
شرعاً لانرواية لاتعاد الصلاة الا من خمسة ، ولالصلاة الابفاتحة الكتاب، ودع الصلاة ايام
اقرائك ، و من زاد فى صلاته فليستقبل كلها مسوقة فى مقام اجزاء المأمور به و
شرائطه و ليست فى مقام اثبات التسمية ، اذ من الواضح . ان هذه الروايات ، فى
مقام المأمور به و كيفية اتيان المكلف العمل ، على وجهه ، و ان الزيادة فى اى
مقام تبطل ، و فى اى مقام لاتبطله .

وكل هذه التعبيرات والاهداف لاترمى الى جهة التسمية بل ترمى الى جهات
المأمور به ، وانه على اى وجه ، لاعادة عليه و لا قضاء ، وعلى اى وجه يتعين
القضاء والاعادة .

وثانياً انه قد مر عليك ما عن بعض الاعلام من استفادة عناوين العبادات وتسمية
احدها بالصلاة والصوم او الحج من ناحية ادلة الاجزاء والشرائط من قوله (ع)
الصلاة ثلثها ركوع وثلثها سجود وثلثها طهور ولالصلاة الابفاتحة الكتاب ، وادلة
تكبيره الاحرام التى فى بعضها عنوان افتتاح الصلاة بتكبيره الاحرام الى غير ذلك
من الاخبار ، التى هى فى مورد بيان الجزئية والشرطية .

وقد اراد كثير من الاعلام ، استفاه اسم العبادات من الاعم او الصحيح من
هذه الادلة .

ومن الواضح ان هذه الادلة لبيان كيفية المأمور به ، وبيان اجزائه وشرائطه
وهي اجنبية عن لسان التسمية والوضع ، على انك اذا راجعت التاريخ الاسلامي
تجد ان من عاصر النبي ﷺ يعبر عن هذه العبادات بالصلاة والصوم قبل ورود هذه
الادلة في بيان الجزئية للعبادة وشرطيتها ، فكيف يصح الاستدلال بها ، و قد جاءت
في وقت متأخر ، وتحققت التسمية في العبادات من الصلاة والصيام والحج بزمان
متقدم بكثير عن كيفية الادلة المصرحة بالاجزاء والشرائط .

وعلى الاجمال ان الاستدلال على ثبوت عنوان التسمية بالصحيح او الاعم
من الصحيح والفاسد بهذه الاخبار او اثبات الجامع من ان الصلاة هي الاركان او
معظم الاجزاء او الجامع البسيط المنتزع من مراتب الوجود او المبهم المشتمل
على ماهيات كثيرة ، كما مر مناسبقاً بيان تلك الوجوه فان كل ذلك مما لا يمكن ان
يثبت من طريق هذه الروايات ، لافي اثبات الجامع لها ، ولا مع الاستدلال على الصحيح
او الاعم منها .

فان هذه الروايات قد توجهت الى هدف واحد وهي دخالة الاجزاء والشرائط
في المأمور به وتركيب العمل بكيفية من الاجزاء والشرائط ، وبيان حالات المأمور
به من الاختيار والاضطرار ، والنسيان والتذكر وليست في مورد التسمية ايضاً ، و
لافي مقام اثبات الاوضاع ، ولا اثبات القرائن العامة الدالة على الوجهين من الصحيح
والاعم ، وان الاستدلال بها مما هو بعيد عن مفاد الوضع ، بجميع صور ما تقدم
من الجامع ، قلنا بالصحيح او بالاعم ، و حقيق بمثل هذه المسائل ان تطوى في
الاستدلال .

ولكن حيث تعرضت اعلام الاصول اليها ، ذكرناها مماشاة ، وان كان الذي

ينبغي للباحث عن فن الاصول ان يبحث عما هو المهم من المسائل التي تفيده في
مقام الاستنباط او الانتهاء في مقام العمل ، لا في المسائل التي تشبه الادبيات و
التراكيب العربية ، من غير فائدة عائدة الى الفقيه ، والاصولى ، وعلى كل فايرادها
وتوجيهها والاشكالات عليها مما لاينبغي الاطالة فيه .

الثمرة

ثمرۃ النزاع بين الصحيحى والاعمى فى

العبادات

الثمرۃ بين الصحيح ، والاعم تاتى من ناحيتين .

الناحية الاولى : فيما يقتضيه الادلة الاجتهادية والاصول اللفظية الناحية الثانية

ماقتضيه الاصول العملية .

اما الناحية الاولى فقد ذهب كثير من اعلام الاصول هو التمسك باطلاق

اللفظ بناء على الاعم و عدم التمسك بالاطلاق واجمال اللفظ بناء على القول

بالصحيح .

ووجهه ان الصحة على راي الاعميين ليست من مقومات العمل ، وغير دخيلة

فى قوام المسمى ، و انما الصحة على راي الاعم و راء المسمى ، ومقوماته ، فاذا

جاءت الاطلاقات اللفظية بعد تمامية مقدمات الحكمة و توجه الاطلاق فيشك فى

تقييده بالصحة ، والاصل قاض بعدم التقييد ، وكفاية الاطلاق .

واما على راي الصحيح فالصحة دخيلة فى المسمى ، و التسمية و هى من مقومات العمل على هذا الرأى . فاذا جاء الاطلاق من كلام الشارع ، وتم الاطلاق من حيث مقدمات الحكمة فانه لا يمكن التمسك فى الاطلاق وان تم الاطلاق بتامة مقدمات الحكمة حيث ان الاطلاق لا يمكن تامة بعد اخذ عنوان الصحة دخيلة فى التسمية ، وفى قوام المسمى .

الا ان التامل فى موضوع هذه المسألة و هى الثمرة بالتمسك بالاطلاق على مذهب الاعيين ، و اجمال اللفظ على مذهب الصحيح اذا كانت الصحة من العناوين الطارئة بعد التسمية على مختار الاخمى ومفهوم مجمل على راي الصحيح فلا يمكن التمسك بالاطلاق ولكن الصحة الماخوذة فى العبادات ليست مبنية على هذا الوجه بل كما بيناه فى اوائل البحث انها عبارة عن تامة الاجزاء و الشرائط ، و ليست عنوانا و راء الاجزاء و الشرائط حتى يكون اللفظ بالقياس اليها مجملا ، و لا ان الصحة باعتبار الشارع من الجهات التقييدية للمسمى بحيث تكون الاجزاء و الشرائط من حيث القضاء و الاعادة ، و جوداً مغايراً للاجزاء و الشرائط من حيث عدم القضاء و الاعادة و جوداً مغايراً بالاجزاء ، و الشرائط من حيث عدم القضاء و الاعادة او من حيث موافقة الامر و عدمه كما ذكرناه ان هذه المفاهيم انتزاعية عن تامة الاجزاء و الشرائط .

و اجمالاً ان الثمرة بكون الصحة تقع عنواناً و راء الاجزاء و الشرائط كما اختاره الاستاذ النائينى و الاستاذ الاصفهانى من اعتبار الاعادة و عدم الاعادة من الحيثيات التقييدية و ليست من الجهات التعليلية فالمسألة مبتنية فى الاخذ بالاطلاق و عدمه على اخذ عنوان الصحة و جوداً او حيثية و راء وجود الاجزاء و الشرائط

او ان الصحة والفساد ينتزعان عن مقام وجود الاجزاء والشرائط ، وليست الصحة وجوداً آخر ولا عنواناً ثانوياً ماخوذاً في ناحية الاثار والمعلولات للشيء كعنوان النهى عن الفحشاء وقربان كل تقى ولا من ناحية علل الشيء ، واسبابه .

فالثمره مبنية على ما ذكره من اخذ عنوان الصحة وراء الاجزاء والشرائط ماهية ، و وجوداً ، و اما على ما بنينا عليه فانه لا ثمره فى المسالة .

و اجمالاً انه بناء على الاعم فاذا شك فى قيد زائد على مدلول اللفظ ، و المسمى فيتم التمسك فى الاطلاق و نفى الشيء المشكوك جزئيه او شرطيه ، و اما بناء على الصحيح فحيث ان المدلول لم يتعين للشك فى دخالة الصحة فى المسمى فلا يمكن التمسك بالاطلاق وان الصحة وجود وراء الاجزاء والشرائط .

وقد عرفت وجه دفعه على ما بنينا عليه من عدم الفرق من هذه الجهة بين الصحيح و الاعم .

وعلى ضوء ما حررناه بالتمسك بالاطلاق ، وعدمه على راي المشهور يندفع ما يخطر فى بعض الاذهان من عدم ورود المطلقات فى الادلة الشرعية و انما ما ورد فى الكتاب والسنة فى العبادات انما جاءت لاصل مقام التشريع ، وليست فى مقام بيان كمية العبادات و كفيته اذ ليست اطلاقات الادلة من كتاب وسنة متوجهة الى كيفية العبادات و كميتها ، وانما كان توجهها الى اصل تشريع الاحكام الشرعية فمع هذا التقدير لا يصح التمسك باطلاقاتها فى نفي ما شك فى جزئيه و شرطيه .

فانك عند مراجعة الادلة من الكتاب والسنة ترى بوضوح انها فى مقام بيان كيفية العبادات ، و كميتها وان جل الادلة واكثرها فى مقام بيان الكمية ، والكيفية

وان القليل ، والنادر منها فى مقام اصل التشريع ، ولذا كان ريدن الفقهاء قديماً و حديثاً هو التمسك بالاطلاقات فى جزئية الشيء وشرطيته .

قد يتخطى فى الذهن خاطر، وبيانه انه على القول بالصحيح لا يمكن التمسك بالاطلاق كما عرفت وكذلك ايضا على القول بالاعم لان المقصود من الاعم ، و ان كان بحسب المفهوم هو اوسع دائرة من الصحيح و الفاسد الا انه لا يتم ذلك بحسب الحمل الشائع الصناعى اذ من حيث المامور به يكون الاعم كالصحيح فى عدم ارادة العبادة الا ما كانت صحيحة فالاعم ، وان اختلف مع القول بالصحيح بالحمل الاولى الذاتى الا انه يتحد معه بالحمل الشائع الصناعى واذا كان الغرض من القولين واحدا وهو اتيان المامور به على وجه الصحة فيكون الاعم كالصحيح فى الامتثال وعدم جواز التمسك بالاطلاق للشك فى تحقق عنوان الصحة ، و ان المطلق لا يمكن التمسك باطلاقه فى الشبهات المصادقية لهذا لا يصح التمسك بالاطلاق لنفى اعتبار ماشك بدخله فى صحة العبادة ولو على القول بالاعم .

ويدفع بان الصحة حيث انها دخيلة فى المسمى وكانت مأخوذة قبل الامر فى ذات المعنى فلذا لا يمكن التمسك بالاطلاق على هذه الصورة بخلاف القول بالاعم حيث انها لم تؤخذ فى ذات المسمى ولم تؤخذ فى موضوع الامر بل كانت الصحة على القول بالاعم من توابع الامر والخطاب المتاخر عن اصل المسمى فاذا شك فى اعتبارها فيكفى اطلاق الادلة فى نفيها .

ولكن قد عرفت منا على ما بنينا عليه من عدم الثمرة بين القولين ، و ان كلا من القول الصحيح والاعم يصح له التمسك باطلاق اللفظ .

وقد اجاب الاستاذ المحقق العراقي عن اصل الشبهة على ما بنى عليه فسى
اصوله من ان اخذ عنوان الصحة كاخذ عنوان التعبد مثلا فى الواجبات التعبدية و
كالقدمة الموصلة فى باب المقدمة من اخذ الصحة الخاصة المقارنة للعمل فى باب
الصحيح و الاعم ، و نية القربة فى الواجبات التعبدية ، و هى عنوان الموصلية فى
المقدمات الموصلة و فى الشك عند اخذ هذا التقارن و كون العمل عباديا هل قارن
عنوان الصحة او نية القربة مثلا فيكفى الاخذ بالاطلاق و نفى عنوان الصحة و القربة
فيه مثلا على القولين الصحيحى و الاعمى .

وما افاده و ان كان وجيها فى اصل تحقق الكبرى و ان كثيراً من الاشياء قد
تؤخذ بعنوان الحصاة الخاصة .

ولكن من الواضح عند مراجعة العبادات لايجد الفقيه من الشارع هذا المعنى
الذى فرضه قدس سره و انه مجرد فرض لا واقع له و ان الفقيه اذا نظر للدلة وجد
عنوان الصحة اما غير دخيلة فى ذات الشيء ، و اما دخيلة على وجه التقييد .
و عليه فتجرى ثمرة النزاع فى المسألة بناءً على راي المشهور لا على
ما بيناه .

ويكفى فى تحقق الثمرة وجودها على بعض المباني و الاراء ، و ان لم تتحقق
الثمرة على جميع المباني .

و لا بد فى هذا المقام من الفات نظر الباحث الى جهة و ان اشرنا اليها
اجمالا .

وبيانها ان عنوان الصحة و الفساد اما ان يؤخذ فى مفهوم الشيء و مسماه

بالحمل الاولى الذاتى وعند ذلك فيقع النزاع فى الصحة والفساد فى دخولها فى عنوان المسمى و عدمه . فان دخلا فى عنوان المسمى اشكل الاخذ بالاطلاق ، والاجاز الاخذ بالاطلاق واما ان يؤخذ عنوان الصحة والفساد فى وجود الشيء لافى مفهومه وماهيته فتؤخذ الصحة والفساد فى مقام الحمل بالحمل الشائع الصناعى .
وعليه فان دخلت الصحة فى قوام الشيء فلا يمكن التمسك بالاطلاق والاجاز الاخذ بالاطلاق .

و اما ان تؤخذ الصحة فى مقام الامثال كما نسب ذلك الى الاستاذ النائينى بعض تلامذته (١) .

و عند مراجعة كلامه فى بحثه وتحريراته فانه لايجد ذلك من كلماته و تحريراته .

نعم بناء على مبنىه فى الواجب المطلق والمشروط كون الحكم فعليا عند وجود الموضوع و تمامية شرائطه جاز ان يقال ان الصحة التى تؤخذ فى هذه المسألة هى المساوقة لعنوان الامثال .

وعلى تقدير ان يريد به هذا الوجه فليس معناه اخذ الصحة والفساد فى مقام الامثال خارجاً فان امثال التكليف خارجاً مورد سقوط التكليف لامورد ثبوته ، و تحققة من الشارع .

وعلى كل فمن البعيد جدا اعتبار الصحة و الفساد فى مقام الامثال ، و انما يريد دخالة الصحة والفساد بالحمل الشائع الصناعى فى مقام التكليف قبل مرحلة الامثال والا ففى مقام الامثال مورد سقوط التكليف لامورد تحقق مفهومه بالحمل

(١) يقصد بذلك استاذنا المعظم السيد الخوئى دام ظله .

الاولى ولا مورد ثبوته بالحمل الشائع الصناعي .

الناحية الثانية ان الاخذ بالاطلاق على القول بالاعم ، والتمسك باجمال

الاسامى على القول بالصحيح .

فقد اورد الاستاذ النائينى على مذهب الصحيحى انه كيف ذهبوا الى البراءة

مع ان المرجع فى الاسامى على القول بالصحيح هو الاجمال ولازم الاجمال

الرجوع الى الاشتغال دون البراهة .

واجاب بان الامر ليس كذلك ، وانما الميزان ان كان هناك مفهوم معين و

شك فى زيادته وعدمه فالاصل البراهة وهذا لايفرق الحال فيه بين التمسك بالصحيح

او الاعم وان لم يكن هناك جهة مشتركة ، وكان اللفظ مجملا فالمرجع هو الاشتغال .

وبهذا الجواب سار على وفقه شيخ الاساطين فى رسائله فى باب الاقل و

الاكثر ، وقد انكر هناك هذه الثمرة بالرجوع الى الاطلاق ، و على القول بالاعم

والاجمال على القول بالصحيح حيث يرى انه يمكن الالتزام بالصحيح ، ويتمسك

بالاشتغال ويمكن اختيار الاعم ويلتزم بالبراهة وهذا كله يتبع مجرى الدليل وملاحظة

المقامات والموارد .

و لكن الاستاذ النائينى قد اشكل عليه بان مفهوم الصحة ليس من التكاليف

المشكوكه ليجرى البراهة فيها ، وانما مفهوم الصحة وراء ذلك .

فاذا قيل العمل الفلانى صحيح او الصلاة صحيحة لايراد به عنوان التكبيره ،

او القيام والسجود وانما هى معنى آخر وراء تلك الاجزاء وهو عبارة عن ذلك

العنوان المجمل ، ومقتضى الاجمال الرجوع الى اصالة الاشتغال و عدم الاخذ

بالاطلاق ، ولكن هذا العنوان غير جار على القول بالاعم فيتمسك بالاطلاق والمرجع

الى البراءة عند فقد الاطلاق فى المشكوك فيه جزءاً او شرطاً .

و يرد عليه ان ميزان البراءة ، و الاشتغال ليس كسوء الشئ ان يؤخذ بنحو العنوان وعدمه حتى يكون مجرى لاصالة الاشتغال ، و اذا تعلق بالاجزاء والشرايط يتعلق بالبراءة بل ان العنوان الماخوذ تارة يؤخذ فى الدليل بنحو الاستقلال ، و اخرى يؤخذ مرآة للعمل ومتحداً معه .

ولعله عند الملاحظة لا بد من التفرقة بين العناوين المستقلة ، والعناوين المرآتية المتحددة مع العمل ، وعنوان الصحة لم يلحظ مستقلاً ومنحازاً عن الاجزاء والشرايط بل متحد معها .

الافنظر الى باب الوضوء حيث يذهب الفقهاء الى ان الطهارة عبارة عن ذلك المعنى الاعتبارى المتحصل من وجود الغلستين والمسحيتين فالطهارة ليست عبارة عن الغلستين والمسحيتين وانما هى عبارة عن ذلك العنوان المتحقق منهما فعند ما يشك فيه هل هو غسلة او غسلتان فترى الفقهاء يجرون البراءة فى الامر الزائد ، او ان غسل الاعضاء يتحقق بمرّة او مرتين فتجدهم يجرون البراءة فى المرة الثانية لاتحاد الطهارة مع افعال الوضوء والافلو كانت الطهارة امراً وراء افعال الوضوء لتعين القول بالاشتغال دون البراءة بينما المعروف منهم هو القول بالبراءة .

وهذا المبني لا يختص فى خصوص الصحيح ، ولا فى الاعم لان العنوان فى الطهارة مندك فى الافعال فيرجع الشك فى العنوان الى المعنون ، وعلى هذا يرجع الشك الى ما بين الاقل والاكثر وهو مجرى البراءة فى الاكثر .

بل نقول ايضا ان كانت هناك اطلاقات كما فى صحيحة حماد فيتمسك الصحيحى

بالاطلاق المقامى كما يتمسك به الاعمى لانه لفظ مطلق مبين لمؤداه واذا شك فى تقيده فالاصل عدمه ، وهذا اصل عقلاى .

واما بناءً على كون العناوين مندكة فى المعنونات فلا يفرق الحال فيها بين كون المرجع الى الشك بين الاقل والاكثر او المرجع الى الاطلاق ، والافالترفة بين القولين مما لانرى لها وجهاً .

وبيان اوضح ان التمسك بقاعدة الاشتغال بناءً على الصحيح وبالبراءة على القول بالاعم فى كلما شك فى جزئيه وشرطيه وتندرج المسالة تحت عنوان الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين .

فان قلنا بالبراءة هناك لانحلال العلم الاجمالى جرت البراءة هنا ايضاً و الا كان المقام من الاشتغال ، وحيث ان التحقيق هناك انه كلما شك فى جزئيه وشرطيه كان مجرى البراءة عقلا وشرعاً جرت البراءة هنا ايضاً فى كلما شك فى جزئيه وشرطيه فى عنوان الصحة وغيرها .

وقد بنى الاستاذ الاكبر النائينى على نفى هذه الثمرة حيث اختار انه لا يمكن تصور الجامع للصحيح الا بتوسط عنوان بسيط خارج عن نفس الاجزاء ، و الشرائط سواء كان ذلك البسيط متعلقاً للامر او قيداً للمتعلق فلا محالة يكون الشك فى الاجزاء ، والشرائط شكافى حصوله ، وحينئذ يرجع الشك الى الشك فى المحصل وهو ذلك العنوان الذى شك فى تحققه فالمرجع هى قاعدة الاشتغال .

و اما على المذهب الاعمى فمبنى على الانحلال و عدمه فى الواجبات الارتباطية .

وما افاده مدفوع بما صرحنا به فى باب القدر الجامع بين افراد العبادات ،
وانه ليس بامر خارج عن حقيقة الاجزاء والشرائط ليكون الشك فيه من باب الشك
فى المحصل بل متحد معها وعينها فى الخارج .

ولو تنزلنا بان الجامع عنوان الصحة للقياس بالاجزاء والشرائط من قبيل
المحصل ، وما يتحصل منه الشئ لكان الجواب ان المتحصل غير عنوان المحصل
خارجاً ، وليس متحداً معه بالحمل الشائع الصناعى كان من باب قاعدة الاشتغال
واما اذا كانا متحدين خارجاً ، وكان احدهما عين الاخر حقيقة ، ووجوداً كان
المورد ايضا من موارد البراءة .

واجمالا ان مورد البراءة وجريانها تارة يقع فى الشبهة البدوية كحرمة التتن
واباحته ، واخرى يجرى فى المحصل .

واذا كانا المتحصل والمتحصل منه فى الخارج شيئاً واحداً بحيث اتحدا فى
الخارج وجوداً او ماهية جرت البراءة ايضا فى المقام هنا ، وان عنوان المتحصل و
المحصل لا يجرى فيهما قاعدة الاحتياط والاشتغال الا اذا كان وجوداً بين وجودين
او ماهية بين ماهيتين ، والا اذا اتحد احدهما مع الاخر كان المجرى هو البراءة
دون الاشتغال نظير ما ذهبوا اليه فى باب الطهارة من ان الطهارة الحديثة هى عين
الغسلات من الوجه واليدين ، والمسحات من الرأس والقدمين .

و لذا ان المشهور لم يخطر ببالهم اجراء الاحتياط والاشتغال وحكموا
بالبراءة فيما لوشك فى غسله زائدة .

وثالثة يكون الوجود واحداً الا ان له مراتب متعددة فتجرى البراءة اذا كان

الشك في مراتبه الزائدة كما لو كلف المولى عبده باضاعة دار له بالكهرباء ، و تحققت الاضاعة بالف شمعة من الضياء .

فاذاشك العبد في الزيادة و انه مكلف بالاضاعة باكثر من هذا جرت البراءة في الزائد ، وان كان الضياء وجوداً واحداً و لكن حيث كان الوجود الواحد له مراتب متعددة صح اجراء البراءة في المراتب الزائدة .

وعلى الاجمال ان كون الشيء محصلاً ، وغير محصل ، او كونه وجوداً واحداً مما لا يوجب جريان الاحتياط والاشتغال اذ المحصل اذا اتحد مع المتحصل عنه ماهية او وجوداً جرت البراءة فيه لاتحادهما في الوجود او الماهية ، وكذلك اذا كان وجوداً واحداً ، و لكنه ذو مراتب متعددة جرت البراءة في مراتبه الزائدة ايضاً .

و انت اذا تأملت موضوع المسألة من البراءة ، والاحتياط وجدت آخر المطاف ان العهدة ، و المسئولية فسى ناحية التكليف ان كانت باقية على عائق المولى والامر .

فهذه هو مجرى البراءة من غير فرق في ذلك بين كون التكليف بدوياً كالشك في حرمة التن او كان التردد بين الاقل والاكثر ارتباطياً كاجزاء الصلاة او انحلالياً كالشك في انه مدين لزيد عشرة دنانيسر او اكثر او كان الشك فسى المحصل او المتحصل منه ، و لكن على وجه ان يكون الاتحاد بين المحصل والمتحصل عنه متحداً في الوجود او الماهية كعنوان الطهارة في الوضوء المتحدة مع الغسلات الثلاث من الوجه واليدين .

واما اذا كانت العهدة والمسئولية على عاتق المكلف بان كانت ماهية التكليف معلومة وكان ترددها بين ماهيتين او كان التكليف لوجود خاص ، و لكنه مردد في تحققه بين وجودين فانه عند ذلك يتحقق عنوان الاشتغال لان عهدة التكليف على عاتق العبد دون عاتق المولى .

فالميزان الحقيقي في نظرنا في مجرى البراءة والاشتغال انه ان كانت عهدة التكليف على عاتق المولى كما في الصورة الاولى كان المجرى هو البراءة ، وان كانت عهدة التكليف على عاتق العبد ، وقد تم البيان من المولى وخرج عن عهدة التكليف فالمجرى هو الاشتغال كما في الصورتين الاخيرتين .

وقد بينا ذلك في انوار الوسائل في الجزء الاول من الطهارة و ليكن على ذكر منك في موارد البراءة والاشتغال .

ثم ان انطباق الاطلاق والتمسك به على القول بالاعم او عدم التمسك بالاطلاق وان اللفظ مجمل بناءً على الصحيح لايجعل مسألة اعم و الصحيح مسألة صولية سواء ان قلنا ان المسألة الاصولية اعم مما وقعت في طريق الاستنباط او ما ينتهى اليه الفقيه في مقام العمل وان المسألة الاصولية مختصة بالاستنباط للحكم الواقعي دون الاستنباط الظاهري الذي ينتهى اليه الفقيه في مقام العمل حيث ان هذه المسألة ليست في دائرة تلك المسائل ولا في نطاقها وحدودها وانما هي من المسائل التي تعرض اليها الاصوليين بمناسبة من المناسبات او كونها من المبادئ للمسائل الاصولية .
وحيث لم تحرر في فن من الفنون حررها علماء الاصول في مقدمات هذا العلم كما تعرضوا للوضع والموضوع له وبحث المشترك اللفظي وصحة استعماله في اكثر من معنى واحد فالمسألة غير اصولية ، وان كانت لها مساس من بعض الجهات بعلم الاصول و البحث في الاطلاق وعدمه والبراءة والاشتغال لاتصير

المسألة اصولية من اطلاق اللفظ و اجماله او من الشك فى التكليف يرجع الامر الى البراءة ، او الى المكلف به ليرجع الى الاشتغال .
فذلك من باب انطباق المسألة الاصولية على مسألة اخرى لان البحث فى الاطلاق هنا وعدمه وفى الاشتغال والبراءة ليس بحثا عن نفس الاطلاق وعن البراءة والاشتغال وانما البحث فى انطباق هذين المسألتين اعنى الاطلاق والاجمال والبراءة والاشتغال على مورد الصحيحى والاعم وهذا من باب انطباق القاعدة الاصولية لا من باب البحث عن المسألة الاصولية ، و لعل ذلك واضح لا يحتاج الى اقامة برهان .

اسامى المعاملات

ان رسم هذا البحث يستدعى تمهيداً قبل الشروع فى اهدافه ليتضح موضوع البحث ، وما حرره اعلام الاصول فى هذا المقام .

تمهيد

ان عنوان المعاملات يتصور فيها وجوه احدها ان تكون اموراً مقولية ، و هى ما كانت امراً موجوداً فى الخارج كالجوهر و الكم والكيف ، او حيشية موجود كالاضافة من الفوقية ، والتحتية والمساوات ونحوها .

ثانيها : ان تكون امورا واقعية ، وليست داخلية تحت عنوان المقولات نظير باب الملازمات العقلية فانها امور واقعية ، وان لم تدخل تحت حد المقولات .

ثالثها : ان تكون امورا اعتبارية يعتبرها العقلاء ، والمشرعون من ابناء العرف

والشارع المقدس ، وليست بازائها وجودا خارجيا ، ولا حيثية موجود ، وليست
ايضاً اموراً واقعية غير قابلة للاعتبار و التشريع بل هي صرف الاعتبار و التشريع
غايته ان اعتبار المعبرين و تشريع المشرعين لا يكون جزافا بل لابد ان يكون عن
منشأ صحيح في نظرهم .

فاما ان يتفق العرف على منشأ واحد ، او يختلف ذلك المنشأ او لا تختلفون
في المتشأ وفي اصل الجعل والاعتبار ، وانما يختلفون في انطباق منشأ ذلك الاعتبار
على مصداق خاص نظير ما احتمله بعضهم من تحريم الربى والقمار بان الربا هو
القمار لا ينطبق عليه منشأ الاعتبار ، وملاكه .

والتحقيق من هذه الوجوه ان جميع ابواب المعاملات بالمعنى العام الشامل
للإيقاعات كالطلاق ونحوه ، والذي قام عليه نظام البشرية من ذوى الأديان وغيرهم
هو ان المعاملات اعتبارات عقلائية .

اما نفى الوجه الاول فلان المعاملات ليست موجوداً خارجياً ولا حيثية
موجود الا فانظر ان من ملك داراً او عقاراً او كان له مال مسن الاموال فانه ليس
هنا بين المالك والمملوك الا ذلك الاعتبار ، والا فليس بينهما وجود ثالث قد انطبق
عليه عنوان المقولة يعبر عنه بالملكية ، او المالية ولا ان المالك و السدار قد تحيئا
كل منهما بحيثية خاصة واقعية كباب الاضافات من الفوقية و التحتية و الابوة و البنوة .
و اما انتفاء الوجه الثانى فلان الامور الواقعية لا تختلف باختلاف
المعبرين ولا تتعدد بتشريع المشرعين فان ايجاب ذى المقدمة لا يستلزم
ايجاب المقدمة ، وان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضد العام مثلا . فان

هذه الامور من الملازمات العقلية التي لا تختلف باختلاف المشرعين والمعتبرين
قبل التشريع او بعده .

و يتعين عند ذلك الوجه الثالث بانسه اعتبار من الاعتبارات لان المعاملات
باجمعها حتى الايقاعات منها تدور مدار المعتبرين من مصطلح العرف او مصطلح
الشارع .

والظاهر ان المعاملات الجامعة للايقاعات ايضا اعتبارات عرفية .
ويقع البحث فيها من الشارع تارة على وجه ان المفهوم العرفي كما يعتبره
العرف يعتبره الشارع واذا وقع اختلاف فى بعض الاشياء كالمعاملة الربوية او
بيع القمار او المجهول او نحو ذلك من الايقاعات يكون من قبيل الاختلاف فى تطبيق
تلك الطبيعة على مصداقها .

فمثلا ان البيع بمفهومه العرفي يقع معتبرا عند الشارع ، وانما العرف يطبق
تلك الطبيعة على البيع الربوي والقمار واجراء الصيغة ثلاثا فى الطلاق ، وان الشارع
المقدس لم يطبقها على تلك الافراد لما يراه الشارع ان البيع من مبادلة المال وان المعاملات
على نحو الكلية اما تقتضى مقابلة شىء بشىء او بذل جهود لكسب مال اما استيفاء
مال من غير متبادلة مال بمال ولا عمل بمال ، ومن غير جهود وكسب .

فلا يرى الشارع له وجهاً مبرراً ولا يراه مما قام عليها نظام البشرية وحفظ
الاجتماع والاقتصاد وفى سائر الاقطار وان البيع الربوي ، او القمار مما يوجب
اختلال النظام البشرى فى التكسب والمعاملة ، وانهايار الاجتماع وتمركز فرد فى
المجتمع من غير مبرر واضمحلال مجتمع فى قبال فرد .

وثانياً قد يرى الشارع المقدس تحديد مفهوم المعاملة ببعض القيود كما قيد المسافر عرفاً ببعض القيود الشرعية فلا يقصر المسافر لمطلق السفر وإنما يقصر عند تمامية شروط السفر ، وفي المقام هنا ان الشارع قد حدد عنوان البيع بامور لا تنطبق على عنوان بيع القمار والربا ، والمجهول ، والمنابذة ، ونحو ذلك .

وتخطئة الشارع للعرف اذا تاتي على وجهين .

الاول : ان تكون التخطئة منحصرة في انطباق المفهوم على المصداق .

الثاني : ان تكون التخطئة متوجهة الى تقييد المفهوم و تقييده ببعض القيود

الموجبة لعدم انطباق المفهوم الكلي على ذلك المصداق .

والظاهر من السير في المسائل الفقهية في باب المعاملات هو الوجه في تخطئة

المفهوم في انطباقه على المصداق الخاص دون التصرف في المفهوم على انه يجوز

للفقيه التشكيك في بعض الموارد .

ولكن الظاهر ان التخطئة في المصداق فقط وان كانت التخطئة في بعض

الايقاعات كالطلاق ، ونحوه راجعة الى تقييد المفهوم عند التأمل و ليست مجرد

تخطئة في المصداق كما في غالب المعاملات .

اذا عرفت ذلك فلا بد من التعرض لامور :

الاول - ان الفاظ المعاملات اذا كانت موضوعة للمسببات فهل يجري فيها

نزاع الصحيح و الاعم ام لا المعروف بين علماء الاصول ان الفاظ المعاملات اذا

كانت موضوعة للمسببات اما بمعنى الآثار الناشئة من الاسباب ، او انها عبارة عن

امور اعتبارية قد اعتبرها العرف الناشئة من الاسباب كالبيع الناشئ من الصيغة مثلاً

او المعاطاة ، وليس المقصود من الاسباب فى كلماتهم فى باب المعاملات هى الاسباب التكوينية فانه امر غير واقع وواضح البطلان .

و انما الغرض من الاسباب ان العرف فى عالم الاعتبار يراها كالاسباب المؤثرة فى ايجاد المفهوم الاعتبارى ، او الاثار الناشئة من ايجاد الصيغة ، او المعاطاة مثلا .

وقد اعترض المتأخرون من علمائنا على هذا الوجه بانه ليس من لازم القول بان الفاظ المعاملات موضوعة للمسببات هو عدم جريان نزاع الصحيح ، والاعم ، وان النزاع يختص بين الصحيح والاعم فى الاسباب دون المسببات . فانه يجوز ان يكون المسبب ذو مراتب متعددة نظير الوجود وحقيقة النور فاحد المراتب تقع المعاملة صحيحة وبمرتبة اخرى تقع باطلة .

ويجوز ايضا ان المسبب و ان كان وجودا واحدا ، وليس له مراتب متعددة الا انه يجوز تقييده ببعض الاسباب دون الاسباب الاخر فيقع من اللفظ العربى دون الفارسى ، وبما تقدم فيه الايجاب على القبول دون ما تاخر فيه الايجاب عن القبول فيجرى نزاع الصحيح ، والاعم على القبول بان الفاظ المعاملات موضوعة للمسببات .

وهذا الاشكال ، وان تلقاه الكثير من الاعلام ، والاساتذة الا انه يمكن دفعه بوضوح .

وبيانه : اما وجه تقييد المسببات ببعض الاسباب دون الاسباب الاخر فهذا خارج عن موضوع البحث لان الكلام بان الوضع للمسبب بما هو مسبب هل يوجب

جريان النزاع املا ، وحيث ان الوجود بما هو وجود يدور امره بين الثبوت ، او العدم .

واما فرض تقييده بالاسباب فى بعض دون بعض فهو خارج عن تحرير موضوع المسألة وتقييد للشيء من نواحيه الخارجية عن ذاته ، وحقيقته ، وعن محل النزاع بان اللفظ موضوع للمسبب بما هو مسبب حيث ان القائلين بان الوضع للمسببات يدور امره بين الوجود ، او العدم وغرضهم المسبب من حيث ذاته ، ونفسه لامن حيث قيوده ، وعوارضه .

واما ان الوجود قديكون له مراتب متعددة فيجرى فيه النزاع المذكور من الصحيح ، والاعم .

فيدفع بان التعبير منهم بان المسبب دائر امره بين الوجود ، والعدم مع صدور هذا التعبير من اكابر العلماء ان يكون غرضهم فى وضع الفاظ المسببات غير القابلة للتعدد ولو فى عالم الاعتبار ، ويكون امرا بسيطا غير قابل للتعدد اصلا . لان التعدد فى الوجود فى النظر العرفى بحكم متكثر المعنى وبحكم المركبات الخارجية المتعددة وان كان الوجود حقيقتا او اعتباريا ليس الاحقيقة واحدة يدور امره بين الثبوت ، والعدم ، وان كان له مراتب فى مقام التشكيك .

الامر الثانى ان امضاء المسبب فى نظر الشارع للمعنى العرفى هل هو امضاء لاسبابه ام لا .

يظهر من كثير من اعلام الاصول ان امضاء المسبب لا يستلزم امضاء السبب فاذا قال الشارع المقدس احل الله البيع . فان امضاء مفهوم البيع عنده على طبق

ما اعتبره العقلاء وكان اعتبار الشارع له كما اعتبره العرف لا يستدعى امضاء الاسباب من الصيغة على اختلاف حالاتها من تقديم الايجاب على القبول ، والمولات ، والعربية والتنجيز ، وغير ذلك .

وقد ذهب الكثير من علماء الاصول الى ان المسبب لا يستدعى امضاء السبب ، ولكن يجوز ان يقال ان بناء العقلاء اذا امضى العرف ، او الشارع المسبب سواء ان كان هو الاثرام المفهوم الاعتبارى ، واطلق من غير قيد ، ولا شرط ، ومن غير تعرض لحالة السببية ، ولا الى جهة منشأ المسبب عن اسبابه فالظاهر اعتباره على جميع الاسباب ، وامضاه لكل منشأ لذلك المسبب .

وبيان آخر ان الدليل من الشارع فى المعاملات قدياتى على نحو التكليف ، وقدياتى على نحو الوضع ، وماياتى على نحو الوضع تارة يتوجه هدف الشارع الى امضاء نفس المعاملة من مسباتها واسبابها واعتبارها كما اعتبرها العرف .

فان قوله تعالى : « احل الله البيع وحرم الربا » ليس المقصود منه هو الجواز والحلية التكليفية و انما المقصود هو الحلية الوضعية من نفوذ المعاملة و ابرامها فالاية متوجهة الى امضاء المسبب ، وهو ذلك المفهوم الذى اعتبره العقلاء للبيع ، او الاجارة ، او المضاربة ، او نحوها ، وحيث ان الكلام من الشارع على وجه العموم او الاطلاق من غير تقييد بجهة ، او قيد فظاهر اطلاق دليل الامضاء او عمومه هو امضاء المسبب اصالة ، ومطابقة ، وامضاء الاسباب تبعاً ، والتزاماً .

وثانياً لو وقع التردد فى هذا الوجه ، وقلنا بان مقتضى ذلك هو الدلالة على وجه الاقتضاء لاعلى وجه الدلالة اللفظية فيجوز ايضا تحقق الدلالة حيث لم يقيد

الشارع المسبب بحالة من الحالات ، ولا بسبب من الاسباب ، وان كان تجويز
الدلالة الاقتضائية هنا ممالا تقتضيه افهام العرف ، وابتاء اللغة ، وليست من الدلالة
المقبولة في المحاورات العرفية لامطابقة ولا التزاما .

فان اكثر ما تفيد هذه الدلالة هو الاشعار بالامضاء والتعميم دون الصراحة ،
والظهور في الامضاء ، ولكن يكفي في المورد ما ذكرنا من الدلالة بحسب مقدمات
الحكمة او ثبوت العموم من غير تخصيص .

الامر الثالث

اتضح لك من البيانات السابقة ان امضاء المسبب يستدعي عرفا امضاء السبب
حيث لا ياتي تقييد بسبب خاص ، وكذلك ايضا لو انحصر المسبب في سبب خاص
وليس له سبب آخر . فان الذهن ينتقل الى ان امضاء المسبب امضاء لسببه الخاص ،
وان السبب كاف في ايجاد مسببه اذ لا مسبب آخر يشك في كونه ان امضاء المسبب
امضاء لسببه .

وان ظهر من بعض الاعلام كما عرفت بان امضاء المسبب لا يستدعي امضاء
اسبابه ، وانه لا تلازم بينهما عرفا .

ولكن قد عرفت ما فيه هذا كله في ان امضاء المسبب هل يستدعي امضاء السبب
فيهما اذا كان السبب واحداً او يستدعي امضاء الاسباب من غير فرق بين كون المسبب
له اسباب متعددة ام لا ، وان كان في فرض ما لو كان المسبب قد انحصر في سبب

خاص فانه من الواضح جداً ان امضاء المسبب امضاء لسببه الخاص ونحوه اذا كان المسبب له اسباب متعددة وكانت بمرتبة واحدة بالقياس الى المسبب .

اما اذا اختلفت الاسباب بالقياس الى المسبب بان احتمال ابناء المحاوره بان البيع الناشئ من الصيغة العربية اولى من الناشئ باللغة الفارسية او ساير اللغات ، او اعتبار تقديم الايجاب على القبول ، و عدم جواز تقديم القبول على الايجاب ، و نحوه فى عقد النكاح بان اعتبر العرف ان العلقه الزوجية تنشأ من الفاظ مخصوصة ، وانها بنحو العربية ، وان لا يتقدم القبول على الايجاب الى غير ذلك مما اعتبره الشارع فى باب الطلاق الفاظاً مخصوصة لامطلق الالفاظ .

فانه عند ذلك لا يستلزم امضاء المسبب امضاء الاسباب الا فى الاسباب المتيقنة التى يتفق العرف وابناء المحاوره على سببيتها و ايجادها للمفهوم الاعتبارى من المعاملات ، او ايجاد المفهوم الانشائى الذى يحصل بايجاد الانشاء ولا يمكن الاخذ بتاثير مطلق الاسباب ، وانما يؤخذ منها بالقدر المتيقن دون المشكوك فى سببته .

واما اذا انعكس الفرض بان كان امضاء السبب امضاء للمسبب كقوله تعالى « او فوا بالعقود » على ان الظاهر من هذه الاية هو امضاء السبب من غير ان يكون لها النظر الى المسببات فهل يستدعى امضاء السبب امضاء المسبب الذى يظهر من كلماتهم ان لا تلازم بين الامرين ، وان امضاء السبب لا يستدعى امضاء المسبب الا اذا استفيد من اطلاق اللفظ ان جميع الاسباب تستلزم من امضاؤها امضاء المسببات كقوله (ع) « كل صلح جائز » من اى طريق كان اذا حصل التسالم والتراضى .

واما اذا لم يكن الامر كذلك كصيغة الطلاق من اعتبار صبغة مخصوصة فلو لم يجىء بالصيغة المخصوصة كقول الرجل لزوجته انت مطلقة فانه يشكل الامر الا

ان ياتى بالصيغة المخصوصة التى دل الشرع على اعتبارها و امضائها .
وعلى كل فامضاء السبب لا يقتضى امضاء المسبب الا اذا انحصرت السببية فى
سبب خاص فان امضاء السبب حيثذ يقتضى امضاء المسبب .

الامر الرابع

ان محل الكلام فى ان امضاء الاسباب او امضاء المسببات انما تتم
بالاطلاقات اللفظية او العمومات فاذا دل العموم على اعتبار السبب مطلقاً ، او الاطلاق
بعد تمامية مقدمات الحكمة من كون المتكلم فى مقام البيان لافى مقام الاهمال
والاجمال ولم يكن قرينة صارفة على عدم الاطلاق اخذ به ، ونحوه فى استفادة
العموم ايضا .

واما ماشك فى انطباق العموم على فرد لم يؤخذ بعموم العام لانه من التمسك
بالعموم فى الشبهة المصدقية .

الامر الخامس

انه ذكر بعض مشايخنا الاكابر (١) ان امضاء المسبب يستدعى امضاء السبب
وقد جاء فى توجيه ذلك من طريق خاص .

وبيانه ان نسبة الاسباب فى المعاملات للمسببات ليست نسبة سببية ، ولا
توليد شىء من شىء ، وانما نسبة الاسباب الى مسبباتها نسبة الالة الى ذى الالة ونسبة
المرآت للمرئى والطريق لذى الطريق ، ولا يتعلق النظر بالاسباب الا انها عناوين

١- غرض سماحة الوالد النائينى قدص سره .

آلية لمعنوناتها ، وكمعاني حرفية المندكة في مسياتها .

ولازم ذلك ان يستفاد عرفا الملازمة بين امضاء المسبب ، و امضاء السبب ،
وان عين امضاء المسبب يكفى في امضاء السبب ، و بالنتيجة فانه يحاول قدس سره
ان الاسباب ، و المسببات في المعاملات ، و الايقاعات ليست من قبيل الاسباب
لاحقيقة ولامجازا ، و انما النظرة الحقيقية ، و الذى يقضيها فهم ابناء العرف هي انها
الات للمسببات و مندكة فيها فامضاء المسبب يستدعى امضاء السبب المندك
في المسبب .

وقد اكثر بعض الاساتذة المحققين (١) و بعض تلامذته بان الاسباب لها وجود
مستقل فكيف يكون امضاء احدهما امضاء الاخر .

وثانيا ان الاسباب من مقولة الكيف غالبا فان قول البائع للمشتري بعثك دارى
مما يرى العرف ان بعث من الاسباب في عالم الاعتبار و انها من مقولة الكيف المسموع
فكيف يكون ما يوجد الانشاء من المفهوم ، او ما يوجد الانشاء من اعتبار المعبرين
للبيع حقيقة عين ذلك الاعتبار وهو المسبب ، و عين ذلك المفهوم المتحقق
بالانشاء .

ولكن نظرة التامل فيما ذكره المشايخ لاتقتضى وجها مقبولا فانه قدس سره
لاينكر ان وجود السبب وجود آخر غير وجود المسبب واقعا اعتبره العقلاء كما
تقتضيه التحقيق او مفهوما يوجد بالانشاء كما يراه كثير من الاصوليين ، ولكنه يختار
بان السبب ، و ان كان مغايرا للمسبب وجودا و حقيقة ، ولكنه يرى ان احدهما آلة

١- يقصد سماحة الوالد العراقي قدس سره .

للاخر فى نظر العرف ، وابتاء المحاوره فى كل لغة ، ودين .

واذا تم هذا البناء فلايرد عليه ماتقدم ذكره ولكن المحاوره معه فى تحقق كون الاسباب فى نظر ابتاء المحاوره معانى آليه فان من تأمل استعمالاتهم لايجد منهم البناء على ذلك بل يرونها من المعانى المتعدده ، وان كل سبب له سببيه الخاصه به وبأى مقدار من السببيه وان المسبب هل ينحصر فى سبب خاص او فى اسباب متعدده .

وهل الاسباب المتعدده هى على صراط واحد فى القياس الى المسببات ، او انها بنظر العرف مختلفه و ان بعضها اولى بالسببيه من بعض نظير اولويه السببيه بالعربيه دون الفارسيه ، وبتقديم الايجاب على القبول دون تاخر الايجاب عن القبول الى غير ذلك .

والظاهر ان كل مقام تختلف الاسباب فيه بالاولويه الافى المتيقن من الاسباب لايجب امضاء المسبب الافى المتيقن من الاسباب فى تأثيرها فى المسبب عرفا . وقد ذهب بعض اعلام العصر (١) الى الغاء عنوان السببيه ، والمسببيه ، واعتبران المورد هنا من باب المبرز والمبرز فمايسمى مسببا بمصطلح الاصوليين ليس الامن قبيل المبرز لذلك المفهوم الاعتبارى فليس حقيقه السببيه الا ابراز ذلك الاعتبار ، وكونه وسيله الى تحقق ذلك المفهوم الاعتبارى الذى هو حقيقه المعامله .

ولاريب ان الانشاء قولا او فعلا اذا كان من قبيل المفهوم المبرز بما يسمى

١- الاستاذ المعظم الخوئى دام ظله .

سببا فعلا او انشاءاً يتحد مع ذلك المعنى الاعتبارى الذى يتحقق بالانشاء تارة ،
وبالمعاطاة اخرى .

وهذا جارفى جميع حقائق المعاملات من البيع والاجارة والصلح ، والنكاح ،
والمضاربة الى غير ذلك فليس هناك تعدد ، ولا سببية ، وانما هو ابراز ذلك المفهوم
الاعتبارى اما بالقول والانشاء ، واما بالفعل والمعاطاة .

ولكن نظرة التامل قاضية فى هذا التوجيه ، وهذه المحاولة من اخراج المورد
عن السببية و المسببية ولحاظ اتحاد ما يسمى سببا مع المفهوم الاعتبارى الذى هو
حقيقة المعاملة لا يخلو من تكلف فى التوجيه .

فان المبرز من الوجود الانشائى ، والوجود الحقيقى من مقوله الكيف ،
او الفعل لا يكون بالحمل الاولى الذاتى عين ذلك المفهوم الاعتبارى الذى هو حقيقة
المعاملة بل هما مختلفان بالحمل الاولى .

فان حقيقة احدهما غير حقيقة الاخر وماهية احدهما غير ماهية الثانى ، وهذا
التوجيه ، والمحاولة لا تدفع اصل الاشكال من عنوان السببية و المسببية بالمعنى
الذى فهمه علماء الاصول من السببية الاعتبارية وان امضاء احدهما هل يستدعى
امضاء الاخر سواء ان كان المورد من السببية ، والمسببية واقعاً او من الالة وذى
الالة او من باب المبرز والمبرز الذى هو ذلك المفهوم الاعتبارى الذى اعتبره
المشروعون فى باب المعاملات ، والايقاعات .

وعلى الاجمال ان هذه المحاولات من كون السبب آلة والمسبب ذى الالة

وان السبب من باب المبرز والمسبب هو المعنى الذى ابرزه السبب لا يرفع ناحية
البحث من ان امضاء المسبب يستدعى على وجه الكلية امضاء السبب او لا يستدعيه،
وانما يستدعيه من باب الموجبة الجزئية اذا قامت القرائن ، ودلت الادلة عليه .

اضواء جديدة

اعلم ان المعاملات كما عرفت مما حررناه انها مفاهيم اعتبارية قد اعتبرها العرف ، والمشرعون ، وانما الشارع امضاها ، او اعتبرها كاعتبارهم ، وانها ليست حقائق مقولية كما يظهر من بعض اجلة السادة (١) في شرح المكاسب ، ولانها امور واقعية كما يظهر من استاذنا العراقي بكونها من نوع الملازمات العقلية حيث انها امور اعتبارية اولا وبعد الاعتبار تصير امورا واقعية في نظره .

ولكن من الواضح ان الامور الاعتبارية ليست داخلية تحت حد المقولات ، ولا تحت حد الملازمات العقلية وقد اوضحنا ذلك في باب البيع مفصلا من انوار الوسائل .

ولعل كثير من المحققين ، واهل دقة النظر اختار في هذا الباب انها من الامور الاعتبارية في نظر المشرعين كما اخترناه وليست من الامور الواقعية ، وان كانت

١- الفقيه اليزدي قدس سره .

هذه حقائقها و واقع امرها فكيف يعقل ان يصدر من اكابر الفن السببية والمسببية بالمعنى المصطلح من التاثير و التاثر ، والفعل والانفعال فلا بدوان يكون اهداف كلماتهم الى تنزيلها منزلة السببية والمسببية في عالم الاعتبار نظير ما قالوا في باب اجتماع الامر والنهي انه هل يجتمع الوجوب والحرمة في وجود واحد لحيثيات متعددة .

مع انه من الواضح ان الوجوب والحرمة ، والاستحباب او الكراهة ليست من المقولات التي هي اما موجودة او حيثية موجود فكما انهم في ذلك الباب لا يقصدون الاحكام الخمسة من الامور المقولية او من الامور الواقعية لا يقصدون هنا من السببية ، والمسببية باب العلة والمعلول و الفعل والانفعال ، وانما يقصدون تنزيل ذلك منزلة العلة .

ومع ملاحظة هذه الجهة من تنزيلها منزلة العلة يبقى محور النزاع باقيا من ان امضاء المسبب هل يقتضى امضاء السبب ام لا .

وقد عرفت ان امضاء المسبب لا يقتضى امضاء سببه سواء ان قلنا ان المورد من السببية الاعتبارية ام من باب الالة وذى الالة ، او من باب الابرار ، و اظهار المفهوم ، باللفظ .

فان كل هذه الوجوه لاتدفع الهدف من المسألة ، وهوان امضاء احدهما هل يستدعى امضاء الاخر ام لا .

اذمن الواضح الجلى ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر ، و ان مفهوم احدهما بالحمل الاولى غير مفهوم الاخر بالحمل الاولى وان كان كل منهما يتحد

مع الاخر بالحمل الشائع الصناعى فى عالم الاعتبار .

وعلى الاجمال ليس المقام مقام السببية الواقعية وان الهدف من البحث

بان امضاء المسبب يوجب امضاء السبب جار على جميع الوجوه والاقوال .

الشمرة

الثمرة

قد عرفت مما حررناه ان ثمرة النزاع فى اسامى العبادات بناءً على الصحيح،
او الاعم ، وانه على ما اخترناه لا ثمرة فى المسألة ، و انما الثمرة مبنية على غير ما
اخترناه فى الصحة والفساد ، وانها امور وراء حقيقة الاجزاء و الشرائط .

وهنا ايضا نقول ان لا ثمرة فى النزاع فى هذه المسألة لان كلامنا من القولين من
الصحيح ، والاعم يتمسك بالاطلاق حيث ان المفاهيم عرفية فيؤخذ باطلاقها عند العرف
مالم يقع الشك منهم فى دخالة بعض القيود فى حقيقة المسمى .

و هذا نادر جدا ، و ان هذه المسألة كالمسألة السابقة فى العبادات كما
صرحنا به انها ليست مسألة اصولية ، وانما هى من المبادئ التى تنطبق عليها المسألة
الاصولية من الاخذ بالاطلاق وعدمه او بجريان البراءة بين الاقل والاكثر لانحلال

العلم الاجمالي ، اوللاشتغال لعدم انحلاله .

وليكن على ذكر منك ما اشرنا اليه في البحوث السابقة من ان الظاهر ان امضاء
الشارع لما اعتبره العرف في باب المعاملات ، والايقاعات قد تختلف مواده اما
بالنسبة الى المعاملات بالمعنى الاخص كالبيع ، والاجارة ، والصلح .

فالظاهر ان الشارع اعتبر المعنى العرفي وانما التخطئة بينه وبين العرف
في بعض المصاديق لعدم انطباق تلك الحقيقة عليها كالبيع الربوي ، والقمار ،
والمنابذة ونحوها ، اولعدم انطباق الملاك الذي يبنى عليه اعتبار المعاملة .
واما في بعض الايقاعات فالظاهر ان الشارع قد تصرف في المفهوم ، وحدده
ببعض الجهات ، والقيود كما في موارد الطلاق ، وابوابه .

فان التامل في روايات الطلاق ، والظهار ، والخلع يجدان الشارع قد حدد
تلك المفاهيم بحدود خاصة ، وليست التخطئة فقط في المصداق ، والفرد بل لان
التخطئة في الفرد تابعة للتخطئة في اصل المفهوم من تحديد الشارع لبعض القيود
ومن تلك الحدود ، وعليه فلا ينطبق على بعض افراد الطلاق ، والظهار .

واجمالا ان التخطئة من ناحية الشارع المقدس تأتي تارة من ناحية التخطئة
في المصداق .

وثانيا لعدم انطباق الملاك في نظر الشارع على الموارد .

وثالثا لتحديد المفهوم في نظر الشارع ، ومن اجل تحديد المفهوم لا ينطبق

على المورد كعنوان الطلاق ثلاثا او كانت مطلقة بل لا بد من الصيغة المخصوصة ،
وهذه الصورة لا ترجع الى تخطيط المصداق ، وانما كان عدم الانطباق لعدم انطباق
المفهوم المحدود على المورد .

آراء الأعلام

الاشتراك

الكفاية

- ١- الحق وقوع الاشتراك ، للنقل والتبادر و عدم صحة السلب بالنسبة الى معينين او اكثر للفظ واحد .
- ٢- وان احاله بعض لاخلاله بالتفهم . لمنع الاخلال .
اولا - لامكان الاتكال على القرائن .
ثانياً - لتعلق الغرض بالاجمال احيانا .
- ٣- كما ان استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال .
- ٤- لايجوز استعمال اللفظ في اكثر من معنى لان اللفظ وجه للمعنى كأنه الملقى ، ولذا يسرى اليه قبحه وحسنه .

مناقشه و تحليل

الاشتراك

ان البحث يقع فى اطار الاشتراك ولا بد من بيان مقدمة تمهيدية و هى فى ضمن اهداف .

١ - قد عرفت منا بيان الوضع و حقيقته ، و انه علقه بين اللفظ والمعنى يعتبرها الواضع لاجل دلالة اللفظ على المعنى و حقيقته اما علامة تدل على المفهوم واما ان الوضع حقيقته التعهد النفساني (١) من الواضع فى دلالة الالفاظ على المعانى دلالة تصويرية وانه جعل اللفظ وجودا تنزليا لوجود المعنى كما يراه الاستاذ الاصفهاني او عبارة عن اراء اللفظ للمعنى فى عالم الاعتبار كما اخترناه فى باب الوضع .

اما كون الوضع من باب العلامة ، و ان له نحو استقلال كالعلامة الموضوعة على الطرق ، و مجارى المياه والبحور كما ترآه بعض اعلام العصر (٢) فانك

(١) كما يراه صاحب تشريح الاصول و تبعه الاستاذ معظم الخوئي .

(٢) اختاره مؤسس الحوزة العلمية فى قم المحقق الحائرى قدس سره .

عند مراجعة الاوضاع فى كل لغة وقوم لانجد لهذا المعنى وجهاً مقبولاً فانهم لا يرون الالفاظ فى مقام دلالتها على المعانى من باب العلامات بل يرونها نحو حكاية على المعنى و اراءة له ، ولا يجد العرف فى كل لغة ، وملة ان الالفاظ لها استقلال كامل لافى مقام وضعها ، و لافى مقام الاستعمال .

واما كون حقيقة الوضع هو التعهد النفسانى فان الوجدان قاض بخلافه ، وقد اشرنا سابقاً فى باب الوضع ان عنوان التعهدات والمتابعة والقرارات ، والالتزامات النفسية ليست من العناوين الاولى ، وانما هى واقعة تأكيداً للعنوان الاولى ، او عنواناً ثانوياً و ارد اعلى العنوان الاولى ، فان اقرار النفس بالتوحيد ، او المعاهدة فى شىء ، او المبايعة لشخص فانها لاتقع الا بعد العلم بالتوحيد ، وتصور البيع ، ووقوعه والمبايعة لشخص فكل ذلك اقرارات نفسية ثانوية بعد تصور الشىء والتصديق به ، ولاتقع فى التصورات الاولى .

ومن الواضح ان من راجع حقيقة الوضع لا يفهم منه هذا المعنى اصلاً ، وثانياً ان الوضع اذا كان بمعنى التعهد فمقتضاه ان لا يكون مجال للبحث فى جواز استعمال اللفظ المشترك فى اكثر من معنى واحد ولا وضع اللفظ المشترك لمعانى متعددة فان التعهد فى وضع اللفظ لمعنى يمنع من وضعه ، وتعهد للآخر ، و كذلك التعهد باستعماله فى معنى مما يمنع استعماله فى المعنى الآخر الا ان يتصرف فى حقيقة التعهد بان كان القائل به يريد التعهد فى ناحية من النواحي وجهة من الجهات دون الجهة الاخرى فمثلاً يقيد التعهد فى لفظ مشترك بدلالته على معنى فى ظرف عدم تعهده للمعنى الاخر ، ويتعهد لذلك المعنى الثانى فى ظرف عدم

تعهد للمعنى الاول ، ويكون المورد نظير الواجبين التخييرين حيث ان وجوب احدهما فى ظرف عدم وجوب الاخر فيصح على هذا وضع اللفظ الواحد لمعاني متعددة ، والا اذا كان الوضع بمعنى التعهد على وجه الاطلاق من غير تقييد للتعهد لم يصح وضع اللفظ الواحد لمعاني متعددة . فان الواضع اذا تعهد بان اللفظ موضوع لاحد المعانى لم يصح منه التعهد لمعنى آخر الا ان يكون اشتراك اللفظ ليس من واضع واحد وانما هو ظاهرة من ظواهر جمع اللغات والقبائل . فانه على هذا الوجه يكون التعهد عند قوم لاينافى التعهد عند قوم وقبيلة اخرى .

واما ان اللفظ تنزيل لوجود المعنى فمن الواضح ان الواضعين فى مقام اوضاعهم والمستعملين الالفاظ فى المعانى لم يكن فى ذهنهم التنزيل كما اشرنا اليه ، وادى تنزيل فى ذهن واضع او مستعمل بان يجعل زيد من هذه الحروف الثلاثة هو وجودتنزيلي عن نفس ناطقة وحيوان شاعر على ان الواضع اذا وضع الالفاظ للمعانى على وجه الاراءة والكشف فادى موجب للتمحل بارادة تنزيل اللفظ منزلة المعنى .

ومن الواضح ان غرض الواضع فى الدلالات التصورية ان يكتفى باراءة اللفظ للمعنى من غير نظر الى تمحل جعل وعود اللفظ منزلة المعنى ، و تنزيله منزلته .

والمختار من هذه الوجوه هو ان حقيقة الوضع ، والاستعمال هو اراءة اللفظ للمعنى وانه مرآة لذلك المفهوم فكل لفظ وضع لمفهوم بالحمل الاولى كان اللفظ مرآة له على وجه ان لا يكون مرآيته بمفاد المعنى الحرفى بل كالعناوين المشيرة ،

و العلم للمعلوم فان هذا المعانى ، وان كانت بلحاظ كالمعانى الحرفية الا ان لها استقلالها فى عالم اللحاظ فالواضع ، وان لاحظ اللفظ مرآة وعنواناً مشير للمعنى الا انه مع هذه الكيفية كان لحاظ اللفظ للواضع على وجه الاستقلال وليس كالمعانى الحرفية المنذكة فى المعانى الاسمية فالالفاظ لها استقلالها فى عالم الوضع ، و ان كانت بلحاظ آخر مرآة و فانية فى المعنى نظير المفاهيم الاسمية كالعلم والظن ، والعناوين المشيرة الى غيرها من المفاهيم الاسمية .

ومن هنا يتضح لك ان جعل الالفاظ فى دلالتها على المعنى من باب القرع و تكوين الانتقال قهراً من قرع اللفظ ما لم يكن هناك اراء و حكاية مما لمعنى له .

٢- ان الواضع فى مقام وضعه اما ان يضع اللفظ لطبيعة من الطبائع من حيث هى هى كوضع الانسان لطبيعة الحيوان الناطق و اما ان يضع اللفظ لفرد على البديل كوضع النكرة مثل رجل وامرأة و اما ان يوضع اللفظ لشخص معين ، و علم فى ذاته كوضع الالفاظ للاعلام الشخصية كمحمد و على ، و اما ان يوضع اللفظ لماهية من الماهيات ، ولكن من حيث ظهورها فى الذهن و تعيينها فى عالم التصور كما اختاره النحاة فى الاعلام الجنسية كوضع اسامة ، و نحوها و اما ان يضع الالفاظ لمفهوم مندى فى افراد ، كوضع المعانى الحرفية و الموصولات و الاشارة على ما اخترناه .

٣- ان اللفظ يوضع لمعنى و طبيعة من حيث هى اولاً و الفرد كالاعلام الشخصية و ثانياً ان يوضع اللفظ لمعانى متعددة كوضع اللفظ المشترك لمعانى متعددة ، و ثالثاً ان يضع الواضع الفاظاً متعددة على معنى واحد كالالفاظ المترادفة كلفظ الاسد والغضنفر على السبع بناء على ما هو المعروف من ابناء اللغة من ان

المعنى واحداً في المترادفات ، وان ذهب بعضهم الى ان المترادف من الالفاظ كل لفظة من المترادفات تدل على خصوصية من الخصوصيات .

ثم ان الالفاظ الموضوعية للمعاني قد تكون على نحو الارتجال ، وقد تكون على نحو النقل ، والمنقول تارة يتساوى فهمه من اللفظ كالمنقول منه ويكون بحكم المشترك اللفظي ، واخرى يقطع النظر عن المنقول منه ويهجر المعنى الاول ولا يتبادر منه الا المعنى الثانى فيتعين فى مقام الاستعمال الى المنقول .

و ليعلم ان المشترك اللفظي تارة يكون اللفظ بالقياس الى المعانى بنسبة واحدة ، ولا يتعين احدها دون الآخر ، وهذا محط البحث الاتى ، و اخرى تكون نسبة اللفظ الى بعض المعانى اظهر من نسبة المعانى الاخر ، و عليه فيحمل اللفظ على اظهر المعانى فى مقام التفاهم والتخاطب، وهذا هو التشكيك فى الظهور فيؤخذ بالاطهر من المعانى وهذا التشكيك فى اظهرية اللفظ فى المعنى لاربط له فى التشكيك المنطقى المحررفى علم الميزان المقابل للمتواطى فان النظر فى ذلك التشكيك الى قياس المعنى الى مراتب الوجود . فان كان فى بعضها اولسى من بعض فيقال له المشكك باصطلاح المنطقيين ، وان كان نسبة المعنى الى افراده ووجوده على حد سواء فيكون هو المتواطى ، وهذا التشكيك الذى يبناه راجع الى الظهور اللفظي، والتشكيك المنطقى راجع الى حقيقة الوجود و مراتبه .

نعم لوجاء التشكيك المنطقى فى اصطلاح الاصوليين والفقهاء فاللفظ ايضا يحتمل على اكمل مراتبه، وليس التشكيك المنطقى خارجاً عن المسائل الاصولية بل هو داخل فى دائرة هذه المباحث .

غايته ان التشكيك في مراتب الظهور هنا راجع الى المعانى ، وفي مقام استعمال اللفظ في معنى اظهر منه في معنى آخر، وفي مصطلح المناطقة و الفلاسفة فيحمل التشكيك عند الاصولي على اكمل مراتبه في الوجود فهو اذا داخل في نطاق مبادئ علم الاصول كدخول الاشتراك اللفظي ، و المعنوي في مقدمات الاصول .

واجمالا ان نطاق المبادئ لعلم الاصول لا يختص بالبحث بالاشترك المعنوي في تحريراتهم بل يشمل الفروع التي تعرض لها فانها من مبادئ مباحث علم الاصول ايضا فكل من الاشتراك اللفظي و المعنوي و التشكيك في الظهور و التشكيك في الوجود مما قد يتعلق به غرض علماء الاصول من ان جميعها مما له دخل في المسائل الاصولية ومبادئ للمباحث الالية .

٤- قد لوحنا في تلك المباحث الى المعنى الحقيقي والمجازي ولا بد هنا من التعرض للحقيقة و المجاز على اختلاف انحاء المجاز من المجاز في الكلمة او المجاز في الاسناد مما هو صريح او كناية ، ومن التشبيه البليغ وغيره ومن الدلالة الصريحة والافتراضية فان المتبع لروايات اهل البيت (ع) في كلماتهم وخطاباتهم يراها متعرضة لكثير من هذه الابواب ، وترى في السنة و كلمات اهل العصمة مما هو مجاز تارة واستعارة اخرى وكناية ثالثة ، وتلويحاً رابعاً غير ذلك مما هو في منتهى البلاغة ، واصول الفصاحة وكما هو المشاهد في الايات الكريمة .

و بيانه ان الواضع اذا وضع اللفظ للمعنى كانت له دلالة فعلية على ذات المعنى ، وله دلالة شأنية واقتضائية على المعنى المجازي فعند ما نقول اسد فقد دلت لفظة الاسد على ذلك الحيوان المفترس دلالة فعلية ، ودلت هذه اللفظة على الرجل

الشجاع على نحو الاقتضاء ، والشأنية من غير حاجة الى ما يدعيه علماء البلاغة من احتياج المجاز الى الوضع النوعي حتى انهم ذكروا عدة من المشابهات التي ادعوا انها موضوعة بالوضع النوعي من قبل الواضع كعلاقة الجزء والكل ، و الكلى والجزئي والمشاركة والاول الى غير ذلك .

ولكن من الواضح في هذه العصور ان المجاز لا يحتاج الى هذه العلائق النوعية ، وانما المصحح للاستعمال هي المناسبات الواقعية الذي يراها ابناء العرف ، و اللغة انها من المناسبات ، و لعل غرض علماء البلاغة عدم الوضع النوعي ، وانما غرضهم بيان جهات ارتكاز المناسبة : وليس غرضهم الحصر فيما ذكره ، ولان استعمال المعنى المجازي مشروط باحد العلائق النوعية التي جاءت من قبل الواضع .

ثم ان المجاز ، والمشارك اللفظي اذا كانت نسبتها الى المعاني على حد سواء محتاج الى قرينة ، وقد ذهب ارباب الفن ان قرينة المجاز قرينة صارفة ، و قرينة المشترك اللفظي قرينة معينة وتوضيحه ان اللفظ بطبيعته دال على المعنى بدلالة فعلية على المعنى الحقيقي ، وبدلالة اقتضائية على المعنى المجازي ، و لما كان اللفظ بطبيعته الاولى ينصرف الى المعنى الحقيقي فلا بد من قرينة في حالة ارادة المجاز من صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي ، و اذا انصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي فيكون اللفظ الذي دل على المعنى المجازي اقتضاءً وشأناً فايدل عليه بالفعل ، وينساق اللفظ الى المعنى المجازي ، واما في المشترك اللفظي فاللفظ قابل للدلالة على كل من المعنيين ، ولكن لتردد الذهن في مقام الاستعمال يتوقف السامع في مفاد ارادة

المستعمل على احد المعانى فتكون القرينة على هذا معينة لاطلاق اللفظ فى مورد الاستعمال ، وعليه فقريئة المجاز صارفة ، و قريئة المشترك معينة .

وانت عند التأمل تجد ان الالتزام بذلك من غير ملزم اما فى المجاز فكما تكون القرينة صارفة عن المعنى الحقيقى ، وبطبيعة اللفظ يتوجه الى المعنى المجازى كما قربوه يمكن ان تكون القرينة معينة للمعنى المجازى ، وليست بصارفة كما ذهبوا اليه حيث ان دلالة اللفظ موجودة و اسو اقتضاء افاذاً جاءت القرينة كان الاقتضاء فعليا ودل اللفظ على للمعنى المجازى من غير حاجة الى الالتزام بكون القرينة صارفة عن المعنى الحقيقى .

واما فى المشترك اللفظى فيجوز ان تكون القرينة فى عالم الثبوت ايضاً صارفة عن جملة من المعانى ، و يكون اللفظ عند ذلك دال على ما اراده المستعمل . و على كل فسدعوى ان قريئة المجاز لا بد و ان تكون صارفة و قريئة المشترك لا بد وان تكون معينة لاموجبله ، وان كان ما ذكره يأتى فى الذهن ابتداءً لاعلى وجه ان يمتنع فرض كون قريئة المجاز معينة و قريئة المشترك صارفة .

واما المجاز فى الاسناد ، و هذا يأتى على وجوه احدها - الاستعارة المعروفة ، المنسوبة الى السكاكى ثانياً - الكنايات ثالثها - التشبيهات البليغة ، و غير البليغة .

اما الاستعارة فقد يظهر من بعض كلمات الاصول انها من مخترعات السكاكى وان السكاكى قد فتح باب الاستعارة ، واغلق باب المجاز فى الكلمة ، وانت اذا شاهدت كلمات علماء البيان لا ترى لهذه الدعوى اساساً بل عند التأمل ان الاستعارة

والكناية وامثالهما ليست من مخترعات بوتقة السكاكى واضرابه بل هي من بلاغة
كلمات العرب ومما جاء بها القرآن الكريم ، والسنة من الرسول الاعظم (ص)
واهل البيت (ع) .

الافانظر الى قوله ان الطواف بالبيت صلاة ، وان من زار الحسين كمن
اعتمر سبعين عمرة ، وقوله يا اشباه الرجال ولارجال ، وقوله الرضاع
لحمة كلحمة النسب ، و يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، فانك تجد هذه
العبارات كالطواف بالبيت صلاة من الاستعارة ، و يحرم من الرضاع ما يحرم من
النسب من التشبيه البليغ ، وقوله الرضاع لحمة كلحمة النسب من التشبيه .

وعلى كل فلا نطيل بهذا الموقف ، وان من راجع الكلمات العرب والقرآن
الكريم والسنة وجد من الاستعارات والكنيات والتشبيه البليغ مما لا يحصى ، ولا
يظهر من كلمات السكاكى ان الاستعارة من مخترعاته ، و ليس فتح باب الاستعارة
عنده سد لباب المجاز و ان قولك زيد اسد فى تطبيقه على الفرد ادعاءً من افضل
انواع البلاغة ، و ليس ذلك من مصطلحات السكاكى ، وغيره .

وما ذكرناه من الكناية ، والاستعارة ودلالة الاقتضاء و التشبيه البليغ و غير
البليغ قد تكثر فى الكتاب والسنة ، وفى كلمات امير المؤمنين (ع) ومحروا فى
ابواب الفقه من البيع والاجارة والنكاح والطلاق ، وان بعض الفقهاء اجاز بعض
هذه الامور فى بعض هذه المعاملات كالبيع والاجارة ، وان منعه فى الايقاعات
كالطلاق والنكاح بل ولعل الظهار كما هو قال لزوجه انت على كظهر امى كان
من المعانى المجازية ، او الكناية ، ولا بد للفقهاء من التعرض لهذه الامور فى ابوابها

نفيًا و اثباتاً .

هـ - ان الاصوليين تعرضوا في باب الاشتراك اللفظي في تصويره امكانا ، و قوفاً بوجوده كثيرة كما تشهد بعضها فيما ياتى اعرضنا عن كثير منها لعدم دخالتها في الاستنباط وعدم افادتها لعلم من العلوم ، وانما هي فروض لا يعنى بتشقيقتها ، ولا بلوازمها ، ولا ينبغي تضييع الوقت على الباحث ، والطالب في كل مسألة لا تفيد علما ولا عملا ، وانما هي فروض قد تؤدي بخطابات انشائية ، وتفنن في التعبير من غير حاجة اليها وانها ليست الا تضييعاً للوقت على الطالب .

ثم يقع البحث في الاشتراك في مقامين .

الاول في تصويره و امكانه ، الثاني صحة استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد .

اما المقام الاول ، ذهب جماعة من الاصوليين الى عدم امكانه ، لان المعانى لما كانت غير متناهية ولا حصر لحددها ، فوضع الالفاظ لغير امر متناه ، غير معقول الا ان التحقيق على امكانه ووقوعه في كل لغة .

والمراد من الامكان هنا بمعنى الامكان الوقوعى ولا يقصد به الامكان الذاتى والا فالامكان الذاتى لا كلام فيه والامكان الوقوعى او الذاتى قد يتحققان و يجبان بالغرض .

وقد تعرض الاستاذ الاصفهاني بحاشيته على الكفاية باكثر مما بيناه بما لا يحتاج اليه فن الاصول و انما هي مسائل حكمية معقودة في ابوابها فراجع بحث الامكان وحالاته واقسامه والتقابل بين الشيتين واصنافه فانك تجدتها في فن الفلسفة

واضحة مفصلة فى بابها .

غاية الامر وقوع الاشتراك قد يثبت باسباب جمع اللغات كان يكون عند التميميين معنى غير ما عند النزاريين وعند القيسيين معنى ثالث غير ما عند التميميين والنزاريين كما يراه الاستاذ الاكبر النائينى من باب الوضع التعيينى و الوضع التعينى فيكون الواضع عند وضعه قاصداً من اللفظ عدة معانى كما فى لفظ العين للنابعة والباصرة والذهب والفضة ، واخرى يضع الواضع معنى ، ولكن بالنظر الى المعانى الاخر توجد عن طريق كثرة الاستعمال .

الا انه عند المراجعة والتأمل يمكن الالتزام فى الوجه الاول من جميع اللغات اوانه من باب الوضع التعينى ، واما الوضع العينى فهو بعيد الثبوت لعدم نقله بهذه الصورة ولم ينقل فى التاريخ بهذا الاسلوب من الوضع .

واما القول بعدم تعدد المعانى فيرون وجه الامتناع لكون المعانى محدودة فى علم الله ولا يمكن وضع اللفظ لها ، وهذا وان كان بحسب المصاديق مقبولاً لان البشر لا يحيط بتعداد الافراد ولكن العسر والخرج انما يكون بالنظر الى الجزئيات لا بالنسبة الى الانواع والكليات ، كما نجده بالقياس الى مفهوم الانسان والحيوان فالوضع لكل مصداق منها متعسر الا انه لا مانع من الوضع بالنظر الى الامر الكلى .
وسار بعض المحققين و استدل على مطلوبه بان اللفظ ملازم للدلالة على المعنى فى الدلالة التصورية وانتقال المعنى من اللفظ على وجه العلية والمعلولية وانتقال اللفظ على معينين دفعة واحدة على نحو العلية والمعلولية ممتنع عقلاً .

ولكن قد مر بنا فى الوضع توضيح ذلك من ان الوضع ليس علة تامة للانتقال

وانما هو من باب المقتضيات المتعددة لمعلولات في عالم الاقتضاء ، ويكون تقدم
احدهما على الاخر من جهة تحقق فعلية الشرط لاحدهما دون الاخر و توجه النفس
الى صور متعددة في عالم الاقتضاء لامانع منه لان النفس مجردة وقابلة لخلق الصور
دفعة واحدة .

تمهيد

اعلم ان المراد من استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد هو ان يكون اللفظ ليس على وجه العلامة ، والا فلو كان اللفظ بالقياس الى المعنى علامة جاز ان تكون العلامة واحدة وذو العلامة متعدداً كما جوزه بعض الاعلام (١)

وانما يراد فى كلماتهم على ان يكون اللفظ دالاً على المعنى بالاستقلال فى كل واحد منهما لافى معنى يشمل الافراد كاستعمال لفظ العشرة فى مجموع احدها ولا فى جامع يجمع المعنيين كما لو استعمل لفظ الحيوان فى الانسان والفرس او كان الاستعمال بنحو الفرد المردد كالنكرة ، او كان المعنى منداً فى افراده ولكنه

(١) جوزه فى العصور المتأخرة المحقق الحائرى اليزدى (قدس سره) فى كتابه (الدور) و كان مؤسساً للحوزة العلمية فى قم المقدسة وكان يغذى ابنائه بلبن المعرفة والكمال وكان رائداً عظيماً للامة الاسلامية فى مقابلة التيارات المعادية ضد الاسلام وحصناً منيعاً للمسلمين .

غير متعددة كما فى الاستغراق .

كقولك كل انسان متعجب او من قبيل الوضع العام والموضوع له خاص
فان المعنى فيها واحد ، ولكنه مندك فى الافراد ، فلم يستعمل اللفظ العام فى كل
قرد فرد بخصوصه وانما استعمل فى مفهوم مندك فى افراده و ان لفظه كل قد جاءت
لسعة الانطباق ، نظير الاستغراق للوضع العام والموضوع له خاص .

فان فى جميع ذلك كله لم يستعمل اللفظ الا فى معنى واحد ، اما على وجه
الاستقلال او على وجه الاكاندك والغناء فى الافراد .

فموضوع النزاع هو استقلال كل من اللفظ المشترك فى احد السدليل على وجه
الارادة التامة التى يعبرون عنها بان يكون الاستعمال مورد الحكم ومحل النفى و
الاثبات وغرضهم من التعبير بمورد النفى والاثبات و مورد الحكم كون كل منهما
مستقلا فى ارادة اللفظ فى المعنى واستعمال اللفظ فيه ، وليس المراد من محل الحكم
ومورد النفى والاثبات ما هو ظاهره الحكم المتفرع على الموضوع فانه بجوزان
يكون على كل من المعنيين حكم واحد ، او على كل واحد حكم مستقل فلا تلازم
بين الحكم و وحدته وبين وحدة الاستعمال و ارادته .

وليعلم ان هذا الوجه الذى بنى عليه المشهور من الاصوليين هو محل الامتناع
عندهم غالباً .

فلا يجوز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد و ان اختلفوا فى طرق
الامتناع وبعض جاء من ناحية ان المتكلم فى بيانه يريد افهام المخاطب .

فارادة تفهيمين لمذولين من دال واحد هى من قبيل تعلق ايجادين لوجود

واحد .

كما عن صاحب المحجة (١) وبعض جاء من ناحية ان وضع اللفظ للمعنى
تنزيل وجود اللفظ لوجود المعنى وتنزيلين على محل واحد من باب وجودين على
ماهية واحدة وهو امر غير معقول .

وهذا اختيار استاذنا المدقق الاصفهاني وبعض لناحية ان الوضع يفيد الملازمة
بين اللفظ والمعنى فيوجد المعنى باللفظ كوجود المعلول بعلمته ، ولا يعقل فسي
حالة واحدة ان تتعلق علمان بمعلول واحد ، وهو مذهب بعض المحققين .

والذي تعرض له فسي الكفاية هو عدم جواز تعلق لحاظين على ملحوظ
واحد لان النفس لا تلاحظ اشياء متعددة دفعة واحدة فان ذلك ممكن لها و لكن
الملاحظات على محل واحد غير ممكن للنفس كما يراه الاستاذ النائيني ، من تأييد
او انتقاد .

١- الشيخ هادي الطهراني (قدس سره) .

« استعمال اللفظ باكثر من معنى »

هل ان استعمال اللفظ باكثر من معنى جائز ام لا .

وهل اللفظ بالقياس الى المعنى نظير العلامة على الشئ او انه كالمرآت

للمرئى .

فان كان بنحو العلامة فلا اشكال بصحة استعمال اللفظ باكثر من معنى لان

اللفظ لم يكن فانيا فى المعنى ولا فى مقام الاستعمال وعندئذ لا مانع من جعل اللفظ

علامة واحدة الى عدة امور ، ولا فرق فيه بين الحقيقة والمجاز والتشبية والجمع و

النفى و الاثبات (١) .

(١) قد ذكر العلامة السيد الصدر فى رده للمحقق العراقى بان اللفظ بلحظات

كل من الوضعين يكتسب حيثية قرن مؤكسد مغاير للحيثية التى يكتسبها بتوسط

الوضع الاخر .

وهذا قابل للمناقشة حيث ان القرن اذا لم يكمل باطار الحكاية لا معنى لوجوده —

واما اذا كان بنحو المرآية للمعنى وكاشفاً عنه فعلى هذا لا يمكن فى دور فناء اللفظ فى المعنى ان يكون فانياً فى معنى آخر لانه عند استعماله لذلك المعنى فيه فقد لاحظ اللفظ فانياً فى ذلك المعنى فلا يعقل ان يتصور بذلك الحال و هو صورة الاندكاك معنى آخر و لازمه جمع اللحاظين على ملحوظ واحد وهو غير معقول اصلاً نظير وجود ماهيتين كاملتين على وجود واحد فالامتناع ليس من جهة عدم قابلية تصور النفس لتعدد اللحاظ حيث ان النفس قابلة لخلق الصور المتعددة فى آن واحد .

كما تجده من نفسك انك تكتب وتسير وتفكر فى آن واحد وانما الامتناع بكون اللفظ مركباً لمعنى لا يعقل ان يكون مركباً لمعنى آخر اذ اللحاظ فى معنى يكون من نوع الفصل للجنس وان اورد مايوهم جواز الاستعمال فيمكننا ارجاعه الى جامع بينهما .

→ اذ القرن معلول للحكاية ، وان كان القرن هو نفس الحكاية فلا معنى له اذ القرن يغير مفهوم الحكاية مع انه لو كان نفس الحكاية لعاد الاشكال من اجتماع لحاظين على ملحوظ واحد ، و ليست الدلالة الوضعية من قبيل الدلالة الطبيعية او العقلية حتى تكون من قبيل القرن والاقتران .

اللفظ منزل منزلة المعنى

ذكر الاستاذ الاصفهاني الامتناع عن طريق آخر غير لزوم اجتماع المحاظين على ملحوظ واحد وانما الامتناع من جهة كون اللفظ منزل منزلة المعنى واذا تم مقام التنزيل بين اللفظ والمعنى فلا يصح ان يتصور وجودان تنزليان للفظ واحد ويمكن الخدشة فيه .

حيث ان الوضع لم يكن من نوع التنزيل وانما الظاهر ان مفاد اللفظ الاراءة والكاشفية للمعنى اذ لا يرى الانسان من نفسه ان من رزق ولدأ وسماه بلفظ محمد او على ، ان اللفظ وجود تنزيل للمسمى ، وانما يرى محض الكاشفية ، اذ اللفظ بالقياس الى المعنى بنحو التنزيل يكون من نوع كون اللفظ ادعاء للمعنى وهذا لا ينافي ان يكون اللفظ شاملا للمعنى الثاني ، اذ التنزيل غير الحقيقة والواقع لانه لا مانع ان يتصور وجود تنزليين للفظ واحد ، لان الوجود التنزيلي لا واقع له و

انما هو فرض ادعاء ، والادعاء كما ينطبق على هذا المعنى ينطبق على المعنى الثانى
بل الاولى ان يقال كما ذهب اليه المشهور من عدم تصور المحاظين على ملحوظ واحد.
المقام الثانى لابد ان يكون الاستعمال خاضعاً للارادة الاستعمالية .

خروج عدة معانى عن الاشتراك

اولا - فيما لو فرض وجود جامع بين الناصرة والنابعة والذهب فلا امتناع من استعمال اللفظ باكثر من معنى واحد الا انه عند التأمل نجد ان هذه المعانى راجعة الى معنى واحد لالى معانى متعددة ، الا ان هذا الفرض خارج عن مورد البحث لان الذى يتضمنه البحث فى صورة ما لو كان هناك ارادة استعمالية على جهة الاستقلال فى كل واحد من المعنيين فلا يصح عندئذ استعمال اللفظ باكثر من معنى لان كل معنى لا يرتبط بالمعنى الاخر .

ثانياً - اذا كان المعنى مردداً على نحو البدلية مثل قولك اكرم العالم اما محمداً او علياً فانه يجوز استعمال اللفظ باكثر من معنى وذلك لان المعنى واحد الا انه مردد بين معانى متعددة .

ثالثاً - ان عموم المجاز خارج عن الاشتراك لانه لا مانع من صدق اللفظ

على اكثر من معنى ، نظير قولك لاضح قدمى فى دار بنى فلان فيشمل ، الحافى
والناعل : والراكب وماله الى الاستعمال فى معنى واحد وهو المعنى المجازى .
رابعاً - اذا اطلق اللفظ المطلق وارىد به الطبيعة المهملة التى تنطبق تارة على
اللا بشرط المقسمى واللا بشرط القسمى الذى ينطوى تحته بشرط شىء ولا بشرط
وبشرط لا ، فاللفظ لم يستعمل الا فى خصوص الطبيعة بما هى ،
اذا لطبيعة تلحظ تارة بما هى هى واخرى بما هى مقسم للاقسام ويطلق
عليها باللا بشرط المقسمى ، وتارة تلحظ بالنسبة الى اقسامها وهى اللا بشرط
القسمى الطارى فى جميع الوجودات وثالثة تلحظ الطبيعة بماهى مقيدة بشرط شىء
او مقيدة بشرط عدم ذلك الشىء ، فاللفظ لم يستعمل فى هذه المعانى المقيدة وانما
استعمل اللفظ فى نفس تلك الطبيعة ، فكل هذه الموارد من ثبوت الجامع او عموم
المجاز او المطلق والمقيد غير قابلة للنقض لانها ترجع جميعاً الى استعمال اللفظ
فى معنى واحد وليست من باب استعمال اللفظ باكثر من معنى وهذا نظير استعمال
اللفظ فى الامور الجامدة ، مثل قولك هذا حجر او هذا صلد فانها كليات تنطبق
على عدة مصاديق .

استعمال اللفظ فى الاستغراق

ربما يتخطى للذهن خاطر وهو ان استعمال اللفظ فى الاستغراق نظير قولك كل انسان حيوان او كل انسان كاتب بمعنى كونه قابلاً للكتابة لعله مما يسوجب انتقاض عدم جواز استعمال اللفظ باكثر من معنى لان كل ومدخولها يراد به سعة المعنى فعند ما تستعمل لفظه كل على الافراد فكانك قد استعملت ذلك العموم والاستغراق فى كل فرد فرد ، وهذا يعطى مؤداه انه قد استعمل اللفظ فى عدة معانى فيصير المعنى انك قد استعملت ذلك المعنى الخاص مع قيده فى ذلك الحال قد استعملته ايضاً بفرد آخر من ناحية الاستغراق فى حالة واحدة استعملته فى الطبيعة مع التقييد واستعملت الطبيعة فى الفرد الثانى مع التقييد ، وهكذا فى الفرد الثالث والرابع وهذا مما يؤدى مؤدى الاشتراك اللفظى ، ولا يقصد من الاستعمال فى اكثر من معنى الا هذا المعنى ذكرناه ، وان كان المدار فى جهة الامتناع من ناحية

اجتماع اللحاظين على ملحوظ واحد ، وعلى هذا كيف جاز في مثل هذا المورد ولا يفرق الحال بحسب المباني من ناحية الامتناع بين القول باجتماع اللحاظين كما هو رأى المشهور ، او على مسلك الاستاذ الاصفهاني بكون اللفظ منزل منزلة المعنى .

و لكن يمكن الاجابة عنه حيث ان الاستغراق لم يستعمل اللفظ فى معناه بخصوصه واستعمل فى معنى آخر ايضا بخصوصه وانما واقع الاستغراق و حقيقته هو فناء المعنى فى الافراد وعلى هذا النهج ذهب الاستاذ العراقي فى باب الحروف بان استعمال اللفظ فى المعنى بحيث يكون ذلك المعنى مندكاً فى الافراد ، و هنا كذلك بالقياس الى الاستغراق ان استعمال اللفظ فى المعنى بنحو الاندكاك والفناء لانه قد استعمل فى احد الافراد مستقلا واستعمل فى الفرد الثانى كذلك فاستعمال الانسان مثلا فى الافراد ليس الا فى عنوان الانسان غاية الامران الانسان لما كان موضوعاً وحملت الكتابة عليه فالانسان يصير مندكاً فى افراده ، فالفناء فى الافراد ليس واقع الاشتراك اللفظى و حقيقته .

نعم لو استعمل المعنى مع الخصوصية فى هذا الفرد و استعمل فى المعنى مع الخصوصية فى الفرد الثانى يمكن تصوير الاشتراك على هذا النحو ، فالاستغراق ليس من نوع اندكاك المعنى فى افراده وانما هو من قبيل استعمال اللفظ فى معناه الا ان المعنى فى مثل الحيوانية و الناطقية مندكة فى الافراد ، فليس هناك معانى متعددة قد استعمل الاستغراق فيها .

بطون القرآن

قد ينتقض على الاشتراك أيضاً ماورد بان القرآن له سبعون بطنا او سبعة بطون .

وعلى هذا فلا يصح تصوير هذا المعنى الاعلى القول بالاشتراك اللفظي .
ويرد عليه ان القرآن كما هو معلوم لديك انه معجزة الاجيال وذكره مخلد عبر القرون وعلمه خفياً في ميادين العلوم فالاعجاز في ظهوره وان كان له متشابه فالذي يدور حوله الاعجاز كما بيناه هو مقام الظهور .
فلو كان القرآن لغزاً ومعماً لما كان بهذه المثابة ولما اُخرس الفصحاء وبلغاء الحكماء في سيره ونهجه القويم .

واما البطون التي اشير في الروايات اليها ، فيراد بها اللوازم الخفية التي لا يعلم بمؤداها الا من خوطب بها ، وهم الائمة (ع) او من اطلع اهل البيت عليها ، الا انها ليست معاني داخلية تحت اللفظ على وجه الظهور او من قبيل مجيء مفهوم واحد

ولكن له محققات كثيرة نظير لفظ الصراط فانه يراد منه الجادة المستقيمة سواء ان كانت بالعمل بكتاب الله او سنة رسوله او الاعتقاد بالرسالة و الامامة او الاعتقاد بالبعث والنشور فان جميع ذلك من محققات مفاد الصراط نظير لفظ الميزان عند ما يوزن به الاجسام الخارجية والانتقال ، وفيما يعرف به صحة الاعمال من الاعتقاد والشرائط والرسول والائمة من بعدهم الى غير ذلك .

التثنية والجمع . . . النفي والاثبات

يمكن تسوية استعمال اللفظ باكثر من معنى للتثنية والجمع والنفي والاثبات. ذهب طائفة من الاصوليين الى الامتناع بالقياس الى المفرد في صورة الحقيقة دون المجاز وجوزوا الاستعمال في التثنية والجمع على وجه الحقيقة ، و لا ياتى محذور اجتماع اللحاظين على ملحوظ واحد ، لان التثنية والجمع في قوة تكرار المفرد بالعطف ، وكذا جوزوا الاستعمال في النفي لان مقتضى السلب يعطى مفاده الانبساط على الافراد على مستوى واحد فيكون هذا الانبساط والاستيعاب على وجه الحقيقة دون المجاز .

فالقائل بجواز الاستعمال في خصوص التثنية و الجمع فقد اشرنا الى ان التثنية والجمع في قوة تكرار مفردهما بالعطف فعند ما تقول جئنى بعينين او عيون فكأنك قد استعملت اللفظ في مدلوله فيكون التكرار في قولك جئنى بفردين من عين بالنظر الى التثنية او جئنى بافراد من عين بالقياس الى الجمع فيكون المعنى

ان اللفظ قد استعمل فى لفظ واحد بالنسبة الى الثنية والجمع .

فالتكرار لا يعطى مفاده تعدد الماهية وكثرة الطبائع فى مفاد الثنية والجمع
واما التكرار يعطى منظاره تعدد افراد الطبيعة الواحدة ، من سنخ واحد ، لاما كانت
من ماهيات متعددة .

ولو سلمنا مقالتهم فلا يلزم ان يكون التكرار من باب استعمال اللفظ
المشترك باكثر من معنى واحد وانما هو من باب استعمال لفظتين فى اكثر من معنى
او الفاظ فى معانى متعددة .

والنزاع جار فى صورة استعمال لفظة واحدة فى اكثر من معنى واحد لافى
صورة استعمال الفاظ لمعانى متعددة على الفرض الاول يصدق عليه الاشتراك اللفظى
و يكون مرجع كلامهم الى استعمال اللفظ فى مدلول واحد ، غاية الامر ان هناك
قرينة دالة على جواز الاستعمال فى مدلول آخر .

تحقيق المقام

ان الالف والنون او الواو والنون لا يدلان على تعدد الطبيعة و انما يدلان على تعدد الفردين من طبيعة واحد فليس هناك استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد، وانما هو استعمال اللفظ فى معنى واحد غاية تعدد فردين او افراد بتوسط الالف والنون او الواو والنون .

وليست هيئة التثنية والجمع من لفظ الالف والنون ، اولفظ الواو والنون موضوعا لتعددالما هيات ، والطبائع ليقال لصحة استعمال اللفظ المشترك فى اكثر من معنى واحد بحسب هيئة التثنية ، والجمع لما عرفت بيانه .
نعم يبقى الاشكال فى تثنية الاعلام كماوقلت زيدان ومحمدان فالملحوظة فيه حقيقة هو تعددالمعنى اذلايتصور ان تقول زيدان فردان من طبيعة زيد او محمد ، فالالف والنون لم يكونا رمزين لتعددالفردية وانما رمزهما الى تعدد المعنى فيصبح

هذا الاشكال نقضاً على القائل بالامتناع .

واجيب عنه ان التعدد الفردي في الاعلام في باب الثبينة والجمع مآلهما الى المسمى والطبيعة فيكون المعنى ان لفظي محمد ومحمد يرجعان الى المسمى بهذا الاسم فالتكرار الفردي في جانب الثبينة والجمع اوجب ان يكون من نفس تلك الطبيعة المسماة بلفظ محمد .

ويمكن ان يدعى ان هذا الجواب لعله فراراً عن ميدان البحث ، اذ يمكن ان يكون الالف والنون قد دلا على تعدد الطبائع ، لان الفردين يرجعان الى طبيعة واحدة الا انه يمكن صحة هذا الجواب لان الالف والنون لا يوجبان تعدد مدخولهما وتعدد الطبيعة فيهما لان المفروض حصول الطبيعة بوجود اللفظ وليست الالف والنون اولو والنون علامتين على الطبائع وانهما علامتان على الافراد .

فاتضح انه لما قام البرهان العلمى على عدم صحة استعمال اللفظ باكثر من معنى واحد لا بد من التأويل في مثل هذه المقامات ، وذلك نظير قولك قمران وشمسان فالقمران عبارة اخرى عن الشمس والقمر .

ولاشكال ان المقصود من القمرين والشمسين يراد بهما التعدد لان الطبيعة القمرية غير الطبيعة الشمسية فيكون الملحوظ فيهما وان كان التعدد ، الا انه قطعنا النظر عن هذه الجهات وارجعناهما الى مفاد واحد وهو جهة الكوكبية فيكون المعنى فردان من كوكب واحد والافلو بقينا على ظاهر فيراد منهما الطبيعتان المختلفتان فلا يكون احدهما ثبينة للآخر .

وكذا الحال بالنسبة الى النفي والاثبات فان النفي لا يجوز لنا صحة الاستعمال

باكثر من معنى واحد فالنفي لا يصحح كون المنفى قابلاً للتعدد حيث لا استفاد من
توجه النفي على امر متعدد انه قد لو حظ التعدد فيه بان النفي واحد فالاشكال كما
يجرى في الاثبات بلزوم اجتماع اللحاظين على ملحوظ واحد فكذلك الحكم في
النفي ايضاً .

صحة الاستعمال فى المفرد وعدمه

يأتى البحث فى صحة الاستعمال فى المفرد وعدمه فى المفرد على وجه المجاز وفى التثنية والجمع على جهة الحقيقة وهذا يستدعى عرض جهتين فى تقريب المطلب .

الاولى - ان الالفاظ لم تلحظ بالنسبة الى المعانى من حيث هى بل اللفظ موضوع للمعنى المقيد بقيد الوحدة ويراد من قيد الوحدة كما عن صاحب المالم ، ليست الوحدة الذاتية للشئ ، فان الوحدة الذاتية لاتنفك عن الشئ بل المراد هى الوحدة من قبل لحاظ المستعمل على وجه ان يكون لحاظه مشيراً الى ذات المعنى الخاص ، وقد تقدم نظير هذا فى تصوير الاشارة وفى العانى الحرفية ولكن ثبوت هذا الوجه من الواضع محل منع .

فان الظاهر من حالة الواضعين والمشرعين للغات والقوانين عدم اخذ الوحدة

ولو بنحو اللحاظ المشير الى الذات وماهى الادعوى تحتاج الى اثبات ، وان اخذ
اللحاظ بنحو التقييد دون، الاشارة فهو خلاف لاخذ ما هو من شئون الاستعمال فى
المستعمل فيه فاذا استعملت الالفاظ فى غير مورد الوحدة فقد استعملت فى جزء
المدلول فيكون من قبيل استعمال الكل فى الجزء .

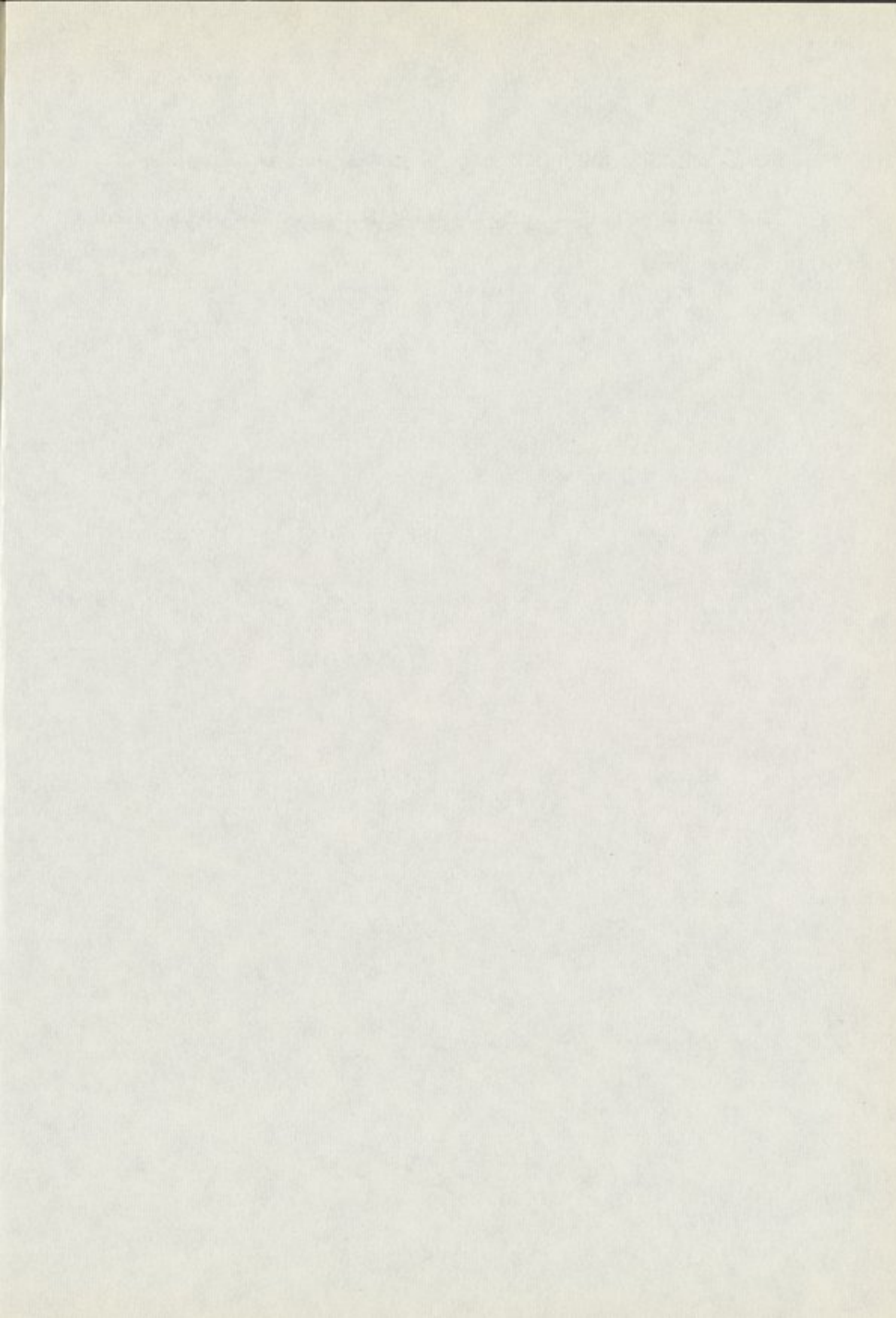
وعلى هذا يصبح مجازاً وهذا ليس من نوع استعمال الجزء فى الكل حتى
يصح لك ان تقول ان الجزء ام يكن قواميا كالسرقبة للانسان ، بينما المورد هنا
فى وجود علاقة الكل والجزء لاعلاقة الجزء والكل .

الثانية - ان يكون اللفظ المفرد موضوعاً لا بقيد الوحدة ، بل موضوع
لحال الوحدة كما ذكره صاحب القوانين ، وهو عبارة اخرى عند التوأم مع الوحدة
كما احتمل ذلك الاستاذ العراقى انه بنحو الحصص الخاصة التوأم مع الوحدة فى
باب التعبدى والتوصلى .

واما على الوجه الاول فمن الواضح لديك ان الالفاظ لم تكن موضوعة
للمعانى المقيدة بقيد الوحدة واما الالفاظ موضوعة للمعانى من حيث هى هى
لابقيد الوحدة واما القول بان الالفاظ موضوعة للمعانى حين الوحدة فان كان مقصود
القضى بنحو الحصص الخاصة على وجه التقييد فيرجع الاشكال كما بدء و على هذا
لا يقع الفرق بينه وبين صاحب المعالم الا اخذه بنحو الجزء ، وصاحب القوانين
قد اخذه بنحو المقارنة .

وان كان غرضه هو المقارنة او التقييد لا التقييد فهو مجرد دعوى لا برهان عليه

وانما الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي بل نقول الالفاظ لو كانت موضوعة
للمعاني حين الوحدة يكون المعنى حقيقة ولم يكن مجازاً وانما استعمل اللفظ
في مدلوله .



الثمرة

ثمرة الاشتراك

الثمرة ان قلنا بمحاكية الاشتراك اللفظي او عدم وقوعه فلا يصح استعمال اللفظ في معنيين كالقرء للحيض والطهر وجون للابيض والاسود وان قلنا بوقوعه جاز الاستعمال فيهما اذا قامت القرينة الدالة عليها .

هذا بناء على ما اخترناه في الوضع وما اختاره الآخرون من كون اللفظ علامة للمعنى او تنزيل اللفظ منزلة المعنى ، اما بناء على ان الوضع هو التعهد فلا يصح وضع اللفظ الواحد لمعنيين مختلفين لان التعهد في احدهما يمنع من التعهد في الآخر .

آراء الأعلام

المشتق

الكفائية

١- المشتق بمصطلح الاصوليين ، هو ما جرى على الذات باعتبار تلبسها بمبدء من المبادئ ، ومنتزعا عنها بملاحظة اتصافها بعرض او عرضي ولو كان جامدا كما تمهد به ، ما عن الايضاح فى باب الرضاع .

ولا يختص البحث ببعض المشتقات العربية كاسم الفاعل واسم المفعول ، ويكون بين المشتق العربى والمشتق الاصولى العموم والخصوص من وجه .

وقد يستشكل فى جريان المشتق باسم الزمان حيث لا بد فى المشتق من بقاء المبدء والذات ، او اذهاب المبدء وبقاء الذات ، فاذا نتفت الذات بانتفاء المبدء فلا يجرى النزاع فيما انقضى عنه المبدء ، وعليه فيخرج اسم الزمان عن محل البحث

لذهاب الذات بذهاب المبدء .

وقد اجاب عنه بأن انحصار مفهوم عام بفرد كما فى المقام لا يوجب ان يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام والالما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى .

٢- ومن الواضح خروج الافعال عن محل النزاع لعدم جريها على الذات وحملها عليه ، وانما تفيد النسبة الى فاعل مادون الجرى والحمل .

٣- ثم تعرض قدس سره الى عدم اخذ الزمان فى الافعال كما انه غير مأخوذ فى الاسماء وانما يفهم الزمان من الافعال ، حيث ينسب الفعل الى الزمان او يفهم الزمان من قرينة من خارج ، وقد تعرض هنا لمعنى الحروف وقد سبق منه مفصلاً فلاحاجة لذكره .

٤- ثم انه قدس سره تعرض الى ان محل البحث ومفاد الهيئة فى المشتق ، واما المبادئ على اختلافها من الفعلية والحرفة والصنعة والملكة لا توجب اختلافاً فى محله بل يراد ذهاب المبدء باى معنى فرض من الفعلية والحرفة والصنعة والملكة ، فاذا ذهب المبدء باى معنى فرض من الفعلية وغيرها فهل يصح اطلاق المشتق على المنقضى ام لا .

٥- ان المراد فى الحال فى العنوان هو حال التلبس لاحال النطق ولذا لو قال القائل كان زيد ضارباً بالامس او يكون ضارباً غداً ، وكان المقصود هو اتحاد فعلية الجرى مع فعلية التلبس فى الماضى او المستقبل ، نظير ما لو قال زيد ضارب الان كان حقيقة لامجازاً .

واما اذاختلف الجرى والحمل مع التلبس كان مجازاً فى المستقبل بلاخلاف
وفى الماضى على خلاف بين الاصوليين وان كان التحقيق كونه مجازاً ، وعلى كل
ليس المراد فى الحال فى العنوان هوزمان النطق ، والالكان المثال الاول والثانى
من باب المجاز .

وان من الواضح عدم دخول الزمان فى الاسماء المشتقة وان دلت الاسماء
المشتقة على الزمان فذاك بحسب القرائن .

٦- الاصل فى هذه المسألة اما اجتهادياً او عملياً ، اما الاصل الاجتهادى فلا
يجرى فان عدم ملاحظة الخصوصية مع معارضتها باصالة عدم ملاحظة العموم
لادليل على اعتبارها فى تعيين الموضوع .

واما الاصل العملى فيختلف عدم وجوب اكرام ما انقضى عنه المبدء قبل
الايجاب ، كما ان قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الايجاب قبل الانقضاء .

٧- احتج قدس سره بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدء دون الاعم من
المتلبس والمنقضى .

١- بالتبادر .

٢- صحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه .

٣- مضادة الصفة المتقابلة مأخوذة من المبادئ المتضادة على ما ارتكز
لها من المعانى ، وان مثل قائم وقاعد متضادة عرفاً وارتكازاً كتضاد مبادئها واتضادها
ارتكازى فى انظار العرف ، وليس من باب التخالف فى المعانى بناء على القول
بالاعم ومن جهة ارتكاز التضاد بين مبادئها والمشتقاة فلا يصدق الوضع للاعم هنا ،

هذا ملخص ما افاده فى المقام .

وان استعمال المشتق فيما انقضى لا يكون فى الغالب مجازاً بل يجوز ان يكون جريه باعتبار حال التلبس فى الماضى ويكون حقيقة ولا يكون استعماله فيما انقضى مجازاً فى الغالب فىأتى استعماله فيما انقضى تارة على نحو المجاز واخرى على وجه الحقيقة .

ثم اورد على نفسه فى صحة السلب فى المنقضى عنه المبدء انه ان اريد بصحة السلب صحته مطلقا فغير سديد وان اريد مقيداً فغير مقيد ، لان علامة المجاز وهى السلب المطلق .

وفيه انه ان اريد بالتمقييد تقييد المسلوب الذى يكون سلبه اهم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه وان لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه ، الا ان تقيده ممنوع وان اريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة ضرورة صدق المطلق على افراده على كل حال مع امكان منع تقييده ايضاً بان يلحظ حال الانقضاء فى طرف الذات الجارى عليها المشتق ، فيصح سلبه مطلقا بلحاظ هذا الحال كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس ، فتدبر جداً .

٨- احتج القائل بالاعم بوجهه - الاول - التبادر وقد عرفت - ٢- عدم صحة السلب وقد عرفت وجه بطلانه - ٣- قوله بِقَوْلِهِ مستند لابقواه تعالى ولا ينال عهدى الظالمين ، حيث ان الظاهر منها فى مقام استدلال المعصوم بها ان من تلبس بالظلم ولو آنما فليس قابلاً للخلافة الالهية وظاهر استشهاده (ع) بظهور الاية انه على وجه الحقيقة لاعلى وجه الاستعمال ، الذى هو اعم من الحقيقة والمجاز ، والجواب ان العناوين

المأخوذة في مقام ترتب الاثار والاحكام امام شيرة واما معتبرة حدوداً وبقاء ، واما بمجرد حدوث العنوان يترتب الحكم وان انقضى المبدء .

وحيث ان المقام من موارد عظمة الامامة وجلالة الخلافة التي تتنافى مع ورود الظلم ولو آنأما ، فمن كان متلبساً بالظلم ولو آنأما لا يستحق هذا المنصب الالهي ، وظاهر الاية كون العنوان بمجرد مانعاً عن الخلافة، ولا يتم استدلال الاعمى الا اذا كان العنوان معتبراً في الحدوث والبقاء ولكنه خلاف الظاهر من عنوان الظلم الذي يتنافى مع الامامة والخلافة وان انقضى عنه المبدء من الظلم والكفر ، واستعمال المعصوم لا يستلزم المجازية وانما هو على وجه الحقيقة وكأنه قال (ع) من كان متلبساً بالظلم في وقته لا يصلح للخلافة فاجرى المشتق باعتبار حال تلبسه في الماضي ويكون الاستعمال على هذا على وجه الحقيقة دون المجاز ، وهذا الاستعمال من المعصوم في ظهور الاية نظير قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما، والزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما ثمانين جلدة) فان الاستعمال في الايتين باعتبار اتحاد زمان الجرى والحمل مع حال العكس .

٩- ثم تعرض صاحب الكفاية لامور ونذكرها على وجه الاجمال لتداول ذكرها بين الأعلام ، وفي كلماتنا - الاول - ان مفهوم المشتق بسيط او مركب وقد تعرض لما ذكره الشريف ، من ان مفهوم المشتق بسيط وليس بمركب لانه لو كان مركباً لزم احد محذورين - الاول اخذ مفهوم الشيء في المشتق ولازمه ان يؤخذ العرض العام في الفصل في قولنا الانسان ناطق ، او يلزم انقلاب القضية الممكنة الى الضرورة من قولنا الانسان ضاحك ، وقدرد جواب الفصول فيما اجاب به عن الشريف ، ثم قال

والتحقيق ان الفصول الحقيقية لا يؤخذ فيها مفهوم الشيء ونحوه من الاعراض ، ولكن حيث ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقى لان الفصل الحقيقى مما لا يمكن معرفته اولتعرس الوصول اليه ، وانما هذه الفصول المتداولة لوازم الفصول الحقيقية فيجوز اخذ العرض العام فيها او يقام لازمان كالحساس والمتحرك بالارادة لفصل واحد .

وقد اجاب عن الايراد الثانى بان القضية مقيدة بالوصف و ثبوت الوصف ليس بضرورى ، و المفاد على هذا يكون الانسان انسان له النطق او ينحل الى قضيتين فنقول الانسان انسان والانسان له النطق ، وتكون احدهما ضرورية والاخرى غير ضرورية ثم ارجع القضية قدس سره الى القضية بشرط المحمول و كل قضية بشرط المحمول منقلبة الى الضرورية و لكن القضية بشرط المحمول لاتصير القضايا الممكنة ضرورية بل هي باقية على مكانها وان انقلاب القضية بشرط المحمول تصير القضايا الممكنة ضرورية لان المناط فى الجهات و مواد القضايا انما هو بملاحظة ان نسبة هذا المحمول الى ذلك الموضوع موجهة باى جهة منها ومع اية منها فى نفسها صادقة لابملاحظة ثبوتها له واقعا او عدم ثبوتها له كذلك والا كانت الجهة منحصرة بالضرورة ضرورة .

و استدل على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف فى مثل زيد الكاتب ولزومه من التركيب واخذ الشيء مصداقاً او مفهوماً فى مفهومه .

وقد تعرض صاحب الكفاية الى محل النزاع فى البساطة والتركيب هـى البساطة فى مقام الادراك والتصور لافى مقام التحليل والدقة والافهـو مركب و لم يتعرض لكيفية التركيب ، فالتحليل فى المشتق يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق ، الامر الثانى ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو أن المشتق ما كان قابلا للجرى

والحمل والمبدء مالم يكن قابلاً للجري والحمل اذملك الجرى والحمل انما هو
نحو من الاتحاد والهوهوية ، و الى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول فسى الفرق
بينهما من ان المشتق يكون لابشرط والمبدء يكون بشرط لااى يكون مفهوم المشتق
غير آب عن الحمل ومفهوم المبدء يكون آيبا عنه ، وليس النظر فى الحمل الى ما
ذهب اليه الفصول الى ان اللابشرطية وبشرط لا بالنظر الى العوارض والطوارى
الخارجية عن حقيقة المهورم ، وان مفهوم المشتق والمبدء واحد، و من الواضح
عدم صحة ذلك .

الامر الثالث لافى الحمل الاولى و الحمل الشائع الصناعى من الاتحاد و
المغايرة و الا فلواتحد الموضوع مع المحمول من جميع الجهات كان الحمل لغوياً ،
كقولك الانسان بشر فلا بد من المغايرة بين المحمول والموضوع فى الحمل الاولى
بالاجمال والتفصيل كقولنا الانسان حيوان ناطق فالمعرف تفصيله المعرف من الحيوان
والناطق ومجموع المعرف هو نفس المعرف وهو الانسان واما فى الحمل الشائع
كقولنا زيد انسان فان المغايرة بينهما مفهوماً وطبيعة ويتحداً وجوداً فوجود زيد عين
وجود الانسان .

الامر الرابع لاريب فى كفاية مغايرة المبدء مع ما يجرى المشتق عليه مفهوماً
وان اتحد اعينا وخارجاً فصدق الصفات مثل العالم والقادر والرحيم والكريم الى
غير ذلك من صفات الكمال و الجلال عليه تعالى على ماذهب اليه اهل الحق من
عينية صفاته يكون على الحقيقة فان المبدء فيها وان كان عين ذاته تعالى خارجاً
الا انه غير ذاته تعالى مفهوماً .

ثم ردما اختاره صاحب الفصول من جواز اعتبار المتغيرات شيئاً واحداً و حمل بعضها على بعض ، فان هذا اللحاظ الاعتبارى مما لا يصحح الحمل واقعاً لان الحمل لا بد فيه من الاتحاد حقيقة وواقعاً الامر الخامس انه لا بد من المغايرة بين المبدء وما يجرى عليه المشتق .

١- ان مفهوم المشتق وهو المحمول على شىء والجارى عليه يختلف مع المبدء مفهوماً وقد يتحدمه حقيقة ويكون المصداق واحداً ، وذلك كما فى صفات الواجب سبحانه فانه وان كان مفهوم العالم والقادر و المرید تختلف مع المبادئ وما يجرى عليه المشتق الا انه فيه تعالى ذاته عين المبدء من غير تعدد و لا تغاير و ليس بينهما اثنيينية ولامغايرة اصلاً وان لم يطلع العرف على مثل هذا التلبس ، و العرف انما يرجع اليه فى تعيين المفهوم و تشخيصه لا فى تطبيقه على مصاديقه حيث يعتبر فى صدق المشتق على الذات وجره عليها من التلبس بالمبدء بنحو خاص على اختلاف انحاءه الناشئة من اختلاف الموادتارة ، واختلاف الهيئات اخرى من القيام صدوراً او حلولاً او وقوعاً عليه او فيه و انتزاعه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً .

١١- يكفى فى جريان المشتق التلبس ولو مجازاً فى الاسناد دون المجاز

فى الكلمة خلافاً للفصول فانه خلط بين المجاز فى الاسناد والمجاز فى الكلمة .

التائبي

١- ان النزاع في المشتق جاء في كل ذات تلبست في مبدأ سواء ان كان ذلك المبدأ من المبادئ العرضية المقولية او كان من الامور الاعتبارية فيشمل مثل قولك قائم ، وهذا حد مما كان الشيء من الخارج المحمول كالامور الاعتبارية من الزوجية ، والحرية ، والرقية ، ومن الامور المحمولة بالضميمة كالاغراض المقولية كقولك هذا ابيض ، وهذا كاتب وتخرج بعض المشتقات العربية مما لا يمكن حملها على الذات بل لاتفيد الاصححة الانتساب كالأفعال ، وان النزاع في المشتق جار في سعة المفهوم وضيقة ، وليس النزاع في تعيين الفرد و المصداق كما يراه المحقق الطهراني فان النزاع في تشخيص المصداق ليس نزاعا علميا .
ثم طبق المورد على باب الرضا ع في باب ام الزوجة .

٢- تعميم النزاع للامور المتصرمة كالزمان ، وان الزمان فى الاوضاع والعرف فى قولنا هذا يوم الجمعة يعتبر من مبدأ خط الى نهاية خط آخر فاذا وقع المشتق فى بعض زمان الجمعة صح ان يجرى النزاع فيه فى الزمان الثانى من الجمعة .

٣- ان المراد من الحال فى العنوان ليس هو الزمان كما هو المترآى من بعض الكلمات من الكفاية : وغيره وانما يراد فى الحال هو فعلية التلبس ، واذا كانت فعلية التلبس مع اتحاد جرى النسبة فى حالة واحدة كان المشتق حقيقة سواء ان كان فى الحال اوفى الماضى اوفى المستقبل ، و ان اختلف حال التلبس مع حال جرى النسبة كان مجازا فى الماضى والمستقبل ثم تعرض قدس سره بخروج الزمان عن اسم الفاعل والمفعول ، وانه غير دخيل فيهما .

وتعرض ايضا الى النزاع المعروف بين الشيخ الرئيس ، والفارابى فى ان عنوان الشىء مترتب الحكم عليه هل يكفى فيه امكانه كما يقوله الفارابى ، اوفعلية كما يقوله الشيخ الرئيس .

ثم صرح قدس سره بان هذا النزاع فى الجمل والقضايا التركيبية ، وليس فى المعانى الافرادية ، ومفهوم المشتق انما هو فى المعانى الافرادية دون المعانى التركيبية.

٤- ان الهيئات باعتبار المادة لها نوع ترتب ، وقد ذكر فى ذلك ان هيئة الفعل بعروضها على المادة اسبق من هيئة المصدر واسم الفاعل ، وفرع على ذلك ان الاصل فى المرفوعات هو الفاعل لان الفعل بالقياس اليه يفيد اصل النسبة ، ولا سيما فى الفعل الماضى من قولك ضرب يضرب ضربا ، وجعل المصدر فى نسبة متأخرة فى الرتبة

عن الفعل كما ان اسم الفاعل ، والمفعول متاخر عن المصدر ، واستجود قول النحاة
ضرب يضرب ضربا .

٥- فى بساطة المشتق وتركبه ، وقد صور التركيب على انحاء منها المبدأ
والنسبة ، والذات ، ومنها المبدأ والنسبة ومنها النسبة والذات .

وقد تعرض فى الاشكالات على التركيب بما ذكره الشيرازى من ان التركيب
مستدعى لدخول المعنى الحرفى فى المعنى الاسمى ، وهو دخول النسبة فى المشتق
فانحاء التركيب من المبدء ، والنسبة او الذات ، والنسبة ، او الامور الثلاثة كلها
خلاف القواعد العلمية لدخول النسبة و المعنى الحرفى فى المشتق و هو المعنى
الاسمى بل ودخول المتاخر فى المتقدم فالنسبة التقييدية متاخرة عن طرفيها فكيف
صارت مقومة لمفهوم المشتق فالمشتق ليس الا المبدأ لا بشرط ، ويلزم ايضا دخول
الذات فى المشتق والمفروض عدم دخول الذات فيه

وقد استجود كلام السيد الشيرازى فى اشكالاته على تركيب المشتق .

٦- ابتناء القول بالاعم من المقتضى والمتمسك على القول بالتركيب اذمع
بقاء الذات ، و ان ذهب المبدأ يصح ان يقال هل ان عنوان المشتق منطبق مع
ذهاب المبدأ ان الذات باقية او لا يكفى لذهاب المبدأ ، وبقاء الذات لا اثر له فى صدق
عنوان المشتق ، واما على القول بالبساطة ، وانه نفس المبدأ لا بشرط فليس هناك
شئ محفوظ حتى يقال انه اذا ذهب المبدأ هل يصح اطلاق المشتق عليه ام لا بل
يكون ذهابه بذهاب المبدأ نظير الجوامد التى تكون ذهابها بذهاب صورتها الفعلية ،
وان بقت الهيولى ، والاستعداد اذلا يطلق على الانسان الذى صار ترابا انه انسان

بالفعل ، وان كانت الهيولى الاولى موجودة فانه لا يصح انطباق الانسانية عليها .
٧- انه على تقدير القول بالتركيب فاختر ايضا ان المشتق نفس المبدأ و
ليست النسبة دخيلة فيه ولا الذات .

اما الذات فخارجة عنه موضوعا ، واما النسبة فكذلك لانها معنى حرفي ،
والمعنى الحرفي لا يقوم المعنى الاسمي .

٨- الاستدلال على خصوص المتلبس بالتبادر وعدم صحة السلب ، واما آية
ولا ينال عهدى الظالمين فليست دليلا للقائل بالاعم ، وانما هى من باب القضايا
الحقيقية وترتب الحكم على الموضوع واقعا حيث ان منصب الخلافة الدينية فى
منتهى الشرف فلا تصلح لمن تلوث بالكفر ولوبآن من الانات ان يكون خليفة واما
ما بين الناس ولا تصح له الولاية العامة على البشر فالقضية من القضايا الحقيقية التى
يترتب الحكم فيها على حدوث العنوان واو آنا ما وحدث العنوان كاف فى ترتب
الحكم بقاء كترتب حكم قطع اليد على السارق والجلد على الزانى .

٩- خروج اسم المفعول كمضروب واسم الالة كمفتاح عن محل النزاع لتحقق
المضروبية فذهاب الذات بذهاب المبدأ وصحة اطلاق اسم المفتاح على الالة الخاصة
وان لم يفتح بها شئ .

العراق

١- ان مفهوم المشتق عند الاصوليين العنوان الذى يجرى على الذات سواء ان كان من المحمول بالضميمة كالاغراض ، او الخارج المحمول كالامور الاعتبارية كالزوجية والرقية . والحرية، ولا اختصاص له بالمشتقة اللغوية، وبين المشتق الاصولي، والمشتق اللغوي العموم من وجه فاسم الفاعل والمفعول ، والزمان والالة مشتقة اصولية ولغوية .

واما الافعال فهى مشتقة لغوية كضرب زيد ويضرب عمرو وليست مشتقة اصولية لانها لاتجرى على الذات ولاتحمل عليها ، وانما تفيد الانتساب : اما اصل الانتساب كالمصدر ، او الانتساب فى ظرف الزمن كالزمن الماضى ، او الحال او المستقبل كما فى الافعال ثم استشهد بمسألة الرضاع ويأتى تفصيله فى ثمرات البحث .

٢- تعرض قدس سره الى ان وضع المشقة وضماً نوعياً كضارب ومضروب

بخلاف وضع الجوامد كوضع الانسان لمفهومه فانه وضع بهيئة ومادته لمعناه ،
واما المشتقة فموضوعة بالوضع النوعى فهيئة ضارب لكل ماجاء على هذا الوزن
من اى مادة كانت كضارب ، وقاتل وقاعد ، فموضوع بالوضع النوعى فى مادته فان مادة
الضياء والراء والباء فى اى هيئة كانت ونسبة الهيئات الى المادة فى عروضها عليها
فى عرض واحد من غير تقدم ولا تاخر فهى كالفصول بالنسبة الى الجنس فانها تعرض
على الجنس وتحصله فى عرض واحد من غير تقدم بعضها على بعض فهيئة المصدر ،
واسم المكان ، والزمان ، واسم الفاعل والمفعول و الصفة المشبهة ونحوها ترد
على الهيئة بوزان واحد وليس بين بعضها وبين بعضها الاخر تقدما و تاخرا ولا ان
هيئة من الهيئات قد اخذت فى ضمن هيئة اخرى ، او كانت قيدألها لما عرفت ان
نسبتها نسبة الفصول الى الجنس ، والصور الى الهيولى ، ولا يمكن اخذ صورة
فى ضمن صورة اذ فعلية شىء لا تؤخذ فى فعلية شىء آخر ولا تحصله فى تحصله .

٣- خروج الزمان عن الاسماء المشتقة والافعال اما عن الاسماء المشتقة
فواضح ، واما عن الافعال فلا تدل الافعال الاعلى المادة ونسبة وقوعها فى الخارج ، و
كقولك ضرب زيد فضرب ليست الادالة على الضرب المنتسب الى زيد فى الخارج
وليس الزمان جزء مدلول الفعل ولا قيذا اخذ فيه على عنوان يكون التقييد داخلا
والقيد خارجا ولا على نحو الحصنة من الضرب المقارن للزمن والتوأم معه فان
الفعل ليس فيه الا المادة والنسبة اما المادة فمعنى اسمى لا يدل على الزمن واما
النسبة فمعنى حرفى لا يدل كذلك مع ان الزمن لو اخذ بمفهومه الاسمى فى الافعال
وهو واضح البطلان مضافا الى صحة نسبة الافعال الى غير الزمان ، والزمانى بقولك

علم الله و اراد فان علمه ليس فى الزمان ، وليست ذاته المقدسة زمانية .

٤- دفع الاشكال المعروف فى كون اسم الزمان من المشتقة الاصولية

لانه من شرط المشتق الاصولى ذهاب المبدأ وبقاء الذات فعند القائل بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ فلايجوز اطلاق عنوان المشتق عليه بعد ذهاب المبدأ و عند القائل بالاعم فانه يصححه لبقاء الذات ويصح فى اطلاق عنوان المشتق بقاء الذات ، وهنا حيث ان الزمان متصرم ومنقضى آنأفأنا فذهب الذات بذهاب المبدأ ويشبه الجوامد من هذه الجهة فان ذهابها بذهاب تحصلها ووجودها وهنا ذهاب المشتق بذهاب الذات ايضا مع ذهاب المبدأ .

وقد اجاب قدس سره باحد جوابين الجواب الاول : ان للزمان وحدة ذاتية وليست وحدته فقط وحدة اتصالية مع تعدده ذاتا ومصداقا بل عند التأمل فليس الزمان الامرا واحدا من غير انفكاك ولا تعدد فاذا وقع مبدأ فيه وانتهى فيصح اطلاق عنوان المشتق عليه لبقاء ذات الزمان و وحدته فيصح الاطلاق بناء على الاعم ولا يصح بناء على من يشترط تحقق المبدأ و وجوده فى حال اطلاق العنوان .

وعلى ما ذكره فيصح ان يطلق يوم مقتل الحسين (ع) على يوم عاشورا من كل سنة بل على كل يوم بناء على القول بالاعم لو حدة الزمن ذاتا وعدم انفكاك وحدة الزمن بعضه عن بعض ولا تعدد وجوده الجواب الثانى ان الزمن وحدة اعتبارية ان طرحنا وحدته الذاتية كما فى الجواب الاول فالعرف يرى كل قطعة قطعة تسمى باسم خاص كيوم وليل وشهر وسنة ونحو ذلك فيرى ان الشهر من اول قطعة زمان الى انتهاء ثلاثين يوما ، والليل من غروب الشمس الى طلوع الفجر ،

والسنة من ابتداء شهر محرم الى محرم آخر فاذا وقع فى الزمن مبدأ فيما يعتبره
العرف فى زمان معين وكان فى قطعة منه فيصح اطلاق المشتق على القول بالاعم
فى القطعة الثانية من الزمن المسماة باسم يوم او شهر او سنة .

٥- اختياره ان النزاع فى المشتق انما هو جار فى سعة المفهوم وضيقة فان
كان واسعا عم التلبس وحال من انقضى عنه المبدأ وليس النزاع فى الصدق والا
نطبق . فانه ليس بنزاع علمى وانما يدور ذلك مدار تشخيص المرء بنفسه فى تطبيق
المفهوم على الفرد وعدم تطبيقه عليه .

وعلى ما ذكرنا فلا وجه لما ذكره المدقق الشيخ هادى الطهرانى من ان
النزاع فى انطباق مفهوم المشتق على الفرد الذى انقضى عنه المبدأ وعدمه، ويشهد له
استدلال الطرفين بالتبادر وعدم صحة السلب ، ونحو ذلك فانها ادلة لسعة المفهوم
وضيقة لالانطباق المفهوم على الفرد الخفى وعدمه كما تصدق بعض الجامعات على
بعض الافراد الخفية كما ادعاه ذلك المحقق الطهرانى .

٦- ان الحال باى معنى فرض من حال النطق او حال النسبة او حال التلبس
غير دخيل فى حقيقة المشتق ، وانما الدخيل يحقق ذلك العنوان المستفاد من المبدأ
او من المبدأ مع النسبة والا فالحال باى معنى فرض لا يدخله فى جهة البحث ،
وليس قيدها ما خودا فى عنوان المسألة لخروج الزمان عن مفهوم المشتق لان مفهوم
المشتق منحصر فى المادة ، والهئية ، والاول معنى اسمى ، والثانى معنى حرفى
ولادلالة لكل منها على الزمان .

ولو اخذ الحال من النسبة او الجرى فى مفهوم المشتق لاخذ المتأخر حرفى

مفهوم المتقدم بمرحلتين بداهة تاخر الجرى ، والنسبة عن مفهوم المشتق ، واخذ مفهوم حال النسبة ، والجرى فى مفهوم المشتق خلاف المتفاهم العرفى ، وما ينسب اليه مفهوم المشتق .

واما لو اخذ مصداق حال الجرى ، والنسبة على نحو الحصة المقارنة ، و التوأم بين مفهوم المشتق ، وبين ما انطبق حال النسبة والجرى فاولا خلاف المنسب الى الاذهان .

وثانيا : يستدعى ان لا يتحقق مفهوم المشتق الا بعد تحقق الحصة خارجا فلا يقال ضارب ، وقائم الابدع مقارنة هذا المفهوم لحال النسبة ، والجرى ، وبدون تحققهما فلا يصدق مفهوم المشتق .

ومن الواضح بطلانه فان المشتق ظاهر فى تحققه ، وثبوت مفهومه من غير ملاحظة مقارنة حالة الجرى والنسبة خارجاً فلا يراد من كلماتهم الاحالة التلبس لاغير واذا اتحد زمان الجرى والنسبة مع حال التلبس كان الاطلاق حقيقياً حتى لو كان فى الماضى كما لو قلت كان زيد ضاربا بالامس ، او تكو ضاربا غدا

٧- ان عنوان البحث فى المشتق من قولهم ان المشتق حقيقة فى المتلبس ، اوفى الاعم منه ، وفيما انقضى لا يخلو من مسامحة فى التعبير اذ فعلية النسبة او الجرى ، او التلبس ، او النسبة اما ان تؤخذ فى مفهوم المشتق بنحو التقييد و الاشرط .

وعليه فيكون المفهوم لا يتحقق له الا فى حالة ثبوت فعلية النسبة او التلبس ، وبدونها فلا ينطبق المفهوم والمفروض خلافه وان اخذ حال التلبس فى المشتق على

وجه التقارن والحصّة الخاصة فيلزم الا يتحقق المفهوم الابعد ثبوت تلك الحصّة المقارنة لفعليّة التلبس ، والمفروض تحقق المفهوم في المشتق سواء ان تقيّد بالحصّة خارجاً او بعدمها .

فالاولى تغيير العنوان الى انه هل هو موضوع لسنخ معنى اعم مما يطابق حالة التلبس والنسبة والجري ، او الاعم من ذلك .

٨- ان التركيب والبساطة يراد من التركيب في نظر العقل بحيث ياتي في الذهن مفهومان في ابتداء التصور كعنوان غلام زيد فانه ياتي في الذهن على وجه التركيب الواقعي الثاني ان يراد من التركيب هو التركيب في نظر تحليل العقل لافي تصور الشيء وادراكه في قبال تصور الشيء بحيث لا يمكن انحلاله في نظر العقل الى شيئين او اشياء كمفهوم الوجود ونحوه .

وعليه فتختلف الاقوال فقديكون النظر في بساطة المشتق وتركيبه هو انه هل ياتي في الذهن صورتان او لا ياتي الا صورة واحدة اوتاتي صورة واحدة ولكن بالنظر العقلي الدقيق تنحل الى صورتين كالنظر الى حقيقة الانسان فانك اذا نظرت اليها النظرة الاولى وجدتها صورة واحدة ، واذا نظرت اليها بنظرة التأمل والدقة وجدت الانسان ينحل الى حيوان وناطق فقد يكون نظر القوم في البساطة والتركيب الى هذا الوجه .

ولما كان في راينا انه مركب من مادة وهيئة فالمادة معنى اسمى والهيئة معنى حرفي فالمشتق مفهوم بالنظرة الاولى بسيط وبالنظرة الثانية مركب ينحل الى شيئين كانه انحلال الانسان الى حيوان وناطق وهنا ينحل الى مبدأ ونسبة والى معنى اسمى

كالمادة وحرفى كالنسة .

وان كان القائل بالتركيب قديقول بوجه آخر كالقول بالتركيب من الثلاثة من الذات والنسبة والمبدأ او الذات ، والمبدأ وسياتى تفصيله .
وعلى تقديرالتركيب فتارة يراد من المشتق تركيب الذات والنسبة والمبدأ واخرى ان يراد المبدأ ، والنسبة وثالثة نفس المبدأ على وجه الحصة الخاصة و القضية الحينية فيكون مفهوم المشتق والقضية الحينية فيكون مفهوم المشتق مسن المفاهيم المتقيدة بالذات الضيقة الدائرة بنفسها على وجه التقيدلأعلى وجه التقيد بالنسبة او بالذات .

٩- اورد قدس سره على القائلين بان مفهوم المشتق هوالمبدأ اللابشرط كما اختاره الأستاذ الاكبر وغيره ان اللابشرطية اذا اخذت فى ذات المعنى واعتبرت ايضا فى باب الاستعمال فلحاظ اللابشرطية فى ذات المعنى واللابشرطية فى حال الاستعمال كلا منهما يرد على ذات المعنى ، ولازم ذلك ان يجتمع اللحاظان من اللابشرطية فى ذات المعنى ، واللابشرطية فى ذات الاستعمال على ملحوظ واحد ، وهوذات المعنى ، وماذاك الامن باب اجتماع اللحاظين على ملحوظ واحد .

وثانيا : انالو قلنا ان اللحاظ واحد فى ذات المعنى وفى الاستعمال فيلزم اخذ المتأخر وهو اللحاظ فى الاستعمال من اللابشرطية فى المستعمل فيه ، وذات المعنى ولازم ذلك الخلف حيث يلزم اخذا المتأخر فى المتقدم .

وثالثا: ان اخذ اللابشرطية فى ذات المعنى يلزم عدم صحة الحمل وعدم صحة انطباقه خارجاً وهذا ممالا يمكن للقائل الالتزام به حيث ان المفهوم المقيد

بامرذهنى لايمكن انطبقه على ما فى الخارج الا اذا كان ذلك الامر الذهنى قد اخذ على وجه الاشارة الى ذات المعنى لاعلى وجه التقييد فانه يصح الحمل كما اشرنا اليه فى باب المعنى الحرفى .

١٠- اختياره قدس سره فى المشتق انه موضوع للحدث والنسبة لان المشتق يتضمن امرين احدهما وهو المعنى الاسمى وهو المادة والحدث ، والثانى المعنى الحرفى وهو النسبة والذات خارجة عنهما .

ولايتوهم ان المشتق هو الذات المنتسبة الى المبدأ فانه خلاف الاستقراء والفحص فى موارد الاستعمالات فى اللغة فان الظاهر هو المبدأ المنتسب الى الذات لكن لاعلى وجه ان تكون الذات داخلية فى المفهوم فالمشتق عند الدقة، والتأمل هو نفس المبدأ المنتسب ليتحقق فيه المعنى الاسمى والحرفى هذا فى عالم المفهوم .

واما فى عالم الخارج فالنسبة قائمة بالذات لان النسبة محتاجة الى طرفين فى مقام الخارج ففى عالم المفهومية مبدأ ونسبة ، ولا بد ان تكون النسبة لها طرف فى الخارج وهو الذات ، ولكن هذا فى عالم تحقق المعنى الحرفى . فان الحرف محتاج الى طرفين ، وان كان احد طرفى المعنى الحرفى وهو الذات خارجة عن عالم المفهومية فى مفهوم المشتق ولا فرق بين قولك الضاحك عمرو والعادل على وبين قولك عمرو ضاحك وعلى عادل فى ان كلامهما يراد منه المبدأ المنتسب .

نعم قد يتخيل فى الذهن ان الضاحك عمرو والعادل على هو الذات ولكنه

تخيل بدوى لملاملازمة الذات للمبدأ من غير فرق بينهما واقعاً .

١١- الرد على المحقق النائيني قد اختار المحقق النائيني ان مفهوم المشتق هو المبدأ اللابشرط حيث قال النائيني انا لو لم نقل ان المشتق هو المبدأ لا يشرط وقلنا بتركبه من المبدأ والنسبة ، او المبدأ والنسبة والذات لزم ان تكون المشتقة مبنية وليست باسماء معربة لتضمنها المعنى الحرفي وهو النسبة ولازمه البناء في جميع المشتقات الاسمية والمفروض خلافه .

وقد اجاب الاستاذ العراقي بان الميزان في البناء ليس هو التضمن للمعنى الحرفي كالنسبة ، ونحوها ، وانما الميزان هو ان الاسم ان كان بحالة قابلة لتوارد حالات الاعراب عليه كالرفع ، والنصب ، والجزم من جهة الفاعلية والمفعولية والاضافة فالاسم معرب ، وان لم يكن قابلاً لتوارد حالات الاعراب عليه ، والتغيير لفاعلية والمفعولية والاضافة فهي مبنية والا كان معرباً ، وليس الميزان في البناء والاعراب تضمنه للمعنى الحرفي كما افاده المحقق .

والمختار لدى الاستاذ ان المشتق نفس المبدأ من حيث المادة ونفس النسبة من حيث المعنى الحرفي ، وليس في المشتق اكثر من جهتين جهة المبدأ ، و جهة الانتساب الى الذات ، وليس هناك دلالة على الذات لامن الهيئة التي هي معنى حرفي ، ولامن المادة التي هي المعنى الاسمي فاين الدال على الذات ، وليس هناك دال عليها فهي من الملازمات الخارجية عن حقيقة المشتق سواء ان اريد بالذات مفهوم الذات المشير الى الذوات ، او نفس الذوات بعنوان يجمعها ليكون المشتق من متحد المعنى لامن باب متعدد المعنى ، ولكن الظاهر والمرتكز في الازهان

هو مفهوم الذات المشير الى الذوات الخاصة ليكون مفهوم المشتق من المعنى الواحد
لامن متعدد المعنى .

١٢- ان لازم القول بدخول الذات كون معنى المشتق مركبا من اشياء ثلاثة
المبدأ ، والنسبة ، والذات ، والمفروض ان لادلالة على الذات من لفظ المشتق لان
الدلالة منحصرة في المادة التي هي معنى اسمى وفي النسبة التي هي معنى حرفي
فاين الدال على المعنى الثالث وهو الذات ولا وجود له .

وقد نسب الى السيد المحقق الشيرازي الاستدلال على انكار الذات في
دخولها في مفهوم المشتق بامور الاول انه يستلزم دخول الذات في مفهوم المشتق ،
والمفروض عدم دخولها في مفهوم المشتق .

الثاني : يلزم ان يكون المشتق مركبا من نسبتين نسبة تقييدية من تقييد
الذات بالمبدأ و من لازمها وهو النسبة التامة من حمل المبدأ على الذات .

الثالث : انه اذا كان المقام من الحمل كقولك زيد ضارب يستدعي الكلام اربع
نسب نسبتين تقيديتين ، ونسبتين حمليتين اما التقيديتان فهما تقييد الذات بالمبدأ و
الثاني حمل المبدأ على الذات ، والثالث حمل المحمول على موضوعه وهو
مفاد الحمل والنسبة التامة والرابع نسبة تقييدية وراء ذلك ، والمفروض خلافه .

ولازم الوجه الاول الذي بيناه دخول المعروض في العرض كما صرح به .
فانه يستدعي دخول الذات في المبدأ والذات معروضة والمبدأ عارض ولازمه
دخول المعروض في العرض مضافا الى دخول الجنس والفصل في النوع اذ دخول
نفس الذات ، ونفس المبدأ في عنوان الشيء . فان لازمه دخول الجنس في نوع

الشيء سواء ان اعتبر الجنس هو الذات والفصل هو المبدأ او بالعكس ، ونتيجة الامرين هو تركيب كل جملة حملية من قولك زيد ضارب ، او نحوه تركيبه من اربع نسب اثنان منه حمليتان واثنان منه تقيديتان والمفروض خلافه ، وعدم فهم ذلك عند الاطلاق لان الانسان اذا قال زيد قائم لا يفهم اولا تقييد القيام بالذات ثم الحمل في قائم ثم حمل قائم على زيد ثم نسبة تقييدية وراء ذلك من تقييد الذات بالقيام .

الرابع يستلزم اخذ النسبة التقييدية قبل النسبة الحملية والمفروض تاخر النسبة التقييدية عن النسبة الحملية ولو اخذ النسبة التقييدية في المشتق لزم الدور او الخلف لاخذ المتأخر في المتقدم ، وهو خلف ، ولذا يرسلون ارسال المسلمات قولهم الاوصاف قبل العلم بها اخبار وبعد الاخبار بها اوصاف لان النسبة الناقصة التقييدية في القضية الخبرية قد صارت جزءا من النسبة الحملية فسي قولك زيد ضارب ، وهي متقدمة بالطبع على النسبة التقييدية لانه حسب الفرض في قول القائل واختياره يلزم ان تكون النسبة التقييدية ، وراء النسبة التامة . فاذا اخذت التقييدية في التامة لزم اخذ المتأخر في المتقدم وهو خلف .

١٣ - رده قدس سره على القائلين بان المشتق هو المبدأ لا بشرط ، وبيانه ان المشتق كما اشرنا انه له وضعين من حيث المادة اسمى ومن حيث الهيئة حرفى ، وهو النسبة فلا وجه للقول بان المبدأ لا بشرط اذ وراء المبدأ المعنى الحرفى ، واذا كانت المادة في ذاتها غير قابلة للحمل فكيف يكون اعتبار اللابشرطية كافيا في صحة الحمل . فانه اعتبار لا يوجب تغيير الواقع عما هو عليه .

١٤ - تعرض الى مطلب السيد الشريف في اخذ مفهوم الشيء او مصداقه

فى المشتق من محذور تقوم الجوهر فالعرض وانقلاب القضية الممكنة الى الضرورية
وجواب الكفاية عنها بان الماخوذ هو العرض العام فى الخاصة وان القضية تنحل
الى قضيتين ممكنة وضرورية فقد اجاب قدس سره عن كل ذلك بما حاصله ان
اخذ مفهوم العرض او انقلاب القضية الى الضرورية انما هو بتحليل عقلى لانه
ماخوذ فى مفهوم المشتق واقعافما اعترض به السيد الشريف ، واجاب عنه فى الكفاية
لاموضع له اشكالا وجوابا لانها من التحليلات العقلية وليست ماخوذة فى مفهوم
المشتق اصلا .

١٥- اختار فى الكفاية اختلاف المبادئ من الملكة والحرفة والفعلية بانه لا
يوجب تفاوتها فى صدق المشتق على ما انقضى وان الاستعمال فيه مجاز رداً على
القائلين بان استعمال المشتقة فيما اذا كانت المبادئ ملكة او حرفة كانت
حقيقة .

واجاب فى الكفاية عن قولهم بان المبادئ فى فعليتها تختلف سعة وضيقاً ،
وفى الملكات والحرفة المبادئ فيها فعلية ، ومن هذه الجهة صح الاطلاق ، وكان
حقيقة .

وقد اجاب الاستاذ عن ذلك بانه اذا قال القائل اتجرزيد فى كذا فانه لا يفهم
الانسان فى نسبة الحدث الى فاعل ان يكون بنحو الملكة ، ومن هنا يعلم ان تاجر
وامثاله لم يؤخذ المبدأ فيه ملكة ، وانما صح الاطلاق فى نظر العرف على الفترات
غير المشغول فى التجارة لما فى نظرهم انها بحكم المعدومة ، وان المبدأ فيه
موجود لا مذكوره فى الكفاية بل لعدم الاعتناء فى هذه الفترات فى صدق عنوان المشتق

عليها وان لم يتلبس بالفعل بالمبدأ .

١٦- تاسيس الاصل فى المسألة .

لاصل فى المسألة تعديا يعول عليه من كل من القولين ولو اجرى فى طرف من المتلبس او المنقضى عارضه الاصل فى الطرف الاخر ، ولا اصل عقلائى يحرز به الوضع للاعم ، اوللاخص واما الاصول الشرعية فهى مختلفة كما هو واضح فقد تجرى البراءة ، او الاستصحاب ، او الاشتغال .

١٧- استدلال الطرفين بالتبادر وعدم صحة السلب وتضاد المبادئ بما هو

مذكور فى سائر الكتب الاصولية .

التنبيه على امور

١٨ - الاول ان صفات الواجب مع ذاته اما ان تكون من باب متحد المعنى ،
وانما المغايرة بينهما في اختلاف المفهوم كما ذهب اليه في الكفاية وغيره ، واخرى
نقول كما هو الحق ان ذلك لا يجدى حيث ان كسل مشتق لابدان يكون المبدأ غير
الذات فيه ، واذ كان كذلك فكيف ينطبق على الواجب بانه قادر ، او عالم فلا بد من
الالتزام من خطأ العرف في التطبيق في هذا المورد ، ويراد من المشتق هنا وعين
المبدأ الذى هو الذات المقدسة ، وليس من باب قيام شىء فى شىء حتى يقال ان
القيام ليس فيه بنحو الحلول ، او الانتزاع ، وانما كان فيه بنحو الاتحاد اذ هو
دعوى لاشاهد عليها . فان المغايرة واضحة بين المبدأ ونفس الذات فلا بد من الالتزام
بما ذكرنا من اتحاد نفس المبدأ هنا مع الذات واقعاً ، ويشهد له مقاله امير المؤمنين
عليه السلام فى كلماته ان كمال الاخلاص نفي الصفات عنه ، وشهادة كل صفة انها غير
الموصوف .

١٩- الثاني ان قيام المبدأ بالذات مختلف صدورا وحلولا او انتزاعا عنه ، وليس من المبدأ حلوله في الشيء . فان مضروب ، ومؤلم ينتسب المبدأ الى المولم والضارب ، وان حل في المؤلم والمضروب ويكفي في صدق المشتق كونه صادرا من الفاعل وان لم يحل المبدأ فيه ولذا كان اخراج مثل مضروب ، ومؤلم عن محل النزاع لوجه له لانه مبني على اعتبار حلول المبدأ في الضارب ، والمؤلم .

والمفروض عدم حلوله من اسم الفاعل ، ولكن عرفت ان كون المبدأ صادرا من الفاعل في الانتساب اليه ، واما في الافعال اللازمة غير المتعدية فالمبدأ يقوم بفاعله فقائم وقاعد يقومان بمن حصل منه القيام ، او القعود ، وان كان فعله لوزيد فيه لم يكن المبدأ قائما فيه بل في الموجد للقيام كمن قبيل اقمته واقعدته فان المبدأ قائم بمن اقعد واقام لا بمن هو قائم ، وقاعد ، ولكن نقول وان لم تكن المادة قد تفتن عما هي عليه الا ان الفعل لما ازيد بالهمزة صار المبدأ بمن اقام واقعد ، ويراد منه ايجاد القيام والقعود من الشخص .

٢٠- الثالث : ان محل النزاع يجري فيما اذا كانت الكلمة حقيقة او كان الاسناد فيها مجازا كقولك الميزاب جار ، فان الجريان ، وان كان نسبه ، واسناده الى الميزاب مجازا الا ان جار لم تستعمل الا في مدلولها فيجري فيها النزاع اذا ذهب المبدأ وبقيت الذات هل هو حقيقة او مجاز .

الأصفياني

١ - ان النزاع في المشتق بانه للاعم من المتلبس والمنقضى عنه المبدأ او في خصوص المتلبس انما هو في مقام الوضع اوفى مقام الاستعمال ، وليس البحث في عنوان الصدق ، وعنوان الحمل كما يراه صاحب المحجة ، وقد جزم الاستاذ قدس سره كما هو المعروف بينهم في المشتق انه موضوع للاعم او مستعمل فيه على وجه الوضع له او ظهور اللفظ في الاعم ، اوفى خصوص المتلبس فى موطن الاستعمال وقد اطال الكلام مع صاحب المحجة فى ان الحمل فى باب الاشتقاق من حمل هو هو وليس منه .

وقد اختاران حمل المشتقة على موضوعاتها انما هو بواسطة ذى وليس من باب حمل المواطة فحمل الاعراض كلها من قبيل حمل ذى وبا بواسطة لامن باب

حمل المواطاة وان كان نفس المشتق يحمل على موضوعه حمل مواطاة وانكر على صاحب المحجة فى دعواه حمل المشتقا من باب حمل هو هو .

٢- خروج العناوين الذاتية كعنوان الانسان والحيوانية فى الحيوان عن محل النزاع فى باب المشتقا اذ ذهاب ذاتها بذهاب مبدئها وليس لها مبدأ وذات فمبدئها عين ذاتها فنذهب الذات بذهاب المبدأ ، ونحوه المفاهيم المنتزعة عن الشئ كمفهوم الوجود عن نفس الوجود ومفاهيم الصفات العليا كعنوان العالم والقادر والمريد عن ذاته المقدسة حيث ان المبدأ يكون معدوما اذا لم يكن منشأه موجودا .

واما الامور الاعتبارية كالزوجية و الرقية ، ونحو ذلك فهى داخله فى محل النزاع وان لم تكن مشتقا اصطلاحا لترتب الثمرة والملاك على بعض الجوامد الاعتبارية .

وقد عمم فخر المحققين وغيره المسألة لعنوان الرضاع لام الزوجة وذلك لعموم الثمرة ، وثبوت الملاك فى هذا النحو من الجوامد فان ذهاب عنوان الزوجية من المبدأ وبقاء الذات من الزوج والزوجة كاف فى صدق عنوان المشتق الاصولى عليه من ذهاب المبدأ وبقاء الذات ، وان كان فى الامور الاعتبارية .

نعم المثال الذى ذكره فخر المحققين من مسألة الرضاع لاتبنتى هذا على باب المشتق لعدم حصول التضاييف بين الامومة والبنتية فى باب الرضاع فانه لابد فى صورة تحقق الامومة ثبوت البنتية لها واما اذا كان فى ظرف ثبوت الامومة لابنتية لها فليس منطبقا عليه عنوان الاشتقاق .

٣- الاشكال المعروف فى النقض على انطباق المشتق على اسم الزمان لذهاب الذات بذهاب المبدأ فقد جاء عنه بعض الاعلام بان الزمان وحدة عرفية زمانية فاذا ثبت المبدأ فى ذلك الواحد الزمانى فى اوله مثلاصح اطلاقه عليه فى ذلك الزمان بناء على القول بالاعم لوحدة الزمان فى مجموع الوقت .

وقدره الاستاذ بان لكل قطعة زمانية هوية خاصة فكل آن من آنات الزمان هوية لاربط لها بالهوية الاخرى وان اتصلت معها ولايكفى مجرد الاتصال فى اطلاق هوية على اخرى وليس بين الهويات اتحاد ذاتى ليصح اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدأ فى الزمان الثانى ولوجاز الاطلاق حتى مع اختلاف هوية الزمان لجاز لنا ان نقول ان كل يوم هو مقتل سيد الشهداء لاتصال هويات الزمان بعضها ببعض ، والمفروض عدمه .

نعم قد يطلق الزمان على الساعة واليوم والشهر والسنة ولكن اذا ذهبت الساعة او ذهب اليوم فلا يصح اطلاقه على الساعة ، واليوم الثانى لذهاب المبدأ بذهاب ذات الزمن من عنوان الساعة او اليوم ، او الشهر والسنة وانه ما دامت الساعة والشهر باقية صح الاطلاق ، وبعد مضى احدهما لابقاء للشيء .

وبالجملة ان كان الملحوظ هو اتصال قطع الزمان بعضها ببعض صح الاطلاق دائما على الدهر كله لاتصال قطع الزمان فى الدهر ، وان كان الملحوظ عنوان الساعة ، واليوم ، او الشهر والسنة فلا يصح الاطلاق اذا ذهب عنوان الشهر ، او اليوم ، والسنة .

واما ما اجاب عنه فى الكفاية بان مفهوم الزمان الذى كان فى زمان خاص ،

وليس له زمان آخر فيمكن الجواب بان اسم الزمان موضوع للمبدأ المساوق للزمان ،
وللاعم منه ، ومن الزمان المقدر بالفرض ، وبهذا اللحاظ يعتبر اسم الزمان اذا
ذهب المبدأ فيطلق عليه الفرد المقدر من الزمان .

وقد اشكل عليه الاصفهاني بان مجرد الفرض ، وتقدير الزمن لا يجعل المبدأ
الذي قد انقضى محققا فسي الزمن الثاني اذ ليس له زمان آخر الا ما كان مقارنا
للمبدأ .

نعم لو ان المراد من اسم الزمان كان مطلق وعاء اليوم من اوله ، و آخره
جازا لطلاق المشتق في لحظة من الزمن باعتبار تلبس الذات بالمبدأ ، وفي الزمن
الثاني فاطلاقه عليه باعتبار انقضاء المبدأ ، ولكن هذا خلاف المألوف في الذهن
من انصراف الذات الزمانية بذهاب مبدئها .

٤- ان المصادر ليست من المشتقة بالمعنى الاصولي ، وان كانت مشتقة بالمعنى
اللغوي . فان المصدر آب عن الجرى على الذات والحمل عليها ، وكما لا يجرى
على الذات ، ويحمل عليها فليس من المشتق الاصولي . وان عبر عنها في العربية
بالمشتقة ، ونسبة المصدر الى المادة كنسبة سائر المشتقة الى المادة فهي هيولى
لكل صورة من المصدر واسم المصدر على حد سواء .

نعم ربما كان المشتق الذي تبتنى على النسبة الناقصة هو اقدم مما يترتب على
النسب التامة لتقدم الناقص على التام ، واما الافعال فحيث انها حركة تخرج من
العدم الى الوجود ، وتنسب الى فاعل فهي بهذا المعنى لا يصح جريانها على الذات
وحملها عليها بخلاف المشتقة لظهور عنوان الواجدية في الشيء وهذا هو المصحح

للحمل والجري على الذات ، وان ذهب المبدأ .

٥- صرح قدس سره بعدم دخل الزمان في المشتقة بل ولا في الافعال
ايضا . فان قولك علم الله ليس المراد منه العلم في الزمان السابق وانما يستفاد الزمان
بقرائن خاصة كما لو نسب الفعل الى فاعل زمانى كضرب زيد وعلم عمرو .

٦- الفعل باقسامه لم يؤخذ فيه الزمان في مدلوله ، وانما يدل على ارتباط
الحدث بفاعل واذا كان الفاعل زمانيا فهذه المناسبة يدل الفعل على الزمان ،
وليس الزمان جزء مدلول الفعل ، واما كون الفعل يراد به عنوان اللحوق
كالمستقبل ، او السبق كالماضى فغير مراد قطعاً اذ السبق ، واللحوق انما ينطبق على
السبق بالتجوهر كاجزاء الماهية على الماهية ، او بالطبع كتقدم الموضوع على
حكيمه .

ومن المقطوع به عدم ارادة السبق بهذا المعنى في الافعال ، وليس السبق
الزمانى من نحو سبق التجوهر والطبع .

نعم يمكن تقييد الافعال بالزمان لا على وجه ان يكون الزمان دخيلاً على
نحو المعنى الاسمى بل الدخالة تتوجه على نحو الدخالة بالمعنى الحرفى ، وهذا
الوجه لامحذور فيه .

ومن هنا يتضح ان للزمان خصوصية ، ولو لالسبق الزمانى وعدمه فى
الماضى والمضارع لما كان الاطلاق المزبور غلطاً كما فى الجملة الاسمية المقابلة
للتقييد باى نحو و كان ومن هنا تعرف عدم صحة التعبير بزيد يضرب امس ،
وضرب غدا .

٧- ان اختلاف المشتق باعتبار المبادئ قديكون بنحو الاستعداد او الملكة كالمجتهد ، او الفعلية كضارب فاختلف التلبس باعتبار اختلاف المبادئ من الاستعداد والملكة والفعلية فيلحظ في كل هذه المبادئ ذهابها عن صفحة الوجود فذهاب الضرب من ضارب بعدم تلبس الذات بالضاربية ، وكون الشخص ليس مجتهدا وان تلبس بالاجتهاد سابقاً فيراد ليس الاجتهاد الفعلى بل ذهاب الملكة منه ، ونحوه في الاستعداد ذهاب الاستعداد منه ايضا .

وقد يراد من المبادئ هوجهة الاقتضاء فاذا قيس المشتق الى هوجهة الاقتضاء دون الفعلية كان واجداله كما لو قلت زيد عادل وعمر وفقه فان المراد من ذلك هو ثبوت هوجهة الاقتضاء فبالقياس الى هوجهة الاقتضاء فعلى ، وبالقياس الى هوجهة ترتيب الاثر ليس بفعلى .

هذا فى غالب المشتقاة واما فى نحو تامر ولابن فلا يراد من الحمل الاجههه التبعية دون ثبوت المبدأ وفعلية له فالمشتقاة اذا بين انحاء ثلاثة فتارة يراد الفعلية والحرفة، والصنعة ، ونحو ذلك مما يكون الشئ بنفسه فعليا ، واخرى لا يراد الاجههه الاقتضاء فقط ، وثالثة يراد به مجرد الحمل على موضوع ، وتكون نسبة المبدأ فى مقام الحمل على وجهه التبعية .

واما ما ذكره المحقق الدواى من صحة اطلاق المشتق ، وان لم يكن المبدأ قد ثبت للذات . فانه من الواضح انه اذا لم تكن الذات متلبسة بالمبدأ فلما معنى لعنوان المشتق فيها .

وفيه ان الاوصاف الاشتقاقية من وجوه الذات وعنا وينها والمبدأ بلالفاظ

القيام ليس وجهها ، ولا عنوانا لشيء .

٨- الحالية المعتبرة اما الحالية النطق ، او الحالية بمعنى الحالية زمان الماضي ، او الحال، او المستقبل ، او الحالة بمعنى فعلية التلبس ، والنسبة وكل هذه غير دخيل في مفهوم المشتق واما في حالة تطبيقه ، وحمله كقولك زيد ضارب فايضاً هذه الامور غير دخيلة في تطبيق المشتق .

اما الحالية النطق فلانه لو اعتبرناها الزم ان يكون قولك كان زيد ضارب بالامس غير حقيقة ، وان كان باعتبار تلبسه بالزمان الماضي ، ولا يلتزم به احد . فانه من الواضح اذا لاحظت جريه ، وحمله باعتبار الزمان السابق كان حقيقة ، ولا مجازية فيه ، ولا منشأ للتجاوز هنا كما هو واضح .

واما حال النسبة فليس بدخيل ايضاً في تطبيق المشتق وذلك انتقاضه في المشتقة المحمولة على غير افاق الزمان ، والزمانى كما اذا قلت الله عالم والله قادر . فان نسبة العلم اليه ليست مقيدة بالزمان لانه تعالى فوق الزمان ، والزمانيات فكيف يصح حمل العلم عليه في زمان اضافة العلم .

واما في الزمانى فايضا لا يوصف المشتق في مقام الحمل بزمانى النسبة ، وذلك في حمل الذاتيات كقولك الانسان حيوان ، او الانسان له الانسانية . فان ذلك خارج عن افاق الزمان ايضالانه من حمل الذاتيات على الذات في مقام الماهية والتجوهر وهذا خارج عن افاق الزمان لان النظر فيها الى مجرد اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود من دون نظر الزمان .

واما عدم اعتبار الحالية والزمان بالقياس الى فعلية التلبس فلما عرفت من ان الوصف كقولك الله عالم فانه خارج عن افاق الزمان ، وقد يكون التلبس في

الزمان كقولك زيد عالم لكن لم يقصد فى الخطاب زمان فعلية التلبس .

ومن هنا تعرف عدم اخذ زمان الحال والاستقبال والماضى فى مدلوله ، و يدل على ذلك ايضا من عدم اخذ زمان فعلية التلبس فى مقام الحمل اذ النسبة والاتحاد بين الموضوع والمحمول بعد عنوان مفهوم المشتق فلا يمكن ان تؤخذ فعلية التلبس وحالتها المتأخرة فى مقام الحمل فى مفهوم المشتق والوصف السابق على زمان فعلية التلبس والصحيح ان الوصف موضوع لنحو معنى مطابقه المتلبس بالمبدأ دون غيره من غير ملاحظة الازمنة .

وليعلم ان ظهور الحمل فى المشتق دال على اتحاد زمانى النسبة وتلبس الموضوع بمبدأ المحمول ، وانهما فى زمان واحد على حسب الظهور العرفى ، وقد يتخلف هذا الظهور الذى اشرنا اليه من اتحاد نسبة الحمل ، والتلبس فى المشتقة التى تكون معرفة ، ومشيئة كقولك هذه زوجة عمر و باعتبار انها كانت زوجته فتشير اليها بهذا الوصف . فان زمان النسبة الحملية غير زمان التلبس كما هو واضح .

وعلى كل فتختلف الموارد فى مقام الحمل يكون المقام من الوجود الرابط كما فى حمل المحمولات كقولك زيد قائم على الموضوعات خارجا وقد لا يكون بين الموضوع ، والمحمول وجود رابط ، وليس من الهليات المركبة بل ليس الا النسبة الحكمية كقولك زيد موجود فمورد النسبة الحكمية اعم من الهليات المركبة ، والوجود الرابط ، وقد يكون فى مقام الحمل اتحاد فى مقام الذهن فضلا عن الخارج كما لو تصورت الانسانبة فى الذهن ، وحملتها على الانسان فى الذهن فانه اتحاد فى الخارج ، والذهن ، وقد يكون الموضوع امرا معدوما فتحمل

عليه لفظ المعدوم . فان هنا ليس الا النسبة الحكمية فى فرض موضوع فى الذهن مقدرًا ومحمولًا فى الذهن مقدرًا ايضا ، وان كان هذا العنوان يحكى اللاشيئة ، ومحض العدم ، ولكنك فى مقام الحمل فرضتهما وجعلت احدهما عين الاخر فقلت العدم معدوم .

ثم ان المراد من النسبة الحكمية فى مقام جرى المشتق هو ان مفهوم المشتق بماله من المعنى اذا كان محمولًا على موضوع فيراد هو حمل مفهوم المحمول على الموضوع ، واتحاد الموضوع مع المحمول خارجا ، وهذا الذى قلناه هو مفاد النسبة الحكمية مطلقا ، او فى الجملة ، وهذا هو مؤدى المشتق فى حمله على الموضوع فقولك كان زيد ضاربا بالامس او ضارب غدا هو تقييد النسبة الحكمية من لفظ عدا وامس .

وظاهر اتحاد حال الجرى والنسبة هو مع حال النطق فى وقت واحد ، وهذا هو مقتضى الاطلاق ، واما كونه فى غدا وفى امس فيحتاج الى تعيين ، وان كان استعماله فيه على وجه الحقيقة .

والمراد من غدا وامس مثلا ، وان كان اسم زمان ، ولكن المراد به تقييد النسبة والجرى فى الزمن لا كونه اسما ذا اعلى الزمن كما يظهر من المحقق الرشتى .

٩- ذهب الى ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس دون الاعم منه ومما انقضى عنه المبدأ سواء ان قلنا ان المشتق بسيط بالدقة والحقيقة وانه نفس المبدأ من غير اى ضميمه له الا انه اذا حمل على موضوع اعتبر مشتقا ، وان كان المبدأ لم يحمل عبر عنه المادة غير المحمولة كما افاده الدوانى كما سيأتى بيانه من بساطة

المشتق بهذا المعنى ، وانما الاختلاف بينها فى عالم الاعتبار فقط او قلنا ان مفهوم المشتق صورة مبهمه محمولة على موضوع مثلا على نهج الوحدة كما فى الخارج ومع هذا المعنى من البساطة او بما ذهب اليه المحقق الدوانى فلا يفهم الوضع للاعم لان الوصف على ما ذكره عين المبدأ فلا يتصور الوضع للاعم ، ويكون المبدأ من اطوار شئون الموضوع وكونه مرتبة منه ، وان الوصف فى المشتق عين المبدأ ذاتا . ومن الواضح انه مع زوال المبدأ وانقضاء التلبس لاشىء هناك حتى يعقل لحاظه من اطوار موضوعه ، وشئونه وكيف يعقل الحكم باتحاد المبدأ مع الذات فى مرحلة الحمل مع عدم قيام المبدأ بالموضوع واما على البساطة على الوضع للمعنى المبهم الذى اخترناه لان مطابق هذا المعنى الوجدانى ليس الا هو التشخيص على ما عليه من القيام مثلا ولا يعقل ان يكون هذا المعنى البسيط المبهم صادقا على ما كان فاقد المبدأ : .

واما بناء على الوضع للمركب فيصدق العنوان على من كان فاقد للضرب سواء ان فلنا بان معنى المشتق هو الذات التى لها الضرب كما هو المنسب الى الازهان فيشمل ما كان ضاربا ، او حصل منه الضرب مع احتمال جهة النسبة فيه .

مثاله: كما لو صرح وقيل زيد قد حصل منه الضرب فعلا بجعل الفعلية قيذا للنسبة الاتحادية بين الموضوع ، والمحمول ، وكل من الجهتين من التركيب غير صحيح اما فى صورة اهمال النسبة . فان لازمه صدق المشتق حتى على من لم يتلبس ، واما على اخذ الزمان الماضى قيذا للنسبة فلازمه عدم صحة قولك زيد ضارب غدا الاعلى نحو تجريد المشتق عما اخذ فى مفهومه من قيديّة الزمان فى النسبة

فكل منهما لوجه له كما عرفت .

على انك عرفت مما حررناه فى مفاد النسبة هو كون الشئ قد يخرج من عالم
العدم السى فعلية الوجود ، وعليه فلاوجه لاهمالها ولا لكونها اعم من الوجود
والعدم .

وليعلم ان الربط المأخوذ فى الاوصاف ما هو ربط بالحمل الشائع من
الاتحاد بينهما لا بما هو حمل اولى ، وان تصور مفاهيم المشتقة ، وان لم تتوقف
على ذات ، ومبدأ ، وتلبس ، ولكن صدقها على شئ فى مقام الحمل يتوقف على
الصدق فى الاتحاد كما ذكرناه .

و على الاجمال فالمدعى للوضع للاعم بناءً اعلى البساطة بالوجهين
الذين ذكرناهما او على التركيب بالوجهين الاخرين لا يرجع الى امر معقول .

١- استدلال اعمى بقوله تعالى ، (ولا ينال عهدى الظالمين) حيث دلت الاية
على ان الخلافة ، والعهد الالهى لا يمكن ان يكون من شخص متلبسا بالظلم ولو فى
زمان سابق فدلت الاية على عدم لياقة من كان ظالما ولو فى الزمن السابق لعدم
لياقته فى الزمن اللاحق .

والجواب كما هو المعروف بانه يصح اطلاق المشتق باعتبار توافق الجرى
والنسبة فى الزمن السابق فاذا استعمل المشتق باعتبار تلبسه فى الماضى كان على
وجه الحقيقة .

وتوضيح ذلك ان العناوين المأخوذة فى ترتيب الحكم على موضوعه تارة
يكون عنوانا مشيرا محضا كقول الامام (ع) للسائل عليك بهذا الجالس مشيرا الى

زرارة في قبول روايته عن اهل البيت (ع) .

وثانياً : يكون الوصف معتبراً بما هو وصف كقولك صلى خلف العادل .

فان الصلاة لاتصح الاخلف من كانت عدالته ثابتة و كان الشخص متلبساً بالوصف .

وثالثاً : ان الوصف يقع مشيراً الى اعتبار وصف في مقام ترتب الحكم على

موضوعه ، والى عنوان خاص كما في الآية الشريفة . فان عنوان الظالم في مقام

الخلافة مما تكون الدلالة في الكلام ظاهرة ان للوصف مدخلة في عدم الخلافة

فنفس وقوع الوصف في مقام الرئاسة العامة مما يدل على اعتبار مانعية الظلم من

الخلافة الشرعية والالكانت بالخلافة امراً عادياً كسائر المناصب الشرعية العادية من

صلاة الجماعة وشهادة الطلاق والاهلة ، ونحوها ، وهذا الذي قلناه من ظهور هذا

العنوان في عدم لياقة الخلافة لمن تلبس بالظلم ولو آناً ما لا يدخل له في نزاع الاعمى

وخصوص المتلبس . فان خصوص المتلبس يذهب الى اتحاد زمان النسبة و التلبس

والقائل بالاعم يذهب الى اعمية صدق العنوان لمن توافقت فيه النسبة مع التلبس ،

واختلفت وهذا اجنبي عن موردنا اذ المقام من موارد العنوان المشير الى خصوصية

خاصة ، وهو عدم لياقة الظالم مع الخلافة .

١١- ذكر قدس سره تقريب الاشكال المعروف من ان المشتق اذا كان مركباً

فاما ان يؤخذ في حقيقة المفاهيم العامة فيلزم ان يؤخذ مفهوم الشيء ، ونحوه في

الفصول كالناطق مثلاً فيقال شيء ثبت له النطق ومعناه اخذ العرض العام في الفصول

وان اخذ في حقيقته مصداق الشيء ، وكان من باب الوضع العام ، والموضوع له

الخاص فيلزم في القضايا الممكنة ان تنقلب الى قضية ضرورية كقولك زيد كاتب .

فانه اذا اخذ في حقيقة الكاتب المصداق كان المحمول ضرورياً للموضوع ولازمه

ضرورة الشيء لنفسه كما تقول زيد زيدله الكتابة .

وقد اُجيب عن الاشكال الاول بان النطق ان اريد به النطق الظاهر فهو كيف مسموع فكيف يكون مقوما للجوهر النوعي ، وان اريد به النطق الباطني وهو ادراك الكلبيات ، وهو كيف نفساني او انه كما يقال اضافة او انفعال فيلزم اخذ العرض في الجوهر ، والعرض لا يقع مقوما للجوهر ، وانما يعرض الشيء بعد تقومه في اصله وتحصله بفصله ، وحيث ان الذات لا يعرف بتمام حقيقته كما صرح به الشيخ الرئيس اقيمت لوازمه مقامه في التعريف .

وعليه فيقع العرض في العرض الاخر ولا يكون العرض مقوما للجوهر، وبعد ان اختار الاستاذ ان ما اجاب به الشيخ الرئيس، والفلاسفة هو الصواب جوز ان يكون الناطق فصلا حقيقيا بمعنى ان يراد به النفس الناطقة وهي جزء حقيقة الانسان ولما كان الجزء بما هو لا يحمل على الشيء توسط في الحمل كلمة ذي ، او عنوان وصفي اشتقاقى كناطق، وبهذا المعنى من توسط كلمة ذي، او اخذ المفهوم الاشتقاقى معرفا عن النفس الناطقة صح ان يكون الناطق فصلا حقيقيا لان اخذ الشيء في هذا المشتق الجملي لا يوجب محذور دخول العرض في الذاتى و ان الفصل الحقيقى هو المبدأ والافمن الواضح ان مفاهيم المشتقة لا تقع مبدأ للذات، وليست تحت المقولات . وعلى الاجمال فيتعين وقوع المبدأ فصلا حقيقياً ، وان لم يصح حمله عليه الابعنوان اشتقاقى لغوى ، او بتوسط ذي كما بيناه .

١٢- تعرض الاستاذ الى مقالة الشريف فى الوجه الاول من الاشكال ثم تعرض الشريف ثانياً الى الوجه الثانى من الاشكال ، وهو انه لو كان المراد من باب الوضع

العام ، والموضوع له خاص ، وان المراد مصداق الشيئية فيلزم انقلاب القضية
الممكنة الى ضرورة .

وقد اجاب عنه فى الفصول تبعا لمن سبقه من علماء الاصول والفلسفة بان
القضية الضرورية اذا قيدت بما ليس بضرورة فالقضية ممكنة فزيد كاتب اذا انحلت
هذه القضية الى زيد زيد له الكتابة فالقضية غير ضرورية .

ولا يخلو ما ذكره الفصول من الاشكال لامن جهة ان المقيد بغير ضرورى
فى حال تقييده بامر غير ضرورى مما يوجب انقلاب الشيء عن نفسه ، وسلب الشيء
عن نفسه . فان من الواضح ان الشيء لا يصح سلبه عن نفسه ، ولا انقلابه الى غيره
فالقضية الممكنة بماهى ممكنة لا تنقلب ضرورية اصلا ، ولا توجب سلب نفسها عنها من
جهة الامكان ، وذلك فى الامور الشخصية ، والجزئيات لا يمكن تقييدها لانها غير
قابلة للتقييد ، واما الكليات كالانسان ، والحيوان وعنوان الكاتب ، ونحوها قابلة
للتقييد بالحصص ، وانه ، وان كان ثبوت الحيوان لحصصه من الانسان والفرس و
البقر ضرورى الا ان ثبوت الحصص وهى الانسانية والفرسية ليس ثبوتها للحيوان
ضروريا .

والمخلص ان الجزئيات غير قابلة للتقييد فلامعنى لقولك زيد زيد بخلاف
الكليات . فان الاجناس قابلة لانقسامها الى الانواع كالانسان والفرس ، والبقر و
الانواع قابلة لانقسامها الى الاصناف كالانسان المنقسم الى عربى وفارسى ورومى ،
وهكذا .

ومن هنا يتضح ان الحمل فى هذه القضية من قولك زيد زيد كاتب لان بعض

المحمولات ، او الكليات لا تقبل التقييد اذ حمل الاخص على الاعم غير صحيح ، و غير جائز حمل الاخص على الاعم من هذه الجهة لامن جهة انقلاب القضية ، او حمل الشىء على نفسه بل الامتناع فى هذا المورد من جهة عدم صحة حمل الاخص على الاعم كما هو واضح لمن تأمل ولذا لا يصح حمل الانسان على الحيوان الا بنحو القضية الشرطية المرادة من قولك الحيوان اما انسان او فرس ، او نحوها .

وعلى كل فالحصة لا تحمل على الكلى ، وان صح تقسيم الكلى اليهما والى غيرها فالحمل هنا غير صحيح فى نفسه لامن جهة الانقلاب ، او ثبوت الشىء لنفسه .

وليعلم ان مبنى الاشكال ، والجواب المتقدم مبنى على ما عليه علماء الميزان من ان الموضوع يراد به المصداق ، والذات ويراد بالمحمول المفهوم المنطبق على ذلك الموضوع ، واما بناء على ان ملاك الحمل الشائع هو الاتحاد فى الوجود فكما ان الكلى يتقدم الحصة فى الوجود فكذلك الحصة تتحد مع الكلى فى الوجود ايضا .

١٣- قد ذكر فى الكفاية انحلال القضية الى قضيتين فى قولك زيد كاتب و

ضاحك فينحل الى زيد زيد ، وزيد له الكتابة والضحك ، وهذا التقييد تارة يراد به على ان يكون التقييد دخيل ، والقييد خارج عن نحو مفاد المعنى الحرفى ، و اخرى لا يراد ذلك بل دخالة القيد والمقيد فعلى الاول يكون المحمول حصة خاصة محمولة على موضوعها وعلى الوجه الثانى فيلاحظ تارة بنحو التوصيف ، و اخرى بنحو ان يكون خبرا آخر ، واذ الوحظ بنحو التوصيف فتكون القضية مشعرة بالجملة

الخبرية فتتحل القضية عند ذلك في قولك مثلا الانسان ضاحك الانسان انسان، و
الانسان له الضحك لان الاوصاف بعد العلم بها تنحل الى الجملة الخبرية، ويكون مثالنا
هذا نظير قولك زيد شاعر ماهر . فان الماهر، وان كان صفة اصطلاحا للشاعر الا انه
في الحقيقة قيد له كما هو فرض الخبر اخبار بشاعريته ، وبمهارته في الشعر ، وان
لم يكن خبرا بعد خبر كقولنا زيد كاتب شاعر .

وقد اشكل الاستاذ على هذا الوجه بقوله ان هذا الانقلاب ليس على حد ما افاده
الشريف ، وان كان نحو امن الانقلاب المصحح للاشكال على تركيب المشتق .
ومن الواضح ان عقد الحمل لم ينحل الى قضية ضرورية كي يكون نظيراً
لعقد الوضع المنحل الى قضية ممكنة ، او فعلية بل عقد الحمل منحل الى خبرين
باحدهما تكون القضية ضرورية ، وبالاخر تكون ممكنة فما ذكر في متن الكفاية من
التفريع على ما ذكر من انحلال عقد الحمل الى قضية كانحلال عقد الوضع الى
قضية ممكنة عند الفارابي او الى قضية فعلية عند الشيخ الرئيس ليس في محله .
والظاهر هو الانحلال بما ذكرناه من انحلالها الى قضيتين .

الفرق بين المشتق والمبدأ

ان المشتق حقيقة عين حقيقة المبدأ ، وذاته عين المبدأ فالاعراض بماهى على وجه يصح حملها تكون مشتقة وعالى وجه لا يصح حملها لا تكون مشتقة فالمبدأ من حيث نفسه لا اشتقاق فيه .

وقد ذكر عن الدوانى ان المشتقة هى ذوات المبادئ واقعاً وان مفهومها عار عن النسبة والذات ، فالمشتق عند الدوانى هو نفس المبدأ فى حالة تجليه وظهوره للذات ، ولا يصح اخذ الذات فيه ولا اخذ النسبة ، وهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه ، ولا يصح ان يتقوم مفاد المعنى الاسمى بالنسبة والاضافة التى هى معنى حرفى .

والذى يظهر من الحكماء ان مفاهيم المشتقة هى ذات المصدر ، ولذا قالوا ان الاعراض هى المشتقة من دون دخالة النسبة فى المشتق اصلاً .
وقد صرح الاستاذ بان كلمات الدوانى صريحة فى ان الاعراض هى حقيقة

المشتقة ، وقد افاد الاستاذ المدقق (١) في رد ما اختاره الحكماء بقوله انك خبير بان ملاحظة ذات العرض غير ملاحظة بما هو عرض فلا يكشف النزاع في العرضية عن كون الاعراض هي المشتقا .

واجمالا ان من راجع كلمات الحكماء على اختلافها وتعددتها وجددهم قائلين بان المشتقا هي عين الاعراض المقولية من غير فرق بينها اصلا لمفهوما ولاحقيقة، وان اختلفت كلماتهم وعباراتهم ، ولكن مثآلها الى امر واحد ، وهو ان الاعراض المقولية هي نفس المشتق من غير تفاوت اصلا .

هذا ولكن التحقيق ان مفهوم المشتق بما هو هو ليس نفس الاعراض بما هي ، وانه يجرى فى المقولات الحقيقية ، ويجرى فى المفاهيم الاعتبارية ايضا فهو اوسع دائرة من الاعراض ومفهوما آخر غير مفاهيم الاعراض ويشهد لما ذكرناه من ان المشتقا عين الاعراض ماهية ، وهوية ما ذكره الحكيم بهمنيار ان الحرارة لو كانت قائمة بذاتها لكانت حرارة وحارة ، ولا محالة لدخالة النسبة فى مفهوم الابيض ، والا كان موقوفا على ملاحظة موضوعها ، وقيامها به وهذا معنى بساطة المشتق بساطة حقيقية ، وكون الفرق بينه ، وبين مبدئه الحقيقى باعتبارى بشرط لاولا بشرط . فان المراد ملاحظة بشرط لا ملاحظته باستقلاله وبما هو شىء على حiale . ومن ملاحظته لالبشرط الغاء كونه كذلك ، وهو عين ملاحظته بما هو قائم بذاته .

ولكن لا يخفى عليك ان غاية ما افاده المحقق المزبور اتحاد الابيض الحقيقى ،

١- عرض سماحة الوالد هو الاصفهاني قدس سره

والبياض دون الابيض المشهورى .

اذمن الواضح ان الابيض بالمعنى الذى تصوره المحقق لا يصدق على العاج فانهما موجودان متباينان فلم يثبت اتحاد المشتق ، ومبدئه مطلقا ، ولا العرض والعرضى مطلقا .

نعم : هنا وجه اخر لتتيمم الامر وتسويته الى الابيض المشهورى ايضا ، وهو ما افاده بعض المحققين - السبزوارى .

وملخصه ان نفس حقيقة البياض وغيرها من الاعراض تارة تلاحظ بماهى ، وانها موجودة فى قبال موضوعها فهى بهذا اللحاظ بياض ، ولا يحمل على موضوعه كيف ، وقد لوحظ فيه المبائنة مع موضوعه ، والحمل هو الاتحاد فى الوجود ، واخرى تلاحظ بماهى ظهور موضوعها ، وكونها مرتبة من وجود موضوعها وطور الوجود ، وشأناً من شئون ، وظهور الشئ وطوره وشانه لايبائنه فيصح حملها عليه اذا لمفروض ان هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع والحمل هو الاتحاد فى الوجود .

ولا يذهب عليك ان هذه الاعتبارات مصححة لانها جزء المحمول ليقال حينئذ ان المفهوم حينئذ مركب لا بسيط ، وهل هى الا كاعتباد الاجمال ، والتفصيل فى حمل الحد على المحدود ، فانه مصحح التباين المتغير فى الحمل لاجزاء مفهوم المحمول ، وما نحن فيه مصحح الاتحاد المتغير فى الحمل .

واما ما افاده الاستاذ من ان الفرق بينهما بصحة الجرى والحمل وعدمه وان كلمات الفلاسفة ترجع الى هذا فهو لحسن الظن بهم والافكلماتهم كما بيناه اجنبية

عما افاده حيث صرحوا بان المشتقة عين نفس الاعراض .

واما ما افاده المحقق الشيخ هادى الطهرانى من ان معنى المشتق هو الحدث المنتسب ، وان الحدث بما هو المبدأ دون المشتق ، وحمل كلمات الحكماء على هذا الوجه .

ومن الواضح ان من راجع كلمات المحقق الدوانى وغيره لا يرى دخول النسبة فى مفهوم المشتق اصلا فكيف حمل كلمات الحكماء على دخول المعنى الحرفى فى مفهوم المشتق ، وهو اجنبى عن كلماتهم .

وكم فرق واضح بين الاعراض و موضوعاتها من اختلافهما ذاتا وان كان احدهما ناعا للآخر ، وبين الجنس والفصل والمادة والصورة . فان احدهما عين الاخر ، ومتحد معه فالفصل عين الجنس خارجاً ، والصورة عين المادة خارجاً ، وبالعكس ولكن فى ظرف كون الجنس او المادة غير ملحوظ فيهما مرتبتهما الخاصة والصورة والفصل غير ملحوظ فيهما المرتبة كذلك فيكون الجنس و المادة بالقياس الى الفصل والصورة من قبيل القوة و الفعلية فيكونان مجعولين بجعل واحد و موجودان بوجود غير متعدد اذ القوة لاتنافى الفعلية ، وتنحقق بتحقيق الفعلية فهو من قبيل ضم اللامتحصل الى المتحصل ، والاستعداد الى الموجود خارجا .

نعم بناءً على ما اختاره بعض المحققين من الحكماء المتأخرين -المدرس- من ان الاعراض نوع تطورات الجوهر فيكون العرض بعض مراتب الجوهر ، ويكون متحداً معه ، وهو حرفى فى تلك المرتبة ، وربما كان ذلك مشارا اليه فى كلمات صدر المتألهين فى مسألة اثبات الحركة الجوهرية من ان التبديل فى

الاعراض تبدل في موضوعاتها .

واجمالا ان ما ذكر من الاتحاد بين العرضى والمشتقا ، وان نفس المشتقا نفس الاعراض كما عرفته من اصطلاح الحكماء فهذا ليس الا بالنظر الى حقيقة الامر في نظر الحكماء دون المشتقا اللغوية فان مفاهيمها غير مفاهيم الاعراض كما هو واضح ، ولا يدعى الحكيم الاتحاد مفهوما بين نفس مفهوم العرض ومفهوم المشتق .

وليعلم ان اتحاد الجنس والفصل ، والصورة مع المادة انما هو في مقام الخارج ، وليس المقصود من اتحادهما بالحمل الاولى لان مفهوم احدهما يتغير مفهوم الاخر فالاتحاد بينهما بالحمل الشائع الصناعي دون الحمل الاولى الذاتى . ثم تصدى السى رد صاحب الفصول في صحة الحمل بين المتغايرين على نحو الوحدة الاعتبارية وان مجرد الاعتبار لا يصحح الحمل مالم يكن هناك اتحاد بين الشئيين ، قد اطال في نقضه ، ورده بما هو واضح فراجع عبارته .

وملخص ما افاده في رد صاحب الفصول ان الاتحاد بلحاظ وعاء والحمل بلحاظ وعاء آخر غير مفيد بداهة ان مفاد قولنا الانسان حيوان او ناطق ان هذا ذلك في الخارج مع انه لا اتحاد بينهما فيه بل في غير موطن الحمل .

ثم انه قدس سره تعرض لبيان الحمل الاولى الذاتى كقولك الانسان حيوان ناطق والحمل الشائع الصناعي كقولك الانسان ضاحك ، و الانسان ابيض من ان الحمل فى كل من الموردین لابد من الاتحاد فى جهة والمغايرة من جهة اخرى ، والافلو اتحدا فى جميع الجهات كان الحمل لغويا كقولك الانسان بشر لاحملا واقعيا . فان الحمل الاولى ، وان اتحد الموضوع مع المحمول ماهية و

حقيقة الا انهما يختلفان مفهوما حيث ان مفهوم احدهما فى مقام الاجمال والاخر فى مقام التفصيل فالانسان مجموع الحيوان والناطق والحيوان الناطق تفصيل الانسان واما فى الحمل الشائع الصناعى فهما ، وان اتحدا وجودا ، ولكن يختلفان ماهية ومفهوما ، وقد تقدم منه ذلك قدس سره فى بيان الحمل واقسامه .

ثم تعرض قدس سره لبيان موارد الاشتقاق من الاتحاد والانتزاع ، وتعرض لصفات الواجب ، وانها عين ذاته ، وان اختلفت مفاهيم الصفات ولكن المطابق واحد باعلى مراتب الوحدة والانطباق بهذه الكيفية لا يرجع فيه الى العرف بل يرجع اليه الدليل الى ، والبرهان ، وانما يرجع الى العرف الى تشخيص المفاهيم لا الى جهات الانطباق وحيثياته ، وانه لو قلنا ان هذه الصفات غير ذاته لزم التعطيل، العياذ بالله . وان جميع ما ذكره من مفاهيم الصفات فى ذات الحق تعالى ، وانها عين ذاته وان قدرته عين علمه ، وان علمه عين ارادته وان ارادته عين الابتهاج و الرضا فكل ذلك مذكور فى كتب الفلسفة من الاسفار وغيرها وقد تعرضنا اليها فيما كتبناه فلاحاجة الى الاعداد والتطويل من غير فائدة .

مناقشه و تحليل

المشتق

المقصد الاول فى الاصول اللفظية .

الظاهر ان بحث المشتق داخل فى الظهورات اللفظية وعلى هذا لابدان يكون خاضعاً تحت اطار علم الاصول ، ولم يكن من دائرة المقدمات كما هو السائد لدى المذهب التقليدى بين علماء الاصول حيث انه اذا بنينا على ان وظيفته تشخيص الظهور ، وتعينه فيكون من المبادئ .

وعلى كل فسواء كان البحث عنه من جملة الظهورات ام من المبادئ فلا بدلنا من التعرض اليه ، وبيان معرفة مسائله فى عرض عدة ركائز .

١- ان المواد من عنوان المشتق هناليس ما هو المعروف عند النحويين و الصرفيين لانه من الواضح حيث نرى خروج الافعال كما لماضى ، والمضارع ، و الامر عن دائرة المشتق الاصولى كما يبدو لديك انه ليس الغرض من عنوان المشتق هو ما كان باطار اسم الفاعل ، واسم المعقول ، واسم المكان ، والزمان واسم الالة

اذنجد دخول بعض العناوين الاعتبارية ، والجوامد فى عنوان المشتق .

وبهذا البيان يتضح لديك ان وقوع النسبة بين المشتق الاصولى ، والنحوى العموم ، والخصوص من وجه فمورد اجتماع المشتق الاصولى مع المشتق النحوى يكون فى اسم الفاعل ، والمفعول ونحوهما من اسم الزمان ، والمكان ، والالة ومورد افتراق المشتق النحوى عن المشتق الاصولى فى الماضى ، والمضارع والامر ، واسماء المصادر ، ومورد افتراق المشتق الاصولى عن المشتق النحوى فى الامور الاعتبارية كالزوجية ، والحربة ، والرقية ، والملكية من الخارج المحمول دون المحمول بالضميمة ، والامور الجامدة المحمولة على الذات .

فالبحت الذى يكون فى قالب الغرض هو ما كان فى صورة الاجتماع وعندئذ يقع الكلام بانه هل يراد به خصوص المتلبس ، او يعم المنقضى عنه المبدأ .

وقد اتفق الاصوليون فى صورة عدم التلبس انه لا يصدق عليه حقيقة نظير ما لو اراد ان يضرب فى المستقبل فلا يصح جريان المشتق عليه فعلا اما اذا تلبس بالضرب سابقاً فاذا توافق جرى النسبة باعتبار حال التلبس السابق كان حقيقة ايضاً ، وانما الكلام فيما لو اختلف جرى النسبة مع حال التلبس وكان حال التلبس باعتبار ضربه السابق وجرى النسبة ، والحمل فعلا فهو محل الكلام فى انه حقيقة ، او مجاز . اختار جماعة كفاية تلبس الذات بالمبدأ آناً فى صدق جريان المشتق عليه وصلاحيه استمرار جريان المشتق حدوثاً ، وبقاء بحيث يبقى المبدأ مستمراً حتى يصح جريان المشتق عليه ، والالكان مجازاً .

وسياتى منا البحث عن مسألة الرضاع ، والمصاهرة فى بعض الموارد ، و

هي من المشتق الاصولي ، وليست من المشتق العربي ، وسوف نتعرض اليها بعونه
تعالى في الثمرات الاصولية .

٢- الكلمة اما مركبة ، او مفردة ، والكلمة المفردة على انحاء فتارة تكون
عبارة عن المفهوم الاشتقاقي كضارب ، ومكرم ومعطى او صفة مشبهة ، او اسم فاعل ،
او اسم آلة ، او اسم زمان ، واخرى تكون الكلمة المفردة من الامور الاعتبارية
كزوج ، وحر ، ومملوك ، وقد تكون الكلمة من الجهات الانتزاعية كالامكان من
دائرة الممكن ، والوجوب من الوجوب من الواجب ، ورابعا تكون من الامور
الجامدة كزيد ، وعمر وانسان ، وحيوان .

والمركب اما ان يكون تاما او ناقصا ، و اما الناقص فتارة يكون تركيبه تركيبا
امتزاجيا كبعلبك ، و حضر موت ومعدي كرب ، و اخرى يكون لمجرد الاضافة
كغلام زيد وثلاثة يكون بنحو التوصيف كجعفر الصادق ، و رابعة لمجرد التقييد و
الاشتراط كالحيوان الناطق ، و صلاة المتطهر ، و ان التركيب الناقص بجميع صورته ،
وانحائه لا يشمل عنوان التقييد ، والحصة الخاصة كمالو تخصص الانسان بفرد من
افراد ، و قلت زيد انسان ، و الانسان حيوان . فانه ، و ان حصل التقييد واقعا و تخصص
الكلى بفرده الا انه من باب التقييد لا التقييد وهذا خارج موضوعا عن عنوان التقييد
بجميع اقسامه حيث ان مفهوم التقييد يباين مفهوم التقييد ، و الاشتراط و تخصص
الكلى في افراد ، و القضية الحينية كقولك زيد قائم مقارن لجلوس عمر من باب
التقييدات المباشرة لمفهوم التقييد و الاشتراط من المركبات الناقصة ، و المركب الناقص
ليس من باب قصور الشيء ، و ضيق دائرته باعتبار نفسه ، و حقيقته ، و انما تضيقت

دائرته من ناحية الاشتراط والاضافة لافى حد ذاته ، ونفسه .

ولذا يعتبر علماء الاصول ، والفلسفة التركيب الناقص فيما اذا كان على وجه
الاضافة ، والاشترط ، وباب التقييد ، واما فى باب الحصة الخاصة ، والقضية
الحينية فمن باب التقييد لا التقييد ، و من هنا قسموا عنوان المركب الى عنوان
التقييد والحصة الخاصة لخروجه عن حقيقة التركيب ، وهو الى باب البساطة اقرب ،
وان انحل بالتحليل العقلى الى شيئين ، ولكنه ليس بمنحل خارجاً الى شيئين كانهحل
المركب الناقص .

ومن هنا تعرف خروج التقييد عن التقييد عن المركبات موضوعا ، وستعرف
ان شاء الله فى المباحث الاتية ان الاثار و الاحكام المترتبة على احدهما تخالف
الاحكام ، والاثار المترتبة على الاخر .

وعلى كل . فان عنوان المركب هو من ضم جزء الى جزء آخر وقد يكون
المركب بنحو الاتحاد ، وقد يكون بنحو الانضمام .

ثم انه قد يكون تاما و قد يكون ناقصاً فنسبة الافعال الى فاعلها من النسب
التامة كما اذا تلفظت بكلمة ضرب زيد عمرا فكلمه ضرب عندما تنسبها الى زيد
فهى نسبة تامة ، وقد تكون النسبة تقييدية كنسبة الاوصاف الى موصوفاتها ، والشروط
الى المشروطات فمثل هذه الجهات لا يكون المركب تاما فيها لعدم صحة السكوت
عليها لانتظار السامع الى الحمل حيث ان المركبات الناقصة فيها اشعار ، و ايماء
الى ثبوت الحمل كما ان جميع القضايا الحملية فيها اشارة الى ثبوت تركيب ناقص ،
ولذا قيل ان الاخبار قبل العلم بها اخبار ، وبعد العلم بها اوصاف كما ان الاوصاف

قبل العلم بها اوصاف و بعد العلم بها اخبار فاذا قلت زيد العالم فكانك قلت انه محكوم بالعلم فتفيد النسبة التقييدية قضية حملية وليست هذا الدلالة من باب الدلالة الالتزامية المنطقية بحيث اذا اطلق الملزوم انتقل الى اللازم ، وكذا اذا قلت زيد عالم بمعنى انه بعد ما ثبت له الحمل ، وصفته بانه عالم فهذا الاتصاف وراء الحمل ، وليس من باب الدلالة الالتزامية ، وانما هي دلالة على نحو الايماء ، والاشارة .

و على هذا تعرف انه فرق واضح بين المركبات الناقصة فانه لا يصح فيها الحمل بخلاف المركبات التامة فانها عين الحمل والاتحاد في الجملة اذ مفاد المركبات الناقصة عدم صحة السكوت عليها بخلاف المركبات التامة . فانه يصح السكوت عليها ، ويكون معاني المركبات التامة قضايا تصديقية .

واما المركبات الناقصة فيكون مفادها التصور دون التصديق ولازم المركبات الناقصة النسب التقييدية ولازم المركبات التامة الجمل الحملية التي يصح السكوت عليها .

٣- ان وضع المشتقة على نحوين ، وضع لمادته ووضع لهيئته . فان وضع الهيئة من الاوضاع النوعية ، ووضع الجوامد من الاوضاع الشخصية اما المشتق لكل واحد من المادة ، والهيئة ، ووضع مستقل بخلاف وضع الجوامد . فان مجموع مادتها ، وهيئتها وضع بوضع واحد ، و كل من المشتق ، و الجامد على نحوين فالمشتق تارة يكون موضوعا للمعنى ويقع جاريا على الذات المتصفة بالمبدأ بنحو من انحاء الاتصاف ، ولاريب في دخول هذا النحو من مورد النزاع ، وتارة لا يوضع لمعنى يجري على الذات ، ولا يصدق على الذات خارجاً وهذا النحو هو غالب

المشتقة العربية . كالأفعال باجمعها من الفعل الماضي ، والفعل المضارع ، والأمر ،
والمصادر المزيدة كقولك اكرام ، او غير المزيد كقولك علم كما سيأتى بيانه .

و اما الجواد مدفقس منها لا تجرى على الذات ، وهى العناوين المنتزعة عن
الذات كالانسانية للانسان ، والحيوانية للحيوان فانها غير دخيلة فى حريم النزاع
لانه بذهاب المبدأ تذهب الذات معه ، والقسم الاخر ما كان موضوعا لمعنى منتزع
عن امر خارج عن مقام الذات كعنوان الزوج ، و الزوجة ، والحروالرق فانها
تجرى على الذات وتنفارق الذات والذات باقية . فانها داخلية فى حريم النزاع ، ولو بوضع
بوضعين مستقلين فى الافادة ، وذلك لان المادة فيه ، والهيئة موضوعتان على معنى
واحد ، وان جاز عقلا انحلاله .

وتقريب البحث ليتضح حال المشتقة كلها ان الحدث مثلا كضرب و القيام
بالقياس الى المبادئ ليتضح له بحسب الاعتبارات الدهنية حال بعضها مع بعض ،
وحال الهيئات مع المبدأ .

فنقول انه قد يلاحظ مرة بما انه شىء من الاشياء من غير ملاحظة انتسابه الى
ذات ، وهذا حقيقة اسم المصدر ، وثانياً يلاحظ انتسابه انتسابا على وجه الاهمال عن
خصوصيات النسب هل تحققت بالفعل ، او قد تتحقق ، او ستتحقق فيما ياتى ، و
يراد بها طلب التحقق ، ونحو ذلك ، وهذا هو مفهوم المصدر عند علماء العربية ،
وعلماء الادب ، وثالثاً يلاحظ انتسابه الى ذات ما ، ولكن بنسبة تشخصه من بعض
الجهات ، و مهمل من جهة اخرى فهى مشخصة من ناحية اتصاف ذات ما بالحدث
كاتصاف فاعله به ، او من وقع عليه ، او اتصاف ما وقع فيه من الخصوصيات
النسبية ، وهذه الصورة هى مفهوم اسم المصدر من اسم الفاعل و اسم المفعول ،

واسم الالة ، او المكان ، او اسم الزمان ، وان كانت هذه الخصوصيات من النسب
مهملة من حيث زمان وقوعها ، و رابعاً يلحظ في النسبة الحدث المغاير للذات ، و
منسوب اليها نسبة تامة تشخصه من حيث الزمان ، و وقوعه فيه .

وهذا الشق تارة تلحظ فيه النسبة على نحو التحقق ، والوقوع كالنسبة التي
يدل عليها الفعل الماضي كقولك ضرب ، وقام ، او على نحو ترقب التحقق كما في
الفعل المضارع كيضرب ، ويقوم ، او على نحو وقوع الحدث ، وصدوره من الذات
المنسوب اليها الحدث ، وهى النسبة التي يدل عليها فعل الامر كقم ، واضرب .
و لاريب ان جميع ما ذكرناه من مفاهيم المشتقة التي مر الحديث عنها فيها
قدر مشترك متساو فيها ، ولا يوجب ذلك القدر المشترك في الذهن الا في ضمن صورة
من الصور .

هذا كله من ناحية وحدة معنى الحدث ، و تعدده بالقياس الى تلك
الخصوصيات .

واما البحث في المقام من الصور والهيئة الفعلية . فانه من الواضح ان لفظ
(ض رب) من طبيعى اللفظ ياتى على صور وهيئات فقد يتلبس بهيئة يقال له مرع تلك
الهيئة اسم المصدر و اخرى يتلبس بهيئة وصورة يقال له مصدرا و ثالثة يعبر عن
الهيئة المضافة الى تلك المادة عنه فعلا من الافعال على اختلاف الهيئات الدالة على
المعاني فعلا الى آخر الهيئات .

وعليه فتقع مادة (ض رب) الجامعة بين المشتقة كالهولى بالقياس الى تعدد
الصور المتعاقبة ، وهذا معنى كون الوضع فيها نوعيا لان كل هيئة موضوعة للدلالة

على خصوصية من الحدث ومادة من مواد الالفاظ ، وبما ان عدم اختصاص المادة
بهيئة من الهيئات اوجب كون وضعها نوعية فمن بعض الجهات تكون المادة نوعية
كالهيئة كما فى المشتقاة .

والمخلص ان مفهوم المشتقاة يقع حدثا خاصا بخصوصية نسبة تباين نسبة اخرى،
ولاريب ان عروض كل هيئة من المشتقاة على مادة خاصة من الموارد لاتتعداها ،
وليس بين كل هيئة وهيئة اخرى ترتب فى الوضع للمادة ، ولاخذفى هيئة المشتق
مفاد هيئة مشتق اخر .

ولذا تعرض الهيئات على المادة عروضاً فى مرتبة واحدة و اذا كانت المادة
تخصص بخصوصية توجب عروض الهيئة و ليس كل واحد من المشتقاة فى طول
المشتق الاخر من حيث الماهية ، او من حيث الهيئة .

ومن هنا يتضح لك ان اسم المصدر ليس مقدما على سائر المشتقاة كما يترآى
لبعض الاذهان ، ولا مأخوذا مبداه على نحو المبدأ للمشتقاة الاخر كما يظهر من علماء
الادب ، و العربية من المصدر هو مبدأ الاشتقاق و عند آخري ان الفعل هو مبدأ
الاشتقاق .

نعم فى عالم اللحاظ ، و التخيل يرى الذهن ان بعضها مقيدة بقيود اكثر من
المشتق الاخر فتوهم ان الذى يخلو من القيود يكون هو الاصل لبقية المشتقاة كما
عرفت ان الحدث فى بعض اعتباراته لوحظ فى نفسه مجردا عن النسبة فى اسم
المصدر و فى آخر منتسبا بنسبة ناقصة كالمصدر فتوهم ايضا ان المصدر
مشتق من اسم المصدر ، وبقية المشتقاة قد اشتقت من اسم المصدر ، وان
اسم المصدر هو اصل المشتقاة ، والمصدر هو اصل للافعال لان فيه نسبة ناقصة ،

والفعل ما كانت فيه النسبة تامة وان النسبة الناقصة تدرج و تفنى فى النسبة التامة و
مندكة فيتخيل فى الذهن ان النسبة الناقصة بحكم الجزء للنسبة التامة و لو تامل
الانسان لوجد عنوان اسم المشتق من الذات لايجوز الابدع وقوع الحدث من
الذات و هو مبدأ اسم المشتق ، وهكذا فى الافعال ، و الفرق واضح بين الهيئات
المشتقة من الاسماء ، والهيئات من الافعال .

اختلاف نسبة الهيئات الى المواد

لا يخفى لديك ان نسبة الهيئات الى المواد مختلفة فقد تاتي في صورة ثبوت الشيء كما في اسم المصدر . فانه لا يفيد الاصل وجود الشيء بدون اى جهة من الجهات ، وانما يحكى نفس المبدأ من غير انتساب ولا تقييد ، وقد تكون النسبة مقيدة ، ويستفاد الحدث الى فاعل ما بدون لحاظ الزمان والمكان او تعيينها بفاعل خاص ، وقد يستفاد من النسبة الاتحاد بين المبدأ والذات ، وقد تكون المادة بالقياس الى الهيئة نسبتها الى فاعل معين كقولك علم الله ، او الله قادر فان هذه النسبة تفيد التعيين الى فاعل معين بدون نظر الى كونها متكيفة بزمان : او مكان او حال من الاحوال بخلاف ما لو قلت ضرب زيد ، ونحوه فان النسبة واقعة في الزمان الماضى ، او الحاضر ، او المستقبل ، وان لم يكن الزمان قيد لها .

واعلم ان نسبة المادة الى الهيئة كنسبة الهيولى الى الصورة والجنس الى الفصل ففروض الفصول الى الجنس المطلق نسبة واحدة وليس بينها تقدم ولا تاخر

كما يترآى من الاستاذ النائينى والعراقى حيث يظهر من كلمتهما ان اسم المصدر متقدما رتبة على المصدر ، والمصدر مقدم رتبة على الافعال ، وهكذا .

والتحقيق ان الامر ليس كذلك ، وانما الهيمولى قبل تعيينها مبهمة نظير الجنس قبل تعيينه بالفصول فانه مبهم لا يمكن ان يتعين قبل التعينة بالفصول ، وليس بين النسب ترتباً . فان نسبة جميع الهيئات الى المادة نسبة واحدة من حيث تعلق هذه الصور بها ، و انما الترتب الذى قديأتى فى الذهن انما يكون بحسب المتفاهم العرفى لافى مقام عروض الصور للمادة . فان الصور بالقياس الى المادة نسبة واحدة لاتقدم فيها بحسب الرتبة ، او الخارج و لاتاخر وان كان ربما يتخيل ان هناك تقدما و تاخر الا انه ليس كذلك بحسب الدقة ، والواقع فمثلا الحيوان عند تشخصه بالناتية او الناهية ، او كونه راغبا بالفصول لاتقدم لبعضا على بعض والنسبة بالقياس الى الحيوان فى الجميع واحدة واما كونه جوهر او جسماً او حساساً فى تقديم بعضها على بعض فذاك بواسطة التحليل العقلى لان هناك تقدما و تاخرا واقعياً .

وليعلم ان المادة اذا قيست الى الهيئة كما اشرنا ليس فيها سبق ولحق ، ولانه يوجب اخذ الهيئة .

ذهبت فرقة من الاعلام الى ان المصدر هو الاصل لكونه دال على اصل النسبة والفعل دال على نسبة معينة الى شخص خاص فى فاعل ما وذهب استاذنا الاكبر النائينى الى ان الاصل فى المرفوعات لابدان يكون هو الفاعل ، وهو يشعر الى اول ثبوت النسبة الى فاعله ، واما النسبة الحملية فمقرها يقع بعد ثبوت اصل النسبة ووظيفتها تعطى مجرد الانتساب والحمل فالجملة الخبرية متاخرة عن الجملة

الاسمية .

و اختار الاستاذ النائبي والعراقي تاخر النسبة بعضها عن بعض فمثلا اسم المصدر متقدم على المصدر والفعل الماضى متاخر عن المصدر ، والمضارع متاخر عن الماضى ، واسم الفاعل متاخر عنهما واسم المفعول متاخر عن اسم الفاعل ، واسم الالة والزمان متاخران عن اسم الفاعل و المفعول فجعلنا النسب فيهما ترتيبا بعضها مع بعض ولكن مع هذا كله قد اعترف بان المادة بالقياس الى الهيئة النسبة فيهما واحدة ، وليس بين المادة والهيئة تقدا و تاخرا ، وانما نسبة الهيئة اليها نسبة الجنس الى الفصل .

و التحقيق كما ذكره العلمان ان وجود الاختلاف فى النسب كما فى بعض النسب ما يدل على مجرد الوجود كاسم الفاعل وفى بعضها ما يدل على مجرد اليجاد كالمصدر ، وبعضها دالة على مجرد الانتساب كالفعل الماضى وبعض الافعال مما يكتنفه حالة الاستقبال كالمضارع او ما يدل على الدفع كالاوامر ، وان الجملة تفيد مجرد الحمل كما فى الجمل الخبرية نظير قولك زيد قائم وعمر جالس تفيد الحمل فقط ، او هناك ترتب آخر وراء ترتب الجمل الخبرية سواء كانت متكونة من الجملة الاسمية ، او الفعلية ، او من كان واخواتها ، او من ظن واخواتها او ان المشبهة فيكون وراء هل الحمل نسبة اخرى كالتميز و المفعول فيه او به او معه ، وتكون هذه النسب متاخرة عن اصل الجملة . ويعبر عن هذه النسب المتاخرة بالفضلة التى ليست ركننا للاسناد الاولى .

وعلى الجملة ان الكلام له اركان اولية ويعبر عنه بالاسناد الاولى كالفعل

والفاعل او الفعل المبني للمجهول، ونائبه ، او من المبتدأ والخبر او من كان ، واسمها وخبرها ، او من ان واخواتها واسمها وخبرها او من ظن واخواتها مع مفعولها هذا بالنظر الى اصل الجملة ، واما وراء الجملة وحالة من حالات الجملة كما لو وقعت الجملة مفعولا به او معه او تميزا ونحو ذلك ، وهذه النسب المتاخرة تبين حالات النسب الاولى .

ثم تعقب هذه الامور وراء هذه النسب الثانوية ويعبر عنها نسب التوابع كما في حالة التاكيد ، او كون الجملة صفة فتجد الحالات مختلفة ، وقد تكون موطئة وقد تكون تاكيدا ، وان المصدر قدياتي مبينا للنوع ، او العدد او مؤكدا فالنسب على اختلافها ، وان كانت مختلفة الا انالقول بالترتب كما ذهب اليه العلمان بمعنى ان النسب الاولى قدا خذت بالنسب الثانوية .

نعم كون الترتب بلحاظ فهم السامع ان هناك انتسابا لاولى وهناك انتساب ثانوى او نسب بالتبع ، ولكن هذا لا يوجب اخذ النسب الاولى فى النسب الثانوية ، او فى نسب التوابع وانما هذه النسب على حد سواء فمثلا ان نسبة الاضافة الى حرف الجر على حد سواء ، وليس حرف الجر مبنياً للاضافة حتى يؤخذ فى معنى الاضافة ويقدم عليها فسريران المادة الى هذه النسب لا يوجب ان تكون مترتبة .

و فرق واضح بين الترتب فى مقام التفاهم و الترتب فى مقام توزيع المادة على كل فصل واخذ فصل سابق فى فصل لاحق كما يستفاد من الاستاذ فلالتزم به وانما نسبتها نسبة الهيولى الى الصورة وورود الصور على الهيولى نسبة واحدة كنسبة عروض الحيوان الناطق على الاب والابن والجد على حد سواء ، والترتب

يكون واقعا في الزمان والمكان كما لو جلس جماعة في دار ، وكانوا مختلفين في
الرتب المكانية وان كان عدم الترتب بينهم لو كانوا في مستوى واحد من حيث
الفضيلة والمعرفة .

الا انه لا مانع من الالتزام بكون النسب مترتبة في مقام التفاهم واما بالنسبة
الى المشتق الاصولي فنشير اليه فيما ياتي ان بعض المشتقات النحوية داخلية ، و
بعضها خارجية ، والداخلية وان لم تكن مشتقا كالامور الاعتبارية كالزوجية والرقية،
واما مسألة الرضاع فسوف نتعرض اليها في الثمرات الاصولية .

الزمان مقارن للافعال

اعلم رعاك الله ان الزمان خارج عن حقيقة الافعال الماضى و الحاضر و المستقبل فضلا عن الاسماء لعدم ثبوته فى واقع المادة لانها تدل على مجرد الحدث ، ولا بحسب الهيئة ايضا لان الهيئات تعطى مفادها مجرد انتساب الحدث الى فاعل ما وهذا الانتساب حال عن الزمان والمكان والالة ، ولكن الزمان يقع طرفا لصدور الحدث فيه ، وكونه مقارنا له لا يوجب دخوله فى الحقيقة ، والمفهوم بنحو الشرطية والقيدية لا بحسب الدلالة التضمنية ، ولا بالنظر الى الدلالة الالتزامية اذ لا يفرق بين قولك علم الله فى عدم دخول الزمان فيه ، او بين قولك علم زيد فليس الزمان له دخلا لا بنحو التقييد او التقيد ، والافلو كان الزمان دخيلا فى الافعال لكان قولك خلق الله الزمان لازمه ان يكون للزمان زمان .

و على الجملة الزمان خارج عن المادة ، واما الهيئة فلا يستفاد منها سوى

الانتساب فالنسبة لم تكن من شئونها دخول الزمان فيها وان استفدنا دخول الزمان في الماضي ، او المضارع ، او الامر فذاك عن طريق المقارنات للشئء لانه داخل في قوام الشئء وحقيقته (١)

وعند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر فيه متجدد اخر موهوم كما يقال اتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم والاتيان موهوم فاذا قرن الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام .

واختارت جمهرة من الفلاسفة ان الزمان عبارة عن مرور الايام و الليالي ، ومقدار حركة الفلك ينقسم الى القرون ، والقرون الى السنين والسنون الى الشهور ، والشهور الى الايام والساعات ، وهو انفس راس مال به يكتسب كل سعادة ، و انه يضمحل شيئاً فشيئاً .

وقد جعل اليونان والرومان ومن سبقهم من الامم القديمة الزمان في جملة معبوداتهم . و لما كانوا يشخصون الموهومات و يعينون لكل امر صورة معلومة نحتوا للزمان تمثالا فشحصوه شيخاً اشهب اللحية جليل القدر عريض الجبهة مكشوف الراس كللته الهيبة باكلة الوقار ذوعينين براقتين تدل على النجاة كثيب الشعر متجدد الناصية .

١ - لابس ان نفتح صحيفة عن تاريخ المذهب الفلسفي في الزمان اجمالاً يعتقد ارسطو ان الزمان هو عبارة عن مقدار الفلك الاعظم الملقب بالفلك الاطلس و ذهب الجرجاني في التعريفات عبارة عن كون الزمان هو مقدار حركة الفلك الاطلس عند الحكماء .

وهذا التمثال يحكى عن حالة تكون الزمان وانه قد مر على التجارب وصار

ذو حكمة وتدبر .

واختارت الزرادشتية بان للمعبودات ابواسمته زروان وهو المقصود بالزمان

ونسب اليه قوة الخلق وقالت بانه ولد له رمز واهرمين واما الاختلاف بين الزمان

والدهران الزمان يقع على المدة الكثيرة والقليلة بينما الدهر يوجد في دائرة المدة

الكثيرة .

وقد تعرض الفلاسفة الى الزمان فى الاعراض فى الكم من حيث النظر الى

ان الزمان كم متصل فينظر اليه من حيث هو هو و ينظر اليه مرة اخرى من ناحية

عروضه على الحركة العارضة على المسافة .

ويبحث عنه فى متى ايضا كما ذكره الخاجة نصير الطوسى اعلى الله مقامه

وهو النسبة الى الزمان .

فاتضح من هذا العرض المختزل ان الزمان لم يكن مزيجامع اصل الفعل

وانما الفعل يحكى طابعا غير الطابع الذى تكفله الزمان وانما الزمان يقع مع الفعل

بنحو المصاحبة لابنحو الدخالة فى الماهية والحقيقة حيث ان المادة والهيئة .

وسوف نستعرض البحث فى الزمان ثانيا فى باب الاستصحاب بعونه تعالى .

موضوع البحث

ان موضوع البحث فى حقيقة المشتق عبارة عن الذات التى تلبست بالمبدء
وذهب المبدأ عنها وتعييت الذات .

وهذا محتاج الى بيان ، وهوان كل عنوان افرادى تارة يكون بنظر التحليل
العقلى ان هناك ذاتا ومبدأ وانتساب المبدأ الى الذات ، واخرى يكون الشئ عبارة
عن نفس الذات كالجوامد فانها عند التحليل لم نجد لها منحلة الى ذات ، ومبدأ ، و
انتساب ، وانما تعطى مفاد نفس وجود الذات .

وثالثة يكون ذلك العنوان مشيرا الى امر انتزاعى لذلك الشئ كوجود العلة
الكاشفة عن وجود المعلول ، ووجود المعلول المنبئ عن وجود العلة ، و انتزاع
عنوان العلة و المعلول عن ذات العلة ، و المعلول نظير قولك النار محرقة
فانتزاع الاحراق عن ذات النار بحيث لو لم تكن محرقة لما كانت نارا و كانتزاع

الامكان من ذات الممكن وهذه الامور ليست جميعاً داخله تحت عنوان النزاع .
والذى يكون خاضعاً لمحور البحث فيما لو كان هناك ذات ومبدأ واتصاف
الذات بالمبدأ فى حال وجوده او فى حال عدمه مع بقاء الذات ، واما اذا كان العنوان
مساوقاً لوجود الشيء فاذا ذهب ذهب ذات الشيء كالانسانية للانسان والحيوانية
للحيوان . فانه بمجرد ذهاب الانسانية و الحيوانية لامورد لكونه انسانا او حيوانا
لان العنوان مساوق لوجود ذات الشيء ، وهكذا الامر فى جميع العناوين المنتزعة
عن نفس الذات فانها مساوقة لوجود تلك الذات فان كانت الذات موجودة صح
انطباق العنوان عليها كعنوان العلية ، والامكان والشئىة، وان ذهب مطابقتها لامجال
لبقاء العنوان عليها .

وهكذا فيما لو كان المشتق حاكيا ، ومشيئا الى عنوان الفصل كمن ناطق و
صاهل فان مثل ناطق و صاهل ونحوهما و ان لم تكن فصولا حقيقية الا انها فصول
منطقية مشهورة مشيرة الى الفصول الحقيقية فعند ذهاب المشار اليه فذاك بسبب
ذهاب عنوان المشير اليه فاذا تم العنوان الفعلى صح انطباق العنوان عليه .

فهذه الامور التى ذكرناها من الجوامد و العناوين المشيرة الى الفصول و
الامور الانتزاعية خارجة عن دائرة البحث لانها عند ذهاب الذات لامجال لبقاء
العنوان لمساوقة الذات مع العنوان ، وكذا تخرج المشتقة النحوية كالأفعال عن
مورد النزاع كالماضى والمضارع و الامر حيث ان الذى يستفاد منها نسبة الحدث
الى فاعل ما الواقع فى زمان الماضى ، او الحاضر ، او المستقبل ، وكون الحدث
منسوبا الى فاعل ما لا يدل على ان المعنى هذا الذات ، و المبدء و قد ذهب المبدء

عن الذات فهل يبقى العنوان ام لالعدم وجود الذات فى بعض المشتقة النحوية حتى يتصور فيها كون الامر هو ذهاب المبدأ مع بقاء الذات فيقع الكلام فى صدق العنوان ، ولذا اخرجها الاصوليون عن مورد النزاع .

واما الذى يكون داخل فى محل النزاع هو احد امرين اما فى بعض المشتقة كاسم الفاعل ، و اسم المفعول ، و اسم الالة ، ونحوها ، واما بعض الجوامد الاعتبارية كالزوجية ، والحرية ونحوها مما ينطبق عليها الحمل على الذات ، واتصاف الذات بالمبدأ وذهاب المبدأ مع بقاء الذات . فانه اذا لم يتم احد الامرين بان لم يحمل المشتق على الذات وانما كان لمجرد الانتساب كالأفعال والمصادر او ذهاب الذات بذهاب المبدأ كالجناس والانواع والفصول كقولك حيوان وانسان وناطق فانه اذا ذهب عنوان الحيوانية و الانسانية والناطقية لم يصح الاطلاق عليها بان الشئ حيوان ، او انسان لذهاب ذات الحيوانية والانسانية فيها .

وتوضيح ذلك ان الشئ اما ان يقع جوهر او كوجود زيد وعمر وحيوان و اما ان يكون الشئ امرأ عرضياً نظير وجود الكم والكيف وسائر الاضافات ، وقد يكون امرأ اعتبارياً نظير الزوجية والرقية والحرية ، وتجد الاصوليين فى مثل هذا النوع يدخلون الامور الاعتبارية فى محل النزاع اذ يرون انطباق المشتق الاصولى عليها وهو تلبس الذات بالمبدأ وان كان امرأ اعتبارياً فيمكن جريان النزاع فيه بانه مع ذهاب المبدأ هل يصح جريان المشتق عليه ام لا ، ويعبر عن مثل هذه الامور الاعتبارية بالخارج المحمول فى مصطلح الاصوليين فى قبال مالو كان امرأ عرضياً فانهم يعبرون عنه بالمحمول بالضميمة ، وان كان خلاف الاصطلاح الحكيمى

الان لكل قوم اصطلاح خاص ، وحينئذ فان المفاهيم الاشتقاقية اما ان تكون من قبيل الاعراض المقولية ، واما ان تكون من قبيل الامور الاعتبارية ، وكل من هذين الامرين داخل في محل البحث ، والدليل على دخالتهما مذكروه في باب الرضاع فيمن كانت له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة وقد ارضعت الكبيرتان الصغيرة فهل تحرم الكبيرة الاولى والصغيرة ام لا واذا حرمت الاولى والصغيرة فهل تحرم الكبيرة اذا ارضعت الصغيرة مرة ثانية ام لا ويصح انطباق ام الزوجة عليها ولو كان بالعنوان السابق ام لا وسياتي البحث عن هذه المسألة في الثمرات الاصلية .

هل النزاع فى المفهوم فى المصداق

ناتى الى جهة اخرى من البحث ، وهو هل النزاع قائم فى المفهوم ام جار فى المصداق ، والمقصود فى جريان النزاع فى المفهوم هو عبارة عن سعة المفهوم للمتلبس ، والمنقضى او انه ضيق الدائرة لخصوص المتلبس ولا يرى الى المنقضى عنه المبدأ او يحرر النزاع فى المصداق ويكون الفرد المنقضى عنه المبدأ مشمولاً للمشتق على سبيل الادعاء او انه فرد حقيقى للمشتق .

ذهب المدقق الشيخ هادى الطهرانى الى اختصاص النزاع و جريانه فى المصداق وليس شاملاً للمفهوم من حيث سعته وضيقه .

وعلى الجملة ان مقصوده قدس سره ان المفهوم جار فى خصوص المتلبس ، ولكن الذى ذهب عنه المبدأ هل هو فرد لذلك المفهوم حقيقة كما يراه الاعميون .
والذى لا يختار ذلك يقول بكونه فرداً مجازياً وليس المنقضى فرداً حقيقياً

للمتلبس .

وقد بنى شيخنا النائيني قدس سره ان ما اختاره المدقق الطهرانى مبنى على استعارة السكاكى حيث التزم بان المجاز هناك يقع فى نطاق المجاز فى الاسناد لافى الكلمة ، يعنى بذلك ارادة التوسعة للمعنى الحقيقى حتى يشمل الفرد الاخر على نحو ذلك الادعاء نظير توسعة الاسد للحيوان المفترس ، والرجل الشجاع فى اطلاق الاسد عليه ، ولما كانت استعارة السكاكى باطلة فالبناء عليها باطل ايضا .
واما المجاز فى الكلمة فالمعنى الحقيقى على حالته ، ولم يلحظ فيه التوسعة من غير فصيلته .

ويرى الاستاذ النائيني بطلان المجاز فى الاسناد فعلى هذا ان ما بنى عليه الطهرانى غير تام .

ولكن الذى المدقق الطهرانى لا ينحصر باستعارة السكاكى فقد يكون مبنيا عليها ، وقد يكون مبنيا على المجاز فى الكلمة ، واذا قلنا بان البناء كان على استعارة السكاكى فليست استعارة السكاكى الامعنى ادبيا ومبالغة لغوية وهى من المعانى الشائعة فى علم البيان ، وليس كما ذكره الاستاذ النائيني ان استعارة السكاكى فى غاية الاستهجان . فان الملاحظ لعلم البيان يجد ان المجاز فى الاسناد والاستعارة والكناية من ابلغ المعانى الادبية ، نعم ليست محط الاصولى عليها لان المناط عنده جهة الاستنباط ، والانتهاى فى مقام العمل ، واقامة الحجة وعدمها وكل ذلك يدور مدار الظهورات الاولى ، وان لم يمتنع عند الشارع استعمال المجاز فى الكلمة و الاستعارة والكناية اذا قامت على ذلك قرائن حتى فى الاستعارة ، والكناية ، وان

كان المعروف في محاورات الشارع هي المعاني الحقيقية و المجازات مع قيام
القرائن .

مضافا الى ان تحامل الاستاذ الاكبر النائيني على المحقق الطهراني لا ارى
له وجها مرضياً لان النزاع لما كان مبنيا على المصداق وليس قائما على المفهوم
فقد يكون مبنيا على مذهب السكاكي ، ولو فرض البناء على مذهب السكاكي لم
يكن رايه مهملا وملغيا حتى ان مراتب عليه المحقق الطهراني يكون باطلا بل المجاز
في الاسناد قد ورد في القرآن حتى اعتبر من الجهات البلاغية التي تعرض اليها
البيانون في كتبهم فحينئذ لا مانع ان يختار الطهراني مذهب السكاكي ، ويكون
ذلك الفرد المنقضى عنه المبدأ على وجه المبالغة و كانه فرد من افراد المتلبس غاية
الامران هذا المعنى يحتاج الى قرينة ، وبدون ذلك لا يمكن الالتزام به .

نعم محط كلمات الاصوليين قديما وحديثاً هو في سعة المفهوم ، و ضيقه لافي
حالة انطباق المفهوم على الفرد الادعائي وعدمه ، والالم تكن المسألة اصولية كما
لا يخفى على المتامل لكون البحث راجعاً الى المصداق .

انحاء المبادئ

- وقع الحديث الى عرض انحاء المبادئ حيث انها تاتي على صور وانحاء
- ١- ان تكون من سنخ ما هو فعلى لاما هو ملكه مثلا ضارب ومكرم ، و معطى ، ومنعم ، وخالق ورازق .
 - ٢- تكون من سنخ الملكات كالمجتهد والفقير والطبيب فهذه الجهات لا يراد بها التشاغل الفعلى ، وانما يكفى مجرد وجود الملكة فى صدقها على الفرد بان يقال له مجتهد وشاعر كاتب وطبيب حيث ان المجتهد والطبيب ، ونحوهما اذا كانا متشاغلين بامر آخر غير مرحة الاستنباط او التطيب يصدق على المستنبط انه مجتهد ، وعلى المتطيب حين ذلك انه الطبيب الفلانى ، وان كان جالسا فى ندوة الادباء .
 - ٣- ان تكون المبادئ من نوع الحرف ، والصناعة كالتاجر والمهندس .
- اختار جماعة من الاصوليين ان الصدق على هذه الانحاء اذا لم يكن المبدء

فعليا فهي مجازية .

والحق ان حالات المبادئ مختلفة في نظر العرف ، وابتداء المحاوره ، فان المجتهد اذا كان متشغلا بكتابة تفسير ، او مطالعة كتاب ادبي لا يمكننا ان ننكر فقاوته ، واجتهاده فالمبادئ لا يشترط ان تكون فعلية ويراد من الفعلية المفهوم العام لاما كان ملحوظا حين التشاغل بالحمل ، وانما يراد لحاظها بتلك الحالة الخارجية فقد تكون الفعلية عبارة عن نفس الملكة ، او بنحو الحرفة والصناعة .

فاتضح لك ان الفعلية مفهوم عام لا تنحصر في دور التشاغل في العمل - وهو المبدأ - فعند ذهاب المبدأ يلحظ فيه جهة السعة و الضيق . فان كان واسع الدائرة فذهابه يكون بذلك الاطار و ان كان ضيق الدائرة فذهابه بتلك الدائرة الضيقة ولذا اذا كان المبدأ ملكة يكون واسع الدائرة ، واذا كان من ذوى الصناعة والحرفة يكون متوسط الدائرة ، واذا كان فعليا يكون المبدأ ضيقاً ، وهو اضيق المبادئ فاشترط المجاز لا يتحقق الا بذهاب جميع هذه المبادئ ، وبإى معنى فرضت من الملكة او الحرفة او الفعلية لا بد ان يذهب المبدأ عنها فهذه المسألة لا توجب اختلافا في المسألة الا اذا اشترطنا فعلية المبدأ بمعنى التشاغل في ذلك العمل .

اختلاف المبادئ لدى العرف

الحق ان من راجع حالات المبادئ يجدها مختلفة في نظر العرف و ابناء المحاوره اذ ان المجتهد اذا كان متشاغلا بكتابة تفسير ، او مطالعة كتاب هل يمكننا انكار كونه فقيها فالمبادئ لا يشترط ان تكون فعلية ، واما كون الفعلية مالم يحظ فيها ذلك الحال، لاما كانت متشاغلة في ان تشاغلها فقد تكون الفعلية عبارة عن نفس الملكة ، او بنحو الحرفة والصناعة او الفعلية .

وعلى هذا فالفعلية مفهوم عام ولا ينحصر بالامر المتشاغل فيه في المبدأ فعند ذهاب المبدأ يلحظ جهة سعته ، وضيقة . فان كان واسع الدائرة فذهابه يكون بذلك الاطار ، وان كان ضيق الدائرة فذهابه بذلك الدائرة الضيقة ، و لذا اذا كان ذو ملكة يكون واسع الدائرة ، واذا كان صناعة وحرفة يكون متوسط الدائرة ، و اذا كان فعليا يكون المبدأ ضيقاً ، وهو اضيق المبادئ فاشترط المجاز لا يتحقق الا بذهاب جميع هذه المبادئ وبإى معنى فرضت من ملكة او حرفة او فعلية لا بد من ذهاب المبدء فيها فهذه المسألة لا توجب اختلافا الا اذا اشترطنا فعلية المبدأ .

والحاصل ان اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافا في جهة الهيئة المبحوث عنها
في المشتق ، وقد ذهب الاستاذ العراقي الى ان الظاهر من المشتقة عدم مخالفتها
للمبادئ مع الافعال فاذا قيل انجر فلان فان الظاهر منه تشاغله بالحدث ، وهذا بعينه
فيما اذا قلنا تاجر .

غاية الامر انه في الافعال يلحظ الحدث و التشاغل به ، و في باب المشتقة
لا يلحظ الفترات الخاصة بل نفس الحدث مع الغاء الفترات في صحة اطلاق المشتق
فيطلق تاجر على زيد ، وان لم يكن متشاغلا بالتجارة .

ولكن الظاهر من المتفاهم عرفان اتجر وتطبيب وهندس كلها بمعنى المالكات
لابمعنى التشاغل في الهندسة والطبابة فعلا ، وهذا المعنى هو الذي جرى عليه العرف
و الا لكان اطلاق التاجر على تلك الفترات مجازا ، و التزام المجازية في الاسناد
في هذا الحال في غاية البعد .

هل يصح خروج بعض المبادئ؟

تعرض الأستاذ الأكبر النائيني الى خروج بعض المبادئ عن المشتق كمبدأ اسم المفعول ، و مبدأ اسم الالة ، و انه بوجودهما تنعدم الذات بانعدام المبدأ فلا يجريان في محور النزاع ، ومحله في مورد ذهاب المبدأ ، والذات باقية ، واما في مورد ذهاب الذات مع ذهاب المبدأ فلامجال لادعاء الحقيقة وعدمها ، واما مثل المقتول فحين موته لامجال لانطباق عنوان القتل عليه ، او عدم الانطباق عليه الان لعدم بقاء الذات حتى يصح انطباق العنوان عليه .

ويرى الأستاذان الاشكال هنا امتن من صدق اسم الزمان هناك ، وعدمه . واجاب هناك ان الزمان يراد به حسب العرف ولايراد به القطعات الزمانية وكذا يرى خروج اسم الالة كالمنشار و المفتاح عن حریم النزاع لانه لا يتصور معنى الانقضاء حتى يقال هل يجرى صدق العنوان ام لان المبدأ يراد به هنا مجرد الاستعداد للفتح و القطع فما دامت هذه الالة موجودة يصح عنوان الفتح او قطع

الخشب لاتحاد المبدأ والذات معا .

و يمكننا ان نلفت نظر المراجع ان كلمة مضروب، او مقتول بمعنى صدورهما في زمان ونسبة الضرب والقتل الى من وقع عليه مع بقاء الذات ، وهذا الجسم لما كان باقياً يصح اطلاق الضرب والقتل عليه بل نقول بالنسبة الى المقتول ولوفنت الذات ، وصارت ترايا يصدق عنوان المقتول لبقاء النفس الناطقة لعدم جريان العدم عليها لان القتل لم يكن من باب الانعدام ، و الاضحلال ، و انما هو من باب الخلع واللبس بان خلع الثوب الدنيوى ولبس الثوب الاخرى فالموت ليس عبارة عن الفناء و الانعدام بل هو تبدل صورة الى صورة اخرى ، و من حالة الى حالة ثانية حيث كان بجسم عنصري صار بجسم مثالى .

واما بالنسبة الى المفتاح فلا ينطبق عليه المورد لان الكلام فيما لو ذهب المبدأ هل يصح صدق العنوان ام لا ، والمورد من هذا القبيل ان مبدأية الفتح قد ارتفعت منه الا ان الجسمية باقية فهل يصدق عليه الفتح ام لا .

فيمكن اذاً جريان النزاع ، ولو تم هذا الاشكال لورد النقض فى جميع المشتقة التى ذهبت مبادئها ، وبقيت ذواتها كما هو مورد البحث فى المشتقة ، ولا خصوصية لاسم المفعول واسم الالة فى توجه الاشكال كما هو واضح .

الغات نظر

فدعرت منا فيما سبق من المباحث بان اطلاق المشتق بعد ذهاب المبدأ على نفس الذات هل هو على نحو الحقيقة ، او التجوز ولكن عند التأمل في اطراف هذا الموضوع ، وحواشيه تجد ان علماء الادب واللغة في صحة اطلاق اسم الشيء بعد ذهاب الصورة نظير ما لوقطع الشجر من اصله من كرم الرمان والزيتون ونحوه فهل يصح اطلاق اسم العنوان على مثل هذه الامور قديترائي عند الفحص للكلمات ان مقام التسمية ، والاطلاق الحقيقي يدور مدار الصورة النوعية فالانسان اذا مات فلا يقال له زيد او انسان ونحوه الشجر اذا قطع فلا يقال له شجر الزيتون او التين ولكن عند التأمل يرى ان العرف عند اطلاقاتهم والتوسع في تسمياتهم واوزاعهم يرى ان مقام التسمية في اللغة والعرف اوسع دائرة من مقام التسمية ، والحقائق في مصطلحات الفلاسفة فان الفلسفي من هذه الجهة اضيق دائرة في اوزاعه ، واطلاقاته فالشجر حين قطعه ، والانسان حين موته مما لا يصح للفلسفي اطلاق الاسم الاولي عليه بل يرى

الانسان من لفظ جامد والشجرة وخشبة موضوعا آخر غير الموضوع الاولي ، وما
ذاك الا ان بحثهم يختص بحث الصور القائمة بالهيولى والفصول القائمة بالجنس
فاذا تبدلت الحقيقة فلا يصح الاطلاق الاعلى نحو التجوز .

واما فى اصطلاح علماء الادب واللغويين فالاطلاق والتسمية اوسع دائرة عندهم
من تبديل صورة بصورة فالكلب او الخنزير اذا مات فانه يطلقون اسم الكلب و
الخنزير عليهما مالم يتبدل جسميتهما الى حقيقة الملح ، او التراب و كان الذى
ينبغى فى البحث عن عنوان المشتق البحث عن بتدل الصور ، والفصول فى صحة
اطلاق اسم الحقيقة على الشئ بعد ذهاب صورته او فصله ، واختلاف الاحكام و
ترتيبها على عناوينها السابقة ، او اللاحقة ، او عدم الترتيب . فان هذا البحث فى
ترتيب الاحكام على الموضوعات بعد ذهاب صورها وفصولها مما يجوز ان للاصولى
والفقيه ترتيب الحكم على ذلك بعد ذهاب الصورة وعدمه والاولى فى هذا البحث
توسعة موضوعه للعنوانين والنطاقين .

اخذ الزمان فى المشتق

انتهى بنا البحث الى عنوان الزمان ، وخروجه عن المشتق الاصولى .
الظاهر من كلمات الاصوليين عندما ياتون الى اسماء الزمان كمقتل زيد و
مضرب عمر من مصاديق المشتق الذى معناه ان المشتق عبارة عن كونه جاريا على
الذات ، وملتبسا بالمبدأ وعند ذهاب المبدأ هل يصدق عليه مقتول ومضروب ام لا .
وعندمراجعة كلمات الاصوليين نجدها فى بيان عدم صدق المشتق على الامور
المتصرمة فكل امر متصرم كحركة الفلك والامور الانية كالتكلم ، او المنافع فى حال
الاجارة بمجرد وجودها تنعدم فيقولون بعدم جريان صدق المشتق الاصولى عليها
لان المشتق الاصولى ينحل الى ذات ومبدأ ، وانتساب الذات الى المبدأ وان المشتق
يرجع الى معنى مركب او بسيط غير قابل للانحلال منشائه الذات والمبدأ
والنسبة .

وعلى كل سواء كان بنحو التحليل ، او المنشاء لا ينطبق المشتق على اسم

الزمان بل لا ينطبق على كل ما يتصرم . فالحركة والمنفعة وجودهما آتى الحصول فلا يدخلان تحت عنوان المشتق الاصولي ، وكذا الحال بالنظر الى اسماء الزمان من مقتل زيد ومضرب عمرو ونحوهما فعند ذهاب المبدأ فقد ذهب الزمان والذات معه فلا يصح انطباق العنوان مع ذهاب الذات . فان الشبهة جارية حتى بالنظر الى الاستصحاب الزماني ايضاً .

وقد اجاب عنه صاحب الكفاية بان المقتل عنوان لذلك المبدأ الذى انقضى عنه الزمان ، ولكن هذا من باب اطلاق الكلى على فرده بحيث لا يكون غير ذلك الفرد كلفظ الجلالة فهو اسم لمفهوم واجب الوجود، ولا ينطبق هذا المفهوم الاعلى ذاته المقدسة فالمفهوم، وان كان عاماً يشمل الواجب والممكن الا ان انطباقه على الافراد ممتنع ماسوى الواجب سبحانه ، وهذا المعنى لا يضر بصدق العنوان ، وان ذهب المبدأ لان النقصان فى جانب صدق المشتق هو تعريفه عن الزمان ، وذهابه عنه فقط ولكن لا مانع من فرضه موجوداً ، ولا يضر بصدق العنوان على الذات ، وان ذهب ذات الزمان الا ان من تاخر عنه لم يسلك هذا المنهج حيث ان المقام لم يكن من باب الكلى المنطبق على فرده مع امتناع بقية الافراد الاخر ، ولا نسلم ان ابواب المشتقة جارية على هذا النحو ، وقياس اسم الزمان على الكلى الممتنع افراده ماسوى الواجب قياس بلاوجه اذ محل النزاع هو ان الذات لما كانت ذاهبة بذهاب المبدأ فكيف يصح انطباق عنوان المشتق عليها ، وفرض سريان الزمان مع المبدأ لا يكون موجبا لدفع الاشكال اذ هو مجرد فرض لا واقع له .

ويمكن عرض جواب آخر ، وهو ان العرف يعتبر الزمان امراً كلياً عاماً و

لا ينظر فيه الى التصرمات الانية حيث ان الان بالدقة فى طبيعة الحال ان الان الاول غير الان الثانى الان العرف لم يفرق بين الان الاول والان الثانى ، وعند مشاهدتك لحادثة كربلا ترى مقتل الامام الحسين (ع) فى يوم عاشورا من طلوع الفجر الى المغرب فى ذلك العام الذى وقع فيه الحدث المؤلم فيكون مقتله (ع) كأنه قتل فى قسم خاص من ذلك الزمان وبقي القسم الاخر فعند ذهاب المبدأ لامانع من جريان المشتق لبقاء تلك القطعة الزمنية الثانية ، وهذا بحسب النظر اولى الاجوبة واحسنها اذ العرف يوسع دائرة الزمان ويرى ان مقتل سيد الشهداء باق الى تلك القطعة الاخرى من الزمان لكون العمود الزمنى ثابتا غير متصرم بحسب معتقده وان كان بحسب الدقة يوجد حلقات منفصلة الا انه لا يراها منفصلة فى نظره ، و ماذك الانظير لفظ السنة ، والشهر والاسبوع واليوم والساعة ، والدقيقة فانها من هذا القبيل فالعرف يرى ان تلك القطع الزمانية كسنة وشهر واسبوع ويوم وساعة زمانا واحدا والمعتبر فى التسمية هو تحديد العرف فى نظرهم والا كان الزمان من اوله الى آخره زمانا واحدا . وقد اجيب بجواب ثالث ان الحركة التوسطية التى تقع بين المبدأ والمنتهى عبارة عن نفس الزمن .

و عند ملاحظة تلك الحركة لم نجد لها منعدمة لان الزمان لا يرا دبه ثبوت الوجود والعدم دفعة واحدة بحيث يصدق انه عند ابتداءه يكون اول زمان انعدامه ، و انما حقيقة الزمان ما كان امرا وسطيا بين المبدأ و المنتهى فيصح صدق جريان المشتق لثبوت الزمان وان ذهب المبدأ عن ذات الزمان .

الا انه عند مراجعة هذا الجواب الاخير لم نجده وافيا بالغرض و يكون

شبيها بالجواب الاقناعى لانه عند الدقة والتامل نجد فرقا واضحا بين الحركة الاولى والحركة الثانية اذ الحركة الاولى التى فى حال المبدأ غير الحركة الثانية بعد انقضاء المبدأ عنها و ان كل حركة زمانية مع حركة اخرى تخالفها هوية و وجود آخر .

غاية الامران بين تلك الهويات الزمانية وحدة اتصالية ، وهذه ليست الاعتبار من الاعتبارات لاتوجب بالنظر الدقى اتحاد تلك الحركات وجودا بان تكون تلك الحركات كلها وجودا واحد بل هى على تباينها واختلافها لاتكون وجودا ولا هوية واحدة غير متعددة وهذا الجواب لم يكن حاسما لمادة الاشكال .

فالاولى ان تلتزم بالجواب الثانى ، وهوان العرف لايفرق بين الحركتين لان محط نظر العرف هو الاستعمال لاملاحظة الدقة الحكمية ، والاصولى مبناه على الاستظهارات العرفية والعرف يحكم بالتوسعة فى عمود الزمان ، وليس غافلا عن جهة التوسعة بل كان العرف ملاحظاً لها فيرى العرف الزمان شيئا واحدا من دون فرق بين الحركة الاولى والحركة الثانية فيوم عاشورا ، او يوم العيد يعتبر الزمان فيهما واحدا ولايلحظ فيه جهة الانفصال اصلا .

وقد اجاب الاستاذ العراقى بان الزمان له وحدة حقيقية وليس له انفصال بل وجوده فى الزمن المتأخرعين وجوده فى الزمن المتقدم فاذا وقع مقتل زيد مثلا فى زمن الازمنة فهو فى وعاء الزمان الى آخر وقت يفرض .

نعم العرف يقطع الزمان باعتبار مواعيده وآثاره وتاريخه والافالزمان واحد حقيقى ، واذا وقع اى مبدأ من المبادئ فى الزمان فهو وان ذهب المبدأ الا ان ذات

الزمان باقية ، ومن هذه الجهة يصح عند القائل بالاعم اطلاق المشتق وعنوان لبقاء ذات الزمان في المشتق الزماني .

وهذا الجواب يرجع الى وحدة الزمن .

ومن الواضح ان قطعات الزمان متباينة متصرمة لا يجتمع بعضها مع بعض ، وليست لها وحدة شخصية و لاتصالية حقيقية بل هو من باب اطلاق الكلّي على افراده ، ولا يشمل فرد فردا آخر نعم ما اختاره اخيراً من ان الزمان وقطعه اعتبارات في نظر العرف كالיום والليلة والعام والسنة يعود الى ما ذكرناه من الجواب .

الحال المأخوذ في العنوان

يقع البحث في بيان اخذ الحال في المشتق ، وما المراد به حيث يتعرض اليه الاصوليون ، ويقولون انه حقيقة في حال التلبس ، و مجاز في غيره اوانه حقيقة في حال المتلبس ، والمنقضى فقد جاء الحال على اطوار ثلاثة .

١- في مرحلة التلبس .

٢- في مرحلة المنقضى .

٣- في مرحلة المستقبل .

فادا المقصود من عنوان الحالية الماخوذة في هذه المراحل الثلاث فهل هي عبارة عن الزمن ، ولكن يعود الاشكال كما كان انه كيف اخذ في المشتق الزمان ، والمفروض عدم اخذ الزمان في المشتق ، وكذا بالنسبة الى الافعال لم يؤخذ الزمان فيها .

و لعل الاشكال بالنسبة الى المشتق يكون اكثر محذوراً حيث ان النحاة

عند ما يلتزمون باخذ الزمان فى الافعال لا يتمسكون باخذ الزمان فى الاسماء بينما
المقام هنا ان الزمان قد اخذ فى الاسماء اذ البحث هنا يدور فى مرحلة الاسماء المشتقة
سواء كانت المشتقة من قبيل الاشتقاق النحوى كاسم الفاعل واسم المفعول او ما كان
من الخارج المحمول .

و على كل فادخال الحالية بمعنى الزمان فى الاسماء سواء قلنا بالاشتقاق
الاصولى ام النحوى فلا يمكن الركون اليه لعدم دخالته فى الاشتقاق و على فرض
صحة اخذ الزمان فانما ذلك فى خصوص الافعال لافى الاسماء .

وان كان التحقيق خلافا لما يظهر من كلمات النحويين من اخذ الزمان جزء
اوقيدا فى الافعال الماضية و الحالية و المستقبلية لان الفعل لا يدل بهيئته ولا بمادته
على الزمان فكيف يؤخذ الزمان فيه . فانه من حيث المادة معنى اسمى ومن حيث
الهيئة من المعانى الحرفية فاين دخالة الزمان فيه .

الحال بمعنى الفعلية

ويدفع هذا اليراد حيث ان المقصود بالحال ما كانت مقابلة بالقوة لا ما يلحظ فيها الجانب الزمني اذ الاشياء تارة يراد بها الفعلية واخرى يراد بها القوة ، والاصولى عندما يعبر عن الحال فغرضه بالفعلية ، وهى التى خرجت من مقام الاستعداد الى مرحلة الفعلية فيكون المورد هنا ان الفعلية هل يراد بها فعلية التلبس فيكون المشتق حقيقة فى حال التلبس ، وان انقضت الفعلية فيكون مجازاً او ان صدق العنوان كاف ، و ان ذهب المبدأ .

ومن الامر الواضح ان الاصولى لا يلحظ دخالة الزمان فى الاشتقاق بل ان اهل التحقيق من النحاة لا يلتزمون بدخالة الزمان فى الافعال فضلاً عن الاسماء ايضا .
ومن الغريب من الاستاذ النائينى عند تعرضه لعبارة صاحب الكفاية قال انه يقصد من الحال معنى الزمن .

وعند مراجعة كلمات صاحب الكفاية لم نجده معترفا بما اشار اليه الاستاذ ،

ولا يقول صاحب الكفاية ان الحال بمعنى الزمان بل انكره اشد الانكار وانما هدفه
من الحال ما يؤدي مؤدى الفعلية لابعنى الزمان .

فالحال التى تقع فى كلمات الاصوليين يراد بها فعلية التلبس فان توافق نسبة
الجرى مع حال التلبس فالمشتق حقيقة وان كان فيما مضى ، او فيما ياتى كقولك
كان زيد قائما بالامس او يكون قائما غدا فهو حقيقة حيث ان قصد المتكلم موافقة
جرى النسبة لحال التلبس فيما مضى او فيما ياتى .

وان اختلفت فعلية الجرى والانتساب مع فعلية التلبس فيقع المشتق مجازا
فيما مضى ، او فيما ياتى .

فالمدار دائما هو فعلية التلبس مع فعلية الجرى و الحمل لا المقصود به
حالة الزمان .

حال النطق

و ليعلم لديك انه لايراد من كلمات الاصوليين دخول حال النطق فى عنوان المشتق .

ولو التزمنا بذلك لكان قولنا زيد ضارب بالامس اوزيديكون ضاربا غسدا من المجاز لاختلاف حال النطق مع التلبس مع اتفاهم على ان اتحاد جرى النسبة مع فعلية التلبس يكون حقيقة فى الماضى اوفى المستقبل .

مضافا الى انالو حملنا الحال فى العنوان على حال النطق لكان حملا على الفرد النادر وحملا على غير امر متعارف .

النسبة الحكمية

ان النسبة الحكمية كما اشرنا اليها فى المعنى الحرفى ، وصرح به الفلاسفة انها اوسع دائرة من الوجود الرابط مخصوص فى القضايا الحاكية عما فى الخارج كقولك زيد قائم ، و فلان عالم فان هنا قد تحقق الوجود الرابط اما فى القضايا الذهنية كالانسان نوع ، اوفى المعانى الافرادية كما اذا قلت زيد موجود او معدوم فيراد به النسبة الحكمية لانها الجارية فى هل البسيطة دون هل المركبة التى هى محل الوجود الرابط فالنسبة الحكمية شاملة لهل البسيطة والمركبة ولما له حكاية فى الخارج ، او مجرد وجوده فى الذهن او فرض كونه موجودا كشريك البارى ، او متحقق العدم . فان فى جميع ذلك هو مورد النسبة الحكمية دون الوجود الرابط وهذا الذى بيناه هو المحرر فى كتب الحكمة والفلسفة .

القضية بالفعل او بالامكان

ان النزاع المعروف بين الشيخ ابن سينا والفارابي في ان عناوين موضوعات القضايا هل هي بالفعل كما ذهب ابن سينا او بالامكان كما اختاره الفارابي ، وانه مخصوص في المفاهيم التركيبية ، والقضايا كقولنا الانسان كاتب او متعجب حيث ان المحمول من اى قضية كانت هل يترتب على الانسان بالفعل ، او على ما يمكن ان يكون انسانا اما المبحوث عنه هنا فهو في المعانى الافرادية ، وهذه ليست محلا للنزاع بين الفارابي ، وابن سينا لانها معانى افرادية ، وليست من باب القضايا ، و محط كلمات الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا في القضايا دون المفاهيم الافرادية. وان كان التامل في كلمات الفارابي والشيخ الرئيس لا يقضى بالخلاف بينهما لان المراد من الفعلية ليس هو خصوص انطباق العنوان على مصاديقه بالفعل خارجا بل انطباق العنوان على ما يفرض فعليته في قبال ما يتمتع فرضه في الواقع ، وهذا هو الذى يقصده الفارابي من الامكان ، ولو كان المراد من الفعلية هو انطباق العنوان

على الافراد بالفعل خارجا لخرجت القضايا الممكنة عن الاشكال الاربعة و كان
التعرض للقضية الممكنة ليس محط نظر المناطقه ولا محل للبحث عنها فى المنطق
وان الذى يعطيه التامل فى كلماتهم هو وقوع القضايا الممكنة فى الاشكال الاربعة
وان كان فى بدو النظر فى التعبير من بعضهم فى شروط الشكل الاول من ايجاب
الصغرى هو خروج قضايا الممكنة عن الشكل الاول .

و لكن عند الدقة اذا فرنا الفعلية هو فرض وقوعها فى قبال الامتناع فنكون
القضايا من الضرورة والدوام ، والمطلقة والامكان العام و الخاص قابلة لان يكون
عنوانها ، وان كان ممكنا ، ولكن يمكن فرض فعليته فى قبال ما يمتنع فرضه .

وعلى هذا البيان فلا يقع خلاف بين الفارابى والشيخ الرئيس فى صدق العنوان
على افراده فى القضايا الايجابية والسلبية من الضرورة وغيرها فى الامكان حيث ان
العنوان فى القضايا الممكنة فعلية بما ذكرناه من الوجه ، وبه يرتفع الخلاف بينهما بل
لو كانت الفعلية بنظر الشيخ الرئيس هو انطباق العنوان على الافراد خارجا بالفعل
لخرجت ايضا القضايا الحقيقية فى العلوم ، ولما صح وقوعها فى الاشكال الاربعة .
ومن الواضح ان قوام الاشكال الاربعة وتركيب صورها قائم على القضايا
الحقيقية التى كان العنوان منطبقاً على ما فى الخارج ، و على ما يفرض وجوده ،
ووقوعه .

جريان الاصل

قديدي جريان الاصل بعدم اشتراط خصوص المتلبس بالمبدأ و هذا يبتنى على وجود معنى جامع ، وانما شك في اعتبار الخصوصية والظاهر من متفاهم العرف في امثال ذلك هو تبين المفهومين ويبتنى على ان التقابل هنا من باب العدم ، والملكة كما هو المعروف من امثال هذه الموارد ، او تقابل التضاد ، و لعل الاصل يجري في كل من الطرفين من جانب الاعمى ، او خصوص المتلبس بناء على ان التقابل هنا من العدم والملكة ، او التضاد ، ولا يتم اصالة عدم الاعم الا اذا كان التقابل تقابل السلب ، و الايجاب .

وعلى كل فالمسألة من متفرعات الاطلاق ، والتقييد و كيفية التقابل بينهما و انه ان كان من باب السلب ، و الايجاب فالاصل عدم وضعه للاعم ، وان كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة او التضاد فالاصل جار في كل منهما و لامعين لاحدهما هذا من الناحية الاصولية .

والظاهر ان المعنيين فى نظر العرف من الوضع للاعم ، او الوضع لخصوص المتلبس من قبيل المتنافيين .

واما من الناحية الفقهية فان رجوع الامر الى الاستصحاب الموضوعى فعند الحقيقة والتامل فهو راجع الى الاستصحاب المفهومى ، وسيأتى منا عدم حجيته واما ان رجوع المشتق الى استصحاب حكمه فى اولى وجوه .

احدها - ان يثبت المشتق فى خصوص المتلبس ، ويشك فى ارتفاع حكمه فحينئذ يستصحب الحكم .

ثانيها - ان الحكم لم يثبت حال التلبس ويشك فى ثبوته فاصالة البراءة جارية .

ثالثها - انه اذا كان الحكم معلقاً على شىء فيبتنى على حجية الاستصحاب التعليقى ، وسيأتى منا عدم حجيته .

واما الاشكال هنا من بعض الاعلام فى حجية استصحاب الحكم وانه لا يجرى فى الشبهة الحكمية فسيأتى عند اعتباره وان حجيته ثابتة وان لا تصور فى شمول الادلة لذلك .

واجما لان اتعاب النفس فى هذه المسألة لا تفيد تحقيقاً فيها وانما هى راجعة لباب الاطلاق و التقييد ، وان التقابل بينهما من باب السلب و الايجاب فيجرى الاصل فى عدم الوضع للاعم ام لا بان كان التقابل بينهما العدم والمكمة ، والتضاد فيجرى الاصل فى كل منهما .

واما ان كانت الناحية فقهية فيجرى الاستصحاب سواء اكان المورد من

الاستصحاب الموضوعي ، او الحكمي في الشبهات الحكمية على ما اخترناه في
محلّه ، وان كان بنحو الاشتراط والتعليق في الحكم على الموضوع فيبتنى على
جواز الاستصحاب التعليقي والمختار لدينا عدم صحته .

بساطة المشتق و تركيبه

اعلم ان الاصوليين اختلفوا فى حقيقة مفهوم المشتق فذهب جماعة الى بساطته ، واختار آخرون تركيبه .

وليعلم لديك اولاً انه لا يراد من عنوان التركيب ما كان بحسب الامر الخارجى ، وانما التركيب بلحاظ التحليل العقلى ، وهل ينحل الى اجزاء ثلاثة من الذات و النسبة والمبدأ ، او من جزئين من المبدأ والنسبة والذات خارجة عنه ، او ان المشتق شىء واحد وهو نفس المبدأ لاشروط ، او انه شىء واحد ، وهو المبدأ فقط ، والنسبة والذات منشأ لانتزاعه .

والقائل بالتركيب يرى ان المشتق ينحل الى ثلاثة اجزاء من الذات ، والمبدأ والنسبة ، او ينحل الى جزئين المبدأ والنسبة او انه مركب من الذات والنسبة ، ويكون المبدأ خارجاً ، ولكن لا قائل به فالانسان عند ما تطلق عليه بانه حيوان ناطق فذاك بسبب التحليل العقلى ينحل الى جنس وفصل لانه هناك تركيب خارجى .

وعلى الجملة ان المناطق ذكروا ان المحدود هو الانسان تفصيله الحدومجموعه،
وهو الحيوان الناطق ، ولكن لا على كون المحدود هو عين حقيقة الحدية وانما
المقصود به ما كان مجموع الحد يكون هو المحدود بنحو الهيئة المجموعية .
وبتعبير آخر ان عنوان الجمع غير عنوان المجموع ، والتفريق غير الجمع
والحد يكون على النحو الاول ، وهو الجميع دون الاول .

نقاش السيد الشريف

قد ناقش السيد الشريف القائلين بالتركيب فى حاشية المطالع وقال ان مفهوم المشتق بسيط ، ولو كان مركبا للزم اما دخول العرض العام فى الفصل ، او يلزم فى بعض المشتقات انقلاب القضايا الامكانية الى القضايا الضرورية وكلاهما باطلان .

اما الوجه الاول : وهو انه لو قلنا ان كلمة ناطق فصل حقيقى للزم دخول مفهوم الشبثية فيه ، وهو من الاعراض العامة فيدخل العرض فى الفصل الحقيقى ، وذلك ان الناطق يؤدى مؤدى انه شىء ثبت له النطق .

ولا يخفى ان الشبثية من العوارض العامة ، وان هذا الشىء الذى ثبت له النطق هو نفس الناطق فيكون المال والمرجع ان العرض ، وهو عنوان الشبثية قد دخل فى الفصل وهو الناطق .

واما اذا قلنا انه لان قصد بعنوان الشبثية مفهومها ، وانما نعى بها ما كانت

مصدقا للشيثية فيكون مثل قولك الانسان ضاحك فالذى له الضحك هو نفس الانسان لان الذى له الضحك بشرط المحمول، ولا بد ان يكون هو الانسان الذى هو موضوعه، وكل قضية موضوعها مقيد بمحمولها تكون ضرورية بشرط المحمول فيلزم انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية .

يلزم دخول المعانى الحرفية فى المعانى الاسمية

اشكل الاستاذ النائينى على القائل بالتركيب انه يلزم دخول المعانى الحرفية فى المعانى الاسمية .

ويلزم ثانيا انقلاب المشتق من المعنى الافرادى الى المعنى التركيبى ، و عند ملاحظة المشتق لم نر القائل بالتركيب الالتزام بهذا ، و انما غرضه بالتركيب الانحلالى العقلى كانحلال المحدود الى الحد لان المشتق مركب من اثنين او ثلاثة . وقد بينا ان المحدود ومجموع الحد لاعين الحد لاعينه تفصيلا فالتركيب الملحوظ هنا يراد به التحليل العقلى لا بالنظر الى الامر الخارجى ، وعلى هذا لا يلزم دخول المعانى الحرفية فى المعانى الاسمية .

ويتضح بطلان الوجه الثانى من انقلاب المعانى الا فرادية الى المعانى التركيبية لان المقام ليس من قبيل القضايا التركيبية حتى يلزم الانقلاب اذ باب

المشتقة دائما داخله فسي المفاهيم الأفرادية ، وليست داخله تحت القضايا المركبة .

واجيب السيد الشريف انه لا يلزم ما ذكره من دخول العرض في الامر الذاتي لان ناطق لم يكن فصلا حقيقيا واقعا لان الفصول من سنخ الوجود ، ولا يمكن معرفتها الا لمن حضرت لديه ، و هو الله تعالى الذي اوجدها ، وحينئذ يكون الفصل المنطقي فصلا عرضياً مشهوريا لا فصلا حقيقياً حكيميا ، ولا مانع من دخول العرض العام في الفصل المنطقي لانه من الاعراض .

و على هذا يلزم دخول العرض في العرض ولا مانع منه و يرد عليه ان المقام ليس من ناحية عدم وجود الفصل الحقيقي بل المدار على كونه فصلا حقيقياً فاذا لا اشكال باق على مجراه .

الا ان نذهب الى ان الفصل الحقيقي من سنخ الوجود والوجود غير قابل للتعريف لانه من اوضح الاشياء ، ولكن صدر المتألهين وغيره ان الفصل عبارة عن سنخ ماهية ، و عالم الماهيات في غاية الغموض كما ذكره آخرون ، و اليه ذهب الاستاذ الاصفهاني تبعا لمذهب الحكماء ايضا .

وعند التأمل انه لا مانع من الوصول الى الفصول الحقيقية و هو عبارة عن النفس الناطقة ، ولا مانع من كون المشتق النحوي كاشفا و دالا على الفصل الحقيقي كما صرح به الاستاذ الاصفهاني في حاشيته ، ولا يلزم اخذ العرض في الامر الذاتي .

و بتقريب آخر ان حقيقة الفصل اما ان تكون من سنخ حقيقة الوجود ،

واما ان تكون من سنخ الماهيات اما اذا كان الفصل من سنخ الوجود ، وحقيقته طرد العدم فالوجود ، وان كان من حيث مفهومه العام من اوضح المفاهيم لدى النفس ، ومن اول الاوليات فى التعقل الا ان الفصل ليست هويته ذلك المفهوم الواضح الانتزاعى ، واما ان يكون الفصل حقيقته نفس حقيقة الوجود ومن البديهي ان الوجود لا يعرف الا بالشهود ، ولا يكون شهودا لدى احد الا لمن اوجده ، وهو الله تعالى فالمعلول لا يعرف الا من ناحية علته فالوجود بما هو لا يمكن الاحاطة به ومعرفة كنهه وهو الحق سبحانه وتعالى فالفصل ان كان بهذا المعنى فلا يمكن ان يتوجه اليه النظر ، ولا يمكن ان يحيط به العقل و الا لا تقلب الفصل من حقيقته ، وهى الوجود الخارجى الى التصور العقلى ، وما ذلك الا خلف و تناقض ، واما ان تكون حقيقة الفصل من سنخ الماهيات كما هو الظاهر من كلمات الفلاسفة والمنطقيين فلا يصح فيه ان يتقوم بالمعانى العرضية اذ حقيقته من الامور الذاتية كالجنس والنوع والماهيات ، وان كانت امورا خفية ، وغير واضحة لدى الازهان العامة الا انه يمكن الاطلاع عليها ، وان كانت خفية .

وانك اذا تأملت كلمات الفلاسفة والمناطق بامعان النظر والتأمل فلأتري

اختلافين الفصول المنطقية والفصول الحكمية بل هى عينها .

وان وجدت بعض الفقرات ان الفصول المنطقية من سنخ الاعراض ، ولا

مانع من تقوم العرض بالعرض .

ولكنك اذا رجعت الفن بنظر وامعان لأتري للمنطقيين اصطلاحا غير

اصطلاح الفلاسفة والحكماء ، ولذا عندما تنظر الى كتب المناطق تجدهم مصرحين

بتقسيم الكايات الى ذاتية و عرضية كالعرض العام والخاص ،والذاتيات الى جنس
و فصل ونوع ، وعليه فكيف ينسب اليهم ان الفصول المنطقية من الاعراض ، ولا
مانع من دخول العرض العام فى الخاصة .

و على ضوء ما بيناه يتضح لديك ان الالتزام بالمشتق لو كان مركبا لدخل
العرض العام ، و هو الشئية فى الفصل فى مفهوم ناطق اوصاهل ، اوراعى .
واجمالا ان الفرار من الاشكال بان الفصول المنطقية من باب العوارض ،
و دخول العرض فى العرض لا مانع منه مما يتضح لك عدم تمامية هذا الامر ، و
ان كلمات الشريف لا تبتنى على اساس فى الاشكال .

راى الاعلام

لا بد ان نقدم لك عرضا لاراء الاعلام عن بيان مفهوم المشتق من حيث بساطته و تركيبه ، و هذا يحتاج الى تمهيد مقدمة .

وقد اشرنا اليها سابقاً ان المفهوم تارة يكون بسيطا من جميع الجهات حتى لو اراد العقل ان يحلله الى اجزاء لما امكنه نظير ذلك فى مفهوم الوجود ، والنقطة ، والوحدة ، وامثالها واخرى يكون بسيطا فى مقام الادراك ، والتصور الا ان العقل يمكنه ان يحلله الى اجزاء و هذا جار فى الاسماء الجامدة و اغلب المشتقات فانك اذا قلت حيوان ، و انسان ، او شجر تفهم من المجموع مفهوما واحدا الا ان العقل يحلل هذه الامور الى جندو فصل ولا مانع من اطلاق البساطة عليها بلحاظ مقابلتها مع التركيب الخارجى ، ولكن عند ملاحظته مع العقل يكون مركبا لجهة انحلاله الى الاجزاء العقلية التحليلية فالبساطة قد اطلقت على معينين

و كذلك المركب يطلق على معينين و هما التركيب الخارجى ، و التركيب بلحاظ التحليل العقلى .

و قد اشرنا الى ان عنوان البساطة بالقياس الى الذات والمبدأ والنسبة نسبة المنشأ الى المفهوم البسيط لا انها دخيلة فى قوامه و حقيقته ، ولو بعد التحليل العقلى .

التركيب على انحاء

ان التركيب يتصور على وجوه كما صرح به الاكابر .

١- يتركب من المبدأ ، والذات ، والنسبة .

٢- مركب من مبدأ و نسبة .

٣- مركب من نسبة : وذات .

٤- مركب من مبدأ و ذات .

و هذه الوجوده تقع قبال المعنى البسيط ، و هو عبارة عن نفس المبدأ .

ويحتمل ان يكون مفهوم المشتق هو نفس الذات بمرآتية المبدأ ، وان كنت

لا احتمل احدا قد ذهب الى ذلك ، ولكنه قريب فى الذهن كما يشهد بذلك

استعمالات العرف من قولك ضارب ، و معطى و مكرم . فان الانتقال اولا و ابتداء

الى الذات بمرآتية الضرب والاكرام .

فالنسبة حينئذا ما ان تكون من الملازمات الخارجية للمبدأ وكذلك الذات

تكون من الملازمات الخارجية التي ليست دخيلة في حقيقة المشتق .
واما اذا قلنا ان مفهوم المشتق عبارة عن المبدأ المنتسب لان المشتق فيه مادة ، و
هيئة فمادته المبدأ وهيئته النسبة الا ان الذات خارجة عنه فعند ملاحظة مفهوم المشتق
تجده مكونا من مبدأ ونسبة ، وذات ، والذات خارجة عن المبدأ ، والنسبة ، ولكن
الفصل ينتقل اليها على وجه التلازم لامر خارج ، وليست بنحو التضمن والجزئية
للمفهوم كما في المبدأ والنسبة .

او ان مفهوم المشتق عبارة عن المبدأ الذي يرى ويكشف الذات .
ويحتمل ان يكون عبارة عن الذات التي ترى المبدأ كما اوضحناه .
واختار الاستاذ النائبي ان المشتقة هي المبادئ ، والبساطة لاتتصور الا على هذا
المعنى والذي نجده في بحثه ان البساطة التي يعترف بهما كانت غير حاضمة للتحليل العقلي
كمفهوم الوجود والنقطة .

ويعتقد الاستاذ العراقي ان مفهوم المشتق هو المبدأ المنتسب الى الذات ،
ومعنى المبدأ المنتسب هو دخول النسبة في المبدأ لان المبدأ عبارة عن المادة و
النسبة عبارة عن الهيئة التي دلت على المادة فبالتحليل العقلي ينحل المفهوم الى
معنى اسمى التي دلت عليه المادة ، والسى معنى حرفى التي دلت عليه الهيئة و
الانتساب .

وهذا التحليل عند ملاحظته لم يكن عين المفهوم ، وانما ينحل اليه ، ويرى
الاستاذ ان الذات خارجة عنه اذ المادة التي هي عبارة عن المبدأ اما منتسبة الى ذات ما
والذات غير داخلية في المادة بل حتى لو كانت المادة منتسبة الى ذات معينة الا انها

خارجة عن المشتق ، ويكون من باب الدلالة الالتزامية .

وقد اورد الاستاذ العراقي على ما اختاره الاستاذ النائبي ان الظاهر من كلماته ان اللابشرية قيد فى المعنى فى الدهن ولازمه اللاتنطبق خارجا اذ كل مفهوم تقيد بامر ذهنى فلا يمكن انطباقه على ما فى الخارج . فانك اذا تصورت الانسان و صفته بالكلية فى الدهن فحال توصيفه بامر ذهنى لا يمكن انطباقه على زيد وعمرو وسائر الافراد بل يبقى فى الدهن وغير منطبق على ما فى الخارج .

مضافا الى ان هذا اللحاظ من شئون الاستعمال فكيف يصح ان يؤخذ فى شئون المستعمل فيه اذ هو اخذ المتأخر فى المتقدم طبعا واخذ المتأخر فى المتقدم طبعا خلف واضح اودور بمصطلح الاصولى .

ولكن لا يخلو ما ذكره من تأمل . فان الظاهر ان كل من ذهب الى ان المشتق هو المفهوم اللابشرى فليس قصده من اللابشرية كونها قيما للمعنى فى الدهن ، فان كل معنى تقيد بامر ذهنى لا يمكن انطباقه على ما فى الخارج ، ولا يمكن ان يدعيه فاضل . فان قولك سرت من البصرة الى الكوفة فقد قيدت السير بالا ابتداء الذهنى ، والانهاء الذهنى . فانه لا يمكن للمكلف امثاله .

ومنه يتضح دفع اشكال الخلف ، او الدور من اخذ ما هو من شئون الاستعمال فى المستعمل فيه ، فانه لا يؤخذ الانباء على اخذ اللابشرية من موطن الاستعمال فى موطن المستعمل فيه ، ولا حاجة الى ذلك ، و ان غرض الاستاذ النائبي من اللابشرية هى توسعة المعنى وصحة انطباق المشتق على افراده وسرايته لجميع مصاديقه ، وليس غرضه كونه قيماً ذهنياً ، او ما خودأفى موطن الاستعمال ، وكيف يقول به ،

وانك عن قريب وجدت ما ذكره من الاشكال على صاحب الكفاية في اخذ الالية ،
والاستقلالية من موطن الاستعمال في المعنى ، وانه اعترض عليه بذلك فلا وجه
للاشكال عليه بهذا التقريب من كون اللابشرية قيذا ذهنيا للمعنى ، او كون اللابشرية
قيداً في الاستعمال ، وقد اخذ في المستعمل فيه .

الذات بمرآتية المبدأ

انه يجوز احتمال عدم المانع من دخول الذات فى المفهوم لان القوم لم يقيموا برهاننا الا الوجدان فاذا ادعى شخص بان الذات بمرآتية المبدأ هو المشتق . فان مثل قولك ضارب زيد بمعنى ان زيدا الذى يريد الضرب وعنوانه ، فتارة يكون التعبير بالضرب لكونه متصفاً من زيد ، واخرى انه زيد المتصف بالضرب فلما منع منه ان لم يقم برهاننا عقليا على امتناعه .

ولكنه خلاف الوجدان كما يستفاد من سائر اللغات ان مفاد زيد ابيض بمعنى «سفيد» بحسب اللغة الفارسية لا بمعنى الداى يريها البياض .

ويبدو من الاستاذ انه قد جعل المورد من الجهات البرهانية لان المشتق مكون من مادة التى مفادها المبدأ ، ومن هيئة التى مفادها النسبة .

والتحقيق ان نسبة الهيئة الى المادة فى المشتق ليس من قبيل الشيثين ، وانما نسبة الشىء بالقوة الى ما بالفعل ، وانه بالتحليل العقلى يرجع الى شيئين ، ولكن

لا يصير معنى حرفيا ، ومجرد التحليل العقلي مآله الى الامر الفرضى .

فاتضح ان ما جعله نظير الامور البرهانية لا يساعد عليه النظر ، وانما المرجع
حيثذ الى حكم الوجدان فهل يحكم بان مفهوم المشتق هو المبدأ العارى عن النسبة
او انه المبدأ المتخصص بالنسبة فى التحليل العقلى ، او الذات المنتسبة ، او انه المبدأ
بمرآتية الذات ، او بمرآتية المبدأ والنسبة .

نظرية السيد الشيرازى الكبير قدس سره

وصل بنا البحث الى نظرية مجدد المذهب على راس الالف وثلثمائة و هو السيد الشيرازى الكبير قدس سره حيث يرى ان مفهوم المشتق بسيط .

وقد نقل عنه عدة ايرادات على القائلين بالتركيب .

الاول : يلزم من دخول الذات فى مدلوله اخذ المعروض فى العرض .

الثانى : يلزم اخذ كل من الجنس والفصل فى الاخر ، وهو خلف بل يلزم انقلاب كل منهما الى النوع فان النوع ليس الا هو المركب من الجنس ، والفصل ، وقد اخذ كل منهما فى الاخر فيكون كل منهما نوعا .

الثالث : انه يستلزم تكرر النسب فى مفهوم المشتق ان يكون مثل جملة زيد ضارب اربع نسب نسبتان تامتان ، ونسبتان ناقصتان .

اما التامتان فاحدا هما نسبة الضارب الى زيد التى تكفلها نفس الكلام ثانيها النسبة التامة التى تكون نتيجتها النسبة الناقصة المستفادة من هيئة ضارب لما عرفت

من ان كل نسبة ناقصة تقييدية فهي نتائج النسبة التامة فيلزم من القول بدلالة الهيئة على النسبة الناقصة القول بوجود نسبة تامة اخرى غير نسبة الضارب الى زيد في قولك زيد ضارب حتى تكون نتيجة تلك النسبة التامة هي النسبة الناقصة المدعو دلالة الهيئة عليها .

واما الناقصتان فاحداهما هي النسبة الناقصة التقييدية الموضوع لها هيئة ضارب كما هو المدعى ، وثانيتهما النسبة الناقصة التقييدية التي تكون نتيجة حمل الضارب على زيد فتحصل من قولك ضارب نسب اربع ، وهو خلاف الوجدان .

الرابع : انه يلزم من الذات ، والنسبة في مدلول المشتق ان تكون النسبة التقييدية الناقصة متقدمة على النسبة التفصيلية التامة مع ان الامر المسلم عندهم خلاف ذلك لهذاير سلون ارسال المسلمات قولهم الاوصاف قبل العلم بها اخبار وبعد الاخبار بها اوصاف ، وذلك لان النسبة الناقصة التقييدية في القضية الخبرية نحو قولك زيد ضارب قد صارت جزءا من القضية الخبرية التي هي متقدمة رتبة على النسبة التقييدية لكون النسبة التقييدية المقومة للاوصاف تتوقف على القضية كما اشاروا اليه في قولهم المتقدم ، وعليه يلزم الدور .

و غرض السيد في عرض هذه الاشكالات على التركيب من ناحية التحليل العقلي ، ولاظن السيدانه في صدد الرد على التركيب الخارجي .

وبيان هذه الايرادات التي استعرضها السيد بتوضيح منا الاول : يلزم اخذ الذات في مفهوم المشتق ، والمفروض ان المفهوم لم يؤخذ الذات فيه ، وانما الخلاف في اخذ المبدأ منفردا ، واخذ المبدأ مع النسبة ، والاعند المراجعة لم نجد احدا قد

التزم باخذ الذات فى المفهوم ، و على فرض اخذ الذات منفردة فيه يكون نظير الجوامد ، وتخرج المشتقة عن اشتقاقيتها وتلحق بالجوامد .

الثانى : انه لو اخذت الذات فى مفهوم المشتق لكانت هناك نسبة تعطى مفادها تقييد الذات بالمبداء ، وعند مقام حملها فتقول زيد ضارب ففى ضارب نسبتان نسبة تقييدية ، ونسبة حملية ، وهناك نسبة ثالثة ، وهى نسبة حمل المحمول على الموضوع وتوجد نسبة رابعة وهى ارتباط المبداء بالذات .

الثالث : لازمه ان تكون النسبة التامة قد اخذت ضمن النسبة التقييدية . وفى مرتبتها بينما ان النسبة التقييدية متقدمة على النسبة التامة لكونها حميلة ، وتلك تحكى مرتبة الموضوع ، ولازمه اخذ النسبة الحملية من متمات النسبة التقييدية وهو خلف .

الا انه عند التامل لهذه الايرادات لم نجد ما متوجهة على القائل بالتركيب ، والظاهر من الاستاذ النائيسى تقبل هذه الايرادات ، ولكنها انما تتم على القول بالتركيب الخارجى .

واما على القول بالتركيب التحليلى العقلى فليس هناك نسبة خارجية تقييدية او تامة قد اخذت فى المشتق وانها قد اخذت متعددة . فان كل ذلك على فرض التركيب الخارجى دون التركيب التحليلى ، وليس هناك نسب اربع كما ذكره السيد قدس سره ولو تم فرض التعدد لدخلت النسبة مع الذات ، وليس لدينا الا التحليل العقلى بان المفهوم مكون من المبدأ والنسبة او مكون من النسبة والمبدأ والذات .

ولو تنزلنا وقلنا باخذ الذات ، والنسبة . والمبدأ لم تجدوا هذه الامور
نسبة اخرى تسمى بالنسبة الخبرية او نسبة خبرية فى مقام الحمل ونسبة تقييدية عند
الحمل مع ان مفروض البحث فى المعانى الافراية لافى المعانى التركيبية ، ولو
سلمنا وجود النسب الاربع لكانت منصبة فى مقام الحمل ، والتركيب لافى مقام
الافراد ، والمفروض ان حديثنا فى مقام الافراد ، والنسبة فيها لاتتوجه لافى النسبة
التقييدية دون الحملية لعدم حمل المبدأ على الذات ، وعندئذ هل يكون المبدأ
مقيدا بالنسبة ، او المبدأ المقيد بالذات .

تحقيق في اطار الموضوع

ان مفهوم المشتق اما ان يراد به تركيباً ثلاثياً من الذات والمبدأ والنسبة ،
واما ان يراد به تركيباً ثنائياً من المبدأ والنسبة ، وان الذات خارجة عن المدلول ،
وانما هي ملازمة للمدلول ، واما ان يراد الذات بمرآتية المبدأ كما اشرنا اليه و
لعل النظرة الابتدائية في متفاهم العرف هو ذلك فانك اذا قلت ضارب ، وقاتل و
معطى ينسب الى الذهن بما ان الضرب مرآة له ، وهكذا الاعطاء والقتل ونحو
ذلك .

وقد اختار الاستاذ النائبي ان المشتق مفهوم بسيط هو عين المبدأ ، ولكن
لابشرط ليصح حمله على الذوات .

و ذهب الاستاذ العراقي الى ان حقيقة المشتق مركبة من المبدأ والنسبة لان
المشتق يتكفل هيئة ومادة فمن حيث المادة هو ذلك المبدأ ، ومن حيث الهيئة هو
تلك النسبة ، ولا يمكن ان يكون مفهوم المشتق بسيطاً من كل الحثيات لان المشتق

قد اشتمل على هيئة ومادة ، وكل منهما يدل على معنى بخصوصه فالهيئة لا يمكن دلالتها الاعلى معنى حرفي ، وهو نسبة المبدأ ، والمادة تدل على نفس المبدأ ، ولا معنى للبساطة مع وجود الهيئة والمادة في مفهوم المشتق .

وقد اكثر الاستاذ العراقي على القائلين ببساطة المشتق ، وانه نفس المبدأ اولا: بان المشتق مشتمل على هيئة ومادة ، والهيئة دالة على المعنى الحرفي ، والمادة على المعنى الاسمي ، وكيف مع هذا يكون المشتق متحد المعنى حقيقة .

وثانيا : ان المبدأ اما ان لا يكون لابشرط ، او لا يصح حمله اذا المبدأ اذا اعتبر عاريا حتى عن اللابشرطية لم يجز حمله كما لا يجوز حمل المصادر واسماء المصادر ، وان كان لا بشرط فهو في الحقيقة رجوع الى تركيبه التحليلي .

و ثالثا : ان اللابشرطية اذا اعتبرها المعبر من قيود المعنى ذهنا فلا تنطبق على الخارج ، فاذا قلت زيد ضارب وقصدت من ضارب المبدأ ، وهو الضرب المقيد باللابشرط في الذهن فلا يمكن انطباقه على زيد الضارب في الخارج نظير ما لو قيدت مفهوم من بالابتداء الذهني ، والى بالانتهاء الذهني فانها لا تنطبق على قولك سرت من البصرة الى الكوفة . فان البصرة المقيدة بالابتداء ذهنا ، والكوفة المقيدة بالانتهاء ذهنا لا تنطبق على السير من البصرة الى الكوفة .

وانت اذا تاملت فيما ذكر من الاشكالات ، وان اكثرها منها على القائلين بان المشتق نفس المبدأ لابشرط لاتجدها قائمة على برهان .

اما اولا : فان كل من قال بان المشتق نفس حقيقة المبدأ لابشرط لم يقصد في اللابشرطية ان تكون قيودا ذهني لمعنى المشتق لان المقصود من المعنى هو المفهوم

القابل للانطباق ومع تقييده باللابشرطية الذهنية كيف يصح انطباقه على الخارج ،
ولا اظن احدا من رجال العلم من قيد اللابشرطية الذهنية فى مفهوم المشتق .

وثانيا : فلان يساطة المشتق وكونه المبدأ اللابشرطى لايتنافى مع التحليل
العقلى . فانه يجوز للقائل بان مفهوم المشتق هو المبدأ ، وانه بسيط ، وان اللابشرطية
ليست قيديا اعتباريا قد لوحظ فى مفهوم المشتق ، وانما هو من ذات قوامه فالمبدأ
بحد ذاته لابشرط ولما كان بحد ذاته اللابشرط جاز حمله على الموضوعات فهذا
المعنى من البساطة لايتنافى مع التحليل بالدقة عقلا فهو واحد بالحقيقة ، وان
كان بالنظر التحليلى ينحل الى مبداء ولا بشرط ، ولعل الذى بيناه من هذا الوجه
هو ما قصده الاستاذ النائينى من ان المشتق المبدأ اللابشرط .

و ثالثا : فلو اغمضنا النظر عما ذكرناه جازان نقول ان المشتق هو نفس
المبدأ ، وقد لوحظ فيه عنوان اللابشرطية لكن على وجه ان تكون اللابشرطية
فى لحاظ المعترين ، والواصفين مما توجب تضيق دائرة المبدأ ، ولكن لاعلى وجه
القيود المقيد بل على وجه تضيق دائرة المقيد نظير ما ذكره المنطقيون من القضية
الحيثية التى مفادها تضيق دائرة ذلك الشئ فى ظرف من الظروف ، او زمان من
الازمنة ، وعند ذلك فلايتنافى هذا مع التحليل العقلى من وضع الهيئة والسادة
بمعنى ذات المبدأ المقيد باللابشرط بالوجه الذى اشرنا اليه .

وعلى ما بيناه لا يقع خلاف فى مفهوم المشتق بين القائلين بتسركبه من
المبدأ والنسبة ، والقائلين بالبساطة وانه المبدأ اللابشرط بالمعنى الذى بيناه من
تقيد المفهوم لاتقييده باللابشرطية ، ويجوز ان يذهب بعض الى دخول الذات

ايضا فى حقيقة المشتق فهو بسيط مفهوماً الا انه ينحل عند التحليل الى ذات و نسبة و مبدأ ولا يرد عليه اى اشكال من الاشكالات العقلية ، ويكون مفاده شبيها بمفاد الانسان فى تحليله الى حيوان ناطق والحيوان الى جسم ، وجوهر ، وناطق الى حساس ، ومحترك بالارادة ، و هذه الصور التى ذكرناها فى مفهوم المشتق كلها متصورة فى عالم البثوث ، ولا محذور فيها عقلا من خلف ، او اخذ نسبة فى نسبة ، او تكرور النسب ، او اشتماله على نسبة تامة ، او ناقصة . فان جميع ما حرره الاعلام من الاشكال فى باب التركيب ، او البساطة فى مفهوم المشتق يندفع بادنئى التفات لمن دخل المسألة ، وتاملها فضلا عن رجال التفكير والتحقيق .

والذى يختلج فى الذهن ، وان قل الموافق ، ان المشتق هو نفس الذات فى حال اندك المبدأ بها و مرآتية المبدأ للذات . فانه هو المتفاهم عرفنا بنظرة ابتدائية و نظرة تامل ايضا . فانك اذا قلت ضارب ، وقائم ، ومضروب ، و مقتول الى آخر المشتقة الاصولية من قولك هذا حرو ذلك زوج تجد المنسب الى الذهن هو نفس الذات حالة كون المبدأ قائما فيها و معرفا لها ، ولذا عند التحليل او التفهيم للمخاطب تقول زيد هو المتصف بالضاربة او المضروبية : او المتصف بالقيام والقعود ، ولا تعبر عن شرح هذا المفهوم بان الضرب منتسب الى زيد ، او المضروبية اليه بل يكون هذا التعبير شبيها من الاكل من القفاء ، وان المشتق فى التحقيق ، هو نفس الذات الا انه بمعرفة المبدأ الا فانظر اذا قلت هذا زيد ، وهذا هو الضارب لعمر لا تجد بين قولك هذا زيد فى الاشارة اليه ، وانه ضارب عمر ان المقصود فى التعبيرين هو الاشارة الى زيد .

غاية الامر ان في المثال الاول عبرت عن ذاته فقط ، والثاني عبرت عنه
بمرآتية الضاربية ، والمضروبية ، وانها فانية في ذاته ، وهذا المعنى وان انحل
الى التركيب ، ولكن ياتي في الذهن معهما بسيطا ، و اذا راجعت اقوال المسألة
وتاملت في اطرافها ترى ان القول بان المشتق نفس المبدأ على وجه التقييد او
التقيد او على وجه ان تكون اللابشرطية من لوازم ذات المبدأ وجدت هذا القول
بعيداً عن افهام العرف ، واللغة في كل لغة ، واصطلاح .

و اذا راجعت ما قاله الاستاذ من ان المشتق نفس المبدأ توأما مع الانتساب ،
او مقيدا بالانتساب الى الذات تجده ايضا لا يخلو من بعد . فان كون المشتق نفس
المبدأ وان النسبة مندكة في المبدأ مع الذات خارجة عن حقيقة المشتق مما لا يفهمه
للمتحاورون بل على ما بيناه الذي بنى عليه في المعنى الحرفي من ان معاني الحروف
مستقلة في عالم المفهومية ، وان كانت الحروف في عالم الوجود والتحقق
تابعة للاسماء مما لا ينطبق هنا .

فان المفهوم من المشتق في مقام وضعه ليس لحاظ ان الهيئة مستقلة في عالم المفهوم
وامالو تخلص الاستاذ فرارا في مثل هذه الهيئات من المشتقات انها غير مفاد
الحروف الجارة ، وغيرها ، وان بعض الحروف مستقلة في المفهوم ، و بعضها
مندك في عالم المفهوم فهو تبعيض و تخريج من غير دليل و برهان .

نقض الشريف

اشكل السيد الشريف فى حواشى المطالع على القائلين بتركب مفهوم المشتق انه يلزم احد محذورين ، واشكالين ، وذلك فيما لو قلت زيد قائم، او الانسان ناطق بمعنى انه شئ، ثبت له القيام ، او النطق ، ونحوهما فماذا يراد من الشيئية هل يراد بها المفهوم ، او يقصد بها مصداق الشيئية لامفهومها فاذا قصد بالشيئية مفهومها يلزم دخول العرض العام فى الفصل والجوهر لان الشيئية عرض عام قد دخل فى حقيقة الانسان الناطق .

وان اريد بها مصداق الشيئية ومطابقتها لامفهومها فاذا قيل زيد قائم اى مصداق الشئ الذى ثبت له القيام ، وهو عبارة عن تلك الذات التى مفادها ذلك الموضوع ، وهو زيد فى القضية الحملية فيكون المعنى زيد زيد قائم ، او زيد زيد ثبت له القيام ، ولازم هذه القضية ان تنحل من دور الامكان الى دور الضرورة لان كل قضية ممكنة تنحل الى قضية ضرورية مثل الانسان ضاحك بمعنى ان

الانسان انسان له الضحك ، وحينئذ يلزم انقلاب القضايا الممكنة الى القضايا
الضرورية لانها بشرط المحمول ، وهذا الانقلاب لا يختص في مورد القضية
الممكنة مع الضرورية ، و شرط المحمول سار في جميع القضايا من المطلقة ،
والوجودية والمشروطة،والحينية .

وان كان الذى يبدو من السيد في تاسيس الاشكال دون النظر الى تفريعات
الاشكال بل التامل ان القضية تنحل الى قضيتين ممكنة و ضرورية فمثل الانسان
انسان ضرورية والانسان له الضحك قضية ممكنة فالاشكال باق ايضا بالنسبة الى
الطرف الثانى هو بشرط المحمول ، و اما تشبيه المورد بعقد الوضع فمرجه
الى مجرد الانحلال .

واما عقد الوضع فعلى راي الشيخ ان القضية فعلية وان العنوان يراد به
المصداق لابدان يكون فعليا .

وعلى راي الفارابى ان العنوان يراد به الامكان لا الفعلية و هذا المعنى
لا يرجع الى انحلال القضية الى قضيتين اذ المفروض هنا ان القضية منحلة الى
قضيتين دون القضية الواحدة ، وعقد الوضع على تقدير انحلاله فمؤداه الى
قضية واحدة فاذا المراد هنا مجرد التشبيه والا فالمفهوم الافرادى فى المشتق يكون
منحلا الى قضية واحدة كما فى عقد الوضع .

وهذان المحذوران صاروا موردا للنزاع بين اعلام الاصوليين فبعض تمسك
بهما ، و بعض ردهما .

فذهب الاستاذ النائينى الى ان مفهوم الشيئية ليست من العوارض حتى يلزم

دخول العرض في الجوهر وانما مفهوم الشيء ليس الاعبارة عن الجوهر ، و هو
جنس الاجناس ، والشئية جنس الاجناس ، وعندئذ يلزم اخذ الجنس في الفصل
ولا يلزم اخذ العرض في الفصل .

الا انه عند ملاحظة ما اختاره الاستاذ لايساعد عليه الفن ، والصناعة الحكمية
لانه ليس لدينا ان الشئية عبارة عن جنس الاجناس في مصطلح الحكماء والمناطق
حتى لا يلزم من اخذ مفهوم العرض في الفصل بل يرى الحكماء ان مفهوم الشئية
من المفاهيم العرضية وما ذكره لا يمكن الالتزام به ، ولا ينبغي صدوره منه مع
جلالة قدره و عمق تفكيره .

فذهب جماعة الى ان الشئية من المفاهيم العرضية ولم تكن من الامور
الذاتية الا ان الذي له النطق عبارة عن كونه عنوانا مشيرا الى ناطق في الجملة ،
وعلى هذا يلزم اخذ العرض في الفصل .

واختار آخرون ان الانسان الناطق قد قصد به الفصل اللغوي ، ولا مانع
من اخذ مفهوم الشئية فيه و انما الاشكال جار في الفصل الحكمي او المنطقي
لا في الفصل اللغوي فيتسامح فيه ما لا يتسامح في غيره فقد يؤخذ العرض العام ، او
الخاص في الفصول بل في مفاهيم الاجناس فضلا عن الفصول .

ولكن عند الملاحظة والتأمل ان هذا الجواب لم نجده مرضياً عند
الاصوليين لانهم لم يفرقوا بين الفصل المنطقي والحكمي مع الفصل اللغوي ويرونه شيئاً
واحد الا ان ما جاء من قبل الحكماء ، او المناطق هو بعينه ما عند اللغويين من غير فصل .
و ذهبت فرقة الى عدم معرفة الفصل الا انه اقيم مقامه الفصل اللغوي .

وتوضيح مقصود هم ان الشيء قد يعرف بحقيقته وقد يكون معلوما من ناحية حده ، وفي رتبة ذاته .

وثالثا : يكون الشيء معتبرا في لوازمه بعد مرتبة ذاته ، ولتقدم اليك مثلا لبسط الامر ، وهوانك تلحظ ذات الانسان بما هو انسان من غير لحاظ جوهريته او عرضيته وهذا المعنى خارج عن حقيقة المقولات و الماهيات ، و انما تعرضه الماهيات الذاتية و تعرضه الماهيات العرضية فذاته طردالعدم ، وهذا لا يختص بجوهر ولا بعرض .

وقد يتصف الشيء بما انه عرض ، وهذا يكون عند ملاحظة مراتبه بعد وجوده ، وحينئذ ينحل الشيء الى جواهر و اعراض . فان انتزع من نفس مرتبة الاستعداد عبر عنه بالجنس ، وان انتزع من مرتبة الفعلية عبر عنه بالفصل .

وان شئت فعبران الجنس هو المرتبة الهيولائية وان مرتبة التحصيل والفعلية يعبر عنها بالصورة فالفصل كاشف عن تلك المرتبة من التحصيل والجنس كاشف ودال عن المرتبة الهيولائية ، فان لوحظ مرتبة فعلية الشيء فهو نفس الوجود ، وان عبر عن الشيء بالمقومية فهو الفصل ، وان كان في مرتبة الاستعداد فهو الجنس فالوجود غير متكيف في حد ذاته بالجوهريه ، والعرضية ولا بفصل ، ولا بجنس ، وانما الفصلية ، والجنسية ينتزعان من مراتب الوجود ولما كان الوجود غير قابل للتعريف ، ولا يعرف الا بالشهود ولا يصح المشاهدة الا من ذات الحق تعالى حيث ان الذي خلقه هو الذي شاهده ، ومن لم يخلقه لم يشاهده ، ولا يحيط بالشيء الا من كان علة له ، وكل موجود بالقياس الى موجود آخر ليس علة له حتى يحيط به فالعلة الحقيقية هي ذات الحق و هي التي

تحيط بالموجودات ويعرفها كما هي ، وما عداه سبحانه انما يعرف الشيء بصورته
لابحقيقته وواقعه فمعرفة الفصول والاجناس خفية حدا وهي بحسب الفن الحكمي ما
كانت حد الوجود وبيان مرتبته فلا يمكن معرفتها غالبا ، وان لم يكن مستحيلا الا انها
في منتهى الخفاء .

فاما بالنسبة الى موردنا فاما ان يراد بالناطق الكيف المسموع فهو غير
قابل للفصلية لان الفصل من الذاتيات والكيف المسموع من المقولات العرضية .
وان اردنا به النطق المعنوي الفعلي وهو ادراك المعقولات فهو ايضا غير
فصل واقعي حيث انه يرجع الى الامر العرضي ومن لوازم الفصل ، وعليه فلا بد ان
يراد به النفس الناطقة ويمكن ان يدعى بان الناطق ليس فصلا للانسان لانه مفهوم
اشتقاقي .

والجواب ان الفصل الحقيقي هو النفس الناطقة ، ولكن لما كانت غير قابلة
للتعبير عنها الابد مفهوم اشتقاقي فكان التعبير بالناطق عن النفس الناطقة .
وان شئت فقل ان هناك تسامحا من جانب ومعنى خفيا من جانب آخر فمن
حيث انه لا يمكن الوصول الى النفس الناطقة الا بالعنوان ، وهو الاشتقاق الذي
هو كلمة ناطق فعبر عن ذلك العنوان بالناطق ، ومن حيث ان النفس الناطقة فصل
حقيقي واقعي ، وهي عين وجود الشيء ، وفعليته كانت فصلا حقيقيا للانسان ، ولما
كان التعبير بالناطق لاجل التطابق بين النفس الناطقة ، و العنوان الاشتقاقي صح
التعبير عنها بالمشتق .

الا انه عند التحقيق ان جميع المفاهيم الاشتقاقية كناطق وصاهل ونحوهما خارجة

عن حد المقولات حيث انها مفاهيم اعتبارية لوحظ فيها انتزاعها من منشأ خاص فكل مفهوم مشتق لا يمكن ان ينطبق عليه حد المقولة كما يظهر ذلك من كلمات الحكماء ، و الفلاسفة ايضا حيث ان الجواهر ، والاعراض لا ينطبق عليها مفهوم المشتق لا بالحمل الاولى الذاتى ، ولا بالحمل الشائع الصناعى بل هى مفاهيم اعتبارية تنزع من مناقشتها ، ويصح التعبير عن ذلك الشئ بالعنوان الاشتقاقى ، ولعل المراجع لكلمات الحكماء فيما رسموه فى كتبهم يجد ذلك واضحا عند التامل فيما بيناه .

و مما بيناه يتضح للمراجع ان حقيقة الاجناس و حقيقة الفصول و حقيقة اللوازم من الاعراض العامة والخاصة مما ليست من حقائق المشتقات ، وان المفاهيم الاشتقاقية تخالف حقيقة الجنس ، و الفصل والعرض العام والخاص وانما المشتقات ، عناوين تنطبق على تلك المعنونات لانها عينها ، وانما هى مفاهيم اعتبارية قد تنزع عن تلك الحقائق ، وقد تنزع من الامور الاعتبارية كعنوان مالك و مملوك عن عنوان الملكية ، وزوج و زوجة المنتزعان عن عنوان الزوجية .

جوابنا مع الشريف

ويمكن ان نجيب السيد الشريف ان جهة الانحلال العقلي فى القضية سواء كان الانحلال الى قضية واحدة او الى قضيتين .

ولو صححنا الانحلال فيناسبه قضية واحدة مقيدة وهو الانسان انسان له النطق ولا مورد للانحلال الى قضيتين مستقلتين كالانسان انسان ، والانسان له النطق ، وحيث تبقى القضية الامكانية على حالها من غير انقلاب الى قضية ضرورية سواء قلنا ان القيد والمقيد داخلان ، او ان التقييد داخل والقيد خارج فالقضية على حالها من الامكان . فانضح من مجموع ما ذكرنا ان الايراد على السيد الشريف يتوجه فى موردين .

الاول : ان المقام من نوع التحليل العقلي سواء كان الانحلال بنحو القضية الواحدة ، او الى قضيتين لا يربط له بمفاد المشتق ، لان القضية لم تكن عين المدلول ، وانما عند التحليل العقلي تكون عين المدلول ، فى مثل قولك الانسان انسان ثبت

له النطق .

وعلى فرض القبول ان القضية منحلّة ، فتنحل الى قضية واحدة لا الى قضيتين ضرورية
وممكنة ولكن مع هذا فان هذا التحليل الى قضية واحدة ايضاً مشكل لانه تحليل
فرضي ولا اثر له في باب المشتق .

مع ان القائل بالتركيب لم يكن ناظراً الى ما احتمله الشريف وانما غرضه
في التركيب ما تكون من المبدأ والنسبة ، وهذا المبدأ المنتسب ، كما ذكره الاستاذ
العراقي وجماعة .

وقد صرح سابقاً بان المفهوم يكون من مادة وهيئة ولو كان وجوده بنفس
المبدأ ، فيكون المعنى الحرفي ملغاً ، بينما هو ثابت .

ولذا ذهب الى انه من ثبوت المعنى الحرفي و الاسمى يصبح مفهوم
المشتق مكوناً من شيئين المبدأ وهو المعنى الاسمى والهيئة التي هي المعنى
الحرفي ، مع ان القضية الضرورية بشرط المحمول لا تضر بالانقلاب في كل
قضية لان الضرورية بشرط المحمول جارية في جميع القضايا ولا اثر لها ، اذلا
توجب انقلاب القضية حقيقة بل توجهه فرضاً و تقديراً .

ومع فرض التسليم والمماشات مع السيد الشريف من حيث مفهوم الشبهة
او مصداقها ، فانه لا يثبت المطلوب حيث انه دليل نقضي ، والدليل النقضي لا يثبت
المطلوب ، و ان اوجب بطلان دليل الخصم .

نعم قديتم مقصوده اذا كان المقام من باب النقيضين فاذا بطل دليل الخصم
ثبت مطلوبه .

واما محاولة الاستاذ العراقي ، بادخال المعنى الاسمي والحرفي في مفهوم المشتق فحفظا للطرفين قد جمع بين المعنى الاسمي والحرفي ، نعم تخرج الذات اما مفهوما او مصداقاً .

وقد اشكل على البساطة بان لازمها عدم اعتبار الهيئة في المشتقات ، ومن الواضح ان المشتق ، قد اعتبرت فيه الهيئة كما اعتبرت فيه المادة ، وثانيا ان اللابشرطية ان كانت بمعنى الطبيعة المهملة كما افاده سلطان العلماء في باب المطلق والمقيد فهي لا تقتضى جواز الحمل لان الطبيعة من حيث هي هي ليست الالهى غير قابلة للحمل و الاتحاد مع غيرها و ان كانت بمعنى اللا بشرط القسمى فهو تقييد للطبيعة . نظير تقييدها بشرط شيء و بشرط لا ، فيكون المشتق في التحليل مركباً من الحدث المقيد باللابشرط ، ويرجع هذا المعنى الى التركيب في مفهوم المشتق من حيث المادة والهيئة ، وان اعتبرت اللابشرطية بنحو القيد الذهني ، فلازمه ان لا ينطبق مفهوم المشتق على الخارج . هذا غاية ما يحاوله في بحثه على القائل بأن مفهوم المشتق بسيط من كل الجهات ، كما افاده الاستاذ الاكبر .

وانك على ضوء ما بيناه يمكن دفع ما اورده في جميع صورته ، فانك قد عرفت توجيه القول بالبساطة على وجه ان يكون مفهوم المشتق مقارنا للابشرطية ومقيداً واقعاً ، لان هناك مفهوماً قد قيد باللابشرطية ليرد عليه ما ذكره بل في الحقيقة ان اللابشرطية في باب المشتق عنوان مشير لتقييد المعنى وضيق دائرته .

نظير ما ذكره المنطقيون ، في باب القضية الحينية ، و ظهر على ضوء ما حققناه ، ان الاستاذ العراقي لا بدله في هذا المقام بناء اعلى ما اختاره في المعنى

و اما على مختارنا ، فان المنسب الحرفى من لحاظ الهيئة على وجه الاستقلال
فى المفهوم كالمادة والحدث .
ومن الواضح ان مفاهيم المشتقات ليست كذلك ، وان هيئاتها مندكة فى
مادتها ، هذا كله مما شاة فى البحث مع الاعلام من حيث البساطة والتركيب .
واما على ما بيننا عليه و قربناه من ان المشتق هو الذات بمرآتية المبدأ على
وجه فناء المرآة فى المرئى ، واندك المبدأ فى الذات ، بحيث لوحظت الهيئة فى باب
المشتق فى تمام الغناء فى الذات ، وان الذى يأتى فى الذهن ليس الا تلك الذات
بمرآتية المبدأ للذات وان ذلك تحليلاً عقلياً لا خارجياً .

تقريب آخر للبحث

اعلم ان مفهوم المشتق ان بنينا على البساطة من جميع الجهات على الوجه الذى ذكرناه، من كون اللابشرطية عنواناً مشيراً لتقيد المعنى فلا ترد عليه كلمات الاستاذ وغيره من الاشكالات التى تقدم ذكرها ولامورد لها اصلاً .

وان بنينا على ان المشتق هو المبدأ المنتسب بقيد النسبة و خروج الذات عن مفهوم المشتق فهو لامحذور فيه ثبوتاً الا انه على مبنى استاذنا العراقى من كون المعانى الحرفية مستقلة فى المفهوم مما يتماشى مع مفهوم المشتق .
فان الواضح ان الهيئات فى المشتقات مندكة فى المواد بأشد مراتب الاندكاك والفناء .

نعم يتصور على مسلك غيره فى المعانى الحرفية من اندكاك الهيئة فى الذات تصويره بالمبدأ المنتسب الى الذات .

واما على مختارنا ، فان المتسبق الى الذهن في باب المشتقات هو نفس الذات
المندك فيها المبدأ ، فالذات بمرآتية المبدأ هي عين مفهوم المشتق ، ولذا لا يفرق
في الحمل بين ابناء المحاوره في اى لغة كانت بين قولك زيد كاتب والكاتب ضاحك
فانك لاتجد فرقا بين ما كان الموضوع و المحمول مشتقا و بين ما كان الموضوع
ذاتا و المحمول مشتقا .

و اجمالا: ان مقام الثبوت لامحذور فيه على جميع الاقوال من بساطة المشتق
على الوجه الذى ذكرناه ، و على تركيبه بالتحليل العقلى من امور ثلاثة ، او
الذات والنسبة او النسبة و المبدأ الا ان البحث من حيث الاستظهار وانطباق المشتق
في الاستعمالات و المحاورات انما يتجه في جميع موارد على ما بيناه من الذات
بمرآتية المبدأ (١) و يؤيده انك اذا قلت في مقام الحصر انما القائم زيد ، هو
اتحاد الذات من قائم مع زيد ، لا مجرد حمل مبدأ القيام على زيد ، لان المقصود
من الحصر هو اتحاد المحمول مع الموضوع على الوجه الاكمل ، ولا يتم الا
اذ اتحد ذات المحمول في المثال مع الموضوع ، و هو زيد فالاسماء على هذا تارة

(١) استدلال الاستاذ المعظم الخوئى بالنقض على القول بالبساطة بثبوت
التركيب وهذا ليس الادليلا نقضيا ، ويظهر من بحثه اخذ المشتق و تركيبه من
مفاهيم ثلاثة الذات والنسبة و المبدأ وقد اختار في المعنى الحرفى انها ليست
باجادية ولا فانية ولا اخطارية كما في المعنى الاسمى وجعلها معنى وراء ذلك ،
ومن الواضح ان ذلك لا يفهم من هيئات المشتق هنا اصلا وانما يفهم منها الاندك
والقناء في المتعلق .

تقع محمولة، كالانسان حيوان ، واخرى يقع مصدراً واسم مصدر ، و ثالثاً يقع الاسم وسطاً بين الامرين وهو المشتق ، ويكون نفس الذات بمرآتية المبدء وهذا حقيقة الوسيطة بينهما .

دليل الاعمى

انتهى بنا البحث الى رأى الاعمى وسيره فى الاسامى العبادية انها حقيقة فى الاعم من المتلبس بالمبدأ او المنقضى عنه .
وقد استدل بجهات :

- ١- التبادر وهو جار فى كل من المتلبس و المنقضى عنه المبدأ .
 - ٢- عدم صحة السلب فى كل من المتلبس و المنقضى عنه المبدأ .
 - ٣- ماورد عن الامام الصادق (ع) لما رواه عن النبى (ص) فى قوله تعالى:
لاينال عهدى الظالمين على ابطال خلافة الخلفاء الثلاثة .
- اما استدلاله بالتبادر فالقائل بخصوص المتلبس يثبت التبادر ايضاً فى حقه
فالتبادر لم يكن منوطاً لاحد هما و انما يدعيه كل من كلا القولين .
واما بالنسبة لما استدل بعدم صحة السلب فان القائل بخصوص المتلبس

يذهب الى ان عدم صحة السلب فى طرفه كذلك ، ويصبح الامر ليس الا المصادرة
فى المطلوب بين القولين .

٤- استدلال الاعمى بانه لولم يكن فى المنقضى حقيقة لما كان الاستعمال
فيه مجازاً او يكون المجاز فى المنقضى اكثر من الحقيقة ، بينما ان الحقيقة اكثر
استعمالاً من المعنى المجازى .

و يرد عليه اولا ان المنقضى عنه المبدء لم يكن مستعملاً اكثر من المتلبس
لانه كما ذكرنا ان المشتق له فردان .
الاول ان يكون الجرى و التلبس فعليين حقيقة .

الثانى ان يكون الجرى و التلبس باعتبار الماضى فعلياً وحقيقة .

واذا قسمنا الجرى والتلبس فى الحال والجرى والتلبس فى الماضى مع
الانقضاء فالاستعمال فى الانقضاء اقل منها .

ولو قلنا ان المجاز يستعمل اكثر من الحقيقة فيجواب ان اكثر المجاز لا ينافى
الحقيقة والاطلاق ينصرف منه الى المعنى الحقيقى و ان كثر مالم يكن
هناك نقل او مجاز مشهور ، بل حتى لو كان المجاز مشهوراً لان الشهوة قريبة
على عدم كونه حقيقة .

واما الاستدلال بالاية الكريمة قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) مبنى على
ان الخلافة بمعنى الامامة و هو تكمص الولاية بعد الرسول (ص) فالامامية تقيدها
بالامامة والعامية تعتبر الولاية بمعنى الخلافة بعد الرسول (ص) وعلى كلا التفسيرين
يمكن تصوير الاستدلال بهذه الاية الشريفة ويتم استدلال الامام بها و يصبح مدرراً
للاعمى بان المتكصص للولاية يدعى من نفسه الاسلام و ليس ظالماً، فيكون المعنى

ان الظلم قد طرقهم فى حياتهم الاولى ، و تصبح نفوسهم مظلمة حين ذاك .
وهذا مما يوجب عدم استحقاقهم للمخلافة الدينية التى هى القبس الواج
والنور المشرق فى سماء المعرفة والكمال لان الكفر ظلم للنفس ، والظلم لا يختص
بالاهانة كرامة الاخرين بل يسرى حتى لنفس الانسان ، كالاتحاد والشرك فمن تلبس
بهذه المظالم فلا يستحق نبيل الولاية ورعاية الامة و حفظ كيانها و رفع
مستواها .

الجواب

ان الاستدلال بهذه الاية اولا، لا يثبت المشتق للاعم وانما الامام (ع) فى صدر ردهم والا نكار عليهم ولو كان القول بالمجاز .

وثانيا : انا نتصور فى عنوان الحقيقة قسمين كما اوضحنا ، من كون الجرى والتلبس فعلا او ان الجرى والتلبس بلحاظ ماضى عنه المبدأ ، فيقول الامام (ع) فى هذا العرض ان من تلبس بالظلم ولو آنا ما لا ينال المنصب الدينى التى هى الخلافة و يكون حكم عدم نيل الخلافة من باب القضية الحقيقية و هو ان من ظلم نفسه بالكفر ولو آنا ما لا يستحق ذلك المنصب الالهى ، وهذا من باب ان العلة المحدثة مبقية .

و توضيح ذلك ان العناوين المأخوذة فى الأدلة على انحاء ، تارة يؤخذ العنوان جامداً واخرى يكون مشتقا ، وثالثة يؤخذ العنوان بسيطا ، ورابعة يؤخذ العنوان مركبا وخامساً يؤخذ العنوان حلة تامة ، حدوثاً وبقاءً ، نظير الاجتهاد فى

التقليد ، حيث لا يقلد الا المجتهد وبقاء التقليد منوط ببقاء الاجتهاد ، فلو ذهبت منه الملكة لا يجوز تقليده ، وسادسة ان مجرد الحدوث كاف فى ترتيب الحكم على الموضوع ، مثل قوله تعالى(والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) .

فالقضية بنحو القضية الحقيقية ، فمن تلبس بالسرقه وجب قطع يده . او ان من زنى يجب اقامة الجلد عليه ثمانين جلده .

ولا يراد بالسرقه والزنا ان يكون العمل صادراً منه على الدوام ، وانما مجرد حدوثه كاف فى ثبوت الحد على السارق والجلد على الزانى .

والمورد هنا من هذا القبيل ان من تلبس بالظلم كاف فى عدم استحقاق الخلافة والمنصب الالهى ، حيث ان المتولى من قبل الشارع المقدس لا بد له من الاهلية ومن حسن السريرة وصلاح الباطن ، وحسن الظاهر وطاهر النفس ونظيف العمل وترقى نفسه عن المعاصى فان الكفر لا يجتمع مع هذه الامور لان المستحق لا بد ان يكون طاهر النفس نزيهاً عن الرذائل بدأ وختاماً ، فانه من حين ابتداء تولده يكون معصوماً ونزيهاً من جميع النقائص كما نجده منطبقاً فى ذات الرسول الاعظم والائمة(ع) من هذا القبيل ايضاً.

ولذا صح ارساله لهداية البشر واناذهم من الجهل والاثام وجعلهم فى مستوى الفضيلة والكمال .

او ان المراد بالمنصب كونه غير مستعد للعصيان وهو سارفى دور الصلحاء او ان العصمة تأتى فى مرحلة النبوة او الامامة كما يراه الاستاذ النائينى .

الان من راجع الروايات يرى مناصب الاولياء والانبياء مساوقة لوجودهم
لا انه هناك صلاحية ثم بعد مرحلة الصلاحية تأتي مرحلة المنصب الالهى بل ان
العصمة مسبوقة بمجيء الرسالة او الامامة .

دليل الصحيحى فى المشتق

استدل القائل بخصوص المتلبس فى المبدأ من ناحية الاثبات بوجهين .
اولا التبادر فى خصوص المتلبس لا اعم كما عليه اذهان عامة العرف والعقلاء ،
وعند ملاحظته نجده امرأ وجدانياً ولا يختص بلغة دون لغة حيث يفهمون من اطلاق
المشتقات لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلا ولا يصدق على المنقضى عنه المبدأ .
ودليل الصحيحى فى التبادر اقوى انسباقاً من دعوى تبادر الاعم .
٢- عدم صحة السلب عن المتلبس بالمبدأ وصحة السلب عن انقضى عنه المبدأ
ويكون مجازاً ، واستدل صاحب الكفاية بان صحة السلب مطلقاً فى كل زمان ينافى تلبسه
فى الزمان الماضى ، وصحة السلب مقيد الاثمة فيه .
واجاب بعضهم ان القيد تارة يؤخذ قيداً للموضوع ، فصحة السلب قيداً
للموضوع مطلقاً ، من دون نظر الى زمان يكفى فى صحة السلب مطلقاً ، ولا وجه
لجعله قيداً للمحمول من دون تخصصه بزمان الماضى او زمان الفعلية ، وهذا الوجه
لابأس به ولا محذور فيه كما عليه المحقق صاحب الكفاية .

واما مرحلة الثبوت وهو انه اذا قلنا بالبساطة فلا بد من الالتزام فى خصوص المتلبس واذا قلنا فى الاعم فىأتى دور الخلاف انه هل يراد به خصوص المتلبس او الاعم منه ومن المنقضى عنه المبدأ ، ويكون من موارد التركيب .

وقد بنى على هذا الوجه الاستاذ النائينى فى بعض عباراته ، فعلى اختيار البساطة لامورد لمجىء النزاع فى شموله للمنقضى .

واما على الالتزام فى التركيب وان المشتق ينحل الى ذات ونسبة ومبدء ، او ذات ونسبة او مبدء ونسبة فحينئذ يمكن تصوير النزاع لحفظ الذات ، وعند ذهاب المبدء فهل يمكن فرض مجىء العنوان ام لا بخلاف الجوامد ، فلا ينطبق عليها العنوان لذهاب صورتها بذهاب المبدء عنها .

فعند ذهاب الانسان مثلا ، يكون ذهابه بذهاب صورته لا بذهاب الهيولى ، لان الهيولى تعطى معنى الاستعداد الاولى دون الفعلية بخلاف المشتق ، فان له تعلق بالذات اما عين حقيقته ، او بنحو التلازم ، فالمنكر يدعى عدم صدق العنوان مع ذهاب المبدء ، والقائل بالاعم يلتزم بصدق العنوان لبقاء الذات وان ذهب المبدء . وقد ناقشه الاستاذ العراقى ، بان المسئلة غير مبنية على البساطة والتركيب ، فعلى القول بالتركيب سواء كانت الذات داخلة فى المشتق ام كانت ملازمة له فلا يفرق الحال فى جريان النزاع .

واما القائل بخصوص المتلبس فلا يكفى عنده صدق العنوان لذهاب المبدء ، واما القول بالتركيب فينحل الى نسبة ومبدء وعند ذهاب المبدء فالانتساب باق مع الذات بناء اعلى ان المفهوم مكون من المبدء والنسبة والذات ، فعند ذهاب المبدء

فالذات باقية ، و على فرض خروج الذات مع ذهاب المبدأ ياتى النزاع من صحة الاطلاق وعدمه كما فى تلك الفروض ايضاً .

فالنزاع حتى على كون المشتق نفس المبدأ ، لايشرط على مختار الاستاذ ، فالنزاع جار ايضاً كما بيناه من بقاء الذات ، وان ذهب المبدأ الا ان ما ذكره ففى النفس منه شيء ، حيث انه كانت الذات داخلة فى مفهوم المشتق فالنزاع جار ولا اشكال فيه ، لانها جزء للمدلول حتى لو كانت توأما مع المبدأ .

واما اذا كانت الذات خارجة سواء قلنا ان المشتق هو المبدأ أو المبدء المنتسب فلا معنى لثبوت النزاع مع خروج الذات عن المدلول .

فما ذكره الاستاذ الاكبر النائينى معقول من ابتناء المسئلة على البساطة والتركيب ، وان النزاع جار اذا كان المركب من المبدأ والذات والنسبة ، وان الذات داخلة اما بنحو الجزئية او الشرطية او المقارنة .

تنبيهات المشتق

تعرض الاصوليون الى تنبيهات المشتق لمناسبة بينها وبينه .

الاول : الفرق بين المشتق والمبدأ ، و ان كنا قد تعرضنا اليه اجمالاً فيما سبق ولكن الاصوليين عندما يتعرضون اليه في التنبيهات يوسعون دائرته .
وتفصيل البحث عنه ان الفرق بين المشتق والمبدأ فان لوحظ كون الشيء لا بشرط كان مشتقاً على القول بالبساطة فيه ، وان لوحظ بشرط لا يكون مبدأ ولا يحمل على شيء ، واما جهة الفرق بين المشتق والمبدأ فسي صورة التركيب التحليلي ، فتأتي الوجوه السابقة ، واما ان يتركب من النسبة والمبدأ او نفس النسبة والذات على الاختلاف فيها من حيث التقييد بين الذات والنسبة او كون الذات خارجة ملازمة للنسبة او داخلية ، او على ما اخترناه من انه الذات بمرآتية المبدأ وعندئذ يفترق المشتق عن المبدأ انه في المشتق يصح الحمل لكونه عنواناً وفي المبدأ لا يصح حمله .

ثم ان الجهة الزائدة على ما سبق ان اللابشرية هل هي امر اعتبارى كما يظهر عن بعض اقطاب الاصوليين كصاحب الفصول حيث يرى ان المادة اذا كانت لابشرية يصح حملها وتقع مشتقاً وان اعتبرت بشرية لافلا يصح حملها وتسمى مبدأ ، وهذا الوجه في غاية البعد لانه اذا كان مجرد الاعتبار كاف فيمكن صدق العكس ، بان يكون بالنسبة الى المشتق بشرية لا ، وبالنسبة الى المبدأ لابشرية .

ولاظن احداً من الاصوليين قد التزم بما ذهب اليه في هذه المقالة ، وانما اطلاق اللابشرية و بشرية لايندك بلحاظ اختلاف الماهيتين واقعاً ولكن لما كانتا غير خارجتين عبر عنهما بالامور الاعتبارية التي تكون مقابلة للامور المقولية والامور الواقعية كباب الملازمات العقلية ، فلما منع منه ، وان كان نظره ان الامور الاعتبارية ما كانت بيد المعتبر فهذا غير مرضى لدينا ، وعلى هذا يصح فرض التعاكس وهو مما لايلتزم به احد .

وعلى كل فالذى يظهر من المحقق الدوانى ، ان اللابشرية ليست قيداً ويظهر من الاستاذ الاكبر النائينى ، اعتبارها قيداً فى الماهية فان كانت المادة لابشرية ، فهى مشتق ، وان اعتبرت بشرية لا ، تكون مبدأ .

ولكن المحقق الدوانى لايعتبر اللابشرية وبشرية لاثية قيدين وفصلين للماهية وانما هما يتكفلان صحة الحمل فى جانب وعدم صحته فى جانب آخر .

وعلى الاجمال ، ان مقصود الدوانى على نهج ماسلكه الشريف الا انه قد جاء بدقة اعمق مما جاء به الشريف حيث ان الذى ذكره السيد الشريف بانه اذا التزمنا بتركيب المشتق فلازمه اما اخذ العرض فى الجوهر ، واما لزوم انقلاب القضية

الممكنة الى الضرورية بشرط المحمول بينما المحقق الدواني اتجه الى صلب الموضوع ولم يتجه الى ناحية الادلة التقضية كما تمشى بها السيد الشريف ، لان ابطال الخصم في التركيب لا يثبت البساطة التي ادعاها .

والذي يعضده الدواني هو عدم اخذ اللا بشرطية و بشرط لائية قيد فى المشتق والمبدأ ، وانما سيرهما تصحيح الحمل والادخلت النسبة فى معنى المشتق ولازمه دخول المعنى الحرفى فى المعنى الاسمى

و تكون النتيجة ان المقوم للمعنى الاسمى يصير فى قالب المعنى الحرفى ، وهذا لا يلتزم به احد بل المعنى الاسمى دائماً فى قبال المعنى الحرفى سواء كان جامداً ام مشتقاً .

ويمكن توجيه كلامه بتعبيرنا انه لانتلزم بان المشتق مركب ، والا لو كان مركباً من الذات والنسبة فيلزم دخول المعنى الحرفى فى المعنى الاسمى، ولا يمكننا ان نختاره مقيداً من اللا بشرطية وبشرط لائية ، لانه يلزم التركيب ايضاً فلا بشرطية وبشرط لائية يراد بها الجهة التعليلية للمشتق لاجهة تقييدية له ، وبهذا البيان، ثبتت بساطته .

وبهذا الايضاح ، ان المادة لها حالتان ، الحالة الاولى حالة الانطباق والسريان فى الافراد .

الحالة الثانية .

حالة عدم الانطباق . ففي الحالة الاولى يعبر عنها مشتقاً ، وفي الحالة الثانية يعبر عنها مبدأ .

التنبيه الثانى

انه فى صورة التركيب هل يمكن الغائه ، حتى يصح حمل بعض على بعض بخلاف ما لو كان مركباً .

ذهب صاحب الفصول الى الغاء التركيب والغاء جهة عنوان الجزئية حتى يكون لا بشرط وعندئذ يصح حمل بعضه على بعض .

ولكن هذا قابل للمناقشة ، لان الالغاء لم يكن محط نظرنا لانه اذا كان قوام كل شىء بالجزء الاخر لم يكن مثل هذا الامر تحت النظر والجعل وانما هو امر واقعى يتبع واقعه ، وليس باب الحمل من الامور الاعتبارية كما احتمله ، بل يدور مدار الواقع ، ولا يدور مدار الجعل والاعتبار .

التبني الثالث

صفات الواجب

يمكننا تحرير البحث في شمول المشتق لصفات الواجب .
ذهب صاحب الفصول الى عدم انطباق الاشتقاق على صفات الواجب وان
انطبق عليها ، فيكون بطريق المجازدون الحقيقة .
اختار جماعة عدم وجود صفة للواجب من العلم والقدرة والارادة ونحوها ،
وانه سبحانه فوق الاتصاف وان وصفناه فمن قبيل ادراك الحيوان الذي في القفص
حيث لا يدرك وراء القفص شيئاً لعدم توسعة نطاق فكره وعدم انطلاقه في هذا العالم
اللامتناهي ، فوصف الواجب بالعلم والقدرة والارادة بلحاظ هذا الكمال الخاص
المتداول بين الفكر البشري ، حيث لا يمكنه الانطلاق الى اكثر من ذلك ، فوجوده
سبحانه اعظم من اتصافه بالعلم والقدرة والارادة .
وتنحل هذه الصفة كلها الى صفات سلبية ، اذ العلم مفاده ليس بجاهل وكذا
بالنسبة الى صفة القدرة فان معناها ليس بعاجز ، والارادة بمعنى انه غير مريد ،

فالواجب إذاً هو اعظم من هذه الصفاة واكبر منها شأنًا .

الان التحقيق كما عليه اهله انها صادقة على الذات وعين الذات ، والا فلو
احتملنا ما ذكره هذا القائل ، لصدق النقيض والعياذ بالله ، فانه اذا لم يصدق العالم
و القادر عليه سبحانه وتعالى صدق نقيض ذلك ، بانه ليس بعالم ولا قادر ، فان
ارتفاع النقيضين محال وكانت هذه الادعية والاذكار والايات القرآنية الكريمة
كلها مجرد لغو والعياذ بالله .

لازمه التعدد

بعد ثبوت الصفات له سبحانه ، وان هناك ذات وصفة للمشتق فكيف تنطبق على الواجب تعالى اذلازمه التعدد بينما ذاته عين علمه وقدرته وارادته عين ذاته .
ولذا قال الفارابي: الله كله علم وكله قدرة وكله ارادة وليس متصفا بالعلم والقدرة والارادة .

وملخص البحث ان رجوع الصفات الى المفاهيم السلبية مما لامعنى له ، وان تعدد الصفات مع الذات المقدسة كما يراه الاشعريون ممالا وجه له ولا برهان يقتضيه وان البرهان على خلاف هذين القولين واضح .

فما ذكر من كون الصفات راجعة الى المعنى السلبى لانتقبله ، وكذلك قول الاشاعرة غير تام لتعدد القدماء ازلا وان واجب الوجود لم يكن واحداً وهو مناف لذاته القدسية ، ولازم قولهم التحديد فى ذاته وفى صفاته .

وكذا ماذهب اليه صاحب الفصول بان الصفات منقولة من المعانى اللغوية الى

مصطلح جديد من انها عين ذاته ، فالعالم وان كان فى ذلك الدور علم وذات ولكن فى دور النقل الى المعنى المصطلح الجديد ان العلم عين المعلوم فى ذاته المقدسة وكذا صفة القادر والارادة الا انه عندمراجعة كلمات اللغويين لم نجد فرقاً بين كلمة عالم فى ذات زيد وكلمة عالم فى ذاته سبحانه .

وان الاختلاف فى مفهوم هذه الصفات مع الذات لاينا فى الاتحاد واقعاً والعينية مع ذاته تعالى فان البرهان قائم على العينية فى الخارج لا على اتحاد المفهوم ، فصدق زيد عالم كقولك الله عالم الا ان العلم هنا فى الواجب عين الذات و متحد معهما فى الواقع ، بخلاف قولك زيد عالم فان العلم وراء ذاته وان اشترك الطرفان فى مغايرة مفهوم الصفة مع الموضوع فى مقام الحمل فان مفهوم العلم المحمول فى العنوان الاشتقاقي غير زيد وغير الواجب تعالى .

فاتضح انه لا يضر الاختلاف فى المفهوم الاتحاد فى المصداق .

نعم لو كانت المفاهيم متعددة و الانطباق متعدد لاشكل الامر فى واجب الوجود ، وقد عرفت دفعه .

وقديؤيد بقول امير المؤمنين (ع) اول الدين معرفته وكمال معرفته الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه لان كل موصوف غير الصفة .

طور آخر من الكلام

قد يستدعى البحث طوراً آخر فى عرضه على وجه التفصيل وهوان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم ، كما ذكره الامتاذ الاصفهانى فى حاشيته تبعا للحكماء وصدر المتألهين والسبزوазى وغيرهما .
والحضور يشمل مرتبة حضور الشىء لذاته ويشمل مرتبة صورة الشىء ، وهو المعبر عنه بالعلم الحصىلى فالعلم نفس الحضور .
واما تفسيره بالانكشاف فهو تفسير باللازم لبالحقيقة فحضور الشىء لغيره من توابع العرض .

واما حضور الشىء بنفسه لنفسه فهو حضور بالذات وبالاصالة ، فمثلا ان النفس الناطقه عند ما يلحظها الانسان يجدها حاضرة لنفسها .

واما اذا لوحظت للغير وكانت فى معرض تصورها للامور الخارجيه فحضور الصورة للنفس بالاصالة ، وحضور متعلق الصورة من الاشياء المعلومه لها تكون

بالعرض .

فالمعلوم بالذات للنفس هو الصورة والمعلومات الخارجية معلومة لها

بالعرض .

وكذلك القدرة فانها بمعنى الحضور على الوجه الاكمل ، واما الارادة ،
وان فسرهما الاستاذ الاصفهاني تبعاً للفلاسفة والحكماء ، كما نشاهده في اسفار صدر
المتألهين وغيره بالابتهاج والرضاء الا انه لما كان الانسان قاصراً عن ادراك حقيقتها
في ذات الحق وانكشافها تماماً فعرفت باللازم .

فالا ابتهاج والرضا تعريف باللازم ، وعلى كل فهي ايضاً حاضرة لدى النفس
بهذا الحال انها وجودات هي عين الواجب اولامانع من انطباق المشتق عليها .
وبتعبير آخر تارة يكون المبدء غير الذات والعنوان يكون منتزعاً واخرى
يكون المبدء عين الذات وعنوان المشتق يكون منتزعاً ، اذالعنوان الاشتقاقي ما
كان منتزعاً من شيء سواء كان من ذات ومبدء او من نفس المبدء والامحذور فيه .

التنبیه الرابع

دخول المجاز والاسناد فى المشتق

مما يستثنى بعض المصادر عن مفهوم المشتق انه فيما اذا كانت نسبة المحمول الى الموضوع مجازية و كانت المجازية فى الاسناد وفى الكلمة فيتفرع على هذا سؤال ، وهو هل تبقى الكلمة مشتقة على حالتها ، مثل قولك الميزاب جارف نسبة الجريان لاشكال بكون الجريان للميزاب مجازاً ، وانما يصدق الجريان للماء لا للميزاب .

فمدلول الجريان على حالته من الاشتقاق و صدور التغيير بالنسبة الى الميزاب لابنفس الجريان ، فيجرى فيه النزاع على انه فى خصوص المتلبس او الاعم من المتلبس والمنقضى .

عناوين موضوعات الاحكام

ليعلم لديك ان الاحكام العرفية ، والقوانين الدولية والاحكام الشرعية لما تنجبه الى موضوعاتها تكون مختلفة باختلاف موضوعاتها ، واليك بعض اطوارها وحالاتها .

- ١ - قد يكون الموضوع جامداً كلفظ الانسان ، فيتوجه الحكم عليه كما في قولك ايها الانسان صلى ، او الحيوان ذو حياة ، فكلمة الحيوان جامد وذو حياة حكمه ، وليس بمشتق لغوي ، وللمشتق اصطلاحى كما بالنظر الى الانسان كذلك .
- ٢- قديقع الموضوع من الامور الانتزاعية كالشيئية من الشيء والامكانية من الامكان ، مثل كل ممكن زوج تركيبى ، فقد اخذت الزوج التركيبى من الامكان والامر الانتزاعى لم يعرض عليه الوجود الخارجى ، وانما هو منتزع منه (١) وان الامكانية منتزعة من الوجود والعدم .

١- وانما ذكر سماحة والدنا موضوعات لللاحكام وان اشتبهت المبادئ ولكن لشدة تعلقها بالمشتق ذكرنا هاهنا .

٣- قد يكون الموضوع اشتقاقياً ، والاشتقاق اما ان يأتي بصورة الاشتقاق النحوى كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وافعال التفضيل واسم المكان والزمان ، وقد يكون المشتق نحوياً الا انه لم يكن موضوعاً للحكم مثل ضرب وهو مشتق .

والذى يقع موضوعاً هو الفاعل للحكم ، ولكن لو كان المشتق النحوى بصورة المصدر لصح ان يكون موضوعاً مثل قولك ضربى زيدا واحترامى لعمري .

٤- قد يكون موضوع الحكم الامرا الاعتبارى الذى ليس بجوهر ولاعرض مثل عنوان الزوجية والرقية والحرية ونحوها فالحكم الصادر على هذه الجهات مثل قولك اذا صارت فلانة زوجتك جاز لك النظر ، واذا صار عمر عبداً لعلى وجبت خدمته لمولاه ، واذا صار زيد حراً وجب له تمام الميراث خلافاً لشيخ الاساطين حيث انكر الاحكام الوضعية الاعتبارية ، وقال ان الاحكام التكليفية هى الاصلية و الاحكام الوضعية تابعة للاحكام التكليفية ولكن قد حررناه فى ما يأتى ان الاحكام الوضعية ثابتة استقلالا وقد تكون تبعاً .

وعلى كل فهذه العناوين والموضوعات الجامدة والمشتقة بكلا نحوياً او المنتزعة عن الذات كالامكان ، او مقولة من المقولات او اعتبارية فقد يكون مجرد وجود كاف فى ثبوت الحكم ولكن لا يكفى الامع بقائها، وذلك فى المفاهيم الاشتقاقية او ما بحكمها من الجوامد من المفاهيم الاعتبارية كعنوان الزوج او الزوجة والحر والمملوك .

واما فى العناوين التى هى منتزعة عن الذات كالانسانية فى الانسان والحيوانية

المنتزعة عن افرادها فانها ليست مشمولة لعنوان ترتب الحكم على الموضوع حدوثاً اوبقاء ، فان الجوامد والعناوين المنتزعة عن الذات اما موجودة اومعدومة ، وليس لها حالة الحدوث والبقاء في ترتب الحكم عليها .

فمثلا الاجتهاد والتقليد ، ان مجرد حدوث الاجتهاد في زمن لا يكفي في تقليده مالم تكن له ملكة مستمرة فالعناوين والموضوعات لا بد من بقائها واستمرارها ولا يكفي مجرد الحدوث فيها ، وكذا بالنظر الى قبول شهادة العادل ، ففي حالة عدالته تقبل شهادته ، اما في عدم دور العدالة فلا تقبل شهادته ولا تجوز الصلاة خلفه .

وقد تكون العناوين كافية بمجرد حدوثها كما بيناه ، مثل عنوان السارق والسارقة والزانية والقاتل فانه بمجرد حدوث هذه العناوين وصدورها تكون الحكم ثابتا عليها من الجلد والقطع والقصاص .

اما بالنسبة الى الجوامد على ما حررناه سابقا فلا يأتي هذا البحث فيها لانه عند ذهاب الذات فيها فلا يثبت الحكم عليه ولا نتصور فيها الحدوث والبقاء ، وكذا في الامور الانتزاعية ايضاً لايجرى فيها النزاع ، كما اشرنا .

واما الكلام في الامور العرضية اذا كانت بنحو المحمول بالضميمة كزيد ابيض ، او من الخارج المحمول كعلی زوج لفاطمة(ع) فيمكن تصوير النزاع فيها بمعنى انه هل يكفي مجرد ثبوتها في ترتب الحكم اولا يكفي مجرد الثبوت وهذا يحتاج الى ملاحظة الدليل ، فقد يكون العنوان مأخوذاً فيه مجرد الحدوث كالزنا والقتل والسرقه وقد لا يكفي بذلك ، وانما يحتاج الى بقائه واستمراره كلاجتهاد

والتقليد والعدالة وإذا كان الحكم المترتب على الموضوع كاف فيه مجرد الحدوث
أو يعتبر حدوثة وبقائه فهو من القضايا الحقيقية التي عليها محور الأحكام الشرعية
والقوانين الدولية وكل حكم جاء على نحو العموم فهو على نحو القضية الحقيقية
في الشريعة .

هـ- أن يكون موضوع الحكم عنواناً مرآتياً ومشيراً إلى مافى الخارج كقول
جعفر بن محمد (ع) عليك بهذا الجالس ويقصد به زرارة فان الجلوس مما لا يترتب
عليه الحكم وليس عنواناً ماخوذاً أعلى نحو الحقيقة ومن الغريب ما هن بعض
اعلام العصر من تجويز كون العنوان المشير من القضايا الحقيقية الماخوذة فى
العلوم فان عنوان الاشارة مما يوجب سلب كون الموضوع مستقلاً او كونه على
وجه القضية الحقيقية فان الحكم فى القضايا الحقيقية مترتب على الموضوع
استقلالاً او كان جزء الموضوع كما اذا كان الموضوع مركباً او استقلالية الموضوع
فى مقام ترتب الحكم على موضوعه ينافى كون الموضوع عنواناً مشيراً ومرآتياً
الى الخارج وانما العنوان المشير يتبع ما اشار اليه من قضية خارجية او قضية حقيقية
او من موضوع خارجى او اعتبارى فهو تابع دائماً لما تعلق به واشار اليه .

تنبيه

انك قد عرفت ان محط العلوم هي القضايا الحقيقية، كل فن او قانون انما يتشكل بصورة القضايا الحقيقية وان القضايا الحقيقية كما سيأتى منا الاشارة الى ذلك ياتى على وجوه ثلاثة ففى نظر علماء الاصول فتارة يكون المحمول مساويا للموضوع فى مقام التحقق كالانسان متعجب او ضاحك واخرى يكون المحمول اوسع دائرة ومفهوما من الموضوع كقولك الانسان حيوان وثالثة يكون المحمول اخص من الموضوع فى مقام التحقق والخارج كما تقول الحيوان انسان اناطق . واما باصطلاح المناطقة والفلاسفة الذين يرتبون على القضايا الاشكال الاربعة فيحصرون القضايا الحقيقية فيما كان المحمول اعم من الموضوع او مساويا له ويخرجون القضايا التى يكون فيها المحمول اخص من الموضوع لعدم ترتيب مثل ذلك فى الاشكال الاربعة ولما كان نظرفن الاصول غير محصور بذلك عمموا البحث

لما كان المحمول اخص دائرة من الموضوع فلو قال الشارع اكرم كل انسان عالما صح التعبير والحكم بذلك وكانت هذه القضية وان محمولها اخص من الموضوع لكن مما يجب امثال هذا الحكم و المتبع فى الروايات و فى الفقه يجد الكثير مما كان المحمول فيه اخص من الموضوع .

ثم ان ميزان القضية فى صدقها وكذبها فى نظر علم الاصول هو جهة صدق المخبر وكذبه لا صدق القضية و كذبها من حيث هى كما يراه علماء الميزان والقضية الحقيقية فى نظر علماء الاصول شاملة لما كان فيها جهة الاخبار عن الواقع ملحوظاً كما فى الجمل الخبرية و مالم يكن جهة الاخبار فيها ملحوظا كالجمل الانشائية من الاوامر والنواهي كاقم الصلاة و آتى الزكاة ولا تشرب الخمر فالقضايا الحقيقية فى نظر علماء الاصول شاملة للقضايا الخبرية والانشائية وان كانت القضايا الانشائية فى نظر علماء الفلسفة والميزان داخله تحت عنوان التصور دون التصديق وسيأتى منا بيان ذلك انشاء الله فى القضايا الحقيقية .

الثمرة

ثمرة المشتق

١- ما ذكره في باب الرضاع فيمن كانت له زوجتان زوجة كبيرة وزوجة صغيرة وكانت الكبيرة قد دخل بها الزوج فالمعروف بين الفقهاء حرمة الكبيرة والصغيرة اما الكبيرة فلانها اصبحت ام زوجته وهى محرمة عليه واما الصغيرة فبنت زوجته المدخول بها وهو مما لا ريب في حرمتها لانها بنت زوجته المدخول بها وكان هذا الفرع من المسلمات الفقهية ولكن للمناقشة مجال وذلك في صورة ام الزوجة لان رضاع الصغيرة عند انتهائه فقد خرجت عن عنوان الزوجية فلم ينطبق على الكبيرة الاولى ام الزوجة وتكون الكبيرة هذه في ثبوت الحرمة لها مبنى على المشتق فان كان المشتق يصدق حتى في ظرف عدم الزوجية الفعلية للصغيرة وانه يقال للكبيرة ام من كانت زوجته فتحرم بناء على صدق المشتق في المنقضى والا فمقتضى القاعدة بناء على ان المشتق يختص بالمتلبس بالمبدأ فان لازمه عدم

حرمتها و تكون هذه المسألة نظير ما لو كان للشخص زوجة اخرى كبيرة وقد
 ارضعت الصغيرة بعد ارضاع الكبيرة الاولى لها فانه من الواضح ان المسألة
 تبتنى على مسألة المشتق فان عمنا المشتق والى المتلبس حرمت الكبيرة الثانية
 ايضا وان اخص المشتق وعدمه بخصوص المتلبس لم تحرم الثانية وجريان المشتق
 وعدمه فى الكبيرة الثانية اذا ارضعت الصغيرة اوضح من الصورة الاولى وهى
 ارضاع الكبيرة الاولى المدخول بها للصغيرة و عليه فمسألة المشتق لا تختص
 بالكبيرة الثانية بل تعم الثانية والاولى وان جاز ان الاولى تحرم على كل حال لان
 ظرف البينونة من الزوجة الصغيرة فى زمان هو عين زمان الزوجية فينطبق على
 الكبيرة الاولى انهاام زوجته والتفكيك بين زمان البينونة عن الزوجية وزمان
 الزوجية تفكيك عقلى لافى نظر العرف ولكنه قد يدفع بان العرف انما يرجع اليه
 فى تشخيص المفاهيم لافى موارد التطبيق والمورد من مورد التطبيق ولكن يجوز
 دفع هذا الوجه بان العرف اذا فهموا ان المقام من باب تعدد الرتبتين من كون
 البنت بالقياس الى الكبيرة الاولى بنت لها وان الكبيرة فى مرتبة اخرى ام لها
 وان ذلك غير مرتبة ام الزوجة وان الزمانين مختلفين واقعا ولكن العرف بعد
 الالتفات الى ذلك يراه من باب تعميم المفهوم للزمانين او الغاء عنوان المرتبتين
 فانه من الواضح انه ينطبق على الكبيرة الاولى ام الزوجة وهذا التشكيك لامجال
 له وان كان ذلك كله لا يخلو عن تأمل ولعل المسألة من المسلمات فى حرمة امزوجة
 الكبيرة الاولى والصغيرة .

٢- فيما لو ترتبت آثار على عنوان العادل كصدق العادل فى قبول قوله او

قبول شهادته او فيما كان الاجتهاد معتبراً فى ترتيب كثير من الاثار فهل يحكم بترتيب الاثار فى ظرف انقضاء المبدأ من العدالة او الاجتهاد والظاهر عند مراجعة تلك الابواب لاقتصور فى شمول محل النزاع لها ولكن لورود الادلة الخاصة فى عدم قبول شهادة العادل فى ظرف فسقه بعد العدالة و عدم ولاية المجتهد و عدم جواز تقليده عند ذهاب اجتهاده والافبحسب القاعدة جريان النزاع فى امثال ذلك .

٣- كراهة التخلّى تحت الشجرة المثمرة عند انتهائها من الثمرة فانه تجرى الكراهة على القول بالاعم دون اشتراط الثمرة الفعلية فيها .

٤- فى الاوقاف المترتبة والصدقات على من سكن مدرسة او بلداً او عنوان طالب العلم والبحث فيها وكان الساكن فى المدرسة قد خرج منها والمعنون بعنوان الطاب قد ترك تحصيله او عنوان السكنى فى بلد قد ترك السكنى منها فهل يستحق من نماء تلك الاوقاف المترتبة على عنوان سكنى المدرسة الخاصة او التشاغل بالفقه او الخروج عن البلد التى استوطنها فان قلنا بتعميم المشتق فيستحق الخارج عن المدرسة والمخارج عن التشاغل بالعلم والبلد او عن الاجتهاد او عنوان العدالة فى وقت وان قلنا كما هو المختار من اختصاص المشتق بالمتلبس فلا يجوز اعطاء من خرج عن العنوان بالفعل ونظير ذلك ما لو اوقف شخص داراً فى النجف الاشرف على عنوان اولاده من الطلب فى العلوم الدينية ثم خرج ذلك العنوان لسفر او غيره فهل يجوز له الرجوع الى الدار والسكنى فيها ام لا وتبنى المسألة على عنوان المشتق ايضا ونظير ذلك ايضا فيما لو اوصى الميت فى مال لعنوان من العناوين

كطلاب العلوم الدينية اوسكنى محل خاص كسكنى النجف ثم ذهب المبدأ من السكنى او كونه طالبا دينيا فانه على القول بالاعم يستحق من المال الذى اوصى به الميت وعلى المختار فلا يصح لذهاب المبدأ و اذا راجع الانسان ابواب الفقه من الرضاع والوقف والوصية والاجارة وغيرها امكنة تطبيق المشتق على المبنائين والفروع كثيرة لمن راجعها .

٥- قديقال بتحقيق الثمرة فى عنوان السارق والسارقة والزانى والزانية وفى استحقاق الخلافة لمن كان ظالما لنفسه ولو بالكفر والفسق قبل الاسلام فيقام عليه الحد عند السرقة والزنا ولا يستحق الخلافة فى حال الكفر ولكن من الواضح جداً ان هذه العناوين لا ترتبط بثمرات المشتق اذا لا احكام مترتبة فيها على مجرد حدوث المبدأ وان ذهب المبدأ فالعنوان وحدث المبدأ علة محدثة ومبقيه لترتب الاحكام على موضوعاتها .

٦- النذر فيما اذا نذران يعطى مجتهدا او طالبا دينيا او ساكناً فى مكان خاص ثم ذهب المبدأ من العدالة والسكنى فهل يجوز الاعطاء من المال المنذور بناء أعلى الاعم ولا يجوز بناء أعلى خصوص المتلبس والنذر وان كان تابعا لقصد الناذر وليس من ثمرات المسائل الاصولية الا انه يمكن ان ترتب ثمرة النذر على ما لاطلق عنوان الاجتهاد والعدالة وكان غافلا عن عنوان الاعم والايخص فانه فى هذا الفرض تكون مسألة المشتق ولاسيما ان قلنا ان مسألة المشتق مسألة غير اصولية فيكون من ثمراتها النذر فى ظرف الاطلاق لافى صورة شموله للاعم واختصاصه بالمتلبس بالمبدأ .

محتوى الكتاب الثانى

الصفحة	العنوان
٩	الصحيح والاعم
٩	رأى صاحب الكفاية
١١	رأى المحقق النائينى
١٧	ثمرات البحث
٢١	خلاصة الصحيح والاعم عند الاستاذ المراقى
٢٢	خلاصة الصحيح والاعم عند المحقق الاصفهانى
٣١	مناقشة وتحليل

٣٨	الصحة معتبرة فى الاجزاء والشرايط

الصفحة	العنوان
٤٣	تصوير الجامع
٤٣	تركيب الجامع على وجوه
٤٤	الجامع العرضى
٤٤	تصوير الجامع على وجه البساطة
٦٧	تركيب الجامع
٧٠	الجامع العرضى
٧٢	تصوير الجامع على الاعم
٧٨	تحقيق المقام

٨٦	استدلال القائلين بالصحيح
٨٩	استدلال القائلين بالاعم
٩٥	نظرة حول ما تقدم

١٠١	ثمرة النزاع بين الصحيحى والاعمى فى العبادات

١١٤	اسامى المعاملات وتحتة امور
١٢٨	اضواء جديدة

صفحة	العنوان
١٣٣	ثمرة هذه البحوث

١٣٩	الاشتراك
١٣٩	نظرية صاحب الكفاية
١٤٣	مناقشة وتحليل

١٥٥	تمهيد في استعمال اللفظ في اكثر من معنى
١٥٨	هل هو جائز ام لا؟

١٦٠	اللفظ منزل منزلة المعنى
١٦٢	خروج عدة معان عن الاشتراك
١٦٤	استعمال اللفظ في معنى مستغرق
١٦٦	بطون القرآن
١٦٨	الثنية والجمع . النفي والاثبات

١٧٠	تحقيق المقام
١٧٣	صحة الاستعمال في المفرد وعدمه
١٧٧	ثمرة هذه البحوث

١٨١		آراء الاعلام في المشتق
١٨٣		نظرية صاحب الكفاية
١٩١		نظرية المحقق النائيني
١٩٥		نظرية الاستاذ العراقي

٢٠٨		التنبية على أمور

٢١٠		نظرية المحقق الاصفهاني

٢٢٦		الفرق بين المشتق والمبدأ

٢٣٥		مناقشة وتحليل لآراء القوم

٢٤٤		اختلاف نسبة الهيئات الى المواد

٢٤٩		مقارنة الزمان للافعال
٢٥٢		تحقيق في موضوع هذا البحث

الصفحة	العنوان
٢٥٦	هل النزاع مفهومي ام مصداقي ؟

٢٥٩	انحاء المبادئ
٢٦١	اختلاف المبادئ لدى العرف
٢٦٣	هل يصح خروج بعض المبادئ ؟
٢٦٥	الغات نظر

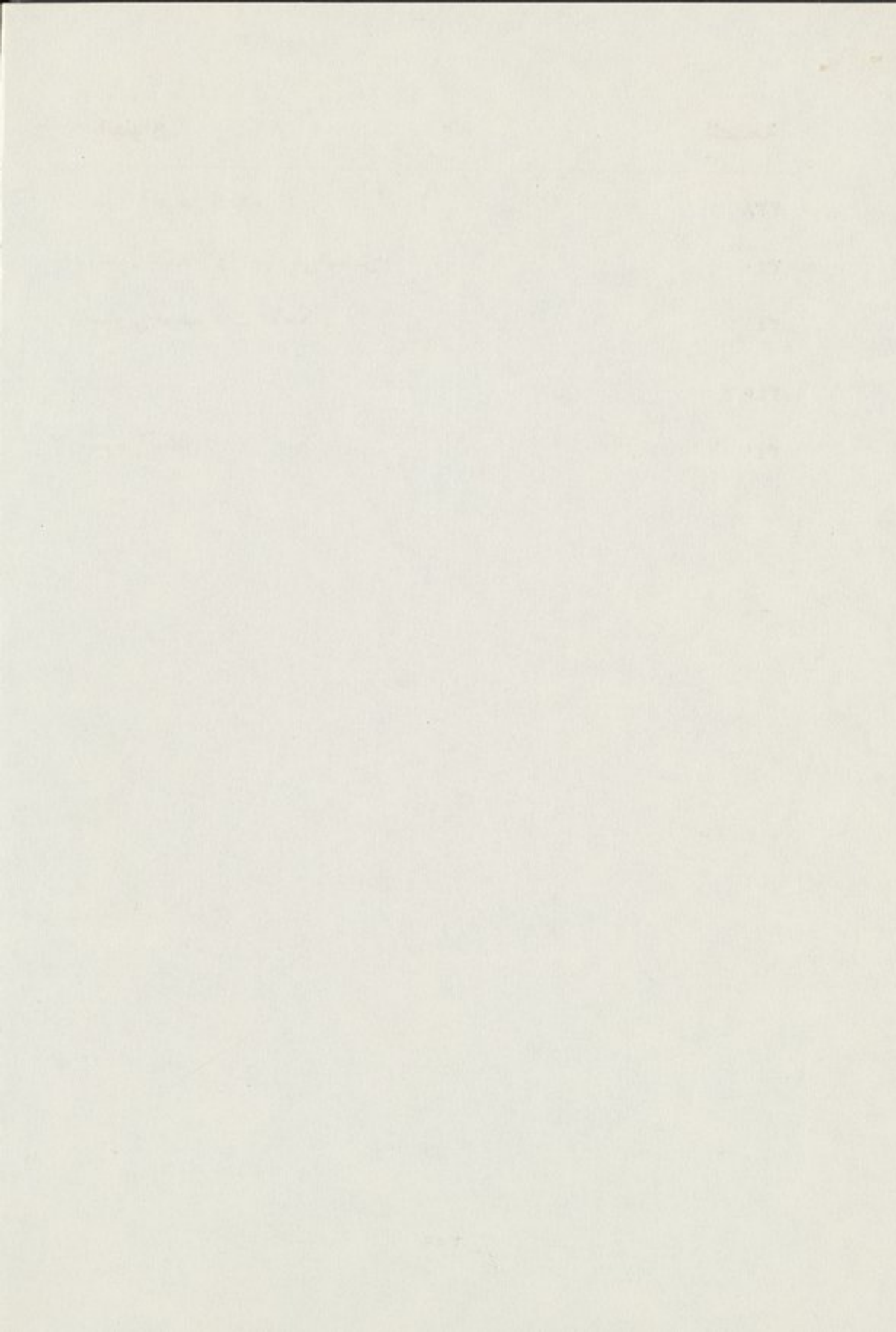
٢٦٧	اخذ الزمان في المشتق

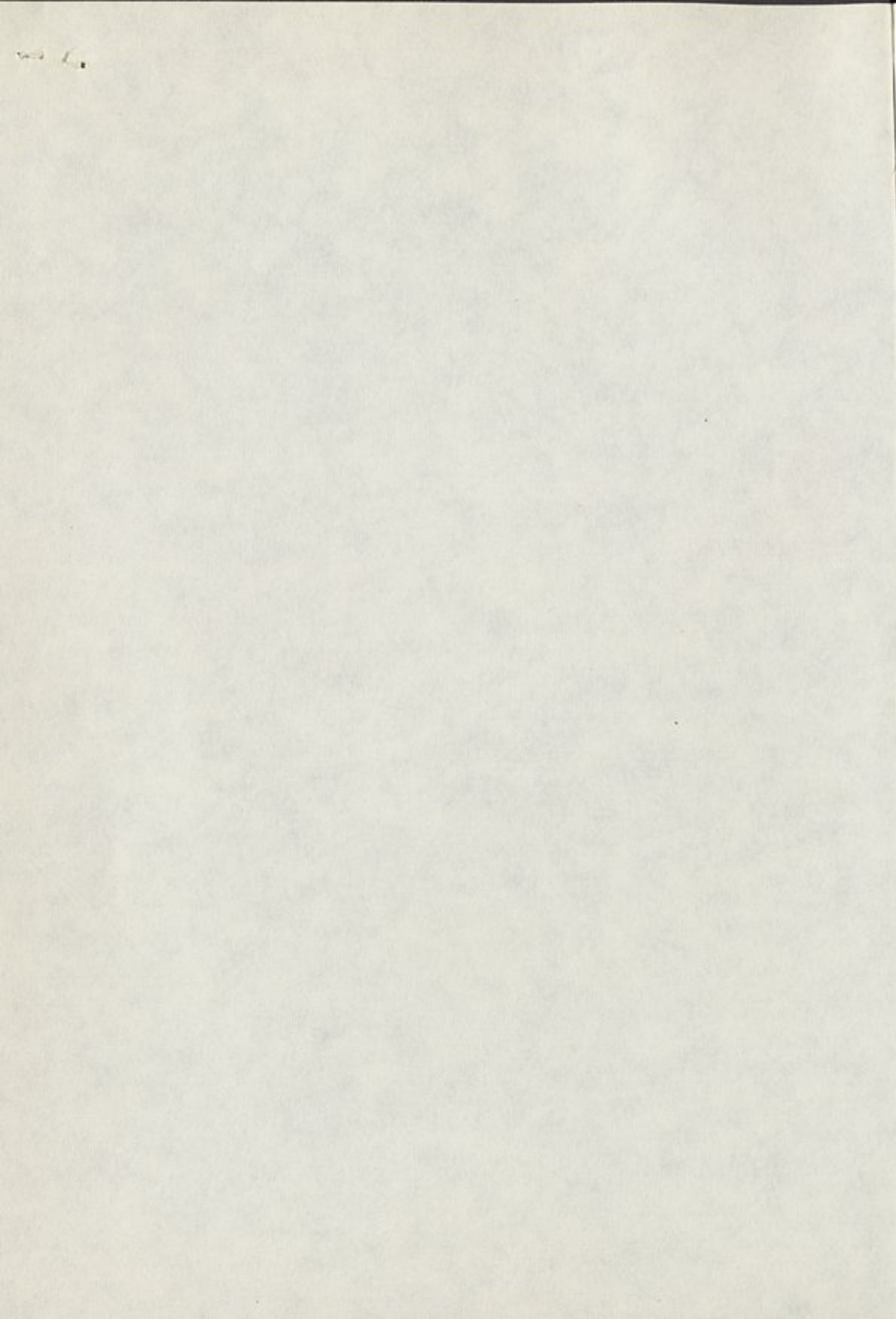
٢٧٢	الحال المأخوذ في عنوان المشتق
٢٧٤	الحال بمعنى الفعلية
٢٧٦	حال النطق
٢٧٧	النسبة الحكمية
٢٧٨	هل القضية بالفعل ام بالامكان ؟
٢٨٠	جريان الاصل

٢٨٣	بساطة المشتق وتركبه
٢٨٥	نقاش مع السيد الشريف

الصفحة	العنوان
٢٨٧	دخول المعنى الحرفى فى المعنى الاسمى
٢٩١	رأى الاعلام عن مفهوم المشتق
	❖ ❖ ❖
٢٩٣	التركيب يتصور على انحاء
٢٩٧	الذات بمرآتية المبدأ
٢٩٩	نظرية السيد الشيرازى الكبير
٣٠٣	تحقيق فى اطار الموضوع
٣٠٨	نقض الشريف الجرجانى
٣١٤	جوابنا مع الشريف
٣١٨	تقريب آخر للبحث
٣٢١	دليل الاعمى
٣٢٤	الجواب
٣٢٧	دليل الصحيحى فى المشتق
٣٣٠	تنبيهات المشتق
٣٣٣	التنبيه الثانى
٣٣٤	صفات الواجب
٣٣٦	لازمه التعدد

الصفحة	العنوان
٣٣٨	طور آخر من الكلام
٣٤٠	دخول المجاز والاسناد في المشتق
٣٤١	عناوين موضوعات الاحكام
٣٤٥	تنبيه
٣٤٩	ثمرة المشتق





الصواب	الخطاء	السطر	الصفحة
المعاني	العانى	٨	١٨٣
لابد فى الحمل	لا فى الحمل	٨	١٨٩
يكون	تكو	١٣	١٩٩
الجوامد	الجوامد	٣	٢٤٠
الزررد شتيه	الزراد شتيه	٣	٢٥١
الذى عليه	الذى	١١	٢٥٧
الملكه	اللمكه	١٧	٢٨١
جنس وفصل	جند وفصل	٨	٢٩١
حمليه	حميله	٨	٣٠١
متحرك	محترك	٤	٣٠٦
تكرر النسب	تكور النسب	٦	٣٠٦
اللغوى	الغوى	١٩	٣١٠
عليها	عليها	٥	٣١٣
تنزع	تنزع	٥ و ١١	٣١٣
الشهرة	الشهوه	١٤	٣٢٢

(٢)

فهرس الخطاء والصواب

الصواب	الخطاء	السطر	الصفحة
وان اختلفت	واختلفت	٢	٩
الاثر	الاخر	٧	٢٦
ماهيات	ماهياتا	١٤	٥٥
الغسلتين	الغسلتين	١٠	١٠٨
هذه	هذا	١	١٤٦
المعنى	للمعنى	٧	١٥٠
كلمات	الكلمات	٩	١٥١
جمع	جميع	٨	١٥٣
التعيني	العيني	٩	١٥٣
الاندكالك	الاكاندك	٧	١٥٦
الذى ذكرناه	ذكرناه	١١	١٦٤
حقيقته	حقيقته	٦	١٦٥
والمحوظ	فالمحلوطة	٨	١٧٠
المعالم	المالم	٥	١٧٣



Princeton University Library



32101 073378919

