



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله حاج شيخ محمد اسحاق فياض

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٧	المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلئ) المجلد ٢
٧	اشاره
٨	اشاره
١٢	الحادئ عشر: وضع هيئات الجمل
١٢	اشاره
٣٩	مدلول الجمل المتمحضه فى الانشاء
٥١	الجمل المشتركه بين الانشاء والاخبار
٦٥	مدلول حرف النداء
٦٩	مدلول أسماء الاشاره
٨٧	وضع الحروف نوعئ أو شخصئ
٩٣	الثانئ عشر: الحقيقه الشرعيه
٩٣	اشاره
٩٤	الحقيقه الشرعيه
٩٧	وقوع الوضع بالاستعمال
١٠٧	ثبوت الحقيقه الشرعيه بالوضع التعينئ
١١٠	الحقيقه الشرعيه فى أفاظ المعاملات
١١٣	الثالث عشر: الصحيح والأعم
١١٣	اشاره
١١٣	أسماء العبادات
١١٣	اشاره
١٢١	معنى الصحه والفساد
١٢٥	أخذ الأجزاء والشرائط فى المسمى
١٣٢	لزوم تصوير الجامع

١٣٢	اشاره
١٤٠	تصوير الجامع على الصحيحى -
١٦١	تصوير الجامع على الأعمى -
١٨٨	أدله القول بالأعم -
١٩٦	أدله القول بالوضع للصحيح -
٢٠٠	ثمره النزاع بين القولين
٢٠٠	اشاره
٢٠١	ثمره النزاع الصحيحى والأعمى
٢١٥	أسماء المعاملات
٢٤٠	نتيجه بحث الصحيح والأعم
٢٤٦	الرابع عشر: المشتق
٢٤٦	اشاره
٢٤٧	المشتق
٢٧٠	كيفية وضع الأفعال والمصادر والأوصاف الاشتقاقية
٢٧٠	الجهه الثانيه: فى كيفية وضع الأفعال والمصادر
٢٧٠	والأوصاف الاشتقاقية
٢٧٠	اشاره
٣٣٥	أدله بساطه مفهوم المشتق
٣٨٣	مقتضى الأصل العملى فى المسأله
٣٩١	الفرق بين المشتق والمبدأ
٣٩٦	تلبس الذات بالمبدأ
٤٠١	نتائج البحث عده نقاط :
٤٠٢	نتائج البحث
٤٠٥	تعريف مركز

سرشناسه: فياض، محمد اسحاق، ۱۹۳۴ - م

عنوان و نام پديدآور: المباحث الاصوليه / تاليف محمد اسحاق الفياض.

مشخصات نشر: قم: دفتر آيه الله العظمى الشيخ محمد اسحق الفياض (دام ظلّه)

مشخصات ظاهري: ۱۵ ج.

شابك: دوره ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۱-۷؛ ج ۱. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۸-۷؛ ج ۲. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۹-۵؛ ج ۳. ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۰-۹؛ ج ۱۲. ۹۷۸-۶۰-۹۰۴۶۲-۱-۸؛ ج ۱۴. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۵۹-۴؛ ج ۱۵. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۹۳-۸؛

يادداشت: عربي.

يادداشت: فهرستنويسي بر اساس جلد چهارم: ۱۳۸۲.

يادداشت: ج. ۱-۳ (چاپ دوم: ۱۳۸۵).

يادداشت: ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

يادداشت: ج. ۱۵ (چاپ اول: ۱۳۹۵).

يادداشت: جلد دوازدهم كتاب حاضر توسط انتشارات عزيزي منتشر خواهد شد.

يادداشت: جلد چهاردهم و پانزدهم كتاب توسط انتشارات صاحب الامر (عج) منتشر شده است.

يادداشت: كتابنامه.

مندرجات: - ج. ۱۵. التعارض و الترجيح

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: دفتر آيت الله العظمى شيخ محمد اسحاق فياض

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/ف م۹ ۲ ۱۳۰۰ ي

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۱۸۵۹۳

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

المباحث الاصوليه

تاليف محمد اسحاق الفياض

ص: ٤

يقع الكلام هنا فى عدده مقامات:

الأول: فى تحديد المدلول الوضعى للجمل الناقصه.

الثانى: فى تحديد المدلول الوضعى للجمل الخبريه التامه وبيان المائز بين مدلولها ومدلول الجمله الناقصه.

الثالث: فى تحديد المدلول الوضعى للجمل الانشائيه.

أما الكلام فى المقام الأول، فلا فرق بين مدلول هيئات الجمل الناقصه ومدلول الحروف الداخلة عليها، وقد صرح بذلك جماعه من الأصوليين منهم المحقق الأصبهانى قدس سره، حيث قال بأن الحروف أو ما يقوم مقامها من هيئات الجمل الناقصه موضوعه بإزاء انحاء النسب والروابط، فالمعنى الموضوع له لهيئات تلك الجمل بعينه هو المعنى الموضوع له الحروف، ومنهم السيد الأستاذ قدس سره، حيث قد صرح بأن الحروف أو ما يشبهها من الهيئات جميعاً موضوعه بإزاء التخصيصات والتضيقات، ومنهم بعض الأكابر، حيث قد صرح بأن الحروف المذكوره أو ما يقوم مقامها من الهيئات الناقصه موضوعه بإزاء النسب التحليليه، وكذلك الحال بناءً على ما قويناه من أن الحروف المزبوره والهيئات الناقصه كهيئه الإضافه والتوصيف ونحوهما موضوعه جميعاً بإزاء النسب الواقعيه الذهنيه على تفصيل تقدم، وتقدم تفصيل سائر الأقوال فى المسأله بما لها من النقد والمناقشه أيضاً، فلاحظ.

وأما الكلام فى المقام الثانى، وهو مفاد هيئه الجمل الخبريه التامه ففيه

الأولى: ما هو المعروف والمشهور بين الأصوليين من أن الجمل الخبرية التامة موضوعه بإزاء النسبه التامة التي يصح السكوت عليها في مقابل الجمل الناقصه أو الحروف الداخلة عليها.

الثانية: ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره من أنها موضوعه لإبراز أمرِ نفساني كقصد الحكاياه، والاختبار عن الواقع نفيًا وإثباتًا. وقد قام قدس سره بمجموعه من المحاولات لتفنيد نظريه المشهور وإثبات ما اختاره قدس سره من النظرية.

المحاولة الأولى: أنه لا يمكن أن تكون الجمل الخبرية التامة موضوعه للدلالة على ثبوت النسبه الواقعيه في الخارج وعدم ثبوتها فيه، لأنها لا- تدل على ثبوتها ولو ظناً مع قطع النظر عن حال المخبر وعن القرائن الخارجيه، مع أن دلالة اللفظ لا تنفك عن مدلوله الوضعي بقانون الوضع، وإلا- فلا- فائده للوضع، فإذا فرضنا أن الجمله بما هي لا تدل على تحقق النسبه في الواقع ولا كاشفيه لها عنه أصلاً حتى ظناً، فما معنى كون الهيئه موضوعه له، نعم إنها وإن كانت عندالاطلاق تدل على ثبوت النسبه أو نفيها بالدلالة التصوريه إلا أنه بهذه الدلالة ليس مدلولاً للهيئه، فإن مدلولها مدلول تصديقي لا تصوري(1).

وضع هيئات الجمل

وللمناقشه في هذه المحاوله مجال لأنها مبنيه على أن تكون الجمله موضوعه للدلالة على ثبوت النسبه في الخارج أو نفيها منه، ولكن قد مرّ أنها لم توضع لذلك وإنما هي موضوعه بإزاء النسبه الواقعيه الذهنيه، وتدل الجمله عليها

ص: ٦

جزماً بالدلالة التصوريه التي هي دلالة وضعيه دون الدلاله التصديقيه، فإنها مستنده إلى ظهور حال المتكلم الملتفت لا إلى الجملة نفسها.

المحاولة الثانيه: أن الجمل الخبريه التامه لو كانت موضوعه للنسبه الواقعيه الخارجيه فلازم ذلك أن لا يكون لها مدلول نهائياً في موارد هل البسيطه، حيث لا تعقل النسبه خارجاً بين وجود الشيء وماهيته، ولاسيما بين ذاته تعالى ووجوده وصفاته العليا الذاتيه كقولنا «اللّه موجود» أو «قادر» أو «عالم» ولا في مثل قولنا «شريك الباري ممتنع» و «العنقاء ممكن» و «اجتماع النقيضين مستحيل» وهكذا، لأن ثبوت النسبه خارجاً فرع ثبوت المتسبين فيه، ومع عدم ثبوتهما لا يعقل ثبوتها، وبالتالي لا يصح استعمال الجملة في هذه الموارد، لعدم معنى لها، مع أنه لا شبهه في صحه استعمالها فيها كاستعمالها في سائر الموارد ويكون على نحو واحد، وهذا يكشف عن أن مدلول الجملة لا بد أن يكون معنى محفوظاً في الموارد المذكوره أيضاً، وهو ليس إلا ابراز الأمر النفساني كقصد الحكايه والاخبار عن الواقع نفيّاً أو اثباتاً(١).

والجواب: أن هذه المحاولة أيضاً مبنيه على أن تكون الجملة موضوعه بإزاء النسبه الخارجيه، ولكن قد مرّ أنها لم توضع بإزائها، وإنما وضعت بإزاء النسبه الواقعيه الذهنيه، وهي ثابتة في جميع الموارد المذكوره بدون استثناء، فإذن لا اشكال من هذه الناحيه.

المحاولة الثالثه: أن حقيقه الوضع بناء على ما اخترناه عبارته عن التعهد والالتزام النفساني، ومقتضاها تعهد كل متكلم أنه متى ما قصد تفهيم معنى خاص أن يتكلم بلفظ مخصوص، فاللفظ مفهم ودال على أن المتكلم أراد تفهيمه

ص:٧

بقانون الوضع، ومن الواضح أن التعهد والالتزام لا- يتعلقان إلا- بالفعل الإختياري، إذ لا- معنى للتعهد بالإضافة إلى أمر غير إختياري، وحيث إن ثبوت النسبه أو نفيها في الواقع خارج عن الإختيار، فلا تعقل تعلق التعهد به، فإذن لامناص من الالتزام بتعلقه بإبراز قصد الحكايه في الجملة الخبريه، وإبراز أمراعتباري نفساني في الجملة الانشائيه، حيث إنهما أمران إختياريان(١).

والجواب أولاً: أن هذا مبني على مسلكه قدس سره في باب الوضع، وأما على مسلك المشهور فلا مانع من وضع الجملة بإزاء النسبه الواقعيه أو نفيها، فإن الوضع على مسلك المشهور لا- يتطلب أن يكون متعلقه فعلاً- إختياريًا، سواء أكان بمعنى اعتبار الملازمه بين اللفظ والمعنى أم بمعنى جعل اللفظ للمعنى أو على المعنى في عالم الإعتبار أم كان بمعنى القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى، فإن متعلقه على جميع التقادير ذات المعنى دون الفعل الإختياري، ونتيجه ذلك هي انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن حقيقه الوضع هي التعهد والالتزام النفساني، إلا أن مراد المشهور من وضع الجملة بإزاء النسبه ليس هو التعهد بثبوت النسبه في الواقع أو نفيها عنه لكي يقال إنه لا يعقل تعلق التعهديه باعتباره خارج عن الإختيار، بل مرادهم منه التعهد، بأنه إذا نطق بالجملة الخبريه التامه قصد اخطار ثبوت النسبه في ذهن السامع أو نفيها فيه تصوراً لا قصد الحكايه والاخبار عنه، وعليه فيكون المعنى الموضوع له هو قصد اخطار النسبه في ذهن السامع لا قصد الحكايه عن ثبوتها في الواقع، وذلك لأن الوضع بمعنى التعهد لا يقتضى أن تكون الجملة موضوعه للدلاله على قصد الحكايه والاخبار

ص: ٨

عن ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فيه، إذ كما يمكن ذلك يمكن أن تكون موضوعه للدلاله على قصد إخطار ثبوت النسبه فى ذهن السامع.

وبكلمه، إن الوضع لو كان بمعنى التعهد فبطبيعته الحال يكون مراد المشهور من وضع الجملة بإزاء النسبه هو التعهد بقصد اخطارها فى ذهن السامع حين النطق بها، كما أن مراد السيد الأستاذ قدس سره من وضع الحروف أو ما يقوم مقامها للتحصيلات والتضييقات للمفاهيم الاسميه التعهد بإرادته تفهيمها عند التكلم بها، وليس مراده وضعها بإزاء نفس التحصيلات والتضييقات، لإستحاله تعلق التعهد والالتزام بها، باعتبار خروجها عن الإختيار كما هو الحال فى الألفاظ المفرده، فإنه قدس سره يقول بأن لفظ الماء موضوع للجسم السيال ولفظ النار موضوع للجسم المحرق وهكذا، مع أنه لا معنى للتعهد بثبوت الجسم السيال أو المحرق فى الواقع، لأنه خارج عن الإختيار، فإذن لا محاله يكون مراده من ذلك التعهد، بأنه إذا قصد تفهيم الجسم السيال ينطق بلفظ الماء، وإذا قصد تفهيم الجسم المحرق ينطق بلفظ النار وهكذا.

فالتتبعه أن الإلتزام بكون حقيقه الوضع التعهد والتباني لا- يقتضى وضع الجملة الخبريه للدلاله على قصد الحكايه عن ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فيه، إذ كما يمكن ذلك يمكن وضعها للدلاله على قصد اخطارها فى ذهن السامع.

المحاوله الرابعه: أن دلالة الجملة الخبريه على معناها الموضوع له بما أنها دلالة تصديقيه لا- تصوريه، فلا- يمكن أن تكون موضوعه بإزاء النسبه الواقعيه الذهنيه، وإلا لم تكن دلالتها تصديقيه، فإذن لا مناص من الإلتزام بأنها إما أن تكون موضوعه بإزاء النسبه الخارجيه أو بإزاء قصد الحكايه والاخبار عن الواقع نفيًا أو اثباتًا، وحيث إنها لم توضع بإزاء الأولى، على أساس أن وضعها

بإزائها يستلزم أن لا يكون لها مدلول في موارد هل البسيطه وما شاكلها كما تقدم، فلا محاله تكون موضوعه بإزاء الثاني، وهو قصد الحكايه.

والخلاصه: أن الجمله لا- يمكن أن تكون موضوعه بإزاء النسبه لا- الخارجيه ولا- الذهنيه، فإذن لا مناص من الالتزام بوضعها للدلاله على قصد الحكايه والاخبار عن ثبوت الواقع أو نفيه.

والجواب أولاً: أن هذه المحاوله مبنيه على القول بأن حقيقه الوضع هي التعهد والالتزام النفساني، فإن الدلاله الوضعيه على ضوء هذا القول دلالة تصديقيه.

وأما على ضوء سائر الأقوال في باب الوضع فلا مانع من وضع الجمله الخبريه التامه بإزاء النسبه الذهنيه، على أساس أن الدلاله الوضعيه على أساس تلك الأقوال دلالة تصوريه لا تصديقيه حتى في الجملات تامه كانت أم ناقصه.

وثانياً: أنها لا تتم على مسلكه قدس سره في باب الوضع أيضاً، لأن الدلاله الوضعيه على ضوء هذا المسلك وإن كانت دلالة تصديقيه مطلقاً حتى في الألفاظ والكلمات الافراديه، إلا أن ذلك لا يقتضى أن يكون المراد من النسبه في الجمل التامه النسبه الخارجيه، لكي يقال إنها لم توضع بإزائها للمحدور المتقدم، بل من جهة أن الوضع بهذا المعنى لا يقتضى إلا أن يكون متعلقه اختيارياً، وحينئذ فكما يمكن أن يكون متعلقه ابراز قصد الحكايه والاخبار عن ثبوت النسبه في الخارج أو نفيها فيه، فكذلك يمكن أن يكون متعلقه ابراز قصد اخطار النسبه في ذهن السامع، إذ من الواضح أن الوضع بمعنى التعهد لا يقتضى تعيين وضع الجمله بإزاء المعنى الأول دون الثاني، فالنتيجه أن هذه المحاوله أيضاً غير تامه.

المحاوله الخامسه: هي ما ذكره قدس سره في مسأله الوضع من أن الغرض منه التفهيم والتفهم وابراز المعاني والمقاصد للآخرين، ومن الواضح أن الوضع سعه

وضيقاً يدور مدار سعه غرضه وضيقة، ولا يمكن أن يكون أوسع منه وإلا فهو لغو، ومن هنا لابد أن تكون الدلالة الوضعيه دلالة تصديقيه حتى على سائر المباني والأقوال في المسألة، إذ لو كانت دائره الوضع أوسع من دائره الغرض كان الوضع لغواً وجزافاً.

وعلى الجملة، فالغرض من الوضع إنما هو انتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى في موارد قصد التفهيم والافاده، وأما الإنتقال في غير هذه الموارد فليس داخلاً في دائره الغرض منه، بل هو من جهه الأُنس الذهني لا الوضع، وعليه فلا بد من تقييد العلقه الوضعيه بصوره قصد التفهيم، واطلاقها مع اختصاص الغرض بها يكون بلا فائده(1).

والجواب عنه: ما ذكرناه هناك موسعاً وحاصله أن الغرض من الوضع وإن كان ذلك إلا أنه حكمه له تدعو إلى إيجاد العلقه الوضعيه بين اللفظ والمعنى، ولا يلزم الواضع بتقييدها بموارد قصد التفهيم، على أساس أن اطلاقها مع فرض اختصاص الغرض بتلك الموارد لا يكون لغواً، باعتبار أن الاطلاق أمر عدمي على ما قويناه، فلا تكون فيه مؤنه لحاظيه زائده حتى يكون لغواً، وعلى هذا فلا مانع من جعل العلقه الوضعيه مطلقه، فإنه يفي بالغرض بدون أن تكون فيه مؤنه زائده بالنسبه إلى جعلها مقيده لكي يلزم اشكال اللغويه.

هذا إضافة إلى أن الكلام في امكان أصل هذا التقييد على تفصيل تقدم سابقاً.

المحاوله السادسه: أن الجمل التامه لو كانت موضوعه بإزاء النسبه الواقعيه الذهنيه فما هو الفارق حينئذ بينها وبين الجمل الناقصه؟ على أساس أن النسبه لا

ص: ١١

تقبل الاتصاف بالتماميه تارةً وبالنقصان اخرى، لأنها متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها في الذهن أو الخارج، بلا فرق في ذلك بين الجمل التامه والناقصه، وعلى هذا فلا يمكن القول بوضع الجمل التامه بإزاء النسبه، بل لابد من القول بأنها موضوعه للدلاله على قصد الحكايه والاخبار عن ثبوت النسبه في الواقع أو نفيها فيه، وبذلك تفترق الجمل التامه عن الناقصه فيصح السكوت عليها دون الناقصه(١).

وغير خفى أن هذه المحاوله ليست نقداً وإشكالاً على مسلك المشهور بشكل مباشر، بل هي في الحقيقه تتطلب منهم بيان الفارق بين الجملتين إذا كانت كلتاهما موضوعه بإزاء النسبه الذهنيه الواقعيه، وسوف نشير بعونه تعالى إلى الفرق بينهما رغم أن كليهما موضوعه بإزاء تلك النسبه.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة، وهي أن ما أورده السيد الأستاذه قدس سره على مسلك المشهور من الاعتراضات والمحاولات لتفنيده غير تام.

فالصحيح هو أن الجمل الخبريه التامه موضوعه بإزاء النسب الواقعيه الذهنيه التي هي نسب بالحمل الشائع، ولها تمام خصائصها الذاتيه في موطنها، وهي الالتصاق والإرتباط الحقيقى بين مفهومين موجودين فيه، لأن النسبه في كل موطن متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها فيه ذهنياً كان أم خارجاً، فإن كانت في الذهن فخصائصها مناسبه للموجودات الذهنيه، وإن كانت في الخارج فخصائصها مناسبه للموجودات الخارجيه.

ثم إن النسبه الذهنيه ثابتة في جميع موارد استعمالات القضايا الحمله، سواء

ص: ١٢

١- (١) نقلها عنه في بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٢٦٨.

أكانت من موارد هل البسيطه أو المركبه حتى فى مثل قولنا «اللّه موجود» أو «عالم» أو «قادر» و «شريك البارى معدوم» وهكذا، فإن النسبه الخارجيه غير متصوره هناك، بل لا تتصور بين وجود الشىء وماهيته فضلاً عن تلك الموارد، وأما النسبه الذهنيه فهى متصوره حتى بين ذاته تعالى ووجوده فضلاً بين وجود الشىء وماهيته وفى الاعتباريات والانتراعات، لأن النسبه المذكوره إنما هى بين الموضوع والمحمول فى عالم الذهن، سواء أكان لهما وجود فى عالم الخارج أم لا، وحيث إن مفهوم «اللّه» ومفهوم «موجود» فى القضيّه المعقوله فى عالم الذهن موجودان حاكيان عن وجود واحد فى الخارج حقيقه، وهو وجوده تعالى وتصادقا عليه فيه، فالنسبه بينهما تكون ذهنيه، بمعنى يكون الذهن ظرفاً لها والقضيّه قضيه معقوله فحسب، وأما فى الخارج فلا قضيه حتى تكون هناك نسبه، لأن الموضوع والمحمول، إما أنه لا وجود لهما فى الخارج كما فى الاعتباريات والانتراعات ونحوهما أو أن لهما وجوداً واحداً فيه، والنسبه متقومه ذاتاً وحقيقه بالمنتسبين ولا يعقل وجودها بدونهما.

فالتنبيجه أن القضيّه المعقوله فى تلك الموارد اما أن لا تحكى عن شىء فى الخارج، كما إذا كان الموضوع والمحمول كلاهما أمراً اعتبارياً أو ممتنعاً وجوده فى الخارج كشريك البارى مثلاً أو تحكى عن وجود واحد فيه كما فى القضايا الحملية التى هى بمفاد كان التامه والهلبيه البسيطه كقولك «الانسان موجود»، فإن الموضوع والمحمول يحكيان عن وجود واحد فى الخارج، ولهذا لا تتصور النسبه بينهما فيه.

وأما فى القضايا الحملية التى هى بمفاد كان الناقصه والهلبيه المركبه كقولك «زيد عالم»، فبما أن الموضوع فيها موجود فى الخارج، والمحمول يكون من

عوارضه فيه، فالمعتبر في صحه الحمل فيها أمران: أحدهما: أن يكون الموضوع متحداً مع المحمول في الخارج، وإلا كان حمله عليه من حمل المباين على المباين وهو غير صحيح، والآخر التغاير بينهما من جهة حتى لا يكون من حمل الشيء على نفسه، وعلى هذا فإن كانت الذات مأخوذة في مفهوم المشتق لكان حمل العالم على زيد في المثال من حمل الكل على فرده في الخارج، وحينئذ فلا تتصور النسبه بينهما منه، باعتبار أنهما موجودات بوجود واحد فيه، وأما إذا لم تكن الذات مأخوذة في مفهوم المشتق بأن يكون مفهومه نفس المبدأ، فحينئذ يكون المحمول مابيناً للموضوع فلا يصح حمله عليه، إلا أن يرجع إلى الحمل على الصفه القائم به زيد وهو من حمل الكل على فرده، ومن هذا القبيل حمل الأبيض على الجسم، فإنه يرجع إلى الحمل على الصفه القائم به بالجسم، وهذا من حمل الكل على فرده في الخارج، وحيث إن الموجود فيه واحد فلا تتصور النسبه بينهما فيه.

ثم إنه لا فرق في ذلك بين كون الجمله الخبريه التامه اسميه، كقولك «زيد عالم» أو فعليه كقولك «ضرب زيد»، فإن كلتا الجملتين موضوعه بإزاء النسبه الواقعيه الذهنيه التي هي نسبه بالحمل الشائع، غايه الأمر أن قولك «زيد عالم» يرجع إلى قولك «زيد شيء له صفه وتلك الصفه علم» فهنا ثلاث نسب: اثنتان منها من النسب الحمله هما النسبه بين زيد وبين شيء له صفه. والنسبه بين هذه الصفه القائم به زيد والعلم والثالثه من نسبه العرض إلى معروضه، وهي نسبه الصفه إلى الشيء، فإنها من نسبه العرض إلى موضوعه، ولا موطن للنسبتين الاولييين إلا في صقع الذهن، باعتبار أن الموضوع والمحمول فيهما متحدان في الخارج، فلا يعقل وجود النسبه بينهما فيه، وأما النسبه الثالثه فهي كما أنها ثابتة في صقع الذهن كذلك أنها ثابتة في صقع الخارج، على أساس مغايره العرض مع

وأما الجملة الفعلية كقولك «ضرب زيد»، فإن النسبة فيها ليست من النسب الحملية، وهى نسبة المحمول إلى الموضوع، بل نسبة العرض إلى معروضه، وهى قد تكون صدوريه كالمثال المذكور، وقد تكون حلولىه كقولك «زيد قائم» و «بكر عالم» وهكذا، ولهذه النسبة موطن فى الذهن والڤارج، بمعنى أنها إن كانت فى الذهن فهى متقومه بشخص وجود طرفيها فيه، وإن كانت فى الڤارج فكذلك فيه، فتكون النسبتان متباينتين ذاتاً وحقيقه من جهه أن المقومات الذاتيه لكل منهما مباينه للمقومات الذاتيه للآخري.

وأما حكاية النسبة الذهنيه عن النسبة الڤارجيه مع عدم انطباقها عليها على حد انطباق الطبيعى على فرده فهى إنما تكون بسبب طرفيها، باعتبار أنهما بالنظر التصورى الآلى عين الڤارج، وبهذا النظر ترى النسبة تبعاً بأنها عين النسبة الڤارجيه، وإلا فنسبتها إليها نسبة المماثل إلى المماثل، لا الطبيعى إلى الفرد فحكايته عنها إنما هى بالتبع لا بالأصالة.

والخلاصه: أن كلتا الجملتين الاسميه والفعليه معاً موضوعه بإزاء معنى واحد، وهو النسبة الواقعيه الذهنيه التى هى نسبة بالحمل الشائع، والإختلاف بينهما إنما هو فى بعض الخصوصيات الڤارجه عن حريم المعنى الموضوع له، منها ما عرفت، ومنها أن الجملة الفعليه تدل على الحدوث فى عمود الزمان دون الاسميه.

لتوضيح ما ذكرناه نظرياً وتطبيقياً نذكر اموراً:

الأول: أن نتيجة ما ذكرناه من أن الجملة الخبريه التامه موضوعه للنسبه الواقعيه الذهنيه هى أن الدلاله الوضعيه لها دلاله تصوريه، لما ذكرناه فى باب

الوضع من أن الدلالة الوضعيه للألفاظ على معانيها مطلقاً - بلا فرق بين الألفاظ المفردة والألفاظ المركبه كالجملات من التامه والناقصه - تصوريه على أساس أن تلك الدلاله مستنده إلى الوضع مباشره دون الدلاله التصديقيه، فإنها مستنده إلى الظهورات الحاليه أو السياقيه مباشره دون اللفظ بما هو.

وبكلمه، إن الدلاله الوضعيه على جميع المباني في مسأله الوضع دلالة تصوريه ولا- يمكن أن تكون تصديقيه إلا- على مبنى التعهد والالتزام النفساني، فإن الدلاله الوضعيه على أساس هذا المبني دلالة تصديقيه مطلقاً في الكلمات الأفراديه حقيقه أو حكماً، والجملات التامه الاسميه والفعليه، فإن الأولى موضوعه للدلاله على قصد تفهيم معانيها، والثانيه موضوعه للدلاله على قصد الحكايه والاخبار عن ثبوت شيء في الواقع أو نفيه فيه.

فالنتيجه أن الدلاله الوضعيه على جميع المباني في باب الوضع دلالة تصوريه لا تصديقيه إلا على مبنى التعهد.

الأمر الثاني: أن ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره من أن الجملة التامه موضوعه للدلاله على قصد الحكايه عن ثبوت النسبه في الواقع أو نفيها فيه، فلا يمكن المساعده عليه.

أما أولاً- فلأن ما اختاره قدس سره مبنى على مسلكه من أن حقيقه الوضع هي التعهد والتباني، فإنه على هذا المسلك تكون الدلاله الوضعيه دائماً دلالة تصديقيه، فالجملة التامه كقولك «الانسان عالم» موضوعه للدلاله على قصد الحكايه والاخبار عن ثبوت النسبه في الواقع أو نفيها فيه، ولكن قد تقدم أن هذا المسلك غير تام، وأما على ضوء سائر المسالك في باب الوضع فالدلاله الوضعيه دائماً دلالة تصوريه، لما ذكرناه هناك من أنه لا يعقل نشوء أكثر من العلاقه التصوريه

بين اللفظ والمعنى من الوضع طالما لم يرجع إلى التعهد.

وثانياً: لو سلمنا أن الوضع بمعنى التعهد إلا- أنه لا يقتضى أكثر من كون متعلقه أمراً اختيارياً، وأما كونه فى الجملة التامه كزيد عادل مثلاً هو قصد الحكايه عن ثبوت النسبه فى الواقع فهو بحاجه إلى مبرر، إذ كما يمكن ذلك يمكن أن يكون متعلقه قصد اخطار المعنى فى الذهن، فلا- ترجيح للأول على الثانى، وعلى هذا فما أفاده قدس سره من أنه يقتضى كون الجملة التامه موضوعه للدلاله على قصد الحكايه بحاجه إلى مبرر.

الثالث: أن الجملة الاستفهاميه كقولك «هل زيد عالم» موضوعه للدلاله على النسبه الاستفهاميه بين المستفهم والمستفهم عنه فى الذهن، وهذا لا كلام فيه، وإنما الكلام فى أن المستفهم عنه هل هو مدلول الجملة التامه وهو النسبه فى عالم الذهن أو أنه ثبوت النسبه فى الخارج.

والجواب: أنه لا ريب فى أن المستفهم عنه العلم إلى زيد فى الخارج أى كون زيد عالماً فيه، وليس المستفهم عنه النسبه الذهنيه التى هى مدلول الجملة وضعاً، كما أنه ليس قصد الحكايه والاخبار عن ثبوت النسبه فى الخارج أو نفيها فيه.

والخلاصه: أن كلمه «هل» تدل على النسبه الاستفهاميه، ومدخولها وهو جملة «زيد عالم» فى المثال تدل على واقع النسبه الذهنيه، فتكون استفاده الاستفهام من الجملة الاستفهاميه من باب تعدد الدال والمدلول، بأن تكون النسبه الاستفهاميه مدلولاً لأداه الاستفهام، والنسبه الذهنيه مدلولاً للجملة التامه المدخول عليها الأداه.

وقد اورد على القائل بأن الجملة التامه موضوعه للدلاله على قصد الحكايه والاخبار عن ثبوت النسبه فى الخارج أو نفيها فيه بالنقض بموارد دخول أداه

الاستفهام على الجملة التامه، كما فى قولك «هل زيد عادل»، إذ لا شبهه فى أن المستفهم عنه نسبة العداله إلى زيد فى الخارج، أى كون زيد عادلاً فيه لا قصد الحكايه والاخبار عنها(١).

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ قدس سره بأن أداه الاستفهام أو الجملة الاستفهاميه موضوعه بوضع واحد للدلاله على قصد الاستفهام، فليست استفاده الاستفهام من الجملة الاستفهاميه من باب تعدد الدال والمدلول، بأن يكون الاستفهام مدلولاً للأداه، والنسبه التامه مدلولاً للجملة، بل الدال والمدلول واحد، فإن الدال هو الجملة الاستفهاميه، والمدلول هو قصد الاستفهام وانشاؤه.

ولكن هذا الجواب تام على مسلكه قدس سره، فإن تعدد الدال والمدلول فى الجملة الاستفهاميه إنما يتصور على مسلك المشهور المختار، وهو أن الدلاله الوضعيه دلالة تصويريه، فإن الجملة الاستفهاميه تدل على الاستفهام والجملة التامه المدخول عليها الأداه تدل على النسبه، فإذا قيل: هل زيد قائم كان المتبادر منه أمران: أحدهما الاستفهام والآخر النسبه بين زيد وقائم، والدال على الأول أداه الاستفهام، وعلى الثانى الجملة المدخول عليها الأداه من باب تعدد الدال والمدلول.

وأما على مسلك التعهد، فحيث إن الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه، فلا يتصور تعدد الدال والمدلول فى الجملة الاستفهاميه، فإنها تدل على الاستفهام، والجملة المدخول عليها الأداه لا تدل على قصد الحكايه عن ثبوت النسبه فى الخارج أو نفيها فيه، لأن هذه الدلاله على ذلك المسلك وإن كانت وضعيه إلا أنها تتوقف على أن تكون الجملة صادرة من متكلم شاعر ملتفت بالإستقلال، لا اختصاص الوضع لها بهذه الحاله، والمفروض أنها لم تصدر إلا فى ضمن

ص: ١٨

١- (١) أورده مع نقل الجواب فى بحوث فى علم الاصول ج ١ ص ٢٨٧.

الجملة الاستفهامية، فلا ينطبق عليها قانون الوضع بمعنى التعهد، فتكون الجملة حينئذ منسلخه عن معناها الموضوع له.

ودعوى أن استفادة الاستفهام من الجملة الاستفهامية لولم تكن من باب تعدد الدال والمدلول، لم يصح تصديق الاستفهام في مقام الجواب بكلمه «نعم» أو «لا». لأن مدلول الجملة الاستفهامية مدلول انشائي، وهو غير قابل للتصديق أو للنفي، فصحة التصديق اثباتاً أو نفيّاً تدل على أن الإستفاده من باب تعدد الدال والمدلول.

مدفوعه بأن مردّ التصديق في مقام الجواب بكلمه «نعم» أو «لا» إلى تصديق الجملة، حيث إنه بمثابة تكرارها نفيّاً أو اثباتاً، لا إلى تصديق الانشاء لكي يقال: أنه لا يقبل التصديق لا نفيّاً ولا اثباتاً^(١).

وبكلمه، إنه على القول بالتعهد تكون للجملة الاستفهامية مدلول واحد وضعاً بدون أن تكون للجملة المدخول عليها الأداة مدلول وضعي، باعتبار أن قانون الوضع بمعنى التعهد لا ينطبق عليه، على أساس أن المتكلم بالجملة الاستفهامية، تعهد بأنه متى تكلم بها أراد انشاء الاستفهام وطلب فهم ثبوت نسبه العلم إلى زيد في الخارج، وعلى هذا فإذا أجاب المسؤول إليه بقوله «نعم» أو «لا» كان مرجع جوابه إلى التصديق بثبوت العلم لزيد أو نفيه عنه، لا إلى التصديق بالانشاء نفيّاً أو اثباتاً لكي يقال إنه غير معقول، لوضوح أن الاستفهام عن شيء إذا اتجه إلى شخص، فإذا أجاب بقوله «نعم» أو «لا» فبطبيعته الحال يرجع جوابه إلى التصديق بثبوت ذلك الشيء أو بنفيه، لا إلى التصديق بالانشاء الاستفهام أو بعدمه، ومن الواضح أن رجوع الجواب إلى التصديق بثبوت النسبه

ص: ١٩

فى الخارج أو نفيها فيه، لا يتوقف على أن تكون استفاده الاستفهام من الجملة الاستفهاميه من باب تعدد الدال والمدلول، هذا على القول بالتعهد.

وأما على سائر الأقوال فى المسأله التى تكون الدلاله الوضعيه على ضوئها دلالة تصوريه دائماً، فتكون دلالة الجملة الاستفهاميه على الاستفهام من باب تعدد الدال والمدلول، فإذا قيل: هل زيد عالم، فالجملة الاستفهاميه تدل على الاستفهام، والجملة التامه المدخول عليها الأداة، تدل على النسبه بينهما فى الذهن، وهذا معنى أن استفاده الاستفهام منها من باب تعدد الدال والمدلول، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن المسؤول عنه فى الجملة الاستفهاميه، إنما هو المدلول العرضى للجملة التامه المدخول عليها الأداة، لا مدلولها الذاتى الوضعى، وإن شئت قلت: إن المستفهم عنه فيها إنما هو ثبوت النسبه فى الخارج، أى كون زيد عالمًا فيه، والمفروض أن المدلول الوضعى للجملة التامه، هو النسبه الذهنيه فى عالم الذهن.

ومن ناحيه ثالثه، أن الجواب عن الاستفهام عن قيام زيد فى قولك «هل زيد قائم» بكلمه «نعم» أو «لا» يرجع فى الحقيقه إلى الاخبار والحكايه عن ثبوت القيام لزيد أو عدم ثبوته له، بلا فرق فى ذلك بين القول بالتعهد فى باب الوضع وسائر الأقوال فيه، غايه الأمر أن دلالته على قصد الاخبار والحكايه على القول بالتعهد إنما هى بالوضع، وعلى سائر الأقوال بالظهور الحالى أو السياقى لبالوضع.

وقد اورد النقض على مسلك السيد الأستاذ قدس سره أيضاً بما إذا دخل الفعل على الجملة التامه كما فى مثل قولك «أخبرنى أن زيداً عادلاً»، فإن المخبر به

نفس النسبه، أى ثبوت العداله لزيد فى الخارج بمعنى كونه عادلاً فيه، لا قصد الحكاياه والاخبار عنها(١).

ولكن قد ظهر مما مرّ أنه لا أساس لهذا النقص، لأن الجملة المدخول عليها الفعل لا تدل على قصد الحكاياه حتى على القول بالتعهد، على أساس أن دلالتها عليه منوطه بكونها صادرة من متكلم تعهد بأنه لا ينطق بها إلا إذا قصد الحكاياه والاخبار عنها، وهذا الضابط لا ينطبق على الجملة، لأن المتكلم هنا فى المقام طلب الاخبار بها لا هو أخبر بها، وإذا أجاب المخاطب بقوله «إنه عادل» أو «ليس بعادل»، كان قاصداً الحكاياه عنها والاخبار بها.

هذا إضافه إلى أن كون المخبر به نفس النسبه فى المثال لا قصد الحكاياه عنها، فإنما هو بلحاظ أنها ذات المعنى الموضوع له حتى على مسلك التعهد، فإن العلقه الوضعيه على هذا المسلك مقيده بحاله خاصه، وهى حاله ما إذا قصد المتكلم الحكاياه عنها لا المعنى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن المستفهم عنه فى الجملة الاستفهاميه والمطلوب فيها إنما هو ثبوت النسبه الخارجيه، لا مدلول الجملة التامه، لا على القول بالتعهد فى مسأله الوضع ولا على سائر الأقوال فى المسأله.

الأمر الرابع: ما هو الفارق بين الجملة التامه والناقصه؟

والجواب: أن الأصوليين قد ذكروا وجوهاً للفرق بينهما:

الوجه الأول: أن النسبه فى الجملة التامه نسبه واقعيه ذهنيه ومورد للحكم التصديقي، فمن أجل ذلك يصح السكوت عليها، وأما النسبه فى الجملة الناقصه

ص: ٢١

فهى نسبة تحليليه وليست بواقعيه، فإن المفهوم منها شىء واحد فى الذهن، وهوينحل إلى أجزاء ثلاثه منها النسبه، ومن هنا تكون الجمله الناقصه بمثابه المفرد، فلا تكون نسبتها مورداً للحكم التصديقى، فلذلك لا يصح السكوت عليها.

فالتتيجه أن منشأ صحه السكوت فى الجمله التامه إنما هو كون نسبتها مورداً للحكم التصديقى باعتبار أنها نسبه واقعيه، ومنشأ عدم صحه السكوت فى الجمله الناقصه إنما هو عدم صلاحيه نسبتها لأن يكون مورداً للحكم التصديقى باعتبار أنها تحليليه لا واقعيه(١).

ولكن قد تقدم أن هذا الوجه غير تام.

الوجه الثانى: ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره، وحاصل ما أفاده: أن الجمله التامه موضوعه لقصد الحكايه والاخبار عن ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فيه، فلذلك يصح السكوت عليها، باعتبار أنها تتضمن حكماً تصديقياً، وأما الجمله الناقصه فهى موضوعه بإزاء قصد اخطار الحصه فى ذهن المخاطب تصوراً، وحيث إنها لم تتضمن مطلباً تصديقياً وإنما تضمنت مطلباً تصورياً، فلا يصح السكوت عليها(٢).

ولكن يمكن المناقشه فيه:

أما أولاً: فلأن هذا الفرق بين الجملتين مبنى على مسلكه قدس سره فى باب الوضع وهو التعهد، فإنه على ضوءه بنى على أن الجمله التامه موضوعه للدلاله على قصد الحكايه والاخبار عن ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فيه، والجمله

ص: ٢٢

١- (١) بحوث فى علم الاصول ج ١ ص ٢٦٨.

٢- (٢) (٢) محاضرات فى اصول الفقه ج ١ ص ٧٥ و ٨٥.

الناقصه موضوعه للدلاله على قصد اخطار النسبه والحصه فى الذهن تصوراً، ولكن تقدم موسعاً أن هذا المسلك غير تام، فإذن لا يمكن الالتزام بهذا الفرق.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن حقيقه الوضع هى التعهد والتباني إلا- أن ذلك لا يقتضى إلا أن يكون متعلقه فعلاً اختيارياً، وأما كون الجملة التامه موضوعه لقصد الحكايه والاخبار، والناقصه لقصد الاخطار فى الذهن، فهو لا يقتضى ذلك، وعلى هذا فوضع الأولى بإزاء قصد الحكايه والثانيه بإزاء قصد الاخطار بحاجه إلى نكته فى المرتبه السابقه تبرر ذلك، والمفروض أنه ليس هناك أى نكته تبرره.

وعلى هذا فما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن الوضع على مسلكنا يقتضى كون الجملة التامه موضوعه للدلاله على قصد الحكايه، والجملة الناقصه موضوعه للدلاله على قصد الاخطار يكون بدون مبرر.

وإن شئت قلت: إن الوضع بمعنى التعهد يقتضى كون الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه بأن يكون متعلقه الإراده والقصد، وعليه فالوضع لا يقتضى أن يكون متعلقه قصد الحكايه فى الجملة التامه وقصد الاخطار فى الجملة الناقصه، فالتعيين بحاجه إلى معين.

وثالثاً: مع الإغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أن الوضع يقتضى التعيين، إلا أن هذا المدلول التصديقي لا يصلح أن يكون فارقاً بين الجملتين، حيث إن الفرق بينهما موجود فى الحالات التى لا يكون للجملة التامه ذلك المدلول التصديقي، كما فى الحالات التى تكون الجملة التامه مدخولاً عليها أداه الاستفهام، كما فى مثل قولك «هل زيد عالم»، فإنه إذا دخلت عليها أداه الاستفهام انسلخت عن مفهومها التصديقي وهو قصد الحكايه، ومع هذا يكون الفرق بينهما محفوظاً من

تلك الحالات أيضاً، حيث إن دخول أداه الاستفهام على الجملة التامه كالمثال المذكور صحيح، بينما دخولها على الجملة الناقصه غير صحيح، وهذا يكشف عن أن الفرق بينهما ليس في أن الجملة التامه تدل على قصد الحكايه دون الجملة الناقصه، فإذن لا بد أن يكون الفارق بينهما متمثلاً في شيء آخر.

فالتتيجه، أنه لا يمكن الفرق بينهما في ذلك.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي قدس سره، وهو يرجع إلى أمرين:

أحدهما: أن الجملة التامه موضوعه بإزاء إيقاع النسبه، والجملة الناقصه موضوعه بإزاء النسبه الثابته، فالأولى تحكى عن إيقاع النسبه والثانيه عن النسبه الثابته، وهذا هو الفارق بينهما (١).

ويمكن المناقشه فيه بأنه إن اريد بإيقاع النسبه إيقاعها في الخارج، وبالنسبه الثابته ثبوتها في الذهن، فيرد عليه ما ذكرناه سابقاً من أن الجملة التامه لم توضع بإزاء النسبه الخارجيه، ولا تدل على إيقاعها فيه، وإنما هي موضوعه بإزاء النسبه الواقعيه الذهنيه كالجملة الناقصه، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، وقد تقدم موسعاً أنها لو كانت موضوعه بإزاء النسبه الخارجيه، لزم أن لا يكون لها مدلول في جملته من القضايا الحمليه، منها القضايا التي هي في موارد هل البسيطه وبين ذاته تعالى وصفاته الذاتيه والاعتباريات والانتزاعيات، لأن النسبه الخارجيه لا تتصور في هذه الموارد بين الموضوع والمحمول، إما على أساس أنه لا وجود لهما في الخارج أو أنهما موجودان بوجود واحد فيه حقيقه، مع أن استعمال الجملة في تلك الموارد كاستعمالها في موارد هل المركبه صحيح بدون أدنى فرق

ص: ٢٤

هذا إضافة إلى أن هذا الفرق لا يؤدي إلى صحة السكوت في الأولى دون الثانية، إذ كما أن دلالة الأولى على إيقاع النسبه في الخارج مما يصح السكوت عليه كذلك دلالة الثانية على ثبوتها في الذهن، فإنها مما يصح السكوت عليه، فإذن لا فرق بينهما من هذه الناحية.

وإن أريد بإيقاع النسبه إيجادها التصورى وبتبوتها وجودها التصورى، فيرد عليه أولاً: أن هذا الفرق لا- يؤدي إلى الفرق بين الجملتين في التماميه والناقصيه وصحة السكوت وعدمها في مقام الافاده، إذ مرد هذا الفرق إلى الفرق بينهما في اليجاد والوجود التصورى، وأن الجملة التامه موضوعه للدلاله على اليجاد التصورى والجملة الناقصه موضوعه للدلاله على الوجود التصورى، مع أنه لا فرق بينهما في الواقع إلا باللحاظ والإعتبار.

وثانياً: ما ذكرناه سابقاً من أن الذهن ظرف لنفس النسبه لا لوجودها، إذ لا يعقل لها وجود لا في الذهن ولا في الخارج، باعتبار أنه ليست لها ماهيه متقرره في المرتبه السابقه على الوجود الذهني والخارجي، فلذلك لا يعقل أن تكون الجملة موضوعه بإزاء وجود النسبه أو إيجادها، لأن وجودها التصورى واللحاظي مفهوم اسمى وليس بحرفي، والموضوع بإزائه لفظ النسبه لا الجملة، لأن معناها حرفي لا اسمي، وعلى هذا فكما لا يمكن أن تكون الجملة موضوعه بإزاء الوجود التصورى ولا إيجادها، فكذلك لا يمكن أن يكون اليجاد والوجود التصورى دخيلاً في المعنى الموضوع له لهما.

وثانيهما: أن الجملة التامه موضوعه بإزاء النسبه التي تحكى عنها بلحاظ وجودها، مثلاً- جملة «زيد عالم» تحكى عن النسبه الموجوده بين زيد والعلم،

والجمله الناقصه موضوعه بإزاء النسبه التي تحكى عنها بلحاظ نفسها بقطع النظر عن وجودها وعدمها، فلذلك لا تكون مورداً للتصديق وبالتالي لا يصح السكوت عليها(١).

وهذه المحاوله غير تامه، وذلك لأنه إن اريد بالنسبه التي تحكى عنها بلحاظ وجودها وجود النسبه في الخارج، بمعنى أنها موضوعه بإزاء النسبه الموجوده فيه، فيرد عليه.

أولاً: أنه لا- وجود للنسبه في الخارج ولا- للنسبه المقيده بوجودها فيه، أما الأول فلما تقدم من أن الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها، على أساس أنه لو كان لها وجود، فلا بد من أن تكون لها ماهيه متقرره في المرتبه السابقه على عالم الوجود، وقد مرّ أنه لا يعقل أن تكون للنسبه ماهيه كذلك، وإلا لم تكن نسبه بالحمل الشائع، أي متقومه بشخص وجود طرفيها، وأما الثاني فلفرض أنه لا وجود لها حتى يكون قيداً لها.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن لها وجوداً في الخارج، إلا- أن المعنى الموضوع له اللفظ لا يمكن أن يكون مقيداً بوجودها فيه، فإن الموضوع له طبيعي المعنى، وهو قد يوجد في الذهن وقد يوجد في الخارج، ولا يعقل أخذ الوجود الخارجى أو الذهنى في مدلول اللفظ.

وثالثاً: قد تقدم أن الجملة التامه لم توضع بإزاء النسبه الواقعيه الخارجيه.

وإن اريد بها وجودها في الذهن أي أنها موضوعه بإزاء النسبه بلحاظ وجودها في الذهن، فيرد عليه.

ص: ٢٤

١- (١) نهايه الافكار ج ١ ص ٥٥.

أولاً: ما عرفت من أنه ليس للنسبه وجود تصورى ولحاظى فى الذهن، لأن المتصور بهذا التصور والملحوظ بهذا اللحاظ مفهوم اسمى وليس بنسبه بالحمل الشائع، فلا يكون هذا الوجود وجود النسبه التى هى معنى حرفى، بل هو وجود لمعنى اسمى له تقرر ماهوى بقطع النظر عن وجوده فى الذهن أو الخارج، فإذن لا يرجع ما أفاده قدس سره من أن الجملة التامه موضوعه بإزاء النسبه بلحاظ وجودها فى الذهن إلى معنى محصل ومعقول.

وثانياً: ما تقدم من أن الوجود الذهنى كالوجود الخارجى لا يعقل أن يؤخذ فى المعنى الموضوع له اللفظ.

وإن اريد بها أن النسبه فى الجملة التامه تلحظ فانيه فى الخارج بوجودها التصورى، وفى الجملة الناقصه تلحظ فانيه فيه بنفسها لا بوجودها التصورى، فيرد عليه.

أولاً: ما عرفت من أنه ليس للنسبه وجود تصورى لكى تكون ملحوظه فانيه فى الخارج به، لأن الموجود بهذا الوجود فى الذهن مفهوم اسمى لا حرفى، وحكاية النسبه الذهنيه عن النسبه الخارجيه إنما هى بتبع حكاية اطرافها عن الخارج لا بنفسها.

وثانياً: أن هذا المقدم من الفرق بين الجملتين لا يؤدي إلى الفرق الجوهرى بينهما، وهو صحه السكوت فى الجملة الأولى فى مقام الافاده وعدم صحته فى الجملة الثانية فى هذا المقام، لأن النسبه إذا كانت ملحوظه فى كليهما فانيه فى الخارج، غايه الأمر أن فناءها فى الأولى بوجودها التصورى وفى الثانية بنفسها، ومن الواضح أن هذا الفرق لا يؤدي إلى عدم صحه السكوت فى الثانية، لأن ملاك صحه السكوت التصديق بثبوت النسبه فى الخارج، وهو متوفر فى

كلتا الجملتين معاً.

وثنائاً: أن النسبه الذهنيه لا يعقل أن تحكى بنفسها عن النسبه الخارجيه، لما تقدم من أنها مباينه لها من جهه أن المقومات الذاتيه لها مباينه للمقومات الذاتيه لتلك، ولهذا لا يعقل فناؤها فيها وحكايتها عنها بنفسها، فإذن ما أفاده قدس سره من أن الجمله الناقصه موضوعه بإزاء النسبه التى تحكى بنفسها لا- يرجع إلى معنى محصل، إلا أن يكون مراده من ذلك الحكايه فى ضمن حكايه اطرافها وبتبعها، ولكن فى ذلك لا فرق بين النسبه فى الجمله التامه والنسبه فى الجمله الناقصه.

فالنتيجه: أن ما ذكره المحقق العراقى قدس سره من نكته الفرق بين الجملتين لا يرجع إلى معنى محصل.

إلى هنا قد تبين أن الوجوه التى ذكرت لتمييز الجمله التامه عن الجمله الناقصه وصحه السكوت على الأولى دون الثانية، لا يتم شىء منها.

فالصحيح فى المقام أن يقال: إنه لا فرق بين الجملتين فى المدلول الوضعى، فإن كلتا الجملتين موضوعه للنسبه الواقعيه الذهنيه التى هى نسبه بالحمل الشائع ولا فرق بينهما من هذه الناحيه، ولكن مع هذا يكون الفرق بينهما محفوظاً، حيث إنه يصح السكوت على الجمله التامه، ولا يصح على الجمله الناقصه فيعامل معهما معاملة المفرد وتجعل اما موضوعاً فى القضييه أو محمولاً فيها، بينما الجمله التامه مركبه من الموضوع والمحمول معاً، وعلى هذا فلا بد من أن تكون هناك نكته اخرى للفرق بينهما، وتلك النكته متمثله فيما يلى:

هو أن الغرض من احضار الجمله التامه فى افق الذهن إنما هو جعلها وسيله لاصدار حكم تصديقى عليها فى الخارج، ففى مثل قولك «زيد قائم» يكون الغرض من احضاره فى الذهن إنما هو جعله وسيله لاصدار الحكم بثبوت القيام

لزيد فيه، باعتبار أن المتكلم والمخاطب فيها ينظران إلى الموضوع والمحمول بما هما منطبقان على موجود واحد في الخارج ومتصادقان عليه، فمن أجل ذلك تتضمن الجملة حكماً تصديقياً خارجياً، ولهذا يصح السكوت عليه.

وهذا بخلاف الجملة الناقصة، فإن المتكلم والمخاطب فيها لا ينظران إلى طرفيهما كموضوع ومحمول في القضية بما هما منطبقان على موجود واحد في الخارج ومتصادقان عليه لكي تصلح لإصدار حكم تصديقي عليها فيه، بل ينظران إليهما كموضوع واحد في القضية أو محمول واحد، فلذلك لا تصلح للحكم التصديقي عليها في الخارج، فحالها حال الكلمات الا فراديه من هذه الناحية.

وبكلمه، إن الجملة الناقصة وإن كانت مشتملة على النسبه إلا أنها لا تصلح لإصدار حكم تصديقي عليها في الخارج من دون ضم محمول أو موضوع إليها، فإذا قيل «الصلاه في المسجد» أو «النار في الموقد» كان المتبادر منها احضار نفسها في الذهن ومعرفتها كذلك فيه، وفناءها التصوري في الخارج، فلذلك لا تصلح لإصدار حكم تصديقي عليها فيه.

وهذا بخلاف ما إذا قيل «الصلاه مستحبه في المسجد» أو «النار موجوده في الموقد»، فإن المتبادر منه احضار نفس الجملة في الذهن ومعرفتها فيه وفناؤها في الخارج تصوراً وتصديقاً، فلذلك تصلح لإصدار حكم تصديقي عليها فيه.

والخلاصه: أن الجملة الناقصة بلحاظ مدلولها الوضعي لا تصلح لإصدار حكم تصديقي عليها في الخارج، لما تقدم من أنها موضوعه بإزاء النسبه الواقعيه في وعاء الذهن، وهي لا تحكى عن الخارج إلا بتبع حكاية طرفيهما تصوراً لا تصديقاً، وهذا بخلاف الجملة التامه، فإنها تحكى عن الخارج تصوراً وتصديقاً،

فمن أجل ذلك تصلح الجملة التامة لأصدار حكم تصديقي عليها دون الناقصة.

وبكلمه، إن الجملة التامة تتميز عن الجملة الناقصة في المدلول التصوري والتصديقي معاً، أما في الأول فلأن الجملة التامة موضوعه للدلالة على النسبه التي تلحظ بالنظر التصوري فانيه في واقع مفروغ عنه في الخارج، فإذا قيل «زيد عالم» كان المتبادر منه في الذهن النسبه بينهما كذلك، والجملة الناقصة موضوعه للدلالة على النسبه التي لم تلحظ كذلك إلا فانيه في نفسها، ولهذا كان ذلك هو المتبادر منها عرفاً، فإذا قيل «غلام زيد» مثلاً أو «الصلاه في المسجد» كان هذا هو المنسب من، وأما في الثاني فلأن المدلول التصديقي للجملة التامة هو قصد الحكايه عن ثبوت النسبه في الواقع أو نفيها فيه، وهذا عباره اخرى عن أن غرض المتكلم من احضارها في ذهن السامع، هو جعلها وسيله ومورداً للحكم التصديقي في الخارج، ولهذا يصح السكوت عليها، بينما المدلول التصديقي للجملة الناقصة هو قصد تفهيم نفسها واطارها في ذهن السامع بدون جعلها مورداً للحكم التصديقي ووسيله له.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الجملة إذا كانت مفادها مورداً للحكم التصديقي خارجاً، فهي تامه ويصح السكوت عليها في مقام الافاده، وإذا لم يكن مفادها كذلك، فهي ناقصة ولا يصح السكوت عليها.

هذا تمام كلامنا في تعيين مدلول الجملة الناقصة والتامة وامتياز مدلول الجمل المتمحضه في الانشاء الأولى عن مدلول الثانيه.

وأما الكلام في المقام الثالث فيقع في موردين:

الأول: في الجمل المتمحضه في الانشاء.

الثاني: فى الجمل المشتركه بين الانشاء والاختبار.

أما المورد الأول فالكلام فيه يقع فى مرحلتين:

الأولى: فى تعيين مدلولها وضعاً.

الثانية: فى الفارق بينهما وبين الجمل المتمحضه فى الاختبار.

أما الكلام فى المرحله الأولى ففيها أقوال:

القول الأول: أن الجملة الانشائية كصيغه الأمر موضوعه بإزاء الطلب وصيغه الاستفهام موضوعه للإستفهام وصيغه التمنى موضوعه للتمنى وصيغه الترجى للترجى.

وغير خفى أن هذا القول مجمل المراد، وذلك لأنه إن اريد بوضع هذه الصيغ للمعانى المذكوره إيجاد مصاديقها بها حقيقه فى عالم الخارج فهو واضح البطلان، وذلك لأن مصاديق تلك المعانى فى الخارج أمور تكوينيه غير قابله للانشاء بها، لأنها تتبع عللها التكوينية الواقعيه وتوجد بوجودها.

وإن شئت قلت: إن مصاديق المعانى المذكوره فى الخارج من الصفات النفسانيه الحقيقيه القائمه بالنفس كصفات التمنى والترجى والطلب والاستفهام، ولهذا قد تكون داعيه للانشاء بالصيغ المذكوره لا أنها منشأه.

وإن اريد إيجاد هذه المعانى فى الذهن، فيرده أن الايجاد التصورى اللحاظى غير مأخوذ فى مدلول الألفاظ، لوضوح أنها لم توضع بإزاء إيجاد معانيها تصوراً، وإن اريد به الايجاد الاعتبارى فى عالم الاعتبار، فيرد عليه أن الايجاد الاعتبارى إنما هو باعتبار المعتمبر مباشره، ولا يعقل أن يكون فعلاً له بالتسيب، سواء أكان بسبب اللفظ أم كان بغيره، وإن اريد به مفهوم الطلب أو الاستفهام أو

التمنى أو الترجى، فيرد عليه أنه مفهوم اسمى، فلا- يمكن أن يكون مدلولاً للجمله الانشائيه، وإن اريد به الايجاد الانشائي فى عالم الانشاء بنفس هذه الصيغ بلحاظ أنه معناه الموضوع له، فيرد عليه أن الكلام إنما هو فى حقيقه هذا الوجود الانشائي وحدوده سعه وضيقاً، وهى مسكوت عنها فى هذا القول.

مدلول الجمل المتمحضه فى الانشاء

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن هذه الصيغ موضوعه للوجود الانشائي الايقاعى (1) مما لا يمكن المساعده عليه.

وذلك لأنه إن اريد بالوجود الانشائي الوجود الاعتبارى، فيرد عليه أنه قائم باعتبار المعبر مباشره، ولا يعقل فيه التسبيب، وإن اريد به الوجود الانشائي المنشأ بها بلحاظ أنه مدلولها وضعاً، فالكلام إنما هو فى حقيقه هذا الوجود، والمفروض أنه غير مبين فى كلامه قدس سره وسيأتى توضيحه.

القول الثانى: ما ذهب إليه المحقق العراقى قدس سره من أن الجمله الانشائيه كصيغه الأمر وصيغتي التمنى والترجى وأداه الاستفهام موضوعه بإزاء النسب، كالنسبه الطلبيه والتمنيه والترجيه والاستفهاميه، وهذه النسبه فى الجمله الطلبيه كقولك «صل»، متقومه ذاتاً وحقيقه بالماده ومفهوم الطلب الذى هو مفهوم اسمى، وفى الجمله الاستفهاميه كقولك «هل زيد قائم»، متقومه ذاتاً وحقيقه بالجمله التامه المدخول عليها الأداة ومفهوم الاستفهام، وفى جملته التمنى أو الترجى متقومه كذلك بالجمله المدخول عليها أداه التمنى أو الترجى ومفهومه، لأن الجمله المدخول عليها أدوات الاستفهام والتمنى والترجى بمثابة الماده لهيئات هذه الجمل التي يكون مدلولها النسب الاستفهاميه والترجيه والتمنيه.

ص: ٣٢

وعلى هذا ففي الجملة الاستفهامية، مثل قولك «هل زيد عالم» نسبتان: الأولى بين زيد وعالم، الثانية بين مفهوم الاستفهام والجملة المستفهم عنها وهي جملة «زيد عالم»، وتدل الجملة الاستفهامية على النسبة الاستفهامية بتعدد الدال والمدلول، بأن يكون الدال على النسبة الأولى الجملة المدخول عليها الأداة والدال على النسبة الثانية الجملة الاستفهامية، وكذلك الحال في الجملة التمنيية والترجيية (١).

وقد يورد على هذا القول بإيرادين:

الأول: أن أحد طرفي النسبة في الكلام وهو الدال على مفهوم الاستفهام غير مذكور فيه، ولازم ذلك هو أن يكون الكلام على مستوى مدلوله اللفظي ناقصاً، وعليه فلا يمكن أن يدل على هذه النسبة، إذ لو دلّ عليها، فبطبيعته الحال يدل على طرفيها الموجودين فيه، حيث إنه لا يعقل وجود النسبة بدون وجود طرفيها (٢).

والجواب: أن مفهوم الاستفهام مفهوم ثانوي وليس مدلولاً مطابقاً للفظ، فإن المدلول المطابق للفظ هو المفهوم الذي يرد على الذهن من الخارج مباشرة دون المفهوم الثانوي، فإنه لم يرد على الذهن من الخارج كذلك، بل هو منتزع من المفهوم الأولي، ولا موطن له إلا الذهن، ولا يكون مدلولاً للفظ، وعلى هذا فلا تكون الجملة الاستفهامية ناقصة على مستوى مدلولها اللفظي، وذلك لأن كلمة «هل» في قولك «هل زيد عالم» تدل على النسبة المذكورة التي يكون أحد طرفيها مفهوم الاستفهام والطرف الآخر الجملة التامة المدخول عليها الأداة بعنوان المستفهم عنها، وعليه فطرفا النسبة الاستفهامية من المفاهيم الثانويية،

ص: ٣٣

١- (١) نقله عنه في بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٢٩٦.

٢- (٢) (٢) أوردته في بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٢٩٧.

وهما مفهوم الاستفهام والمستفهم عنه، فلذلك لا يكون مدلولاً للفظ بالمطابقه، لأنه منتزع من المفهوم الأول وليس مدلولاً للفظ مباشره، وعليه فعدم دلالة الكلام على مفهوم الاستفهام بالمطابقه، لا يؤدي إلى كونه ناقصاً على مستوى مدلوله اللفظي، لفرض أنه ليس مدلولاً للفظ كما عرفت، وحيث إن النسبه لا تتصور إلا بين المنتسبين، فيكون الطرف الآخر لها، وهو مفهوم الاستفهام مستفاد من الأداة، على أساس أنها تدل على النسبه بالمطابقه وعلى طرفيها بالتبع باعتبار أنها لا يعقل بدونهما، ونفس الشيء يقال بالنسبه إلى سائر الجمل الانشائية، كالجمل التمنييه أو الترجييه أو الطليبيه، على أساس أن هذه النسب أيضاً نسب ثانويه، حيث إن طرفيها من المفاهيم الثانويه.

والخلاصه: أن أداء الاستفهام أو التمني أو الترجي أو هيئه الجمله الاستفهاميه أو التمنييه أو الترجييه التي تدل على النسبه الاستفهاميه أو التمنييه أو الترجييه بالمطابقه تدل على طرفيها بالالتزام والتبع، وهما مفهوم الاستفهام الذي هو مفهوم اسمي والمستفهم عنه وهو الجمله التامه المدخول عليها الأداة، وعلى هذا فلا تكون الجمله ناقصه على مستوى مدلولها اللفظي، فإذن لا اشكال في هذا القول من هذه الناحيه.

ولكن الذي يرد عليه أن النسبه المذكوره التي تدل عليها الأداة أو الهيئه المتحصله من دخولها على الجمله إنما هي نسبه بين المستفهم والمستفهم عنه، لا بين مفهوم الاستفهام والمستفهم عنه، لأن مفهوم الاستفهام مفهوم اسمي، ولا تدل الأداة أو الهيئه على النسبه بينه وبين الجمله المدخول عليها الأداة، بل تدل على النسبه بين المستفهم والمستفهم عنه.

هذا إضافة إلى أن مفهوم الاستفهام مفهوم لحاظي منتزع من النسبه

الاستفهاميه لا طرف لها، فلذلك لا يصلح أن يكون طرفاً للنسبه.

الثانى: أن هذه النسبه التى هى بين مفهوم الاستفهام والجمله المستفهم عنها لا تخلو من أن تكون نسبه تامه واقعيه فى صقع الذهن أو ناقصه تحليليه، وكلاهما غير معقوله.

أما الأول فلأن ملاك النسبه التامه أن يكون موطنها الأصيل الذهن، وأما النسب الخارجيه الأوليه لا يمكن أن ترد إلى الذهن إلا ناقصه، والمقصود بالنسب الخارجيه، كلما ما كان خارج الذهن بوصفه وعاء للتصور واللاحظ، سواء أكان موجوداً فى عالم الخارج أى الماده أم فى عالم النفس، ونتيجته ذلك أنه لا يمكن أن تكون النسبه الاستفهاميه تامه، لأنها ثابتة خارج الذهن ولو كان هو عالم النفس الذى هو موطن الاستفهام.

وأما الثانى، فهو غير معقول فى المقام، لأن طرفى النسبه التحليليه مع نفس النسبه يوجدان بوجود واحد فى صقع الذهن، وذلك الوجود الواحد ينحل إلى أجزاء ثلاثه منها النسبه، ومن الواضح أن الصوره الموجوده فى الذهن من الجمله الاستفهاميه ليست صورته واحده كصوره الانسان مثلاً وانحلالها عقلاً إلى ذات القيد وذات المقيد والتقيّد، بل الموجود فيه صورته جملته تامه، وهى المركبه من المقيد وهو الجمله المستفهم عنها، والقيد وهو المستفهم، والنسبه بينهما، فالنتيجه أنه لا ينطبق ضابط النسبه التامه على النسبه الاستفهاميه، ولا ضابط النسبه الناقصه التحليليه (١).

والجواب: ما تقدم موسعاً من أن النسبه سواء أكانت فى الجمله التامه

ص: ٣٥

١- (١) أورده فى بحوث فى علم الاصول ج ١ ص ٢٩٧.

أم الناقصه ثابتة في الذهن بنفسها لا بوجودها اللحاظي، لأن الملحوظ بهذا اللحاظ فيه مفهوم اسمي لا حرفي، وانها بنفسها لا تتصف بالتماميه والنقصان إلا بالتبع.

وبكلمه، قد أشرنا في غير مورد أن الذهن ظرف لنفس النسبه لا لوجودها التصوري لاستحاله أن توجد النسبه في الذهن، لأن ما وجد فيه تصوراً إنما هو مفهوم النسبه لا واقعها، والمفروض أن مفهوم النسبه ليس بنسبه بالحمل الشائع، لأنه مفهوم اسمي وليس بحرفي، وعلى هذا فالنسبه الاستفهاميه نسبه ثابتة في الذهن بنفسها لا بوجودها التصوري اللحاظي، حيث إنه لا يعقل أن يكون لها وجود كذلك، فإذن لا يكون الذهن وعاءً وظرفاً لوجود النسبه، وإنما هي ثابتة فيها بنفسها لا بوجودها اللحاظي التصوري، فإذن يكون المراد من ثبوت النسبه الاستفهاميه في عالم النفس دون عالم الذهن ثبوتها بنفسها لا بوجودها اللحاظي التصوري في عالم الذهن الذي هو وعاء له.

فالنتيجه أن النسبه الاستفهاميه نسبه واقعيه ثابتة بنفسها في الذهن لا بوجودها التصوري، وهذا لا ينافي ثبوتها في عالم النفس.

ولكن الذي يرد على هذا القول هو أن أحد طرفي النسبه الاستفهاميه ليس مفهوم الاستفهام بل المستفهم، لأن مفهوم الاستفهام مفهوم انتزاعي منتزع من النسبه المذكوره في وعاء الذهن، فلا يصلح أن يكون طرفاً لها.

القول الثالث: ما اختاره المحقق الأصبهاني قدس سره من أن الجمل المتمحضه في الانشاء كالجمله الاستفهاميه موضوعه بإزاء النسبه بين المستفهم

والجمله المستفهم عنها، ولا- وعاء لها إلا- وعاء الاستفهام، لأنها توجد فيه، فإذا قيل «هل زيد قائم»، دلت كلمه (هل) أو هيئه الجمله الاستفهاميه على النسبه بين المستفهم والسائل وبين القضيه المستفهم والمسئول عنها، وهذه النسبه أى النسبه الاستفهاميه غير النسبه فى الجمله المدخول عليها كلمه «هل»، فإنها بين زيد وقائم، وتلك بين المستفهم والجمله المستفهم عنها، وتوجد فى وعاء الاستفهام عند وجود الجمله الاستفهاميه ودلائلها عليها، باعتبار أن الأداة أو الهيئه تدل على واقع الاستفهام، والسؤال الذى هو بالحمل الشائع عين الربط والنسبه بينهما، وكذلك الحال فى الجمله التمنييه والترجييه، وأما مفهوم الاستفهام والتمنى والترجي، فهو مفهوم اسمى وليس بحرفى ولا تدل الأداة عليه (١).

وغير خفى أن هذا القول هو الصحيح وموافق للمتفاهم العرفى الإرتكازى من الجمل الاستفهاميه ونظيراتها، فإذا قيل «هل زيد عالم» كان المتبادر منه واقع الاستفهام عن ثبوت العلم لزيد فى الخارج، ومن الواضح أن الاستفهام متقوم ذاتاً وحقيقهً بشخص المستفهم والمستفهم عنه، لأنه نسبه بينهما بالحمل الشائع، وهذه النسبه التى تسمى بالنسبه الاستفهاميه غيرالنسبه فى الجمله المدخول عليها الأداة، لأنها بين زيد وعالم فى المثال، ومباينه لها من جهه أن المقومات الذاتيه لكل منهما مباينه للمقومات الذاتيه للأخرى، وعلى هذا فالجمله الاستفهاميه تدل على النسبه بين المستفهم والجمله المستفهم عنها بتعدد الدال والمدلول، فإنها تدل على هذه النسبه، والجمله المدخوله تدل على النسبه فيها، غايه الأمر أن هذه النسبه تخرج عن صلاحيه الحكايه إذا دخلت عليها الأداة.

القول الرابع: ما اختاره بعض المحققين قدس سره، وحاصل ما اختاره أن مفاد الجمله الاستفهاميه واضرابها أو مفاد الأداة ليس نسبه مغايره للنسبه المدلول عليها بالجمله المدخول عليها الأداة بل هو متمم لها.

ص: ٣٧

بيان ذلك أن النسبه بين «زيد» و «عالم» فى مثل قولنا «هل زيد عالم» ليس لها ركنان فحسب، بل لابد من ركن ثالث لها، على أساس أن النسبه التصادقيه لا- معنى لها إلاّ بلحاظ وعاء يكون فيه التصادق، فإنّ الذهن يتصور «زيد» و «عالم» متصادقين على شىء فى عالم من العوالم خارج الذهن، وهذا العالم فى الجمله الخبريه المجرده عن الأداه عالم التحقق والثبوت، وفى الجمله الاستفهاميه عالم الاستفهام والسؤال، وفى الجمله التمنييه عالم التمنى، وفى الجمله الترجييه عالم الترجي وهكذا، ويكون المعنى فى الجمله الأولى تصادق المفهومين فى وعاء التحقق والثبوت، وفى الجمله الثانيه تصادقهما فى وعاء الاستفهام، وفى الجمله الثالثه وعاء التمنى، وفى الجمله الرابعه وعاء الترجي وهكذا، وليس المقصود من هذا الطرف الثالث وجود مفهوم اسمى ثالث للنسبه التصادقيه على حد مفهوم «زيد» و «عالم»، بل وجود ركن ثالث لقوام النسبه التصادقيه، فإنها بحاجه إلى وعاء يصدق بلحاظه المفهومان.

وإن شئت قلت: إن النسبه التصادقيه بين مفهومين لها حصص عديده إحداها النسبه التصادقيه بلحاظ وعاء التحقق، والأخرى بلحاظ عالم السؤال والاستفهام، والثالثه بلحاظ عالم التمنى وهكذا، وتعيين احدى هذه الحصص يكون بالأداه الداخله على الجمله أو بتجردها عن كل أداه كما فى الجمله الخبريه التامه(1).

ويمكن المناقشه فيه بتقريب أن مفاد الجمله الاستفهاميه كقولك «هل زيد قائم»، واضرابها، نسبه مغايره للنسبه المدلول عليها بجمله «زيد قائم» التى دخلت عليها الأداه، وذلك لما تقدم من أن مغايره كل نسبه عن نسبه اخرى إنما

ص: ٣٨

هى بمغايره المقومات الذاتيه لكل منهما للمقومات الذاتيه للأخرى، وحيث إن المقومات الذاتيه للنسبه الاستفهاميه التى هى مفاد الأداة أو الهيئه المتحصله من دخولها على الجملة، مباينه للمقومات الذاتيه للنسبه التى هى مفاد جملة «زيد قائم» التى هى المدخول عليها الأداة، لأن الأولى متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجودى المستفهم والجملة المستفهم عنها، والثانيه متقومه كذلك بشخص وجودى «زيد» و «قائم»، فإذن لا محاله تكون النسبه الاستفهاميه مغايره للنسبه المدلول عليها بجملة «زيد قائم»، وعلى هذا فموطن النسبه الاستفهاميه عالم الاستفهام، وموطن النسبه المدلول عليها بجملة «زيد قائم» الذهن، فهنا نسبتان وتدل عليهما الجملة الاستفهاميه بتعدد الدال والمدلول، فإن أداة الاستفهام تدل على النسبه الاستفهاميه، والجملة المدخول عليها الأداة ك «زيد قائم» تدل على النسبه بينهما، فوعاء الأولى عالم الاستفهام والسؤال، ووعاء الثانيه عالم الذهن بحسب مرحله التكوين، وعالم التحقق بحسب مرحله التصديق نفيًا وإثباتًا، فإذن لا يمكن القول بأن مفاد الجملة الاستفهاميه واضرابها ليس نسبه مغايره للنسبه المدلول عليها بجملة «زيد قائم» فى المثال التى دخلت عليها الأداة، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن النسبه التصادقيه ليست مدلولاً وضعياً للجملة وإنما هى مدلول تصديقى لها وتمثله فى النسبه الخارجيه، فإن عالم الخارج والتحقق هو وعاء تصادق مفهومى طرفى النسبه الذهنيه، والمدلول الوضعى للجملة انما هو النسبه الواقعيه الذهنيه التى يكون الذهن ظرفاً لنفسها وتحكى عن النسبه الخارجيه بتبع اطرافها.

فالتتيجه أنه لا يمكن المساعده على هذا القول.

القول الخامس: ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره من أن الجملة الانشائية موضوعه لإبراز أمر اعتبارى نفسانى من الوجوب أو الحرمة أو الملكيه أو الزوجيه أو الاستفهام أو التمنى أو الترجى، وقد أفاد فى وجه ذلك أنه ليس فى موارد الجمل الانشائية عند التحليل إلا اعتبار شىء فى صقع الذهن وابرزه فى الخارج بمبرز ما، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن ما هو المشهور والمعروف بين الأصحاب من أن الانشاء عباره عن إيجاد المعنى باللفظ لا يرجع إلى معنى محصل، وذلك لأنه إن اريد بالايجاد الايجاد التكويني كمايحاد الجوهر والعرض، فبطلانه من الضروريات التى لا تقبل النزاع، بداهه أن الانشاء من المولى بما هو مولى لايمكن تعلقه بالموجودات الخارجيه بشتى اشكالها وأنواعها، فإنها توجد بوجود اسبابها وعللها التكويني، والمفروض أن الألفاظ ليست واقعه فى سلسله عللها وأسبابها لكى توجد بها، وإن اريد به الايجاد الاعتبارى كمايحاد الوجوب والحرمة أو الملكيه والزوجيه وغير ذلك، فيرد عليه أن الايجاد الاعتبارى بيد المعتبر وجوداً وعدمًا، لأنه فعل اختارى له مباشره، ولا يعقل فيه التسيب، ومن هنا يكفى فى تحققه نفس الإعتبار النفسانى من دون حاجه إلى اللفظ والتلفظ به، ولا يعقل أن تكون الجملة الانشائية سبباً وعله لإيجاده، وإلا لكان فعلاً تسيباً وهذا خلف، نعم يكون اللفظ مبرزاً له فى الخارج لا موجداً له، وأما الإعتبار الشرعى أو العقلانى، فهو مترتب على الجملة الانشائية إذا استعملت فى معناها الموضوع له لا مطلقاً، والكلام فعلاً إنما هو فى تعيين هذا المعنى وتحديده سعاً أو ضيقاً(١).

ص: ٤٠

ما ذكره قدس سره يرجع إلى نقطتين:

الأولى: أن الجملة الانشائية موضوعه للدلالة على قصد إبراز أمر اعتبارى نفسانى خاص، على أساس أن كل متكلم يتعهد بأنه متى ما قصد إبراز ذلك يتكلم بالجملة الانشائية، مثلاً إذا قصد إبراز اعتبار الملكيه، يتكلم بصيغه «بعت» أو «ملك»، وإذا قصد إبراز اعتبار الزوجيه، يبرزه بقوله «زوجت» أو «أنكحت»، وإذا قصد إبراز اعتبار كون المادة على عهده المخاطب، يتكلم بصيغه «افعل» أو نحوهما وهكذا.

ومن هنا قلنا إنه لا فرق بينهما وبين الجملة الخبريه فى الدلالة الوضعيه والإبراز الخارجى، فكما أنها موضوعه للدلالة على إبراز أمر اعتبارى كالملكيه والزوجيه ونحوهما، فكذلك تلك موضوعه للدلالة على إبراز قصد الحكايه والاخبار عن الواقع.

الثانيه: أن ما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب من أن الجملة الانشائية موضوعه للدلالة على إيجاد المعنى فى الخارج لا يرجع إلى معنى محصل.

ولكن كلتا النقطتين قابله للنقد والمناقشه:

أما النقطه الأولى فلأنها مبنيه على مسلكه قدس سره فى باب الوضع، وهو التعهد والالتزام النفسانى، فإنه يقتضى أن تكون الجملة الانشائية موضوعه للدلالة على قصد إبراز أمر اعتبارى نفسانى فى الخارج، ولكن ذكرنا فى باب الوضع موسعاً أن هذا المسلك غير تام فلا نعيد.

هذا إضافه إلى أن الوضع بمعنى التعهد لا يقتضى وضع الجمل الانشائية للدلالة على قصد إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى، إذ كما يمكن ذلك يمكن أن

تكون موضوعه للدلاله على قصد اخطار الأمر الاعتبارى النفسانى فى الذهن، لأن الوضع بهذا المعنى وإن كان يقتضى أخذ الإراده والقصد فى المعنى الموضوع له أو العلقه الوضعيه، باعتبار أن التعهد والالتزام لا بد أن يكون متعلقاً بفعل اختيارى قصى، وأما كون متعلق القصد الإبراز أو الاخطار، فهو لا يقتضى ذلك، وكيف كان فما ذكره قدس سره مبنى على مسلكه فى باب الوضع، وأما على سائر المسالك فيه، فلا يتم ما أفاده كما سوف نشير إليه.

وأما النقطة الثانيه فمن الواضح جداً أن مراد المشهور من الایجاد ليس هو الایجاد التكوینی الخارجی، على أساس أنه لا يمكن إيجاده بالانشاء باللفظ، ولا الایجاد الاعتباری، فإنه بيد المعبر مباشره ولا يعقل فيه التسبب، بل مرادهم منه الایجاد الانشائي التصورى، على أساس أن الدلاله الوضعيه دلالة تصويريه بحته بدون فرق فى ذلك بين الألفاظ المفرده والألفاظ المركبه من الجملات الخبریه والانشائيه، ومعنى الایجاد الانشائي التصورى هو أن المتبادر من الجمله الانشائيه كصيغه الأمر مثلاً النسبه المولويه البعثيه الطلبيه الفانيه فى واقع يرى بالنظر التصورى ثبوته بنفس هذه الجمله، بينما كان المتبادر من الجمله الخبریه النسبه الفانيه فى واقع يرى بالنظر التصورى مفروغاً عنه، هذا هو الفارق بينهما فى المدلول التصورى، فيكون هذا الفرق من شؤون مرحله المدلول الوضعى، وأما فى مرحله المدلول التصديقى، فالصيغه تدل على إرادته المولى تحرك المأمور نحو ماده وكشفها عن هذه الإراده الجديده، بينما الجمله الخبریه تدل على إرادته المخبر الحكايه والاخبار عن ثبوت ذلك الأمر المفروع عنه فى الواقع أو نفيه فيه.

وعلى هذا فالظاهر أن المشهور أرادوا بتفسير الانشاء بالایجاد وضع الجمله الانشائيه بإزاء معنى لا واقع له الا فى وعاء الانشاء، فإن كانت الجمله الانشائيه

طلبه فوعاؤه عالم الطلب، وإن كانت استفهاميه فوعاؤه عالم الاستفهام، وإن كانت تمنيه فوعاؤه عالم التمني وإن كانت ترجيه فوعاؤه عالم الترجي وهكذا، فإذا كانت الجمل الانشائية موضوعه بإزاء المعاني الموجودة في هذه الأوعية وداله على أخطارها في ذهن السامع وإن كانت صادرة من لافظ بغير شعور واختيار كانت معانيها إيجاديه، يعني لا واقع موضوعي لها ماعدا ثبوتها في تلك الأوعية، فالإيجاديه صفه للمعنى لا أنها صفه للفظ، لأن اللفظ لا يكون سبباً وعله لإيجاده، فالجمله الانشائية تدل على معنى لا- واقع موضوعي له في الخارج، ولذلك لا تتصف بالصدق والكذب، وهذا بخلاف الجمله الخبريه، فإنها تدل على معنى له واقع موضوعي، ولهذا تتصف بالصدق والكذب من جهه أنها قد تكون مطابقه للواقع وقد تكون مخالفه له. تحصل من ذلك أن الإيجاديه صفه للمعنى وقائمه به بلحاظ وعائه لا للجمله، واتصافها بها إنما هو بالعرض وبلحاظ معناها لا في نفسها.

فالتبجيه أن مراد المشهور من أن الانشاء إيجاد المعنى باللفظ هو الإيجاد الانشائي التصوري، لا الإيجاد التكويني ولا الإيجاد الاعتباري، وهذا هو الظاهر من الجمله الانشائية بشتي أنواعها وأشكالها.

وبكلمه، إن صيغه «افعل» موضوعه للدلاله على معنى فان في واقع يرى بالنظر التصوري ثبوته بنفس هذه الصيغه في وعاء الطلب، وهو النسبه الطلبيه المولويه، وصيغه الاستفهام موضوعه للدلاله على معنى - وهو النسبه الاستفهاميه - فإن في واقع يرى باللحاظ التصوري ثبوته بنفس هذه الصيغه في وعاء الاستفهام، وكذلك الحال في صيغه التمني والترجي وما شاكلهما، وبذلك تفترق الجمله الانشائية عن الجمله الخبريه في مرحله المدلول الوضعي

التصوري، كما أنها تفترق عنها في مرحلة المدلول التصديقي، هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى وهي تعيين المدلول الجمل المشتركه بين الانشاء والاخبار.

الوضعي الذاتي للجمله الانشائيه.

وأما الكلام في المرحلة الثانيه فيقع في تمييز الجمل المختصه بالانشاء عن الجمل المختصه بالاخبار، وهذا يختلف باختلاف المباني في تفسيرهما.

اما على مبني السيد الأستاذ قدس سره فكلتا الجملتين تشترك في الدلاله الوضعيه، وهي الدلاله على قصد المتكلم وإرادته، وتختلف في سنخ المقصود، فإنه في الجمله الأولى ابراز الأمر الاعتباري النفساني، وفي الجمله الخبريه الحكايه والاخبار عن الثبوت والتحقق في الواقع أو نفيه، فلهذا لا- تتصف الأولى بالصدق والكذب، على أساس أنه لا- واقع موضوعي لمدلولها في الخارج لكي يتصف بالصدق إذا كان مطابقاً للواقع، وبالكذب إذا لم يكن مطابقاً له، وتتصف الثانيه بالصدق والكذب باعتبار أن لمدلولها واقعاً موضوعياً قد يكون مطابقاً له وقد يكون مخالفاً له، فعلى الأول تتصف بالصدق، وعلى الثاني بالكذب.

الجمل المشتركه بين الانشاء والاخبار

وأما على القول الرابع فلا- اختلاف بين الجملتين في ذات المدلول الوضعي وهو النسبه، وإنما الإختلاف بينهما في وعائها، مثلاً جملته «زيد قائم» موضوعه للدلاله على النسبه بينهما، ووعاؤها

عالم التحقق والثبوت فى مرحله التصادق، وإذا دخلت عليها أداه الاستفهام كجمله «هل زيد قائم» دلت الأداة أو الهيئه المتحصله من دخولها عليها على تلك النسبه فى وعاء الاستفهام، فالفرق بينها وبين الجمله المجرده عن الأداة إنما هو فى الوعاء، وكذلك إذا دخلت عليها أداه التمنى أو الترجى دلت على نفس النسبه فى وعاء التمنى أو الترجى وهكذا.

والخلاصه: أن النسبه لما كانت بحاجه إلى ركن ثالث - وهو الوعاء - زائداً على طرفيها، فهذا الركن فى الجمله الخبريه إذا كانت مجرده عن الأداة عالم التحقق والثبوت، باعتبار أن طرفى النسبه متصادقان على شىء واحد فيه، وفى الجمله الانشائيه إذا كان استفهاميه عالم الاستفهام، وإذا كانت تمنيه عالم التمنى وهكذا.

وعلى هذا فالفرق بين الجمله الانشائيه والخبريه إنما هو فى وعاء المدلول التصورى الوضعى لا فى ذاته، لأن المتبادر من الجمله الاستفهاميه النسبه الاستفهاميه التصادقيه فى وعاء الاستفهام وإن كانت الجمله صادرة من متكلم بغير شعور واختيار، والمتبادر من الجمله التمنيه، النسبه التمنيه التصادقيه فى وعاء التمنى وهكذا، والمتبادر من الجمله الخبريه، النسبه التصادقيه فى وعاء التحقق والخارج.

وأما بناءً على ما قويناه فتفترق الجمله الانشائيه من الجمله الخبريه فى النسبه والوعاء معاً، فإن الجمله الانشائيه الاستفهاميه موضوعه للدلاله على النسبه بين المستفهم والجمله المستفهم عنها فى عالم الاستفهام، والجمله التمنيه موضوعه للدلاله على النسبه بين التمنى والجمله التمنى عنها وهكذا، والجمله الخبريه «كزيد عالم» موضوعه للدلاله على النسبه التصادقيه بينهما فى عالم التحقق والثبوت، وهذه النسبه مغايره للنسبه فى الجمله الانشائيه، من جهه أن المقومات الذاتيه لكل منهما مغايره للمقومات الذاتيه للأخرى.

ثم إن إيجاده المعنى الانشائي كما مرّ إنما هى بلحاظ ثبوته فى وعاء لا واقع موضوعى له فى الخارج، كما أن حكاية المعنى الاخبارى إنما هى بلحاظ ثبوته فى الواقع.

وأما الكلام فى المورد الثانى، فيقع فى الجمله المشتركه وهى الجمله الخبريه التى تستعمل

فى مقام الانشاء المعاملى كجمله «بعث» أو «اشترى» أوفى مقام إنشاء البعث والطلب كجمله «يعيد» أو «أعاد» وهكذا.

وهل يكون استعمالها فى مقام الانشاء فى معنى آخر مغاير لمعناها فى مقام الاخبار، فيه أقوال:

القول الأول: ما اختاره المحقق الأصهبانى قدس سره من أن مفاد «بعث» إخباراً وإنشاءً واحداً، وهو نسبه إيجاد المادة إلى المتكلم، وهيئه «بعث» مستعمله فيها، وهذه النسبه الايجاديه الواقعه بين المادة والمتكلم إن قصد الحكايه عن ثبوتها فى الواقع فالجمله خبريه، وإن قصد إيجادها التنزيلي اللفظى فى عالم الانشاء فالجمله انشائية(١).

ونتيجه ما أفاده قدس سره هى أن المدلول الوضعى التصورى للجمله المشتركه واحد، وهو النسبه الايجاديه بين المادة والمتكلم، فإنها تدل عليها وضعاً وإن كان صدورها عن لفظ بغير شعور واختيار، وحينئذ فإن كان فى مقام الانشاء كان يقصد إيجاد هذه النسبه خارجاً بوجودها التنزيلي اللفظى، وليس وراء ذلك أمر آخر، وإن كان فى مقام الاخبار كان يقصد - زياده عن ثبوت المعنى تنزيلاً - الحكايه عن ثبوته فى موطنه.

والخلاصه: أن الجمله المشتركه بين الاخبار والانشاء إذا استعملت فى مقام الاخبار، فقد احتوت على نقطه زائده، وهى قصد الحكايه عن ثبوت المعنى فى عالم التحقق والخارج زائداً على قصد اخطاره فى ذهن السامع وإيجاده التنزيلي بالوجود اللفظى.

وما ذكره قدس سره يرجع إلى نقطتين:

ص: ٤٦

١- (١) نهايه الدرايه ج ١ ص ٦٢ و ٢٧٥.

الأولى: أن المدلول التصوري الوضعى فى الجمل المشتركه بين الاخبار والانشاء واحد، وهو إيجاد النسبه المتعلقه بالماده بالوجود اللفظى التنزىلى واطارها فى ذهن السامع.

الثانيه: أنها فى مقام الاخبار تتضمن نكته زائده، وهى قصد الحكايه عن ثبوت النسبه المذكوره فى موطنها وعدم ثبوتها فيه.

ولنأخذ بالنظر على كلتا النقطتين:

أما النقطه الأولى: فيرد عليها ما سوف نشير إليه فى ضمن البحوث القادمه، من أن الجمل المشتركه موضوعه بإزاء ذات النسبه المناسبه لكلا النحويين من اللحاظ التصورى الحكائى والايجادى، وتدل عليها بتعدد الدال والمدلول، بأن تدل ذات الجمله على ذات النسبه، وخصوصيتها على خصوصيتها من الايجاديه أو الحكائيه، فالجمله فى مقام الاخبار تدل على نسبه فانيه بالنظر التصورى فى مصداق مفروغ عنه فى الخارج، وفى مقام الانشاء تدل على نسبه فانيه فى مصداق يرى بالنظر التصورى ثبوتها بنفس هذه الجمله، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى إن ما ذكره قدس سره - من أن المدلول الوضعى لهذه الجمله النسبه بين الماده والمتكلم، والجمله مستعمله فيها سواء أكانت فى مقام الاخبار أم الانشاء، غايه الأمر إذا كانت فى مقام الاخبار قصد أمراً زائداً عليها، وهوالحكايه عنها فى الواقع - لا- يمكن المساعده عليه، لأن الموضوع له لها إذا كان النسبه الايجاديه بينهما، فهى لا تتصف بالحكائيه لا تصوراً ولا تصديقاً، أما الأول فلأن النسبه الحكائيه بالنظر التصورى هى النسبه الفانيه بهذا النظر فى واقع مفروغ عن ثبوتها فى الخارج، ومن الواضح أن هذا فى مقابل النسبه الفانيه بالنظر التصورى فى مصداق يرى ثبوتها ووجوده بنفس الجمله، فلذلك لا يمكن الجمع

بينهما، وأما الثانى فلأنه لا يمكن أن يقصد المتكلم الحكاىه عن هذه النسبه التى لا واقع لها غير وجودها بين الماده والمتكلم الحاصله بنفس الجملة، ومن هنا كان المتبادر منها بالتبادر التصورى فى مقام الاخبار غير ما هو المتبادر منها بهذا التبادر فى مقام الانشاء.

ومن ناحيه ثالثه، إن تفسيره الايجاد بالايجاد التنزىلى اللفظى مبنى على أن معنى الوضع عنده هو تنزىل وجود اللفظ وجوداً للمعنى، ولكن قد تقدم أن هذا التفسير للوضع تفسير خاطىء لا- يمكن الالتزام به، ومن هنا يكون استعمال اللفظ فى المعنى يقتضى التغير والإثنيه، لا أنه يتطلب الإتحاد والعينه بالتنزىل والإعتبار.

وأما النقطه الثانيه: فيرد عليها مامرّ الآن من أن قصد الحكاىه عن النسبه الايجاديه بين الماده والمتكلم التى لا-ثبوت لها بالنظر التصورى إلا- بثبوت نفس الجملة مما لامعنى له، إذ لا واقع لها لكى يقصد الحكاىه عنها، ومن الواضح أن قصد الحكاىه عن النسبه، يستلزم كون النسبه حكاىه بالنظر التصورى، على أساس أن المدلول التصديقى هو المدلول التصورى، ولا فرق بينهما فى نفس المدلول.

القول الثانى: ما اختاره المحقق الخراسانى قدس سره، فإنه بعد ما قوى أن المعنى الحرفى والاسمى متحدان بالذات والحقيقه ومختلفان باللحاظ الآلى والإستقلالى، قال لا- يبعد أن يكون الانشاء والاخبار أيضاً من هذا القبيل، بمعنى أن طبيعى المعنى الموضوع له واحد فيهما، والإختلاف بينهما إنما هو فى الداعى، فإنه فى الانشاء قصد إيجاد المعنى، وفى الخبر قصد الحكاىه عنه، وكلاهما خارجان عن حريم المعنى(1).

ص: ٤٨

توضيح ذلك: أن الصيغ المشتركه كصيغه «بعت» و «ملك» ونحوهما تستعمل فى معنى واحد ماده وهيه فى مقام الاخبار والانشاء، وأما بحسب ماده فظاهر، لأن معناها الطبيعى المهمل، وهى تستعمل فيه دائماً سواء كانت الهيئه الطارئه عليها يستعمل فى مقام الاخبار أو الانشاء، وأما بحسب الهيئه فلأنها تستعمل فى نسبه إيجاد ماده إلى المتكلم فى كلا المقامين، غايه الأمر أن الداعى فى مقام الانشاء إنما هو إيجادها فى الخارج، وفى مقام الاخبار الحكايه عنها، فالإختلاف بينهما فى الداعى لا فى المستعمل فيه.

وإن شئت قلت: إن العلقه الوضعيه فى أحدهما غير العلقه الوضعيه فى الثانى، فإنها فى الجمل الانشائيه تختص بما إذا قصد المتكلم إيجاد المعنى فى الخارج، وفى الجمل الخبريه تختص بما إذا قصد الحكايه عنه فيه.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن الإختلاف بين الجمله الخبريه والانشائيه، إنما هو فى المعنى الموضوع له والمستعمل فيه لا فى مجرد الداعى، بتقريب أن هذه الجمل تقسم إلى صنفين أحدهما ما يستعمل من مقام الانشاء، والآخر ما يستعمل فى مقام الاخبار.

أما الأول فهو موضوع للدلاله على قصد الحكايه والاخبار عن ثبوت شىء فى الواقع أو نفيه فيه، والثانى موضوع للدلاله على قصد ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى، فالمعنى الموضوع له فى الأول هو قصد الحكايه والاخبار عن الواقع، وفى الثانى هو قصد ابراز الأمر الاعتبارى من الوجوب أو الحرمة أو الملكيه أو الزوجيه أو نحو ذلك.

ويؤكد ذلك أن معنى الانشاء والاخبار لو كان واحداً بالذات والحقيقه وكان الإختلاف بينهما من ناحيه الداعى، كان اللازم أن يصح استعمال الجمله الاسميه

فى مقام الطلب كما يصح استعمال الجملة الفعلية فيه، بأن يقال «إن المتكلم فى الصلاة معيد صلاته»، كما يقال «إنه يعيد صلاته» أو «إنه إذا تكلم فى صلاته أعاد صلاته» مع أنه من أفحش الأغلط (١).

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده قدس سره، وملخصه أن هذا الإشكال مبنى على مسلكه قدس سره من باب الوضع، فإن الوضع بمعنى التعهد يقتضى كون الجملة كـ «بعت» أو «اشترت» مثلاً فى موارد الاخبار موضوعه للدلالة على قصد الحكاية عن الواقع نفيًا أو اثباتًا، وفى موارد الانشاء موضوعه للدلالة على قصد ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى، ولا يمكن انخفاض قصد الحكاية والاخبار عن ثبوت شىء فى الواقع أو نفيه فيه فى موارد استعمالها فى الانشاء، إذ مقتضى مسلك التعهد أن كل مستعمل واضح، وعليه فالمستعمل للجملة المشتركة إذا استعمالها فى موارد الاخبار، تعهد بأنه لا يتكلم بها فى هذه الموارد إلا إذا قصد الحكاية بها عن ثبوت شىء فى الواقع، وإذا استعمالها فى موارد الانشاء، تعهد بأنه لا يتكلم بها فى هذه الموارد إلا إذا قصد ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى، فإذاً يكون لها وضعان: وضع فى موارد استعمالها فى الاخبار، ووضع فى موارد استعمالها فى الانشاء، وعليه فهذا الإختلاف بينهما فى المعنى الموضوع له والمستعمل فيه نتيجة حتمية للإلتزام بهذا المسلك، ولكن هذا المسلك غير تام كما ذكرناه فى باب الوضع.

وبكلمه أوضح أن الجمل المشتركة التى تستعمل فى مقام الانشاء المعاملى كصيغته «بعت» و «ملك» و «زوجت» وهكذا، أو فى مقام إنشاء الطلب مثل «أعاد» و «يعيد» وما شاكل ذلك، هل تستعمل فى معنى آخر غير معناها الذى

ص: ٥٠

يراد منها فى موارد استعمالها فى مقام الاخبار.

والجواب: أن هناك عدة تفسيرات لذلك.

الأول: ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره من انهما مختلفتان فى المدلول الوضعى، فإنه فى موارد استعمالها فى مقام الاخبار قصد الحكايه عن ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فيه، وفى موارد استعمالها فى مقام الانشاء قصد ابراز الأمر الاعتبارى، كان من الاعتبارات المعاملية أم التكليفية على تفصيل تقدم آنفاً.

ولكن قد مرّ أن ذلك مبنى على مسلك التعهد فى باب الوضع.

الثانى: ما ذهب إليه المحقق الخراسانى قدس سره من أن الجمل المشتركه موضوعه لمعنى واحد، ولا فرق بينهما اخباراً وانشاءً فيه، والفرق إنما هو فى الداعى، فإن كان الداعى على استعمالها فى معناها الموضوع له إيجاد وانشاؤه فى وعائه فهى انشائية، وإن كان الحكايه عن ثبوته فى الخارج فهى خبريه.

ويمكن المناقشه فيه بتقريب أنه إن اريد من الداعى إرادته إيجاد مدلولها الوضعى فى وعاء الطلب أو الإعتبار من الاعتبارات المعاملية فى موارد استعمالها فى مقام الانشاء وإرادته الحكايه عن ثبوته فى وعاء التحقق والخارج فى موارد استعمالها فى الاخبار، فيرد عليه أن لا يزم ذلك هو أن اتصاف الجمله المشتركه بالخبريه تاره والانشائية اخرى، إنما هو بلحاظ المدلول التصديقى لها دون المدلول الوضعى، حيث إنه لا اختلاف بينها اخباراً وانشاءً فيه، لأنها بلحاظه لا انشائية ولا اخباريه، وإنما تتصف بهما بلحاظ مدلولها التصديقى.

والخلاصه: إن الجمل المشتركه على هذا القول لا تتصف بالخبريه والانشائية بلحاظ مدلولها الوضعى التصورى، وإنما تتصف بهما بلحاظ مدلولها التصديقى،

ولكن سوف نشير إلى أن الفرق بينهما اخباراً وانشاءً، إنما هو في المدلول التصوري لا في المدلول التصديقي فقط.

وإن اريد من الداعى تقييد العلقه الوضعيه فى كل منهما بحاله خاصه كما فسرہ بذلك السيد الأستاذ قدس سره، فيرد عليه أن هذا التفسير لا ينسجم مع مسلكه قدس سره من أن الدلاله الوضعيه دلالة تصوريه لا تصديقيه، فإن لازم هذا التفسير هو الالتزام بأن الدلاله الوضعيه تصديقيه لا تصوريه.

الثالث: أن الجملة فى موارد الاخبار تختلف عن الجملة فى موارد الانشاء بالمدلول الوضعى التصورى بالالتزام بتعدد الوضع، بأن تكون الجملة فى موارد الاخبار موضوعه بإزاء النسبه التى تلحظ فانيه باللحاظ التصورى فى مصداق مفروغ عنه فى عالم التحقق والخارج، وفى موارد الانشاء موضوعه بإزاء نفس النسبه، ولكنها تلحظ فانيه باللحاظ التصورى فى مصداق يرى ثبوته بنفس هذه الجملة، وعليه فخصوصيه الحكايه والايجاديه بالمعنى المذكور مأخوذه فى المدلول التصورى لكل منهما، فإذن خبريه الجملة وإنشائيتها إنما هى بالمدلول التصورى دون التصديقي فحسب، وعلى هذا فلا يمكن أن تكون الجملة خبريه إلاّ بلحاظ وضعها بإزاء معنى حكائى فى عالم التصور، كما لا يمكن أن تكون انشائيه إلاّ بوضعها بإزاء معنى انشائى كذلك.

الرابع: أن الجملة المشتركه موضوعه بوضع واحد بإزاء معنى اخبارى، وهو المعنى الفانى فى واقع مفروغ عنه بالنظر التصورى، فهى بلحاظ وضعها جملة خبريه لا مشتركه بينها وبين الانشائيه، ولكنها فى مقام الانشاء استعملت فى معنى إنشائى مجازاً، وهو المعنى الفانى فى مصداق يرى بالنظر التصورى كأنه حاصل بنفس هذه الجملة، وعلى هذا فالجملة المذكوره جملة اخباريه وضعاً،

ولكنها قد تستعمل في مقام الانشاء مجازاً، وعليه فخصوصيه الاخباريه والايجاديه بالمعنى المذكور مأخوذه في المدلول التصوري بنحو الحقيقه والمجاز.

الخامس: أن الجملة المذكوره موضوعه بإزاء ذات النسبه المناسبه لكلا النحويين من اللحاظ التصوري الحكائي والايجادي، فتدل عليها بنحو تعدد الدال والمدلول، بأن تدل الجملة بنفسها على ذات النسبه وبخصوصيتها على الايجاديه أو الحكائيه.

وبعد ذلك نقول: أنه لا يمكن الالتزام بالوجه الأول، فإنه مبني على مسلك التعهد، ولا بالوجه الثاني كما مر.

وحينئذ فهل الظاهر من الوجوه الثلاثه الأخيره الوجه الأول أو الثاني أو الثالث، الظاهر هو الثالث دون الأول، فإن الالتزام بتعدد الوضع في الجمل المذكوره بعيد جداً، لأن الظاهر أن لها وضعاً واحداً ماده وهيئه، ودون الوجه الثاني، لأن الالتزام بأن استعمالها في مقام الانشاء مجاز، خلاف ما هو المرتكز في الأذهان، وعلى هذا فالظاهر هو أن استعمال هذه الجمل في مقام الانشاء والاخبار كليهما حقيقي من باب تعدد الدال والمدلول، فإن الجملة بنفسها تدل على ذات النسبه وبخصوصيتها، ككونها في مقام الاخبار تدل على خصوصيه حكائيه، وكونها في مقام الانشاء تدل على خصوصيه إيجاديه، على أساس أن كل جمل ظاهره في أن المدلول التصديقي لها مطابق للمدلول التصوري طالما لم تكن قرينه على عدم المطابقه، باعتبار أن المدلول التصديقي هو المدلول التصوري، ولا فرق بينهما إلا في أن الأول متعلق للإراداه والقصد، والثاني لللحاظ والتصور.

فالتتيجه من ذلك كله، أن الظاهر من هذه الوجوه الثلاثه هو الوجه الثالث،

وعلى هذا فلا فرق بين الجمل المستعمله فى مقام الاخبار والجمل المستعمله فى مقام الانشاء فى ذات المعنى الموضوع له، وإنما الفرق بينهما فى خصوصيته بدال آخر.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالتناج التالى:

الأولى: أن الجمله الناقصه كهئته الإضافه والتوصيف ونحو هما موضوعه بإزاء نسبه واقعيه ذهنيه كالحروف الداخله عليها، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

الثانيه: أن الجمله الخبريه التامه موضوعه للدلاله على واقع النسبه فى الذهن وهى النسبه بالحمل الشائع، ولها خصائصها الذاتيه التكوينيّه كالإرتباط والالتصاق بين المفاهيم فيه، وأما ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أنها موضوعه للدلاله على قصد الحكايه والاخبار عن ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فيه فهو غير تام، لأنه مبنى على مسلك التعهد فى باب الوضع، وقد تقدم أن هذا المسلك غير تام.

الثالثه: أن مدلول الجمل الخبريه التامه بما أنه النسبه الواقعيه الذهنيه، فلذلك يصح استعمالها فى جميع الموارد، سواء كانت من موارد هل المركبه أم البسيطة أم ذاته تعالى وصفاته العليا الذاتيه والاعتباريات والانتزاعيات، فلو كان مدلولها النسبه الخارجيه لم يصح استعمالها فى كثير من تلك الموارد، باعتبار أنه لا مدلول لها فيها، إما من جهه أنه لا وجود للموضوع والمحمول فيها فى الخارج أو أنهما موجودان بوجود واحد فيه، وعلى كلا التقديرين فلا تعقل النسبه الخارجيه فيها.

الرابعه: أنه لا فرق فى ذلك بين الجمل الاسميّه كقولك «زيد عالم»، والجمل الفعليه ك «ضرب زيد»، فإن كلتا الجملتين موضوعه بإزاء النسبه الواقعيه

الذهنيه، غايه الأمر أن جملة «زيد عالم» أو ماشاكلها ترجع إلى قولك «زيدشئىء له صفه تلك الصفه علم» على تفصيل تقدم فى بحث علاميه صحه الحمل.

الخامسه: أن الوضع على مسلك التعهد يقتضى أن يكون متعلقه اختيارياً، وهل فى الجملة التامه يقتضى أن يكون متعلقه قصد الحكايه والاخبار عن ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فيه؟ والجواب أنه لا يقتضى ذلك، إذ كما يمكن أن يكون ذلك متعلقه، يمكن أن يكون متعلقه قصد اخطار المعنى فى ذهن السامع، فما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من تعيين الأول، فهو بحاجة إلى مبرر، ولا مبرر له.

السادسه: أن أداه الاستفهام الداخله على الجملة التامه كقولك «هل زيد عالم» أو الهيئه الحاصله من دخولها عليها، موضوعه للدلاله على النسبه الاستفهاميه بين شخص المستفهم والقضيه المستفهم عنها فى وعاء الاستفهام.

السابعه: أن المستفهم عنه فى الجملة الاستفهاميه ليس ثبوت النسبه فى الجملة المدخول عليها الأداة فى وعاء الذهن، بل ثبوتها فى وعاء الخارج الذى ليس مدلولاً للجملة وضعاً، فإن مدلولها الوضعى كما مرّ، النسبه الواقعيه الذهنيه دون النسبه الخارجيه، والمسؤول عنه فى الجملة الاستفهاميه هو النسبه الخارجيه، فإنها أحد طرفى النسبه الاستفهاميه.

الثامنه: أن أداه الاستفهام أو الجملة الاستفهاميه على مسلك التعهد موضوعه للدلاله على قصد الاستفهام وإنشائه، وليست دلالتها عليه من باب تعدد الدال والمدلول، لأن الجملة المدخول عليها الأداة قد انسلخت عن معناها الموضوع له وهو قصد الحكايه، فإنها فى هذه الحاله لا تدل عليه، لعدم توفر شروط هذه الدلاله فيها فى تلك الحاله. وأما على سائر المسالك فى باب الوضع، فتكون دلاله الجملة الاستفهاميه على الاستفهام من باب تعدد الدال والمدلول،

فإن الأداة تدل على الاستفهام، والجمله المدخول عليها الأداة تدل على النسبه التامه فيها.

التاسعه: أن المستفهم عنه فى الجمله الاستفهاميه ليس المدلول الوضعى للجمله المدخول عليها الأداة، لا على مسلك التعهد فى باب الوضع ولا على سائر المسالك فى هذا الباب، أما على الأول فلأنها منسلخه عن معناها الموضوع له، وهو قصد الحكايه فى حاله دخول الأداة عليها، فإذن ليس لها معنى كى يتجه الاستفهام إليه.

وأما على الثانى فلأن السؤال فى الجمله متجه إلى ثبوت النسبه فى الخارج، لا إلى معناها الموضوع له وهو النسبه الواقعيه الذهنيه، ولا- فرق فى ذلك بين دخول الأداة على الجمله التامه كقولك «هل زيد قائم» أو دخول الفعل عليها كقولك «أخبرنى أن زيداً عادل» على تفصيل تقدم.

العاشره: أن الجمله التامه تتميز عن الجمله الناقصه بالنكته التاليه، وهى أن الغرض من احضار الجمله التامه فى أفق الذهن، إنما هو جعلها وسيله لاصدار الحكم التصديقى عليها فى الخارج الذى يصح السكوت عليه من دون أن يظل فى حاله الإنتظار، بينما يكون الغرض من احضار الجمله الناقصه فى الذهن، إنما هو معرفه نفسها مرآه لما وراءها فى الخارج، لا لاصدار حكم تصديقى عليها فى الخارج، باعتبار أنها لا تتضمن مطلباً تصديقياً فيه، فمن أجل ذلك لا يصح السكوت عليها، وهذا هو الفارق بينهما، لا أن النسبه فى الأولى نسبه واقعيه ذهنيه وفى الثانيه نسبه تحليليه، ولا ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من الفرق بينهما، فإنه مبنى على مسلكه قدس سره فى باب الوضع ولا يتم على سائر المسالك فى هذا الباب، ولا ما ذكره المحقق العراقى قدس سره من الفرق بينهما، وقد تقدم كل ذلك موسعاً.

الحادي عشره: الصحيح أن الجمل المتمحضه فى الانشاء وكصيغه الاستفهام مثلاً موضوعه بإزاء النسبه الاستفهاميه بين المستفهم والقضيه المستفهم عنها فى وعاء الاستفهام، وهذه النسبه تختلف عن النسبه بين طرفى القضيه المستفهم عنها ذاتاً ووعاءً.

الثانيه عشره: تتميز الجمل المتمحضه فى الانشاء وكصيغه الأمر والاستفهام والتمنى والترجى عن الجمل المتمحضه فى الاخبار كزيد قائم مثلاً فى النسبه ووعائها معاً، لا فى الوعاء فقط كما تقدم.

الثالثه عشره: أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من الفرق بينهما فى أن الأولى موضوعه للدلاله على قصد الحكايه عن ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فيه، والثانيه موضوعه للدلاله على ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى، مبنى على مسلكه قدس سره فى باب الوضع، وحيث إن هذا المسلك غير تام كما ذكرناه هناك، فلا يمكن الالتزام بهذا الفرق.

الرابعه عشره: أن المعنى الانشائى إيجادى بلحاظ وعائه كوعاء الاستفهام والطلب والتمنى والترجى وغير ذلك، فإن صيغه الاستفهام تدل على النسبه الاستفهاميه فى وعاء الاستفهام، وصيغه الأمر تدل على النسبه الطلبيه فى وعاء الطلب، وصيغه التمنى تدل على النسبه التمنيه فى وعاء التمنى وهكذا، ولا واقع موضوعى لها وراء ثبوتها فى هذه الأوعيه التى توجد بنفس دلالة هذه الصيغ.

وإن شئت قلت: إن صيغه الأمر تدل على النسبه الطلبيه الفانيه بالنظر التصورى فى مصداق يرى ثبوته بنفس الصيغه، وصيغه الاستفهام تدل على النسبه الاستفهاميه الفانيه باللحاظ التصورى فى مصداق يرى ثبوته بنفس هذه الصيغه، وهكذا صيغه التمنى والترجى، وهذا بخلاف الجمله الخبريه، فإنها

موضوعه للدلالة على النسبه التي تلحظ فانيه بالنظر التصورى فى مصداق مفروغ عنه فى الخارج، فلهذا تكون معانيها حكاية.

الخامسه عشره: الظاهر أن الجمل المشتركه بين الانشاء والاخبار موضوعه للدلالة على ذات النسبه المناسبه لكلا النحويين من اللحاظ التصورى الايجادى والحكاية، وتدل عليها بتعدد الدال والمدلول، بأن تدل الجمله على ذات النسبه وخصوصيتها على الحكاية والايجادية.

السادسه عشره: أن الجمل المستعمله فى موارد الانشاء تمتاز عن الجمل المستعمله فى موارد الاخبار بالمدلول التصورى، فإنها فى الموارد الأولى مستعمله فى النسبه الفانيه باللحاظ التصورى فى مصداق يرى كأنه حاصل بنفس هذه العمليه، وفى الثانيه مستعمله فى النسبه الفانيه بالنظر التصورى فى مصداق مفروغ عنه فى الخارج.

مدلول حرف النداء

السابعه عشره: أن إيجاديه الجمله الانشائية إنما هى بلحاظ مدلولها التصورى الوضعى دون مدلولها التصديقى فحسب، وكذلك حكاية الجمله الخبريه، باعتبار أن المدلول التصديقى لكل جمله يتناسب مع المدلول التصورى لها، وحيث إن المدلول التصورى للجمله الانشائية النسبه فى وعاء لا- واقع موضوعى لها ماعدا ثبوتها فيه، فالمدلول التصديقى المناسب هو قصد وجود تلك النسبه فى نفس وعائها.

الثامنه عشره: قد ظهر مما مرّ أمران:

الأول: أن إيجاديه المعنى الانشائى إنما هى بلحاظ وعائه كوعاء الاستفهام والطلب ونحوهما، على أساس أنه لا واقع موضوعى له وراءه، وحيث إن معنى الجمله الانشائية مما لا وجود له إلا فى هذا الوعاء، فلذلك تتصف بالايجادية،

أى انها تدل على معنى لا وجود له إلا فيه.

الثانى: أن إيجاديه المعنى الانشائي ليست بمعنى التوليد والايجاد الخارجى، ولا بمعنى الايجاد الاعتبارى النفسانى، ولا بمعنى انها فى طول دلالة الجملة على مدلولها التصورى والتصديقى، بل بمعنى أنه لا وعاء له إلا وعاء الجملة الانشائية تصوراً وتصديقاً، ولهذا يرى ثبوت مصداقه بنفس الجملة.

ها هنا امور:

الأول: فى مدلول حرف النداء وتعيين حدوده.

الثانى: فى مدلول اسماء الاشاره وتحديده سعهً وضيقاً.

الثالث: فى تفسير الوضع النوعى وتمييزه عن الوضع الشخصى.

أما الكلام فى الأمر الأول فالظاهر أن أداء النداء موضوعه بإزاء واقع النسبه بين المنادى بالفتح والمنادى - بالكسر -، فإن معناها الموضوعه له هو النداء، وهو بالحمل الشائع نسبه بينهما، ولم توضع بإزاء مفهوم النداء، باعتبار أنه ليس بنداء بالحمل الشائع الصناعى، بل هو نداء بالحمل الأولى، ومفهوم اسمى وليس بحرفى، والموضوع بإزائه هو لفظ النداء لا حرف النداء.

ثم إن أداء النداء تختلف عن أداء الاستفهام والتمنى والترجى فى نقطه، وهى أن تلك الأداه لا تدخل إلا على الجملة التامه، كقولك «هل زيد عالم»، «ولعل زيدا عادل» و «ليت بكراً قائم» بينما أداء النداء لا تدخل إلا على المفرد أو التثنيه أو الجمع دون الجملة التامه.

وبكلمه، إن أداء الاستفهام موضوعه بإزاء واقع النسبه بين المستفهم والجملة المستفهم عنها، وأداء التمنى موضوعه بإزاء واقع النسبه بين المتمنى والجملة

ص: ٥٩

التمنى عنها وهكذا، وأداه النداء موضوعه بإزاء واقع النداء الذى هو نداء بالحمل الشائع بين الشخص المنادى والمنادى - بالفتح - فى وعاء النداء، ولا- واقع موضوعى له، غير أنه يرى بالنظر التصورى ثبوته فى هذا الوعاء بنفس هذه الأداة، كوعاء الاستفهام والطلب والتمنى والترجى وغير ذلك.

قد يقال كما قيل: إن دلالة حرف النداء على النسبه المذكوره ليست من ناحيه الوضع كسائر الحروف والأدوات، بل من ناحيه أن حرف النداء كالصوت منبه طبيعى، غايه الأمر أن الصوت منبه تكوينى عام، وحرف النداء منبه تكوينى خاص، وعليه فإطلاقه إيجاد للمنبه التكويني، لا كما هو حاك عن معناه الموضوع له ودال عليه(1).

ولكن هذا القول خاطيء جداً، وذلك لأن الإحساسات الأولية للإنسان والحيوان وإن كانت منبهات طبيعیه تكوينيه يستخدمها الانسان فى حياته الإعتياديه الأولية لابرز مقاصده وافكاره للآخرين، إلا أنها لا تنطبق على الألفاظ بالنسبه إلى معانيها.

بيان ذلك أن المنبه على نوعين:

الاول: المنبه الطبيعى التكويني.

الثانى: المنبه الشرطى الصناعى.

أما الأول فهو يمثل الإحساسات الأولية للإنسان والحيوان، فإذا رأى أحد أسداً مثلاً انتقل الذهن إلى صورته مباشرة، وهذا الإنتقال والإستجابة الذهنيه نتيجته طبيعیه أوليه للإحساس البصرى، وإذا سمع صوته انتقل الذهن إلى صورته

ص: ٦٠

الصوت استجابته طبيعيه أوليه للإحساس السمعي وهكذا.

ثم إن المنبه الطبيعي تاره يكون أولياً وأخرى يكون ثانوياً، فإذا سمع أحد صوتاً كان انتقال الذهن منه إلى صورته الصوت أولياً، لأنه نتيجة الإحساس به مباشره، وأما الإنتقال منه إلى صورته صاحبه من إنسان أو حيوان فهو ثانوى، مثلاً إذا رأى صورته الأسد فى جدار مثلاً كان انتقال الذهن إلى نفس هذه الصوره المنقوشه أولياً وبشكل مباشر بدون أى واسطه فى البين، وأما انتقاله إلى صورته الحيوان المفترس فى الخارج فهو ثانوى، فالمنبه الطبيعي بكلا قسميه قانون عام تكوينى فى حياه الانسان الإعتياديه، ولا يتوقف على أى عامل وسبب خارجى.

وأما الثانى وهو المنبه الشرطى، فهو يتوقف على عامل خارجى، كما إذا سمع شخص صوتاً من خلف الباب مثلاً، فسماعه بالنسبه إلى انتقال الذهن إلى صورته الصوت منبه أولى، وبالنسبه إلى صورته صاحبه اجمالاً منبه ثانوى، وأما بالنسبه إلى أنه زيد فهو منبه شرطى يتوقف على تكرار سماع هذا الصوت من زيد بدرجه يحصل التقارن بينه وبين صورته زيد فى الذهن، وحينئذ فكلما سمع هذا الصوت انتقل الذهن إلى أنه صوت زيد، ومن هذا القبيل ما إذا سمع صوت جرس الباب مثلاً من شخص خاص مكرراً إلى حدّ يوجب انتقال الذهن إلى صورته متى سمع ذلك الصوت، فيكون سماعه حينئذ منبه شرطياً لانتقال الذهن إليها.

وأما اللفظ فالإنتقال منه إلى صورته عند الإحساس به نتيجة طبيعيه، فيدخل فى المنبهات التكوينييه الأوليه، وأما الإنتقال منه إلى معناه فهو منبه شرطى وليس بطبيعى، على أساس أنه بحاجه إلى عامل خارجى كمى أو كيفى،

ص: ٦١

والأول يمثل كثره الاستعمال إلى أن تؤدي إلى الإشراف والإرتباط الذهني بينه وبين المعنى، والثاني يمثل الوضع.

فالتيجة أن اللفظ إنما يكون منبهاً شرطياً بأحد العاملين المذكورين:

الأول: الوضع التعييني، وهو العامل الكيفي.

الثاني: الوضع التعييني، وهو العامل الكمي.

فاللفظ يكون منبهاً شرطياً بالنسبة إلى معناه الموضوع له كغيره من الأفعال.

وبعد ذلك نقول: إن حرف النداء ككلمه «يا» مثلاً موضوع لواقع النداء

مدلول أسماء الأشاره

الذى هو نداء بالحمل الشائع وربط حقيقى بين المنادى والمنادى، ومن الواضح أن حرف النداء لا تدل عليه بالذات وبدون عامل، بل تتوقف دلالاته عليه على عامل كمي أو كيفي كدلاله سائر الحروف على معانيها.

وبكلمه، إن حرف النداء يكون منبهاً طبيعياً بالنسبة إلى انتقال الذهن إلى صورته كما هو الحال في سائر الألفاظ، وأما بالنسبة إلى معناه وهو واقع النسبه بين الشخص المنادى والمنادى في وعاء النداء، فلا يكون منبهاً طبيعياً لانتقال الذهن إليه، بل منبه شرطى كسائر الحروف ويحاجه إلى عامل خارجي كالوضع أو كثره الاستعمال، وحيث إن نسبه حرف النداء إلى مدخوله وغيره على حدسواء، فتعيينه يحاجه إلى دال آخر، فإذا أراد نداء زيد مثلاً قال «يا زيد» فحرف النداء يدل على واقع النسبه بين المنادى والمنادى بتعدد الدال والمدلول، بأن يكون الدال على واقع النسبه حرف النداء، والدال على أن المنادى هو زيد في المثال، الهيئه المتحصله من دخول حرف النداء عليه، كأداه الاستفهام وغيرها، فإنها تدل على النسبه الاستفهاميه بتعدد الدال والمدلول، بأن تدل الأداه على

هذه النسبه، والجمله المدخوله على النسبه بين جزئها.

ومن هنا يظهر أن معنى حرف النداء كمعنى حرف الاستفهام ونحوه إيجادى، بمعنى أنه لا واقع موضوعى له وراء ثبوته فى وعاء النداء.

وأما الكلام فى الأمر الثانى فيقع فى مداليل اسماء الاشاره والضمائر والموصولات وتحديدها سعه وضيقاً، فهنا أقوال:

القول الأول: ما اختاره المحقق الخراسانى قدس سره من أنه يمكن أن يقال أن المستعمل فيه فى أسماء الاشاره والضمائر ونحوهما عام كالحروف وأن تشخصه إنما جاء من قبل طور استعمالها، حيث إن اسماء الاشاره وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب بها المعنى، والاشاره والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى، فدعوى أن المستعمل فى مثل «هذا» و «هو» و «إياك» إنما هو المفرد المذكر، وتشخصه إنما جاء من قبل الاشاره والتخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإن الاشاره أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه غير مجازفه(1).

وقد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأننا لو سلمنا اتحاد المعنى الحرفى والاسمى ذاتاً وحقيقه واختلافهما باللحاظ الآلى والإستقلالى، لم نسلم ما أفاده قدس سره فى المقام، والوجه فيه هو أن لحاظ المعنى فى مرحله الاستعمال مما لا بد فيه ولا مناص عنه، ضروره أن الاستعمال فعل اختيارى للمستعمل، فيتوقف صدوره على تصور اللفظ والمعنى، وعليه فلولواضع أن يجعل العلقه الوضعية فى الحروف بما إذا لوحظ المعنى فى مقام الاستعمال آلياً، وفى الأسماء بما إذا لوحظ المعنى

ص: ٦٣

استقلالاً، ولا يلزم على الواضع أن يجعل لحاظ المعنى آلياً كان أو استقلالياً قيماً للموضوع له، بل هذا لغو وعيب بعد ضروره وجوده وأنه في مقام الاستعمال مما لا بد فيه، وهذا بخلاف أسماء الاشارة والضمائر ونحوهما، فإن الاشارة إلى المعنى ليست مما لا بد منه في مرحله الاستعمال.

بيان ذلك أنه إن اريد بالاشارة استعمال اللفظ في المعنى ودلالته عليه، كما قد تستعمل في ذلك كما في مثل قولنا «قد أشرنا إليه فيما تقدم» أو «فلان أشار إلى أمر كذا في كتابه أو كلامه»، فالاشارة بهذا المعنى مشترك فيها بين جميع الألفاظ، فلا اختصاص لها بأسماء الاشارة وما يلحق بها، وإن اريد بها أمر زائد على الاستعمال، فلا بد من اخذه في الموضوع له، ضروره أنه ليس كحفاظ المعنى مما لا بد منه في مقام الاستعمال، بمعنى أنه ليس شيئاً يقتضيه طبع الاستعمال، بحيث لا يمكن الاستعمال بدونه، وحينئذ فلا بد من اخذه قيماً في المعنى الموضوع له، وإلّا فالاستعمال بدونه بمكان من الامكان. فالصحيح في المقام أن يقال: إن أسماء الاشارة والضمائر ونحوهما وضعت للدلالة على قصد تفهيم معانيها خارجاً عند الاشارة والتخاطب لا مطلقاً، فلا يمكن ابراز تفهيم تلك المعاني بدون الاقتران بالاشارة أو التخاطب، فكل متكلم تعهد في نفسه بأنه متى ما قصد تفهيم معانيها أن يتكلم بها مقترنه بأحد هذين الأمرين، فكلمه «هذا» أو «ذاك» لا- تدل على معناها وهو المفرد المذكر إلا- بمعونه الاشارة الخارجيه، كالاشارة باليد كما هي الغالب أو بالرأس أو بالعين، وضمير المخاطب لا يبرز معناه إلا مقترناً بالمخاطب الخارجى، ومن هنا لا يفهم شيء من كلمه «هذا» مثلاً عند اطلاقها مجردة عن أيه إشاره خارجيه(1)، هذا.

ص: ٦٤

ويمكن المناقشه فيه.

أما أولاً: فلما يظهر من المحقق الخراسانى قدس سره فى أنه يمكن أخذ الاشاره والتخاطب فى المعنى الموضوع له كما يمكن أخذها فى العلقه الوضعيه، فهما من هذه الناحيه يختلفان عن اللحاظ الآلى والإستقلالى، باعتبار أن لحاظ المعنى مما لا بد منه فى مقام الاستعمال دون الاشاره والتخاطب، فلهذا يكون أخذ اللحاظ فى المعنى الموضوع له لغواً دون أخذهما فيه.

وثانياً: إن ما ذكره قدس سره من الفرق بين اسماء الاشاره والضمائر وبين الحروف لا يتم، وذلك لأن استعمال اللفظ فى المعنى بملاك أنه فعل اختياري يتوقف على أصل اللحاظ والتصوير، كما هو الحال فى سائر الأفعال الإختياريه، لا على لحاظ وتصوير خاص وهو اللحاظ الآلى أو الاستقلالى، ضروره أن استعمال كلمه «من» مثلاً فى الابتداء الذى هو معناه الموضوع له على مسلكه قدس سره لا يتوقف على لحاظه آلياً، وإنما يتوقف على طبيعى اللحاظ الجامع بين الآلى والإستقلالى وصرف وجوده، وعليه فلا مانع من أخذ خصوص اللحاظ الآلى فى معناها الموضوع له، باعتبار أنه ليس مما لا بد منه فى مقام الاستعمال، وخصوص اللحاظ الإستقلالى فى المعنى الموضوع له الأسماء، وعلى هذا فلا فرق بين المقام وبين الحروف والأسماء، فكما أنه يمكن أخذ الاشاره والتخاطب قيماً فى المعنى الموضوع له فى المقام، يمكن أخذ اللحاظ الآلى أو الإستقلالى قيماً فيه هناك، ولا يكون لغواً.

وثالثاً: أنه لا مانع من أخذ اللحاظ الآلى قيماً للمعنى الموضوع له فى الحروف، والإستقلالى قيماً له فى الأسماء ولكن فى طول المعنى لا فى عرضه، وما قيل من أن ذلك لا يمكن، لأن اللحاظ المأخوذ قيماً للمعنى الموضوع له إن كان

عين اللحاظ الجائي من قبل الاستعمال، لزم أخذ ما هو متأخر رتبه في المتقدم، وإن كان غيره فهو خلاف الوجدان، مدفوع بأن هذا المحذور إنما يلزم لو أخذ اللحاظ الآلى أو الإستقلالى قيداً للمعنى الموضوع له في عرضه، وأما إذا اخذ قيداً له في طوله، بأن يكون المعنى الموضوع له مقيداً باللحاظ الآلى أو الاستقلالى الجائي من قبل الاستعمال، فلا يلزم المحذور المذكور، على أساس أنه يتحقق بنفس اللحاظ الاستعمالى.

وبكلمه، إنه لا- مانع ثبوتاً لذلك من أن يكون المعنى الموضوع له مقيداً بواقع اللحاظ الآلى طولاً في الحروف، وبواقع اللحاظ الإستقلالى كذلك في الأسماء، وأن هذا القيد الطولى يتحقق بالاستعمال لا أنه متحقق في عرض المعنى، ومن الواضح أنه لا محذور في وضع لفظ بإزاء معنى مقيد بقيد طولى يتحقق ذلك القيد بنفس الاستعمال، كما أنه لا- مانع من تقييد المعنى الموضوع له بمفهوم اللحاظ الآلى أو الاستقلالى لا- بواقعه، غايه الأمر فالمعنى الموضوع له عندئذ يكون كلياً لاجزئياً، ولكن التقييد بمفهوم اللحاظ ليس مراد صاحب الكفايه قدس سره، فإن مراده التقييد بواقع اللحاظ الآلى فلذلك يصير المعنى جزئياً، باعتبار أن الوجود مساوق للتشخص وإن كان وجوداً لحاظياً ذهنياً.

فالنتيجه: أنه لا مانع من تقييد المعنى بهذا القيد طولاً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من تقييد العلقه الوضعيه بالاشاره والتخاطب الخارجيين لا يتم.

أما أولاً: فلأنه لا- موجب لهذا التقييد بعد ما كان المعنى الموضوع له والمستعمل فيه مطلقاً وغير مقيد باللحاظ الآلى أو الإستقلالى، فإن الموجب لهذا التقييد في الحروف، هو أن امتيازها عن الأسماء الموازيه لها يتوقف على ذلك، إذ

لا- امتياز بينهما في ذات المعنى الموضوع له، فلولم تكن العلقه الوضعيه في الحروف مقيده بما إذا لوحظ معانيها آلياً وفي الأسماء بما إذا لوحظ معانيها استقلالياً، لم يكن فرق بينهما لا في الوضع ولا في المعنى الموضوع له، وأما في المقام فلا موجب لتقييد العلقه الوضعيه في أسماء الاشاره والضماير بالاشاره والتخاطب، لفرض أن المعنى الموضوع له فيهما عام ولا مبرر لتقييده ولا تقييد العلقه الوضعيه، حيث لا يتوقف الإمتياز بينهما على ذلك، فإذن لا مقتضى له.

وثانياً: إن هذا التقييد لا ينسجم مع ما سلكه قدس سره في باب الوضع من أن الدلاله الوضعيه دلالة تصوريه لا تصديقيه، فإن مقتضى هذا التقييد هو أنها تصديقيه لا تصوريه، لأن تقييد العلقه الوضعيه بواقع الاشاره والتخاطب يتطلب كون الدلاله الوضعيه تصديقيه، وهذا إنما ينسجم مع مسلك التعهد، لا- مع ما هو التحقيق في باب الوضع من أنها تصوريه محضه وثابته حتى عند التلطف بالكلمه بدون قصد وشعور.

فالتتيجه أن ما استظهره المحقق الخراساني قدس سره من أن المعنى الموضوع له في أسماء الاشاره وأخواتها عام والعلقه الوضعيه فيهما خاصه وثابته في حاله خاصه، وهي حاله ما إذا أشار المتكلم إلى المعنى الموضوع له والمستعمل فيه أوخاطب به في مرحله الاستعمال غير تام، إذ لا موجب لهذا التخصيص أولاً، ومناسب لمسلك التعهد ثانياً دون سائر المسالك.

القول الثاني: ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره من أن أسماء الاشاره ونظيراتها موضوعه للدلاله على قصد تفهيم معانيها خارجاً عند الاشاره والتخاطب لا مطلقاً، فلا يمكن ابراز تفهيم تلك المعاني بدون الإقتران بالاشاره والتخاطب، فكل متكلم تعهد في نفسه بأنه متى ما قصد تفهيم معانيها أن يتكلم بها مقترنه

بأحد هذين الأمرين، فكلمه «هذا» أو «ذاك» لا تدل على معناها وهو المفرد المذكور إلا بمعونه الاشارة الخارجيه، كالاشاره باليد كما هي الغالب أو بالرأس أو بالعين، وضمير الخطاب لا يبرز معناه إلا مقترناً بالخطاب الخارجى، ومن هنالا يفهم شىء من كلمه «هذا» عند إطلاقها مجردة عن الإقتران بأيه إشاره خارجيه (١). هذا.

وللنظر فيه مجال، وذلك لأنه مبني على مسلك التعهد الذى هو مختاره قدس سره فى مسأله الوضع، اذ على أساس هذا المسلك لابد من الالتزام بأن أسماء الاشارة والضمائر موضوعه للدلاله على قصد تفهيم معانيها خارجاً عند الاشارة والتخاطب، باعتبار أن دلاله الألفاظ على معانيها فى ضوء هذا المسلك دلاله تصديقيه لا تصوريه، ولكن قد ذكرنا هناك أن مسلك التعهد فى باب الوضع غير تام، ومن هنا قلنا إن الدلاله الوضعيه دلاله تصوريه بحته على تفصيل تقدم هناك.

والتحقيق فى المقام أن يقال: إن أسماء الاشارة موضوعه بإزاء واقع الاشارة التى هي إشاره بالحمل الشائع، ومن الواضح أن واقع الاشارة يمثل النسبه بين المشير والمشار إليه، وتدلل عليها بالدلاله الوضعيه التصوريه التى هي محفوظة حتى عند التكلم بها بدون قصد وشعور، وينتقل الذهن من سماعها إلى تصور معناها، وهو الاشارة الفانيه فى واقعها وهو النسبه بين المشير والمشار إليه فى وعاء الاشاره.

وإن شئت قلت: إن كلمه «هذا» أو «ذاك» موضوعه للدلاله على الاشارة الواقعيه وهي النسبه بين المشير والمشار إليه، ولم توضع بإزاء مفهوم الاشارة التى

ص: ٦٨

هي إشارة بالحمل الأولى ومفهوم اسمي، لأن الموضوع بإزائه هو كلمه (إشارة)، ومن الواضح أن كلمه «هذا» لا تكون مرادفه لكلمه «الإشارة»، فلو كانت موضوعه بإزاء مفهومها لكانت مرادفه لها، وهي كما ترى، ومن هنا كان المتبادر من كلمه «هذا» واقع الإشارة، والمتبادر من كلمه «الإشارة» مفهومها، فيكون ذاك نظير الحروف الداخلة على الجملة الناقصه كـ «من» و «إلى» و «في» و «على» وما شاكلها، فإن كلمه «من» موضوعه لواقع الابتداء الذي هو ابتداء بالحمل الشائع، وهو النسبه بين المبتدأ به والمبتدأ منه، ولم توضع بإزاء مفهوم الابتداء الذي هو ابتداء بالحمل الأولى ومفهوم اسمي، فيكون الموضوع بإزائه لفظ «الابتداء».

ودعوى أن كلمه «هذا» أو «ذاك» لو كانت موضوعه بإزاء واقع الإشارة، فلازم ذلك أن تكون الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه، لأن واقع الإشارة - سواء كان متمثلاً في الفعل الخارجى كالإشارة باليد أو العين أو الرأس أم الفعل النفساني كتوجه خاص من النفس - مدلول تصديقي.

مدفوعه، بأن المراد من واقع الإشارة هو النسبه الإشاريه الواقعيه بين المشير والمشار إليه التي هي إشارة بالحمل الشائع لا الفعل الخارجى ولا الفعل النفساني، ومن الواضح أن وضعها بإزاء تلك النسبه لا يستلزم كون الدلاله الوضعيه تصديقيه، لأن النسبه الإشاريه التي هي ثابتة في الذهن بنفسها من المعانى التصوريه كسائر أنحاء النسب والروابط، مثلاً كلمه «من» موضوعه بإزاء واقع النسبه بين المبتدأ به والمبتدأ منه، وكلمه «في» موضوعه بإزاء واقع النسبه الظرفيه بين الظرف والمظروف وهكذا، ولا يستلزم ذلك كون دلالة تلك الحروف عليها تصديقيه، بل هي تصوريه بتبع دلالة أطرافها كما مر، ونفس

الشيء يقال فى الضمائر.

والخلاصه: أن أسماء الاشارة والضمائر ونحوهما كالحروف الداخلة على الجمل الناقصه مثل كلمه «من» و «إلى» و «على» و «فى» وغيرها، فكما أن هذه الحروف موضوعه بإزاء النسب الواقعيه فى عالم الذهن التى هى نسب بالحمل الشائع، فكذلك أسماء الاشارة والضمائر ونحوهما، فإنها موضوعه بإزاء النسب الواقعيه فى وعاء الذهن، فاسم الاشارة موضوع بإزاء واقع الاشارة وهو النسبه الاشاريه بين المشير والمشار إليه، وضمير المخاطب موضوع لواقع الخطاب الذى هو خطاب بالحمل الشائع ونسبه بين المتكلم والمخاطب وهكذا.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التاليه:

الأول: بطلان ما أفاده المحقق الخراسانى قدس سره فى أسماء الاشارة والضمائر من أن العلقه الوضعيه قد قيدت فيهما بالاشارة والتخاطب مع كون المعنى الموضوع له فيهما عاماً.

الثانى: ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أنهما موضوعتان للدلاله على قصد تفهيم معانيها خارجاً عند الاشارة والتخاطب مبنى على مسلكه فى باب الوضع، وهو التعهد، ولكن قد ذكرنا هناك أن المبنى غير تام.

الثالث: الصحيح أنهما موضوعتان بإزاء واقع الاشارة والخطاب، وهو النسبه بين المشير والمشار إليه فى عالم الذهن، والنسبه بين المتكلم والمخاطب فيه.

وهناك مجموعه من الدعاوى فى المسأله.

الأولى: قد يتوهم أن أسماء الاشارة ك «هذا» موضوعه بإزاء المفرد المذكور، و «هذه» موضوعه بإزاء المفرد المؤنث.

ولكن لا أساس لهذا التوهم، ضروره أن كلمه «هذا» لم توضع بإزاء المفرد المذكر، إذ لو كانت موضوعه بإزائه لكان لازم ذلك أن يكون معناها معنى اسمياً لا حرفياً ومرادفه لكلمه المفرد المذكر، وهذا باطل جزماً، لوضوح أن المتبادر من كلمه «هذا» غير ما هو المتبادر من كلمه المفرد المذكر، فإن المتبادر منها مفهومه، ولذلك تكون من اسماء الأجناس، فلا يعقل أن تكون مرادفه لاسماء الاشارة.

الثانيه: قد يقال: إن اسماء الاشارة موضوعه بإزاء الاشارة الخارجيه التي هي نسبه خارجيه بين وجود المشير ووجود المشار إليه في الخارج، في مقابل الاشارة الذهنيه التي هي نسبه بينهما في الذهن.

ولكن هذا القول أيضاً باطل.

أما أولاً: فلما ذكرناه في باب الوضع من أن الألفاظ لم توضع بإزاء المعاني المقيدة بالوجود الخارجى منها اسماء الاشارة ونحوها، كما أنها لم توضع بإزاء المعاني المقيدة بالوجود الذهني، أو فقل: إن وضع اللفظ بإزاء المعنى المقيد بالوجود الخارجى وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لم يقع فى اللغات، لأنها موضوعه بإزاء معانى قد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج، واما إذا وضعت بإزاء المعانى المقيدة بالوجود الخارجى، فلا يمكن انطباقها عليها فى الذهن، وكذلك الأمر بالعكس. فالنتيجه أن عدم وضع اسماء الاشارة ونظيراتها للمعاني المقيدة بالوجود الخارجى أمر مقطوع به.

وثانياً: أن لازم ذلك هو كون الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه، على أساس أن الموجود الخارجى مساوق للتصديق به، فإذا كان المعنى الموضوع له مقيداً بالوجود الخارجى فهو مدلول تصديقى للفظ، ولكن تقدم أن الدلاله الوضعيه

دلالة تصوريه بحته وثابته حتى عند صدور اللفظ من لافظ بلا شعور واختيار.

الثالثه: قد يتخيل أن اسماء الاشاره موضوعه بإزاء الاشاره فى أفق النفس، وهى التوجه الخاص منها إلى المشار إليه، و هو المفرد المذكر أو المؤنث.

ولكن يرد عليها أولاً: أن لازم ذلك هو كون الدلاله الوضعيه لها دلالة تصديقيه، على أساس أن التوجه الخاص من النفس إلى شىء يناسب التصديق به، لأنه فعل اختياري لها، فلا يمكن صدوره منها بالنسبه إلى شىء بدون الإلتفات والتصديق.

وإن شئت قلت: إن الذهن هو وعاء التصور وموطن صور الأشياء، وأما وعاء التصديق فهو خارج عن وعاء التصور، سواء كان عالم الخارج أم عالم النفس، فإذن يكون عالم النفس فى وعاء التصديق لا التصور.

وثانياً: إن المتبادر من كلمه «هذا» أو «ذاك» هو واقع الاشاره بين المشير والمشار إليه فى عالم الذهن دون توجه خاص من النفس.

فالتتيجه، أنه لا يتم شىء من هذه الدعاوى الثلاث.

هذا تمام الكلام فى تحديد مفاهيم أسماء الاشاره والضمائى ونحوهما.

وأما الكلام فى الأمر الثالث فيقع فى مقامين:

الأول: فى بيان ضابط الوضع الشخصى والوضع النوعى.

الثانى: أن وضع الهيئات والحروف وماشاكلهما هل هو نوعى أو شخصى.

أما الكلام فى المقام الأول فالضابط للوضع الشخصى هو تصور شخص اللفظ بحده الفردى وشخصه الذاتى ثم وضعه بإزاء معنى، فيكون اللفظ الموضوع

شخص الملحوظ والمستحضر في الذهن لا نوعه، مثلاً إذا أراد الواضع وضع لفظ «زيد» مثلاً وقام باستحضار شخصه في الذهن ثم وضع نفس المستحضر بإزاء معنى كان الوضع شخصياً، لأن الموضوع شخص اللفظ المستحضر لا فرده، وكذا إذا تصور لفظ «الإنسان» بحدّه الشخصي ثم وضع بإزاء معنى كان من الوضع الشخصي، فإن الضابط فيه كون اللفظ الموضوع شخص اللفظ المستحضر في الذهن لا فرده المستحضر فيه بنوعه لا بشخصه.

وأما الضابط للوضع النوعي فهو أن الملحوظ والمستحضر في الذهن في مقام عمليه الوضع نوع اللفظ والعنوان العام دون شخص اللفظ الموضوع، كما إذا تصور الواضع في مقام عمليه الوضع هيئه «فاعل» من جهه أنها عنوان عام للهيئات الخاصه كهيئه «ضارب» و «ناصر» و «عالم» و «عادل» ضابط الوضع النوعي والوضع الشخصي و «قائم» وهكذا، فإن تصورهما تصور لتلك الهيئات الخاصه بعنوانها العام واستحضارها استحضار لها كذلك، وحيث إن تصور اللفظ الموضوع واستحضاره في الذهن إجمالاً بتصور واستحضار عنوانه العام فيه يكفي في مقام عمليه الوضع، فلأمانع حينئذ من وضع الهيئات الخاصه بعنوانها العام، بأن يقول كل ما كان على زنه «فاعل» فهو موضوع للمعنى الفلاني، فيكون الموضوع في الحقيقه شخص كل هيئه خاصه، بينما المستحضر والمتصور في الذهن نوعها وهو الهيئه العامه المنتزعه.

وقد تسأل هل يمكن وضع الهيئه العامه بإزاء معنى بنحو الوضع العام والموضوع له العام؟

والجواب: أنه لا- يمكن، وذلك لأنه لا- يتصور معنى جامع بين معاني الهيئات الخاصه حتى تكون الهيئه العامه موضوعه بإزائه، باعتبار أن معاني الهيئات

المذكوره معان نسييه، وقد تقدم فى بحث الحروف أن الجامع الذاتى بين أنحاء النسب والروابط غير معقول، على أساس أن كل نسبه متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها، ومع التحفظ على مقومات كل نسبه فهى متباينات بالذات، من جهه أن المقومات الذاتيه لكل منها مباينه للمقومات الذاتيه للأخرى، ومع الغائها فلا نسبه حتى يتصور الجامع بينها.

هذا إضافه إلى أن معانى تلك الهيئات مختلفه من جهه اخرى أيضاً، وهى أن التلبس والنسبه بين تلك الهيئات قد يكون صدورياً كما فى «ضارب» وقد يكون حلولياً كما فى «مأثت» و «عالم» هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن الهيئه العامه بما أنه لا- واقع موضوعى لها فى الخارج، باعتبار أنها منتزعه من الهيئات الخاصه، فلا معنى لوضعها مستقلاً فى مقابل وضع تلك الهيئات.

وبكلمه، إن الوضع علاقته بين اللفظ والمعنى، وفى مقام عمليه الوضع لا بد من تصور واستحضار كل من اللفظ «الموضوع» والمعنى «الموضوع له» فى الذهن، فكما أن الواضع قد يستحضر المعنى الكلى الانتزاعى فى الذهن ويضع اللفظ بإزاء أفراده، فيكون من الوضع العام والموضوع له الخاص، وقد يستحضر المعنى فى الذهن ويضع اللفظ بإزاء نفس ذلك المعنى المستحضر فيه، فيكون من الوضع العام والموضوع له العام، فكذلك قد يستحضر اللفظ الموضوع فى الذهن بشخصه ويضع نفس اللفظ المستحضر بإزاء المعنى، ويكون هذا من الوضع الشخصى، وقد يستحضر اللفظ بعنوان عام فى الذهن ويضع أفراده المستحضره باحضاره فيه بإزاء المعانى دون شخص اللفظ المستحضر، ويكون هذا من الوضع النوعى دون الشخصى.

إلى هنا قد تبين ضابط الوضع الشخصى والوضع النوعى.

وأما الكلام فى المقام الثانى فيقع فى موردين:

الأول: فى وضع الهيئات الافراديه والجمليه.

الثانى: فى وضع الحروف وما يلحق بها.

أما المورد الأول: فالمعروف والمشهور بين الأصوليين أن وضع الهيئات نوعى لا- شخصى، ووضع المواد شخصى لا نوعى، ويمكن تقريب ذلك بأن المادة بما أنها ملحوظة بوحدتها الذاتيه الشخصيه من قبل الواضع فى مقام عمليه الوضع ثم توضع نفس تلك المادة المستحضره بإزاء معنى لا- وضع الهيئات نوعى أو شخصى أفرادها، فلا- محاله يكون من الوضع الشخصى، لأن الموضوع شخص اللفظ المستحضر لا نوعه، مثلاً ماده «ضرب» وهى «ضرب» فإذا قام الواضع بوضعها استحضرها فى الذهن بحددها الشخصى المميز عن غيرها، ثم وضع شخص تلك ماده المستحضره فى الذهن بإزاء معنى لا أفرادها، وهذا بخلاف الهيئه، فإن الواضع فى مقام وضع الهيئات يقوم باستحضار هيئه جامعه بينها فى الذهن التى هى عنوان عام لها ومنذك فيها فى الخارج، وحيث إن استحضارها استحضار لتلك الهيئات الخاصه بعنوانها العام، فيكفى ذلك فى وضع تلك الهيئات فى ضمن هيئه جامعه عامه بالصيغه التاليه: هى أن كلما كان على هيئه «فعل» مثلاً، فهو موضوع للمعنى الكدائى، وكل ما كان على هيئه «فاعل»، فهو موضوع للمعنى الفلانى وهكذا، إذ من البعيد جداً أن يقوم الواضع بوضع كل هيئه بخصوصها بالوضع الشخصى.

فالتتيجه أن ضابط الوضع النوعى ينطبق على وضع الهيئات، فلذلك يكون نوعياً لا شخصياً.

وقد استشكل على ذلك بوجهين:

أحدهما: أن ملاك شخصيه الوضع فى المواد إن كان امتيازها عن ماده اخرى ذاتاً وحقيقه وبجوهر حروفها، فهذا الملاك موجود بعينه فى الهيئه، لأن كل هيئه تمتاز عن هيئه اخرى ذاتاً وحقيقه وبوحدتها الطبيعيه وهويتها الشخصيه، فإن هيئه «فاعل» تمتاز عن هيئه «مفعول» كذلك وهكذا، فإذن ما هو الموجب لكون وضع المواد شخصياً ووضع الهيئات نوعياً، وإن كان ملاك نوعيه وضع الهيئات عدم اختصاص الهيئه بماده دون اخرى، فهذا الملاك بعينه موجود فى المواد أيضاً، فإن الماده لا تختص بهيئه دون اخرى، لأن ماده «ض ر ب» لا تختص بهيئه «ضارب»، بل تعم سائر الهيئات ومشتقاتها أيضاً، فإذن ما هو السبب لكون وضع الهيئات نوعياً والمواد شخصياً؟

وقد أجاب عنه المحقق الأصهبانى قدس سره، وتقريب ذلك مع التوضيح أن الماده بوحدتها الذاتيه وهويتها الشخصيه وجوهر حروفها جامعته ذاتيه بين أفرادها، لأن جميع أفرادها تشترك فى المقومات الذاتيه لها، وهى جوهر حروفها وامتيازها الذاتى والماهوى عن غيرها، والواضع فى مقام عمليه الوضع قد استحضر الماده بجوهر حروفها وبوحدتها وهويتها الشخصيه المميزه فى الذهن ثم وضعها بإزاء معنى، فىكون الموضوع شخص اللفظ الملحوظ والمستحضر فيه مباشره لا نوعه، وهذا هو معنى الوضع الشخصى.

وأما الهيئه فحيث إنها مندكه فى الماده ومندمجه فيها غايه الإندماج، فلا استقلال لها فى الوجود اللحاظى كما فى الوجود الخارجى كالمعنى الحرفى، فلا يمكن انفكاكها عنها وتجريدها ولو فى الذهن، لأن كل هيئه متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص مادتها، فلذلك تكون مباينه للأخرى، من جهه أن المقومات الذاتيه

لكل منها مباينه للمقومات الذاتيه للأخرى، وعليه فلا يتصور جامع ذاتى بين الهيئات لكى يكون الموضوع ذلك الجامع الذاتى، فإذن لا محاله يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانى انتزاعى، كقولهم كلما كان على زنه «فاعل» فهو موضوع لكذا وكذا.

وإن شئت قلت: إن الهيئه الجامعه ذاتاً وحقيقه بين جميع الهيئات غيرمتصوره، لأن تلك الهيئات متباينات بالذات والحقيقه من جهه أن المقومات الذاتيه لكل منها مباينه للمقومات الذاتيه للأخرى وهى المواد، فإذن لابد للواضع فى مقام الوضع من احضار عنوان انتزاعى يشير به إليها، على أساس أنه عنوان عام لها وتصوره تصور لها بعنوانها ثم يضع تلك الهيئات بعنوان عام لمعنى، وهذا هو المراد من الوضع النوعى أى الوضع لها بجامع عنوانى، أو ان المراد منه هو أن ماده حيث يمكن لحاظها فقط، فالوضع شخصى، والهيئه حيث لا- يمكن لحاظها فحسب، بل لابد أن يكون فى ضمن ماده، فالوضع لها يوجب اقتصاره عليها، فيجب حينئذ أن يقال هيئه «فاعل» وما يشبهها موضوعه لكذا، وهذا معنى نوعيه الوضع أى الوضع لها ولما يشبهها(1).

وقد علق على هذا الجواب بعض المحققين قدس سره بتقريب أنه لا- يتم فى بعض الهيئات الا فراديه كهيئه اسم الفاعل وفعل الماضى، فإن الأولى موضوعه للذات المتلبسه بالمبدأ، والثانيه موضوعه للنسبه بين الفعل والفاعل، وتلبس الذات بالمبدأ قد يكون صدورياً كما فى «ضارب» و «قاتل»، وقد يكون حلولياً كما فى «مات» و «عالم» وهكذا، وكذلك نسبه الفعل إلى الفاعل، فإنها قد تكون صدوريه كما فى مثل «ضرب» و «قتل» وقد تكون حلوليه كما فى مثل «مات»

ص: ٧٧

و «علم» و «قام» وهكذا، وعلى هذا فلا يخلو اما أن يكون المعنى الموضوع له لاسم الفاعل الجامع بين النحويين من التلبس وهو الذات المتلبسه بالمبدأ الجامعه بين التلبس الصدورى والحلولى أو حصه خاصه منه وهى التلبس الصدورى، وكلاهما لا يمكن.

أما الأول: فلأن لازمه صحه استعمال هيئه اسم الفاعل فى كل من التلبس الصدورى والحلولى، مع أنه لا يصح استعمال هيئه «قاتل» فى التلبس الحلولى، وكذا هيئه «ضارب»، لأن من تلبس بحلول القتل عليه، فإنه مقتول لا قاتل، ومن تلبس بوقوع الضرب عليه، فإنه مضروب لا ضارب، كما لا يصح استعمال هيئه «ماتت» فى التلبس الصدورى، وكذا هيئه «عالم» و «قائم».

وأما الثانى: فلأن لازمه عدم صحه استعمال هيئه «فاعل» فى التلبس الحلولى على نحو الحقيقه مع أنه لا شبهه فى صحه استعمال هيئه «ماتت» و «عالم» ونحوهما فيه حقيقه، وعدم صحه استعمالها فى التلبس الصدورى، ونفس الشىء يقال فى نسبه الفعل إلى الفاعل.

وعلى هذا فلا مناص من الالتزام بأن الواضع حين عمليه الواضع يلاحظ كل هيئه مقرونه بمادتها الخاصه ويضعها للتلبس والنسبه المناسبه لها، مثلاً- يلاحظ هيئه «قاتل» مقرونه بمادتها الخاصه وبعنوانها المخصوص ثم يضعها بإزاء معنى مناسب لها، فيكون الموضوع نفس الهيئه المستحضره فى الذهن لا نوعها، وهذا هو ضابط الواضع الشخصى دون النوعى(1).

ولكن يمكن التعليق عليه بأنه لا مانع من الالتزام بأن هيئه اسم الفاعل

ص: ٧٨

موضوعه بإزاء الذات المتلبسه بالمبدأ، وهيئة فعل الماضى موضوعه بإزاء نسبة الفعل إلى الفاعل، ولا تدل على أكثر من ذلك، وأما الصدوريه أو الحلوليه فهي مأخوذه فى مدلول المادة دون الهيئه، فماده هيئه القاتل موضوعه لمعنى مناسب للنسبه الصدوريه، وكذا ماده هيئه الضارب ونحوها، وأما ماده هيئه العالم والمائت وما شاكلهما، موضوعه بإزاء معنى مناسب للنسبه الحلوليه، وهذا الإشكال مبنى على أن النسبه الصدوريه والحلوليه مأخوذه فى مدلول الهيئه، فعندئذ لا يمكن الالتزام بوضع واحد نوعى فى الهيئات، بل لا مناص من الالتزام بتعدد الهيئات، فيكون وضعها حينئذ شخصياً، بلحاظ أن لكل هيئه مقترنه بالماده بشخصها وضعاً، وأما إذا كانت هذه النسبه من لوازم معنى المادة، فلا مانع من الالتزام بالوضع النوعى فى الهيئات كلها.

وبكلمه، إن المادة قد تكون قائمه بالذات المتلبسه بها وحاله فيها كماده الموت والعلم والقيام ونحو ذلك، وقد تكون صادره عنها وقائمه بغيرها كماده القتل والضرب ونحوهما، وهيئه الفاعل فى كل من الموردين تدل على تلبس الذات بالماده، وأما كون المادة صدوريه أو حلوليه فهي لا- تدل عليها، لأنها من شؤون المادة ولوازمها الذاتيه، ومدلول هيئه اسم الفاعل تلبس الذات بالماده، ومدلول هيئه فعل الماضى نسبه المادة إلى الفاعل، وأما كون النسبه فى مورد صدوريه وفى آخر حلوليه، فيكون من جهه اختلاف معنى المادة، لا- أنها مأخوذه فى مدلول الهيئه، باعتبار أن مدلولها هو التلبس والنسبه فقط بدون الدلاله على خصوصيه اخرى، والماده موضوعه لطبيعي معناها اللا بشرط، ولا تدل بالدلاله الوضعيه إلاّ عليه بدون الدلاله على خصوصيه اخرى، وأما كون التلبس والنسبه صدوريه أو حلوليه، فهو من شؤون خصوصيه معنى المادة بالذات، واتصاف النسبه بها إنما هو بالعرض أى من جهه معنى المادة، فإن المادة فى مثل «القاتل»

و «قتل» موضوعه لمعنى لا- يقبل إلا الصدور من الفاعل، وفي مثل «المات» و «مات» و «العالم» و «علم» موضوعه لمعنى لا يقبل إلا الحلول فيه.

وعلى هذا فلا مناص من الالتزام بالوضع النوعى فى الهيئات، فإن هيئة الفاعل إذا كانت بجميع أصنافها مشتركة فى معنى واحد، فلا موجب للوضع الشخصى لكل صنف، وحينئذ فإمكان الواضع أن يتصور الهيئة المنتزعه الجامعه بينها التى هى عنوان عام لها ثم يضع تلك الهيئات بسبب تصور واستحضار عنوانها العام فى الذهن، فيكون المستحضر فيه النوع، والموضوع هو الشخص، وهذا هو المعيار العام للوضع النوعى.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة، وهى أن الأظهر أن وضع جميع الهيئات نوعى بلا فرق بين الهيئات الا فراديه والجمليه.

وأما الحروف وما يلحق بها فهل يكون وضعها نوعياً أو شخصياً؟

والجواب: أن هنا نظريتين: الأولى: أن وضعها نوعى، والثانية: أنه شخصى.

أما النظرية الأولى: فيمكن تقريبها بأنه ليس للحروف وضع مستقل، بل هى موضوعه بوضع ضمنى أى فى ضمن وضع الجملة، وقد تقدم أن وضع الجملة نوعى، على أساس أن أفراد الجملة تختلف من مورد إلى مورد آخر باختلاف موادها، وهى غير محصوره، فلا بد للواضع فى مقام عمليه الوضع من احضار عنوان عام جامع يشير به إلى كل جملة تتألف مثلاً من الظرف والمظروف وحرف الظرفيه كقولك «الصلاه فى المسجد» و «زيد فى الدار» وهكذا، ثم يضعها بإزاء معنى مناسب لها وهو واقع النسبه الظرفيه، فيكون الموضوع فى الحقيقه شخص كل جملة تتألف من هذه العناصر

وضع الحروف نوعى أو شخصى

الثلاثة المستحضره فى الذهن

والمتصوره فيه بنوعها لا بشخصها، وهذا هو معنى الوضع النوعى (١).

ويؤكد ذلك أن دلالة الحروف على معانيها تتوقف على أن تكون فى ضمن جمله وإلا فلا مدلول لها، بينما دلالة الأسماء على معانيها لا تتوقف على ذلك.

وبكلمه، إن الأسماء مستقلة لفظاً ومعنى، وموضوعه بإزاء معان مستقلة، وهى المعانى التى لها تقرر ذاتى ماهوى فى المرتبه السابقه على الوجود الذهنى والخارجى، وقد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج، وتدل عليها عند اطلاقها، سواء أكانت وحدها أم كانت فى ضمن كلام، فإن دلالتها الوضعيه التصوريه لا تتوقف على ذلك، بينما تكون الحروف غير مستقلة لفظاً ومعناً، فإن دلالتها على معانيها تتوقف على أن تكون فى ضمن كلام، وإلا فلا دلالة لها ولا مدلول، وعلى هذا فلا مبرر لأن يقوم الواضع بوضعها شخصياً كوضع الأسماء، إذ يكفى أن يقوم بوضعها فى ضمن وضع جمله، كقوله كل كلام يتألف من الظرف والمظروف، وحرف الظرفيه فإنه موضوع للنسبه الظرفيه بينهما، وكل كلام يتألف من المستعلى والمستعلى عليه، وحرف الاستعلاء فإنه موضوع للنسبه الاستعلائيه بينهما، وكل كلام يتألف من المبتدأ به والمبتدأ منه، وحرف الابتداء فإنه موضوع للنسبه الابتدائيه بينهما.

وأما النظرية الثانيه فهى مبنيه على أن يكون للحروف وضع مستقل كالأسماء، فإذا كان لها وضع كذلك فبطبيعته الحال يكون شخصياً، لأن ملاك شخصيه الوضع هو أن يكون الملحوظ والمستحضر فى الذهن شخص اللفظ الموضوع لا نوعه، كما أن ملاك نوعيه الوضع هو أن يكون الملحوظ والمستحضر فيه نوع اللفظ الموضوع لا شخصه، وعلى هذا فالواضع فى مقام عمليه الوضع

ص: ٨١

يلاحظ كلمه «فى» مثلاً- بوحدتها الذاتيه وبحددها الشخصى ثم يضعها بإزاء معنى، وهو واقع نسبه الظرفيه، فيكون الموضوع شخص اللفظ المستحضر فى الذهن والملحوظ فيه لا نوعه، فإذن يكون وضعها كوضع الأسماء شخصى، ولا فرق بينهما فى هذه الناحيه.

والخلاصه: أنه لا- مانع من وضع الحروف بإزاء معانيها وهى النسب الواقعيه، فإن الوضع لا- يتوقف على أكثر من تصور اللفظ الموضوع واحضاره فى الذهن وتصور المعنى الموضوع له.

غايه الأمر أنها لا تدل عليها إلا إذا كانت فى ضمن جمله، وهذا لا من جهه أن وضعها بإزاء المعانى لابد أن يكون فى ضمن وضع الجمله، بل من جهه خصوصيه فى معانيها، وهى كونها معان نسبيه متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها من المعانى الاسميه، ولهذا لا تدل الحروف على معانيها إلا إذا كانت فى ضمن جمله حتى بالدلاله التصوريه، إذ لا يمكن تصورهما إلا فى ضمن غيرها، بينما الأسماء تدل على معانيها مطلقاً أى سواء أكانت فى ضمن الجمله أم كانت وحدها، على أساس أن معانيها معان مستقلة ذاتاً وحقيقه، ولا يتوقف تصورهما على أن تكون فى ضمن كلام.

ثم إن الظاهر من هذين القولين هل هو القول الأول أو الثانى؟

والجواب: هو القول الثانى، وذلك لأمرين:

الأول: أن العرف العام واللغه يشهدان على أن الحروف كالأسماء موضوعه بإزاء معانيها بشخصها الملحوظ لا بنوعها، غايه الأمر أن معانى الحروف بما أنها معان نسبيه متقومه بالذات والحقيقه بشخص وجود طرفيها، فلذلك لا تدل عليها إلا أن تكون فى ضمن جمله ومتعلقه بالمفاهيم الاسميه، وهذا بخلاف

الأسماء، فإن معانيها بما أنها معان مستقلة فهي تدل عليها مطلقاً، فعدم دلالة الحروف على معانيها إلا في ضمن جملة، لا يكون قرينه على أنها لم توضع إلا في ضمن وضع الجملة، لأن أحد الأمرين غير مربوط بالآخر، إذ للواضع أن يتصور معاني الحروف متعلقه بالمفاهيم الاسمية ثم يضعها بإزائها على نحو الوضع الشخصي، ولكن بما أنها متعلقه بها ذاتاً وحقيقه، فلا يمكن دلالتها عليها وحدها ومستقله، بل لابد أن تكون في ضمن جملة.

الثانى: أن الجملة إذا لم تكن مشتملة على الحروف كقولك «زيد عالم»، فإن هيئتها القائمة بعنصريها هما «زيد» و «عالم» فى المثال موضوعه لواقع النسبه بينهما، وعلى هذا فالدال على النسبه هو هيئه الجملة لا عنصر الموضوع ولا المحمول.

وأما إذا كانت الجملة مشتملة على الحرف كالجمله المؤلفه من الظرف والمظروف وحرف الظرفيه، كقولك «الصلاه فى المسجد» مثلاً، فإن لفظ «الصلاه» موضوع لمعناه ويدل عليه، وكذا لفظ «المسجد» ولا يدل شىء منهما على النسبه بينهما، وهى نسبه الظرفيه، وعليه فلا محاله يكون الدال عليها كلمه «فى» فى ضمنها، لوضوح أن الجملة مؤلفه من ثلاثه عناصر وهى كلمه «الصلاه» وكلمه «المسجد» وكلمه «فى»، وكل من تلك العناصر يدل على معناه، وبذلك يحصل الغرض المطلوب من الجملة ويتم المقصود منها، ومع هذا لا حاجه إلى وضع الجملة بتمامها، فإنها لو كانت موضوعه فلا محاله موضوعه بإزاء النسبه المذكوره، والمفروض أن الدال عليها كلمه «فى»، وعليه فوضع الجملة بماهى بإزائها لغو.

فالتنتيجه أن وضع الحروف شخصى لا نوعى.

قد يدعى أن كلمه «فى» فى المثل أو ما شاكله لم توضع لنسبه الظرفيه، والموضوع بإزائها إنما هو هيئه الجمله القائمه بعناصرها الثلاثه، فإنها تدل عليها دون كلمه «فى».

ولكن هذه الدعوى فاسده، إذ لا شبهه فى أن كلمه «فى» دخيله فى تكوين هذه الجمله لفظاً ومعناً، ومن المعلوم أن معنى دخلها فى تكوينها دلالتها على نسبه الظرفيه التى تتكون الجمله بها، وعلى هذا فكلّمه «فى» لا تخلو من أن تدل على النسبه المذكوره أو لا تدل، فعلى الأول لا معنى لوضع الهيئه بإزائها، لأنه لغومحض، وعلى الثانى فهو خلاف الضروره والوجدان، حيث إن دخلها فى تكوين الجمله لفظاً ومعنى أمر وجدانى، ومن هنا تختلف الجمل التى لا- تتوقف تكوينها على الحرف عن الجمل التى يتوقف تكوينها عليه.

هذا إضافه إلى أن لازم ذلك أنه ليس لكلّمه «فى» مدلول فى الجمله، وهذا كما ترى.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهى أن وضع الحروف كوضع الأسماء شخصى لا نوعى.

نتيجه البحث امور:

الأول: أن الضابط فى الوضع الشخصى هو استحضار شخص اللفظ الموضوع بحده الشخصى فى الذهن ثم وضعه بإزاء معنى مناسب له، فيكون الموضوع شخص اللفظ المستحضر فى الذهن والمتصور فيه بنفسه لا بنوعه.

والضابط فى الوضع النوعى هو استحضار الجامع العنوانى الانتزاعى مشيراً به إلى كل ما يكون هذا الجامع عنواناً له، فيوضع كل ما هو المستحضر فى الذهن والمتصور فيه بهذا العنوان الجامع بإزاء معنى مناسب له، فيكون الموضوع فى الحقيقه شخص كل فرد، ولكن المستحضر فى الذهن

والملاحظ فيه ليس شخص كل فرد بنفسه بل بنوعه، وهذا هو ضابط الوضع النوعي.

الثاني: أن وضع الهيئات نوعي، سواء أكانت الهيئات إفراديه كهيئات المشتقات ونحوها أو جمليه، ووضع المواد شخصي.

أما الأول: فلأن الواضع يقوم باستحضار هيئه عامه منتزعه كهيئه «فاعل» مشيراً بها إلى الهيئات الخاصه كهيئه «ضارب» و «عالم» و «قاتل» وهكذا، فيضع تلك الهيئات الخاصه بعنوانها العام كقولهم كلما كان على زنه الفاعل...، فيكون الموضوع في الحقيقه شخص هذه الهيئات الخاصه، ولكن المستحضر والمتصور في الذهن ليس بشخصها بل بنوعها.

وأما الثانيه فلأن الواضع يقوم باستحضار شخص ماده بوحدتها الذاتيه في الذهن وبوضعها بإزاء معنى، فيكون الموضوع شخص اللفظ المستحضر والمتصور في الذهن بنفسه، وهذا هو ضابط الوضع الشخصي.

الثالث: أن وضع الحروف شخصي كالأسماء، فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه، وإنما الفرق بينهما من ناحيه اخرى، وهي أن الحروف لا تدل على معناها إلا في ضمن الجملة، بينما الأسماء تدل على معناها، سواء أكانت في ضمن الجملة أم كانت وحدها.

يقع الكلام فى هذه المسأله فى مرحلتين:

المرحله الأولى: فى ثبوت الحقيقه الشرعيه.

المرحله الثانيه: فى ثمره هذه المسأله.

أما الكلام فى المرحله الأولى فيتوقف على ثبوت العلقه الوضعيه تعييناً أو تعيناً بين ألفاظ العبادات ومعانيها الخاصه المخترعه من قبل الشارع.

أما الأول: وهو الوضع التعينى، فتاره يقع الكلام فى قيام الشارع بنفسه بعمليه الوضع بصيغته الصريحه. وأخرى فى قصده الوضع بصيغه الاستعمال، ويسمى ذلك بالوضع التعينى الاستعمالى فى مقابل الوضع التعينى بالصيغه المألوفه الصريحه.

أما القسم الأول فهو غير محتمل، إذ لو كان النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم هو القائم بعمليه وضع أسماء العبادات بإزاء معانيها الخاصه بغرض التفاهم بها فى المجتمع الاسلامى فى رأى المسلمين والصحابه لشاعت العمليه فى ذلك الزمن واشتهرت بينهم، باعتبار أنها ليست عمليه عاديه فرديه، بل هى عمليه اجتماعيه تشكل جانباً مهماً من حياه المجتمع، إذ كلما توسعت جوانب حياه المجتمع علمياً وثقافياً، مادياً ومعنوياً تتطلب توسع ظاهره اللغه أكثر فأكثر، لأنها دخيله فى جميع جوانب الحياه وتطورها وتوسعها، فلو كان النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم قائماً بهذه العمليه الاجتماعيه سجدته التاريخ ونقل فى الأحاديث واشتهر فى الألسنه ووصل إلينا يداً بيد وطبقه بعد طبقه، مع أنه لا عين له ولا أثر

لا فى التاريخ ولا فى الأحاديث.

وأما القسم الثانى وهو الوضع التعينى بصيغه الاستعمال لا بتصريح من الواضع، فيقع الكلام فى إمكانه أولاً، وفى وقوعه ثانياً، فهنا مقامان:

أما الكلام فى المقام الأول فقد ذهب المحقق النائنى قدس سره إلى عدم إمكانه، بتقريب أن حقيقه الاستعمال هى إفاء اللفظ فى المعنى بحيث إن المتكلم كأنه لا يلقى إلى المخاطب إلا المعنى والمخاطب لا يتلقى منه إلا ذلك المعنى، فاللفظ على كل حال يكون مغفولاً عنه، بينما الوضع يقتضى لحاظ اللفظ بنفسه واستقلالاً لا آلياً وفانياً، كما أنه يقتضى لحاظ المعنى كذلك، وعلى هذا فلا يمكن تحقق الوضع بالاستعمال وكونه مصداقاً ومحققاً له، وإلا لزم الجمع فيه بين اللحاظ الآلى والاستقلالى وهو محال، وإن شئت قلت: إنه لا يمكن أن يكون إطلاق اللفظ على المعنى استعمالاً ووضعاً معاً، فإنه بلحاظ كونه استعمالاً، فالنظر إليه آلى وبلحاظ كونه وضعاً فالنظر إليه استقلالى، ولا يعقل أن يكون النظر إليه آلياً واستقلالياً فى نفس الوقت (١).

الحقيقه الشرعيه

وقد علق عليه السيد الأستاذ قدس سره بتعليقتين.

الأولى: أن الوضع سواء أكان بمعنى التعهد والتبانى أم بمعنى الاعتبار النفسانى فى مرتبه متقدمه على الاستعمال، أما على الأول فواضح، ضروره أن التعهد والتبانى بذكر لفظ خاص عند إرادته تفهيم معنى ما يكون مقدماً على الاستعمال لامحاله، من دون فرق بين أن يكون إبراز هذا التعهد بمثل كلمه وضعت أو نحوها الداله عليه بالمطابقه أو يكون بنفس الاستعمال الدال على ذلك بالالتزام

ص: ٨٧

وأما على الثانى فلأذن اعتبار الملازمه أو نحوها بين لفظ خاص ومعنى خاص مقدم على الاستعمال بالضروره وإن كان المبرز لذلك الاعتبار نفس الاستعمال مع نصب القرينه على ذلك، فالنتيجه أن الاستعمال متأخر عن الوضع، ولا يلزم محذور الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى إذا قصد الوضع بالاستعمال على جميع المباني والمسالك فى تفسير حقيقه الوضع، على أساس أنه أمر نفسانى ثابت فى افق النفس، والاستعمال أمر خارج عن افق النفس وكاشف عنه، فلذلك يكون الوضع سابقاً على الاستعمال دائماً.

الثانيه: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الاستعمال مقارن للوضع فمع ذلك إذا قصد الوضع بنفس الاستعمال لم يلزم من تحقق الوضع به محذور الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى فى شىء واحد، لأن لزوم هذا المحذور مبني على مسلك المشهور فى باب الاستعمال، حيث إنهم يرون أن اللفظ فى مقام الاستعمال ملحوظ آلياً وفانياً فى المعنى.

وأما بناء على ما هو الصحيح من أن حال الألفاظ حال المعانى فى مرحله الاستعمال، فكما أن المعانى ملحوظه استقلالاً فكذلك الألفاظ، فإن المتكلم حين الاستعمال كما يلتفت إلى المعانى وما لها من الخصوصيات يلتفت إلى الألفاظ وما لها من الخصوصيات ككونها عربيه أو فارسيه أو غير ذلك، فلا يلزم من الجمع بين الوضع والاستعمال الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى.

فالنتيجه أن الوضع التعيينى الاستعمالى بمكان من الامكان(1).

ولنا نظر في كلتا التعليقتين:

أما على الأولى فلأن الوضع يختلف باختلاف المباني، فإنه على أساس نظريه الاعتبار فلا يمكن إيجاده بالاستعمال، لأن حقيقة الوضع وإن كانت اعتباريه إلا- أنها ليست بإنشائه يتسبب إلى إنشائها في الخارج باللفظ أونحوه كما هو الحال في المعاملات العقلانية والشرعية التي يتسبب بها إلى إنشاء مسبباتها، بل هو أمر اعتبارى قائم بنفس المعبر بالباشرة ولا واقع موضوعى له ما عدا اعتبار المعبر إياه في عالم الاعتبار والذهن، ولا صلته للفظ به أونحوه ماعدا كونه مبرزاً له، فإن الواضع في مقام عمله الوضع اعتبر العلاقة بين اللفظ والمعنى مباشره ولا يعقل التسبب فيها، لأن العملية ليست عملية تسيبيه بحاجة إلى سبب.

فالنتيجة أن حقيقة الوضع على ضوء هذه النظرية بما أنه أمر اعتبارى، فهي فعل المعبر مباشره ولا ترتبط بالاستعمال الذى هو عملية خارجيه.

وأما على القول بأن حقيقة الوضع التعهد والتباني النفساني فأيضاً لا يمكن إيجاده بالاستعمال، لأن الوضع على ضوء هذه النظرية أمر تكوينى وجدانى وفعل قصدى للمتعهد فى أفق النفس مباشره، كان هناك لفظ يتلفظ به أم لا، ولا يكون فعلاً تسيبياً.

وأما على القول بأن حقيقة الوضع هى اختصاص اللفظ بالمعنى كما هو ظاهر المحقق الخراسانى قدس سره، فإن اريد بالاختصاص العلاقة والارتباط التكويني بين اللفظ والمعنى فى الذهن، وحينئذ فإن كان منشؤه الاعتبار، فقد مرّ أنه لا يتوقف على الاستعمال، وإن كان منشؤه التخصيص والتعيين الخارجى، فلا مانع من تحققه بالاستعمال، على أساس أن حقيقة الاستعمال هى تخصيص اللفظ بالمعنى،

أو فقل إنها عبارته عن اقتران اللفظ بالمعنى بغرض الدلالة عليه، ولا مانع من حصول الوضع بمعنى الاختصاص والارتباط بين صورته اللفظ وصورته المعنى في الذهن بالاستعمال كَمَا أو كيفاً.

وكل هذه البحوث قد تقدمت بشكل موسع في ضمن الأبحاث السالفه.

وأما على الثانيه فعلى تقدير تسليم أن عمليه الوضع متحدته مع عمليه الاستعمال، فمع ذلك لا مانع من أن يقصد المستعمل عمليه الوضع بالاستعمال، ولا يلزم منه محذور الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى فى شىء، لا من جهه ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن حقيقه الاستعمال هى جعل اللفظ علامه على المعنى لا- فانياً فيه، وذلك لما ذكرناه فى محله من أن هذا التفسير للاستعمال غير صحيح، لأن اللفظ بما أنه وسيله وأداه لتفهيم المعانى، فلا محاله يكون النظر إليه نظر وسيله وأداه لا علامه، ولكن فى نفس الوقت لا مانع من أن يكون مورداً للإلتفات والتوجه بتمام خصوصياته، فكونه آله ووسيله لا يلازم كونه مغفولاً عنه.

وقوع الوضع بالاستعمال

وبكلمه، إن عمليه الوضع إن كانت بصيغتها المألوفه الصريحه، فهى تتطلب لحاظ اللفظ كالمعنى مستقلاً وفى نفسه لا بعنوان الوسيله، وأما إذا كانت بصيغه الاستعمال، فيامكان المستعمل أن يقصد وضع اللفظ الملحوظ فى هذه العمليه أداه ووسيله للمعنى المستعمل فيه ولا يتوقف على لحاظه مستقلاً، إذ ليس معنى لحاظه أداه ووسيله أنه مغفول عنه ولا يكون مورداً للإلتفات أصلاً، بل معناه أنه مورد الإلتفات أداه ووسيله للمعنى، وهذا يعنى أنه أداه ووسيله وفى نفس الوقت مورد للإلتفات والتوجه، ولا تنافى بين الأمرين أصلاً، فان التنافى إنما هو بين اللحاظ الآلى والاستقلالى فى شىء، لا بين كونه أداه ووسيله بالذات وكونه

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

وإن لم يدل على الوضع في نفسه ولكن مركزيه تلك الطريقه في أذهان العقلاء وأعماق نفوسهم توجب ظهور هذا الاستعمال في أن الشارع قصد به وضع هذه الألفاظ بإزاء تلك المعاني الشرعيه المستحدثه.

وأما الكلام في الصغرى فلأنه لم يثبت كون الشارع هو المخترع لمعاني أسماء العبادات على حد اختصاص المخترعين بالمخترعات الصناعيه وغيرها، إذ الظاهر من مجموعه من الآيات الشريفه أن جمله من تلك المعاني ثابتة في الشرائع السابقه كالصلاه والصيام والحج ونحوها، منها قوله تعالى: «وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» ١ ، ومنها قوله عز من قائل: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» ٢ ، ومنها قوله سبحانه وتعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» ٣ ، حيث إنها تدل على أن إطلاق هذه الأسماء إنما هو على نفس هذه المعاني هناك، فإذا لا تكون تلك المعاني من مخترعات هذه الشريعة خاصه.

ودعوى أن هذه الآيات لا تدل على أن الصلاه والصيام والحج ونحوها كانت موجوده سابقاً بنفس المعاني الاسلاميه، لوضوح أنها لا تدل على أكثر من أن هذه العبادات كانت موجوده هناك، وأما أن العبادات الاسلاميه عين العبادات العيسويه فهي لا تدل عليها.

مدفوعه بأن الظاهر من هذه الآيات هو أنها في مقام الحكايه عن ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقه وعدم اختصاصها بهذه الشريعة، فالاختلاف إنما هو

فى بعض الأجزاء والشروط غير الرئيسيه والمقومه.

وعلى هذا فلا- تكون هذه المعانى من المعانى والماهيات المخترعه من قبل الشارع فحسب، بل هى ثابتة فى الشرائع السابقه، واختلافها مع هذه الشريعه فى جزء أو شرط لا يوجب الاختلاف فى الحقيقه والماهييه، واحتمال أن يكون الموجود فى الشرائع السابقه سنخ عبادات اخرى مباينه لسنخ العبادات الاسلاميه، بمعنى أن الصلاه العيسويه والصلاه الاسلاميه ليستا صنفان لصلاه واحده كصلاتى المسافر والحاضر فى شرعنا، وأن اطلاق أَلْفَاظ الصلاه عليها مجاز وكذا غيرها من أَلْفَاظ العبادات غير محتمل بالنظر إلى تلك الآيات وغيرها من النصوص، إذ لا- يحتمل أن يكون إطلاق لفظ الصلاه والصيام والحج ونحوها على تلك المعانى مجازاً فى هذه الشريعه، لأن الظاهر من تلك الآيات أن هذه الاطلاقات إنما هى على المعانى المعهوده والمركزه فى أذهان الناس منذ نزولها، لا أنها على معانى غريبه عن أذهانهم، وهذا يكشف عن ثبوت هذه المعانى قبل الاسلام بنفس هذه الألفاظ.

وبكلمه، إن هذه المعانى ثابتة قبل الاسلام وقديمه إما بنفس هذه الألفاظ، حيث يظهر أن إطلاقها عليها قبل الاسلام كان أمراً معروفاً ومعهوداً لدى الناس هناك، ومن هنا لا يكون إطلاقها عليها بعد الاسلام أمراً غريباً بين الصحابه والتابعين، حيث إنها بنفس تلك الأسماء ثابتة فى مجتمع الجزيره العرييه قبل الاسلام، ولم يصدر من الشارع بعده إلا- بعض الأجزاء والشروط والتفاصيل غير المقومه لها، أو ثابتة بأسماء اخرى غيرها كالسريانيه أو العبرانيه، بدعوى أنه لا ملازمه بين قدم هذه المعانى وثبوتها فى الشرائع السابقه والتسميه بهذه الأسماء الخاصه، ومجرد التعبير عنها فى الكتاب العزيز بتلك الأسماء لا يدل على

أنها موجوده بنفس هذه الأسماء فى الشرائع السابقه، بل هو من أجل إقتضاء مقام الافاده ذلك، كما هو الحال فى سائر القصص والحكايات القرآنيه التى كانت بالسريانيه كما فى لغه عيسى عليه السلام، أو العبرانيه كما فى لغه موسى عليه السلام ونقلت عنها بهذه الألفاظ الخاصه فى القرآن الكريم من أجل أن مقام الافاده يقتضى ذلك.

ومن هنا يظهر أن ما أفاده المحقق الخراسانى قدس سره من أن هذه المعانى لو كانت قديمه وثابته قبل الاسلام لكانت ألفاظها حقائق لغويه (1) لا يتم، لما عرفت من عدم الملازمه بين قدم هذه المعانى والتسميه بتلك الألفاظ.

وأما أن هذه المعانى من المعانى المخترعه والمستحدثه فى الشريعه الاسلاميه فحسب من قبل الشارع، فهو غير محتمل عرفاً وبعيد جداً.

ثم إن الأظهر من الاحتمالين السابقين هو الاحتمال الأول، وأن هذه المعانى ثابتة قبل الاسلام بنفس هذه الألفاظ الخاصه فى الجزيره العربيه، اذ احتمال أنها موجوده بألفاظ اخرى كالسريانيه أو العبرانيه فى المجتمع العربى بعيد جداً، ويؤكد ذلك أن المسلمين كانوا ما نوسين بهذه الألفاظ الوارده فى النصوص القرآنيه وغيرها ولم تكن غريبه عندهم.

ونتيجه ما ذكرناه أمران:

الأول: أن الشارع لا يكون مخترعاً لماهيات العبادات من الصلاه والصيام والحج وغيرها فى هذه الشريعه بحيث لم تكن لها سابقه بهذه الكميه والكيفيه فى الأديان الماضيه وأن الصلاه والصيام والحج فى تلك الأديان مباينه لها فى الدين الاسلامى ولا تشارك فى جامع واحد كصلاتي المسافر والحاضر، بل إنها

ص: ٩٤

قديمه وثابته فى تلك الأديان، غاية الأمر أن الشارع فى الدين الاسلامى قد أكملها وأتمها ببعض الأجزاء والشروط غير المقومه لها.

الثانى: أن ألفاظها على هذا حقائق لغويه لا شرعيه، باعتبار أن الواضع لها يإزاء تلك المعانى ليس هو الشارع لا بالوضع الصريح ولا بالاستعمال، بل هى موضوعه لها قبل الاسلام.

قد يقال كما قيل إن المراد من اختراع الشارع المعانى العباديه هو استحداثه التأليف بين أجزائها بتنسيق معين من البدايه إلى النهايه كالصلاه مثلاً، فإن معنى كونها مخترعه، هو أن الشارع اخترع التركيب والتأليف بين أجزائها بكيفيه خاصه وكميه مخصوصه، لا أن نفس الأجزاء والمواد مخترعه، ومن الواضح أن هذا المقدار من الاختراع يكفى لتصديه وضع هذه الأسماء بإزائها، إذ من المستبعد جداً أن يكون الشارع هو المخترع لتركيب الصلاه بالكيفيه المذكوره والكميه الخاصه، ولكن الواضع للفظ الصلاه بإزائها كان غيره.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الأصبهانى قدس سره من أن تلك المعانى العباديه ليست مجعوله ومخترعه من قبل الشارع غير جعلها فى حيز الطلب (1) غير تام، فإن مراد من يقول بكونها مجعوله ومخترعه من قبل الشارع، هو أن الهيئه التركيبيه لها مجعوله ومخترعه لا موادها الأصليه.

والجواب عنه يظهر مما تقدم من أن هذه التركيبات العباديه بمقوماتها الأساسيه قديمه وثابته قبل الاسلام بنفس هذه الألفاظ، غاية الأمر أن الشارع بعد الاسلام قد يتصرف فيها بزياده جزء أو شرط أو مانع غير ركنى.

ص: ٩٥

والخلاصه أن هناك ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن هذه العبادات بأصولها الثابتة المقومه موجوده فى الشرائع السابقه وليست من مخترعات الشارع ومختصات هذه الشريعه، بل هى عبادات وطقوس دينيه قديمه من لدن تلك الشرائع إلى هذه الشريعه، ولم ترفتره على مجتمع لم يعش حياه دينيه ولم يسمع شيئاً من العبادات والطقوس الدينيه حتى فى فتره الجاهليه، فإن جمعاً غفيراً من أصحاب الديانتين السابقتين على الاسلام كان يعيش مع مجتمع الجزيره الذين هم من القبائل العربيه الأصيله وكان جمع غفير من مجتمع الجزيره اعتنقوا إحدى الديانتين وعملوا بعباداتها والطقوس الدينيه لها، ومن المستبعد جداً أنهم كانوا يطلقون على العبادات أسماء غير عربيه رغم شيوع تلك العبادات بينهم وابتلائهم بها، إذ لو كان لها أسماء اخرى غير العربيه لانعكس فى التاريخ مع أنه لا عين لها فيه ولا أثر.

ويؤكد وجود هذه الأسماء قبل الاسلام طرح القرآن الكريم نفس هذه الأسماء منذ بدايه الوحي واستعمالها لافاده تلك العبادات، فلولم تكن تلك الأسماء مأنوسه عندهم ومركزه فى أذهانهم وكانت من مستحدثات هذه الشريعه لكان طرح القرآن الكريم لها منذ البدايه صدمه لدعوى النبوه ومن إحدى الموانع، على أساس أن القرآن قد جاء بعرف لغوى جديد وكان عند المجتمع أمراً بدعاً وغريباً، وحيث إنهم لم يستغربوا هذا الطرح والاستعمال وكان مأنوساً عندهم، فيكشف ذلك عن قدم هذه الألفاظ واستعمالها فيها قبل الاسلام، وعلى هذا فيامكاننا إثبات قدم هذه الألفاظ وثبوتها قبل الاسلام بأمور:

الأول: أن العبادات المذكوره عند المجتمع العربى فى الجزيره لو كانت مسماه بأسماء اخرى لأصبحت معروفه بعد الاسلام، على أساس اهتمام المسلمين بتلك

العبادات وبالتالي بأسمائها قبل الاسلام، ولنقلت فى التاريخ ولا سيما فى تاريخ الأدب العربى والنصوص.

الثانى: أن من المستبعد جداً أن القبائل العربيه الأصليه الموجوده فى الجزيره الذين اعتنقوا إحدى الديانتين، كانوا يطلقون على تلك العبادات أسماء غيرعربيه رغم أنهم كانوا معروفين فى الفصاحه والبلاغه فى اللغه العربيه، فإذن كيف يكون ذلك محتملاً فى حقهم.

الثالث: طرح نصوص القرآن والسنه هذه الأسماء على العبادات المذكوره بين الناس منذ الوهله الأولى للوحى بدون استغرابهم تلك الأسماء مع أنها لو كانت من الأسماء الجديده وغير المسبوقه كان إطلاقها عليها بنظرهم بدعاً وغريباً، مع أن الأمر ليس كذلك، حيث إن إطلاقها واستعمالها لإفاده تلك العبادات كاستعمال غيرها من الألفاظ واللغات لإفاده معانيها بين أهل اللسان، فيكشف ذلك عن وجود هذه الأسماء قبل الاسلام وأنسهم بها، وأن اطلاق نصوص الكتاب والسنه أسماء العبادات عليها وإلقائها على الناس كان طبيعياً واعتيادياً كإطلاق اللغات على أهل اللسان، فلو كانت هذه الأسماء والألفاظ غريبه لكان هذا الاطلاق فى الكتاب والسنه بحاجه إلى عناية زائده وقرينه.

ومن هنا يظهر أن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أنه لا- شاهد على ذلك لا- من الكتاب ولا- من السنه ولا قرينه من الخارج(1) غير تام، لما عرفتم من أن نصوص الكتاب والسنه تشهد على ذلك، كما أن هناك قرينه خارجيه أيضاً، وهى أن المجتمع العربى فى الجزيره بما أن لغتهم لغه عربيه، فلذلك يكون من المستبعد جداً بل غير محتمل عادة أنهم كانوا يطلقون على تلك العبادات

ص: ٩٧

الاحتمال الثانى: أن المعانى الشرعيه ثابتة فى الشرائع السابقه لا بهذه الألفاظ بل بألفاظ اخرى، ولكن الشارع استعمل هذه الألفاظ فيها منذ بدايه الوحي فى نصوص الكتاب والسنة.

الاحتمال الثالث: أن لا تكون هذه المعانى الشرعيه ثابتة قبل الاسلام، وحينئذ فلا محاله تكون مخترعه من قبل الشارع.

وبعد ذلك نقول أما على الاحتمال الأول الذى هو الأظهر، فيما أن تلك العبادات ثابتة قبل الاسلام بنفس هذه الأسماء ولم يصدر من الشارع إلا- بعض التفاصيل والشروط غير المقومه لحقيقتها الجامعه، فهى حقائق لغويه وهذه الألفاظ موضوعه بإزاء تلك الحقيقه الجامعه قبل الاسلام، وهى الجامعه بين ما جاء به الاسلام وما جاءت به الشرائع السابقه.

وأما على الاحتمال الثانى فحيث إن إطلاق هذه الألفاظ الخاصه على تلك المعانى واستعمالها فيها من قبل الشارع فى نصوص الكتاب والسنة ولا يكون من القديم، فلذلك لا يحتمل أن تكون حقيقه لغويه، فلا محاله تكون حقيقه شرعيه بالوضع الحاصل بالاستعمال، وأما الوضع التعيينى فهو غير محتمل كما تقدم.

ومن هنا يظهر أن ما أفاده المحقق الخراسانى قدس سره من أن المعانى الشرعيه لو كانت ثابتة فى الشرائع السابقه لكانت حقائق لغويه لا- شرعيه غير تام، لأن المعيار فى كون هذه الألفاظ الخاصه حقائق لغويه أو شرعيه إنما هو بوضع تلك الألفاظ بإزاء المعانى المذكوره، فإن كان هذا الوضع مستنداً إلى الشارع بعدالاسلام فهى حقائق شرعيه، وإن كان ثابتاً قبل الاسلام فهى حقائق لغويه، وحيث إن تلك المعانى لم تثبت قبل الاسلام بنفس هذه الألفاظ الخاصه، فلا

يمكن أن تكون حقائق لغويه.

فالتبجيه أنه لا ملازمه بين ثبوت المعانى المذكوره قبل الاسلام وثبوتها بنفس هذه الألفاظ الخاصه، إذ كما يمكن ذلك يمكن أن تكون ثابتة بألفاظ اخرى.

وأما على الاحتمال الثالث، فحيث إن الشارع هو المخترع لتلك العبادات بالكميه والكيفيه الموجودتين فى الشريعه من دون أن يكون لها وجود قبل الاسلام، فلا محاله يكون هو الواضع والمعين للأسماء بإزائها، إذ احتمال أنه اخترع تلك المعانى من دون أن يعين لها أسماء غير محتمل عادة، فإذن بطبيعته الحال يعين لها أسماء خاصه، وحيث إنه لا يحتمل أن يكون هذا التعيين منه بالوضع الصريح، فلا محاله يكون بالاستعمال، وعليه فتكون هذه الألفاظ حقائق شرعيه بالوضع التعيينى الاستعمالى لا بالصريح.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التاليه:

الأولى: الظاهر أن المعانى الشرعيه قديمه وثابته قبل الاسلام بأسمائها العربيه فى المجتمع العربى الأصيل فى الجزيره، فإنهم بمقتضى عربيتهم كانوا يطلقون عليها أسماء عربيه ويستعملونها فى مقام إفاده تلك المعانى العباديه كما هو الحال فى سائر الألفاظ واللغات المستعمله بينهم للإفاده والاستفاده، واحتمال أنهم يتبعون أهل الديانتين فى أسامى تلك العبادات بعيد جداً كما مرّ، فإذن تكون أسامى العبادات حقائق لغويه لا شرعيه.

الثانيه: أن هذه المعانى لو كانت مخترعه من قبل الشارع لكانت أسماؤها موضوعه بإزائها من قبل الشارع بالوضع التعيينى الاستعمالى، فتكون حقيقه شرعيه.

الثالثة: أن تلك المعاني إذا كانت ثابتة قبل الاسلام بألفاظ اخرى واستعمال الألفاظ العربية فيها إنما كان بعد الاسلام فى نصوص الكتاب والسنة، فإثبات الحقيقة الشرعية فى هذا الفرض بالوضع التعينى الصريح أو بالاستعمال من قبل الشارع لا يمكن كما مر.

وأما الثانى وهو الوضع التعينى المستند إلى العامل الكمى ككثرة الاستعمال، فلا موضوع له بناء على ما استظهرناه من أن هذه الألفاظ حقائق لغوية لاشريه، نعم لو كانت تلك المعانى مخترعه من قبل الشارع أو أن تلك الألفاظ مستعمله فيها فى الكتاب والسنة بعد الاسلام فلا-ريب فى ثبوته، إذ لا-شبهه فى كثره استعمال هذه الألفاظ فى تلك المعانى فى مختلف الموارد والمناسبات بنحو تودى إلى الوضع.

وقد استشكل فى تحقق الوضع التعينى بالاستعمال صغرى وكبرى.

أما الصغرى فلأن استعمال هذه الألفاظ فى المعانى المذكوره فى لسان النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم لم يبلغ من الكثره بدرجة تودى إلى الوضع، نعم استعمالها فيها فى لسانه صلى الله عليه وآله وسلم ولسان تابعيه وإن بلغ من الكثره درجة تودى إلى الوضع التعينى، أى الاستجابة الذهنيه الشرطيه إلا أنه ليس بحقيقه شرعيه بل هو حقيقه متشريعته.

ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعينى

والجواب: أن الغرض من ثبوت الحقيقة الشرعية هو حمل الألفاظ الوارده فى الكتاب والسنة على معانيها الشرعية بدلاً عن حملها على معانيها اللغويه، وهذا الحمل يتوقف على ثبوت العلقه الوضعيه بين هذه المعانى والألفاظ المذكوره فى عصر النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وإن لم يكن ثبوته مستنداً إلى خصوص استعماله صلى الله عليه وآله وسلم هذه الألفاظ، لأن الأثر المطلوب من ثبوت الحقيقة الشرعية هو

حمل هذه الألفاظ على المعانى المذكوره، وهذا الأثر يحصل فى زمنه صلى الله عليه وآله وسلم وإن لم تسمى العلقه الحاصله بينهما بالحقيقه الشرعيه.

فالتتيجه أنه لا شبهه فى حصول الوضع التعينى من مجموع استعماله صلى الله عليه وآله وسلم واستعمال تابعيه منذ أوائل البعثه، على أساس أن هذه الاستعمالات منهم مبنيه على الاهتمام بتلك المعانى وترسيخها وتركيزها فى الذهن، فلذلك تحصل الملازمه بين صوره هذه الألفاظ وصوره تلك المعانى فى الذهن فى فتره قصيره.

وأما الكبرى فلأن استعمال هذه الألفاظ فى تلك المعانى لما كان استعمالاً فى غير معناها الموضوع له فهو بحاجه إلى قرينه، ومن الواضح أن استعمال اللفظ مع القرينه فى معنى مهما بلغ من الكثره، فهى توجب حصول الأُنس بينه وبين اللفظ المقترن بالقرينه، لا بينه وبين ذات اللفظ المستعمل فيه ولا تتواجد بينهما علقه، وإنما تتواجد بينه وبين اللفظ المقترن بالقرينه لا مطلقاً ولو كان مجرداً عنها، فإذن لا يمكن حصول الوضع التعينى من كثره استعمال اللفظ فى المعنى إذا كان الاستعمال مع القرينه، على أساس أن الأُنس الحاصل منها المترسخ فى الذهن والمتركز فيه إنما هو بين المعنى واللفظ المقترن بالقرينه لا مطلقاً.

والجواب: أن الإشكال مبنى على أن تكون القرينه كاللفظ عنصراً ثابتاً محفوظاً فى تمام موارد الاستعمال، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن القرينه عنوان انتراعى وأفرادها تختلف فى كل مورد عن مورد آخر، فإنها فى مورد حاله، وفى آخر لفظيه، وفى ثالث معنويه، وفى رابع ارتكازيه وهكذا، والعنصر الثابت فى تمام الموارد هو اللفظ، فإنه لا يختلف باختلافها، وعلى هذا فحيث إن عنصر القرينه ليس عنصراً ثابتاً محفوظاً فى تمام الموارد وعنصر اللفظ عنصر ثابت محفوظ فى كل الموارد، فبطبيعته الحال يوجب هذا حصول العلقه بين المعنى وذات

اللفظ المستعمل فيه، لا بينه وبين اللفظ المقترن بالقرينه، إذ لا أثر لاقترانه بهابعد تبدلها وتغيرها من مورد إلى آخر.

فالتتبع أنه لا مانع من حصول الوضع التعيني بعامل كمي، وهو كثرة الاستعمال بين ذات اللفظ والمعنى، فإذا أطلق انتقل الذهن من تصوره إلى تصور المعنى، سواء أكان مقترناً مع القرينه أم لا. هذا تمام الكلام في المرحله الأولى.

وأما الكلام في المرحله الثانيه وهى ثمره القول بثبوت الحقيقه الشرعيه، فقد ذكروا أنه على القول بثبوت الوضع الشرعى بأحد أنحائه الثلاثه المتقدمه تحمل النصوص الوارده فى الكتاب والسنة على المعانى الشرعيه بمقتضى أصاله الظهور، وعلى القول بعدم ثبوت الوضع الشرعى تحمل النصوص على معانيها اللغويه عملاً بأصاله الحقيقه، وأما إذا لم يثبت القول بالحقيقه الشرعيه ولا عدمها، فتصبح النصوص مجمله فلا يمكن التمسك بها. هذا،

وقد علق المحقق النائنى قدس سره على هذه الثمره بأنه لا واقع موضوعى لها فى الخارج، وذلك لأن ظهور النصوص الوارده من الأئمه الأطهار عليهم السلام فى إرادته المعانى الشرعيه مما لا شبهه فيه ولا يحتمل أن يكون المراد منها المعانى اللغويه، وأما النصوص الصادره فى زمن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم فالثمره وإن كانت تظهر فيها إلا أن تلك النصوص لم تثبت من طرفنا إلا ماروى عن الأئمه الأطهار عليهم السلام بسند تام، فالتتبع أن الثمره لا تظهر بين القولين فى المسأله (1).

ولكن لا أساس لهذا التعليق، فإننا لو سلمنا أن النصوص الصادره من النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم لم تصل إلينا بطرق معتبره، فما هو موقفك من النصوص القرآنيه التى يتضمن كثير منها العبادات والمعاملات بأساميهما الخاصه، هذا من ناحيه.

ص: ١٠٢

ومن ناحيه اخرى، إن ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من عدم ظهور الثمره بين القولين فى المسأله وإن كان صحيحاً من هذه الجبهه، إلا أنه غير صحيح من جهه تخصيص ذلك بخصوص النصوص الصادره من الأئمه الأطهارعليهم السلام، إذ لا وجه لهذا التخصيص أصلاً، فإن مراد الشارع من النصوص الشرعيه، سواء كانت من الكتاب أو السنه معلوم أنه هو المعانى الشرعيه ولا شك فى ذلك، بلا فرق فيه بين النصوص الوارده من الأئمه الأطهارعليهم السلام والنصوص القرآنيه والنبويه، إذ لاشبهه فى أن نصوص القرآن مستعمله فى المعانى الشرعيه، وكذلك نصوص النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، كما هو الحال فى نصوص الأئمه الأطهارعليهم السلام، هذا تمام كلامنا فى وضع العبادات.

الحقيقه الشرعيه فى ألفاظ المعاملات

وأما المعاملات فلا شبهه فى أنها امور عقلائيه ثابتة بين العقلاء قبل الشرع، كما أنه لا شبهه فى ثبوتها بنفس هذه الألفاظ الخاصه قبل الاسلام فى المجتمع العربى فى الجزيره، إذ احتمال أنهم كانوا يستعملونها كنظام مالى فى حياتهم الاقتصاديه بألفاظ اخرى غير محتمل فيها وإن فرض احتمالها فى العبادات، على أساس أن من اعتنق من القبائل العربيه إحدى الديانتين بحاجه إلى استعمال العبادات دون غيره، بينما المعاملات باعتبار أنها نظام مالى حياتى للمجتمع ككل، فجميع القبائل العربيه هناك بحاجه إلى استعمالها بألفاظ عربيه فى مقام المفاهمه ونقل الأفكار بها إلى الآخرين، ومن هنا لا يكون طرح القرآن المعاملات بأسمائها الخاصه منذ بدايه الوحي أمراً بدعاً وغريباً لدى الناس ولغه جديده لهم، بل هم كانوا يتلقون خطابات القرآن كالخطابات المتبادله بينهم فى

محاوراتهم بدون أدنى غربه.

نستعرض نتائج البحث حول الحقيقة الشرعية بما يلي:

الأولى: أن من غير المحتمل أن يكون النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم هو الواضع لأسماء العبادات بإزاء معانيها مباشرة، وإلا لشاع ذلك بين المسلمين وسجل في التواريخ والأحاديث مع أنه لا عين ولا أثر له فيهما.

الثانية: في تحقق الوضع التعييني بصيغه الاستعمال خلاف، فذهب المحقق النائيني قدس سره إلى استحاله ذلك، بدعوى أن الاستعمال يقتضى لحاظ اللفظ آلياً والوضع يقتضى لحاظه استقلالاً، والجمع بينهما يستلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد وهو مستحيل، بينما ذهب السيد الأستاذ قدس سره إلى إمكانه، بدعوى أن الاستعمال لا يقتضى لحاظ اللفظ آلياً، فلا مانع من الجمع بينهما.

والصحيح في المقام هو التفصيل، فإن ذلك يختلف باختلاف المباني في حقيقة الوضع، فعلى مبني أن حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية قائمه بالمعتبر مباشرة، فلا يمكن إيجادها بالاستعمال، وإلا لكانت حقيقة إنشائه تسيبيه لا اعتبارية محضه وهذا خلف، وكذلك على مبني التعهد والتباني، لأن حقيقة الوضع على هذا المبني حقيقة تكوينيه وجدانيه، وهي فعل المتعهد في أفق النفس مباشرة، ولا يكون تسيبياً، نعم على مبني الاختصاص بأن تكون حقيقة اختصاص اللفظ بالمعنى في عالم الذهن، فإن كان منشؤه التعيين والتخصيص أى الاقتران بين اللفظ والمعنى في الخارج، أمكن إيجادها بالاستعمال على تفصيل تقدم.

الحقيقة الشرعية في ألفاظ المعاملات

الثالثة: لا يلزم من اتحاد عمليه الوضع مع عمليه الاستعمال الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد، لا من جهة ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن حقيقة الاستعمال جعل اللفظ علامه، فإنه غير صحيح كما تقدم، بل من

جهه ما ذكرناه من أن النظر إلى اللفظ بالذات في مقام الاستعمال نظر وسيله وأداه وفي نفس الوقت لا- مانع من كونه مورداً للتوجه واللحاظ مستقلاً، فلا يلزم المحذور المذكور حينئذ من الجمع بين العمليتين.

الرابعه: قد بنى السيد الأستاذ قدس سره على وقوع الوضع التعيينى بالاستعمال بين العرف والعقلاء فى الأعلام الشخصيه والمعانى المستحدثه المخترعه، منها المعانى الشرعيه، ولهذا قال فدعوى ثبوت الحقيقه الشرعيه بالوضع التعيينى بالاستعمال غيره بعيده.

ولكن الصحيح عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه لا- بهذا الوضع ولا- بالوضع الصريح ولا بالوضع التعيينى، لأن الظاهر من جمله من الآيات أن أسامى العبادات حقائق لغويه بمعنى أنها موضوعه بإزاء تلك المعانى قبل الاسلام، ولم يصدر من قبل الشارع بعد الاسلام إلا بعض التفاصيل من الأجزاء والشروط غير المقومه لحقيقه هذه المعانى الجامعه بين ما جاء به الاسلام وما جاءت به الشرائع والأديان السابقه على ما تقدم تفصيله.

الخامسه: أن كثره استعمال اللفظ فى المعنى المجازى التى تؤدى إلى الوضع التعيينى لا تتوقف على كثره استعمال اللفظ مجرداً عن القرينه فيه، بل من جهه أن اللفظ عنصر ثابت ومحفوظ فى جميع موارد الاستعمال دون القرينه، فإنها تختلف باختلاف الموارد، فلذلك يحصل منها الأُنس الذهنى بين ذات اللفظ والمعنى بقطع النظر عن اقترانه بالقرينه، وهذا هو الوضع التعيينى.

السادسه: الظاهر أن الثمره لا- تظهر بين القولين فى المسأله، على أساس أن المراد من النصوص التشريعيه فى الكتاب والسنه معلوم، وهو المعانى الشرعيه، سواء أكان الاستعمال فيها حقيقياً أم مجازياً على تفصيل تقدم.

إشاره

اختلف الأصوليون فى تحديد المدلول الوضعى لألفاظ العبادات والمعاملات سعه وضيقاً، فذهب جماعه منهم إلى أنها موضوعه لحصه خاصه منها وهى الحصه الصحيحه، وفى مقابل ذلك ذهب جماعه اخرى إلى أنها موضوعه بإزاء جامع بينها وبين الفاسده، فهنا مقامان:

المقام الأول فى أسماء العبادات. المقام الثانى فى أسماء المعاملات.

أسماء العبادات

إشاره

أما المقام الأول فقبل الدخول فى بيان القولين الرئيسيين فى المسأله ينبغى تقديم عده نقاط:

النقطه الأولى: أن البحث فى هذه المسأله ينسجم مع جميع الأقوال فى المسأله المتقدمه، وهى مسأله الحقيقه الشرعيه، وقد مرّ أن الأقوال فى تلك المسأله ثلاثه:

القول الأول: أن ألفاظ العبادات موضوعه بإزائها من قبل الشارع إما بالوضع التعينى أو التعينى.

القول الثانى: أنها موضوعه بإزائها قبل الاسلام، على أساس أنها معان قديمه وليست بمستحدثه فى الشريعه المقدسه.

القول الثالث: أنها مستعمله فيها مجازاً.

أما على القول الأول وهو القول بثبوت الحقيقه الشرعيه فالأمر واضح، فإن القائل بالصحيح فى هذه المسأله يدعى أن الشارع وضع ألفاظ العبادات بإزاء حصه خاصه وهى الصحيحه، والقائل بالأعم يدعى أن الشارع وضع ألفاظها بإزاء جامع بين الصحيحه والفايده.

وأما على القول الثانى وهو أنها موضوعه بإزائها قبل الاسلام، فالأمر أيضاً واضح، لأن مرد هذا النزاع إلى النزاع فى تحديد المعانى اللغويه سعه وضيقاً، فالصحيحى يدعى ضيقها والأعمى يدعى سعتها.

وأما على القول بالمجاز فقد قيل فى تصوير هذا النزاع وجوه:

الأول: ما جاء فى الكفايه من أن غايه ما يمكن أن يقال فى تصويره هو أن النزاع على هذا القول مبنى على أن هذه الألفاظ التى استعملت فى المعانى الشرعيه مجازاً فى نصوص الكتاب والسنة، هل الأصل فى هذه الاستعمالات هو الاستعمال فى خصوص الصحيحه ويكون الاستعمال فى الأعم بتبعه ومناسبتة، أو أن الأمر بالعكس (١).

وبكلمه واضحه إن الأقرب إلى المعنى الحقيقى، هل هو خصوص الصحيحه أو الجامع بينها وبين الفاسده، فالقائل بالصحيح يدعى أن الأقرب إلى المعنى اللغوى وأشبه به هو الصحيحه دون الأعم، وعلى هذا فالألفاظ المستعمله فى الكتاب والسنة محموله عليها، ويكفى فى ذلك وجود قرينه صارفه على عدم إرادته المعنى اللغوى وعدم الحاجه إلى قرينه معينه، تطبيقاً لقاعده أن إرادته المعنى الحقيقى إذا تعدرت فأقرب المجازات هو المتعين، وأما استعمالها فى الأعم، فهو

ص: ١٠٧

بحاجه إلى قرينه اخرى، لأن استعمالها فيه إما على أساس مناسبه للصحيحه، فيكون في طولها، أو على أساس أن مناسبه مع المعنى الحقيقي في مرتبه دون مرتبه مناسبه الصحيحه معه، والقائل بالأعم يدعى أن الأعم هو أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي، ولكن هذا البيان بحسب الكبرى وإن كان تاماً إلا أن كون المقام من صغريات هذه الكبرى محل إشكال بل منع، لأن تطبيقها عليه منوط بأحد افتراضين:

أسماء العبادات

الأول: أن تكون علاقته الصحيحه مع المعنى الحقيقي أقوى وأكد من علاقته الأعم معه أو بالعكس.

الثاني: أن تكون علاقته المعنى الحقيقي مع أحدهما في طول علاقته مع الآخر.

وكلا الافتراضين غير صحيح.

أما الأول، فلأن العلاقة الموجوده بين المعنى اللغوى وكل من المعنى الشرعى الصحيح والأعم إنما هي علاقته المشابهه والمشاكله، ولا تكون هذه العلاقة بين المعنى اللغوى وبين أحدهما أقوى وأكد من علاقته بينه وبين الآخر بنظر العرف بدرجة توجب انصراف اللفظ إليه عند نصب قرينه على عدم إرادته المعنى اللغوى وعدم حاجه إلى قرينه اخرى المعينه، بينما تكون إرادته الآخر بحاجه إلى قرينه اخرى.

وأما الثانى، فلأنه لا مجال لتوهم أن علاقته الأعم في طول علاقته الصحيح، بمعنى أن للصحيح علاقته مع المعنى اللغوى مباشره وللأعم علاقته مع الصحيح كذلك ومع المعنى اللغوى بالواسطه، ضروره أنه لا معنى للطويله بعد أن كانت علاقته المصححه محفوظه فيهما بدرجة واحده.

ص: ١٠٨

ومن هنا يظهر أن اعتراض المحقق صاحب الكفايه قدس سره على هذا الوجه في محله، فإنه ناظر إلى أن علاقه كل من الصحيح والأعم مع المعنى اللغوي في عرض الآخر وعلى مستوى واحد، فلا طوليّه ولا أقوائيه في البين.

الثاني: ما جاء في كلمات المحقق الأصبهاني قدس سره من أنه يمكن تصوير النزاع في المسأله بما يلي، من أن القائل بالأعم يدعى أن اللفظ كالصلاه مثلاً قد استعمل دائماً في الأعم لعلاقه بينه وبين المعنى الحقيقي، وأما استفاده خصوصيه اخرى كوصف الصحه أو الفساد فهي بدال آخر من باب تعدد الدال والمدلول، ومع عدم دال آخر يحمل اللفظ على الأعم، والخلاصه أن القائل بالأعم يدعى أن الطريقه المتبعه في استعمال ألفاظ العبادات في نصوص الكتاب والسنة هي استعمالها في الأعم وهو الجامع بين الصحيح والفساد وإرادته خصوص الصحيح أو الفساد إنما هي بدال آخر.

والقائل بالصحيح يدعى أن اللفظ دائماً استعمل في الصحيحه، على أساس علاقه بينها وبين المعنى اللغوي، وفي الفاسده لا لعلاقه بينها وبين المعنى الحقيقي ولا للمشاكله بينها وبين الصحيحه، بل من أجل التصرف في أمر عقلي وهوتنزيل المعدوم من الأجزاء أو الشروط منزله الموجود، لئلا يلزم سبك المجاز من المجاز، فلا مجاز أصلاً من حيث المعنى إلا في استعمال اللفظ في الصحيحه، وحيث إن الاستعمال دائماً في الصحيحه من حيث المفهوم والمعنى فمع عدم القرينه على التصرف في أمر عقلي يحمل على الصحيحه ويترتب عليه ما يترتب على الوضع للصحيحه من الثمره (1).

وغير خفي أن هذا التقريب وإن كان ممكناً عقلاً إذ لا مانع من دعوى كل من

ص: ١٠٩

الصحيحى والأعمى ذلك، إلا أنه لا يمكن عرفاً الأخذ به، حيث إن الأخذ به كذلك منوط بأن يكون بصيغته عرفيه مقبوله، حيث لا يحتمل أن يكون استعمال الشارع هذه الألفاظ فى معانيها الشرعيه مجازاً فى الكتاب والسنة خارجاً عن الطريقه المتبعه لدى العرف والعقلاء فى باب المحاورات والافادات، ضروره اختيار الشارع طريقه التفاهم فى باب الألفاظ نفس الطريقه المتبعه لدى العرف العام فى هذا الباب، وهذا أمر واضح، وعلى ذلك فلا بد من النظر إلى دعوى كل من الصحيحى والأعمى.

أما دعوى الصحيحى بأن اللفظ فى الكتاب والسنة دائماً مستعمل فى الصحيحه حتى إذا كان المراد منها الفاسده بعد تنزيلها منزله الصحيحه بالالتزام بالمجاز فى الأمر العقلى لا فى الكلمه، فهى لا تبتنى على نكته عرفيه، وذلك لأن العلاقه المصححه للاستعمال المجازى كما هى متوفره ومحفوظه بين المعنى اللغوى والصحيحه، كذلك هى متوفره ومحفوظه بينه وبين المعنى الأعم، وعليه فدعوى أن الشارع استعمل اللفظ دائماً فى الصحيحه إما حقيقه أو ادعاء أى بعد تنزيل المعدوم من الأجزاء أو الشرائط منزله الموجود بلا مبرر وموجب، ضروره أنه إذا صح استعمال اللفظ فى الفاسده مجازاً بواسطه العلاقه بينها وبين المعنى اللغوى مباشره فلا مقتضى للتنزيل، ولا يلزم من ذلك سبك المجاز عن المجاز، لأن كلا المجازين فى عرض واحد، لا أن أحدهما فى طول الآخر.

هذا إضافه إلى أنه لا محذور فى سبك المجاز من المجاز، ولا مانع من أن يكون استعمال لفظ فى معنى مجازاً من جهه علاقته بالمعنى الحقيقى مباشره، واستعماله فى معنى آخر مجازاً من جهه علاقته بالمعنى المجازى كذلك.

وبكلمه، إذا كانت لكل من الماهيه الصحيحه والأعم علاقته مع المعنى الحقيقى

فى عرض الآخر؁ وهى على الفرض مصححه لاستعمال اللفظ فى كل منهما؁ فحينئذ لا- مبرر لتزليل الحصه الفاسده منزله الصحيحه أولاً ثم استعمال اللفظ فيها مجازاً؁ فإنه لغو محض؁ لأن صحه هذا الاستعمال لا تتوقف على هذا التزليل؁ والمفروض أنه لا يوجب صيروره هذا الاستعمال استعمالاً حقيقياً ولو ادعاء؁ لفرض أن استعمال اللفظ فى الحصه الصحيحه مجاز على كل حال؁ أى سواء أكانت صحيحه واقعاً أم ادعاء؁ فإذا اللجوء إلى التزليل أولاً ثم استعمال اللفظ فى الصحيحه الادعائيه مجازاً رغم صحه هذا الاستعمال فى الفاسده ابتداء بدون سبق التزليل بلا موجب؁ إذ لا يترتب على هذا التزليل أى فائده وأثر؁ لأن المجاز فى الكلمه محفوظ فى المقام على كل حال؁ وحينئذ فالإلتزام بالمجاز فى الاسناد والأمر العقلى أيضاً يكون لغواً؁ ولذلك لا تكون هذه الطريقه طريقه عرفيه عقلائيه؁ ولا يمكن للشارع أن يختار هذه الطريقه فى نصوص الكتاب والسنه.

وأما دعوى الأعمى وهى أن خصوصيه الصحيحه أو الفاسده مستفاده من دال آخر؁ فهى أيضاً لا تبتنى على نكته عرفيه؁ وذلك لأن تعدد الدال والمدلول وإن كان من الطرق المتبعه لدى العرف والعقلاء فى استعمالاتهم ومحاوراتهم؁ إلا أنها إنما تتبع فى موارد يراد فيها التحفظ على الحقيقه؁ بأن يستعمل اللفظ فى معناه الحقيقى؁ والخصوصيه مستفاده من دال آخر؁ وطالما يمكن ذلك؁ فلا- تصل النوبه إلى المجاز؁ ولكن ذلك لا ينطبق على المقام؁ لأن استعمال اللفظ فى المقام مجاز على كل حال؁ أى سواء أكان فى الأعم أم فى الصحيحه.

ودعوى أن هذه الطريقه وإن كانت تتخذ غالباً للحفاظ على استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى؁ إلا أنه لا مانع من اتخاذها فى المقام أيضاً؁ لأن الاستعمال فيه وإن

كان مجازياً على كل حال، إلا- أن الظاهر هو أن الشارع استعمل هذه الألفاظ في النصوص التشريعية في معنى جامع بين الصحيحه والفايده، وإرادته خصوص الصحيحه أو الفاسده منها بدال آخر من باب تعدد الدال والمدلول.

مدفوعه بأن اتباع هذه الطريقه فى المحاورات والاستعمالات العرفيه إنما هو بنكته اخرى لا مجرد التحفظ على وحده المستعمل فيه، وهى أن اللفظ فى باب الحقيقه ظاهر عند الاطلاق فى إرادته المعنى الحقيقى واستعماله فيه، وعليه فإذا نصب المتكلم قرينه على إرادته حصه خاصه منه فيدور الأمر بين استعمال اللفظ فى هذه الحصه مجازاً ورفع اليد عن ظهوره فى معناه الحقيقى، وبين التحفظ على هذا الظهور وإرادته الحصه بدال آخر من باب تعدد الدال والمدلول، فالثانى متعين تحفظاً على ظهوره فى معناه الحقيقى، حيث لا موجب لرفع اليد عنه واستعماله فى الحصه مجازاً، فإذا قيل «جاء أسد» فلفظ الأسد مستعمل فى معناه الحقيقى، وهو الحيوان المفترس الجامع، وتطبيقه على الفرد إنما هو بدال آخر وهو الرؤيه، لا أن لفظ الأسد مستعمل فى الفرد مجازاً، لأنه خلاف الظاهر، وهذه النكته غير متوفره فى المقام، وذلك لأن استعمال اللفظ فيه فى الأعم مجاز على الفرض، وعلى هذا فإذا أراد المتكلم حصه خاصه منه وهى الصحيحه أو الفاسده ونصب قرينه على إرادتها، فلا ظهور للفظ فى الأعم وهو الجامع وكون إرادته الحصه منه بدال آخر، على أساس أن ظهوره فيه مستند إلى القرينه لا إلى الوضع، وعليه فإذا نصب المتكلم قرينه على إرادته الحصه منه انتفى ظهوره بانتفاء منشئه وهو القرينه، فإذا نـ لا- ظهور له لكى يدور الأمر بين التحفظ عليه وإرادته الحصه منه بدال آخر وبين رفع اليد عنه واستعماله فى الحصه مجازاً، لوضوح أنه إذا نصب قرينه على إرادته الخاص من ألفاظ الكتاب والسنة دون مدلولها اللغوى، فمعناه أنها مستعمله فيه لا أنها مستعمله فى الأعم، وإرادته الخاص بالقرينه من باب

تعدد الدال والمدلول، لفرض أنه لم ينصب قرينه على إرادته الأعم واستعمالها فيه، وإنما نصب قرينه على إرادته الخاص واستعمالها فيه.

فالتبجيه فى نهايه المطاف أنه لا يمكن تصوير النزاع فى المسأله بهذه الطريقه على القول بالمجاز.

الثالث: أن مرجع النزاع فى المسأله على هذا القول إلى تحديد مفاد القرينه العامه التى يعتمد عليها الشارع فى استعمال هذه الألفاظ الخاصه فى المعانى الشرعيه مجازاً، وتلك القرينه العامه متمثله فى استعمال الشارع هذه الألفاظ فى النصوص الشرعيه من الكتاب والسنه فى المعانى المذكوره بما أنه شارع لا بما أنه متكلم عرفى أو لغوى، وهذه الجبهه قرينه عامه على استعمال هذه الألفاظ فى الكتاب والسنه فى المعانى الشرعيه مجازاً دون المعانى اللغويه الحقيقيه.

فإذن يقع الكلام فى تحديد مدلول هذه القرينه العامه، فالصحيحى يدعى أن مدلولها هو استعمال تلك الألفاظ فى الكتاب والسنه فى الصحيحه، وإرادته الأعم أو الفاسده منها بحاجه إلى قرينه خاصه، والأعمى يدعى أن مدلولها هو استعمالها فيهما فى الأعم، وإرادته خصوص الصحيحه بحاجه إلى قرينه خاصه (1).

والخلاصه: أن القرينه العامه قائمه على أن هذه الألفاظ فى الكتاب والسنه مستعمله فى المعانى الشرعيه كما إذا كانت موضوعه بإزائها، هذا مما لا إشكال فيه، والنزاع إنما هو فى أن مقتضى هذه القرينه العامه هو استعمالها فى الأعم، وإرادته الخاص فى مورد بحاجه إلى قرينه خاصه أو بالعكس، فالقائلون بالأعم يدعون الأول، والقائلون بالصحيح يدعون الثانى.

ص: ١١٣

وإلى ذلك أشار السيد الأستاذ قدس سره من أن مرجع النزاع على هذا القول هو أن الشارع المقدس من لدن نزول القرآن الحكيم هل استعمل هذه الألفاظ فى المعانى الشرعية الصحيحة من جهة لحاظ علاقته بينها وبين المعانى اللغوية أو استعملها فى الأعم من جهة لحاظ علاقته بينه وبين المعانى اللغوية، فعلى الأول الأصل فى استعمال الشارع الاستعمال فى الصحيح إلا إذا قامت قرينه على الخلاف، وعلى الثانى ینعكس الأمر.

بل ینجرى النزاع حتى على القول المنسوب إلى الباقلانى، وهو أن هذه الألفاظ استعملت فى لسان الشارع فى معانيها اللغوية، ولكنه أراد المعانى الشرعية من جهة نصب قرينه تدل على ذلك بنحو تعدد الدال والمدلول، والوجه فى ذلك هو أن النزاع يقع فى أن الشارع حين إرادته المعانى الشرعية بالقرينه، هل نصب القرينه العامه على إرادته المعانى الصحيحة حتى يحتاج إرادته الأعم إلى قرينه خاصه، أو أنه نصبها على إرادته الأعم، فأرادته الصحيحة تحتاج إلى قرينه خاصه (1).

معنى الصحة والفساد

فالنتيجه أنه لا مانع من تصوير النزاع فى المسأله على هذا القول بهذه الكيفيه.

النقطه الثانيه: فى تحديد المراد من الصحة سعه وضيقاً، وقد فسرت بوجه:

الوجه الأول: ما نسب إلى المتكلمين من أن المراد منها موافقه الشريعه أو تحصيل الغرض.

الوجه الثانى: ما عن الفقهاء من أن المراد منها سقوط القضاء والاعاده.

وقد اورد عليهما بأنهما ليسا معنى الصحة بل هما من لوازمها، فإن لازم صحة

ص: ١١٤

المأمور به موافقه الشريعة وحصول الغرض، كما أن من لوازمها سقوط القضاء والاعاده، وليس شىء منها معنى الصحه حقيقه (١).

الوجه الثالث: ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن معنى الصحه هو التماميه من حيث الأجزاء والشرائط التى يعبر عنها فى لغه الفرس بكلمه «درستى» وهى معناها لغه وعرفاً.

ومن هنا أشكل على تفسيرها باسقاط القضاء والاعاده تاره وبموافقه الشريعة تاره اخرى بأنه تفسير باللازم، فإن الصلاه مثلاً إذا كانت تامه من حيث الأجزاء والشرائط، كان لازمها أنها موافقه للشريعة ومسقطه للاعاده والقضاء (٢).

وغير خفى أن ما ذكره قدس سره بحاجه إلى البحث والنظر، وذلك لأن تماميه الشىء مره تكون بلحاظ أنه واجد لذاته وذاتياته بلا- فرق بين أن تكون ذاتياته من الأجزاء الخارجيه أو الداخليه كالجنس والفصل، والأول يمثل المركبات الخارجيه كالصلاه ونحوها، والثانى يمثل المركبات التحليليه كالانسان وغيره، وأخرى تكون بلحاظ الحيثيه المطلوبه منه وراء ذاته وذاتياته، مثلاً الحيثيه المطلوبه من الصلاه والمرغوب فيها حيثيه إسقاط الاعاده فى الوقت والقضاء فى خارج الوقت وموافقته الشريعة وحصول الغرض، فتماميه الصلاه بلحاظ أنها واجده لهذه الحيثيات.

وبعد ذلك نقول: إن التماميه بالمعنى الأول ليست مساوقه للصحه، فلا يقال عرفاً للشىء التام بهذا المعنى إنه صحيح لوجوه:

ص: ١١٥

١- (١) (٢) راجع كفايه الاصول ص ٢٤ و محاضرات فى أصول الفقه ج ١ ص ١٣٥.

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ج ١ ص ١٣٥.

الأول: أن للتماميه بهذا المعنى واقعاً موضوعياً، فإنها متمثله في وجدان الشيء لذاته وذاتيته وأجزائه وقيوده، على أساس أن ماهيه كل شيء في الواقع متقومه ذاتاً وحقيقه بأجزائه، سواء أكانت من الأجزاء التحليليه أم كانت من الأجزاء الخارجيه، نعم إن مفهوم التماميه الذى هو تمام بالحمل الأولى مفهوم انتزاعى ومرآه لواقعها كسائر المفاهيم، ولكن من الواضح أن من يقول بأن معنى الصحه التماميه لم يرد مفهوم التماميه، بل أراد واقعها الذى هو تمام بالحمل الشائع كما هو ظاهر، بينما تكون الصحه عنواناً انتزاعياً لا- واقع موضوعى لها ومنتزعاً من انطباق الأمور به على الفرد المأتى به فى الخارج، نظير حيثه إسقاط القضاء والاعاده وموافقه الشريعه وغيرها، فإنها جميعاً حيثيات انتزاعيه لا واقع موضوعى لها ماعدا وجود الأمور به فى الخارج، فإذن لا يمكن أن يكون معنى الصحه التماميه بهذا المعنى.

الثانى: أن التماميه بالمعنى المذكور تشمل المركب والبسيط، فإن كل شيء واجد لذاته وذاتيته فإنه تام، سواء كان مركباً أم بسيطاً كالانسان، مع أن البسيط لا- يتصف بالصحه تاره وبالفساد اخرى، فإنهما من مفاد كان الناقصه، وإنما يتصف بالوجود والعدم الذين هما من مفاد كان التامه.

الثالث: أن الشيء إنما يتصف بالصحه بلحاظ ما يترتب ويتطلب منه من الأثر، كحيثه سقوط الاعاده والقضاء وموافقه الشريعه وحصول الغرض، ضروره أن الصلاه مثلاً- لا- تتصف بالصحه تاره وبالفساد اخرى إلا- بلحاظ ترتب تلك حيثه عليها وعدم ترتبها، وبقطع النظر عنه، فلا تتصف بالصحه، فإذن يكون اتصافها بالصحه وجوداً وعدمياً متقوماً بالحيثه المذكوره كذلك، فإن انتزاع الصحه من انطباق الأمور به على الفرد المأتى به فى الخارج منوط

بترتب تلك الحثيه عليه، وإلا فلا مجال لانتزاعها منه.

فالتتيجه أنه لا يصح تفسير الصحه بالتماميه بالمعنى الأول.

وأما التماميه بالمعنى الثانى وهى وجدان الشىء للحثيه المطلوبه منه فهى مساوقه للصحه، إذ لا واقع موضوعى لها ماعدا منشأ انتزاعها، وهو مطابقه المأتى به للمأمور به فى الخارج المتحيث بحثيه إسقاط القضاء والاعاده وموافقه الشريعه.

ومن هنا ذكر المحقق الاصبهانى قدس سره أن حثيه إسقاط القضاء وموافقه الشريعه وغيرهما تكون من الحثيات التى تتم بها حقيقه التماميه، وليست من لوازم التماميه بالدقه، حيث لا واقع للتماميه إلا التماميه من حيث إسقاط القضاء أو من حيث موافقه الشريعه أو من حيث ترتب الغرض إلى غير ذلك، ومن الواضح أن اللازم ليس من متممات معنى الملزوم^(١).

فما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أنها من لوازم التماميه إنما يتم بالنسبه إلى التماميه بالمعنى الأول، ولكن قد عرفت أنها ليست معنى الصحه، وأما التماميه بالمعنى الثانى فهو أمر نسبى انتزاعى، فلا- واقع موضوعى لها إلا إضافة العمل إلى الحثيات المذكوره، فالصلاه المسقطه للقضاء والاعاده الموافقه للشريعه منشأ لانتزاع التماميه والصحه واتصافها بهما، فلذلك لا واقع موضوعى لهما ماعدا تلك الحثيات.

والخلاصه: أن التماميه بالمعنى الأول وإن كان لها واقع موضوعى إلا- أنها ليست معنى الصحه كما مرّ، وأما التماميه بالمعنى الثانى التى هى معنى الصحه، فلا

ص: ١١٧

١- (١) نهايه الدرايه ج ١ ص ٩٥.

واقع موضوعى لها كما عرفت.

ثم إنه على القول بالصحيح فى باب العبادات والمعاملات، هل المأخوذ فى المسمى ما هو الصحيح بالحمل الشائع من أفراد المعنى الشرعى، أو ما هو الصحيح بالحمل الأولى وهو مفهومه، أما الأول فسوف يقع البحث فيه فى ضمن البحوث القادمة عن كيفية تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه، وأما الثانى وهو أخذ مفهوم الصحيح فى المسمى، فهو مقطوع العدم لوجوه:

الأول: أن المتبادر عرفاً من ألفاظ العبادات والمعاملات كالصلاه ونحوها هونفس الأجزاء المرتبطه المقيده بالقيود الخاصه دون مفهوم الصحه بالحمل الأولى، فإذا قيل «زيد يصلى» كان المتبادر من لفظ الصلاه هو أجزائها الخاصه المرتبطه بشروطها المخصوصه دون مفهوم الصحيح.

الثانى: أن لفظ الصلاه لو كان موضوعاً لمفهوم الصحيح، لزم أن يكون مترادفاً مع لفظ الصحيح مع أن الأمر ليس كذلك، ضروره أن المتبادر من لفظ الصحيح غير ما هو المتبادر من لفظ الصلاه.

الثالث: أن مفهوم الصحه بما أنه متأخر عن الأمر ومتفرع عليه، فلا يمكن أخذه فى متعلقه وهو المسمى لأسماء العبادات، حيث إنه متعلق الأمر حتى على القول بوضعها للصحيح، ومن الواضح أنه لا يمكن أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الأمر كاسقاط القضاء والاعاده وموافقه الشريعة ونحو ذلك فى متعلقه، على أساس أن كل هذه الحيثيات حيثيات انتزاعيه منتزعه من انطباق الأمور به على الفرد المأتى به فى الخارج ومتفرعه عليه، ومن الطبيعى أنه لا يمكن أخذ الصحه بهذا المعنى فى متعلق الأمر، لأنها فى طول تعلق الأمر به.

أخذ الأجزاء والشرائط فى المسمى

فالتتيجه أن المتبادر من ألفاظ العبادات هو واقع الصحيح لا مفهومه.

النقطه الثالثه: لا شبهه فى اعتبار الصحه فى مسميات العبادات من ناحيه الأجزاء على القول بالصحيح، ونقصد بصحتها وجدان تلك الأجزاء للحيثيات المطلوبه منها.

وكذلك لا شبهه فى اعتبارها من ناحيه الشرائط، فإن وجدان الأجزاء للحيثيات المطلوبه منها منوطه بتوفر تلك الشروط فيها، سواء كانت شروطاً لنفسها مباشره أم لأجزائها كذلك.

نعم، نسب إلى شيخنا الأنصارى قدس سره على ما فى تقرير بحثه عدم إمكان دخول الشرائط فى المسمى، بدعوى أن الشرط متأخر عن المشروط وفى طوله، فلا يمكن أخذه معه فى العبادات فى عرض واحد، فإن معنى أخذه فيها أنه فى عرض الأجزاء قدس سره (١).

وقد علق عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن الطوليه بين الشرط والمشروط به وهو الجزء إنما هى فى عالم الوجود لا فى عالم المفهوم، ومحل الكلام إنما هو فى الثانى، ومن الواضح أنه لا مانع فيه من ملاحظه الجزء والشرط معاً فى عرض واحد فى مقام التسميه بدون أن يكون الشرط فى طول الجزء. هذا (٢).

والصحيح فى المقام أن يقال إنه لا طوليه بينهما لا فى عالم الوجود ولا فى عالم المفهوم، فإن الطوليه الرتبيه بين شيئين بحاجه إلى ملاك فى كلا العالمين، كالعليه والمعلوليه والسببيه والمسببيه ونحوها، ولا يمكن أن تكون جزافاً، والفرض أن وجود الجزء فى عالم

ص: ١١٩

١- (١) نقله عنه فى محاضرات فى اصول الفقه ج ١ ص ١٣٧.

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ج ١ ص ١٣٧.

الوجود ليس عله لوجود الشرط فيه، كما أنه لا ملاك لتقدمه عليه في عالم المفهوم، فإذا لا يكون الشرط في طول الجزء لا في عالم الوجود ولا في عالم المفهوم.

أجل، قد يتوهم أن الجزء يتقدم رتبه على الشرط في مقام تأثيره في الملاك، على أساس أنه بمثابة المقتضى والفاعل، والشرط في طرف الفاعل مصحح لفاعليته، وفي طرف القابل مصحح لقابليته، فلذلك يكون متأخراً عن اقتضاء المقتضى في مقام التأثير.

ولكن لا أساس لهذا التوهم، وذلك لأن تمام المؤثر في المقام إنما هو حصه خاصه من الجزء وهي الحصه المقيده بالشرط، ولا اقتضاء للتأثير في ذات الجزء بما هي حتى يكون الشرط مصححاً لفاعليتها ويكون تأثيره في طول تأثيرها، وقياس الجزء والشرط في المركبات الاعتباريه كالصلاه ونحوها بالمقتضى والشرط في التكوينيات قياس مع الفارق.

هذا إضافه إلى أن حيثه التأثير حيثه انتزاعيه غير مأخوذه في مسمى اللفظ، وإن شئت قلت: إن حيثه التأثير التي تكون الأجزاء المقيده بالشرط واجده لها اقتضاء لا واقع موضوعي لها في الخارج غير نفس الأجزاء المقيده حتى تكون مأخوذه في المسمى في عرض تلك الأجزاء، وأما حيثه التأثير الفعلي فهي مساوقه لمفهوم الصحيح، وقد تقدم أن ألفاظ العبادات لم توضع بإزائه، وإنما وضعت بإزاء الصحيح بالحمل الشائع يعنى ذوات الأجزاء المقيده بالشرائط، وإطلاق الصحيح عليها إنما هو بلحاظ أنها واجده للحيثه المطلوبه منها، ومن هنا قلنا إن مجرد تماميه الأجزاء والشرائط ليس معنى الصحه، بل بلحاظ وجدانها للحيثه المذكوره.

إلى هنا قد تبين أنه لا ترتب بين الجزء والشرط في المركبات الشرعيه، لا في عالم الوجود ولا في عالم المفهوم ولا في عالم التأثير.

ومن ذلك يظهر أن ما علقه السيد الأستاذ قدس سره على الشيخ قدس سره بأن الترتب بين الجزء والشرط إنما هو في عالم الوجود لا في عالم المفهوم والتسميه، غير تام، لماعرفتم من أنه لا ترتب بينهما أصلاً لا في عالم الوجود ولا في غيره.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم الطوليه بينهما رتبه إلا- أن هذه الطوليه لا- تؤثر في عالم التصور والانتقال، ولا تمنع من وضع اللفظ بإزائهما معاً وفي آن واحد، فإذا اطلق لفظ «الصلاح» مثلاً انتقل الذهن إلى معناها، وهو الأجزاء المقيدته بالشروط في آن واحد، سواء أكانت بينهما طوليه رتبه أم لا- فالطوليه الرتبيه بين شيئين كانا متقارنين زماناً لا أثر لها في عالم الوضع والتصور، حيث إن إمكان الوضع بإزاء المتقدم والمتأخر رتبه في زمان واحد من الواضحات، لأن التأخر في مقام العليه لا يوجب التأخر في مقام التسميه، فإن أحد المقامين أجنبي عن المقام الآخر بالكلية، بل لا مانع من وضع اللفظ بإزاء شيئين طوليين زماناً، لأن طوليتهما، إنما هي بلحاظ وجودهما في الخارج، والمفروض أن اللفظ لم يوضع بإزاء وجودهما فيه، وإنما وضع بإزاء المركب منهما في عالم المفهوم وهو عالم التسميه، ومن الواضح أن طوليتهم في عالم الوجود الخارجى لا- يقتضى طوليتهما في عالم التسميه والمفهوم.

فالنتيجه لحد الآن أمران:

الأول: أن ما نسب إلى شيخنا الأنصارى قدس سره على ما في تقرير بحثه لا يرجع إلى معنى صحيح.

الثانى: أن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من تسليم الطوليه بين الأجزاء والشروط رتبه بحسب عالم الوجود في المقام غير تام كما مرّ.

وأما اعتبار قصد القربه في الصحه على القول بالصحيح، فهو مبنى على

البحث المعروف بين الأصوليين حول إمكان أخذه في متعلق الأمر، فإنه إن قلنا بإمكانه، فلا مانع من أخذه في المسمى على هذا القول، لأن القائل بالصحيح يدعى أن المسمى لأسمى العبادات يصلح أن يقع متعلقاً للحكم في الخطابات الشرعية، وعلى هذا فما يمكن أخذه في متعلق الأمر، فيإمكان الصحيحي أن يدعى أخذه في المسمى، وما لا يمكن أخذه فيه، فليس بإمكانه أن يدعى أخذه فيه وإن كان معتبراً في الصحة شرعاً أو عقلاً.

وأما القيود اللببية التي منها عدم المزاحم بناء على أن صحه العباده مشروطه به، ومنها عدم النهي بناء على القول باقتضائه الفساد.

أما الأول وهو عدم المزاحم فإنه غير معتبر في صحه العباده بناء على القول بإمكان الترتب كما هو الصحيح، وأما بناءً على القول بعدم إمكانه فصحتها وإن كانت متوقفه في نهايه المطاف على أساس أنّ وجود المزاحم لها مانع عن الأمر بها فعلاً، ومع عدم الأمر بها كذلك لا- يمكن إحراز اشتمالها على الملاك، بالتالي لا يمكن الحكم بالصحة لتوقفها على إحراز أحد أمرين: إما وجود الأمر بها فعلاً أو اشتمالها على الملاك، وإلا فلا يمكن الحكم بالصحة إلا أنه لا يكون مأخوذاً في المسمى، لأنه ليس قيلاً شرعاً، وإنما هو قيد لثباً بحكم العقل في مورد التزاحم متأخراً عن المسمى، والصحيح في مقابل الأعمى لا يدعى إلا وضع ألفاظ العبادات لمعنى يكون ذلك المعنى هو متعلق الأمر، فما لا يكون مأخوذاً في متعلقه، فليس للصحيح أن يدعى أخذه في المسمى وإن كان دخيلاً في الصحة عقلاً أو شرعاً، وحيث إن عدم المزاحم لا يكون مأخوذاً في متعلق الأمر شرعاً، فلا يحتمل أن يكون مأخوذاً في المسمى.

وأما الثاني وهو عدم النهي عن العباده، فقد ذكرنا في ضمن البحوث السالفه

أنه لا يقتضى فساد العباده لكى يكون عدمه شرطاً لها كسائر شروطها.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن عدم المزاحم وعدم النهى إن كانا مضافين إلى المسمى بما هو مسمى، كانا فى طول المسمى لا محاله، وقد مرّ أنه لا ينبغى للصحيحى أن يدعى أخذه فيه، فانه إنما يدعى أخذ ما يمكن أخذه فى متعلق الأمر، على أساس أنه هو المسمى، والمفروض أن عدم المزاحم وكذلك عدم النهى فى طول متعلق الأمر ومتفرع عليه، فلا يمكن أن يكون مأخوذاً فيه، وإن كانا مضافين إلى ذات المسمى أمكن أن تلحظ الصحه من ناحيتهما أيضاً، كما هو الحال فى سائر القيود(1).

فما ذكره قدس سره قابل للمناقشه، أما بالنسبه إلى المزاحم فإنه إنما يتصف بهذا الوصف من جهه إضافته إلى المسمى بما هو مسمى، لأن التزاحم إنما هو بين واجبين ولا يتصور بين واجب وغير واجب، وعليه فبطبيعته الحال يكون عدم المزاحم مضافاً إلى المسمى بما هو متعلق الأمر، لا إلى ذات المسمى بقطع النظر عن كونه متعلقاً للأمر.

وأما بالنسبه إلى النهى فيمكن أن يكون عدمه مضافاً إلى ذات المسمى كما يمكن أن يكون مضافاً إلى المسمى بما هو مسمى، فعلى الأول يمكن أن تلحظ الصحه من ناحيته أيضاً، وعلى الثانى فلا يمكن ذلك، لأنه فى طول المسمى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ذكر المحقق النائينى قدس سره أنه لا يمكن أخذ جميع هذا فى المسمى، وقد أفاد فى وجه ذلك ما حاصله، أن الصحه من جهه عدم المزاحم

ص: ١٢٣

وعدم النهى وقصد القربه فى مرتبه متأخره عن المسمى وفرع تحققة لكى يتعلق به النهى أو يوجد له مزاحم أو يقصد به التقرب، وعلى هذا فلا يعقل اعتبارها فى المسمى وأخذها فيه، فىكون من قبيل أخذ ما هو متأخر رتبه فى المتقدم كذلك، وهو غير معقول (١)، والخلاصه أنه قدس سره حكم باستحاله أخذ هذه الأمور فى المسمى، معللاً بأنها متفرعه على تحقق المسمى فى المرتبه السابقه.

ولكن قد تبين مما تقدم أن ما أفاده قدس سره لا يتم مطلقاً، أما قصد القربه فقد مرّ أنه على القول بإمكان أخذه فى متعلق الأمر، فحاله حال سائر الأجزاء والقيود المأخوذه فيه، وأما على القول بعدم إمكان ذلك فهو خارج عن المسمى، لأن الصحيحى لا يدعى أخذ ما لا يمكن أخذه فى متعلق الأمر فى المسمى، وأما عدم المزاحم، فقد تقدم أنه ليس شرطاً للمأمور به على القول بالترتب، وأما على القول بالعدم، فوجوده وإن كان مانعاً عن الأمر بالعباده، إلا أن عدمه ملحوظ فى طول المسمى بما هو مسمى، فلا يمكن أن تلحظ الصحه من ناحيته. وأما عدم النهى عن العباده، فقد مرّ أنه لا يكون شرطاً لصحتها، لأن شرطيته مبنيه على اقتضائه الفساد، وهو محل اشكال بل منع.

وأما السيد الأستاذ قدس سره فقد أورد عليه بأنه لا مانع من وضع لفظ يازاء شئين طوليين رتبه بل زماناً، ولا يلزم منه أى محذور، ومقامنا من هذا القبيل، إذ مجرد كون قصد القربه وعدم المزاحم وعدم النهى فى طول الأجزاء المأمور بها والشرائط لا يوجب استحاله أخذها فى مسمى لفظ «الصلاه» ولا يوجب تقدم الشىء على نفسه، وما ذكره قدس سره من أن تلك الأمور متفرعه على تحقق المسمى فى المرتبه السابقه مبنى على عدم أخذ هذه الأمور فيه، وأما إذا فرض أنها مأخوذه

ص: ١٢٤

فيه كسائر الأجزاء والشرائط، فلا يتحقق إلا مقيداً بتلك الأمور (١).

لزوم تصوير الجامع

إشارة

وغير خفى أن ما أورده السيد الأستاذ قدس سره من الاشكال على المحقق النائيني قدس سره إن أراد به مجرد نفى الاستحالة وإمكان وضع اللفظ بإزاء المقيد بها فلا بأس به، وإن أراد بذلك أن بإمكان الصحيحى أن يدعى أخذ هذه الأمور فى المسمى رغم أنها غير مأخوذة فى متعلق الأمر، فقد عرفت أنه لا- يمكن، إذ ليس للصحيحى إلا أن يدعى وضع أسامى العبادات بإزاء معنى جامع يصلح متعلقاً للأحكام الشرعية، فما لا يكون مأخوذاً فى متعلق الأمر الشرعى، إما من جهة عدم إمكانه أو من ناحيه اخرى، فليس بإمكان الصحيحى أن يدعى أخذه فى المسمى وإن كان دخيلاً فى الصحه عقلاً أو شرعاً، وهذا ظاهر.

النقطة الرابعة: أن على كل من الصحيحى والأعمى تصوير جامع مشترك بين الأفراد، فعلى الصحيحى تصويره بين الأفراد الصحيحه، وعلى الأعمى تصويره بين الأعم منها ومن الفاسده حتى يكون ذلك الجامع هو المعنى الموضوع له لأسامى العبادات، والوجه فى ذلك هو أن ألفاظ العبادات كلفظ الصلاه ونحوها ليست من الألفاظ المشتركة بين معان متعدده بأوضاع عديده، لوضوح أن لها وضعاً واحداً بإزاء معنى واحد، وتستعمل فى كلمات الشارع فى الكتاب والسنة فى كل الموارد والمقامات فيه بدون استخدام أى قرينه معينه، مع أنها لو كانت مشتركه لفظيه، فحينئذ وإن كان استعمالها فى كل صنف من أصنافها أو فرد من أفرادها حقيقياً إلا- أنه بحاجه إلى قرينه معينه، وبدونها فلا- تدل على التعيين، والمفروض أن الأمر ليس كذلك، فإذن لا محاله يكون استعمالها فى كل مورد من الموارد فى الجامع، والخصوصيه مستفاده من دال آخر من باب تعدد الدال

ص: ١٢٥

والمدلول، وحينئذ فإن كان هناك دال آخر فهو، وإلا فاللفظ لا يدل إلا على الجامع بدون خصوصيه.

ومن هنا يظهر أنه لا- يمكن الإلتزام بالوضع العام والموضوع له الخاص فيها، وذلك لنفس المحذور المذكور، وهو كون استعمالها في كل صنف أو فرد منها وإن كان حقيقياً إلا أنه بحاجة إلى قرينه معينه، حيث إن الوضع العام والموضوع له الخاص كالمشترك اللفظي من هذه الناحيه.

وبكلمه، إنه يمكن تصوير وضع أسامى العبادات واختصاصها بها على أحد أنحاء.

الأول: أن يكون بنحو الاشتراك اللفظي.

الثاني: أن يكون بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص.

الثالث: أن يكون بنحو الحقيقه في بعض المراتب والمجاز في الباقي.

الرابع: أن يكون بنحو الوضع العام والموضوع له العام.

أما الأول فمضافاً إلى القطع بعدم تعدد الوضع فيها بعدد أفرادها أو أصنافها لبالوضع التعيني الصريح ولا بالوضع التعيني الاستعمالي ولا- بالوضع التعيني، إن لازم ذلك إجمال ألفاظ العبادات في نصوص الكتاب والسنة وعدم تبادر شىء منها عند إطلاقها إلا بمعونه قرينه معينه، وهو خلاف الضروره والوجدان فيها.

وأما الثاني فهو كالمشترك اللفظي في النتيجة، وهى إجمال اللفظ وعدم تبادر شىء منه بدون قرينه معينه.

وأما الثالث فهو مقطوع البطلان كما سوف يأتي الكلام فيه قريباً.

فإذن يتعين النحو الرابع وهو الوضع العام والموضوع له العام.

وعلى هذا الأساس فلا بد على كلا القولين في المسألة من تصوير جامع بين الأفراد.

ولكن خالف في ذلك المحقق النائيني قدس سره فذهب إلى أنه ليست هناك ضروره تدعو إلى تصوير جامع مشترك بين جميع الأفراد بعرضها العريض على كلا القولين في المسألة. وأفاد في وجه ذلك، أنه لا مانع من الالتزام بأن الموضوع له في مثل لفظه الصلاه هو المرتبه العليا الواجده لتمام الأجزاء والشرائط، فان للصلاه مثلاً باعتبار مراتبها عرضاً عريضاً، ولها مرتبه عليا وهي صلاه المختار، ولها مرتبه دنيا وهي صلاه الغرقى، وبين الحدين متوسطات، فلفظه الصلاه ابتداء موضوعه للمرتبه العليا على كلا القولين في المسألة، واستعمالها في غيرها من المراتب النازله من باب الادعاء والتنزيل أو من باب الاشتراك في الأثر، فالصحيحى يدعى أن استعمال لفظه الصلاه في بقيه المراتب الصحيحه إما من باب الادعاء وتنزيل الفاقد منزله الواجد مسامحه فيما يصح فيه التنزيل، أو من باب الاشتراك في الأثر واكتفاء الشارع به في مقام الامتثال كما في صلاه الغرقى، فانه لا يمكن فيها الالتزام بالتنزيل المذكور، والأعمى يدعى أن استعمالها في بقيه مراتبها الأعم من الصحيحه والفايده من باب العنايه والتنزيل أو من باب الاشتراك في الأثر، فكل واحد من الأمرين موجب لجواز الاستعمال حتى في الفرد الفاسد كصلاه الغرقى من باب تنزيه منزله الواجد منها المنزل منزله التام الأجزاء والشرائط من جهه الاشتراك في الأثر. نعم، استثنى قدس سره من ذلك صلاتى القصر والتمام، فقال إنهما في عرض واحد فلا بد من تصوير جامع بينهما.

ثم رتب على ذلك بطلان ثمره النزاع بين قول الأعمى وقول الصحيحى، وهي

جواز التمسك بالاطلاق على الأعمى وعدم جوازه على الصحيحى، فإنه بناء على كون الصلاة مثلاً موضوعه لخصوص المرتبه العليا لم يجز التمسك بالاطلاق ولو فرض وجود مطلق فى العبادات، لعدم العلم بالتنزيل والمسامحه فى مقام الاستعمال، ومعه يصح اللفظ مجملاً لا محاله، ثم قال إن الحال فى سائر المركبات الاختراعيه أيضاً كذلك (١).

ونتيجه ما أفاده قدس سره عدّه نقاط:

الأولى: أن المعنى الموضوع له فى مثل لفظه الصلاة هو المرتبه العليا على كلاً- القولين فى المسأله، غايه الأمر أن الصحيحى يدعى صحه الاستعمال فى خصوص المراتب الصحيحه والأعمى يدعى صحته على الاطلاق.

الثانيه: أن على كل من الصحيحى والاعمى تصوير جامع بين خصوص صلاتى القصر والاتمام باعتبار أنهما فى عرض واحد.

الثالثه: بطلان ثمره النزاع بين القولين فى المسأله.

الرابعه: أنه لا فرق فى ذلك بين العبادات وغيرها من المركبات الاختراعيه.

أما النقطة الأولى فيرد عليها أولاً- أن ما أفاده قدس سره وإن كان ممكناً فى مقام الثبوت إلا أنه لا يمكن الالتزام به فى مقام الاثبات، وذلك لأن إطلاق لفظه الصلاة على جميع مراتبها الطويله من المرتبه العليا إلى المرتبه الدنيا يكون على نسق واحد، لا أن إطلاقها على ما دون المرتبه العليا من المراتب النازله إطلاقاً عنائياً وبحاجه إلى التنزيل أو ملاحظه الاشتراك فى الأثر مثلاً، كما أن إطلاقها على الصلاة مع الطهاره المائيه حقيقى كذلك إطلاقها على الصلاة مع الطهاره

ص: ١٢٨

الترايبه، رغم أن الأولى صلاه المختار والثانيه صلاه المضطر ودونها في المرتبه، ومن هذا القبيل صلاه القائم وصلاه القاعد، والصلاه في الثوب النجس والصلاه في الثوب الطاهر وهكذا.

وبكلمه، إن الصلاه مستعمله في تمام مراتبها في الشرع في معنى واحد، والاختلاف إنما هو في تطبيقه على مصاديقه وأفراده الطويله، ولكن هذا المعنى الواحد الجامع لا تكون سعته بحد تشمل مثل صلاه الغرقى، على أساس أن المقومات الذاتيه للصلاه لا بد أن تكون محفوظه في كل مرتبه من مراتبها، وإلا فلا تكون من مراتبها وبالتالي من مصاديقها، وعلى هذا فإن كانت صلاه الغرقى واجده للأركان المقومه، فهي من مراتبها الذاتيه النهائيه، وإلا فلا تكون منها ومن مصاديقها.

وعليه فما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن المعنى الجامع للصلاه يشمل صلاه الغرقى أيضاً وأن إطلاقه عليها إطلاق حقيقى، لا يمكن المساعده عليه مطلقاً.

قد يقال كما قيل: إن لفظه الصلاه منصرفه إلى المرتبه العليا، وهي صلاه المختار الواجده لجميع الأجزاء والشرائط، وحيث إنه لا منشأ لهذا الانصراف والانسباق إلا الوضع، فبطبيعته الحال يكشف ذلك عن وضعها بإزائها.

والجواب أولاً: أن هذا الانصراف ممنوع، لأن المتبادر من لفظه الصلاه عند إطلاقها هو الجامع بين أفراد الصلاه كالأركان، وانطباقه على كل مرتبه من مراتبها من المرتبه العليا إلى المرتبه الدنيا بحاجه إلى عنايه زائده وقرينه معينه، ولا فرق من هذه الناحيه بين المرتبه العليا وسائر المراتب، بل لا فرق في ذلك بين الأفراد الصحيحه والأفراد الفاسده، شريطه أن تكون واجده للعناصر المقومه وهي الأركان.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن لفظه الصلاة موضوعه للمرتبه العليا إلا أنه لا بد من تصوير جامع مشترك بين أفراد تلك المرتبه أيضاً، باعتبار أن المرتبه العليا ليست مرتبه واحده محدده كماً وكيفاً، بحيث لا تزيد ولا تنقص ليكون اللفظ موضوعاً بإزائها، بل هي أيضاً تختلف باختلاف أصناف الصلاة، فإن المرتبه العليا من صلاه الظهر أو العصر مغايره كماً وكيفاً للمرتبه العليا من صلاه المغرب، والمرتبه العليا منهما مغايره كذلك للمرتبه العليا من صلاه الصبح وهكذا.

وعلى هذا فلو كانت لفظه الصلاة موضوعه بإزاء المرتبه العليا، فلا بد إما من تصوير جامع مشترك بين أفراد تلك المرتبه على كلا القولين في المسأله أو الالتزام بتعدد الوضع فيها بتعدد أفرادها، فإذا الالتزام بأن الموضوع له لمثل لفظه الصلاة هو المرتبه العليا لا يغنى عن لا بديه أحد الأمرين: إما تصوير جامع مشترك بين أفراد هذه المرتبه أو الالتزام بتعدد الوضع.

وأما النقطة الثانيه فقد ظهر مما مرّ من أنه على تقدير تسليم أن الصلاة موضوعه للمرتبه العليا، فالحاجه إلى تصوير الجامع لا تنحصر بالقصر والتمام، بل لا بد من تصويره بين صلاه العشاء والمغرب أيضاً، على أساس أن المرتبه العليا من صلاه العشاء غير المرتبه العليا من صلاه المغرب، وهما غير المرتبه العليا من صلاه الصبح، بل المرتبه العليا من صلاتي الظهرين غير المرتبه العليا من صلاه العشاء، على أساس اختلافهما في الكيفيه، وهي بأجمعها غير المرتبه العليا من صلاه الآيات والعيدين ونحوهما، وعلى هذا فلا بد من تصوير جامع بين المراتب العليا في كل من هذه الموارد، فلا وجه للتخصيص بالقصر والتمام.

وأما النقطة الثالثه فما أفاده قدس سره من عدم ظهور الثمره على هذا بين القولين لا

يتم، لأنه مبني على أن تكون المرتبة العليا مرتبه خاصه محدده وليست بنفسها ذات مراتب متعدده وأفراد مختلفه، ولكن قد عرفت أن لها في نفسها مراتب متفاوتة كما وكيفاً، وعلى هذا فتظهر الثمره بين القولين، فإنه على القول بالصحيح لا يمكن التمسك بالاطلاق عند الشك في اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً، لأن الشك في ذلك مساوق للشك في تحقق المسمى بدون ذلك الشيء المشكوك فيه، وأما على القول بالأعم فلا مانع منه.

وأما النقطه الرابعه فيرد عليها أن ما أفاده قدس سره من أن المركبات الاختراعيه كالمركبات الشرعيه لا يتم مطلقاً، لأن تلك المركبات على أنواع:

الأول: المركبات الكيمياويه.

الثاني: المعاجين كالحلويات وما شاكلها.

الثالث: المركبات الخارجيه.

أما النوع الأول فلأن التركيب فيه يقوم على أساس موازين ومقاييس خاصه محدده كما وكيفاً، وليس له مراتب طوليه كالصلاه، بل له مرتبه واحده محدده واللفظ موضوع بإزائها.

أما النوع الثاني فالظاهر أن حاله حال الصلاه، حيث إن له مراتب متفاوتة من المرتبه العاليه إلى المرتبه الدانيه، مثلاً كلمه «حلوى» كال «صلاه» موضوعه بإزاء الجامع بين جميع مراتبها وأفرادها أو بإزاء خصوص المرتبه العليامنهما، وإطلاقها على ما دونها من المراتب النازله إما بلحاظ تنزيل الفاقد منزله الواجد أو الاشتراك في الأثر.

وأما النوع الثالث فالظاهر أنه كالصلاه من ناحيه ويختلف عنها من ناحيه

أخرى. أما أنه كالصلاه فباعبار أن له أجزاء رئيسيه محدده، وقوامه بهاوباتفائها ينتفى المركب، وأما أنه يختلف عنها فمن أجل أن الزيادة على الأجزاء الرئيسييه فيه كمال لا واجب وضرورى. وهذا بخلاف الزيادة على الأجزاء الرئيسييه فى الصلاه، فإنها واجبه وضروريه فى تلك المرتبه.

فالتتيجه فى نهايه المطاف أنه لا يصح قياس سائر المركبات الاختراعيه بالعبادات مطلقاً، بل لابد فيها من التفصيل كما مرّ.

إلى هنا قد تبين أن ما أفاده المحقق النائنى قدس سره فى المقام غير تام، وعلى هذا فلا بد من تصوير جامع مشترك بين أفراد العبادات على كلا القولين فى المسأله لتكون العبادات موضوعه بإزائه، فإذن يقع الكلام تاره فى تصوير جامع بين الأفراد الصحيحه، وأخرى فى تصوير جامع بين الأعم منها ومن الفاسده.

قد استدل عليه بعده وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أنه يمكن تطبيق قاعده فلسفيه - وهى أن «الواحد لا يصدر إلا من واحد» - على المقام (1)، بيان ذلك أن هذه القاعده الفلسفيه ترتكز على مبدأ التناسب والسنخيه بين العله والمعلول، فاذا كانت العله واحده فمن الضرورى أن يكون المعلول واحداً تطبيقاً لهذا المبدأ وإلا لأمكن تأثير كل شىء فى كل شىء، وهذا هدم لمبدأ العليه، ومن الواضح أن هدم هذا المبدأ، مساوق لانهايار جميع العلوم من الطبيعيه والنظريه والتطبيقيه،

ص: ١٣٢

حيث لا يمكن حينئذ للانسان الاستدلال بشيء، وهذا واضح. وعلى هذا فحيث إن أفراد الصلاة الصحيحه مثلاً تشترك جميعاً في أثر واحد وهو النهي عن الفحشاء والمنكر بمقتضى قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (١).

تصوير الجامع على الصحيحى

فمن الطبيعى أن وحده الأثر تكشف عن وحده المؤثر، على أساس مبدأ التناسب، وعلى هذا فلا يعقل أن يكون المؤثر فى هذا الأثر الواحد كل فرد من الأفراد الصحيحه بحده الفردى، وإلا لزم أن يكون الواحد مسانحاً للكثير، وهو مستحيل، فإذن لا محاله يستكشف كشفاً قطعياً عن وجود جامع واحد بين الأفراد الصحيحه، ويكون ذلك الجامع الواحد هو المؤثر فى ذلك الأثر الواحد تطبيقاً لقاعده أن «الواحد لا يصدر إلا من واحد سنحاً».

والخلاصه أن كشف جامع ذاتى بين الأفراد الصحيحه منوط بتوفر أمرين:

الأول: ترتب أثر واحد على تلك الأفراد جميعاً بدون استثناء.

الثانى: أن الواحد لا يمكن أن يصدر إلا من الواحد سنحاً بمقتضى مبدأ التناسب والسنخيه بين العله والمعلول، وحيث إن كلا الأمرين متوفر فى المقام، فلا محاله يستكشف من ذلك وجود جامع واحد بين الأفراد الصحيحه، ويكون ذلك الجامع الواحد هو المؤثر فى ذلك الأثر، لاستحاله أن يكون المؤثر فيه نفس الأفراد بخصوصياتها الفرديه المختلفه كماً وكيفاً كما مرّ، ومن هنا قال قدس سره: إن تصوير الجامع الوجدانى بين الأفراد الصحيحه خاصه بمكان من الامكان، بل هو ضرورى دون الأعم، لعدم تحقق صغرى هذه القاعده على

ص: ١٣٣

القول بالأعم، وبدونها لا طريق لنا إلى كشف الجامع من ناحيه اخرى.

ولنأخذ بالنظر فيه من جهات:

الأولى: أن هذه القاعده الفلسفيه وهى أن «الواحد لا يصدر إلا من واحد» كما تنطبق على الواحد الشخصى كذلك تنطبق على الواحد النوعى والجنسى، فان المعلول إذا كانت وحدته شخصيه فهى تكشف عن أن علته أيضاً كذلك، على أساس مبدأ التناسب والسنخيه بينهما، وهذا ليس شرطاً خارجياً، بل هو مقوم لعليه العله، باعتبار أن المعلول من سنخ وجود العله ومن مراتب وجودها النازل، وإن كانت وحدته نوعيه، فهى تكشف عن أن علته أيضاً واحده بالنوع بمقتضى هذا المبدأ، وكذلك إذا كانت وحدته جنسيه بنفس الملاك، فوحده الحراره تكشف عن وحده علتها، وحيث إن وحدتها نوعيه، فهى تكشف عن وحده علتها كذلك، ضروره أنه لا يعقل أن تكون وحده المعلول نوعيه دون وحده العله، وإلا- لزم خلف فرض العليه بينهما، مثلاً صفه الضحك التى هى عارضه على أفراد الانسان المتناسبه والمشتركه فى حقيقه واحده نوعيه، تكشف عن أن المؤثر فيها جهه واحده مشتركه بينها على أساس قانون التناسب، ضروره أنه لا يمكن أن يكون المؤثر فى كل فرد من الضحك فرد من الانسان بحده الفردى، لأنه من تأثير المباين فى المباين، فلا محاله يكون المؤثر فى وجود الضحك بما هو وجود الإنسان كذلك بقطع النظر عن الخصوصيات العرضيه الطارئه عليها فى الخارج، وعلى هذا فترتب أفراد الضحك على أفراد الانسان يكشف عن أن المؤثر فيها هو الجهمه الجامعه الواحده بين أفراد الانسان، لا كل فرد بحده الفردى باعتبار أن الضحك صفه للانسان دون الفرد، وكونه صفه له إنما هو بلحاظ أنه إنسان، ومن هذا القبيل صفه الاحساس التى هى مترتبه على

ص: ١٣٤

أفراد الحيوان، فإنها تكشف عن جهه واحده جامعه بينها، فيكون تأثير كل فرد فيها على أساس وجود تلك الجبهه الجامعه فيه تطبيقاً للقاعده الفلسفيه.

فالتتيجه أن هذه القاعده التي تبنى على أساس مبدأ التناسب والسنخيه بين العله والمعلول من القواعد الأوليه التي قياساتها معها، ولهذا لا مجال للتأمل والنقاش حولها.

الثانيه: أن هذه القاعده لا تنطبق على المقام، وذلك لأن الأثر إذا كانت وحدته نوعيه - بمعنى أن يكون ذا أفراد متناسبه مشتركه في حقيقه واحده - تكشف وحدته النوعيه عن أن المؤثر فيه أيضاً أفراد متناسبه مشتركه في حقيقه كذلك، وبالتالي يكون تأثير كل فرد بلحاظ اشتماله على الجبهه المشتركه لا بحده الفردى تطبيقاً للقاعده، وأما إذا كانت وحده الأثر المترتب عليها وحده انتزاعيه لا- نوعيه كما في المقام، فإن عنوان النهى عن الفحشاء والمنكر عنوان انتزاعى، فهى لا تكشف عن جهه واحده جامعه بينها، إذ لا- مانع من انتزاعها من حقائق مختلفه، كعنوان الطويل أو القصير، فانه عنوان انتزاعى منتزع من حقائق مختلفه كالانسان الطويل أو القصير والشجر الطويل أو القصير وهكذا، فان نسبه هذه الأعراض إلى موضوعاتها نسبه العرض إلى منشأ انتزاعه، لانسبه الأثر إلى المؤثر والمعلول إلى العله، وعليه فلا يمكن تطبيق القاعده الفلسفيه على الأمور الاعتباريه أو الانتزاعيه.

والخلاصه أن العنوان الانتزاعى الذى هو منتزع من الأفراد فى الخارج لا يكشف عن جهه واحده جامعه بينها لتكون تلك الجبهه الجامعه هى المؤثره فيه، إذ لا مانع من انتزاعه عن كل فرد بحده الفردى، وعلى هذا فحيث إن عنوان النهى عن الفحشاء والمنكر عنوان انتزاعى، فلا مانع من انتزاعه عن الصلاه

المركبه من حقائق مختلفه، ولا يكشف عن جهه واحده جامع بينها فى الخارج، فلذلك لا يمكن تطبيق القاعده على المقام.

الثالثه: أنه لا- يعقل وجود جامع بسيط ذاتى بين الأفراد الصحيحه، لأن الصلاه مؤلفه من حقائق مختلفه ومقولات متباينه سنخاً كمقوله الكيف المسموع والكيف النفسانى ومقوله الوضع، ومن الواضح أن الجامع الذاتى المشترك بين هذه المقولات غير متصور، لأنها أجناس عاليات فلا يتصور جنس فوقها، وإلا لزم الخلف.

وبكلمه واضحه، إنه لا- يتصور وجود جامع ذاتى بسيط بين حقيقتين متباينتين بتمام الذات والهويه، وإلا- لم تكونا متباينتين كذلك بل مشتركين فى حقيقه واحده، وهذا خلف، والمقام من هذا القبيل، وذلك لأن الصلاه مركبه من مقولات متباينات بتمام الذات والحقيقه كمقوله الوضع والكيف النفسانى والمسموعى، وقد برهن فى محله أن المقولات أجناس عاليات ومتباينات بتمام الذات والذاتيات، فلا يعقل دخولها تحت جنس فوقها، وإلا لم تكن أجناساً عاليات، وهذا خلف، فإذن لا يمكن أن تكون الصلاه حقيقه واحده نوعيه تشترك جميع أفرادها فيها، هذا إذا كان المراد من الجامع الذاتى، الذاتى فى باب الكلليات.

وأما إذا كان المراد منه الذاتى فى باب البرهان، وهو لازم الماهيه، فهو أيضاً غير معقول، إذ لا يتصور أن يكون لماهيه الصلاه لازم واحد، لأنها مؤلفه من الماهيات المتباينات، فلو كان لها لازم واحد لزم أن يكون معلولاً لها، ومن الواضح أن اللازم الواحد لا يمكن أن يكون معلولاً لماهيات متباينه ذاتاً وسنخاً ومسانخاً لها، نعم يعقل وجود جامع عنوانى عرضى لمقولات متباينه كعنوان

الناهي عن الفحشاء والمنكر أو ما شاكله، إلا أن لفظه «الصلاه» لم توضع بإزاء هذا الجامع العرضي، وذلك لأمرين:

الأول أن المتبادر من لفظه «الصلاه» هو نفس الأجزاء المقيده بقيود معينه دون العنوان المذكور، وهذا دليل إتي على أنها لم توضع بإزائه، وإنما وضعت بإزاء نفس الأجزاء المذكوره.

الثاني: أنها لو كانت موضوعه بإزاء ذلك العنوان العرضي، لزم أن تكون الصلاه مرادفه مع عنوان الناهي، مع أن الأمر ليس كذلك وجداناً.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن تطبيق القاعده الفلسفيه على المقام، لأن مورد القاعده ما إذا كان الأثر المترتب على شيء أثراً ذاتياً، فإنه يكشف عن وجود جامع ذاتي بين أفراد ذلك الشيء تطبيقاً للقاعده، وحيث إن الأثر المترتب على الصلاه في المقام أثر النزاعي، فلا يكشف عن وجود جامع ذاتي بين أفرادها.

هذا إضافة إلى أنه لا يمكن وجود جامع ذاتي بين أفراد الصلاه.

وقد أورد على ذلك السيد الأستاذ قدس سره بإشكال آخر، وهو أن الأثر في المقام غير مترتب على الجامع بين الأفراد الصحيحه، وإنما هو مترتب على أفراد الصلاه بخصوصياتها من الأجزاء والشرائط المعتره فيها، فإن ترتب النهي عن الفحشاء والمنكر على الصلاه، ليس كترتب الاحراق على النار وترتب سائر الآثار الخارجيه على أسبابها، فإن الأثر في جميع هذه الموارد مترتب على الجامع من دون دخل لأيه خصوصيه من الخصوصيات الفريده فيه، بينما يكون الأثر في المقام وهو النهي عن الفحشاء والمنكر مترتباً على أفراد الصلاه وحصصها بما لها من الخصوصيات المعتره في صحتها شرعاً، مثلاً صحه صلاه الصبح منوطه بوقوع التسليمه في الركعه الثانيه، وصحه صلاه المغرب منوطه بخصوصيه وقوع

التسليمه فى الركعه الثالثه وعدم وقوعها فى الركعه الثانيه، وصحه صلاه الظهرين أو ما شاكلها متوقفه على خصوصيه وقوع التسليمه فى الركعه الرابعه ومقيده بعدم وقوعها فى الركعه الثالثه وهكذا، فالنتيجه أن المؤثر فى النهى عن الفحشاء والمنكر نفس تلك الخصوصيات لا الجامع بين الأفراد، فإنه إنما يكون مؤثراً إذا لم يكن دخل للخصوصيات فى ترتب الأثر، وهذا لا يتصور فى المقام (١).

وقد علق عليه بعض المحققين قدس سره بما حاصله أنه إن اريد من دخاله الخصوصيات دخالتها فى تحقق الجامع وانتزاعه فهو مسلم، ولكنه لا ملازمه بين دخالتها فى تحقق الجامع ودخولها فى المسمى، بل المسمى ذات الجامع، وإن اريد دخالتها فى التأثير وإيجاد الأثر المشترك، فهو ممنوع على ضوء قانون «الواحد لا يصدر إلا من واحد»، إذ على فرض تصوير وجود جامع بين الأفراد الصحيحه، فيكون المؤثر هو الجامع فى ضمن كل صنف دون الخصوصيات تطبيقاً للقاعده (٢).

ويمكن المناقشه فى هذا التعليق، وذلك لأن الخصوصيات المذكوره وإن كانت دخيله فى تحقق الجامع، فالجامع انتزاعى لا حقيقى، والجامع الأنتزاعى يتحقق بتحقق منشأ انتزاعه وينتفى بانتفائه، وحيث إن منشأ انتزاعه فى المقام الخصوصيات الصنفيه لكل صنف من الصلاه، فبطبيعته الحال يلغى الجامع بإلغاء تلك الخصوصيات، لأنه متقوم بها ومعلول لها، ومع

ص: ١٣٨

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ج ١ ص ١٤٥.

٢- (٢) بحوث فى علم الاصول ج ١ ص ١٩٦.

إلغائها فلا- جامع، وأما إذا كان الجامع حقيقياً، فلا- تكون الخصوصيات دخيله في تحققة، لأنه محفوظ مع إلغاء جميع هذه الخصوصيات العرضيه، وحيث قد فرض في هذا التعليق دخاله الخصوصيات في تحققة، فبطبيعته الحال يكون الجامع انتزاعياً، وقد مر أنه لا-يمكن تطبيق قاعده «الواحد لا يصدر إلا من واحد» على الجامع الانتزاعي من ناحيه، وعدم كون هذا الجامع مسمى بأسامى العبادات من ناحيه اخرى.

والخلاصه أن الجامع بين الأفراد الصحيحه إن كان ذاتياً فالخصوصيات العرضيه غير دخيله في تحققة، وإن كان عنوانياً منتزاعاً فهي دخيله فيه، ولكنه لا يكون مسمى لأسامى العبادات كالصلاه ونحوها. هذا،

والذى يمكن أن يعلق على ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره هو أنه لا شبهه في دخاله الخصوصيات في الصحه وترتب الأثر، ولكن لقائل أن يقول إن دخالتها فيها إنما هي من جهه اشتمالها على الجهه الجامعه لا بحددها الخاص، مثلاً تأثير صلاه الصبح فيها إنما هو من جهه اشتمالها على الجهه الجامعه لا بحددها الخاص، وكذلك الحال في سائر أصناف الصلاه، وعلى هذا فإن اريد بدخاله هذه الخصوصيات في الصحه وإيجاد الأثر المشترك دخالتها بما هي، فهي ممنوعه ومخالفه لقاعده «الواحد لا يصدر إلا من واحد»، فإن مقتضى هذه القاعده هو أن المؤثر فيه هو الجامع المشترك في ضمن هذه الخصوصيات لا نفسها، وما ذكره قدس سره من أن الخصوصيات والقيود الخاصه دخيله في إيجاد الأثر، لا ينفي أن دخالتها إنما هي من جهه اشتمالها على الجهه المشتركه تطبيقاً للقاعده لا في نفسها، وإن اريد بدخالتها دخالتها في المسمى، فيرد عليه أن المسمى ذات الجامع، والخصوصيات خارجه عنه.

فالتتيجه أن ما أورده السيد الأستاذ قدس سره من الاشكال حتى مع فرض إمكان تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه غير تام.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن ثبوتاً تصوير جامع ذاتي بين أجزاء الصلاة، لتباينها بالذات والحقيقه، ولا مجال لتطبيق قاعده «الواحد لا يصدر إلا من واحد» عليها، فما عن المحقق الخراساني قدس سره من التطبيق خطأ لا ينبغي صدوره من مثله.

الرابعه: أن الجامع الذي فرضه قدس سره بين الأفراد الصحيحه لا يمكن أن يكون بسيطاً كما تقدم، وهل يمكن أن يكون مركباً؟

والجواب: أنه لا يمكن أيضاً، بيان ذلك أن لتصويره طريقتين، وكلا الطريقتين خاطئ.ء.

الأول: أن يؤخذ في الجامع التركيبي الأجزاء والشرائط المعتمره في أفراد الصلوات الصحيحه جميعاً.

الثاني: أن تؤخذ فيه الأجزاء والشرائط المعتمره في صحه الفعل كل بحسب حاله وموضوعه من الاختيار والاضطرار ونحوهما.

أما الطريق الأول فلا يمكن تصويره، لأن أياً من المركب افترض بين تلك الأفراد يتداخل فيه الصحه والفساد، ويكون صحيحاً في حاله وفساداً في حاله اخرى، وصحيحاً من مكلف وفساداً من مكلف آخر، ضروره أن الجامع المركب الذي افترض لا يخلو من أن يكون تاماً أو ناقصاً، ولا ثالث لهما، والأول لا ينطبق على الناقص وإن كان صحيحاً، والثاني لا ينطبق على التام.

وإن شئت قلت: إن افتراض الجامع المركب إما أن يكون بين خصوص أفراد المرتبه العليا أو خصوص أفراد المرتبه الدنيا أو بين جميع المراتب بعرضها العريض، والأول لا ينطبق على أفراد

المرتبه الدنيا، والثانى لا ينطبق على أفراد المرتبه العليا، فإذن شىء منهما لا يكون جامعاً بين جميع الأفراد الصحيحه بتمام مراتبها، لأن الجامع بينها لابد أن يكون متمحضاً فى الصحه مطلقاً وفى جميع الحالات. والثالث غير معقول، إذ لا يمكن افتراض جامع مركب بين جميع المراتب بعرضها العريض.

وأما الطريق الثانى فكيفيه تصويره على النحو الآتى:

أولاً: إن ما يعتبر فى صحه العمل مطلقاً وفى جميع الحالات كنيه القربه مثلاً تؤخذ فى الجامع التركيبى تعييناً.

ثانياً: إن ما يكون له بدل فى عرضه تخييراً كالتسيحات الأربع فى الركعتين الأخيرتين - حيث إن المكلف مخير فيهما بين الاتيان بها والاتيان بالحمد - يؤخذ فيه الجامع بينهما وبين بدلها العرضى.

ثالثاً: أن يؤخذ فى الجامع التركيبى الطهاره من الحدث، وهى متمثله فى الوضوء للمحدث بالأصغر وفى الغسل للمحدث بالأكبر، أو يؤخذ فيه الجامع بين الركعتين الأخيرتين للحاضر وتركهما للمسافر، بمعنى أن المأخوذ فى الجامع التركيبى أحدهما.

رابعاً: أن يؤخذ فى الجامع التركيبى الطهاره أعم من الطهاره المائيه والترابيه مع التقييد بحالتي الاختيار والاضطرار، بمعنى أنه يؤخذ فيه الطهاره المائيه فى حال الاختيار والتمكن، والطهاره الترابيه فى حال العجز عن الأولى.

خامساً: ما يعتبر فى صحه الفعل حال الاختيار من دون بدل له أو فى حال التذكر والالتفات كذلك، والأول كالبسمله، فإنها معتبره فى حال الاختيار فقط دون حال التقيه بلا بدل لها فى هذه الحاله، والثانى الأجزاء والقيود غير الخمسه

للصلاه، فإنها معتبره فى حال الالتفات والتذكر فقط دون حال النسيان والجهل بلا بدل لها فى هذه الحاله، ولكن مع ذلك يمكن تصوير أخذه بما يلى:

أما فى الشق الأول فيؤخذ فى المسمى التركيبى الجامع بين البسمله وبين بقيه الأجزاء خاصه فى حال التقيه بها، وأما فى الشق الثانى فيؤخذ فيه الجامع بين الأجزاء غير الخمسه وبين الخمسه خاصه فى حال الجهل والنسيان بتلك الأجزاء. ولنأخذ بالمناقشه فيه.

أما أولاً فلأن تصويره بهذا الطريق أيضاً لا يمكن، بيان ذلك أما القسم الأول والثانى فالأمر فيهما كما مر.

وأما القسم الثالث فالأمر فيه بالنسبه إلى المحدث بالأكبر والمحدث بالأصغر وإن كان كذلك، باعتبار أن المأخوذ فى الجامع التركيبى هو الطهاره بلا فرق بين أن يكون سببها الغسل أو الوضوء، إلا أن الأمر بالنسبه إلى الركعتين الأخيرتين ليس كذلك، إذ لا يمكن أن يكون المأخوذ فى المسمى التركيبى الجامع بين تقييد الركعتين الأوليين بالأخيرتين من الحاضر وبين تركهما من المسافر بأن يقيد كل منهما بموضوعه، وذلك لأنه لا شبهه فى أن متعلق الأمر المتوجه إلى الحاضر، الصلاه المقيده بوقوع التسليمه بعد الركعه الرابعه، ومتعلق الأمر المتوجه إلى المسافر، الصلاه المقيده بوقوع التسليمه بعد الركعه الثانیه، ولا يكون متعلق الأمر الجامع بين التقييد والترک.

وإن شئت قلت: إن كلا التقييدین المذكورین - وهما تقييد وقوع التسليمه بعد الركعه الرابعه وتقييد وقوعها بعد الركعه الثانیه - مأخوذ فى متعلق الأمر بالنسبه إلى كل من الحاضر والمسافر تعييناً، لا أن المأخوذ فيه هو الجامع بين التقييد

والترك، فيكون هنا متعلقان متباينان، فلا يتصور الجامع بينهما حتى يكون ذلك الجامع هو متعلق الأمر.

وأما القسم الرابع فلا يمكن أخذ الجامع بين الطهارة المائيه والطهارة التراييه بما هو جامع في المسمى التركيبي، وإلا كانت نتيجته التخيير، بل لابد من تقييد الأولى بموضوعها وهو الواجد للماء، وتقييد الثانيه بالفاقد له، ونتيجه هذا التقييد أن المأخوذ فيه الحصة دون الجامع، فالحصة الأولى مأخوذه بالنسبه إلى المتمكن من استعمال الماء، والحصة الثانيه مأخوذه بالنسبه إلى غير المتمكن من استعماله وفي طول الأولى، أو فقل: إن الجامع بينهما لا يمكن أن يكون قيدها للمسمى التركيبي، بل القيد الطهارة المائيه للمتمكن منها والطهارة التراييه لغير المتمكن من الأولى، ومع هذا كيف يعقل أن يكون الجامع قيدها له، ومن هنا يظهر الحال بالنسبه إلى مراتب الركوع والسجود، فإنه لا يمكن أن يكون المأخوذ فيه الجامع بين هذه المراتب، لوضوح أن المأخوذ في المسمى التركيبي الذى هو متعلق الأمر خصوص ركوع القائم عن قيام عند التمكن منه، وعند تعذره ركوع الجالس إن امكن، وإلا فالإيماء والاشارة.

وأما القسم الخامس فلأن متعلق الأمر في غير حال التقيه الصلاة الجامعه للبسمله وفي حال التقيه الصلاة الفاقده لها، وافترض أن المأخوذ في المسمى هو الجامع بين البسمله وتقييد سائر الأجزاء بحال التقيه فيها وتعلق الأمر به مجرد افتراض لا واقع موضوعى له، إذ لا شبهه في أن الأمر المتعلق بالواجد للبسمله غير الأمر المتعلق بالفاقد لها، فلا جامع بينهما لكى يكون الأمر متعلقاً به.

ومن هنا يظهر حال الشق الثاني من هذا القسم، إذ لا شبهه في أن مقتضى الأدله تعدد متعلق الأمر بتعدد حالات المكلف من الاختيار والاضطرار

والتذكروالنسيان، وافترض أن المأخوذ في المسمى التركيبي هو الجامع لا يطابق مع الواقع.

وثانياً لو سلمنا تصوير جامع تركيبى بين الأفراد الصحيحه بهذه الطريقه إلا أنا نقطع بأن أسامى العبادات لم توضع بإزاء ذلك الجامع، لأنه معنى معقد وغير عرفى وخارج عن الأذهان، وأسامى العبادات لا بد أن تكون موضوعه بإزاء معان عرفيه يدركها المتشرعه عند إطلاقها وينتقل الذهن من تصويرها إلى تصوير معانيها، ولا يمكن أن تكون موضوعه بإزاء معان معقده خارجه عن الأذهان.

ودعوى أن الواضع لألفاظ العبادات بما أنه الشارع دون العرف العام، فلامنع من وضع الشارع تلك الألفاظ بإزاء ذلك الجامع المعقد.

مدفوعه أما أولاً فقد تقدم أن الشارع لم يتم بعملية وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها بالوضع التعيينى الصريح ولا بالوضع التعيينى الاستعمالى، لأنها إما موضوعه بإزائها قبل الاسلام أو أنه قد حصل بكثرة الاستعمال، وعلى كلا التقديرين فلا بد أن يكون الوضع بإزاء معنى عرفى.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الشارع هو الواضع لها إلا أنه لاشبهه فى أنه وضعها بإزاء معان عرفيه، ولا يمكن أن يقوم بوضعها بإزاء معان معقده خارجه عن أذهان العرف، لأن ذلك لغو.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهى أن تصوير جامع بين الأفراد الصحيحه غير معقول لا مركباً ولا بسيطاً، وتصوير جامع عنوانى وإن كان أمراً ممكناً إلا أن اللفظ لم يوضع بإزائه ولا بإزاء معنونه وهو الأفراد الخارجيه، على أساس أن الوضع بإزاء معنونه لا يمكن إلا بنحو الوضع العام والموضوع له

الخاص، وقد تقدم أن وضع ألفاظ العبادات بإزائها ليس كذلك، وإنما هو بنحو الوضع العام والموضوع له العام.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من أن الجامع لا ينحصر بالجامع الذاتى ولا بالجامع العنوانى لكى يقال إن الأول غير متصور، والثانى لم يوضع بإزائه اللفظ، بل هنا جامع ثالث وهو الجامع الوجودى، بتقريب أن الأفراد الصحيحه وإن كانت متباينات سنخاً وذاتاً إلا أنها مشتركات فى حيثه واحده وهى حيثه الوجود.

بيان ذلك أن الصلاه مثلاً مركبه من مقولات متباينات بتمام الذات والحقيقه، وتلك المقولات وإن لم تندرج تحت جامع مقولى حقيقى، باعتبار أنها أجناس عاليات إلا- أنها مندرجه تحت مرتبه خاصه من الوجود السارى، وتلك المرتبه الخاصه البسيطة من الوجود حاويه لجمله من المقولات ومحدوده من ناحيه القله بالأركان على سعتها، وأما من ناحيه الزيادة فهو لا بشرط، بمعنى أنه قابل للانطباق على القليل والكثير، وهذه الجبهه الوجوديه جبهه جامع بين جميع الأفراد الصحيحه، فالصلاه عباره عن تلك المرتبه الخاصه من الوجود المحفوظه فى المقولات بلا دخل لخصوصيه المقوليه فى حقيقه الصلاه، ولا مانع من وضع لفظه الصلاه بإزاء هذه المرتبه الخاصه من الوجود السارى الجامعه بين أفرادها الصحيحه(1).

ولنأخذ بالمناقشه فيه.

أما أولاً فكما أنه لا يعقل وجود جامع ذاتى بين المقولات بأنفسها لأنها

ص: ١٤٥

متباينات بتمام ذاتها وذاتياتها، فلا يمكن أن تندرج تحت مقوله واحده، فكذلك لا يعقل تحقق جامع وجودى بين وجوداتها، إذ كما يستحيل اتحاد مقولتين واندرجهما تحت مقوله واحده، فكذلك يستحيل اتحاد وجوديهما واندرجهما تحت وجود واحد بسيط، بداهه أن اتحاد مقوله مع مقوله اخرى ماهيه ووجوداً مستحيل، وعلى هذا فالصلاه مثلاً- مؤلفه من مقولات متباينه ذاتاً وسنخاً، ولكل مقوله وجود، ولا- يعقل أن يكون وجودها حاوياً لغيرها وسارياً إليها وجوداً لها أيضاً، ولهذا يستحيل اشتراك مقولتين متباينتين ذاتاً وسنخاً فى وجود واحد حقيقه، فإن اشتراكهما فى وجود واحد يستدعى اشتراكهما فى حقيقه واحده واندرجهما تحت ماهيه واحده، بقانون أن لكل ماهيه وجوداً واحداً وبالعكس، ويستحيل أن يكون وجود واحد وجوداً لماهيتين متباينتين ذاتاً وسنخاً وبالعكس، لأن الوجود حد للماهيه، ولا يعقل أن يكون لها حدان كماحقق فى محله، فإذا كانت الصلاه مركبه من مقولات متباينات بالذات والحقيقه فبطبيعته الحال يكون لكل واحده منها وجود واحد مبين سنخاً لوجود مقوله اخرى وهكذا.

فالتتيجه أنه لا يمكن أن تشترك المقولات المتباينه سنخاً وذاتاً فى حيثه وجوديه واحده حقيقه.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم إمكان اشتراك المقولات المتباينه سنخاً فى حيثه وجوديه واحده جامعه بين وجودات المقولات، إلا أن أسامى العبادات لم توضع بإزاء تلك الحثيه الوجوديه، فإنه إن اريد منها واقع الوجود وحقيقته، فقد تقدم فى مبحث الوضع أن الألفاظ لم توضع بإزائه الذى لم يناله الذهن إلا بعنوانه الأنتزاعى، وإنما وضعت بإزاء المفاهيم التى قد توجد فى الذهن

وقد توجد فى الخارج. هذا إضافة إلى أن لازم ذلك كون المدلول الوضعى مدلولاً تصديقياً، وهذا لا يمكن إلا على القول بالتعهد.

وإن اريد منها الحيثية الانتزاعية التى هى عنوان للوجود الخارجى، فمن الواضح أن ألفاظ العبادات لم توضع بإزاء هذا العنوان العرضى المشير إلى واقع الوجود، ضروره أنه ليس مدلولاً لها، ولهذا لا يتبادر منها عند إطلاقها.

وبكلمه، إنه قدس سره إن أراد من الحيثية الوجودية الجامعه المشتركة بين وجودات المقولات المتباينه سنخاً واقع الوجود، فقد مرّ أن اللفظ لم يوضع بإزائه، على أساس أنه لا يمكن إحضاره فى الذهن إلا بعنوانه العرضى، والمفروض أن العنوان العرضى ليس مدلولاً لأسامى العبادات.

هذا، إضافة إلى أن لازم ذلك أن يكون مدلوله الوضعى مدلولاً تصديقياً، وهو لا يمكن إلا على القول بالتعهد.

وإن أراد قدس سره من تلك الحيثية الانتزاعية التى يعبر عنها بمفهوم الوجود كما صرح قدس سره فى مقالاته بقوله: إن الصلاة اسم لمفهوم منتزع من الوجود الجامع بين الوجودات الخاصه المحدده التى يكون كل منها محفوظاً فى مقولته (1)، فيرد عليه أن أسامى العبادات لم توضع بإزائه، باعتبار أن مفهوم الوجود المنتزع عنوان عرضى فى طول العناوين الخاصه لأجزاء الصلاة كالركوع والسجود والقراءة والتشهد وغير ذلك، وهذا وإن كان أمراً معقولاً إلا أن مرده إلى تصوير جامع انتزاعى بين أفراد الصلاة وأجزائها، وقد تقدم أن ألفاظ العبادات لم توضع بإزاء نفس الجامع العنوانى الانتزاعى، ولا- بإزاء معنونه وهو الوجودات

ص: ١٤٧

وعلى الجملة فشأن مفهوم الوجود المنتزع في المقام شأن سائر المفاهيم، فلامانع من وضع اللفظ بإزائه في نفسه، وليس كوضع اللفظ بإزاء الموجود الخارجى، إلا أن أسامى العبادات لم توضع بإزاء مفهومه، فلذلك كان المتبادر والمنسب من لفظه الصلاه مثلاً نفس الأجزاء المقيدة بقيود محددته دون مفهوم وجود تلك الأجزاء المركبه.

فتلخص مما ذكرناه أن ما أفاده المحقق العراقى قدس سره من تصوير جامع بين الأفراد الصحيحه لا يرجع إلى معنى صحيح.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الأصهبانى قدس سره من إمكان تصوير جامع مشترك بين الأفراد الصحيحه، وقد أفاد في وجه ذلك ما إليكم نصه: والتحقيق أن سنخ المعانى والماهيات وسنخ الوجود العينى الذى حيثه ذاته حيثه طرد العدم فى مسأله السعه والاطلاق متعاكسان، فان سعه سنخ الماهيات من جهه الضعف والابهام، وسعه سنخ الوجود الحقيقى من فرط الفعلية، فلذا كلما كان الضعف والابهام فى المعنى أكثر، كان الاطلاق والشمول أوفر، وكلما كان الوجود أشد وأقوى، كان الاطلاق والسعه أعظم وأتم.

فإن كانت الماهيه من الماهيات الحقيقيه، كان ضعفها وإبهامها بلحاظ الطوارىء وعوارض ذاتها مع حفظ نفسها كالانسان مثلاً، فإنه لا إبهام فيه من حيث الجنس والفصل المقومين لحقيقته، وإنما الابهام فيه من حيث الشكل وشده القوى وضعفها وعوارض النفس والبدن حتى عوارضها اللازمه لها ماهيه ووجوداً.

وإن كانت الماهيه من الأمور المؤتلفه من عده أمور بحيث تزيد وتنقص كماً

وكيفاً، فمقتضى الوضع لها بحيث يعمها مع تفرقها وشتاتها أن تلاحظ على نحو مبهم في غاية الابهام بمعريفه بعض العناوين الغير المنفكه عنها، فكما أن الخمر مثلاً- مائع مبهم من حيث اتخاذه من العنب والتمر وغيرهما، ومن حيث اللون والطعم والريح، ومن حيث مرتبه الاسكار، ولذا لا يمكن وصفه إلا بمائع خاص بمعريفه المسكريه من دون لحاظ الخصوصيه تفصيلاً، بحيث إذا أراد المتصور تصوره لم يوجد في ذهنه إلا مصداق مائع مبهم من جميع الجهات إلا حيثه المائعيه بمعريفه المسكريه، كذلك لفظه «الصلاه» مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كماً وكيفاً، لا بد من أن يوضع لسنخ عمل معرفه النهى عن الفحشاء أو غيره من المعارف، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ «الصلاه» إلا إلى سنخ عمل خاص مبهم إلا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصه، ولا دخل لما ذكرناه بالنكره، فإنه لم يؤخذ فيه الخصوصيه البديله كما اخذت فيها.

وبالجمله الابهام غير التردد، وهذا الذى تصورناه فى ما وضع له الصلاه بتمام مراتبها من دون الالتزام بجامع ذاتى مقولى وجامع عنوانى ومن دون الالتزام بالاشتراك اللفظى مما لا مناص له بعد القطع بحصول الوضع ولو تعيناً، وقد التزم بنظيره بعض أكابر فن المعقول(1) فى تصحيح التشكيك فى الماهيه جواباً عن تصور شمول طبيعه واحده لتمام مراتب الزائده والمتوسطه والناقصه، حيث قال: نعم الجميع مشترك فى سنخ واحد مبهم غايه الابهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقه ونقصانها وراء الابهام الناشئ فيه عن اختلاف الأفراد بحسب هوياتها انتهى، مع أن ما ذكرناه أولى به مما ذكره فى الحقائق المتأصله والماهيات

ص: ١٤٩

١- (١) هو صدر المتألهين فى الأسفار ج ١ ص ٤٣١.

الواقعيه كما لا يخفى»(١).

ثم قال قدس سره: «وأما على ما تصورنا الجامع، فالصحيح والأعمى في إمكان تصوير الجامع على حد سواء، فإن المعرف إن كان فعليه النهي عن الفحشاء، فهي كاشفه عن الجامع بين الأفراد الصحيحه، وإن كان اقتضاء النهي عن الفحشاء، فهو كاشف عن الجامع بين الأعم»(٢) انتهى كلامه.

ملخص ما أفاده قدس سره امور:

الأول: أن الماهيه والوجود متعاكسان من جهه السعه والاطلاق، فالوجود كلما كان أشد وأقوى، كان الاطلاق والشمول فيه أوسع وأوفر، بينما الماهيه كلما كان الضعف والابهام فيها أكثر، كان الاطلاق والسعه فيها أشمل وأوفر.

الثاني: أن الجامع بين الماهيات الاعتباريه كالصلاه ونحوها سنخ عمل مبهم في غايه الابهام، فإنه جامع لجميع شتاتها ومتفرقاتها كماً وكيفاً، وصادق على القليل والكثير والزائد والناقص، مثلاً الجامع بين أفراد الصلاه سنخ عمل مبهم من جميع الجهات إلا من حيث النهي عن الفحشاء والمنكر أو من حيث فريضه الوقت.

الثالث: أن الماهيات الاعتباريه نظير الماهيات المتأصله التشكيكيه من جهه إبهامها، غايه الأمر أن إبهام الأولى اعتباريه وإبهام الثانيه ذاتيه.

ولنأخذ بالنظر على هذه الأمور:

أما الأمر الأول: فهو في غايه الصحه والمتان، فإن الماهيه كلما كانت مبهمه

ص: ١٥٠

١- (١) (٢) نهايه الدرايه ج ١ ص ١٠١.

٢- (٢) نهايه الدرايه ج ١ ص ١١٣.

وخاليه عن جميع القيودات والخصوصيات الذهنيه والخارجيه، فهى أكثر سعه وأوسع شمولاً، وأما الوجود فهو كلما كان أشد وأقوى، كان أكثر شمولاً وأوسع إطلافاً بعكس الماهيه كما حقق فى محله.

وأما الأمر الثانى فيرد عليه:

أولاً: أن حقيقه الصلاه مثلاً عباره عن عدّه مقولات متباينه ذاتاً وسنخاً ومقيده بقيود محدده من التكبيره إلى التسليمه ولا إبهام فيها، وأما العمل المبهم غايه الإبهام فهو لا يخلو من أن يكون عنواناً ذاتياً لها أو انتزاعياً، ولا ثالث لهما.

أما الفرض الأول فهو غير معقول، لما مر من أن الجامع الذاتى بمعنى الجنس والفصل بين تلك المقولات المتباينه ذاتاً وسنخاً غير متصور، لا استحاله اندراج هذه المقولات تحت جامع ذاتى واحد، وإلا لم تكن أجناساً عاليات، وهذا خلف، وكذلك بمعنى لازم الماهيه، لاستحاله أن يكون لتلك المقولات المتباينه سنخاً لازم واحد، على أساس أن لازم الماهيه بمثابة المعلول لها ومسانخ معها، وعليه فلا يعقل أن يكون اللازم الواحد مسانخاً لماهيه مقوله من تلك المقولات الصلاتيه وفى نفس الوقت يكون مسانخاً لماهيه مقوله اخرى منها.

وأما الفرض الثانى وهو كون العمل المبهم جامعاً عنوانياً انتزاعياً فهو أمر معقول فى نفسه، إذ لا مانع من انتزاعه من حقائق مختلفه كعنوان الناهى عن الفحشاء والمنكر ونحوه، وتكون نسبته إلى تلك الحقائق المختلفه نسبه العرض إلى منشأ انتزاعه لا نسبه المعلول إلى علتة، ولكن حيث إنه لا واقع موضوعى له ما عدا ثبوته فى عالم المفهوم والذهن، فلا يمكن أن يكون مسمى لاسم الصلاه، بداهه أنه ليس وراء المقولات التى تكون الصلاه مركبه منها شيئاً آخر زائداً عليها حتى يمكن تعلق الأمر به.

هذا إضافة إلى أن لفظه «الصلاه» لم توضع بإزائه جزماً، وذلك لأن المتبادر منها عند الاطلاق هو نفس الأجزاء المتباينه والقيود المختلفه سنخاً، وواضح أن هذا التبادر والانسياق كاشف عن أنها موضوعه بإزاء نفس تلك الأجزاء والشرائط، دون عنوان العمل المبهم المنتزع، مع أنها لو كانت موضوعه بإزائه لكانت مرادفه له، وهذا كما ترى.

وثانياً: أنه إن اريد بإبهام مسمى الصلاه وغيرها إبهامه فى مقام الثبوت والواقع فهو غير معقول، بداهه أنه لا إبهام فيها من حيث المفهوم والمعنى الموضوع له، وإبهامها إنما هو من حيث انطباقها على ما فى الخارج، مع أنها ليست من الأسماء المبهمات، بل هى من أسماء الأجناس.

وبكلمه، إن المعنى لا- يمكن أن يكون مبهماً فى جوهر ذاته وذاتياته ثبوتاً، بل هو متعين فيه، فلا يعقل دخول الابهام فى تجوهر ذاته، لأن الشىء بتجوهر ذاته متعين ومتحصل فى الواقع، وعلى هذا فمسمى الصلاه فى الواقع متعين ولا يعقل دخول الابهام فى جوهر ذاته، لأنه متمثل فى مجموعه من المقولات المتباينه سنخاً المتعينه فى الواقع، وإنما يتصور الابهام بلحاظ الطوارىء والعوارض الخارجيه كما صرح هو قدس سره بذلك فى الماهيات المتأصله، فحقيقه الصلاه حقيقه متعينه بتجوهر ذاتها، والابهام فيها إما أن يكون بلحاظ الطوارىء والعوارض الخارجيه أو بلحاظ انطباقها على ما فى الخارج.

وإن اريد بذلك أن المسمى عنوان عرضى يشار به إلى واقع تلك المركبات الخارجيه، فيكون مبهماً لعدم تبين تلك المركبات، فيرد عليه أن ألفاظ العبادات لم توضع بإزاء العنوان العرضى كما مرّ آنفاً.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره قدس سره من أن لفظ الخمر موضوع بإزاء مائع مبهم، فإن

اريد أنه مبهم ثبوتاً، فقد عرفت أنه غير معقول، لأن كل معنى متعين بجوهر ذاته وذاتياته فى الواقع ومقام الثبوت، وإن اريد أنه مبهم من حيث إنه مأخوذ لابشرط من ناحيه مرتبه إسكاره ومنشأ اتخاذه من العنب أو غيره، ففيه أنه ليس من الابهام فى المعنى الموضوع له، على أساس أن المأخوذ فيه طبيعى الاسكار لامرتبه خاصه منه، كما أنه لا فرق فيه بين كون منشأ اتخاذه العنب أو غيره، لأن الابهام فيه لا يوجب الابهام فى المعنى الموضوع له، وإن اريد من الابهام الابهام فى تشخيص المعنى الموضوع له لدى العرف العام كما فى أسامى بعض المركبات والمعاجين، فيرد عليه حينئذ أنه لا إبهام فى المعنى الموضوع له، وإنما الابهام فى طريقه تشخيص ذلك لدى العرف العام.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى أن ما أفاده المحقق الأصبهاني قدس سره من أن أسامى العبادات كالصلاه مثلاً موضوعه بإزاء عمل مبهم غايه الابهام لا يرجع بالتحليل إلى معنى معقول.

نتيجة البحث امور:

الأول: أنه لا بد من تصوير جامع ذاتى يشترك فيه جميع الأفراد الصحيحه أو الأعم منها ومن الفاسده على كلا القولين فى المسألة، خلافاً للمحقق النائيني قدس سره، حيث إنه منع عن هذه اللابديه وقال: إن المسمى بأسامى العبادات هو المرتبه العليا، واستعمالها فى سائر المراتب إما بالتنزيل أو من جهه الاشتراك فى الأثر، ولكن قد تقدم نقده، وقلنا بأن ما أفاده قدس سره لا يرجع إلى معنى صحيح، ولا يغنى عن تصوير جامع.

الثانى: أن تمسك المحقق الخراسانى قدس سره لاثبات الجامع بين الأفراد الصحيحه بقاعده فلسفيه، وهى أن «الواحد لا يصدر إلا من واحد» فى غير محله، فإن

المقام كما مرّ ليس من صغريات هذه القاعده، ولا يمكن تطبيقها عليه.

الثالث: أن ما أفاده المحقق العراقي قدس سره من أن الجامع لا ينحصر بالجامع الذاتى الماهوى لكى يقال إنه غير متصور، ولا بالجامع العنوانى لكى يقال إن ألفاظ العبادات لم توضع بإزائه، بل هنا جامع ثالث، وهو الجامع الوجودى، ولا مانع من اشتراك الأفراد الصحيحه فيه ووضع اللفظ بإزائه، ولكن قد تقدم أنه إذا لم يمكن تصوير جامع مقولى بين الأفراد الصحيحه لم يمكن تصوير جامع وجودى بينها أيضاً، إذ لا يعقل اندراج وجودات المقولات المتباينه سنخاً تحت وجود واحد، لأن لكل ماهيه وجوداً واحداً، ولا يعقل أن يكون وجود واحد وجوداً للماهيات المتعدده المتباينه، وأما مفهوم الوجود فهو وإن أمكن انتزاعه من حقائق مختلفه، إلا أن ألفاظ العبادات لم توضع بإزائه.

تصوير الجامع على الاعمى

الرابع: ما ذكره المحقق الأصبهانى قدس سره من أن المسمى لأسمى العبادات هو العمل المبهم من جميع الجهات، ولا يمكن تعريفه إلا- من طريق أنه مطلوب وفريضه الوقت والنهائى عن الفحشاء والمنكر، ولكن تقدم أن أسمى العبادات لم توضع بإزائه، لأنه إن اريد بالعمل المبهم الجامع الذاتى بين أفراد العبادات الصحيحه، فقد مرّ أنه غير معقول، وإن اريد به الجامع العنوانى، فقد عرفت أن ألفاظ العبادات لم توضع بإزائه.

تصوير الجامع على الأعمى

قد استدل عليه بعده وجوه:

الوجه الأول: ما أفاده المحقق الأصبهانى قدس سره من أن العمل المبهم كما يمكن أن

ص: ١٥٤

يكون جامعاً بين الأفراد الصحيحه يمكن أن يكون جامعاً بين الأعم منها ومن الفاسده، بتقريب أن المعرف للجامع المذكور إن كان فعليه النهى عن الفحشاء والمنكر، فهي كاشفه عن الجامع بين الأفراد الصحيحه فحسب، وإن كان اقتضاء النهى عن الفحشاء والمنكر، فهو كاشف عن وجود جامع بينها وبين الفاسده، فالنتيجه أن العمل المبهم كما يصلح أن يكون جامعاً بين الأفراد الصحيحه على القول بالصحيح، يصلح أن يكون جامعاً بين الأعم منها ومن الفاسده على القول بالأعم(١).

ولكن تقدم أن العمل المبهم الذى لا يمكن وصفه إلا بعنوان الناهى عن الفحشاء والمنكر أو فريضه الوقت لا يصلح أن يكون جامعاً، فإن المراد منه إن كان الجامع الذاتى، فهو غير متصور بين أفراد العبادات كالصلاه ونحوها، وإن كان الجامع العنوانى، فألفاظ العبادات لم توضع بإزائه.

الوجه الثانى: ما عن المحقق القمى قدس سره من أن العبادات أسام للأركان خاصه، وأما بقيه الأجزاء والشرائط، فهي دخيله فى الأمور به دون المسمى، فلفظ الصلاه مثلاً موضوع لذات التكبيره والركوع والسجود والطهور المقيده بالوقت والقبله، فإنها من العناصر المقومه وأركانها، وأما غيرها من الأجزاء والشرائط، فهي معتبره جميعاً فى مطلوبيتها شرعاً لا فى تسميتها عرفاً(٢).

ونتيجه ما أفاده قدس سره أمران:

الأول: أن ألفاظ العبادات موضوعه بإزاء الأركان التى هى من أجزائها الرئيسيه المقومه.

ص: ١٥٥

١- (١) نهايه الدرايه ج ١ ص ١١٣.

٢- (٢) قوانين الاصول ج ١ ص ٤٤.

الثانى: أن سائر أجزائها وشرايطها دخيله فى المأمور به فحسب دون المسمى.

وأورد عليه بأن المعنى الموضوع له لألفاظ العبادات لو كان خصوص الأركان، لزم أن يكون إطلاق لفظه الصلاة على الصلاة الواجده لها ولبقية الأجزاء والشرايط مجازاً واستعمالاً فى غير المعنى الموضوع له من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل، مع أن الأمر ليس كذلك، لوضوح أن إطلاقها عليها إطلاق حقيقى، فلذلك لا يمكن الالتزام بهذا القول (1).

ويمكن الجواب عن ذلك بأن إطلاق لفظ الصلاة مثلاً على الواجده لجميع الأجزاء والشرايط حقيقى لا بلحاظ أنه مستعمل فى الكل، بل بلحاظ أنه مستعمل فى معناه الموضوع له وهو الأركان، والخصوصيات الزائده مستفاده من دال آخر من باب تعدد الدال والمدلول، وسوف نشير إلى توضيح ذلك. نعم هنا شىء آخر، وهو ما تأتى الاشاره إليه عن قريب من أن الظاهر هو انحصار أركان الصلاة فى أجزاء ثلاثه: الركوع والسجود والطهور، وأما الوقت والقبله فهما وإن كانا دخيلين فى صحه الصلاة مطلقاً وفى جميع الحالات إلا أنه لم يثبت كونهما من الأركان المقومه لمسمى الصلاة، ومثلها التكبيره على الأظهر.

الوجه الثالث: ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن أسامى العبادات موضوعه بإزاء الأركان بنحو لا بشرط بالنسبه إلى سائر الأجزاء والشرايط، ومرجع هذا إلى أن الأجزاء أو الشرايط الأخرى عند وجودها

ص: ١٥٦

داخله فى المسمى، وعند عدمها خارجه عنه، مثلاً لفظ «الصلاه» موضوع بإزاء الأركان الملحوظه لا بشرط بالنسبه إلى سائر أجزائها وشرايطها، ونتيجه ذلك أنها عند وجودها داخله فى مسماها وعند عدمها خارجه عنه، ولذلك نظائر كثيره فى المركبات الخارجيه الاعتباريه كالمدار مثلاً، فإنها موضوعه لمعنى مركب من العناصر الرئيسيه المقومه، وهى الحيطان والساحه والغرفه وإنها أركانها، ولم يلحظ فيها مواداً معينه ولا شكلاً معيناً من الأشكال الهندسيه، وأما بالاضافه إلى الزائد عليها فهى مأخوذه لا بشرط، بمعنى أن الزائد على تقدير وجوده داخل فى المسمى وعلى تقدير عدمه خارج عنه، فالموضوع له معنى وسيع يصدق على القليل والكثير والتام والناقص على نسق واحد. ومن هذا القبيل الكلمه والكلام، فإن الكلمه موضوعه للمركب من حرفين فصاعداً، فإن زيد عليهما حرف أو أزيد فهو داخل فى معناها، وإلا فلا، والكلام موضوع للمركب من كلمتين فمازاد وهكذا.

وبكلمه، إن المركبات الاعتباريه على نحوين:

أحدهما: ما لوحظ فيه حد خاص محدد من طرفى القله والكثره معاً كالأعداد، فإن كل مرتبه منها مركبه من عدد خاص محدد من طرفى القله والكثره، كالخمسه مثلاً أو الأربعة أو الستة وهكذا.

والآخر: ما لوحظ فيه أجزاء معينه من جانب القله فقط، وله حد خاص من هذا الطرف، وأما من جانب الكثره ودخول الزائد فقد اخذ لا بشرط، كالأمثله المتقدمه وما شاكلها، والصلاه من هذا القبيل، فإنها موضوعه للأركان فصاعداً، والزائد عليها من الأجزاء والشرايط عند وجوده داخل فى المسمى، وإلا فلا.

فالمتحصل من تعبيراته قدس سره المختلفه فى المقام عنصران:

الأول: أن المعنى الموضوع له للصلاه مثلاً الأركان بنحو لا بشرط بالنسبه إلى الزائد.

الثاني: أن المعنى الموضوع له لها الأركان ومازاد.

والعنصران متقابلان فلا ينطبق أحدهما على الآخر، فإن معنى العنصر الأول هو أن الأركان مأخوذة لا بشرط، يعنى مطلقه وغير مقيده بشيء لا وجوداً ولاعدمًا، لأن ماهيه لا بشرط هي الماهيه المطلقه التي لم يؤخذ فيها أى قيد، فى مقابل ماهيه بشرط شيء وماهيه بشرط لا، فإن الأولى مقيده بوجود شيء، والثانيه مقيده بعدم شيء آخر. ومعنى العنصر الثاني هو أن المعنى الموضوع له مركب من عنوانين، أحدهما الأركان، والآخر مازاد عليها.

وفى كلا العنصرين إشكال.

أما العنصر الأول، فلأن الاطلاق الذى هو مفاد لا بشرط إما بمعنى رفض القيود وعدم أخذ شيء منها فى المطلق كما اختاره قدس سره أو بمعنى عدم القيد كما قويناه، وعلى كلا القولين فاللا بشرط المأخوذ فى مسمى العبادات المساوق للاطلاق لا يدل على دخول الأجزاء أو الشرائط فيه عند وجودها، أما على القول الأول فلأن مفاد الاطلاق رفض القيود، وهو ملازم لخروجها عن المطلق وجوداً وعدمًا لا جمع القيود، وأما على الثانى فلأن مفاده عدم التقييد بقيد، وهو يلازم خروجه عنه وجوداً وعدمًا، وعليه فما أفاده قدس سره من أن سائر الأجزاء عند وجودها داخله فى المسمى وعند عدمها خارجه عنه لا ينسجم مع ما بنى عليه قدس سره من أن المسمى وهو الأركان ملحوظ بنحو لا بشرط، فإن معنى اللابشرط هو الاطلاق، والاطلاق على كلا القولين كما مرّ ملازم لخروج سائر الأجزاء والشرائط عن المسمى وجوداً وعدمًا، وإلا لم يكن المسمى ملحوظاً لابشرط، لأن الأجزاء الأخرى لو كانت داخله فيه عند وجودها، فمعناه أنه مأخوذ بشرط شيء لا لابشرط، ولو كان عدمها داخلًا فيه فمعناه أنه

ص: ١٥٨

وبكلمه، إن مسمى العبادات كالصلاه ونحوها إذا كان هو الأركان، فلا يخلو إما أن يؤخذ لا بشرط بالنسبه إلى سائر الأجزاء والشرائط أو يؤخذ بشرط شيء بالنسبه إليها أو بشرط لا، ولا رابع في البين، وعلى الأول فالمسمى مطلق ولا يدخل فيه شيء من الأجزاء أو الشرائط الأخرى لا وجوداً ولا عدماً، وعلى الثاني فالمسمى مقيد بوجود الأجزاء والشرائط الأخرى، وعلى الثالث فهو مقيد بعدمها، وعلى هذا فما ذكره قدس سره من أن المسمى مأخوذ لا بشرط بالنسبه إلى الزائد من الأجزاء والشرائط الأخرى في طرف النقيض مع ما بنى عليه قدس سره من أن الزائد عند وجوده داخل فيه، لأن معنى كونه مأخوذاً لا بشرط أن الزائد غير داخل فيه لا وجوداً ولا عدماً، ومعنى أن الزائد داخل فيه عند وجوده أنه مأخوذ بشرط شيء بالنسبه إليه لا لا بشرط.

هذا إضافه إلى أنه لا يمكن أن يكون الزائد عند وجوده داخلياً في المسمى وجزءاً له، لأن المسمى هو المعنى الموضوع له، وهو من سنخ المفهوم، حيث إن اللفظ لم يوضع إلا بإزاء المفهوم، دون الموجود الخارجي أو الذهني، وعلى هذا فلا يعقل أن يكون الزائد عند وجوده داخلياً في المسمى وجزءاً له، لأن الموجود الخارجي لا يمكن أن يكون جزءاً للمفهوم، نعم يكون جزءاً لمصادقه عند وجوده، وعدم كونه جزءاً له عند عدمه.

وعلى هذا فالمسمى لا ينطبق في الخارج إلا على الأركان فقط، سواء أكان معها أجزاء أخرى أم لا، على أساس أن كل مفهوم ينطبق على مصاديقه وأفراده فيه لا على غيرها، والمسمى بما أنه مفهوم الأركان، فهو ينطبق عليها دون غيرها من الأجزاء، فإذن كما أن الأجزاء الأخرى ليست جزء المسمى وداخله فيه عند

وجودها كذلك، ليست جزء مصداقه بما هو مصداقه وإن كانت جزء الموجود الخارجي، ولكن الموجود الخارجي بما هو ليس مصداقه بل هو مركب منه ومن غيره، كما هو الحال في سائر أسماء الأجناس، وعليه فكما أن دخول الزائد عند وجوده في مصداق المسمى لا يستلزم المجاز في الكلمه، لأن كلمه الصلاه مثلاً مستعمله في جميع أفرادها وتمام مراتبها الطويله في معناها الموضوع له، وهو الأركان، سواء أكانت معها أجزاء اخرى أم لا، كذلك لا يستلزم المجاز في الاسناد والتطبيق أيضاً، لأن المسمى منطبق على مصداقه فقط كان معه شيء آخر أم لا.

ومن هنا يظهر أن نتیجه وضع أسماء العبادات بإزاء الأركان بنحو لا- بشرط هي صحه انطباقها على جميع أفرادها في الخارج المشتمله عليها، وأما اشتمالها على الأجزاء الأخرى والخصوصيات العرضيه، فهو لا- يمنع عن انطباقها على مصاديقها، فلحاظ الأركان لا بشرط لا يتطلب كون الأجزاء الأخرى عند وجودها داخله في المسمى، بل قد أشرنا آنفاً أن ذلك غير معقول، بل لا يتطلب كونها عند وجودها داخله في مصداقه في الخارج بما هو مصداقه، نعم إنها داخله فيه بما هو موجود في الخارج.

وأما العنصر الثاني فلأن لازم كون المسمى مركباً من الأركان وما زاد عليها عدم انطباقه على الأركان فقط، وانتفاؤه بانتفاء ما زاد الذي هو عنوان لسائر الأجزاء والشرائط، لأن المركب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه، وبذلك يظهر حال ما أفاده قدس سره في المركبات الخارجيه الاعتباريه.

والخلاصه أن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن ألفاظ العبادات موضوعه بإزاء الأركان بنحو لا بشرط بالنسبه إلى سائر الأجزاء أو الشرائط، فإن ارید

بكلمه لا بشرط الاطلاق كما هو معناه، فقد عرفت أنه يلزم خروج سائر الأجزاء والشرائط عن المسمى وجوداً وعدمًا، وإن اريد بها مازاد على المسمى من الأجزاء والشرائط الأخرى، فقد عرفت أن لازم ذلك عدم انطباق المسمى على الأركان فقط.

ثم إن هناك إشكالات أخرى على هذا القول.

الأول: ما عن المحقق النائيني قدس سره، وحاصله أنه إن اريد بعدم دخول بقيه الأجزاء والشرائط فى المسمى عدم دخولها فيه دائماً، فيرده أنه ينافى الوضع للأعم، فإن لازمه عدم صدق لفظه «الصلاه» على الفرد الصحيح إلا بنحو من العناية والمجاز ومن باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل، وإن اريد به دخولها فيه عند وجودها وخروجها عنه عند عدمها فهو غير معقول، ضروره أن دخول شىء واحد فى ماهيه عند وجوده وخروجه عنه عند عدمه أمر مستحيل، لاستحاله كون شىء جزءاً لماهيه مره وخارجاً عنها مره أخرى، فإن كل ماهيه متقومه بجنس وفصل أو ما يشبههما، فلا يعقل أن يكون شىء واحد مقوماً لماهيه عند وجوده ولا- يكون كذلك عند عدمه، يعنى أنها لا تنتفى بانتفائها، فإذن لا يعقل أن تكون بقيه الأجزاء داخله فى المسمى عند وجودها وخارجة عنه عند عدمها، فإن معنى دخولها فيه عند وجودها أنها مقومه له، فإذا كانت مقومه له فلا- محاله ينتفى بانتفائها، ومعنى خروجها عنه عند عدمها أنه لا ينتفى بانتفائها، وبالتالي لا تكون مقومه له، فإذن يكون مرد دخولها فى المسمى عند وجودها وخروجها عنه عند عدمها إلى أنها مقومه له وفى نفس الوقت لا تكون مقومه له، وهذا تناقض (1).

ص: ١٤١

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ قدس سره بأنه مبنى على الخلط بين المركبات الحقيقيه والمركبات الاعتباريه، وما أفاده قدس سره إنما يتم فى المركبات الحقيقيه، حيث إنها مركبه من جنس وفصل وماده وصوره، باعتبار أن لكل واحد من الجزئين وجه افتقار بالاضافه إلى الآخر، فلا يعقل فيها تبديل الأجزاء بغيرها ولا الاختلاف فيها كماً وكيفاً، فإذا كان شىء واحد جنساً أو فصلاً لماهيه، فلا يعقل أن يكون جنساً أو فصلاً لها فى حاله ولا يكون كذلك فى حاله اخرى، إذ معنى ذلك أنه مقوم لها وفى نفس الوقت لا- يكون مقوماً لها، مثلاً- الناطق فصل مقوم للانسان، ولا يعقل أن يكون فصلاً له عند وجوده ولا يكون فصلاً له عند عدمه وهكذا.

وأما فى المركبات الاعتباريه فهو لا يتم، لأن التركيب فيها بين أمرين مختلفين أو أزيد، وليس بينهما أى وجه اتحاد حقيقه ولا افتقار ولا ارتباط، بل إن كل واحد منهما موجود مستقل على حiale ومباين للآخر فى التحصل والفعليه، والوحده العارضه عليهما وحده اعتباريه، لاستحاله التركيب الحقيقى بين أمرين أو امور متحصله بالفعل، وعلى هذا فلا مانع من كون شىء واحد داخلياً فى المركب الاعتبارى عند وجوده وخارجاً عنه عند عدمه.

ومن أمثله ذلك كلمه «الدار»، فإنها موضوعه لمعنى مركب، وهو ما اشتمل على الحيطان والساحه والغرفه، وهى أجزاءها الرئيسيه ومقومه لصدق عنوانها، وحينئذ فإن كان لها غرفه اخرى وسرداب أو طبقه ثانيه أو غير ذلك فهى من أجزائها وداخله فى المسمى، ومن هذا القبيل «الكلمه» و «الكلام» ونحوهما كما مرّ، وعلى هذا فحيث إن العبادات كالصلاه ونحوها من المركبات الاعتباريه، فلا مانع من الالتزام بأن مسماهما الأركان وما زاد عليها من الأجزاء

داخل فيه عند وجوده وخارج عنه عند عدمه كما تقدم.

فالتبعية أن الالتزام بذلك لا يمكن في المركبات الحقيقية الواقعية، وأما في المركبات الاعتبارية، سواء أكانت شرعية أم عرفية فلا مانع من ذلك (1). هذا،

ولكن قد سبق أن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من الطريقة في وضع المركبات الاعتبارية أعم من الشرعية والعرفية في نفسه غير صحيح، لا من جهة ما ذكره المحقق النائيني قدس سره، فلنا دعويان.

الأولى: أن عدم صحته من جهة ما ذكرناه.

الثانية: أن عدم صحته ليس من جهة ما ذكره المحقق النائيني قدس سره.

أما الدعوى الأولى، فلما عرفت موسعاً من أنه لا يمكن أن يكون ما زاد على المسمى عند وجوده داخلياً فيه بما هو مسمى، لأن الموجود الخارجي لا يعقل أن يكون جزء المفهوم الذهني، كما لا يمكن أن يكون داخلياً في مصداقه بما هو مصداقه، نعم هو داخل في الموجود الخارجي بما هو موجود فيه.

وأما الدعوى الثانية، فلأن ما أفاده المحقق النائيني قدس سره مبني على عدم الفرق بين المركبات الحقيقية والمركبات الاعتبارية، ولكن الفرق بينهما واضح، فإن المركبات الاعتبارية بما أنها بيد معتبرها ومخترعها سعه وضيقاً، فله أن يجعل بعض أجزائها على البديل، كما أن له أن يجعل الشيء داخلياً فيه عند وجوده وخارجاً عنه عند عدمه، هذا في مقام الاختراع.

وأما في مقام الوضع، فلأن الوضع بما أنه علقه بين اللفظ والمعنى في عالم المفهوم، فلا محالة يكون وضع هذه المركبات بإزاء المعاني في عالم المفهوم، وعليه

ص: ١٦٣

فلا يمكن أن يكون الشيء داخلياً فيها عند وجوده وخارجاً عنها عند عدمه، إذ لا يعقل أن يكون الشيء الموجود خارجاً جزء المعنى في عالم المفهوم، وعلى هذا فلا بد أن يكون وضعها بإزاء مفاهيم محددة في ذلك العالم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: إن المركبات الاعتبارية على نوعين:

النوع الأول: ما يكون متقوماً بأركان محددة تتمثله في أجزاء معينه، كالمركبات الشرعية من الصلاة ونحوها وبعض المركبات العرفية.

النوع الثاني: ما يكون متقوماً بأركان غير محددة بأجزاء معينه خارجاً، وذلك كالدار والبستان والكلمه والكلام ونحوها.

أما النوع الأول: فلا يبعد القول بأنه موضوع بإزاء الأركان بنحو لا بشرط في مقابل بشرط شيء وبشرط لا، بمعنى أنه لا يؤخذ في معناه الموضوع له شيء من الخصوصيات الزائده لا وجوداً ولا عدماً، وعلى هذا فإطلاق أسماء هذا النوع من المركبات على جميع مواردنا ومراتبها إطلاقاً حقيقياً بلحاظ أن معناه الموضوع له محفوظ فيها، وأما الخصوصيات الزائده عليه أعم من الخصوصيات العرضيه أو الأجزاء والشرائط الأخرى، فهي مستفاده من دال آخر من باب تعدد الدال والمدلول، والدال الآخر قد يكون قرينه حاله كحال المصلى من الاختيار والاضطرار، وقد يكون مقاميه، وإذا كثر الاستعمال في الواجده لبقية الأجزاء والشرائط بالقرينه، فقد تؤدي إلى تحقق الوضع التعيني والمنبه الشرطي، على أساس أن القرينه ليست عنصراً ثابتاً في كل الموارد المستعمله، بل هي تختلف من مورد إلى آخر بينما اللفظ عنصر ثابت في جميع موارد الاستعمال، فمن أجل ذلك يحصل الأانس الذهني بين ذات اللفظ والمعنى كانت هناك قرينه أم لا، وإذا اطلق لفظ الصلاة حينئذ، كان المتبادر منه صورته الصلاة

الواجده من التكبيره إلى التسليمه.

والخلاصه أن أسامى العبادات مستعمله فى معانيها الموضوعه لها فقط - وهى الأركان - دائماً وفى جميع الموارد، لا- أنها مستعمله فيها مع الأجزاء والشرائط الأخرى، فإن تلك الأجزاء والشرائط مستفاده من دال آخر عند الحاجه وتعلق الغرض بأفهامها، كما هو الحال فى سائر أسماء الأجناس، نعم قد يحصل الوضع التعينى لها بإزاء المجموع بعامل كمى كما عرفت.

ثم إن التزام السيد الأستاذ قدس سره بأن مازاد على المسمى وهو الأركان داخل فيه عند وجوده وخارج عنه عند عدمه، إنما هو من جهه تخيل أنه لو لم يلتزم بذلك، فلا بد من الالتزام بأن استعمال العبادات فى الواجده لجميع الأجزاء والشرائط فى كل مرتبه من مراتبها يكون مجازاً ومن باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل، مع أن الأمر ليس كذلك.

ولكن قد تقدم أنه لا- ملازمه بين الأمرين، إذ لا مانع من القول بوضع العبادات للأركان فقط واستعمالها فيها دائماً، سواء أكان معها أجزاء أخرى أم لا، واستفاده تلك الأجزاء عند الحاجه وتعلق الغرض بأفهامها إنما هى بدال آخر من باب تعدد الدال والمدلول، فإذا لا مانع من الالتزام بوضعها بإزاء الأركان فحسب.

وأما النوع الثانى وهو الذى متقوم بأركان غير محدد بأجزاء معينه، فالظاهر أنه موضوع لمفهوم منتزع من تجمع الأجزاء بنحو الابهام مباشره المنطبق على تجمع الأركان وحدها وعلى تجمع المشتمل عليها وعلى الأجزاء والشرائط الأخرى، مثلاً لفظ «كلمه» موضوع بإزاء عنوان مازاد على حرف، وهذا العنوان كما ينطبق على الكلمه الثنائيه الحروف كذلك ينطبق على الكلمه الثلاثيه

ص: ١٦٥

الحروف وهكذا، ولفظ «كلام» موضوع بإزاء عنوان مازاد على كلمه، وهذا كما ينطبق على الكلام المركب من كلمتين ينطبق على الكلام المركب من كلمات وهكذا، ولفظ «الدار» موضوع بإزاء مفهوم منتزع من تجمع الأجزاء بنحو الابهام بدون التحديد بحد خاص لا كما ولا كيفاً، وهو يصدق على القليل والكثير والتام والناقص وهكذا.

ودعوى أن ألفاظ العبادات أيضاً موضوعه بإزاء مفهوم منتزع مباشره من تجمع الأجزاء بنحو الابهام بدون تعيين حد له لا كما ولا كيفاً، وهذا المفهوم يصدق على الصلاه التامه والناقصه فى كل مرتبه من مراتبها.

مدفوعه بأنها لم توضع بإزاء ذلك المفهوم المنتزع، لعدم كونه متبادراً منها عند الاطلاق كما هو واضح.

الاشكال الثانى: هو أن الأركان بنفسها مختلفه كما وكيفاً ولها عرض عريض ومراتب طويله، فإذن لابد من تصوير جامع ذاتى مشترك بين تلك المراتب لكى يصدق على القليل والكثير والناقص والتام على نسق واحد، فيعود المحذور، وذلك لأن هذا الجامع الذاتى لا- يمكن أن يكون بسيطاً، سواء أكان المراد من الذاتى، الذاتى فى باب الكليات أم باب البرهان، وكذلك لا يمكن أن يكون مركباً على تفصيل تقدم (1).

ويمكن الجواب عنه بأحد طريقتين:

الأول: أن المأخوذ فى المسمى طبيعى الأركان بعرضها العريض ومراتبها الطويله، وهو الجامع بين الطهاره المائيه والطهاره الترايبه، وبين ركوع القائم

ص: ١٦٦

١- (١) أجود التقريرات ج ١ ص ٦١.

وركوع الجالس وهكذا، فيكون المأخوذ فيه الجامع بين البدل والمبدل بقطع النظر عن حيثه البدليه والمبدليه، فإن حيثه غير مأخوذه فيه، إذ مع أخذ حيثه كل منهما بعين الاعتبار لا يتصور جامع بينهما فيعود الاشكال. وأما تقييد الجامع بين البدلين بحالتي الاختيار والاضطرار، فهو إنما يكون في مرتبه تعلق الأمر به لا- في مرتبه المسمى، فإن الأمر المتعلق بالصلاه الواجده لجميع الأجزاء والشرائط، مقيده بالطهاره المائيه في حال الاختيار والتمكن، وبالطهاره التراييه في حال الاضطرار والعجز عن الأولى، وكذلك الحال بالنسبه إلى الركوع والسجود.

فالتتيجه أنه لا تقييد للجامع في مرتبه التسميه، والتقييد إنما هو في مرتبه تعلق الأمر به.

ولكن قد يشكل عليه بأن متعلق الأمر هو المسمى، فإذا كان المسمى الجامع كان متعلق الأمر هو الجامع، لا أن متعلقه حصه خاصه منه.

والجواب أن هذا تام على القول بالصحيح، فإنه على هذا القول لا يمكن الاختلاف بين المسمى ومتعلق الأمر، والمفروض أن المسمى على هذا القول هو الجامع بين الأفراد الصحيحه، فإذا كان المسمى ذلك كان هو متعلق الأمر، ولا يمكن أن يكون مشتملاً على خصوصيه زائده على المسمى جزءاً أو شرطاً وإلا- لزم الخلف، وأما على القول بالأعم فيختلف متعلق الأمر عن المسمى.

الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أنه لا مانع من وضع الصلاه للأركان بعرضها العريض على سبيل البدل، بأن يكون المقوم للمركب أحد امور على نحو البدليه طويلاً، فالطهاره المائيه مقومه للصلاه في حال الاختيار، والطهاره التراييه مقومه لها في حال الاضطرار وفي مرتبه متأخره، والركوع من القائم عن قيام

مقوم لها في حال التمكن والاختيار، ومن الجالس عن جلوس مقوم لها في حال العجز والاضطرار وهكذا، ومثل ذلك لفظ «الحلوى» فإنه موضوع للمركب المطبوخ من سكر وغيره، وذلك الغير قد يكون دقيق حنطه وقد يكون دقيق حمص أو ارز أو غير ذلك، فإن كل واحد منها مقوم له على سبيل البدل، غايه الأمر أن الفرق بين هذا المثال وما نحن فيه، هو أن المأخوذ في المركب في هذا المثال أحد هذه الأمور على نحو البديله في عرض الآخر، بينما المأخوذ في مسمى العبادات في المقام أحد الأمور المذكوره على نحو البديله في طول الآخر.

والخلاصه: أن وضع أسامي العبادات بإزاء الأركان على سبيل البدل، بأن يكون المأخوذ في المسمى مثلاً ركوع القائم في حال القيام، وإذا تعذر ذلك ركوع الجالس في حال الجلوس وهكذا، فيما أنه ممكن، فلا تصل النوبه إلى تصوير جامع مشترك بين مراتب الأركان ولا حاجه إليه (1).

ويمكن المناقشه فيه بما ذكرناه آنفاً، من أن هذا التقييد إنما هو في مرتبه تعلق الأمر بالمسمى لا في مرتبه التسميه، حيث إن الظاهر في هذه المرتبه كما مرملاحظه جامع بين مراتب الأركان بدون أن تلحظ طوليتها في هذا المقام كحيثيه البديله والمبديله، بينما تلحظ هذه الطويله في مقام تعلق الأمر بالمسمى.

هذا إضافه إلى أن أخذ أحد امور على سبيل البدل في المركبات الاعتباريه وإن كان ممكناً إلا أنه ليس بعرفي، وعلى هذا فالصحيح في دفع هذا الاشكال وعلاجه ما ذكرناه لا ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره.

الاشكال الثالث: دعوى القطع بأن الصلاه لم توضع بازاء الأركان فحسب،

ص: ١٦٨

إذ لو كانت موضوعه لها كذلك لم تصدق على الصلاة الواجده لجميع الأجزاء والشرائط إذا كانت فاقده لبعض الأركان، مع أن صدقها عليه من الواضحات، وهذا يدل على أن هذه الصلاة لم توضع بإزاء الأركان فقط، كما أنها لا تصدق على الأركان فحسب بدون اقترانها ببقية الأجزاء أو الشرائط، فإذن لا يدور صدق الصلاة مدار الأركان وجوداً وعدمًا.

وهذا الاشكال ينحل إلى جانب إيجابى، وهو صدق الصلاة بما لها من المعنى على الفاقده لبعض الأركان إذا كانت واجده لبقية الأجزاء والشرائط، وإلى جانب سلبى وهو عدم صدقها كذلك على الأركان فقط إذا كانت خاليه عن سائر الأجزاء والشرائط جميعاً.

ولكن كلا- الجانبيين لا- يخلو عن إشكال بل منع، حيث إنه لا- منشأ لهذه الدعوى وإنما مبنيه على المسامحة لدى العرف والمشرع، إذ لا شبهه فى أن الصلاة تدور مدار الأركان وجوداً وعدمًا، وبانتفاء واحد منها تنتفى الصلاة، سواء أكانت سائر الأجزاء والشرائط موجوده أم لا، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد ذكر السيد الأستاذ قدس سره أن كل مركب اعتبارى لا بد أن يعرف من قبل مخترعه، سواء أكان ذلك المخترع هو الشارع المقدس أم غيره، وحيث إن العبادات كالصلاه ونحوها من مخترعات الشارع من حيث الكمية والكيفيه، فلا بد من أن يعرف حقيقتها التى يدور صدقها مدارها وجوداً وعدمًا من قبل الشارع، فإذن لا بد من الرجوع إلى النصوص الشرعيه لتعيين حقيقتها وتحديدتها كما وكيفاً، وقد استفدنا منها أن حقيقه الصلاة التى يدور صدقها مدارها نفيًا وإثباتاً عباره عن التكبيره والركوع والسجود والطهور، وأما بقيه

الأجزاء فهي غير مأخوذة فيها(١)، فهنا دعويان:

الأولى: أن بقيه الأجزاء غير مأخوذة في المسمى.

الثانية: أن المأخوذ في المسمى الأركان الأربعة.

أما الدعوى الأولى فيدل عليها حديث لا تعاد(٢)، فإن مفاده أن الإخلال بغير الخمسة من الأجزاء والشرائط نسياناً أو جهلاً إذا كان مركباً أو بسيطاً شريطه أن يكون معذوراً فيه لا يضر بصحة الصلاة فضلاً عن صدقها مادامت الخمسة موجودة، ومن الواضح أن هذا ناص في عدم أخذ غير الخمسة من الأجزاء والشرائط في المسمى.

ودعوى أن الحديث على القول بالصحيح لا يدل على أن تلك الأجزاء والشرائط غير مأخوذة في المسمى، وذلك لأن الصحيح إنما ينتزع الجامع عما يكون مطابقاً للمأمور به بمقدار دخالته فيه لا أكثر، فإذا كان اعتباره منوطاً بحال دون حال أخذ الجامع مقيداً بذلك الحال، وحينئذ فلا يكون إخلال به في الحال الأخرى، على هذا فحيث إن اعتبار الأجزاء والشرائط غير الخمسة مقيد بحال الالتفات والتذكر، فإذن لا إخلال في حال النسيان وعدم الالتفات، مدفوعه أما أولاً فلأن محل الكلام في المسألة إنما هو على القول بالأعم دون الصحيح.

وثانياً قد تقدم أن تصوير الجامع المركب على القول بالصحيح بالنحو المذكور وإن فرض أنه ممكن إلا أن من الواضح عدم وضع لفظ الصلاة بإزائه، لأنه معنى

ص: ١٧٠

١- (١) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٦١.

٢- (٢) الوسائل ج ٦ ص ٩١ ح ٥ / أبواب القراءة ب ٢٩.

معقد خارج عن الفهم العرفي كما مرّ.

وثالثاً أن لازم ذلك هو أن مسمى الصلاة في حال الاختيار والالتفات غير مسمماها في حال النسيان والجهل، وهو مما لا يمكن الالتزام به.

فالتتيجه أنه لا شبهه في أن الأجزاء والشرائط غير الخمسه لم تؤخذ في المسمى، وإنما اخذت في المأمور به.

وأما الخمسه، فهل يدل الحديث على أنها من الأركان التي يدور صدق عنوان الصلاة مدارها وجوداً وعدمًا؟

والجواب أنه لا- يدل على ذلك، بتقريب أن مفاده في عقد المستثنى منه يكون إرشاداً إلى أن اعتبار غير الخمسه من الأجزاء والشرائط مقيد بحال الالتفات والتذكر لا مطلقاً، وعلى هذا فلا يكون إخلال بها في حال النسيان والغفله حتى تبطل الصلاة به، وفي عقد المستثنى يكون إرشاداً إلى اعتبار الخمسه مطلقاً حكماً وملاًكاً وفي جميع الحالات، فلذلك تبطل الصلاة بالاخلال بها وإن كان نسياناً.

وبكلمه، إن الموضوع في عقد المستثنى والمستثنى منه في الحديث هو الصلاة، ومفاده الإرشاد في كلا العقدين، وفي العقد الأول إرشاد إلى أن غير الخمسه من الأجزاء أو الشرائط إنما اعتبرت جزءاً وشرطاً في حال التذكر والالتفات لا مطلقاً أي حتى في حال النسيان والجهل، وفي العقد الثاني إرشاد إلى أن الشارع اعتبر الخمسه جزءاً وشرطاً مطلقاً وفي جميع الحالات، فلهذا تبطل الصلاة بالاخلال بها ولو نسياناً، وعلى هذا فالحديث الشريف في مقام بيان الفرق بين الخمسه المستثناه فيه وبين غيرها من الأجزاء والشرائط في أن الخمسه دخيله في الملا-ك والحكم مطلقاً وفي تمام الحالات، بينما يكون غيرها دخيل فيهما في حال الالتفات والتذكر فقط لا مطلقاً، وليس في مقام بيان أنها من الأركان المقومه.

ص: ١٧١

هذا إضافة إلى إيجاب إعادة الصلاة بالاخلال بالخمسة يدل على أن حقيقه الصلاة لا تنتفى بالاخلال بها، على أساس أن كلمه الاعاده تنص على الوجودالثاني للصلاه بعد الفراغ عن وجودها الأول، فلو كانت الخمسه من الأركان، فلا صلاه عند الاخلال بها، لا أنها وجدت فاقدته لبعض الأجزاء أو الشرائط، فالنتيجه أن حديث لا تعاد لا يدل على أن الخمسه من الأركان بل يدل على أنها ليست منها.

وأما الدعوى الثانيه فقد ذكر السيد الأستاذ قدس سره أن صحيحه الحلبي التي تنص على أن الصلاه ثلاثه أثلاث: ثلث منها الطهور، وثلث منها الركوع، وثلث منها السجود(1)، فقد دلت على حصر الصلاه بهذه الثلاثه وأنها حقيقتها، ولكن لا بد من رفع اليد عنها من هذه الجبهه بما دل من الروايات على أن التكبيره أيضاً ركن ومقوم لها، وأما عدم ذكرها في حديث لا تعاد، فلعله من جهه أن الدخول في الصلاه لا يصدق بدونها حتى يصدق على الاتيان بها الاعاده، لأنها عرفاً وجود ثان للشىء بعد وجوده أولاً باعتبار أن المستفاد من روايات التكبيره هو أن الصلاه عمل خاص لا يمكن الدخول فيه بدون الافتتاح بها، فلودخل فيه بدونها نسياناً أو جهلاً فلا يكون مشمولاً للحديث، فالنتيجه هي تقييد إطلاق روايه التثليث بروايات التكبيره، وعليه فأركان الصلاه أربعه: التكبيره والركوع والسجود والطهور، وهذه الأركان هي مسمى الصلاه(2)، هذا.

والتحقيق يتطلب النظر إلى المسأله في مقامين:

الأول: النظر إلى روايه التثليث ومدى دلالتها على حقيقه الصلاه التي يدور

ص: ١٧٢

١- (١) الوسائل ج ٦ ص ٣١٠ ح ١ / أبواب الركوع ب ٩.

٢- (٢) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٦٣.

صدقها مدارها وجوداً وعدمًا.

الثاني: النظر إلى روايات التكبيره ومدى دلالتها على أنها ركن.

أما المقام الأول فلا- شبهه في أن روايه التثليث ظاهره في بيان حقيقه الصلاه وتكونها من الأجزاء الثلاثه، ولكن مع هذا فقد نوقش فيها بوجوه:

الوجه الأول: أن دلالة روايه التثليث على ركنيه الثلاثه وإن كانت بالنص ولكن دلالتها على نفى ركنيه غيرها إنما هي بالاطلاق الناشئ من السكوت في مقام البيان، ونتيجه ذلك أن دلالتها على حصر الأركان بها إنما هي بالاطلاق المذكور، وحيث إن هذا الاطلاق من أضعف مراتب الدلاله، فلذلك لا يصلح أن يعارض روايات التكبيره التي كانت تدل على أنها ركن، فإذن لا بد من رفع اليد عن إطلاقها بها تطبيقاً لقاعده حمل الظاهر على الأظهر.

ويمكن المناقشه فيه بأن دلالة روايه التثليث على الحصر وإن كانت بالاطلاق الناشئ من السكوت في مقام البيان، إلا- أن روايات التكبيره بتمام طوائفها كما سوف نشير إليها ضعيفه إما دلالةً وسنداً أو دلالةً فحسب، ولا يدل شيء منها على أنها ركن، فلهذا لا تصلح أن تكون مقيداً لاطلاق روايه التثليث.

قد يقال بأنه لا تنافي بين روايه التثليث وروايات التكبيره، بدعوى أن المراد من قوله عليه السلام في روايه التثليث (الصلاه ثلاثه أثلاث) إنما هو بعد الدخول فيها بالتكبيره.

والجواب أولاً- أن حمل روايه التثليث على ذلك خلاف الظاهر، لأن الظاهر منها أنها في مقام بيان حقيقه الصلاه لا أنها في مقام بيان تثليثها بعد الدخول فيها بالتكبير.

وثانياً أن ذلك لا ينسجم مع كون أحد الثلاثة الطهور، فإنه لا بد أن يكون مقارناً مع التكبير، ولا يمكن أن يكون بعده، وإلا لزم كون التكبير بدون طهور، وهو باطل.

الوجه الثانى: أن حديث التثليث لا يكون ظاهراً فى بيان حقيقه الصلاه، فإنه إما أن يكون ظاهراً فى إرادته التثليث من حيث الأهميه والثواب أو يكون مجملاً.

والجواب: ما مرّ من أنه لا- شبهه فى ظهور الحديث فى إرادته التثليث من حيث بيان حقيقه الصلاه لا أهميتها، لوضوح أن قوله عليه السلام: «الصلاه ثلاثه أثلاث» ظاهر فى أن حقيقه الصلاه تنقسم إلى الثلاثه، ولا رابع لها، لأن الصلاه اسم لحقيقتها، وإرادته الأهميه منها بحاجه إلى قرينه.

الوجه الثالث: أن حديث التثليث وإن كان ظاهراً فى بيان حقيقه الصلاه إلا أنه لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور بقرينه قوله عليه السلام: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» (١) وقوله عليه السلام: «لا صلاه لمن لم يقم صلبه» (٢). وهكذا، مع أن فاتحه الكتاب ليست ركناً للصلاه، وكذا القيام منتصباً، فإذن هذا التعبير أو ما شابهه لا يدل على أنه فى مقام بيان حقيقه الصلاه وتكوينها.

والجواب: أنه لا- شبهه فى ظهور تلك الروايات فى نفسها فى نفى الحقيقه، ولكن رفعنا اليد عن ظهورها فى ذلك لقرائن خارجيه، ولولا تلك القرائن فلامناص من الأخذ به، والمفروض أنه لا قرينه فى المقام، فإذن لا مناص من الأخذ بظهور حديث التثليث، وهو أن أركان الصلاه ثلاثه: الركوع والسجود والطهور، هذا من ناحيه.

ص: ١٧٤

١- (١) مستدرک الوسائل ج ٤ ص ١٥٨ ح ٥ و ٨.

٢- (٢) ورد هذا المضمون فى الوسائل ج ٥ ص ٤٨٨ ح ١ و ٢ / أبواب القيام ب ٢.

ومن ناحيه اخرى، إن حديث التثليث هل يدل على أن الأركان الثلاثة هي مسمى الصلاة؟

والجواب أنه لا- يدل على ذلك، فإن مفاده أن حقيقه الصلاة ثلاثه أثلاث، أما أن لفظ «الصلاه» موضوع بإزائها فقط أو الأعم منها ومن غيرها، فهو لا يدل على شيء منهما وسأكت عن ذلك.

وأما المقام الثاني فلأن روايات التكبير في نفسها قاصره عن الدلاله على ركنيته للصلاه، وهي على طوائف ثلاث.

الطائفه الأولى: هي الروايات التي جاءت تاره بلسان أن افتتاح الصلاة بالتكبير كروايه ناصح المؤذن(١)، وأخرى بلسان لا تفتح الصلاة إلا بها كما في روايه المجالس(٢)، وثالثه بلسان أن لكل شيء أنف، وأنف الصلاة التكبير كما في روايه إسماعيل بن مسلم(٣)، وتقريب الاستدلال بها أنها جميعاً تحكى عن مطلب واحد، وهو أن مبدأ الصلاة التكبير ولا تنعقد إلا به.

والجواب: أما عن الروايه الأولى فلأنها وإن دلت على أن افتتاح الصلاة بالتكبير وأنها لا تنعقد بدونها، إلا أن دلالتها على ركنيه التكبير ودخالته في المسمى منوطه بأن تكون في مقام بيان حقيقه الصلاة وما يعتبر فيها، لا في مقام بيان ما يعتبر في مطلوبيتها شرعاً، ولكن الظاهر منها الثاني دون الأول، فإن مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه وهي صدورها من المولى تقتضى أنها في مقام الاشاره إلى جزئيه التكبير للصلاه المأمور بها شرعاً وبيان أنه مبدؤها،

ص: ١٧٥

١- (١) الوسائل ج ٦ ص ١٠ ح ٧ / أبواب تكبيره الافتتاح ب ١.

٢- (٢) نفس المصدر ١٢ ح ١٢.

٣- (٣) نفس المصدر ١٠ ح ٦.

وحملها على أنها في مقام بيان أنه جزء المسمى ودخيل فيه بحاجه إلى قرينه، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه لا ظهور لها في ذلك، إلا- أنه لا ظهور لها في الأول أيضاً، فتصبح الروايه مجمله، بل لو سلمنا ظهورها في الأول ومع ذلك لا يمكن الأخذ بها من جهه ضعفها سنداً.

وأما الروايه الثانيه فمن المحتمل أن تكون الجمله فيها ناهيه لا خبريه، وهذا الاحتمال يمنع عن الاستدلال بها، هذا إضافة إلى أنها لا تدل على أكثر من كون التكبير جزءاً للصلاه، وأما أنه جزء مقوم لها فهي لا تدل عليه، هذا إضافة إلى أنها ضعيفه سنداً.

وأما الروايه الثالثه فهي تدل على عكس المطلوب، فإن تشبيه التكبير بالأنف للشئ يدل على أنه ليس بركن، باعتبار أن أنف الشئ لا يكون ركناً، هذا إضافة إلى أنها ضعيفه سنداً أيضاً.

الطائفه الثانيه: التي جاءت بلسان أن تحريمها التكبير، فإنها لا تدل على أكثر من حرمة الاتيان بمنافيات الصلاه بعد الدخول فيها بالتكبير، فلا إشعار فيها فضلاً عن الدلاله على أنه ركن.

الطائفه الثالثه: منها قوله عليه السلام في صحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «التكبيره الواحده في افتتاح الصلاه تجزىء، والثلاث أفضل»^(١)، بدعوى أنه يدل على أن الصلاه لا تتحقق بدون التكبيره، فلو دخل المصلى في القراءه بدون أن يكبر، لا يصدق أنه دخل في الصلاه.

ولكن يمكن المناقشه في دلالتها، بتقريب أنها لا تدل على أكثر من أجزاء

ص: ١٧٦

١- (١) الوسائل ج ٦ ص ١٠ ح ٤.

تكبيره واحده فى افتتاح الصلاة والشروع فيها، وكلمه الاجزاء تدل على أن الصحيحه فى مقام بيان ما يعتبر فى صحه الصلاة لا فى مقام بيان حقيقتها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إنها فى مقام بيان أن تكبيره واحده تكفى فى مقابل الأكثر، وليست فى مقام بيان أنها ركن.

ومنها قوله عليه السلام فى موثقه عمار فى جواب السؤال: «عن رجل سها خلف الامام فلم يفتح الصلاة، يعيد الصلاة، ولا صلاة بغير افتتاح»^(١)، بدعوى أن قوله عليه السلام لا- صلاة بغير افتتاح، ظاهر فى أن التكبيره معتبره فى حقيقه الصلاة، ولهذا نفى الصلاة بدونها.

ولكن بإمكاننا المناقشه فى دلالتها على ذلك، فإننا لو كنا نحن وقوله عليه السلام: «لا صلاة بغير افتتاح»، فلا مناص من الالتزام بظهوره فى نفى حقيقه الصلاة بدون التكبيره، ولكن بما أنه مسبق بقوله عليه السلام: «يعيد الصلاة» فهو يصلح أن يكون مانعاً عن ظهوره فى ذلك، على أساس أن وجوب الاعاده ظاهر فى الوجود الثانى للصلاة بعد الفراغ عن وجودها الأول، ومعنى هذا أن التكبيره غير دخيله فى حقيقه الصلاة وأنها لا- تنتفى بانتفائها، ولكن حيث إنها كانت فاسده من جهه الاخلاص بها، فتجب إعادتها مره اخرى.

وبكلمه، إن ظهور قوله عليه السلام: «يعيد الصلاة» فى أن التكبيره غير دخيله فى حقيقه الصلاة وإنما هى دخيله فى صحتها مطلقاً وفى تمام الحالات يصلح أن يكون مانعاً عن ظهور قوله عليه السلام: «لا صلاة بغير افتتاح» فى نفى الحقيقه، باعتبار

ص: ١٧٧

١- (١) الوسائل ج ٦ ص ١٤ ح ٧ / أبواب تكبيره الاحرام ب ٢.

أنه من جهه مسبوقيه بالجملة المتقدمه، ظاهر فى أن الصلاه المنفيّه فيه هو نفس الصلاه التى امر بإعادتها فى الجملة السابقه.

ومع الاغماض عن ذلك فتقع المعارضه بينهما، فإن جملة «يعيد الصلاه» ظاهره فى الارشاد إلى فساد الصلاه المأتى بها فى الخارج بدون التكبيره، ومن المعلوم أن الصحه والفساد صفتان للصلاه الموجوده فى الخارج، فإنها إن كانت مطابقه للصلاه المأمور بها اتصفت بالصحه، وإلا فبالفساد، أو فقل: إن كلمه الاعاده بنفسها تدل على أن وجودها الأول مفروغ عنه فى الخارج، وحيث إنه لا-يجزىء فى مقام الامتثال لعدم مطابقته للمأمور به، فلذلك امر بالاعاده مره اخرى، وجملة لا صلاه بغير افتتاح، ظاهره فى نفي حقيقه الصلاه بدون الافتتاح، ولا يمكن الجمع بينهما عرفاً بتطبيق أحد عناصر الجمع العرفى، لأن المقام ليس من موارده، فإذا ن لا محاله تكون بين الظهورين معارضه، فيسقطان معاً من جهه المعارضه، فتصبح كلتا الجملتين مجمله حكماً، فلا يمكن العمل بشيء منهما.

فالنتيجه فى نهايه الشوط أنه لا دليل على أن تكبيره الافتتاح ركن مقوم لحقيقه الصلاه، وعلى هذا فلا مقيد لروايه التثليث.

وخلاصه ما حققناه لحد الآن هو أن المسمى لأسامى العبادات كالصلاه ونحوها، الأركان التى تدور العبادات مدارها وجوداً وعدمياً، وحيث إن الأركان محفوظه بين جميع أفرادها ومراتبها الطويله من المرتبه العليا إلى المرتبه الدنيا، فتكون كالمقومات الذاتيه من الجنس والفصل فى المركبات الحقيقه التى هى محفوظه بين أفرادها بقطع النظر عن خصوصياتها العرضيه، وعلى هذا فكما أن إطلاق الانسان على كل فرد من أفرادهِ إطلاق حقيقى، باعتبار أنه مستعمل فى معناه الموضوع له - وهو الجامع الذاتى - والخصوصيه مستفاده من دال آخر من

باب تعدد الدال والمدلول، فكذلك إطلاق الصلاه على كل فرد من أفرادها إطلاق حقيقي، لأنها مستعمله في معناها الموضوع له وهو الأركان، والخصوصيات الزائده عليها من الأجزاء والشرائط مستفاده من دال آخر بتعدد الدال والمدلول.

وقد يقال كما قيل إن لفظ الصلاه موضوع بإزاء معظم الأجزاء ويدور صدقه مداره وجوداً وعدمًا(١).

ولكن هذا القول لا يرجع إلى معنى محصل، وذلك لأن المراد من وضع لفظ الصلاه بإزاء معظم الأجزاء ليس وضعه بإزاء مفهومه بالحمل الأولي، بداهه أنه ليس معنى الصلاه ومفهومها، وإلا لزم أن يكون لفظ الصلاه مرادفاً للفظ معظم الأجزاء، بل المراد وضعه بإزاء واقع معظم الأجزاء الذي هو معظم بالحمل الشائع، وعلى هذا فإن أريد بمعظم الأجزاء خصوص الأركان، فقد تقدم الكلام فيه، وإن أريد به الأركان منضمه إلى جملة من الأجزاء أو الشرائط الأخرى، فيرد عليه أن لازم ذلك تبادل القيود الزائده على الأركان المأخوذه في المسمى، بأن يكون شيء واحد داخلاً فيه تاره وخارجاً عنه أخرى، بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء والشرائط، ولا سيما بالنسبه إلى ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب اختلاف حالات المكلفين من السفر والحضر والاختيار والاضطرار ونحو ذلك، كما أنها مختلفه في أنفسها باختلاف أصنافها من حيث الكمية والكيفيه، وعليه فالأجزاء الزائده على الأركان بما أنها تختلف كماً وكيفاً من الناحيتين المذكورتين، فيلزم من ذلك دخول شيء واحد في المسمى مره وخروجه عنه اخرى، بل عند اجتماع تمام

ص: ١٧٩

الأجزاء لا تعيين ولا تمييز بين ما هو الداخل فيه وما هو الخارج عنه، باعتبار أن نسبه كل جزء إلى المسمى على حد سواء، فإذن كون هذا الجزء داخلاً فيه دون آخر ترجيح من دون مرجح.

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ قدس سره بأن المسمى وهو معظم الأجزاء قد اعتبر لا بشرط بالاضافه إلى الزائده، ونتيجه ذلك أن قوام المسمى بواقع معظم الأجزاء، وأما الزائد عليه فهو داخل فيه عند وجوده، وخارج عنه عند عدمه، ولدى اجتماع جميع الأجزاء والشرائط فالجميع داخل فى المسمى، لا أنه لاتعين للداخل (1). ولناخذ بالنقد عليه.

أما أولاً- فلأن واقع معظم الأجزاء يختلف كماً وكيفاً باختلاف حالات المكلفين، كما أنه يختلف باختلاف نفس العبادات، لأن معظم الأجزاء فى صلاه الصبح غير معظم الأجزاء فى صلاه المغرب مثلاً- وهكذا، فإذن لابد من تصوير جامع بين أفراد معظم الأجزاء المختلفه، ولهذا لا يقاس معظم الأجزاء بالأركان، فإن الأركان فى الواقع متعينه ومحدده فى جميع الحالات وبالنسبه إلى تمام أصناف الصلاه، بينما لا يمكن تحديد معظم الأجزاء كماً وكيفاً.

وثانياً إن معنى اللا بشرط هو الاطلاق مقابل التقييد، فإذا اعتبر المسمى لا بشرط، فمعناه أنه اعتبره مطلقاً مقابل تقييده بقيد الذى هو معنى بشرط الشىء، والاطلاق إما بمعنى عدم التقييد أو بمعنى رفض القيود، وعلى كلا- المعنيين أى سواء أكان بالمعنى الأول كما هو الصحيح أم بالمعنى الثانى كما هو مختاره قدس سره،

ص: ١٨٠

فلازمه خروج الزائد عن المسمى وجوداً وهدماً، فلو كان الزائد داخلاً فيه عند وجوده فلازمه تقييد المسمى به، وهو خلف فرض اعتباره لا بشرط، وعلى الجملة فعلى مسلكه قدس سره من أن الاطلاق هو رفض القيود لا ينسجم مع افتراض كون الزائد داخلاً فى المسمى عند وجوده، فإنه فى طرف المقابل له.

هذا إضافة إلى أن الوضع بإزاء معنى على سبيل البدل غير عرفى.

وإن اريد به أعم من أن يكون مشتملاً على جميع الأركان أو على بعضها، فيرد عليه أن معظم أجزاء الصلاة مثلاً إذا لم يكن مشتملاً على تمام أركانها، فلا يكون صلاة كما مرّ.

فالتتبعه أن معظم الأجزاء لا يصلح أن يكون مسمى لاسامى العبادات كالصلاة ونحوها.

أدله القول بالأعم

قد استدل على ذلك بوجه:

الوجه الأول: الأخبار البيانية، وهى وردت فى تحديد أجزاء الصلاة وقيودها المقومه، وقد قرب الاستدلال بها السيد الأستاذ قدس سره ببيان أن حديث التثليث يدل على أن الصلاة ثلاثه أثلاث: ثلث منها الطهور وثلث منها الركوع وثلث منها السجود، ومقتضى هذا الحديث حصر حقيقه الصلاة بالمؤلفه من هذه الأجزاء الثلاثه، ولكن لابد من رفع اليد عنه من هذه الجبهه بما دل من الروايات على أن التكبير أيضاً ركن، ونتيجه ذلك أن أركان الصلاة أربعه: التكبير والركوع والسجود والطهور، وأما الأجزاء الأخرى غيرها، فلا تكون

مقومه للمسمى (١)، هذا.

وفيه ما تقدم موسعاً من أن روايات التكبير بتمام طوائفها قاصره عن الدلالة على أنه ركن من أركان الصلاة، هذا مضافاً إلى قصور جملة منها سنداً أيضاً.

وأما حديث «لا تعاد» فقد مرّ أنه لا يدل على أن الخمسة من الأركان، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى فقد تقدم أن حديث التثليث وإن دل على أن حقيقه الصلاة ثلاثه أثلاث إلا أنه لا يدل على أنها مسمى الصلاة والموضوع له لها.

الوجه الثاني: التبادر، بتقريب أن المتبادر في الذهن من أسماء العبادات كالصلاه مثلاً عند إطلاقها هو المعنى الأعم.

وقد يورد عليه بأن المتبادر والمنسب منها عند الاطلاق في زماننا هذا وإن كان هو المعنى الأعم إلا أنه لا يكشف عن وضعها بإزائه في زمن الشارع، لاحتمال أنها كانت موضوعه بإزاء الصحيح في ذلك الزمن ولكنها نقلت عنه إلى المعنى الأعم من جهه كثره استعمالها فيه عند المتشرعه، ولا دليل على أصاله عدم النقل، فإن هذه الأصاله إنما تكون حجه من باب الظهور، ولا ظهور لها في عدم النقل (٢).

والجواب: أن تبادر المعنى الأعم وانسباقه عند المتشرعه من إطلاقات الكتاب والسنة فعلاً، كاشف إناً عن وصوله إليهم كذلك يداً بيد وطبقه بعد طبقه من زمن الشارع، على أساس أن المتشرعه تتبع الشارع في استعمالات ألفاظ

ص: ١٨٢

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٦٣.

٢- (٢) أورده في بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٢٠٦.

العبادات فى الكتاب والسنة، فإذا فرضنا أن ألفاظ العبادات موضوعه للأعم فى زمن الشارع بالوضع التعينى أو التعينى على تفصيل تقدم ومستعمله فى النصوص التشريعية فيه، فلا يمكن مخالفه المتشرعه للشارع فى ذلك، فإن المتشرعه الموجودين فى زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة الأطهارعليهم السلام يستعملون تلك الألفاظ فى الكتاب والسنة فى نفس المعنى الذى استعملها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فى الأئمة الأطهارعليهم السلام، وكذلك الحال فى الطبقة بعد هذه الطبقة، لأن كل طبقة تتبع فى ذلك الطبقة المتقدمه، باعتبار أنهم أقرب إلى زمان المعصومين عليهم السلام وهكذا، واحتمال النقل من المتشرعه بعيد جداً وغير محتمل عادة.

وأما التوسع فى الاطلاقات عند المتشرعه، بأن تستعمل ألفاظ العبادات فى الأعم مع أنها موضوعه للصحيح، فهو لا يقتضى النقل، إذ يمكن إشباع هذا التوسع بالاستعمال المجازى، حيث إن باب المجاز واسع، فلا تصل النوبه إلى النقل.

وبكلمه، إن التوسع فى الاطلاقات والاستعمالات إنما هو من جهة توسع الحاجه إليها، ومن الواضح أنه يمكن إشباع هذه الحاجه بالاستعمال والاطلاق المجازى، ولا ضروره للنقل والوضع الجديد بل لا مبرر له.

ولكن قد يتوهم أن توسع الاطلاق والاستعمال المجازى من جهة توسع الحاجه قد يؤدي فى نهايه المطاف إلى تحقق الوضع التعينى، بتقريب أن ألفاظ العبادات لو كانت موضوعه بإزاء المعنى الصحيح فى زمان الشارع ولكن توسع الحاجه تطلب الاستعمال فى الأعم مجازاً بواسطة القرينه، فإذا كثر هذه الاستعمال وتوسع بمرور الأيام والأزمان عند المتشرعه من جهة توسع الحاجه وأدى فى نهايه الشوط إلى حصول العلاقه بين ذاتها وبين المعنى المجازى، بحيث ينتقل

الذهن إليه عند إطلاقها مجردة عن القرينه وسماعها، فقد تحقق الوضع التعيني للأعم، فيأذن يكون المتبادر فعلاً من ألفاظ العبادات كالصلاه ونحوها في الكتاب والسنة عند المشرع وإن كان هو المعنى الأعم، ولكن لا يمكن أن يستكشف من ذلك وضعها للأعم في زمن الشارع، إذ كما يمكن ذلك أن يكون منشؤه حصول الوضع التعيني من كثره الاستعمال بين المشرع رغم أنها موضوعه للصحيح في زمن الشارع، ولا معين للاحتمال الأول.

والجواب أن هذا التوهم لا أساس له، لأنه مبني على أن توسع الحاجه إلى استعمال ألفاظ العبادات في الأعم كان يصل من الكثره بدرجة يصبح استعمالها في الصحيح نادراً، ولكن الأمر ليس كذلك جزماً، فإنها لو كانت موضوعه بإزاء الصحيح كانت مستعمله فيه عند المشرع غالباً، والحاجه إلى استعمالها في الأعم وإن كانت تتفق في غير مورد، إلا أن توسعها ليس بدرجة يتطلب كثره الاستعمال فيه بنحو توجب حصول العلاقه بينه وبين ألفاظ العبادات تعيناً.

الوجه الثالث: قوله عليه السلام: «دعى الصلاه أيام أقرائك»^(١) بتقريب أن صلاه الحائض بما أنها فاقده للطهاره من الحدث فهي فاسده، ومع ذلك اطلق عليها لفظ «الصلاه»، وظاهر الاطلاق أنه حقيقى، إذ لو كان مجازياً كان بحاجه إلى قرينه.

ويرد عليه أولاً: أن الاطلاق أعم من الحقيقه ولا يدل عليها.

وثانياً: أن هذا النهى ليس نهياً حقيقياً، بل هو نهى إرشادى، ويكون مفاده الارشاد إلى مانعيه حدث الحيض عن الصلاه، ولهذا تكون حرمتها عليها حرمه

ص: ١٨٤

١- (١) الوسائل ج ٢ ص ٢٨٧ ح ٢ / أبواب الحيض ب ٧.

تشريعيه لا- ذاته، وعليه فبطبيعته الحال يكون المراد من الصلاه المنهى عنها هو خصوص الصلاه الصحيحه، بقرينه أن حدث الحيض مانع عنها دون الفاسده.

أو فقل: إن النهى فى المقام إنما هو عن الصلاه التى كانت الحائض موظفه بالأتيان بها بقطع النظر عن طروء الحيض عليها لا الصلاه التى لم تكن موظفه بها.

قد يقال كما قيل: إن حمل النهى فى الروايه على الارشاد إلى عدم قدره الحائض على الصلاه عن طهاره فى حال الحيض لغو، لفرض عدم قدره الحائض عليها فى هذه الحاله (1).

والجواب: أن مفاد الجمله الانشائية الناهيه فى الروايه هو الارشاد إلى أن الشارع جعل حدث الحيض مانعاً عن الصلاه، فتكون الروايه فى مقام جعل المانع لا فى مقام النهى عن الصلاه، كما هو الحال فى سائر النواهي فى باب العبادات، كالنهى عن الصلاه فى الحرير والذهب والميته وغير ذلك، فإنه ظاهر فى الارشاد إلى مانعيه هذه الأمور عن الصلاه، ولا يمكن حمله على النهى المولوى، ومن هنا قلنا إن ظهور النهى فى المولويه ينقلب فى باب العبادات كالصلاه ونحوها إلى ظهوره فى الارشاد إلى المانع، كما أن ظهور الأمر فى هذا الباب ينقلب عن المولويه إلى ظهوره فى الارشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه، فإذن لا يكون نهى الحائض عن الصلاه فى حال الحيض نهياً تكليفاً لكى يستلزم التكليف بالمحال.

الوجه الرابع: صحه تقسيم أسامى العبادات بما لها من المعانى إلى الصحيحه والفاسده، وهى تدل على صحه إطلاقها على المقسم وهو الجامع بينهما، وظاهر

ص: ١٨٥

الاطلاق هو الاطلاق الحقيقى.

والجواب: أنها لا تدل على أكثر من صحة استعمالها فى الأعم، وهى أعم من الحقيقه ولا تدل عليها.

الوجه الخامس: ما ورد فى الروايات الكثيره من التعبير بالاعاده فى موارد الاخلال بالصلاه جزءاً أو شرطاً، بتقريب أن كلمه «الاعاده» تدل بالالتزام على وجود الصلاه المفروغ عنها فى الخارج، وحيث إنها كانت فاسده فتجب إعادتها مره ثانيه، وهذا لا يمكن إلا على القول بالأعم.

والجواب: أن هذه الروايات لا تدل على أكثر من صحة إطلاق الصلاه على الصلاه الفاسده، والمفروض أنها أعم من الحقيقه.

الوجه السادس: ما تقدم فى مسأله الحقيقه الشرعيه من أن فيها أربعة احتمالات:

الأول: أن تكون أسامى العبادات حقائق لغويه وموضوعه بإزاء هذه المعانى قبل الاسلام.

الثانى: أن تكون حقائق شرعيه بالوضع التعينى.

الثالث: أن تكون حقائق شرعيه بالوضع التعينى الاستعمالى.

الرابع: أن تكون حقائق متشرعيه لا شرعيه.

أما على الاحتمال الأول، فلا- شبهه فى أنها موضوعه للأعم، وهو الجامع بين العبادات ما قبل الاسلام والعبادات ما بعده، على أساس أن الشارع قد اعتبر فيها من الأجزاء القيود غيرالمقومه التى لم تكن معتبره فيها قبل الاسلام كما تقدم.

وأما على الاحتمال الثاني، فالظاهر أنها موضوعه بالوضع التعيني للأعم أيضاً، وذلك لما تقدم من أن كثره استعمالها في المعاني الشرعية في لسان الشارع والمتشرعه من الصحابه والتابعين تكون بدرجة تؤدي إلى الوضع التعيني لها واتصافها بالمنبه الشرطي، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، الظاهر أن هذا الاستعمال من الشارع في نصوص الكتاب والسنة كان في الأعم وتكشف عن ذلك شيوع الاستعمال في الأعم عند المتشرعه، إذ احتمال أنهم قاموا بوضعها للأعم تعييناً أو تعيناً بعيد جداً، فإن الظاهر أنهم تابعون لنصوص الكتاب والسنة في الاستعمال، فلو كانت مستعمله في تلك النصوص في الصحيح، فمن المستبعد جداً أن يكون استعمال المتشرعه على خلافها، واحتمال أن توسع الحاجه قد دعاهم إلى الاستعمال في الأعم رغم أنها كانت مستعمله في زمن الشارع في الصحيح ضعيف جداً، إذ لو كان الأمر كذلك لنبهوا على هذه المخالفه، مع أنه كان بإمكانهم إشباع هذه الحاجه بالاستعمال المجازي، هذا إضافة إلى ما تقدم آنفاً من أن الحاجه إلى الاستعمال في الأعم ليست بدرجة تتطلب كثره الاستعمال فيه بنحو توجب الوضع التعيني.

وأما على الاحتمال الثالث فليس لنا طريق إلى إحراز الوضع التعيني الاستعمالي من قبل الشارع للصحيح، وأما للأعم فيمكن ذلك بوجهين:

الأول: أنه لا شبهه في أن المتشرعه كانوا يستعملون أسامي العبادات في الأعم بدون عنايه، بمعنى أن استعمالها في الصحيح كاستعمالها في الفاسد على حد سواء، وهذا يكشف عن الوضع للأعم وأن استعمالها في كل من الصحيح والفساد إنما هو باعتبار مصداقيته له، إذ احتمال تخلف المتشرعه عما صنعه الشارع من الوضع غير محتمل عادة، فإنهم بصفه كونهم تابعين له في العبادات

والمعاملات، فلا يمكن مخالفتهم معه في ذلك، وفي حاله توسع الحاجه، فيمكنهم إشباعها بالاستعمال المجازي.

هذا إضافة إلى أن طريقه العقلاء في المركبات الاعتبارية هي الوضع للأعم من التام والناقص.

الثاني: أن تدريجيته بيان أجزاء العبادات كالصلاه ونحوها تقتضى الوضع للأعم، بمعنى أن ألفاظ العبادات موضوعه للمعنى الجامع القابل للأنطباق على ما هو موجود في زمن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم من الأجزاء والشرائط وعلى ما زاد عليه في المستقبل على حد سواء، لأن الوضع بإزاء مفهوم الصحيح الذى هو صحيح بالحمل الأولى غير محتمل، وأما الوضع بإزاء واقع الصحيح الذى هو صحيح بالحمل الشائع وهو الأجزاء والشرائط التى لم تعرف بعد ومبهمه، فلا ينسجم مع الغرض من الوضع وهو التفهيم والتفهم، وأما الوضع بإزاء خصوص المبين من الأجزاء والشرائط فعلاً، فهو لا يمكن أن يظل محفوظاً في المستقبل، فلا محاله يتغير كماً وكيفياً ببيان الأجزاء والشرائط الأخرى فيما بعد.

ولكن لا يخفى أن هذا الوجه لا يصلح لترجيح الوضع للأعم على الوضع للصحيح، لأن الوضع سواء أكان للأعم أو الصحيح، فلا بد أن يكون للجامع المنطبق على الأجزاء والشرائط الموجودتين في صدر الاسلام فقط وعلى المشتملتين على ما زاد عليهما في المستقبل على السواء، غايه الأمر أن الصحيحى يدعى أن الجامع المذكور ينطبق على التجمع من الأجزاء والشرائط الموجودتين في صدر الاسلام الواجد للحيثية المطلوبه منه فعلاً. وعلى المشتمل على ما زاد عليهما في الآتى على حد سواء، والاعمى يدعى أن الجامع المزبور ينطبق على التجمع المذكور الموجود في صدر الاسلام الواجد للحيثية المطلوبه منه اقتضاء

وعلى المشتمل على ما زاد في المستقبل على حد سواء، فالنتيجة أن هذا الوجه لا يصلح أن يكون دليلاً على الوضع للأعم فالعمده هي الوجه الأول.

وأما على الاحتمال الرابع، فالظاهر أنه لا شبهه في حصول الوضع التعيّن للعبادات في الأعم من كثره استعمال ألفاظها فيه عند المتشرعه، وحيث إن هذا الوضع حاصل من كثره الاستعمال لديهم فالحقيقه متشرعيه، والدليل على ذلك أن إطلاق لفظ «الصلاه» على الصلاه الفاسده كإطلاقها على الصلاه الصحيحه، على حد سواء، وهذا قرينه على الوضع للأعم وأن إطلاق لفظ «الصلاه» على كل منهما إنما هو باعتبار أنه مصداق له، إذ لو كان موضوعاً لخصوص الصحيحه كان إطلاقه على الفاسده مجازاً، مع أن الأمر ليس كذلك، ولهذا لا فرق بين الاطلاقين في عدم الاحتياج إلى عناية زائده وقرينه صارفه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن القول بالوضع للأعم هو الصحيح دون غيره.

أدله القول بالوضع للصحيح

الأول: التمسك بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة.

أما في الكتاب فبقوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»^١، وأما في السنة فبروايات كثيره منها قوله عليه السلام: «الصلاه قربان كل تقى»^(١)

ص: ١٨٩

١- (٢) الوسائل ج ٤ ص ٤٣ ح ١،٤٤ و ٢ / ابواب أعداد الفرائض ب ١٢.

ومنها: «الصلاه عماد الدين» (١) ومنها: «الصلاه معراج المؤمن» (٢).

وتقريب الاستدلال بها أن هذه النصوص تدل على أن «الصلاه» اسم للعباده التي تكون لها هذه الآثار، وأما إذا لم تكن لها تلك الآثار، فهي ليست بصلاه حقيقه، لا أنها صلاه فاسده.

والجواب: أن هذه النصوص وإن كانت تدل على أن الصلاه التي لها هذه الآثار صلاه صحيحه إلا أنها لا تدل على أن ما لا يترتب عليه هذه الآثار، فهو ليس بصلاه، لأن خروج الصلاه الفاسده عن هذه النصوص كما يحتمل أن يكون بالتخصيص يحتمل أن يكون بالتخصص، فعلى الاحتمال الأول فهي لا تدل على الوضع للصحيح، بل تدل على العكس، وعلى الاحتمال الثاني فتدل على الوضع للصحيح، وحيث إنه لا- ظهور لها في نفسها لا- في الاحتمال الأول ولا في الاحتمال الثاني، فلا تدل على أن لفظ «الصلاه» موضوع بإزاء الصحيح.

أدله القول بالوضع للصحيح

وبكلمه، إن غايه ما في هذه النصوص هو استعمال لفظ «الصلاه» في الصحيحه، وهو أعم من الحقيقه، ولا يدل عليها إلا على القول بحجيه أصاله الحقيقه من باب التعبد، ولا دليل عليه، فإذن الاحتمالات الموجوده فيها ثلاثه:

الأول: أن يكون هذا الاطلاق حقيقياً.

الثاني: أن يكون مجازياً.

الثالث: أن يكون من باب التطبيق بتعدد الدال والمدلول، بأن تكون الصلاه مستعمله في الأعم، وتطبيقها على الصحيحه يكون بدال آخر.

ص: ١٩٠

١- (١) الوسائل ج ٢ ص ٣٧٣ ح ٥ / أبواب الاستحاضه ب ١ و ج ٤ ص ٢٧ ح ١٢ أبواب أعداد الفرائض ب ٧.

٢- (٢) محاسن البرقى - كتاب ثواب الأعمال ص ٤٤ ح ٦٠.

فإرادته الاحتمال الأول بحاجه إلى قرينه، ولا- قرينه في البين، فالنتيجه أنه لايمكن الاستدلال بالنصوص المذكوره على القول بالصحيح.

الثانى: أن المتبادر والمنسبق من لفظ «الصلاه» عند إطلاقه هوالصلاه الصحيحه دون الأعم، فإذا قيل «فلان صلى» يفهم منه أنه أتى بصلاه صحيحه وهكذا.

والجواب: أن هذا التبادر وإن كان موجوداً إلا أنه غير مستند إلى اللفظ حتى يكون علامه على الوضع، بل هو مستند إلى قرينه حاله وهى أن حال كل مكلف فى مقام الامتثال تتطلب الاتيان بما هو وظيفته الشرعيه بشكل مبرىء للذمه، وعلى هذا فالمتبادر من مثل قولك «فلان صلى» أو «يصلى» أو مثل قولنا «صليت» أو «صلى» وإن كان الصلاه الصحيحه إلا أنه ليس من ذات اللفظ، بل بضميمه القرينه الخارجيه وهى حال المكلف فى مقام الامتثال وإبراء الذمه.

الثالث: أن الطريقه العقلايه للمخترعين فى المركبات الاعتباريه هى وضعها للصحيح دون الأعم، وحيث إنه لم يظهر من الشارع فى المركبات الشرعيه طريق آخر للوضع فيه، فلامحاله يتبع هذه الطريقه.

والجواب أولاً: الظاهر أن الطريقه المتبعه عند العقلاء للمخترعين فى المركبات الا-ختراعيه الاعتباريه هى الوضع للأعم إلا فى المركبات التى تكون أجزاؤها محدده من طرفى الزياده والنقيصه كمراتب الأعداد أو ما شاكلها، وأما المركبات التى لا تكون أجزاؤها محدده من طرف الزياده، فهى موضوعه للأعم بأصنافها المختلفه.

وثانياً: أن الطريقه المتبعه إن كانت ارتكازيه عند العرف والعقلاء وناشئه من

أعماق نفوسهم وموافقته للفطره والجبلة، فحينئذ إذا لم يصدر من الشارع ردع عنها، كان ذلك كاشفاً عن إمضاءه لها وموافقته بها، وأما إذا لم تكن كذلك كما هو الحال في المقام، فإن مجرد أن طريقه المخترعين عند العقلاء هو وضع أسامي المركبات للصحيحه، فلا دليل على حجيتها ولا تكشف عن موافقه الشارع لها.

فالتتيجه أن مجرد ثبوت هذه الطريقه عند العقلاء لا يكشف عن اتباع الشارع لها في وضع أسماء العبادات.

الرابع: ما دل على نفي الصلاه عن الفاقده كقوله عليه السلام: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب»^(١) أو ما شاكله، فإنه يدل على الوضع للصحيح، وإلا فلا معنى لنفي الصلاه عن الفاقده لفاتحه الكتاب.

والجواب: أن لسان الحديث هو الارشاد إلى جزئيه فاتحه الكتاب وبيان اعتبارها فيما هو وظيفه المكلف من الصلاه في مقام الأداء والامتنال لا في مقام التسميه، أو فقل: إن محتملات هذا الحديث ثلاثه:

الأول: أن يكون الخبر المقدر لكلمه «لا» فيه «حقيقه».

الثاني: أن يكون «صحيحه».

الثالث: أي يكون «واجبه».

وهذه الجملة في نفسها ظاهره في الاحتمال الأول، ويكون مفادها على هذا الاحتمال ركنيه فاتحه الكتاب للصلاه وانتفاؤها، ولكن لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور بروايات اخرى التي تدل على أن فاتحه الكتاب ليست بركن، منها حديث «لا تعاد»، وعليه فتكون الجملة في مقام بيان جزئيه فاتحه الكتاب

ص: ١٩٢

للصلاه المطلوبه من المكلف، فياذن لا- محاله يكون الخبر المقدر في تلك الجمله «صحيحه» بلحاظ أنها في مقام بيان جزئيه الفاتحه للصلاه التي تكون وظيفه المكلف الاتيان بها في مقام الامتثال لا في مقام بيان المسمى لهما.

إلى هنا قد تبين أنه لا دليل على القول بأن أسامي العبادات موضوعه للصحيحه.

ثمره النزاع الصحيحى والأعمى

ثمره النزاع بين القولين

إشاره

المهم ثمرتان:

الأولى: أن الأعمى يتمسك بأصالة البراءه في موارد الشك في الأجزاء والشرائط، والصحيحى يتمسك بقاعده الاشتغال والاحتياط في تلك الموارد.

وهذه الثمره ترتكز على ركيزتين:

الأولى: أن يكون المسمى جامعاً بسيطاً على القول بالصحيح، وجامعاً مركباً على القول بالأعم.

الثانيه: أن تكون نسبه الجامع بسيطاً إلى الأفراد الصحيحه نسبه المسبب إلى السبب والمعلول إلى العله، لا نسبه الطبيعى إلى أفراده ومصاديقه.

فإذا تمت هاتان الركيزتان تظهر الثمره بين القولين في المسأله، أما على القول بالأعم، فلأن المسأله حينئذ تصيح من إحدى صغريات كبرى مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين، وقد ذكرنا هناك أن الصحيح فى تلك المسأله هو الرجوع إلى أصاله البراءه، لانحلال العلم الاجمالى فيها إلى علم تفصيلى بالأقل وشك بدوى فى التقييد الزائد، والمرجع فيه البراءه على تفصيل مذكور هناك، وأما على

القول بالصحيح، فالشك في جزئيه شىء أو شرطيه آخر يرجع إلى الشك في المحصل للواجب، وهو الجامع البسيط، والمرجع فيه قاعده الاشتغال والاحتياط، فإذا شك في جزئيه السوره للصلاه مثلاً، فالشك إنما في جزئيتها للمحصل، حيث إن الصلاه المركبه من الأجزاء الخارجيه المقيده بقيود كذلك، محصله للمأمور به الذى هو أمر بسيط ومسبب عنها، لا أنها نفسها مأمور بها، فإذا كان الشك في المحصل، فالمرجع فيه قاعده الاشتغال.

ثمره النزاع الصحيحى والأعمى

ولكن كلتا الركينين خاطئه ولا واقع موضوعى لها، أما الركينه الأولى فيرد عليها ما تقدم من أنه لا يعقل وجود جامع ذاتى بسيط بين الأفراد الصحيحه، لامن الذاتى باب الكلليات ولا من باب البرهان.

وأما الركينه الثانيه، فعلى تقدير تسليم وجود جامع ذاتى بسيط بين الأفراد الصحيحه، إلا أن نسبته إلى الأفراد فى الخارج ليست نسبه المسبب إلى السبب والمعلول إلى العله، بل نسبه الطبيعى إلى أفراده، وعلى هذا فالشك فى جزئيه شىء أو شرطيه آخر لا يرجع إلى الشك فى المحصل ليكون المرجع فيه قاعده الاشتغال، على أساس أن الطبيعى عين الفرد فى الخارج، فالشك فى جزئيه شىء للفرد فى الخارج بعينه هو الشك فى جزئيه للطبيعى الذى هو المأمور به، فإذا كان الشك فى جزء المأمور به أو شرطه، فالمرجع فيه قاعده البراءه.

ولا فرق فى ذلك بين الجامع الذى استكشفه المحقق الخراسانى قدس سره بين الأفراد الصحيحه من جهه تطبيق قاعده فلسفيه عليها، وهى أن «الواحد لا يصدر إلا من واحد» والجامع الذى حاول المحقق الأصبهاننى قدس سره تصويره بينها بمعرفيه بعض العناوين غير المنفكه عنها كعنوان الناهى عن الفحشاء والمنكر، والجامع الذى ذكره المحقق العراقى قدس سره.

أما على الأول، فلأن الجامع الذاتى المستكشف بالقاعده عين الأفراد فى الخارج، وعليه فالشك فى جزئيه شىء للفرد أو شرطيه آخر له بعينه هو الشك فى جزئيه للمأمور به أو شرطيته له، ولا- يكون من موارد الشك فى المحصل، فإذن يكون المرجع فيه أصاله البراءه بناء على ما هو الصحيح من جريانها فى مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين.

وبكلمه، إن الطبيعى الجامع عين أفراده خارجاً ومتحد معها عيناً، فالأمر المتعلق به متعلق بالأجزاء مع شرائطها، سواء فيه القول بأن متعلق الأوامر الطبايع أم القول بأن متعلقها الأفراد، أما على الثانى فهو واضح، وأما على الأول فلاتحاد الطبيعى معها خارجاً، غايه الأمر أن الخصوصيات الفرديه العرضيه غير دخيله فى ذلك، فعلى كلا القولين يرجع الشك فى اعتبار شىء جزءاً أو شرطاً إلى الشك فى إطلاق المأمور به وتقييده، لا- إلى أمر خارج عن دائره المأمور به، فبناء على ما هو الصحيح من جريان البراءه فى مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين، كان المرجع فى المقام البراءه عن التقييد الزائد المشكوك فيه.

أما على الثانى فهو واضح، لأن الجامع على هذا القول بما أنه جامع عنوانى لاذاتى، فلا وجود له فى الخارج لكى يكون ذلك متعلق الأمر، لأن الموجود فيه واقعاً إنما هو منشأ انتزاعه، وعليه فالأمر فى الحقيقه متعلق به، وهو فى المقام نفس الأجزاء والشرائط، وأخذ ذلك الأمر الانتزاعى فى لسان الدليل إنما هو لأجل الاشاره إلى ما هو متعلق الأمر فى القضيه، وعلى هذا فالشك فى اعتبار شىء جزءاً أو قيداً يرجع إلى الشك فى تقييد المأمور به بقيد زائد على المقدار المتيقن، فالمرجع فيه أصاله البراءه دون قاعده الاشتغال.

وأما على الثالث فلأن الجامع بين الأفراد الصحيحه جامع تشكيكى يصدق

على جميع مراتب الصلاه من المرتبه العليا إلى المرتبه الدنيا، فإن اختلاف مراتب الصلاه من حيث الأجزاء والشرائط يؤدي إلى سعه ذلك الجامع وضيقة، على أساس أن ذلك الجامع البسيط الذي هو ذو مراتب تشكيكية كل مرتبه منه متحده مع مرتبه من مراتب الصلاه خارجاً، ونسبتها إليها نسبه الطبيعي إلى الفرد لا نسبه المسبب إلى السبب، بأن يكون هناك وجودان أحدهما مسبب والآخر سبب، بل وجود واحد وله إضافتان، إحداهما إلى الفرد بحده الفردي، والأخرى إلى الجامع بحده الجامعي.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن موارد الشك في الجزئيه أو الشرطيه على القول بالصحيح ليست من موارد الشك في المحصل للمأمور به خارجاً لكي يكون المرجع فيه قاعده الاشتغال والاحتياط.

وأما على القول بأن الجامع بين الأفراد الصحيحه مركب، فلا يعقل أن يكون ذلك الجامع المركب مسبباً عن الأفراد الخارجيه، لأنه عين الأجزاء والشرائط، فالأجزاء المقيده بالشرائط بأنفسها متعلقه للأمر، ووحدتها ليست وحده حقيقه، بل وحده اعتباريه، بداهه أنه لا تحصل من ضم ماهيه الركوع إلى ماهيه السجود ماهيه ثالثه مباينه لماهيتهما، وعليه فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراه عند الشك في اعتبار شيء زائد على المقدار المعلوم، بناء على ما هو الصحيح من جريانها في مسأله دوران الواجب بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، نعم بناء على القول بعدم انحلال العلم الاجمالي في تلك المسأله، فالمرجع فيها قاعده الاشتغال.

إلى هنا قد تبين أنه لا تظهر الثمره بين القولين في المسأله، وأن المرجع على كلا القولين فيها قاعده البراه دون الاشتغال.

ولكن خالف في ذلك المحقق النائيني قدس سره وقال بظهور هذه الثمره بين القولين في المسأله، فعلى القول بالصحيح لا مناص من الرجوع إلى قاعده الاشتغال، وعلى القول بالأعم إلى قاعده البراءه، وقد أفاد في وجه ذلك بما يلي:

أما على القول بالصحيح، فلأن تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه لا يمكن إلا بتقييد المسمى بعنوان بسيط خاص، إما من ناحيه علل الأحكام كعنوان المحصل للملاك أو من ناحيه معلولاتها كعنوان الناهى عن الفحشاء والمنكر أونحو ذلك، وهذا العنوان خارج عن المأتى به فى الخارج ومأخوذ فى المأمور به، وعليه فالشك فى اعتبار شىء فيه جزءاً أو شرطاً لا محاله يوجب الشك فى حصول العنوان المذكور بدون ذلك الشىء المشكوك فيه، وهذا من الشك فى المحصل، والمرجع فيه قاعده الاشتغال(1).

وقد اعترض عليه السيد الأستاذ قدس سره بتقريب أن الجامع على القول بالصحيح ينطبق على نفس الأجزاء والشرايط انطباق الكلى على فرده، ولهذا يكون الشك فى اعتبار شىء جزءاً أو شرطاً فى المقام من صغريات كبرى دوران الأمر بين الاقل والأكثر الارتباطين، فبناء على ما هو الصحيح فيه من انحلال العلم الاجمالي، فالمرجع قاعده البراءه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن ما ذكره قدس سره من أنه على القول بالصحيح لا بد من تقييد المسمى بعنوان بسيط إما من ناحيه علل الأحكام أو معلولاتها، مبنى على الخلط بين الصحه الفعلية التى تنتزع من انطباق المأمور به على الفرد الماتى به فى الخارج والصحه بمعنى التماميه التى هى مأخوذه فى المسمى، فالحاجه إلى التقييد إنماتكون فيما إذا كان النزاع بين الصحيحى والأعمى فى أخذ الصحه الفعلية فى

ص: ١٩٧

المسمى وعدم أخذها فيه، فإنه على هذا لا يبد للصحيحى من تقييده بعنوان خاص كعنوان الناهى عن الفحشاء والمنكر أو المحصل للغرض، ولكن قد تقدم أنه لا يعقل أخذها فى المأمور به فضلاً عن المسمى، فلا تكون الصحه بهذا المعنى مورداً للنزاع(١).

ولنا فى المقام تعليقان:

الأول: على ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من الاعتراض.

الثانى: على ما ذكره المحقق النائينى قدس سره.

أما الأول فلأنه لا- ملازمه بين تقييد المسمى بعنوان الناهى عن الفحشاء والمنكر أو المحصل للغرض وكون مورد النزاع أخذ الصحه الفعلية فى المسمى، لكى يقال إن أخذها فيه غير معقول، لتأخرها عن وجود المسمى فى الخارج فضلاً عن ماهيته، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أن معنى الصحه ليس هو التماميه، كما أنها ليست مرادفه لعنوان الناهى عن الفحشاء والمنكر، وقد تقدم تفصيل ذلك بشكل موسع، بل هى عباره عن وجدان المأمور به للحيثيه المطلوبه منه.

وبكلمه: إن عنوان الناهى إنما اخذ لمجرد المعرفيه والطريقيه المحضه للصلاه الواجده للحيثيه المطلوبه منها، كحيثيه إسقاط القضاء والاعاده وموافقه الشريعه وحصول الغرض، ومن الواضح أن الصلاه الواجده للحيثيه المطلوبه هى الصلاه التامه لا محاله، ضروره أنها واجده لها دون الناقصه، ولكن اتصافها بالصحه إنما هو بلحاظ وجدانها لتلك الحيثيه لا بلحاظ تماميتها فحسب، وقد عرفت أن هذا هو معنى الصحه فى المقام لا مجرد التماميه، فالعنوان المذكور عنوان

ص: ١٩٨

للمسمى الواجد للحيثية المطلوبه، لا أنه عنوان للموجود الخارجى المتصف بالصحة الفعلية، فأخذه فى المسمى معناه أخذ الحيثية المطلوبه منه فيه، لا- معناه أخذ الصحة الفعلية فيه التى هى منتزعه من انطباق المأمور به على الفرد المأتى به فى الخارج، لكى يقال إن أخذها فيه غير معقول، فتقييد المسمى بعنوان الناهى لا يستلزم أن يكون النزاع فى أخذ الصحة الفعلية فيه كما مرّ، وعلى هذا فالصحة الفعلية لا يمكن أخذها فى المسمى.

وأما الصحة بمعنى وجدان المسمى للحيثية المطلوبه منه فلا، مانع من أخذها فيه، غايه الأمر أن الصحيحى يدعى أن المأخوذ فيه وجدانه للحيثية المطلوبه منه فعلاً، والأعمى يدعى أن المأخوذ فيه وجدانه للحيثية المطلوبه منه شأنًا واقتضاء لا فعلاً.

وأما الثانى فلأن ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ظهور الثمره بين القولين فى المسأله لا يتم، وذلك لأن عنوان الناهى كما تقدم عنوان انتزاعى صرف مشير إلى المسمى ومعرف له، وليس له واقع موضوعى فى الخارج فى مقابل المسمى، ولا وجود له فى الخارج إلا بوجود المسمى الواجد للحيثية المطلوبه، فإذن لا يرجع الشك فى جزئيه شىء أو شرطيه آخر إلى الشك فى المحصل لكى يكون المرجع فيه قاعده الاشتغال، لأن الشك فيه إنما يكون فى المحصل إذا كان العنوان المذكور قيداً زائداً على المسمى فى الخارج لا مجرد كونه عنواناً معرفاً له، والمفروض أنه ليس قيداً زائداً عليه.

ودعوى أن عنوان الناهى عن الفحشاء وإن كان عنواناً انتزاعياً صرفاً وليس له ما يازاء فى الخارج إلا أن منشأ انتزاعه ليس ذات المسمى بما هو، لوضوح أنه إنما ينتزع عنه بلحاظ تلبسه بخصوصيه ما، وهى كونه واجداً للحيثية المطلوبه

منه فعلاً، وعلى هذا فإذا شك في اعتبار شيء فيه، فبطبيعته الحال يرجع إلى الشك في أنه دخيل في اتصافه بتلك الحثية أو لا، ومعه لا يمكن التمسك بالبراءة،

مدفوعه بأن مرجع الشك في جزئيه شيء أو شرطيه آخر إلى الشك في أنه دخيل شرعاً جزءاً أو شرطاً في وجدان سائر الأجزاء والشرائط للحثية المطلوبه منهما فعلاً- أو لا- وفي مثل ذلك لا مانع من الرجوع إلى أصله البراءة عن دخالته فيه، وبالتالي عن جزئيته أو شرطيته.

وإن شئت قلت: حيث إن مرد هذا الشك إلى الشك في أن وجدان سائر الأجزاء والشرائط للحثية المطلوبه منهما، هل هو مقيد ومشروط بهذا الشيء المشكوك فيه جزءاً أو شرطاً، فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءة عن هذا التقييد الزائد بناء على ما هو الصحيح من جريان الأصله في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

الثمره الثانيه: ذكر جماعه من الأصوليين منهم المحقق الخراساني قدس سره أنه يجوز التمسك باطلاقات الكتاب والسنة على القول بالأعم عند الشك في اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً، ولا يجوز التمسك بها على القول بالصحيح، بل لا بد فيه من الرجوع إلى الأصول العمليه (1).

بيان ذلك أن التمسك بالاطلاق من الكتاب والسنة وغيرهما يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه، وهي:

الأولى: أن يكون الحكم في القضييه وارداً على الجامع بين الأفراد والحصص لا على حصه خاصه أو فرد مخصوص.

ص: ٢٠٠

الثانية: إحراز أن المتكلم فى مقام البيان ولو بأصل عقلاىى لا فى مقام الابهال والاجمال، ويكفى فى إثبات هذه المقدمه ظهور حال المتكلم فى ذلك.

الثالثه: إحراز أنه لم ينصب قرينه على التعيين والتقييد.

فإذا تمت هذه المقدمات فى مقام الاثبات ثبت الاطلاق فيه، وبه يكشف عن الاطلاق فى مقام الثبوت وأن مراده الاستعمالى مطابق لمراده الجدى، وحينئذ إذا شك فى دخل شىء جزءاً أو شرطاً فى المأمور به، فلا مانع من التمسك بإطلاقه لدفع ما شك فى اعتباره فيه، على أساس أنه شك فى اعتبار أمر زائد على صدقه، ومعه لا مانع من التمسك بالاطلاق.

وحيث إن هذه المقدمات تامه على القول بالأعم، فلا مانع من التمسك بالاطلاق فيه عند الشك فى اعتبار شىء جزءاً أو قيداً، باعتبار أنه شك فى أمرزائد على صدق طبيعى المطلق فيدفع باطلاقه. وهذا بخلاف القول بالوضع للصحيح، فإن المقدمه الأولى التى هى مقدمه رئيسيه من تلك المقدمات الثلاث غير متوفره على هذا القول، فإن الحكم فيه لم يرد على الجامع بين الصحيحه والفاسده، وإنما ورد على حصه خاصه منه، وهى خصوص الصحيحه المتقومه بوجدانها لجميع الأجزاء والشرائط، ولو شك عندئذ فى جزئيه شىء أو شرطيه آخر لها، فلا محاله يرجع الشك إلى الشك فى صدقها على الفاقد للمشكوك فيه، لاحتمال دخله فى المسمى، ومعه لا يمكن التمسك بالاطلاق.

والخلاصه أن الشك فى اعتبار شىء جزءاً أو شرطاً على هذا القول مساوق للشك فى صدق المسمى، لأنه إن كان جزءاً أو شرطاً له فى الواقع فهو داخل فيه، وإلا فهو خارج عنه، وحيث إنا لا نعلم بذلك، فيكون صدقه على الفاقد له مشكوكاً فيه، ومعه لا مجال للتمسك بأصالة الاطلاق.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي إمكان التمسك باطلاق الكتاب والسنة على القول بالأعم وعدم إمكان التمسك به على القول بالصحيح.

نعم لو كان الشك في اعتبار شيء ركناً للصلاة مثلاً لم يجز التمسك بالاطلاق حتى على القول بالأعم، لأن الشك فيه مساوق للشك في الصدق، فلا يكون صدق طبيعي المطلق على الفاقد محرزاً حتى يكون الشك في اعتبار أمر زائد.

وقد نوقش في هذه الثمرة بعده وجوه:

الأول: أنه لا فرق بين القولين في إمكان التمسك بالاطلاق وعدم إمكانه، والسبب فيه أن المناط في إمكان التمسك بالاطلاق إنما هو بكون المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقييد، وعليه فكما أن الأعمى يتمسك بالاطلاق فيما إذا احتمل دخل شيء في المأمور به زائداً على المقدار المتيقن، فكذلك الصحيح يتمسك به فيما إذا شك في اعتبار شيء زائداً على المقدار المعلوم، ومن هنا يتمسك الفقهاء (قدس سرهم) باطلاق صحيحه حماد التي قد وردت في مقام بيان الأجزاء والشرائط، حيث إن الامام عليه السلام في الصحيحه قد بين جميع أجزاء الصلاة من التكبيره والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليمه ونحوها مقتصرأعلى تلك الأجزاء وساكناً عن غيرها، وحينئذ فإذا شك في أن الاستعاذه مثلاً جزء لها، فلا مانع من التمسك بإطلاقها لاثبات عدم كونها جزءاً.

والجواب: أن هذه المناقشه مبنيه على الخلط بين التمسك بالاطلاق اللفظي والتمسك بالاطلاق المقامي الناشئ من السكوت في مقام البيان، ومحل الكلام في المقام إنما هو في الأول، وقد تقدم أن التمسك به يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه، وهي متمثله في الثلاث، اولها إحراز تعلق الحكم بالجامع بحسب المراد الاستعمالي وقابليه انقسامه إلى قسمين أو أقسام في الواقع، وهذه المقدمه

لابد من إحرازها، وإلا- فلا- يعقل الاطلاق فى مقام الثبوت لكى يستكشف ذلك بالاطلاق فى مقام الاثبات، وحيث إن الحكم على القول بالصحيح متعلق بحصه خاصه وهى خصوص الحصه الصحيحه، فالمقدمه الأولى غير تامه على هذا القول، وحينئذ فالاطلاق اللفظى غير معقول فيه.

وأما صحيحه حماد، فإطلاقها يكون مقامياً ناشئاً عن السكوت فى مقام البيان، ولا فرق فى جواز التمسك به بين القول بالصحيح والقول بالأعم، والسرفى ذلك واضح، وهو أن المعتبر فيه سكوت المتكلم عن البيان حينما كان يورد الحكم على نفس الأجزاء والشرائط أو الأفراد تفصيلاً، مثلاً- إذا كان المولى فى مقام بيان ما يحتاجه فى اليوم من اللحم والخبز واللبن والأرز والحمص وغير ذلك، فأمر خادمه بشرائها وسكت عن غيرها، فسكوته هذا فى مقام البيان كاشف عن عدم إرادته غير هذه الأشياء، وإلا لم يسكت، ولهذا لا نحتاج فى هذا النحو من الاطلاق إلى وجود لفظ مطلق فى القضييه، وهذا بخلاف الاطلاق اللفظى، فإن المعتبر فيه ورود الحكم فى القضييه على الطبيعى الجامع القابل للانطباق على أفراد وحصص عديده، ولا أقل من حصتين ثم إحراز أن المتكلم فى مقام البيان لا- فى مقام الاهمال والاجمال، وأنه لا ينصب قرينه على إرادته الخلاف، فإذا تمت هذه المقدمات تم الاطلاق فى مقام الاثبات الكاشف عن الاطلاق فى مقام الثبوت، وحينئذ فإذا شك فى اعتبار شىء جزءاً أو شرطاً، فإن كان اعتبار ذلك الشىء زائداً على صدق المطلق والموضوع فى القضييه على الفاقدله كما هو الحال على القول بالأعم، يتمسك بالاطلاق لدفع اعتباره طالما لم يدل دليل على ثبوته، وإن لم يكن زائداً عليه بأن يكون الشك فى اعتباره مساوفاً للشك فى تحقق المطلق والموضوع فى القضييه كما هو الحال على القول بالصحيح، فلا يمكن التمسك بالاطلاق لدفع اعتباره.

فالنتيجة: أن الاطلاق إذا كان مقامياً، جاز التمسك به مطلقاً بلا فرق بين القولين في المسألة أصلاً، وإذا كان لفظياً، فلا بد من التفصيل فيه، فعلى القول بالأعم يجوز التمسك به دون القول بالصحيح.

الثانى: أن أدله العبادات جميعاً مجمله فى الكتاب والسنة، فلا إطلاق لها حتى يمكن التمسك به، لما مرّ من أن الاطلاق منوط بثبوت مقدمات الحكمه الثلاث جميعاً، والمفروض فى المقام عدم ثبوت المقدمه الثانيه وهى كون المتكلم فيها فى مقام البيان، وعلى هذا فلا تظهر الثمره بين القولين فى المسأله.

وبكلمه، إن أدله العبادات بما أنها جميعاً فى مقام أصل التشريع والجعل بلانظر لها إلى خصوصياتها التفصيليه كما وكيفاً، فلا إطلاق لها حتى يمكن التمسك به، غايه الأمر أن عدم جواز التمسك بها على القول بالاعم من جهه واحده وهى عدم كونها فى مقام البيان، وعلى القول بالصحيح من جهتين وهما عدم ورودها فى مقام البيان وعدم تعلق الحكم فيها بالجامع والمقسم، فالنتيجه عدم إمكان التمسك بالاطلاق على كلا القولين فى المسأله، وعليه فلا تظهر الثمره بينهما.

والجواب: - مضافاً إلى أن ذلك مبنى على الحدس والاجتهاد الخاطىء بدون القيام بالفحص والبحث عن الآيات والروايات - أن الأمر ليس كذلك.

أما الروايات الوارده فى أبواب العبادات فكثير منها فى مقام البيان ولها إطلاق، ولا مانع من التمسك بإطلاقها عند الشك فى اعتبار شىء فيها، وهذا واضح لكل فقيه يقوم بعملية الاجتهاد والاستنباط فى تلك الأبواب.

وأما الآيات فمنها قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ

مِنْ قَبْلِكُمْ» ١ ، فإن المفهوم من كلمة الصيام عرفاً هو كف النفس عن الأكل والشرب، وهو معناه اللغوي والعرفي، فالصيام بهذا المعنى ثابت في الشرائع السابقة والأديان الأخرى، ويدل على ذلك قوله تعالى: «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» ٢ ، فإذا حقيقه الصيام هي كف النفس عن الأكل والشرب في جميع الشرائع، نعم تختلف هذه الشريعة عن الشرائع السابقة في بعض الشروط غير المقومه لحقيقه الصيام كالکف عن الجماع والاستمناة والكذب على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة الأطهار عليهم السلام وغير ذلك، وعلى هذا فإذا شك في اعتبار شيء فيه جزءاً أو شرطاً زائداً على صدقه، فلا مانع من الرجوع إلى إطلاق الآية الشريفة، ومقتضاه عدم اعتباره، فإذا حال الآية الشريفة حال قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ٣ / و «تِجَارَةٌ عَنِ تِجَارَةٍ» ٤ و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ٥ ونحو ذلك، فكما أنه لا مانع من التمسك بإطلاق هذه الآيات في باب المعاملات، فكذلك لا مانع من التمسك بإطلاق الآية المباركة في باب الصوم عند الشك في دخل شيء في صحته شرعاً.

هذا إضافة إلى أنه يكفي في ظهور هذه الثمرة إمكان ترتبها، لأن المعتبر في أصوله المسألة إمكان وقوعها في طريق عمله الاستنباط لا فعلية ذلك، وعلى هذا فلو فرضنا أن أدلة العبادات جميعاً من الكتاب والسنة مجمله، فلا يمكن التمسك بها عند الشك في اعتبار شيء فيها جزءاً أو شرطاً، إلا أن ذلك لا يمنع

عن إمكان ترتب هذه الثمره لو كان هناك إطلاق، وهذا المقدار يكفى فى كون المسأله اصوليه.

الثالث: أن الاطلاق والتقييد فى العبادات إنما يلاحظ بالاضافه إلى المأمور به ومتعلق الأمر لا بالقياس إلى المسمى، لوضوح أن الاطلاق أو التقييد فى كل كلام إنما هو بالقياس إلى مراد المتكلم منه، فإذا كان المتكلم هو الشارع، فلا محاله لوحظ الاطلاق أو التقييد بالنسبه إلى مراده وأنه مطلق أو مقيد لا- إلى ما هو أجنبى عنه، وعلى ذلك فلا فرق بين القولين فى المسأله، فكما أن الصحيحى لا يمكنه التمسك بالاطلاق فكذلك الأعمى. أما الصحيحى فلما تقدم من عدم إحراز الصدق على الفاقد لما شك فى اعتباره جزءاً أو قيداً، وأما الأعمى فمن أجل أنه يعلم بأن مراد المولى هو المسمى بوصف كونه مأموراً به ومتعلق الأمر، ومن الواضح أن المأمور به حصه خاصه من المسمى وهى الحصه الصحيحه، ضروره أن الشارع لا يأمر بالحصه الفاسده ولا بالأعم منها ومن الصحيحه، وعلى هذا فلا- يمكن التمسك بالاطلاق عند الشك فى جزئيه شىء أو شرطيه آخر، للشك فى صدق المأمور به حينئذ على الفاقد للشىء المشكوك فيه.

والخلاصه: أن الصحه لو كانت مأخوذه فى المسمى، سواء أكانت مأخوذه فيه بما هو مسمى كما هو الحال على القول بالصحيح أم مأخوذه فيه بوصف كونه مأموراً به ومتعلق الأمر كما هو الحال على القول بالأعم، فلا يمكن التمسك بالاطلاق لا على القول الأول ولا على الثانى.

والجواب: أن الاطلاق والتقييد فى مقام الثبوت والواقع إنما يلحظان بالاضافه إلى ذات المأمور به ومتعلق الأمر لا بوصف كونه مأموراً به ومتعلق الأمر، لأن الأمر فى الواقع لا يخلو إما أن يكون متعلقاً بالمسمى مطلقاً أو مقيداً،

ولا- ثالث لهما، لاستحاله الاهمال فى الواقع، وعلى هذا فى ان كان فى مقام الاثبات دليل مطلق من آيه أو روايه، فلا مانع من التمسك بإطلاقه عند الشك فى اعتبار شىء فى الأمور به جزءاً أو شرطاً على القول بالأعم، باعتبار أن صدق المطلق على الفاقده للشىء المشكوك فيه محرز، والشك إنما هو فى اعتبار أمر زائد، وحينئذ فلا مانع من التمسك بإطلاقه لدفع اعتباره فيه، وبه يستكشف أن الأمر به فى الواقع مطلق.

وبكلمه، إنه إذا شك فى اعتبار شىء جزءاً أو شرطاً فى الصلاه الأمور بها مثلاً كالسوره، فعلى القول بالوضع للأعم حيث إن صدق الصلاه بما لها من المعنى الموضوع له على الفاقده للسوره معلوم، والشك إنما هو فى اعتبار أمر زائد فلان مانع من التمسك بالاطلاق لنفى اعتباره والحكم بأن الأمور به فى الواقع ومقام الثبوت هو الصلاه بدون السوره، وأما على القول بالوضع للصحيح، فحيث إن صدق الصلاه بما لها من المعنى على الفاقده للسوره مشكوك فيه لاحتمال دخلها فى مسماها، فلا إطلاق لها لكى يمكن التمسك به.

فالنتيجه: أن هذا الوجه مبنى على نقطه خاطئه، وهى كون المسمى بوصف كونه مأموراً به متعلق الأمر، وهذا مستحيل لاستحاله أخذ هذا الوصف فى متعلق الأمر، لأنه متأخر منه ومنتزع من تعلقه بالمسمى، فكيف يعقل أخذه فى متعلقه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهى أنه لا غبار فى ظهور هذه الثمره بين القولين فى المسأله، هذا تمام كلامنا فى العبادات.

المقام الثاني فى المعاملات. يقع الكلام فيه من عدة جهات:

الجهة الأولى أن فى المعاملات اتجاهين رئيسيين:

الأول: ما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب من أن المعاملات امور إنشائية تسيبيه.

الثانى: ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره من أن المعاملات امور اعتباريه نفسانيه مبرزه فى الخارج بمبرز ما.

أما الاتجاه الأول فقد ذكر الأصحاب قديماً وحديثاً أن المعاملات تنقسم إلى أسباب ومسببات. أما الأسباب فهى متمثله فى صيغ خاصه لفظيه كانت أو فعليه مشتمله على الأجزاء والشرائط، فمن أجل ذلك تتصف بالصحة تاره وبالفساد اخرى. وأما المسببات فهى متمثله فى الملكيه أو الزوجيه أو نحوها سواء أكانت شرعيه أم عقلائييه، وهى لا تتصف بالصحة أو الفساد، بل بالوجود تاره والعدم اخرى، على أساس أنها امور بسيطه.

أما الاتجاه الثانى فقد ذكر السيد الأستاذ قدس سره أن أسامى المعاملات موضوعه لإبراز أمر اعتبارى نفسانى غير قصد الحكايه، مثلاً صيغه بعث موضوعه للدلاله على قصد إبراز ملكيه المبيع، حيث إن البائع فى مقام البيع اعتبر ملكيته للمشتري، ثم يبرزها فى الخارج بصيغه بعث أو ما شاكلها لكى تدل على أنه قصد إبرازها(١).

ص: ٢٠٨

ومن هنا ذكر قدس سره أن معنى الإنشاء هو إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بـمبرز ما من قول أو فعل (1)، ومن الواضح أن كلا من الاعتبار والابراز فعل اختياري للمعتبر مباشرة لا تسيبياً، فلا يكون هناك سبب ولا مسبب ولا آله ولا ذبيها.

وبكلمه، إنه ليس في باب المعاملات إلا أمران، أحدهما الأمر الاعتباري القائم بنفس المتعاملين مباشرة، والآخر الأثر الشرعي أو العقلاني المترتب على فعل المتعاملين كذلك، وكلاهما فعل مباشر ولا يعقل أن يكون فعلاً تسيبياً. أما الأول فهو فعل نفساني للمتعاملين بالمباشرة ويدهما وجوداً وعدمًا، ولا يعقل أن يكون مسبباً عن شيء آخر. وأما الثاني فهو فعل الشارع أو العقلاء بالمباشرة، غايه الأمر أن الشارع أو العقلاء يعتبر الملكيه أو الزوجيه كذلك في موضوع خاص، هذا إضافة إلى أن مراد المشهور من المسبب ليس هو الأثر الشرعي أو العقلاني، فالنتيجة أنه ليس في باب المعاملات سببيه ولا مسببيه ولا آله ولا ذبيها، لأن كل ذلك غير موجود، فالموجود إنما هو اعتبار المتعاملين الملكيه أو الزوجيه في عالم الاعتبار والنفس وإبرازه في الخارج بـمبرز ما من قول أو فعل، ومجموع المبرز - بالكسر - والمبرز - بالفتح - بمثابة الموضوع للأثر الشرعي أو العقلاني، هذا ملخص ما أفاده قدس سره.

وما أفاده قدس سره يرجع إلى نقطتين:

الأولى: أن الإنشاء عبارته عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني بـمبرز ما من قول أو فعل.

ص: ٢٠٩

الثانية: أنه لا سببيه ولا مسببه في باب المعاملات.

أما النقطة الأولى، فيرد عليها أن تفسير الانشاء بذلك مبنى على مسلكه قدس سره في باب الوضع من أنه عبارته عن التعهد والالتزام النفساني، باعتبار أن لازم هذا المسلك هو كون الدلالة الوضعيه دلالة تصديقيه لا تصوريه، وعليه فلا بد من الالتزام بأن المعاملات موضوعه للدلالة على قصد إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمرز ما حتى تكون دلالتها الوضعيه دلالة تصديقيه، ولكن حيث إننا قد ذكرنا في باب الوضع عدم صحه هذا المسلك موسعاً وقلنا هناك بأن الدلالة الوضعيه دلالة تصوريه لا تصديقيه، فمن أجل ذلك لا يمكن تفسير المعاملات بذلك، وقد تقدم في ضمن البحوث السالفه تفسير الانشاء فيها بما ينسجم مع كون الدلالة الوضعيه لها دلالة تصوريه.

وأما النقطة الثانية، فلأنه لا مانع من أن يراد من المسبب في المعامله الأثر العقلائي أو الشرعي المترتب عليها ترتب الأثر على المؤثر والمسبب على السبب، باعتبار أنه الأثر المطلوب من إيجاد المعامله في الخارج بما لها من المعنى الانشائي التسيبي.

وبكلمه، إن جعل هذا الأثر بنحو القضييه الحقيقيه وإن كان بفعل الشارع أو العقلاء في مرحله الجعل والاعتبار، ولكن فعليه هذا الأثر إنما هي بيد المتعاملين، فإنهما إذا قاما بإيجاد السبب وهو المعامله بما لها من الشروط، ترتب عليه ذلك الأثر، ومن الواضح أن هذا الترتب إنما هو مستند إلى فعل المتعاملين من باب ترتب الأثر على المؤثر والمسبب على السبب، وقد تحصل من ذلك أن فعليه الأثر الشرعي أو العقلائي هي المسبب في باب المعاملات، وأما الصيغه بما لها من المعنى الانشائي فهي سبب لها، غايه الأمر أن العلاقه بين السبب والمسبب تارة تكون

ذاتيه بينهما كالعلاقة بين النار والحراره، وأخرى تكون جعليه كما فى المقام، فالجامع بين المقامين هوا استحاله انفكاك أحدهما عن الآخر خارجاً إما بالذات أو بالجعل، والظاهر أن هذا هو مراد المشهور من المسبب فى باب المعاملات.

ولكن قد يستشكل فى ذلك بأن السببيه بهذا المعنى لا تختص بالمعاملات، لأن كونها سبباً لفعليه الأثر ليس إلا بلحاظ أنها موضوع له، على أساس أن فعليه الحكم تدور مدار فعليه موضوعه خارجاً واستحاله انفكاكها عنها، ولا فرق فى ذلك بين الأحكام الوضعيه و الأحكام التكليفيه، فكما أن فعليه الأحكام الوضعيه تتبع فعليه موضوعاتها فى الخارج فكذلك فعليه الأحكام التكليفيه، فإنها تتبع فعليه موضوعاتها فيه، وعلى هذا فإطلاق الأسباب على موضوعات الأحكام الوضعيه دون موضوعات الأحكام التكليفيه ليس إلا مجرد اصطلاح بلا أى نكته مبرره لذلك. هذا،

ولكن الظاهر أن هذا الفرق مبنى على نكته، وهى أن موضوعات الأحكام الوضعيه تختلف عن موضوعات الأحكام التكليفيه فى نقطه، وهى أن موضوعات الأحكام الوضعيه التى هى متمثله فى المعاملات امور إنشائيه قصديه، مثلاً جمله «بعتُ» الانشائيه تدل على قصد إيجاد معناها فى وعاء التصور والتصديق، والغرض منه الوصول إلى أثره الشرعى أو العقلائى المترتب عليه ترتب المسبب على السبب، فالصيغه بما لها من المعنى الانشائى سبب، لأن المتعامل فى مقام المعامله يقصد بها التسبب ولو ارتكازاً إلى ترتب الأثر الشرعى عليها. وعلى الجملة فتسميه المعاملات بالأسباب فى الأحكام الوضعيه مع أنها موضوعات لها فى الحقيقه، فإنما هى من جهه أنها امور إنشائيه تسببيه، ولا يمكن تحققها بدون قصد التسبب بها ولو فى أعماق نفسه

وهذا بخلاف موضوعات الأحكام التكليفية، فإنها بين ما يكون خارجاً عن قدره المكلف كالعقل والبلوغ والوقت ورؤيه الهلال وما شاكلها، وما يكون الموضوع فيها جامعاً بين الحصة الاختيارية وغير الاختيارية كالأستطاعه ونحوها، والجامع أن القصد والاراده غير دخيل في تحققها أصلاً.

فالتتيجه أن موضوعات الأحكام الوضعيه في باب العقود والايقاعات امور إنشائيه قصديه في نفسها، فلذلك تسمى بالأسباب بالاضافه إلى ما يترتب عليها من الأحكام، بينما لا تكون موضوعات الأحكام التكليفيه كذلك، فلهذا لاتسمى بالأسباب بالنسبه إلى ما يترتب عليها من الآثار.

وكيف كان فما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن المعاملات امور اعتباريه نفسانيه مبرزه في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل، لا- يتم إلا- على مسلكه قدس سره في باب الوضع، حيث لا شبهه في أنها امور إنشائيه قصديه بصيغتها الخاصه من قول أو فعل، وقد تقدم تفصيل ذلك في بابي الانشاء والاخبار موسعاً.

الجهه الثانيه: أن محل النزاع في أن أسماء المعاملات موضوعه للصحيح أو الأعم، هل هو بنظر الشرع أو العقلاء؟ فيه قولان:

فذهب السيد الأستاذ قدس سره إلى القول الثاني، بدعوى أن المعاملات المأخوذه في موضوع أدله الامضاء كالبيع والاجاره ونحوهما معاملات عرفيه عقلائيه وموجوده قبل مجيء الشرع ولم يتصرف الشارع فيها بعد مجيئه أى تصرف أساسى لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى، بل أمضاها بما لها من المفاهيم لدى العرف والعقلاء قبل الاسلام، حيث إن المعاملات بهذه الأسمى كانت دارجه بين الناس في الجزيره العرييه، واحتمال أن المعاملات موجوده عند العرب

بألفاظ أخرى غير الألفاظ العربية التي يعبر بها عنها في الكتاب والسنة غير محتمل، ويؤكد ذلك أن النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم حينما طرح المعاملات بأساميها الخاصة على الناس منذ بدايه الاسلام لم تكن هذه الأسماء غريبه عندهم، بل كانوا مأنوسين بها.

ومن هنا تفرق المعاملات عن العبادات، فإن العبادات حيث إنها ماهيات مخترعه عند الشارع بجميع أجزائها وشرائطها، فلو كانت موضوعه للصحيحة فلا يمكننا التمسك بإطلاقاتها عند الشك في جزئيه شيء أو شرطيه آخر، لاحتمال دخله في المسمى كما سبق، وهذا بخلاف المعاملات، فإنها ماهيات مخترعه عند العرف والعقلاء، فلو شككنا في اعتبار شيء فيها شرعاً، فيكون الشك في اعتبار أمر زائد على ما كان معتبراً عندهم، وفي مثله لا مانع من التمسك بالاطلاق ولو على القول بكونها موضوعه للصحيحة عندهم.

نعم لو شككنا في اعتبار شيء فيها عرفاً كاعتبار المالىه مثلاً أو نحوها، فلا يمكننا التمسك بالاطلاق، لعدم إحراز صدق البيع على فاقد المالىه أو نحوها على القول بالوضع للصحيح.

والخلاصه أن محل النزاع إنما هو في وضع المعاملات للصحيحة أو الأعم بنظر العقلاء دون الشرع، إذ لو كانت موضوعه للصحيحة لدى الشرع، لأدى ذلك إلى كون أدله الامضاء كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، و «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» ونحوهما لغواً، فإن مرد ذلك إلى قولنا البيع الصحيح صحيح، التجاره الصحيحه صحيحه وهكذا، فلذلك لا يمكن أن يكون محل النزاع في الوضع للصحيحة أو الأعم بنظر الشرع، بل يتعين أن يكون بنظر العقلاء فقط (1).

ص: ٢١٣

وقد استشكل عليه بأنه لا مانع من أن يكون محل النزاع في وضع المعاملات للصحيحه أو الأعم عند الشارع، غاية الأمر إذا كانت موضوعه للصحيحه كانت مستعمله في الأعم مجازاً في مقام ورودها للامضاء(١).

وهذا الاشكال غريب جداً، ضروره أنها لو كانت مستعمله في الأعم مجازاً في أدله الامضاء، فحينئذ ما هو المبرر لوضعها شرعاً للصحيحه، ومن الواضح أنه لا مبرر له بعد ما كانت صحتها مستفاده من أدله الامضاء، وإن شئت قلت: إنها لو كانت موضوعه للصحيحه عند الشارع، فوقتئذ إما أن يكون وضعها لها لغواً أو أنّ أدله الامضاء لغو، فلذلك لا أساس لهذا الاشكال.

فالصحيح في الجواب أن يقال: إنه لا مانع من تصوير النزاع في المسأله للصحيح أو الأعم بنظر الشرع أيضاً، وذلك لأن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من محذور اللغويه في أدله الامضاء وإنما يلزم لو كانت الصحه المأخوذه في مسمى المعاملات الصحه بمعنى الامضاء أو مفهوم الصحه المنتزع من إمضاء الشرع لها، ولكن من الواضح أن الصحه بهذا المعنى غير مأخوذه في مسمى المعاملات، ضروره أنه لا يحتمل أن تكون أسماء المعاملات موضوعه بإزاء المعاملات الموصوفه بالصحه والامضاء حتى يكون الامضاء لغواً، إذ معناها حينئذ أن المعامله الصحيحه صحيحه والبيع الممضى ممضى وهكذا، بل الصحه المأخوذه في المسمى على القول بوضعها للصحيح هي الصحه بمعنى تماميه المعامله بأجزائها وشروطها الواجده

ص: ٢١٤

للحيثية المطلوبه منها، فإنها الصحه بالحمل الشائع، ولا مانع من وضع أسماء المعاملات بإزائها، ولا يستوجب ذلك محذور لغويه أدله الامضاء، فإنها على هذا تعلقت بالمعامله تامه الأجزاء والشرائط الواجده للحيثية المطلوبه، فإذا تعلق بها ترتب عليها آثارها، مثلاً- العقد الواقع بين المتعاملين المقرون بالتراضى بينهما إذا تعلق به دليل الامضاء كقوله تعالى: «تِجَارَةٌ عَن تَرَاضٍ» أو «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ترتب عليه أثره، وإلا فلا.

وبكلمه أوضح، إنه لا- فرق من هذه الناحيه بين العبادات والمعاملات، فكما أنه لا يمكن أخذ مفهوم الصحه وعنوانها بالحمل الأولى فى مسمى العبادات، على أساس أنه منتزع من انطباق العباده المأمور بها على الفرد المأتى به فى الخارج ولا يعقل أخذه فيه كما تقدم، فكذلك لا يمكن أخذ مفهوم الصحه بالحمل الأولى فى مسمى المعاملات، لأنه منتزع من تعلق دليل الامضاء بالمعامله فى الخارج ولا يمكن أخذه فيه، وإلا لكان دليل الامضاء لغوًا.

وأما واقع الصحه الذى هو صحه بالحمل الشائع، فكما أنه لا مانع من أخذه فى مسمى العبادات، فكذلك لا مانع من أخذه فى مسمى المعاملات، لأن واقع الصحيح هو المركب المشتمل على تمام الأجزاء والشرائط الواجده للحيثية المطلوبه منه، ولا فرق بين أن يكون ذلك المركب عباده أو معامله، إذ معنى وضع لفظ «البيع» للصحيح وضعه بإزاء تمليك عين بعوض المقرون بالرضا المنشأ بفعل أو قول من بالغ وعقل، وهو متعلق لدليل الامضاء، وعليه فإذا تعلق الامضاء به ترتب عليه الأثر الشرعى وهو حصول الملك شرعاً، وإذا لم يتعلق به دليل الامضاء، لم يحكم بحصول التمليك وترتيب الأثر عليه.

وهذا هو معنى الصحه فى العبادات والمعاملات، ولا فرق بينهما فيه أصلاً، وأما الصحه الجائيه من قبل الامضاء فى المعاملات والمتقومه به والصحه الجائيه من قبل الأمر فى العبادات المتقومه به، فلا- يمكن أخذها فى المسمى لا فى المعاملات ولا فى العبادات، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن تصوير النزاع فى وضع أسماء المعاملات للصحيحه أو للأعم من وجهه نظر الشرع وإن كان ممكناً، إلا أنه غير واقع فى الخارج، لأن الواقع هو وضع أسماء المعاملات بإزاء معانيها قبل الاسلام، ولهذا تكون حقائق عرفيه عقلائيّه لا شرعيه، فإن هذه الأسماء مستعمله فى تلك المعانى قبل مجيء الاسلام وبعده على حد سواء، غاية الأمر أن الشارع قد يتصرف فيها فنهى عن بعض المعاملات الدارجه بينهم كالمعامله الربويه وما شاكلها، وزاد فى بعض الموارد قيده أو جزءاً لم يكن معتبراً عند العقلاء كاعتبار البلوغ فى المتعاقدين ونحو ذلك.

ومن هنا يجوز التمسك بإطلاقات أدله المعاملات فى الكتاب والسنة عند الشك فى اعتبار شىء فيها شرعاً جزءاً أو شرطاً، بلا فرق فى ذلك بين أن تكون أسماء المعاملات عند العقلاء موضوعه للصحيح أو للأعم، ولهذا لا تظهر الثمره بين القولين فى المسأله عند الشارع، نعم تظهر الثمره بينهما عند العقلاء.

الجهه الثالثه: قد تسأل هل يجرى النزاع فى وضع أسماء المعاملات بمعنى المسببات للصحيحه أو للأعم؟

والجواب: أن المعروف المشهور بين الأصحاب أنه لا يجرى فى المعاملات بمعنى المسببات، والوجه فى ذلك هو أن المسبب كالملكيه أو الزوجيه أو نحوها بسيط ويدور أمره بين الوجود والعدم المحمولين، لا- بين الصحه والفساد بمفاد كان وليس الناقصتين، فلذلك لا يعقل جريان هذا النزاع فى المسببات، وعلى هذا فالنزاع إنما هو فى أسماء المعاملات بمعنى الأسباب، على أساس أنها تتصف بالصحه تارة وبالفساد اخرى، باعتبار أنها مركبه من أجزاء ومقيده بقيود، فإن كانت واجده لتمام أجزائها وقيودها اتصفت بالصحه، وإن كانت فاقده لبعضها

اتصفت بالفساد، فإذاً يختص النزاع في باب المعاملات بالأسباب، ولا يمكن جريانه في المسيبات لعدم قبولها للاتصاف بالصحة تاره وبالفساد اخرى.

ولكن السيد الأستاذ قدس سره قد علق على ذلك بأن في باب المعاملات لا سبب ولا مسبب ولا آله ولا ذيهها، وقد أفاد في وجه ذلك أن ما هو المعروف بين الأصحاب من أن الانشاء إيجاد المعنى باللفظ لا يرجع إلى معنى محصل، لأنه إن اريد بالايجاد الايحاد التكويني الخارجى فهو غير معقول، بدهاه أن اللفظ لا يكون واقعاً في سلسله علل وجوده وأسبابه، وإن اريد به الايحاد الاعتبارى، فيرد عليه أنه يوجد بنفس اعتبار المعبر، سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لا، فاللفظ لا يكون سبباً لإيجاده الاعتبارى ولا- آله له، فإذاً ليس في باب المعاملات إلا أمران: أحدهما المبرز - بالفتح - وهو الأمر الاعتبارى النفسانى في افق النفس، والآخر المبرز - بالكسر - وهو اللفظ أو الفعل في الخارج، والمعامله اسم للمركب من هذين الأمرين.

وبكلمه، إن المعاملات أسام للمركب من الأمر الاعتبارى النفسانى وإبرازه في الخارج باللفظ أو نحوه، لأن الآثار المترقبه لا تترتب إلا على المركب من هذين الأمرين، فالبيع والايجار والصلح والنكاح وما شاكلها لا يصدق على مجرد الاعتبار النفسانى بدون إبرازه في الخارج بمبرز ما، فلو اعتبر أحد ملكيه داره أو فرسه لزيد مثلاً في افق نفسه بدون أن يبرزها في الخارج بمبرر ما من قول أو فعل، فلا يصدق أنه باع داره أو فرسه من زيد، كما أن هذه العناوين لا تصدق على مجرد إطلاق اللفظ أو نحوه من دون اعتبار نفسانى في افق الذهن، كما لو كان في مقام تعداد صيغ العقود أو الايقاعات، أو كان التكلم بها بداع آخر غير إبرازها في افق النفس من الأمر الاعتبارى، فلو قال أحد: (بعت أو زوجت) أو

نحو ذلك من دون اعتبار نفساني، فلا يصدق عليه عنوان البيع أو التزويج والنكاح وهكذا.

والخلاصة: أن المعاملات بعناوينها الخاصة من البيع أو الهبة وما شاكلها أسام للمركب من الأمرين، فلا يصدق على كل واحد منهما بالخصوص، فإذن لا سبب ولا مسبب ولا آله ولا ذبيها، بل أمر اعتباري نفساني في افق النفس وإبرازه في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل، وعلى هذا فكما أن المبرز الذي يمثل صيغ العقود يتصف بالصحة تارة باعتبار وجدانه للشروط وبالفساد أخرى باعتبار فقدانه لها، فكذلك الأمر الاعتباري النفساني الذي هو بمثابة موضوع للاعتبار العقلائي والشرعي، فإنه يتصف بالصحة والفساد باعتبار استتباعه للأثر الشرعي وعدمه، لأنه إذا كان واجداً للشرائط كما إذا كان صادراً من العاقل البالغ المالك اتصف بالصحة، وإذا كان صادراً من الصبي أو المجنون أو الفضولي فبالفساد.

أو فقل: إن ما يسمى بالمسبب أمران: الأول الأثر الشرعي أو العقلائي كالملكية أو الزوجية أو نحوهما، والثاني الأثر المنشأ من قبل المتعاقدين أنفسهما، وهو اعتبار شخصي قائم بالمتعاقدين، ويكون موضوعاً للمسبب الأول وهو الأثر الشرعي أو العقلائي، والذي لا يتصف بالصحة والفساد إنما هو المسبب بالمعنى الأول، لأنه إما موجود أو غير موجود، ولا ثالث لهما، وأما المسبب بالمعنى الثاني، فهو يتصف بالصحة والفساد (١).

وغير خفي أن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره في المقام من التفسير للانشاء في باب المعاملات مبني على مسلكه قدس سره في باب الوضع، وهو أنه التعهد والتباني، على

ص: ٢١٨

أساس أن لازم هذا المسلك كون المدلول الوضعى مدلولاً تصديقياً، وهو يتطلب تفسير الانشاء فى هذا الباب بهذا التفسير لكى يكون المدلول الوضعى للمعاملات مدلولاً تصديقياً، هذا، ولكن ذكرنا فى باب الوضع موسعاً عدم صحه هذا المسلك، ولهذا نقول بأن المدلول الوضعى مدلول تصورى لا تصدىقى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إنه لا- شبهه فى أن المعاملات امور إنشائية تصدر من المتعاملين بالتسيب، لا أنها امور اعتباريه تصدر منهم بالمباشره كما مّر.

ومن ناحيه ثالثه، إن ظاهر المشهور من المعامله بمعنى المسبب الأثر الشرعى أو العقلانى المترتب عليها خارجاً ترتب المسبب على السبب، باعتبار أن ترتبه هو النتيجة المطلوبه من قبل المتعاملين ومسبب عن فعلهما، وعليه فلا- يمكن جريان النزاع فى المعاملات بمعنى المسبب، لأنها بهذا المعنى لا تتصف بالصحه والفساد، بل بالوجود والعدم.

وبكلمه، إن مضمون المعامله المنشأه من قبل المتعاملين بصيغتها الخاصه من قول أن فعل، يكون بمثابة الموضوع والسبب للأثر الشرعى أو العقلانى، باعتبار أن ترتبه عليها هو النتيجة المتوخاه من قبلهما، لأن الغرض من هذا الانشاء والاعتبار الشخصى هو الوصول إلى تلك النتيجة وتحققها خارجاً، وعلى هذا فإذا ترتب على ذلك المنشأ من قبلهما أثر شرعى أو عقلانى، اتصفت المعامله بالصحه، وإلا فبالفساد، ومعنى اتصافها بالصحه أن المنشأ يصبح شرعياً، فالملكه المنشأه من قبل المتعاملين تصبح ملكيه شرعيه قانونيه، وترتب الأثر عليها منوط بتوفر الشروط المعبره فى إنشائها شرعاً، كالبلوغ والعقل وأن لا تكون فضولياً، وأن تكون بصيغه خاصه إذا كان انشاؤها منوطاً بها، وفى ضوء

ذلك إن كان مراد المشهور من المسبب هو ترتب الأثر الشرعى عليها خارجاً كما هو الظاهر منهم، فهو لا يتصف بالصحة والفساد، ولا يمكن جريان النزاع فيه، وإن كان مرادهم منه نفس المنشأ الشخصى فى المعامله من قبل المتعاملين بقول أو بفعل، فهو يتصف بالصحة إن كانت شروطه متوفره، وبالفساد إن لم يكن كذلك.

الجهه الرابعه: أن المعاملات إذا كانت أسامى للأسباب، فلا شبهه فى جواز التمسك بإطلاق أدله الامضاء، كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» ونحوهما، حتى على القول بوضعها للصحيح عند العقلاء، باعتبار أن الصحيح عندهم أعم منه عند الشارع، فإذا شك فى اعتبار شىء فيها شرعاً، فلامانع من التمسك بإطلاقها، لأن صدق لفظ المطلق على الفاقد للشىء المشكوك فيه لدى العقلاء محرز، والشك إنما هو فى اعتبار أمر زائد عليه، نعم على هذا القول إذا شك فى اعتبار شىء فيها عند العقلاء، فلا إطلاق لفظى لكى يتمسك به، باعتبار أن الصدق حينئذ على الفاقد غير محرز، كما أن الأمر كذلك على القول بالوضع للصحيح الشرعى.

فالنتيجه أن الثمره لا تظهر شرعاً بين القولين فى المسأله بناء على ما هو الصحيح من أن المعاملات أمور عرفيه عقلائيه وموضوعه بإزاء معانيها قبل الشرع والشريعة ومستعمله فيها فى نصوص الكتاب والسنة، وحينئذ فإذا شك فى اعتبار شىء منها شرعاً جزءاً أو شرطاً، فلا مانع من التمسك بإطلاق تلك النصوص على كلا القولين فى المسأله.

نعم تظهر الثمره بينهما بناء على وضعها للصحيح عند الشارع، فإنه على هذا القول لا يتصور فيها إطلاق لفظى لكى يتمسك به، بينما على القول بوضعها للأعم يتصور فيه إطلاق لفظى يمكن التمسك به عند الشك فى اعتبار شىء جزءاً أو

شرطاً، ولا فرق من هذه الناحية بين العبادات والمعاملات.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن هذا النزاع في باب المعاملات لا يجرى عند الشارع، على أساس أنه لا يمكن أخذ الصحة الشرعية في مسمى المعاملات الذي هو موضوع لأدله الامضاء، وإلا لكان معنى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أن البيع الممضى ممضى، وهذا مما لا معنى له، لأنه من القضييه بشرط المحمول لا يتم، لما تقدم من أنه لا مانع من تصوير هذا النزاع عند الشارع، ولا- فرق من هذه الناحية بين المعاملات والعبادات، فإن الصحة المأخوذه في المسمى، سواء كانت في العبادات أم في المعاملات، إنما هي واقع الصحة أى الصحة بالحمل الشائع، وهو المركب المشتمل على جميع الأجزاء والقيود الواجد للأثر المطلوب منه، فإذا تعلق به دليل الامضاء، ترتب عليه ذلك الأثر واتصف بالصحة فعلاً، ومن الواضح أن هذه الصحة الفعلية لا- يمكن أخذها في المسمى، لأنها متفرعه على دليل الامضاء المتعلق به، كما أن الصحة المنتزعه من انطباق الأمور به على الفرد المأتى به في الخارج، لا يمكن أخذها في المسمى في باب العبادات، لأنها متقومه بالأمر، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، إنه بناء على ما استظهرناه سابقاً من أن أسامي العبادات حقائق لغويه وموضوعه بإزائها قبل الاسلام، فأيضاً لا تظهر الثمره بين القولين فيها، أما على القول بالأعم فواضح، وأما على القول بالصحيح، فلأن الصحة عندهم أعم منها عند الشارع بعد الاسلام، فإذا لا فرق بين العبادات والمعاملات من هذه الناحية أيضاً.

وأما إذا كانت المعاملات أسامي للمسببات، فهل يمكن التمسك باطلاقات أدله الامضاء من الآيات والروايات لامضاء أسبابها؟
فيه قولان: الأول جواز

التمسك بها، والثاني عدم جوازه.

أما القول الأول، فقد اختاره المحقق النائيني قدس سره، وقد أفاد في وجه ذلك أن نسبة صيغ العقود إلى المعاملات ليست منه الأسباب إلى المسببات لتكونا موجودين خارجيتين تترتب إحداهما على الأخرى ترتباً قهرياً، ويكون تعلق الإرادة بالمسبب يتبع تعلقها بالسبب، من جهة أن اختياريه المسبب إنما هي باختياريه السبب، كما هو الحال في جميع الأفعال التوليدية، بل نسبتها إليها نسبة الآله إلى ذبيها، والإرادة تكون متعلقة بنفس المعاملة ابتداءً، كما هو الحال في سائر الانشاءات، فإن قولنا «بعت» أو «صلّ» ليس بنفسه موجداً للملكية أو الطلب في الخارج نظير إلقاء الحطب في النار الموجد للاحراق، بل الموجد في الواقع هو الإرادة المتعلقة بإيجاده إنشاءً، والخلاصه أنه إذ لم تكن الصيغ من قبيل الأسباب والمعاملات من قبيل المسببات، فلم يكن هناك موجودان خارجيان مترتبان كي لا يكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر، بل موجود واحد، غاية ما في الباب أنه باختلاف الآله ينقسم إلى أقسام عديده، فالبيع المنشأ بالمعاطاه قسم، وبغيرها قسم آخر، وباللفظ العربي قسم، وبغير العربي قسم آخر وهكذا، فإذا كان دليل إمضاء البيع مثلاً في مقام البيان ولم يقيد بنوع دون نوع، فيستكشف منه عمومته لجميع الأقسام والأنواع، كما في بقيه المطلقات حرفاً (1) بحرف.

ولكن للنظر فيه مجالاً، وذلك لأن أدله الامضاء المتعلقة بالمعاملات بمعنى المسببات، إن كانت ناظره إلى أسبابها أيضاً وهي صيغ العقود دلت على إمضاءها، سواء أكانت تلك الصيغ مسماة بالأسباب أم بالآلات، وحينئذ فإن كان

ص: ٢٢٢

١- (١) أجود التقريرات ج ١ ص ٧٣.

لها إطلاق من هذه الناحية فلا- مانع من التمسك به، وإن لم تكن ناظره إلى إمضائها، فهي لا- تدل عليه وإن كانت مسماه بالآلات، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، إنه لا ريب في أن وجود الصيغ في باب المعاملات مغاير لوجود المسببات في هذا الباب، فإن المسببات فيه امور إنشائية اعتباريه لاوجود لها إلا في عالم الانشاء والاعتبار، بينما تلك الصيغ امور واقعيه حقيقيه موجوده في الخارج، وهي الألفاظ والأفعال فيه، سواء أكان يعبر عنها بالأسباب أم بالآلات، فإن الاختلاف في التعبير لا يغير الواقع.

فما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن نسبه صيغ العقود إلى المعاملات ليست نسبه الأسباب إلى المسببات، بل نسبتها إليها نسبه الآله إلى ذبيها، فإن أريد بذلك أنهما ليستا موجودتين في الخارج حتى تترتب إحداهما على الأخرى خارجاً قهراً كترتب المسببات الخارجيه على أسبابها والمعلولات على عللها، بل الموجود فيه الصيغ فقط دون المسببات، فإنها امور اعتباريه إنشائية ولا وجود لها إلا في عالم الإنشاء والاعتبار دون الخارج، ولهذا تكون نسبتها إليها نسبه الآلات إلى ذبيها، فيرد عليه أن نسبه الصيغ إليها وإن لم تكن كنسبه الأسباب إلى مسبباتها الخارجيه إلا أن ذلك لا يجدى في دفع الاشكال، وهو أن إمضاء المعاملات بمعنى المسببات لا يستلزم إمضاء صيغها، فإن هذا الاشكال مبنى على أن وجود الصيغ مباين لوجود المعاملات، فإنها موجوده في الخارج بوجود حقيقي، والمعاملات موجوده في عالم الاعتبار والانشاء دون الخارج.

وإن اريد بذلك أن نسبه الصيغ إلى المعاملات إن كانت نسبه الآله إلى ذبيها، فإمضاء ذى الآله يستلزم إمضاء الآله، دون ما إذا كانت نسبتها إليها نسبه السبب إلى المسبب، فيرد عليه أن مجرد التغيير في الاسم لا يغير الواقع.

وعلى ضوء ذلك أن أدله الامضاء من الآيات والروايات المتّجهه إلى إمضاء المعاملات بمعنى المسيبات، هل تنظر إلى إمضاء كل ما يمكن إيجادها به، سواء كان ذلك مسمى بالسبب أم بالآله، فإن المعيار إنما هو بالواقع لا بالتسميه، فيه قولان:

فذهب السيد الأستاذ قدس سره إلى القول الأول، وقد أفاد في وجه ذلك ما ملخصه أن المسيبات كالأسباب متعدده، وتنحل خارجاً بعدد الأسباب، بلا فرق في ذلك بين أن يكون المراد من المسبب الأمر الاعتبارى النفسانى كما اختاره قدس سره أو الوجود الانشائى المتحصل من الصيغه القوليّه أو الفعلية كما هو المشهور بين الأصحاب أو الامضاء العقلانى الذى هو مسبب عن فعل المتعاملين.

أما على الأول فلأئن الاعتبار النفسانى فى كل معاملة غير الاعتبار النفسانى فى معاملة اخرى، فإذا باع داره بالصيغه العربية وباع فرسه بالصيغه الفارسيه وباع كتابه بالمعاطاه وهكذا، كانت هناك أسباب ومسيبات بعددها، لأن الاعتبار المبرز بالصيغه العربية غير الاعتبار المبرز بالصيغه الفارسيه، وهما غير الاعتبار المبرز بالمعاطاه.

وأما على الثانى فالأمر أوضح من الأول، لأن المنشأ بكل صيغه عربيّه أو فارسيّه أو فعلية غير المنشأ بالأخرى.

وأما على الثالث فالأمر أيضاً كذلك، ضروره أن العقلاء يمضون كل بيع صادر من البائع إذا كان واجداً للشروط، فإذا باع زيد كتابه، فهو مورد لامضاء العقلاء، وإذا باع فرسه كان مورداً لامضائهم، وإذا باع داره فكذلك وهكذا.

وعلى ذلك فإذا أمضى الشارع المسبب الموجود والمبرز باللغه الفارسيه أو بالمعاطاه، فلا محاله أمضى المعاطاه أو الصيغه الفارسيه، إذ لا معنى للقول بامضاء

المسبب منها والمنشأ بها دون نفسها.

والخلاصه أن المسبب بأى معنى كان يتعدد بتعدد الأسباب، وإمضاء كل مسبب لا يمكن أن ينفك عن إمضاء سببه، وعلى هذا فلا مانع من التمسك بإطلاق أدله الامضاء بالنسبه إلى الأسباب أيضاً، فإنها إذا كانت مطلقه بالنسبه إلى المسببات، فهى مطلقه بالنسبه إلى الأسباب أيضاً، على أساس أنها تنحل بانحلال المسببات، فيكون لكل مسبب إمضاء، والمفروض أن انحلال المسببات إنما هو بانحلال أسبابها، فإذا تدل أدله الامضاء على إمضاء المسببات بالمطابقه، وعلى إمضاء الأسباب بالالتزام^(١)، هذا.

ولكن الظاهر هو القول الثانى، وهو عدم إمكان التمسك بإطلاقات أدله الامضاء بالنسبه إلى الأسباب، وذلك لأن مفاد أدله الامضاء إعطاء قاعده كليه لا إمضاء كل مسبب فى الخارج، مثلاً مفاد قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» هو إمضاء المبادل بين المالىين، يعنى تمليك عين بعوض إذا لم تكن ربويه، وأما إمضاؤها عن كل طريق وسبب يمكن إيجادها به فهو لا يدل عليه، وليس مفاده إمضاء كل مبادل تقع فى الخارج وبأى سبب.

وإن شئت قلت: إن المتفاهم العرفى منه هو أن الله تعالى قد منح الناس الفرصه على إيجاد البيع وهو المبادل بين المالىين فى قبال المنع عنه. وأما أن هذه الفرصه متاحه لهم بأى طريق وسبب يمكن إيجادها به فلا إطلاق له، لأن معنى إمضاء المعامله عند الشارع والعقلاء، إنما هو إعطاء الفرصه للناس على إيجادها فى مقابل المنع، كما هو مقتضى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا»، فإذا كان ذلك هو معنى إمضاء المعامله شرعاً وعقلاً، فلا إطلاق لفظى فى أدله

ص: ٢٢٥

الإمضاء، على أساس أن إعطاء الفرصه ومنحها للناس لايجاد المسبب كالمبادل بين المالين مثلاً لا يقتضى منح إيجاده عن أى سبب يمكن إيجاده به.

وعلى هذا فإن كان بين الأسباب قدر متيقن فلا بد من الأخذ به، وفي الزائد يرجع إلى الأصل وإن لم يكن بينها قدر متيقن حكم بامضاء الجميع، إذ الحكم بامضاء البعض دون بعض ترجيح من غير مرجح.

فالتتبعه أن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من التلازم بين إمضاء المسببات وإمضاء الأسباب، لا يمكن المساعدة عليه على نحو الإطلاق.

الوجه الخامس: فى ثمره النزاع بين القولين فى المسألة، ولكن ظهر مما تقدم أن الثمره لا تظهر بينهما.

وعلى ذلك السيد الأستاذ قدس سره بأن المعاملات تفتقر عن العبادات، فإن العبادات بما أنها ماهية مخترعه من قبل الشارع المقدس، فلو كانت موضوعه للصحيحه فلا يمكننا التمسك بإطلاق أدلتها، لأن الشك فى اعتبار شىء فيها جزءاً أو شرطاً يرجع إلى الشك فى صدق اللفظ بما له من المعنى على الفاعل للشىء المشكوك فيه، لاحتمال مدخلته فى المسمى، وهذا بخلاف المعاملات، فإنها حيث كانت ماهيات مخترعه من قبل العقلاء لحفظ النظام، فلو كانت موضوعه للصحيحه لم يكن مانع من التمسك بالإطلاق، باعتبار أن الصحيح عند العقلاء أعم مورداً من الصحيح عند الشارع، نعم تظهر الثمره بين القولين فى باب المعاملات أيضاً فيما إذا شك فى اعتبار شىء فيها عند العقلاء جزءاً أو شرطاً كما مر (١).

وغير خفى أن ما ذكره قدس سره من أن المعاملات امور عرفيه عقلائيه وإن كان

ص: ٢٢٤

صحيحاً، إلا أن ما ذكره قدس سره من أن العبادات من مخترعات الشارع غير صحيح، لما تقدم من أن العبادات بصورها الخاصة المحدده كما وكيفاً موجوده قبل الاسلام بألفاظها المخصوصه، ولا يتصرف الشارع فيها بعد الاسلام إلا بما لا يكون ذلك من مقوماتها، فإذن لا فرق من هذه الناحيه بين العبادات والمعاملات.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم هذا الفرق، إلا أنه لا يوجب عدم جريان نزاع الصحيح والأعم في باب المعاملات عند الشارع، لما مرّ من أنه لا فرق بينهما من هذه الناحيه أيضاً.

فالنتيجه أن الثمره لا- تظهر بين القولين في المسأله، لا- من جهه ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من الفرق بين العبادات والمعاملات، بل من جهه أن أسامى المعاملات أسام عرفيه عقلايه لا شرعيه، سواء أكان هناك فرق بينهما وبين العبادات أم لا.

الجهه السادسه: قد تسأل هل أن أسامى المعاملات موضوعه للمعاملات بمعنى الأسباب أو المسببات.

والجواب: أنها موضوعه للأولى دون الثانيه. فلنا دعويان:

الأولى: أنها موضوعه للمعاملات بمعنى الأسباب.

الثانيه: أنها لم توضع للمعاملات بمعنى المسببات.

أما الدعوى الأولى، فلا شبهه في أن المعاملات بمعنى الأسباب كالبيع والاجاره والنكاح والهبه والصلح وما شاكل ذلك من العناوين الخاصه كلها اسم لفعل المتعاملين، وهو إنشاء مضمون المعامله من الملكيه أو الزوجيه أو نحوها عن قصد بصيغتها الخاصه من قول أو فعل، ولا يصدق عنوان البيع مثلاً على

الصيغه فقط، بل عليها بما لها من المضمون الانشائي، فإذا أنشأ البائع تمليك عين بعوض بلفظ أو ما يقوم مقامه وكان جاداً فيه، تحقق البيع في الخارج وصدق عليها عنوانه الخاص ويكون مشمولاً لدليل الامضاء كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، فإنه أوجد البيع الذي أحله تعالى ورخص فيه.

وبكلمه أوضح، إن المعاملات المذكوره متقومه بثلاثة عناصر:

الأول: أداه الانشاء من لفظ أو ما يقوم مقامه.

الثاني: إنشاء مضمون المعامله بها.

الثالث: أن يكون جاداً في إنشائه.

فالمعامله تتكون من هذه العناصر الثلاثة، فإذا تحققت كانت مشموله لدليل الامضاء وترتب عليها أثرها القانوني، وهو حكم الشارع بالصحة، فإذا أنشأ البائع المبادله بين مالين بأداتها من قول أو فعل وكان جاداً في ذلك ومتوفراً شروطها وشروط المتعاملين، تحقق البيع خارجاً وصدق عليه اسمه وترتب عليه أثره الشرعي، لمكان شمول دليل الامضاء له.

وأما قصد التسبب إلى ذلك الأثر، فهل هو معتبر في تحقق المعامله بعنوانها الخاص واسمها المخصوص زائداً على العناصر المتقدمه، فيه قولان:

فذهب بعض المحققين قدس سره إلى اعتباره في تحقق المعامله التي هي بمثابه الموضوع لدليل الامضاء(١).

ولكن الظاهر أن قصد التسبب إلى الأثر الشرعي أو العقلاني غير معتبر في

ص: ٢٢٨

تحقق المعامله، وليس من أركانها وعناصرها المقومه، ومن هنا قد يكون قصد التسيب إلى الأثر الشرعى أو العقلاى القانونى أمراً مغفولاً عنه عن أذهان المتعاملين، ولهذا لم يؤخذ فى تعريف المعامله كالباع أو نحوه، وأدله الامضاء لاتدل على أن قصد التسيب دخيل فى تحقق المعامله وأنه من أحد عناصرها المقومه، لأن مفادها إمضاء المعاملات بعناوينها الخاصه كالبيع والاجاره والنكاح والصلح وغيرها، والترخيص فى إيجادها.

ودعوى أن البيع أو نحوه من المعاملات معاملات تسيبيه مقومه بالقصد، مدفوعه بأن ذلك إنما هو من جهه أن الشارع جعلها سبباً لترتب الأثر الشرعى وموضوعاً له، ومن الواضح أن قصد موضوعيه الموضوع غير معتبر فى موضوعيته، وكذلك قصد سببيه السبب.

هذا إضافه إلى أن البائع إذا كان فى مقام إنشاء البيع وكان جاداً فى ذلك، فلامحاله يكون قصد التسيب موجوداً فى أعماق نفسه ارتكازاً، فلا يلزم قصده تفصيلاً، إلا أن يكون مراده قدس سره من قصد التسيب أعم من قصده ارتكازاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهى أن ألفاظ المعاملات المعنونه بعناوين خاصه أسام لها، شريطه وجدانها للعناصر الثلاثه المتقدمه.

أما الدعوى الثانيه، فلأنه إن اريد بالمسبب الشرعى نفس الحكم الشرعى، وهو حليّه إيجاد البيع والترخيص فيه الذى هو مفاد أدله الامضاء، فلا شبهه فى أن المعاملات ليست أسامى له، فإن المعاملات موضوعه ومتعلقه له، وإن أريد به الأثر الشرعى القانونى الذى هو نتيجة أدله الامضاء، فلا اثنينيه بين السبب والمسبب حيثئذ إلا بالاعتبار، لأن تملك عين بعوض كما فى البيع سبب بلحاظ أنه تحقق بانشاء البائع بالمباشره، ومسبب بلحاظ أن الشارع أحل هذا التملك

وأقره وأمضاه، فالممضى هو نفس التمليك المذكور الذى هو فعل البائع، وبعد تعلق الامضاء به اتصف بالشرعى، وعلى هذا الأساس فليس هنا فردان من التمليك لا فى عالم الخارج ولا فى عالم الاعتبار، بل فرد واحد من التمليك وهو المنشأ من البائع بالقصد والاختيار، وحينئذ فإذا تعلق به الامضاء من قبل الشارع صح إسناده إليه أيضاً، فلا اختلاف بينهما إلا بالاعتبار والاضافه، فإنه باعتبار إضافته إلى الشارع مسبب، وباعتبار اضافته إلى البائع سبب.

وبكلمه أوضح إن الانشاء الشخصى الصادر من البائع فى باب البيع كتمليك عين بعوض، تارة يكون مورداً لامضاء الشارع إذا كان واجداً لشرائط الامضاء، وأخرى لا يكون مورداً له كما إذا لم تتوفر فيه الشروط المعبره من قبل الشارع، ولكن يكون مورداً لامضاء العقلاء بلحاظ توفر شروط إمضائهم فيه، وثالثه لا يكون مورداً لا لهذا ولا لذاك.

أما على الأول، فلأن للمنشأ بهذا الانشاء الشخصى ثبوت وتحقق فى عالم الاعتبار والانشاء لدى الشارع، وكان يتصف بالصفه الشرعيه ويترتب عليه آثاره، ولا-اثنين بين ما يسمى بالسبب وما يسمى بالمسبب ذاتاً وحقيقه، فالاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار، وعلى هذا الأساس لا معنى للتزاع فى أن ألفاظ المعاملات موضوعه للسبب أو المسبب إلا إذا كانت حيثه إضافته إلى الشارع دخيله فى المسمى، وهى غير محتمله.

وأما على الثانى، فلأن للمنشأ بهذا الانشاء الشخصى ثبوت وتحقق فى عالم الاعتبار والانشاء لدى العقلاء دون الشرع، أى لا ثبوت له فى هذا العالم لدى الشارع، ومن هنا يكون البيع صحيحاً عند العقلاء ولا يكون صحيحاً عند الشارع.

وأما على الثالث، فلأنه لا ثبوت للمنشأ بالإنشاء المذكور لا عند الشارع ولا عند العقلاء، باعتبار أن شروط الصحة غير متوفرة فيه مطلقاً حتى عند العقلاء، وإنما له ثبوت وتحقق شخصي عند المتعاملين مع علمهما بعدم ثبوته لأعند الشارع ولا عند العقلاء.

ومن هنا يظهر أن المراد من المسبب ليس هو نفس إمضاء الشارع وحكمه بالحليه، بل المراد منه هو الممضى والمحلل شرعاً الذي هو متمثل في الملكيه المنشأ بإنشاء المتعاملين أو الزوجيه المنشأ بإنشاء المتعاقدين في باب النكاح وهكذا، فالنتيجه أنه لا تعدد بين السبب والمسبب ذاتاً وحقيقه، والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار، هذا.

وقد يقال: إن السبب عبارته عن أداء الإنشاء فحسب من لفظ أو ما يقوم مقامه، وهو غير المسبب الذي هو عبارته عن مضمون المعامله، وهو الملكيه أو الزوجيه.

ولكن هذا القول غير صحيح، إذ من الواضح جداً أن المراد من السبب ليس هو نفس الأداء للإنشاء، بل هي أداء للسبب الذي هو نفس إنشاء مضمون المعامله بها عن جد.

إلى هنا قد تبين أن المعامله كالبيع أو نحوه اسم لمجموع العناصر الثلاثه المتقدمه.

الجهه السابعه: قد عرفتم أن المعاملات متقومه بالعناصر والأركان الثلاثه، ونتيجه ذلك أنها موضوعه للأعم، وهو الجامع بين ما ينطبق على المعامله المشتمله على الأركان الثلاثه فقط والمشمئله عليها وعلى غيرها من الأجزاء والشروط غير المقومه على حد سواء، نظير ما ذكرناه في باب العبادات،

ويدل على ذلك أمران:

الأول: صحه إطلاق المعامله على المعامله الفاسده كإطلاقها على المعامله الصحيحه بلا فرق بينهما فى ذلك، مثلاً إطلاق البيع على البيع الفاسد كإطلاقه على البيع الصحيح على حد سواء، وهذا يكشف عن أن المعنى الموضوع له هو الجامع بين الصحيح والفاسد، واللفظ مستعمل فيه دائماً، وإرادته كل من الخاص إنما هي بدال آخر من باب تعدد الدال والمدلول.

الثانى: أن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم منذ بدايه الوحي قد طرح نفس هذه الأسماء فى نصوص الكتاب والسنة لإفاده معانيها على المجتمع الاسلامى من الصحابه والتابعين له بدون أى استغراب منهم على هذا الطرح، بل يظهر منها أنهم كانوا مأنوسين بها، وهذا يدل على أن المعاملات كانت موجوده بنفس تلك الأسماء قبل الاسلام ودارجه بها بين العرب فى الجزيره، إذ من الواضح أنها لو لم تكن دارجه بين الناس قبل الاسلام بنفس الأسماء الموجوده فى نصوص الكتاب والسنة، بأن تكون موجوده بأسماء ولغات اخرى من العبرانيه أو السريانيه، لكان طرح النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم المعاملات منذ بدايه الوحي بهذه الأسماء والألفاظ العريبه الخاصه أمراً مستغرباً عندهم، حيث إنهم كانوا مأنوسين بألفاظ اخرى دون هذه الألفاظ، فعدم استغرابهم من هذا الطرح، يكشف عن أنها كانت موجوده بنفس هذه الألفاظ قبل الاسلام، غايه الأمر أن الشارع بعد الاسلام قد اعتبر فيها جزءاً أو شرطاً أو مانعاً لم يكن معتبراً فيها عند العقلاء ولا مانعاً، ومن هنا لا ملازمه بين الصحيح لدى العقلاء والصحيح عند الشارع، فربما تكون المعامله صحيحه عند العقلاء ولا تكون صحيحه عند الشارع.

فالتتيجه فى نهايه المطاف أنه لا شبهه فى أن المعاملات موضوعه للأعم

نتيجه بحث الصحيح والأعم تمثل عدده نقاط:

الأولى: أن النزاع في وضع أسماء العبادات والمعاملات للصحيح أو الأعم يجري على جميع الأقوال في مسأله الحقيقه الشرعيه، أما على القول بوضعها من قبل الشارع بإزاء المعاني الشرعيه فالأمر واضح، وكذلك على القول بوضعها بإزاء تلك المعاني قبل الاسلام، وأما على القول بالمجاز، فالصحيح في تصويره أن يقال: إن مفاد القرينه العامه التي يعتمد عليها الشارع في استعمال هذه الألفاظ الخاصه في المعاني الشرعيه مجازاً، هل هو استعمال الشارع لتلك الألفاظ في المعاني الصحيحه وإرادته الأعم بحاجه إلى قرينه خاصه، أو استعمالها في الأعم وإرادته الصحيحه بحاجه إلى قرينه خاصه؟ والأعمى يدعى الأول، والصحيحى يدعى الثاني على تفصيل تقدم.

نتيجه بحث الصحيح والأعم

الثانيه: أن تفسير الصحه بمعنى التماميه غير واقعى، لأن التماميه بمعنى وجدان الشىء لذاته وذاتياته ليست مساوقه للصحه، سواء أكان ذلك الشىء بسيطاً أم مركباً، وكذلك بمعنى وجدان الشىء للأجزاء والشرائط، بل الظاهر أن التماميه بمعنى وجدان الشىء للحيثيه المطلوبه منه مساوقه للصحه، وهذه الحيثيه هي حيثيه إسقاط القضاء والاعاده وموافقه الشريعه في العبادات.

الثالثه: قد تقدم أنه لا شبهه في أن الصحه من ناحيه الأجزاء والشرائط على القول بالصحيح معتبره في مسمى العباده كالصلاه ونحوها، ولا طوليه بينهما لا في عالم الوجود ولا في عالم آخر، وأما الصحه من ناحيه قصد القربه، فهي منوطه بإمكان أخذه في المسمى الذى هو متعلق الأمر، وأما الصحه من ناحيه عدم المزاحم والنهى عن العباده، فلا تكون مأخوذه في المسمى.

الرابعة: أن على كل من الصحيحى والأعمى تصوير جامع بين أفراد العبادات لكى تكون أسمائها موضوعه بإزاء ذلك الجامع، فعلى الصحيحى تصويره بين الأفراد الصحيحه، وعلى الأعمى تصويره بين الأعم منها ومن الفاسده، على أساس أن احتمال الاشتراك اللفظى أو الوضع العام والموضوع له الخاص غير موجود على تفصيل تقدم سابقاً.

الخامسة: أن ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من أنه لا ضروره تدعو إلى تصوير جامع بين أفراد العبادات على كلا القولين فى المسأله، غير تام على ما تقدم.

السادسه: أن المحقق الخراسانى قدس سره قد استدل على وجود جامع بين الأفراد الصحيحه بقاعده فلسفيه، وهى أن «الواحد لا يصدر إلا من واحد» على أساس اشتراك تلك الأفراد فى أثر واحد، ولكن تقدم أنه لا يمكن تطبيق تلك القاعده عليها فى المقام.

السابعه: أنه لا يعقل وجود جامع ذاتى بسيط بين الأفراد الصحيحه، باعتبار أن الصلاه مركبه من حقائق مختلفه ومقولات متباينه، والجامع الذاتى بين تلك المقولات غير معقول.

الثامنه: أنه لا يتصور وجود جامع مركب بين الأفراد الصحيحه، لأن كل مركب فرض أنه جامع، فهو صحيح فى حاله وفاسد فى حاله اخرى، فلا يمكن تصويره بينها فى تمام الحالات.

التاسعه: أن ما ذكره المحقق العراقى قدس سره - من أن الجامع بين الأفراد الصحيحه لا ينحصر بالجامع الذاتى ولا بالجامع العنوانى لكى يقال إن الأول غيرمتصور، والثانى لم يوضع اللفظ بإزائه، بل هنا جامع ثالث وهو الجامع الوجودى بينها - غير تام.

العاشرة: أن ما ذكره المحقق الأصبهاني قدس سره - من أن الجامع بين الأفراد الصحيحه سنخ عمل مبهم من جميع الجهات إلا من حيث كونه مطلوباً في أوقات خاصه أو من حيث أثره الخاص كالناهي عن الفحشاء والمنكر - غير تام.

الحادية عشره: أن ما ذكره المحقق القمي قدس سره - من أن أسماء العبادات كالصلاه مثلاً موضوعه بإزاء الأركان فقط، وأما بقية الأجزاء والشرائط، فهي دخيله في الأمور به دون المسمى - غير بعيد على تفصيل تقدم.

الثانية عشره: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره - من أن ألفاظ العبادات موضوعه بإزاء الأركان بنحو لا بشرط بالنسبه إلى سائر الأجزاء والشرائط، بمعنى أنها عند وجودها داخله في المسمى وعند عدمها خارجه عنه - غير تام، لأن الماهيه لا بشرط هي الماهيه المطلقة في مقابل الماهيه بشرط شيء وبشرط لا التي هي الماهيه المقيده بالوجود أو بالعدم، والاطلاق إما بمعنى رفض القيود كما هو مختاره قدس سره أو بمعنى عدم التقييد كما قويناه، فعلى كلا التقديرين ليس معنى لا بشرط دخول سائر الأجزاء والشرايط في المسمى عند وجودها وعدم دخولها فيه عند عدم وجودها، فإن ما ذكره قدس سره من التفسير لكلمه لا بشرط ليس تفسيراً لها على ما تقدم.

الثالثه عشره: أن ما أورده المحقق النائيني قدس سره من أن شيئاً واحداً لا- يمكن أن يكون داخلاً في المركب عند وجوده وخارجاً عنه عند عدمه، مبني على الخلط بين المركبات الحقيقيه والمركبات الاعتباريه، فما أفاده قدس سره تام في المركبات الحقيقيه دون الاعتباريه.

الرابعه عشره: يمكن القول بأن ألفاظ المركبات الاعتباريه كالعبادات ونحوها، موضوعه بإزاء مفهوم متترع من تجمع الأجزاء بنحو الابهام المنطبق

على تجمع الأركان وحدها وعلى تجمع المشتمل عليها وعلى الأجزاء والشرائط الأخرى، ولكن تقدم أن هذا القول أيضاً غير تام.

الخامسة عشره: أن الأركان المأخوذه فى المسمى طبيعى الأركان بعرضها العريض ومراتبها الطويله، فالمأخوذ الطهاره الحديثه الجامعه بين الطهاره المائيه والترايبه، والركوع الجامع بين ركوع القائم وركوع الجالس وهكذا، هذا إذا كان بين البدل والمبدل جامع، وإلا فالمأخوذه كل منهما على البدل، وما عن السيد الأستاذ من أن الأركان مأخوذ فيه على سبيل البدل، لا يتم مطلقاً.

السادسه عشره: أن حديث لا تعاد لا يدل على أن الخمسه ركن وتدور الصلاه مدارها وجوداً وعدمًا، بل يدل على أنها دخيله فى صحه الصلاه حتى فى حال النسيان، وأما روايات التكبيره، فإنها أيضاً لا تدل على أنها ركن مقومه للصلاه، نعم روايه التثليث تدل على أن الثلاثه مقومه للصلاه ويدور صدقها مدارها وجوداً وعدمًا، ولكنها لا تدل على أنها مسمى الصلاه فقط، وقد تقدم تفصيل ذلك.

السادسه عشره: أن القول بوضع الصلاه بإزاء معظم الأجزاء، لا يرجع إلى معنى محصل كما مرّ.

الثامنه عشره: الصحيح أن أسماء العبادات موضوعه بإزاء الأعم دون الصحيحه.

التاسعه عشره: أن الثمره لا تظهر بين القولين فى الأصول العمليه، فإن المرجع على كلا القولين أصاله البراءه.

العشرون: أن الثمره تظهر بين القولين بالنسبه إلى الأصول اللفظيه، فإنه

على القول بالأعم لا مانع من الرجوع إلى إطلاق الأدلة من الكتاب والسنة عند الشك في جزئيه شيء أو شرطيه آخر، وأما على القول بالصحيح، فلا يمكن التمسك بإطلاقها.

الحاديه والعشرون: الصحيح أن معنى المعامله أمر إنشائي منشأ بصيغه خاصه من قول أو ما يقوم مقامه، فإذا كان المتعامل جاداً في ذلك ومتوفراً لشروطه، ترتب عليه أثره، وليس معناه اعتبار الأمر النفساني في افق النفس وإبرازه بمبرز ما في الخارج من قول أو فعل كما بنى عليه السيد الأستاذ قدس سره.

الثانيه والعشرون: أن محل النزاع في وضع أسماء المعاملات للصحيح أو للأعم، هل هو بنظر الشرع أو العقلاء؟ فذهب السيد الأستاذ قدس سره إلى أنه بنظر العقلاء وعدم إمكان أن يكون بنظر الشارع، إذ لو كانت موضوعه للصحيح بنظر الشارع، استحال تعلق دليل الامضاء به، لأن مفاد دليل الامضاء صحه المعامله، فلو كانت صحيحه في المرتبه السابقه، لكان معنى تعلقه بها أن المعامله الصحيحه صحيحه، وهذا كما ترى.

ولكن الصحيح إمكان هذا النزاع بنظر الشارع أيضاً، لأن ما ذكره قدس سره من المحذور مبنى على وضع أسماء المعاملات للصحيح بالحمل الأولى، وهو مفهوم الصحيح المتقوم بالامضاء، وأما وضعها بإزاء واقع الصحيح - وهو المركب التام من الأجزاء والشرائط الواجد للأثر المطلوب منه - فلا مانع من وضعها بإزائه، كما هو الحال في العبادات على ما تقدم تفصيله.

الثالثه والعشرون: أن المعاملات بمعنى المسببات لا - تتصف بالصحه والفساد، بل بالوجود تاره وبالعدم اخرى إذا كان المراد بالمسبب ترتب الأثر الشرعي أو العقلائي، كما هو ظاهر المشهور، وأما لو كان المراد به الأمر الانشائي المنشأ من

قبل المتعاملين بصيغته الخاصه من لفظ أو ما يقوم مقامه كالملكيه أو الزوجيه، فهو يتصف بالصحه تاره وبالفساد اخرى.

الرابعه والعشرون: يجوز التمسك بإطلاق أدله الامضاء على كلا- القولين فى المسأله، ولا- تظهر الثمره بينهما بناء على ما هو الصحيح من أن المعاملات امور عرفيه عقلائيه، إذ على هذا فالصحيح عند العقلاء أعم منه عند الشارع، فلأمانع حينئذ من التمسك بإطلاق أدله الامضاء إذا شك فى اعتبار شىء فيها شرعاً، لأن صدق اللفظ بما له من المعنى على الفاقد للشىء المشكوك فيه محرز، والشك إنما هو فى اعتبار أمر زائد عليه، نعم تظهر الثمره بينهما إذا شك فى اعتبار شىء فيهما عند العقلاء، فإنه على القول بالأعم يجوز التمسك بالاطلاق دون القول بالصحيح، وكذلك لو كان هذا النزاع عند الشارع، كما هو الحال فى العبادات.

الخامسه والعشرون: أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره - من أن أدله الامضاء لو كانت متجهه إلى إمضاء المعاملات بمعنى المسببات، فهى تدل على إمضاء أسبابها أيضاً بالالتزام - لا يتم.

السادسه والعشرون: أن أسماء المعاملات موضوعه بإزاء الأسباب التى هى متمثله فى العناصر الثلاثه:

١ - أداء الانشاء من لفظ أو ما يقوم مقامه.

٢ - إنشاء مضمون المعامله بها.

٣ - أن يكون جاداً فى ذلك.

ص: ٢٣٨

ها هنا جهات من البحث.

الجهه الأولى: فى تنقيح موضوع البحث وتحديد سعة وضيقاً.

وغير خفى أن موضوع البحث فى المسألة ومحوره الاسم فى مقابل الفعل والمصدر، فإنهما خارجان عن محل النزاع كما سوف نشير إليه.

ثم إن الاسم على أنواع.

النوع الأول: متمثل فى الاسم الذى يكون مفهومه منتزعاً عن مقام ذاته وذاتياته، وهى جنسه وفصله الذاتيين بلا دخل لأى شىء خارج عن مقام ذاته وذاتياته فيه، وذلك كمفهوم الانسان والحيوان والشجر والحجر وما شاكل ذلك، فإن تلك المفاهيم منتزعه عن ذوات هذه الأسماء بذاتها وذاتياتها على أثر اتصاف تلك الذوات بالمبادئ الذاتيه لها، كاتصاف ذات الانسان بصورته النوعيه وهى صورته الانسانيه، فإن هذا الاتصاف هو المنشأ لانتزاع مفهوم الانسان وهكذا.

النوع الثانى: متمثل فى الاسم الذى يكون مفهومه منتزعاً عن أمر خارج عن ذاته وذاتياته بملاك اتصاف ذاته به، وذلك كمفهوم الزوج والزوجه والرق والحروما شابه ذلك.

النوع الثالث: متمثل فى الاسم الذى يكون وصفاً اشتقاقياً، وذلك كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات بالفعل وأسماء الأزمنه والأمكنه ونحو ذلك، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى إن دخول كل اسم فى موضوع البحث منوط بتوفر أمرين فيه:

المشتق

أحدهما: أن يكون الاسم جارياً على الذات المتلبسه بالمبدأ بنحو من أنحاء التلبس ومحمولاً عليه حقيقه.

وثانيهما: بقاء الذات فى حال انقضاء المبدأ عنها وعدم استحاله ذلك، بأن تكون الذات جامعه بين الفرد المتلبس بالمبدأ والفرد المنقضى عنه المبدأ.

وعلى ضوء هذا الأساس فالنوع الأول من الأسماء خارج عن موضوع النزاع فى المسأله، لعدم توفر شىء من الشرطين فيه، أما عدم توفر الشرط الأول فلأنه عين ذاته وذاتياته، فلذلك لا يمكن حمله عليها إلا بالحمل الأولى الذاتى لبالشائع الصناعى، لأن حمل الانسان على الحيوان الناطق حمل أولى لا شائع، وأما عدم توفر الشرط الثانى فلأن بقاء الذات فيه مع انقضاء المبدأ عنها مستحيل، على أساس أنه ذاتى لها من الذاتى باب الكلليات، ولا يعقل بقاء ذات الانسان مع زوال صورته النوعيه.

وأما النوع الثانى من الأسماء، فالظاهر أنه داخل فى محل النزاع، على أساس أن كلا الشرطين متوفر فيه، أما توفر الأول فلمكان صحه حمله على الذات، كقولك «زيد زوج» أو «رق» أو «حر» و «هند زوجه» وهكذا. وأما توفر الثانى فلأن الذات لا تنتفى بانتفاء المبدأ عنها، لأنه ليس من مقوماته.

وأما النوع الثالث، فهو القدر المتيقن من دخوله فى محل النزاع.

فالتتيجه أن دخول كل اسم فى محل النزاع منوط بتوفر الشرطين المذكورين فيه. ومن هنا يظهر أن خروج الأفعال والمصادر عن محل النزاع إنما هو من جهه

عدم توفر الشرط الأول فيهما، وهو صحة الحمل والجرى على الذات.

قد يقال كما قيل: إن لازم اعتبار الشرط الثاني خروج مجموعه كبيره من العناوين الاشتقاقية عن محل النزاع.

منها العناوين التي تكون مبادئها من لوازم ذواتها، فيستحيل انفكاكها عنها خارجاً، وذلك كالممكن والممتنع والواجب والمعلول والعلل وما شاكل ذلك، فإن مبادئ هذه العناوين وإن كانت حيثية عرضية لها، إلا أنها لازمة لذاتها ولا يمكن زوالها عنها إلا بزوال ذاتها، ولهذا تكون تلك المبادئ من الذاتى باب البرهان، مثلاً إمكان الممكن منتزِع عن مقام ذاته لا عن شيء خارج عن ذاته، وإلا- لزم أن يكون الممكن خالياً عن الامكان فى مرتبه ذاته، وهذا مستحيل، لاستلزام ذلك انقلاب الممكن إلى أحد أخويه، ونفس الشيء يقال فى الواجب والممتنع والمعلول والعلل ونحوها.

فمن أجل ذلك ذهب المحقق النائيني قدس سره إلى خروج هذه العناوين عن محل النزاع كالعناوين الذاتيه، ولا معنى للبحث عن أنها موضوعه لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً- أو للجامع بينه وبين المنقضى عنه المبدأ، باعتبار أن انقضاء المبدأ عنها لا يتصور إلا بانقضاء نفس الذات فى الخارج.

وإن شئت قلت: إن المواد الثلاث وهى الوجوب والامكان والامتناع وإن كانت خارجه عن ذات الشيء وذاتياته، إلا أنها منتزعه عن مقام ذاته لا- عن شيء خارج عن ذاته، ولهذا تكون من الخارج المحمول، ولا يعقل خلؤ شيء من الأشياء فى الواقع عن إحدى هذه المواد الثلاث فى الخارج، ومن هذا القبيل العليه والمعلوليه، فإنهما منتزعتان عن مقام ذات العله وذوات المعلول، وهما وإن كانتا خارجتين عن مفاد ذاتيهما ولكن لا يعقل زوالهما مع بقاء الذات، وإلا لزم

اتصاف ذات العله وذات المعلول بغيرهما، وهو كما ترى(١).

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ قدس سره بتقريب أن وضع الهيئات لو كان شخصياً كوضع المواد، فلا يمكن دفع هذا الاشكال، ضروره أنه لا- معنى للبحث حينئذ عن أن هذه الهيئات الخاصه موضوعه لخصوص الذات المتلبسه بالمبدأ فعلاً أو للأعم منها ومن الذات المنقضيّه عنها المبدأ رغم أن بقاء الذات فيها مع انقضاء المبدأ عنها مستحيل، وأما إذا كان وضعها نوعياً كما هو كذلك، فلا مجال لهذا الأشكال، لأن النزاع عندئذ إنما هو في وضع الهيئه الجامعه بين الهيئات الخاصه التي لا يمكن فيها بقاء الذات مع زوال المبدأ عنها والهيئات الأخرى التي يمكن فيها بقاء الذات مع زوال المبدأ عنها، لأن البحث عن وضع الهيئه الجامعه سعهً وضيقةً لا يكون لغواً بعدما كانت الذات باقيه بعد زوال المبدأ في جملة كثيره من أفرادها، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن النزاع إنما هو في وضع هيئه «مفعول» وهيئه «فاعل» وهيئه «مفعل»، ومن الواضح أن هذه الهيئات لاتختص بالمواد التي هي منتزعه عن مقام ذاتها وذاتياتها ولازمه لها، بحيث لا يعقل زوالها مع بقاء ذاتها، كالممكن والممتنع والواجب والعله والمعلول ونحوها لكي لا يجرى النزاع فيها، بل تشمل ما يمكن فيه بقاء الذات مع زوال التلبس بالمبدأ وانقضائه عنها، كالمقيم والمنعم والضارب والمالك والمملوك والقادر والمقدور وهكذا.

والخلاصه أن وضع الهيئات بما أنه نوعي، فلا موجب لخروج تلك العناوين عن محل النزاع. فإن الخارج عن محل النزاع أمران لا غير.

ص: ٢٤٢

الأول العناوين الذاتية، والثاني الأفعال والمصادر(١)، هذا.

ويمكن التعليق على ذلك بتقريب أنه لا- مانع من الالتزام بدخول تلك العناوين في محل النزاع حتى القول بأن وضع الهيئات شخصى كوضع المواد، وذلك لأن استحاله وجود فرد فى الخارج لا- تمنع عن إمكان الوضع بإزاء مفهوم جامع بينه وبين فرد آخر إذا كان الجامع قابلاً للتصور واللحاظ.

وعلى هذا فدخول العناوين المذكوره فى محل النزاع مبيتن على ركيزتين:

الأولى: إمكان تصور الجامع بين الفرد المتلبس والمنقضى.

الثانية: أن استحاله تحقق الفرد المنقضى فى الخارج لا تمنع عن الوضع بإزاء الجامع.

أما الركيزه الثانيه فالظاهر أنه لا وجه للنقاش فيها، إذ استحاله أحد فردى الجامع فى الخارج لا تمنع عن إمكان الوضع بإزاء جامع بينه وبين الفرد الآخر، وعلى هذا فلا مانع من وضع المشتق بإزاء جامع بين المتلبس بالمبدأ فعلاً وبين المنقضى عنه المبدأ وإن استحاله وجود الفرد المنقضى فى الخارج.

ودعوى أن مثل هذا الوضع لغو ولا- فائده فيه، مدفوعه بأنه إنما يكون لغواً إذا كان الفرض مترتباً على فرده فى الخارج، وهو خصوص المتلبس فى المقام، بحيث لا يستعمل اللفظ إلا فيه دون الجامع، وأما إذا فرض أن اللفظ مستعمل فى الجامع واستفاده الفرد إنما هى بديل آخر من باب تعدد الدال والمدلول، فلا يكون لغواً.

فالتتيجه، أن الجامع بين المتلبس والمنقضى إذا كان متصوراً، فاستحاله

ص: ٢٤٣

وجود الفرد المنقضى فى الخارج لا تمنع عن الوضع بإزاء الجامع.

وأما الركيزه الأولى: فقد يقال إن الجامع بين الفرد المتلبس والمنقضى فى العناوين المذكوره غير متصور حتى يكون اللفظ موضوعاً بإزائه، فلذلك تخرج عن محل النزاع، فىكون حالها من هذه الناحيه حال العناوين الذاتيه، فكما أن الجامع بينهما فى تلك العناوين غير متصور، لاستلزامه التناقض فى عالم التصور واللاحظ، فكذلك فى هذه العناوين.

بيان ذلك أن تصور الجامع بين الذات المتلبسه بالامكان مثلاً والذات الفارغه عنها الامكان يستلزم فى نفس الوقت عدم تصوره بينهما، على أساس أن الذات الفارغه عنها الامكان ليست بذات الممكن حتى يكون هذا الجامع جامعاً بين فرديها، وهذا هو معنى التناقض فى عالم التصور واللاحظ، كما هو الحال فى العناوين الذاتيه.

والخلاصه أن خروج هذه العناوين العرضيه عن محل النزاع ليس من جهه استحاله وقوع الفرد المنقضى فيها خارجاً، بل من جهه عدم إمكان تصور الجامع بين الفردين فيها واستلزامه التناقض فى هذه المرحله أى مرحله التصور، هذا.

والجواب، أن استحاله انفكاك المبدأ عن الذات فى الشرط الثانى تتصور على نحوين:

الأول: أنها وقوعه فعليه، لا ذاتيه منطقيه.

الثانى: أنها ذاتيه منطقيه.

وعلى هذا فالاستحاله إن كانت على النحو الأول، فهى لا تمنع عن تصور

الجامع بينهما في عالم المفهوم، وإن كانت على النحو الثاني تمنع عن تصوره، وحيث ان استحاله الانفكاك في تلك العناوين وقوعه فعليه لا- ذاتيه منطقيه، فلا- تمنع عن حضور الجامع بين فردى المتلبس والمنقضى فيها، وذلك لأن المبدأ في العناوين المذكوره مغاير للذات مفهوماً ومصداقاً، غايه الأمر أنه لا ينفك عنها خارجاً، لأنه من لوازمها الذاتيه من الذاتى باب البرهان، ولكن ذلك لا- يمنع عن تصور الجامع بينهما، لأن المبدأ إذا كان مغايراً مع الذات كما هو المفروض في العناوين المذكوره، أمكن تصور الذات فارغه ومنقضيه عنها المبدأ في عالم التصور واللحاظ، ولا- يلزم من ذلك عدم تصورها حتى يكون تصورها مستحيلاً بملا- ك التناقض في نفس عالم التصور واللحاظ، وإنما يلزم ذلك إذا كان المبدأ عين الذات حقيقه كما في العناوين الذاتيه كالانسان والحيوان ونحوهما، فإنه لا يمكن تصور ذات الانسان فارغه عن مبدئها وهو الانسانيه التي هي صورتها النوعيه المقومه، بداهه أن تصورها كذلك ليس تصوراً لها في نفس الوقت، فيلزم حينئذ التناقض في عالم التصور واللحاظ، وهو مستحيل.

وبكلمه، إن تصور الشيء بدون صورته النوعيه المقومه له وبقطع النظر عنها ليس تصوراً له، وهذا معنى أنه يلزم من تصوره كذلك عدم تصوره، وما يلزم من تصوره عدم تصوره، فتصوره مستحيل، وأما تصور ذات الممكن بدون الامكان وبقطع النظر عنه، فهو بمكان من الامكان، باعتبار أن مبدئها مغاير لها، فلا مانع من التفكيك بينهما في عالم التصور واللحاظ، وإنما لا يمكن ذلك في عالم الواقع والخارج، وعلى هذا فيامكان الواضع تصور الجامع بين الذات المتلبسه بالامكان والذات الفارغه عنها الامكان ووضع لفظ «الممكن» بإزائه، ونفس الشيء يقال في نظائره، غايه الأمر أن تحقق الفرد المنقضى في الخارج مستحيل.

فالنتيجه أن استحالته وقوع الفرد المنقضى فى الخارج لا تمنع عن دخول العناوين المذكوره فى محل النزاع ووضع اللفظ بإزاء الجامع بعد إمكان تصورہ.

ومن هنا يظهر أن المراد من استحالته انفكاك المبدأ عن الذات فى الشرط الثانى هو الاستحالته الذاتيه المنطقيه، وحينئذ فاشترط عدمها مساوق لاشتراط المغايره بين المبدأ والذات ولو كان المبدأ لازماً لها خارجاً، وأما إذا كان المبدأ متحداً مع الذات ومقوماً لها حقيقه وذاتاً، فلا يكون هذا الشرط متوفراً فيه كما فى العناوين الذاتيه مثل الانسان والحيوان والشجر والحجر ونحوها، فإن مبدأ الانسان المتمثل فى صورته النوعيه المقومه وهى الانسانيه لا يعقل انفكاكه عنه لا فى عالم الخارج ولا فى عالم التصور واللحاظ، بداهه أنه لا- يمكن تصور ذات الانسان فارغه عن الانسانيه، لأنه ليس تصوراً لها، فيلزم حينئذ من فرض تصورها عدم تصورها، وهو مستحيل.

إلى هنا قد تبين أن العناوين العرضيه التى يكون مبدؤها لازماً لذاتها من الذاتى باب البرهان، داخله فى محل النزاع حتى على القول بأن وضع الهيئات شخصى، وأما العناوين الذاتيه التى يكون مبدؤها مقوماً لذاتها من الذاتى باب الكلديات، فهى خارجه عن محل النزاع.

ومنها ما أفاده المحقق الخراسانى قدس سره من أن أسماء الأزمنه خارجه عن محل النزاع، بتقريب أن الشرط الثانى وهو إمكان انخفاض الذات مع زوال المبدأ عنها غير متوفر فيها، باعتبار أن الذات فيها هى نفس الزمان، وهو ينصرم آناً فآناً ولا يعقل انخفاضه وبقاؤه، وعلى هذا فالزمان الذى وقع فيه المبدأ فقد انصرم ومضى، والزمان الذى هو موجود فعلاً لم يقع فيه المبدأ، ونتيجه ذلك أن الشرط

الثانى غير متوفر فيها، فلذلك تكون خارجه عن محل النزاع(١).

وقد اجيب عن ذلك بوجوه:

الأول: ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن هذا الاشكال مبنى على أن يكون لأسماء الأزمنه وضع على حده فى قبال أسماء الأمكنه، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن الهيئه المشتركه بينهما وهى هيئه «مفعل» موضوعه بوضع واحد لمعنى واحد كلى، وهو ظرف وقوع الفعل فى الخارج أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً، وقدمرّ أن النزاع فى المقام إنما هو فى وضع الهيئه بلا نظر إلى ماده دون ماده، فإذا لم يعقل بقاء الذات فى ماده مع زوالها، لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع فى الهيئه نفسها التى هى مشتركه بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها وما لا يعقل فيه ذلك، وحيث إن الهيئه فى محل البحث وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان والمكان، كان النزاع فى وضعها لخصوص المتلبس أو الأعم نزاعاً معقولاً، غايه الأمر أن الذات إذا كانت زماناً لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبس عن المبدأ، وإذا كانت مكاناً يعقل فيه ذلك، ولا مانع من وضع اللفظ للجامع بين الفرد الممكن والممتنع إذا تعلق الحاجه بتفهيّمه. نعم، لو كانت هيئه اسم الزمان موضوعه بوضع على حده لخصوص الزمان الذى وقع فيه الفعل، لم يكن مناص من الالتزام بخروج اسم الزمان عن محل النزاع(٢)، وقد سبقه فى هذا الجواب المحقق الأصبهانى قدس سره(٣).

ولنا تعليق على هذا الجواب، وحاصل هذا التعليق هو أن هيئه اسمى الزمان

ص: ٢٤٧

١- (١) كفايه الاصول ص ٤٠.

٢- (٢) (١) محاضرات فى اصول الفقه ج ١ ص ٢٣٢.

٣- (٣) نهايه الدرايه ج ١ ص ١٧٢.

والمكان وإن كانت هيئه واحده ومشاركه بينهما، إلا أن اشتراكهما فيها إنما هو في اللفظ فقط لا في المعنى، وذلك لأن معنى كل من اسمى الزمان والمكان معنى حرفى، وليس معناه مفهوم الظرفيه بالحمل الأولى الذى هو مفهوم اسمى، بل واقع الظرفيه الذى هو ظرف بالحمل الشائع ونسبه بين الظرف والمظروف، وحيث إن النسبه متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها، فبطبيعه الحال تختلف النسبه الظرفيه فى ظرف الزمان عن النسبه الظرفيه فى ظرف المكان، على أساس أن شخص طرفيها فى الأول يختلفان عن شخص طرفيها فى الثانى، فإذن لا محاله تختلف النسبتان ولا يعقل اشتراكهما فى جامع ذاتى، لما ذكرناه فى بحث الحروف من أن الجامع الذاتى بين أنحاء النسب والروابط غير معقول، لأن المقومات الذاتيه لكل نسبه مباينه للمقومات الذاتيه للنسبه الأخرى، ومع إلغائها فلا- نسبه فى البين، ومع الحفاظ عليها، فالنسب وإن كانت ثابتة إلا أنها متباينات بالذات والحقيقه.

وعلى هذا فما أفاده قدس سره من أن هيئه «مفعول» موضوعه بوضع واحد لمعنى واحد كلى فلا يمكن المساعده عليه، لأنه إن اريد بالمعنى الكلى الجامع الذاتى بين ظرف الزمان وظرف المكان، فقد عرفت أن الجامع الذاتى بينهما غير متصور، وإن اريد به الجامع العنوانى الانتزاعى، فهو وإن كان أمراً معقولاً وجامعاً بينهما إلا أن الهيئه المشتركه لم توضع بإزائه، لأنه مفهوم اسمى لا حرفى، ومعنى الهيئه معنى حرفى.

ودعوى أنه لا- مانع من الالتزام بوضع الهيئه للنسبتين بالوضع العام والموضوع له الخاص، بأن يتصور الواضع الجامع العنوانى بينهما، وهو عنوان الظرفيه ويوضع اللفظ بإزاء واقعه وهو النسبتان بنحو الوضع العام

مدفوعه بأن لازم ذلك أن الصيغه المشتركة لا تدل على خصوصيه كون الظرف زمانياً أو مكانياً إلا بدال آخر من باب تعدد الدال والمدلول، باعتبار أن حالها حينئذ حال اللفظ المشترك بين معنيين أو أكثر مع أن الأمر ليس كذلك، فإن الصيغه بنفسها تدل على الخصوصيه من الزمانيه أو المكانيه.

ولكن غير خفى أن هذا الدفع لا- يخلو عن تأمل، وذلك لأن النسبه الظرفيه فى أسماء الأزمنه مباينه للنسبه الظرفيه فى أسماء الأماكن من جهة أن المقومات الذاتيه لكل منها مباينه للمقومات الذاتيه للأخرى، ومن الواضح أن الدال على الأولى، وبما لها من خصوصيه كون الظرفيه زمانيه هو أسماء الأزمنه، والدال على الثانيه كذلك هو أسماء الأماكن، ولكن مع هذا فمن يقول بأن الهيئه المشتركه موضوعه بإزاء النسبتين بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص أو بنحو الاشتراك اللفظى فلا مجازفه فيه، بقرينه أنها لا تدل بنفسها على الخصوصيه الخاصه بدون قرينه عليها، كخصوصيه كون الظرف زمانياً أو مكانياً، مثلاً إذا قيل «مقتل زيد» فلا تدل الهيئه على شىء من الخصوصيتين، فالدلاله عليها بحاجه إلى ضم قرينه فى البين من الحالیه أو المقامیه أو غيرها، وما مر من أن الهيئه بنفسها تدل على الخصوصيه لعله خلاف الوجدان.

الثانى: ما أفاده المحقق الخراسانى قدس سره من أن انحصار مفهوم كلى فى فردين أحدهما ممكن والآخر ممتنع، لا يوجب عدم إمكان وضع اللفظ للكلى ليضطر إلى وضعه للفرد الممكن، فإن له أن يلاحظ المعنى الجامع بين الفردين ووضع اللفظ له، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن انحصار مفهوم اسم الزمان فى فرد وهو الفرد المتلبس لا- يوجب وصفه له، بل يمكن ملاحظه المفهوم العام ووضع اللفظ بإزائه،

لأن إنحصاره في الخارج في فرد وهو الزمان المتلبس بالمبدأ بالفعل وامتناع تحقق فرده الآخر وهو الزمان المنقضى عنه المبدأ لا يمنع عن وضع لفظ للجامع بين الفرد الممكن والمستحيل، ومن هنا وقع النزاع في وضع لفظ الجلاله (الله) وأنه اسم للجامع أو علم لذاته المقدسه، فلو لم يكن الوضع للكلى الجامع بين الممكن والممتنع لم يصح النزاع فيه، بل كان المتعين أنه علم لا اسم جنس، بل قال قدس سره إن كلمه الواجب موضوعه للمعنى الجامع مع استحاله سائر أفراده غير ذاته تعالى وتقدس (1)، هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن وضع لفظ للمعنى الجامع بين الفرد الممكن والممتنع وإن كان ممكناً بل لا مانع من وضع لفظ لخصوص الفرد المستحيل، كوضع لفظ بسيط للحصه المستحيله من الدور أو التسلسل أو لمفهوم اجتماع النقيضين فضلاً عن الوضع للجامع بين ما يمكن وما يستحيل، كما هو الحال في لفظ الدور والتسلسل والاجتماع وما شاكل ذلك، فإن الجميع وضع للمفهوم العام مع امتناع بعض أفراده في الخارج، ولكن وقوع مثل هذا الوضع متوقف على تعلق الحاجه بتفهم الجامع المذكور، وذلك لأن الغرض من الوضع والداعى إليه التفهم والتفهم في المعانى التى تتعلق الحاجه بإبرازها كما في الأمثله المذكوره، لأن الحاجه كثيراً ما تتعلق باستعمال تلك الألفاظ في الجامع، بل تطلق كثيراً ما ويراد منها خصوص الفرد المستحيل والحصه الممتنعه، وأما إذا لم تتعلق الحاجه بذلك فيكون الوضع لغوياً، وحيث إن الحاجه لم تكن متعلقه باستعمال أسماء الأزمنه في الجامع بين الزمان المنقضى عنه المبدأ والزمان المتلبس كان الوضع بإزائه لغوياً، فلذلك تخرج عن محل النزاع.

ص: ٢٥٠

ثم إنه قدس سره قد أشكل عليه بأن قياس المقام باسم الجلاله قياس مع الفارق، لأن الحاجه تتعلق باستعمال لفظ الجلاله فى الجامع فى مسأله البحث عن التوحيد وغيره، فلذلك لا يكون وضعه بإزاء الجامع لغواً (١).

ولنا تعليق عليه، وحاصل هذا التعليق هو أن تصور الجامع بين الفرد المتلبس والمنقضى فى أسماء الأزمنه إذا فرض أنه ممكن، فلا مانع من وضع اللفظ بإزائه.

ودعوى أن اسم الزمان بما أنه مستعمل دائماً فى خصوص الفرد المتلبس، فىكون وضعه بإزاء الجامع لغواً وبلا فائده.

مدفوعه أما أولاً فلأن الجامع إذا كان متصوراً بينهما وكان اللفظ موضوعاً بإزائه، فلا مانع من استعماله فيه، وإرادته خصوص الفرد المتلبس عندتعلق الحاجه به إنما هى بدال آخر من باب تعدد الدال والمدلول، كما هو الحال فى سائر الموارد.

وثانياً: إن الغرض الكلى من وضع الألفاظ إنما هو إعطاء صفة الصلاحيه لها لاستخدامها واستعمالها كوسيله لنقل المعانى والأفكار إلى الآخرين لدى الحاجه بنحو القضييه الشرطيه، وأما فعلية هذا الاستخدام والاستعمال، فهى تتبع فعلية الحاجه، وعلى هذا فإذا فرض أن أسماء الأزمنه موضوعه بإزاء الجامع، فقد ترتب على وضعها بإزائه أثره، وهو صفة الصلاحيه للدلاله عليه، فلا يكون لغواً، وأما فعلية الاستعمال والدلاله، فهى منوطه بفعلية حاجه المستعمل، وعليه فإذا فرض أن حاجه المستعمل دائماً متعلقه بتفهيم الفرد دون الجامع،

ص: ٢٥١

فهى لا- تدعو إلى استعمالها فى الفرد مجازاً لا فى الجامع، إذ كما يمكن ذلك يمكن استعمالها فى الجامع وإرادته الفرد بدال آخر، فلا يكون هذا الوضع حينئذ لغواً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى هل يمكن تصور الجامع بين المتلبس والمنقضى فى أسماء الأزمنه أم لا؟

والجواب: أنه لا يمكن بنظر العقل، وذلك لأنه يلزم من تصور الزمان الفارغ عنه المبدأ عدم تصوره، وما يلزم من تصوره عدمه فتصوره محال.

وبكلمه، إن مفهوم الزمان الذى هو زمان بالحمل الأولى وإن كان جامعاً بين الزمان المتلبس بالمبدأ والزمان المنقضى، إلا أن أسماء الأزمنه لم توضع بإزاء مفهوم الزمان، لأنه مفهوم اسمى، ومعنى اسم الزمان معنى حرفى.

هذا إضافه إلى أن لازم ذلك أن يكون اسم الزمان مرادفاً مع لفظ الزمان فى المعنى، وهو كما ترى.

وأما واقع الزمان الذى هو زمان بالحمل الشائع، فلا يمكن تصور جامع بين الزمان المتلبس بالمبدأ والزمان المنقضى عنه المبدأ، على أساس أنه يلزم من تصوره عدم تصوره، وهو مستحيل.

هذا كله بحسب النظر الدقى العقلى، وأما بحسب النظر العرفى، فسوف يأتى الكلام فيه عن قريب.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى أنه على ضوء النظر الدقى العقلى، فإن كان الجامع بين المتلبس والمنقضى متصوراً فى أسماء الأزمنه، فلا مبرر لخروجها عن محل النزاع، وإن لم يكن متصوراً بينهما، فلا مناص من خروجها عن محل

النزاع، لعدم توفر الشرط الثاني فيها.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق العراقي قدس سره من أن الذات محفوظة في اسم الزمان بعد زوال المبدأ عنها، بتقريب أن الاتصال بين اللحظات الزمنية وآناتها مساوق للوحده بنظر العرف، وذلك مثل اليوم مثلاً، فإنه بنظر العرف شيء واحد يوجد بوجود أول جزء منه حقيقه وينتفي بالتفاء آخر جزء.

وعليه فإذا وقع القتل مثلاً في جزء منه تلبس اليوم به بلحاظ ذلك الجزء، وإذا انقضى هذا الجزء وجاء الجزء الثاني فقد انقضى عنه المبدأ بلحاظ هذا الجزء، فالذات وهى اليوم محفوظة فى كلتا الحالتين، هما حاله التلبس وحاله الانقضاء.

وبكلمه، إن واقع الزمان تدريجى تصرّمى متقوم بالتدرّج والتصرم ذاتاً وحقيقه، بمعنى أن التدرج والتصرم من المقومات الذاتيه له كالجنس والفصل للنوع، وقد قسّم هذا الزمان إلى قطعات خاصه بلحاظ ما يترتب عليها من الآثار الشرعيه أو العرفيه، ويكون كل قطعه منها المعنونه بعنوان مخصوص والمسماه باسم خاص موضوع للأثر، وذلك كاليوم والليل والأسبوع والشهر والسنه والدهر والساعه وهكذا، ويكون لكل قطعه منها وجود مستقل يوجد حقيقه بوجود أول جزء منها ويستمر وجودها إلى انتهاء آخر جزء منها، وعلى هذا فإذا وقع قتل فى يوم الجمعة مثلاً، فقد تلبس نفس يوم الجمعة بالقتل حقيقه بلحاظ وجوده بوجود الجزء الواقع فيه القتل، كما أنه قد انقضى عنه القتل كذلك بلحاظ وجوده بوجود الجزء الثانى وانقضاء الجزء الواقع فيه القتل وهكذا، وعلى كلاً- التقديرين فالذات وهى نفس يوم الجمعة محفوظة فى كلتا الحالتين معاً، وهما حاله التلبس وحاله الانقضاء، فيكون حال أسماء الأزمنه حينئذ حال أسماء الأمكنه ولا فرق بينهما، فكما أن الذات فى أسماء الأمكنه محفوظة فى

كلتا الحالتين فكذلك فى أسماء الأزمنه، وعلیه فلا إشكال فى دخولها فى محل النزاع (١).

وهذا الجواب هو الأقرب وأظهر ما فى الباب.

إلى هنا قد تبين أن النظر إلى الزمان إن كان بدقه عقليه فبما أن كل آن منه بهذا النظر مباين للآخر، فبطبيعته الحال لم يتوفر فيه الشرط الثانى، وإن كان بنظر عرفى فبما أن لكل قطعه من الآتات المتصله وحده وجوديه، فيكون حاله حال اسم المكان.

ومنها ما أفاده المحقق النائنى قدس سره من أن اسم الآله خارج عن محل النزاع فى المسأله، بتقريب أن الهيئه فى أسماء الآله قد وضعت للدلاله على قابليه الذات للتلبس بالمبدأ واستعدادها له، فإذا كانت الذات كذلك صدق عليها اسم الآله حقيقه وإن لم تتلبس بالمبدأ فعلاً، مثلاً هيئه المفتاح تصدق على آله الفتح حقيقه وبدون عنايه وإن لم تتلبس بالفتح فعلاً، ومن هنا يكفى فى صحه إطلاق اسم الآله حقيقه شأنه الآله وقابليتها للتلبس بالمبدأ وإن لم تكن متلبسه به بالفعل، فإذن لا معنى للنزاع فى أن هيئه أسماء الآله موضوعه لخصوص الذات المتلبسه بالمبدأ فعلاً أو للأعم منها ومن الذات المنقضيه (٢).

ولكن يمكن المناقشه فيه، بتقريب أنه لا شبهه فى أن المبدأ فى أسماء الآله كالمفتاح والمكنس ونحوهما هو القابليه والشانیه، فما دامت قابليه الذات للاتصاف بالمبدأ موجوده فالتلبس فعلى، والإطلاق حينئذ يكون على المتلبس، لأن الانقضاء فيها إنما هو بزوال تلك القابليه عنها ولو بكسر بعض أسنانها أو

ص: ٢٥٤

١- (١) نهايه الافكار ج ١ ص ١٢٩.

٢- (٢) (٢) أجود التقريرات ج ١ ص ١٢٤.

غير ذلك، وعلى هذا فبناء على القول بكون المشتق موضوعاً للمعنى الجامع بين الذات المنقضية عنها المبدأ والمتلبس به فعلاً يصدق عليه أنه مفتاح على نحو الحقيقة، وعلى القول بكونه موضوعاً للمتلبس به فعلاً لا يصدق عليه إلا مجازاً، ومن هنا لا شبهه في صدق لفظ المفتاح حقيقته على كل ما فيه قابلية للفتح ولولم يقع الفتح به خارجاً، وكذا المكس.

فالتيجة أن المبدأ فيها هو القابلية والشأنية لا الفعل الخارجي كالفتح والكنس الخارجيين، وعليه فما أفاده قدس سره من خروج اسم الآله عن محل النزاع مبنى على الخلط بين شأنية اتصاف الذات بالمبدأ وفعاليتها به، وتخيل أن المعبر في التلبس إنما هو التلبس بالمبدأ بالفعل.

ومنها استثناءه قدس سره أسماء المفعولين، بدعوى أن هيئته تلك الأسماء موضوعه للدلالة على وقوع المبدأ على الذات، وهو مما لا يعقل فيه الانقضاء، لأن ما وقع لا ينقلب عما وقع عليه (١).

والجواب أولاً- بالنقض بأسماء الفاعلين، لأن ما أفاده قدس سره من المبرر لخروج أسماء المفعولين موجود بعينه في أسماء الفاعلين، إذ كما أن الشيء إذا وقع في الخارج لا ينقلب عما وقع عليه كذلك إذا صدر شيء عن الفاعل فيه، استحال أن ينقلب عما صدر عنه.

وثانياً بالحلّ، وحاصله أن ما ذكره قدس سره من المبرر لخروج أسماء المفعولين عن محل النزاع مبنى على الخلط بين الأمرين، أحدهما أن يكون المبدأ في مثل هيئته المضروب الضرب الواقع على الذات في الخارج، والآخر أن يكون المبدأ فيها

ص: ٢٥٥

الضرب الذى يقع عليها فعلاً، فإن كان المبدأ الأول فالأمر كما أفاده قدس سره، إذ يستحيل أن ما وقع فى الخارج ينقلب عما وقع عليه، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن الأول لا يصلح أن يكون مبدأ لهيئه المفعول كالمضروب، وذلك لأن المتفاهم العرفى من هيئه المضروب مثلاً إما خصوص من يقع عليه الضرب فعلاً أو الأعم منه وممن ينقضى عنه الضرب.

وبكلمه، إن الضرب مبدأ للفاعل والمفعول معاً، غايه الأمر أن تلبس الذات به فى الفاعل تلبس فاعلى يتضمّن حيثه الصدور، وفى المفعول تلبس مفعولى يتضمن حيثه الوقوع، وهاتان الحثيتان من حيثيات نسبه المبدأ إلى الفاعل وإلى المفعول، فإن نسبه إلى الأول تستبطن حيثه الصدور، وإلى الثانى حيثه الوقوع، وحيث إن كل نسبه متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها فى الذهن أو الخارج، فعليه تكون نسبه إلى الفاعل مباينه لنسبه إلى المفعول، ولكن بما أنهما تشتركان فى طرف واحد وهو المبدأ، فباتفائه تنفى كلتا النسبتين معاً، وحينئذ يقع الكلام فى أن إطلاق هيئه المضروب مثلاً على الذات التى انقضت نسبه المبدأ عنها وزالت، هل هو إطلاق حقيقى أو مجازى، فعلى القول بوضع المشتق للأعم حقيقى، وإلا فمجازى، وكذلك الحال فى طرف الفاعل كالمضارب مثلاً فإنه بعد زوال نسبه المبدأ عنه بزواله، فعلى القول بالأعم حقيقى، وعلى القول بالأخص مجازى.

والخلاصه، أنه لا فرق بين اسم الفاعل والمفعول، فكما أن النزاع يجرى فى هيئه اسم الفاعل وأنها وضعت بإزاء مفهوم كان مطابقه فى الخارج فرداً واحداً وهو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً أو فردين أحدهما المتلبس والآخر المنقضى فكذلك يجرى فى هيئه اسم المفعول وأنها وضعت لمعنى كان مطابقه فى الخارج

فرداً واحداً أو فردين.

ويمكن تقريب ذلك بطريق آخر، وهو أن للمبدأ نسبتين: نسبة إلى مفعوله، ونسبه إلى فاعله، وهاتان النسبتان متقابلتان بتقابل التضاييف لدى المتفاهم العرفى الإرتكازى، مثلاً للعلم نسبتان:

نسبه إلى العالم، ونسبه إلى المعلوم، والأولى نسبه فاعليه، والثانيه نسبه مفعوليه، فإذا فرض أن زيداً كان يعلم بإجتهاد عمرو مثلاً فزيد عالم واجتهاد عمرو معلوم، ونسبه العلم إلى زيد نسبه فاعليه، ونسبته إلى اجتهاد عمرو نسبه مفعوليه، ويستحيل انفكاك إحدى النسبتين عن الأخرى، باعتبار أنهما متضايفتان، فلا يعقل الانفكاك بينهما، وإلا لزم الخلف، وعلى هذا فإذا زال المبدأ وهو العلم عن زيد فى المثال، فقد زال عن اجتهاد عمرو أيضاً، ويستحيل بقاؤه على صفه المعلوميه مع زوال صفه العالميه عن زيد، لفرض أنه كان معلوماً بعلمه لا بعلم آخر، والمفروض أن علمه قد زال، فإذن كما يقع الكلام فى أن إطلاق العالم على زيد بعد زوال العلم عنه، هل هو إطلاق حقيقى أو مجازى، فعلى القول بوضع المشتق للجامع، حقيقى، وعلى القول الآخر مجازى، كذلك يقع الكلام فى أن إطلاق المعلوم على اجتهاد عمرو بعد انقضاء صفه العلم عنه وزوالها، هل هو حقيقى أو مجازى، فعلى القول الأول حقيقى وعلى الثانى مجازى، وعلى ذلك فلا يمكن التفكيك بين اسم الفاعل واسم المفعول، باعتبار أن كلتا الهيئتين مشتركه فى ماده واحده، فطالما ماده باقيه، فالتلبس فعلى فى كليهما، وإذا زالت وانقضت، فقد زالت عن كليهما معاً، فما ذكره قدس سره من عدم تصور حاله الانقضاء فى اسم المفعول لا يرجع إلى معنى محصل، بداهه أنها لو لم تتصور فى اسم المفعول لم تصور فى اسم الفاعل أيضاً بملاك التقابل بينهما.

ص: ٢٥٧

وأما في هيئة المضروب فالأمر فيها أيضاً كذلك، فإن للضرب نسبتين: نسبة إلى الفاعل، ونسبه إلى المفعول، وهاتان النسبتان أيضاً متقابلتان بتقابل التضاييف، فيستحيل انفكاك إحداهما عن الأخرى، وعلى هذا فهية المضروب على القول بالأعم موضوعه للجامع بين من يقع عليه الضرب فعلاً ومن ينقضى عنه الضرب، أى الجامع بين المتلبس والمنقضى، وعلى القول الآخر موضوعه لخصوص من يقع عليه الضرب فعلاً، وكذلك هية الضارب، فإنها على القول بالأعم موضوعه للجامع بين من يصدر منه الضرب بالفعل ومن ينقضى عنه صدور الضرب طالما يصدر من زيد مثلاً ويقع على عمرو، فزيد متلبس بالضرب صدوراً بالفعل وعمرو متلبس بالضرب وقوعاً كذلك، وإذا انقطع صدور الضرب عنه انقطع وقوعه على عمرو أيضاً، إذ لا يعقل الانفكاك بينهما، وعندئذ فكما يقع الكلام في أن إطلاق الضارب على زيد الذى انقضى عنه المبدأ هل هو حقيقى أو مجازى، فعلى القول بالأعم حقيقى، وعلى القول الآخر مجازى، فكذلك يقع في أن إطلاق المضروب على عمرو بعد انقضاء الضرب عنه، هل هو حقيقى أو مجازى، فعلى القول الأول حقيقى وعلى الثانى مجازى، ولا يمكن القول بأن هية المضروب موضوعه للأعم وهية الضارب لخصوص المتلبس رغم التقابل بينهما بتقابل التضاييف، لأن زوال نسبه المبدأ عن الفاعل زوال نسبه عن المفعول أيضاً، كما أن تلبس الأول بالمبدأ تلبس الثانى به أيضاً، ولا يمكن التفكيك بينهما فى ذلك، وعليه فالقول بأن هية المضروب موضوعه للأعم لا يمكن إلا على القول بوضع المشتق له، لأنه متفرع عليه، فإذن لا فرق بين هية الضارب وهية المضروب، وكون هية المضروب خاصه موضوعه للأعم غير محتمل.

وعلى الجملة فإن كانت هية المضروب موضوعه لمن يقع عليه الضرب لكانت هية الضارب موضوعه لمن يصدر عنه الضرب بقرينه التقابل بينهما،

وحيثُذ فإن كانت هيئه المضروب موضوعه للجامع بين من يقع عليه الضرب فعلاً ومن ينقضى عنه وقوع الضرب، لكانت هيئه الضارب موضوعه للجامع بين من يصدر عنه الضرب فعلاً ومن ينقضى عنه صدور الضرب، وإن كانت هيئه المضروب موضوعه لخصوص من يقع عليه الضرب فعلاً، لكانت هيئه الضارب موضوعه لخصوص من يصدر عنه الضرب فعلاً، كل ذلك بقرينه أن التقابل بينهما من تقابل التضاييف.

وثالثاً مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أنه لا تقابل بين اسم الفاعل واسم المفعول، إلا أن ما ذكره قدس سره لو تمّ فإنما يتم في مثل هيئه المضروب والمقتول، ولا يتم في كثير من أسماء المفعولين كالمعلوم والمملوك والمقدور والمصبوع والمسجور والمسجون والمطلوب والمديون والمنصور والمعيوب والمنقوص وما شاكل ذلك، فإنه لا شبهه في إمكان انقضاء المبدأ عن الذات في هذه الأسماء ووقوع النزاع في صدقها على الذات مع زوال المبدأ عنها فعلاً، فالأعمى يدعى أن صدق المعلوم على الشيء بعد زوال العلم عنه حقيقى، وصدق المطلوب على شيء بعد زوال الطلب عنه كذلك، وكذا صدق المعيوب بعد زوال العيب والمملوك بعد زوال الملك وهكذا، وأما على القول بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً، فلا يصدق إلا مجازاً.

فالنتيجة أن ما أفاده قدس سره لو تمّ فإنما يتم في مثل هيئه المضروب والمقتول ونحوهما دون غيرهما من أسماء المفعولين.

قد يقال كما قيل بخروج أسماء الصناعات والحرف وما يلحق بها كالمهندس والطبيب والخياط والبناء والصائغ والسائق والمجتهد وما شاكل ذلك عن محل النزاع فى المسأله، بدعوى أنه لا شبهه فى صدق هذه العناوين حقيقه فى حالات

انقضاء المبدأ عن الذات، بل لا شبهه في صدقها كذلك على من لم يتلبس بالمبدأ بعد كالطبيب، فإنه يصدق حقيقه على من لديه علم الطب وإن لم يتم بعد بعملية الطبابه خارجاً، والمجتهد يصدق على من لديه قدره على عمله الاستنباط وإن لم يتم بعد بالعملية، وكذا المهندس والصائغ والخياط وهكذا، وهذا يكشف إنناً عن أنها موضوعه للأعم من المتلبس والمنقضى وغير المتلبس بعد، ولهذا لا مجال للنزاع فيها أنها موضوعه للأعم أو لخصوص المتلبس.

والجواب: أنه لا بد من الالتزام فيها بأحد أمرين:

الأول: الالتزام بأنها موضوعه للجامع بين المتلبس والمنقضى وغير المتلبس بعد.

الثاني: أن المبدأ في مثل المجتهد والمهندس والطبيب وما شاكل ذلك القوه والاستعداد لا الفعل الخارجى، فمن كانت عنده قدره على عمله الاستنباط فهو مجتهد حقيقه وإن لم يتم بالعملية بعد، ومن كانت عنده قدره على عمله الطبابه فهو طبيب وإن لم يتم بعد بالعملية وهكذا، والمبدأ في مثل الخياط والبناء والبراز والحداد والنساج والنجار وغير ذلك هو الحرفه والصنعه، فمن أخذ الخياطه حرفه له فهو خياط فعلاً ومتلبس بالمبدأ بالفعل، سواء كان مشغولاً بالخياطه خارجاً أم لا، ومن أخذ البناء حرفه له فهو بناء وهكذا، والانقضاء في مثل ذلك إنما يكون بترك هذه الحرفه، فما دام لم يتركها ولم يعرض عنها، فالتلبس فعلى وإن لم يشتغل بالخياطه أو البناء أو غير ذلك.

أما الأمر الأول فلا يمكن الالتزام به لوجهين:

الأول: أنه مبنى على أن يكون المبدأ فيها الفعل الخارجى، ولكن قد عرفت أن المبدأ في بعض تلك العناوين القدره والاستعداد العلمى، وفى بعضها

الآخر الحرفه والصنعه، فإذن لا موجب فيها للالتزام بالوضع للأعم بل حالها حال سائر المشتقات، وتدور مدارها في الوضع للأعم أو لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل.

الثانى: أن ذلك لا ينسجم مع كون وضع الهيئات نوعياً، لأن معنى كون وضعها نوعياً أن المعنى الموضوع له في جميع الهيئات الخاصه على نحو واحد سعه وضيقتاً، فلا يمكن أن يكون المعنى الموضوع له في بعض تلك الهيئات أوسع من المعنى الموضوع له في بعضها الآخر رغم أن الجميع قد وضعت بجامع عنوانى واحد لسنخ معنى كذلك كما وكيفاً، ولا يمكن تعدد المعنى الموضوع له سنخاً، بأن يكون معنى هيئه الضارب مثلاً- خصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل، ومعنى هيئه الصائغ الجامع بينه وبين المنقضى وهكذا، مع أنهما موضوعان بجامع عنوانى واحد.

فالنتيجه أنه لا يمكن الالتزام بأن وضع تلك العناوين الخاصه للأعم أمر مسلم.

وأما الثانى: وهو أن المبادئ في هذه العناوين ليست الأفعال الخارجيه، بل في بعضها القوه والملكه العلميه وفي بعضها الآخر الحرفه والصنعه فهو الصحيح، وعلى هذا ففى مثل المجتهد والمهندس والطبيب طالما الملكه والقوه موجوده في نفوسهم، فالإطلاق إطلاق على المتلبس بالمبدأ بالفعل، وإذا زالت هذه الملكه والقوه، فعندئذ على القول بالأعم فالإطلاق حقيقى وعلى القول الآخر مجازى، وفي مثل الخياط والنجار والصائغ ونحو ذلك، فطالما كانوا متخذين هذه الأعمال حرفه وصنعه لهم فالصدق يكون على المتلبس بالفعل، لأن فعلية التلبس حينئذ تدور مدار اتخاذها شغلاً وكسباً وانتسابها إلى الذات، ولا فرق بين أن يكون

ذلك الانتساب انتساباً حقيقياً كما فى الخياط والنساج والنجار وما شاكلها، أوتبعياً كما فى البقال والبزاز والحداد والتامر واللابن وأمثالها، لأن موادها من أسماء الأعيان وإنما غير قابله للانتساب إلى الذات حقيقه، فلا محاله يكون انتسابها إليها بتبع اتحاد الفعل المتعلق بها حرفه وشغلاً، فمن اتخذ بيع التمر شغلاً له صار التمر مربوطاً به تبعاً، ومن اتخذ بيع اللبن شغلاً له صار اللبن مربوطاً به وهكذا، والانتضاء فى أمثال ذلك إنما يكون بترك هذه الحرفه وذاك الشغل، وحينئذ فعلى القول بوضع المشتق للأعم فالصدق أيضاً حقيقى، وعلى القول بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً فالصدق مجازى.

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التاليه:

الأولى: أن الدخول فى محل النزاع فى المسأله منوط بتوفر أمرين:

الأول: صحه المحل والجري على الذات.

الثانى: إمكان انفكاك الذات عن المبدأ ولو فى عالم المفهوم والتصور والمغايره بينهما، فكل اسم إذا توفر فيه كلا الأمرين فهو داخل فى محل النزاع، وإلا فلا.

الثانيه: أن العناوين الذاتيه كالانسان والحيوان ونحوهما خارجه عن محل النزاع بمقتضى الأمر الثانى، حيث إنه لا يمكن انفكاك الذات عن المبدأ فى تلك العناوين حتى فى عالم التصور واللاحظ فضلاً عن عالم الخارج، على أساس أن المبدأ فيها صورته نوعيه للذات ومتحد معها ولا مغايره بينهما.

الثالثه: أن المراد من استحاله انفكاك المبدأ عن الذات فى الشرط الثانى هو الاستحاله الذاتيه يعبر عنها بالاستحاله المنطقيه أيضاً لا الاستحاله الوقوعيه، ولذلك قلنا إن العناوين التى يكون مبدؤها لازماً لذاتها بحيث يستحيل انفكاكه

عنها واقعاً خارجاً داخله فى محل النزاع، باعتبار أن استحاله الانفكاك فيها وقوعه لامنطقيه.

الرابعه: أن اسم الزمان كاسم المكان داخل فى محل النزاع، هذا لا من جهه ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن الهيئه المشتركه بينهما موضوعه بإزاء معنى جامع بينهما وهو الظرفيه، سواء أكانت زمانيه أم مكانيه، لما تقدم من أن الجامع بينهما غير متصور، لأن النسبه الزمانيه مباينه للنسبه المكانيه، بل من جهه أن لكل قطعه من الزمان وحده بنظر العرف، فلذلك تصور حاله الانتضاء فيها كما تقدم، نعم دعوى وضع الهيئه المشتركه بإزاء اسمى الزمان والمكان بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، غير بعيدة كما تقدم.

الخامسه: أن استثناء المحقق النائيني قدس سره اسمى الآله والمفعول عن محل النزاع، مما لا يرجع إلى معنى صحيح.

كيفية وضع الأفعال والمصادر والأوصاف الاشتقاقية

الجهه الثانيه: فى كيفية وضع الأفعال والمصادر

والأوصاف الاشتقاقية

إشاره

ويقع الكلام فيها فى مقامات:

المقام الأول: فى كيفية وضع الأفعال.

المقام الثانى: فى كيفية وضع المصادر.

المقام الثالث: فى كيفية وضع الأوصاف الاشتقاقية.

أما الكلام فى المقام الأول وهو وضع الأفعال، فلا شبهه فى أن المتفاهم العرفى

الارتكازى من هيئه الفعل كقولك «ضرب» مثلاً نسبة الماده إلى الذات المبهمه الفاعله، وهذه النسبه تختلف باختلاف الأفعال، فإنها فى مثل «ضرب» صدوريه، وفى مثل «مات» حلولىه، وفى مثل «قعد» و «قام» حلولىه وصدوريه معاً وهكذا..

ثم إن هذه الخصوصيات هل هى مأخوذه فى مدلول الماده أو فى مدلول الهيئه؟

والجواب: أن هنا قولين:

الأول: أنها مأخوذه فى مدلول الهيئه.

الثانى: أنها مأخوذه فى مدلول الماده دون الهيئه.

أما القول الأول فهو لا- يتم، بناء على القول بأن وضع الهيئات نوعى، إذ على هذا القول فجميع الهيئات الخاصه المشتركه فى الهيئه المنتزعه الجامعه بينها المندكه فيها موضوعه بواسطتها بوضع واحد نوعى لمعنى واحد كذلك، ولا يمكن اختلاف تلك الهيئات الخاصه فى سنخ المعنى كماً وكيفاً، وعلى هذا فلا يمكن أن تدل هيئه «ضرب» مثلاً على نسبة الماده إلى الذات المبهمه صدوراً، وهيئه «مات» حلولاً، ولذلك لا يمكن أن تكون خصوصيه الصدوريه أو الحلولىه مأخوذه فى مدلول الهيئه، بل هى من خصوصيات مدلول الماده.

وأما على القول بأن وضع الهيئه شخصى، فهل هذه الخصوصيات مأخوذه فى مدلولها الخاص؟

والجواب: أن ذلك وإن كان ممكناً بأن توضع هيئه «ضرب» مثلاً فى ضمن مادتها الشخصيه للنسبه الصدوريه، وهيئه «مات» فى ضمن مادتها كذلك للنسبه الحلولىه وهكذا، ولكن مع ذلك يكون المتفاهم العرفى من كل هيئه

خاصه النسبه بدون خصوصيه زائده عليها، والخصوصيه إنما جاءت من قبل مادتها، فانها مختلفه وينسجم بعضها مع خصوصيه الصدوريه كالضرب مثلاً، وبعضها الآخر مع خصوصيه الحلوليه كالموت ونحوه.

والخلاصه: أن ماده إذا كانت من قبيل الضرب ونحوه، فهي تتضمن كون نسبتها إلى الفاعل صدوريه، وإذا كانت من قبيل الموت ونحوه، فتتضمن كون نسبتها إليه حلوليه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن لجملة «ضرب زيد» مثلاً هيتين: الأولى هيئه الفعل، والثانيه هيئه الجملة، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في أن هيئه الفعل هل وضعت للنسبه التامه، وهيئه الجملة لتعيين طرفها وهو الذات، أو إنها وضعت للنسبه الناقصه، وهيئه الجملة للنسبه التامه، فيه قولان.

الصحيح هو القول الأول دون الثاني، فلنا دعويان:

الأولى: أن هيئه الفعل موضوعه للنسبه بين ماده والذات المبهمه، وهيئه الجملة موضوعه لتعيين أحد طرفيها، وهو الذات المبهمه في فرد معين في الخارج، ولم توضع للنسبه الأخرى.

الثانيه: أن هيئه الفعل لم توضع للنسبه الناقصه وهيئه الجملة للنسبه التامه.

أما الدعوى الأولى فقد عرفت أن المتفاهم العرفي من هيئه الفعل عند إطلاقها نسبه ماده إلى الذات المبهمه، وهذه النسبه نسبه بالحمل الشائع، لوضوح أنها لم توضع بإزاء مفهوم النسبه الذي هو نسبه بالحمل الأولى، لأنه مفهوم اسمي لاحرفي، وتامه لما ذكرناه آنفاً من أن تماميه النسبه إنما هي بوجود طرفيها في الذهن أو الخارج، نعم لا ملازمه بين كون النسبه تامه وبين ما صح السكوت عليها،

لأن النسبه فى الجملة الناقصه تامه، ومع ذلك لا يصح السكوت عليها، والنكته فى ذلك أن النسبه متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها، ولا نعى بتماميتها إلا ثبوتها بثبوتها فى الذهن أو الخارج، باعتبار أنهما من المقومات الذاتيه لها وبمثابه الجنس والفصل للنوع، فلذلك يدور أمرها بين كونها ثابتة أو غير ثابتة، لا بين أنها بعد الثبوت تامه أو ناقصه.

وبكلمه، إن ثبوت النسبه إنما هى بثبوت طرفيها، فإذا كانا ثابتين فى الذهن أو الخارج فالنسبه ثابتة، وإلا فلا نسبه، لا أنها ثابتة ناقصه، بداهه أنه لا يعقل ثبوت النسبه الناقصه بدون ثبوت طرفيها، ومع ثبوتها فالنسبه تامه، وأما كون الجملة ناقصه، فهو ليس بملاك أن نسبتها ناقصه، بل بملاك آخر، وقد تقدم الكلام فيه موسعاً، ومن هنا يكون المتفاهم العرفى الارتكازى من هيئه الفعل نسبه الماده إلى الفاعل المبهم فى عالم الذهن، ومن الهيئه القائمه بالفعل والفاعل كقولك «ضرب زيد» تعيين الفاعل المبهم المستتر فى فرد معين كزيد مثلاً لالنسبه، لأن الدال عليها هيئه الفعل التى هى أسبق منها.

وأما الدعوى الثانيه فقد ظهر حالها مما تقدم، وجه الظهور هو أنه لا يمكن القول بأن هيئه الفعل موضوعه للنسبه الناقصه، وهيئه الجملة موضوعه للنسبه التامه.

أما أولاً فقد عرفت أن النسبه لا تتصف بالتماميه والنقصان، فإنها إمام ثابتة فى وعائها أو لا، على أساس أن طرفيها إن كانا ثابتين فيه فهى ثابتة بثبوتها، وإلا فلا ثبوت لها، ولا يعقل أن تكون النسبه ثابتة بثبوت طرفيها ومع ذلك تكون ناقصه، إلا أن يراد من نقصانها عدم صحه السكوت عليها، ولكن قد مر أن ذلك مرتبط بنقصان الجملة، بمعنى أنها لا تصلح أن تكون مورداً للحكم

التصديقي لا بمعنى أن نسبتها ناقصه.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن النسبه تتصف بالتماميه والنقصان إلا أنه لا يمكن القول بأن هيئه الفعل تدل على النسبه الناقصه وهيئه الجمله على النسبه التامه، وذلك لأن المتفاهم العرفي الارتكازى من الفعل هو النسبه التامه، ومن هيئه الجمله تعيين أحد طرفيها وهو الفاعل، فإذا قيل «ضرب» كان المتبادر منه نسبه الضرب إلى فاعل ما، وإذا قيل «ضرب زيد» كان المتبادر منه أن فاعل الضرب هو زيد، وعليه فقولك ضرب زيد يدل على أمرين من باب تعدد الدال والمدلول، فهيهه الفعل تدل على نسبه الماده إلى فاعل ما، وهيئه الجمله على تعيين الفاعل ورفع الاجمال عنه، لا أن هيئه الفعل تدل على النسبه الناقصه وهيئه الجمله على النسبه التامه، لأن ذلك غير متبادر من الجمله جزماً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن شخص الماده لا- يمكن أن يكون طرفاً لنسبتين متباينتين فى عرض واحد وإن كانت إحداهما تامه والأخرى ناقصه، لأنه لايمكن أن يكون مقوماً ذاتياً لهما معاً، فالنتيجه أن قيام نسبتين متباينتين فى عرض واحد بماده واحده وطرفين آخرين غير معقول.

ومن ناحيه ثالثه، إنه إن اريد بالنسبه الناقصه النسبه التى يكون أحد طرفيها الماده وطرفها الآخر الفاعل المبهم المقدر، ففيه أنها نسبه تامه، إذ لا يحتمل أن يكون تعيين الفاعل دخيلاً فى تماميه النسبه، وإن اريد بها الخصوصيه القائمه بالماده لا النسبه التى هى متقومه بالطرفين، باعتبار أن الماده تدل على أحد طرفيها ولا يوجد فى الكلام ما يدل على طرفها الآخر، وأما الفاعل فهو طرف للنسبه التامه لا الناقصه، والمفروض أن النسبه لا تتصور بدون وجود طرفيها،

ص: ٢٤٧

لأنهما من المقومات الذاتيه لها كالجنس والفصل للنوع، فلذلك يكون المراد من النسبه الناقصه الحِيثه القائمه بالماده، وهى حِيثه الصدور والحلول، فإنها إن اضيفت إلى الفاعل فالحِيثه القائمه بها صدوريه، وإن اضيفت إلى المفعول فهى حلوليّه، وهَيْئَه الفعل تدل على أنها صدوريه، وهى حاله قائمه بالماده كقيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى، وهى غير النسبه، ولهذا تكون قائمه بطرف واحد، وإن اريد ذلك، فيرد عليه أن هَيْئَه الفعل كما مرّ تدل على النسبه التامه الصدوريه بالمطابقه وعلى طرفيها بالالتزام، على أساس أنها لا تتصور إلا بين الفعل وفاعل ما، لا أنها تدل على حِيثه الصدور فحسب دون النسبه الصدوريه.

هذا إضافة إلى أنه إن اريد بالحِيثه الصدوريه الحاله القائمه بالماده التى يستبطنها معناها، فالماده تدل عليها لا هَيْئَه الفعل، وإن اريد بها النسبه الصدوريه وهى نسبه الماده إلى فاعل ما، فالدال عليها هَيْئَه الفعل، فإنها إذا طرأت على الماده التى تتضمن حِيثه الصدور، فتدل على النسبه الصدوريه، لامن جهه أن حِيثه الصدور مأخوذه فى مدلولها، بل من جهه أنها من خصوصيات مادتها، وإذا طرأت على الماده التى تتضمن حِيثه الحلول، فتدل على النسبه الحلوليّه بنفس ما مرّ من الملاك.

فالنتيجه أن هَيْئَه الفعل الداله على النسبه الواقعيه التامه بالمطابقه، فلا محاله تدل على وجود طرفيها بالالتزام، وهما فى المقام الماده والذات المبهمه، فإذن لاحتاجه إلى وجود ما يدل فى الكلام على الذات المبهمه لكى يقال إنه لا يوجد فيه ما يدل عليها.

ودعوى أن انفهام الذات المبهمه من الفعل خلاف الوجدان، مدفوعه بأنها وإن لم تكن جزء معنى الفعل إلا- أنه يدل عليها بالالتزام كما مرّ وجداناً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن مدلول هيئة الفعل النسبه التامه بين الماده والذات المبهمه، ومدلول هيئة الجمله تعيين الذات المبهمه فى فرد خاص، هذا.

ولكن قد اعترض على هذا المحقق العراقى قدس سره نقضاً وحلاً.

أما نقضاً ففى بعض الجمل الإسميه كجمله «زيد ضرب» مثلاً، فإنها بلحاظ اشتمالها على هيئة الفعل كجمله «ضرب زيد»، وعلى هذا فلو كانت هيئة الفعل فى جمله «ضرب زيد» موضوعه للنسبه التامه دون هيئة الجمله لكان الأمر كذلك فى جمله «زيد ضرب» أيضاً، لاشتراكهما فى الاشتمال على هيئة الفعل مع أن الأمر فيها ليس كذلك (١).

وقد اجيب عن ذلك بأن الفرق بين الجملتين واضح، فإن الجمله الإسميه كجمله «زيد ضرب» مشتمله على نسبتين: الأولى النسبه بين الماده والضمير المستتر فى الفعل، والثانيه النسبه بين المبتدأ والجمله الفعلية، وهيئه الفعل تدل على النسبه الأولى، وهيئه الجمله تدل على النسبه الثانيه، بينما الجمله الفعلية لا يمكن أن تكون مشتمله على نسبتين، وإلا لزم أحد محذورين، إما تقوم كل من النسبتين بعين ما تقومت به الأخرى، لأن المفروض أن المقومات الذاتيه للنسبه فى المقام واحده، وهى الماده والفاعل، ولا يعقل تعدد النسبه بينهما، لأن تعددها إنما هو بتعدد المقومات الذاتيه لها التى هى بمثابة الجنس والفصل، فإذا كانت واحده استحال تعددها، وإما أن يكون إحداهما قائمه بطرف واحد، وهو غير معقول.

ص: ٢٦٩

ولنا تعليق على هذا الجواب، وتقريبه أن تحليل جملة «زيد ضرب» إلى جملة اسميه وجملة فعليه أى إلى جملة كبيره وجملة صغيره وملاحظه كل جملة بحيالها بحاجه إلى ملاك مبرر لذلك، ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً وبلا ملاك، وملاكه إما تعدد الموضوع أو المحمول والنسبه، وأما مع وحده الموضوع والمحمول والنسبه، فلا ملاك للانحلال وتحويل الجملة إلى جملتين، وعلى هذا ففى المقام لا- موجب للانحلال، لأن الموضوع والمحمول فيه واحد، فإن الموضوع فى القضية «زيد» والمحمول فيها الجملة الفعليه، وعليه فبطبيعته الحال تكون النسبه بينهما واحده ولا يمكن تعددها، وإلا لزم أحد المحذورين المتقدمين، فإذا ما هو الدال على هذه النسبه الواحده؟

والجواب: أن الدال عليها هيئه الفعل، فإنها تدل على نسبه ماده إلى فاعل ما، وهو الضمير المستتر فيه، وهيئه الجملة تدل على تعيين هذا الفاعل بفرد خاص، وعلى ذلك فلا فرق بين جملة «زيد ضرب» وجملة «ضرب زيد»، فإن مدلول هيئه الفعل فى كلتا الجملتين النسبه التامه بين ماده والذات المبهمه، ومدلول هيئه الجملة تعيين الذات المبهمه فى فرد خاص، إذ كما أن فى جملة «ضرب زيد» لا يمكن أن يكون مدلول هيئه الفعل النسبه الناقصه ومدلول هيئه الجملة النسبه التامه كما تقدم كذلك من جملة «زيد ضرب» لا يمكن أن يكون مدلول هيئه الفعل النسبه الناقصه ومدلول هيئه الجملة النسبه التامه بنفس الملاك.

فالتتيجه أن الجملة المذكوره جملة واحده ومؤلفه من الفعل والفاعل، فحالها حال جملة «ضرب زيد»، فلا فرق بينهما إلا فى الصوره والشكل.

وأما حلاً فقد ذكره قدس سره أن هيئه الفعل موضوعه لنسبه ماده إلى فاعل ما،

ولكن حيث إنها هيئه إفراديه فوضعها لا يغنى عن وضع هيئه الجملة القائمه بالفعل والفاعل (١).

ولكنه قابل للنقد، وذلك لأنه إن اريد بذلك أن هيئه الفعل موضوعه للنسبه الناقصه وهيئه الجملة موضوعه للنسبه التامه، فيرد عليه:

أولاً- ما تقدم من أن النسبه لا تتصف بالتماميه والنقصان، لأنها إما ثابتة بثبوت شخص طرفيها في وعاء الذهن أو الخارج أو لا، ولا ثالث لهما.

وثانياً أن طرفي النسبه الناقصه إن كانا نفس الماده والذات الفاعله فهي عين النسبه التامه، اذ لا يمكن تعدد النسبه مع وحده الطرفين، وإن لم تكن الذات أحد طرفيها، لزم أن تكون قائمه بطرف واحد، وهذا مستحيل، إلا أن يراد من النسبه الناقصه الحيثيه الصدوريه أو الحلولييه التي هي حاله قائمه بالماده، ولكن مضافاً إلى أن ذلك بحاجه إلى قرينه إن هيئه الفعل لا تدل عليها، فإن الدال عليها نفس الماده.

وإن أراد قدس سره بذلك أن وضع هيئه الفعل بإزاء النسبه التامه لا يغنى عن وضع هيئه الجملة للدلاله على تعيين أحد طرفيها وهو الفاعل، ففيه أنه لم يقل أحد إن وضعها للنسبه التامه يعنى عن وضع هيئه الجملة للتعيين، بل يقول إن وضعها بإزاء النسبه التامه يغنى عن وضع هيئه الجملة بإزائها أيضاً، باعتبار أنه لغو.

فالتتيجه أن ما أفاده قدس سره من الجواب الحلى إن كان مرده إلى ما ذكرناه فهو، وإلا فلا يتم.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه بين فعل الماضى وفعل المضارع، فإن هيئه الفعل

ص: ٢٧١

ماضياً كان أم مضارعاً موضوعه للنسبه التامه بين الماده والذات المبهمه الفاعله، وهيئه الجمله الطارئه عليها تدل على تعيين الذات المبهمه فى فرد خاص، ولا فرق من هذه الناحيه بين الفعلين، وإنما الفرق بينهما من ناحيه اخرى، وهى ما مرّ من أن النسبه فى فعل الماضى تتضمن حيثيه الحكايه عن الثبوت والتحقق فى عالم الخارج، بينما إنها فى فعل المضارع تتضمن حيثيه الوقوع فعلاً أو استقبالاً.

إلى هنا قد تبين أن القول بأن هيئه الفعل موضوعه للنسبه الناقصه وهيئه الجمله موضوعه للنسبه التامه لا يرجع إلى معنى صحيح، فالصحيح هو القول بأنها موضوعه للنسبه التامه وهيئه الجمله لتعيين أحد طرفى النسبه.

وهنا قولان آخران فى المسأله:

الأول: ما اختاره المحقق النائينى قدس سره من أن هيئه فعل الماضى موضوعه لنسبه الماده إلى فاعل ما على نحو التحقق، وهيئه فعل المضارع موضوعه لنسبه الماده إلى فاعل ما على نحو الترقب، وبذلك يمتاز فعل الماضى عن المضارع (1). هذا،

وغير خفى أنه قدس سره إن أراد بإضافه هذا القيد أن حيثيه التحقق مأخوذه فى مدلول هيئه فعل الماضى، بمعنى أنها موضوعه بإزاء النسبه الخارجيه، وحيثيه الترقب مأخوذه فى مدلول هيئه فعل المضارع، بمعنى أنها موضوعه بإزاء النسبه التى تقع فى الخارج أو سوف تقع فيه، فيرد عليه:

أولاً- أن لازم وضع هيئه الفعل للنسبه الخارجيه أن يكون مدلولها الوضعى تصديقياً لا تصورياً، وهو كما ترى، لما ذكرناه فى بحث الوضع موسعاً من

ص: ٢٧٢

أن الدلالة الوضعيه على جميع المباني فى باب الوضع غير مبنى التعهد دلالة تصوريه لا تصديقيه.

ثانياً: أن لازم ذلك عدم صحه استعمال هيئه الفعل فيما لا تتصور فيه النسبه الخارجيه، كما فى الصفات الذاتيه لله تعالى كقولنا «علم الله» وموارد الهليه البسيطه والاعتباريات الانتزاعيات، فإن النسبه الخارجيه لا تتصور فى هذه الموارد، مع أن استعمال فعل الماضى والمضارع فى هذه الموارد كاستعمالهما فى غيرها من الموارد التى تتصور فيها النسبه الخارجيه على حد سواء، وهذا كاشف عن أن هيئه الفعل لم توضع بإزاء النسبه الخارجيه.

وإن أراد قدس سره بذلك أن النسبه فى فعل الماضى تتضمن حيثيه الحكايه والابخار عما وقع فى خارج الذهن، وفى فعل المضارع تتضمن حيثيه الحكايه والابخار عما يقع فيه فعلاً أو فى المستقبل القريب فهو صحيح، لأن هيئه فعل الماضى موضوعه لنسبه ماده إلى فاعل ما التى تتضمن حيثيه الحكايه بتبع حكايه طرفيها عما تحقق فى الخارج وتدل على هذا المعنى الحكائى بالدلاله التصوريه فى مرحله التصور، وبالذلاله التصديقيه فى مرحله التصديق، وهيئه فعل المضارع موضوعه لنسبه ماده إلى فاعل ما التى تتضمن حيثيه الحكايه عما يقع فيه تصوراً وتصديقاً، ومن هنا إذا سمع الانسان لفظ «ضرب» ولو من لافظ بلاشعور واختيار، كان المتبادر منه فى الذهن ارتكازاً وفطره معناه الحكائى عما تحقق فى الخارج، كما أن المتبادر من لفظ «يضرب» هو معناه الحكائى عما يتحقق فيه.

ومن هنا يظهر أن ما قيل من أنه لا فرق بين فعل الماضى والمضارع فى المدلول التصورى، وإنما الفرق بينهما فى المدلول التصديقى، فإنه فى فعل الماضى قصد

الحكايه عن ثبوت المبدأ وتحققه في الخارج، وفي فعل المضارع قصد الحكايه عما يقع في الخارج غير صحيح، وذلك لما عرفت من الفرق بينهما في نفس المدلول التصوري، حيث إنه في كل منهما متخصص بخصوصيه خاصه كما مرّ، ولذلك يختلف المدلول التصديقي في كل منهما عن المدلول التصديقي في الآخر، وإلا فلازمه أن يكون المدلول التصديقي لكل منهما مخالفاً لمدلوله التصوري الوضعي، وهو كما ترى، لوضوح أن المدلول التصديقي للفظ هو المدلول التصوري، غايه الأمر أنه في مرحله التصور متعلق للتصور، وفي مرحله التصديق متعلق للتصديق.

القول الثاني: ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره من أن هيئه الفعل سواء كان اضيأ أم مضارعاً موضوعه للدلاله على قصد الحكايه والاخبار عن ثبوت الواقع أو نفيه، فيكون قصد الحكايه عن الواقع هو المدلول الوضعي لها، ولذلك تكون دلالتها الوضعيه دلاله تصديقيه لا تصوريه(١).

وفيه أن ذلك مبني على مسلكه قدس سره في باب الوضع من أنه عباره عن التعهد والالتزام النفساني، فإن الدلاله الوضعيه على ضوء هذا المسلك دلاله تصديقيه لا تصوريه، ولكن قد تقدم نقد هذا المسلك بشكل موسع، فلاحظ.

إلى هنا قد تبين أن الأقوال في المسأله أربعه، فالصحيح منها هو القول الثاني، هذا تمام الكلام في فعل الماضي وفعل المضارع.

وأما فعل الأمر ففيه جهتان:

الجهه الأولى متمثله في النظر إليه بما أنه فعل كأخويه من فعل الماضي والمضارع.

الجهه الثانيه متمثله في النظر إليه بما أنه يتضمن طلب الماده من المخاطب، وبهايمتاز عن أخويه

ص: ٢٧٤

وأما الكلام فى الجهه الأولى، فلأن ملاك فعليته أنه يتضمن نسبة الماده إلى فاعل ما كالماضى والمضارع، على أساس أن فعليه الفعل متقومه بتلك النسبه، وهى محفوظه فيه كما هى محفوظه فيهما، غايه الأمر أنه تدل عليها فى وعاء الطلب والارسال، وهما يدلان عليها فى وعاء التحقق والاحبار، وهذا الفرق لا يمثل فارقاً فيما هو مدلول الفعل بما هو فعل.

وأما الكلام فى الجهه الثانيه، فلأنه يدل على النسبه فى عالم الطلب والانشاء، بينما يدل فعل الماضى والمضارع عليها فى عالم التحقق والاحبار، وبذلك يمتاز عنهما.

وبكلمه، إن فعليه الفعل متقومه بدلالته على نسبة الماده إلى فاعل ما وتدور مدارها وجوداً وعدمًا، والمفروض أنها محفوظه فى فعل الأمر كما أنها محفوظه فى نظيره، وأما خصوصيه كون النسبه نسبه طلبيه إنشائيه فى عالم الانشاء والطلب أو حكاويه إخباريه فى عالم التحقق والثبوت، فهى تمثل حقيقه مدلول الفعل، ومن هنا تمتاز الخصوصيه التى تنشأ من قبل الهيئه كالطلبيه والانشائيه فى فعل الأمر والاحباريه والحكاويه فى فعل الماضى والمضارع عن الخصوصيه التى تنشأ من قبل الماده كالصدوريه والحلوليه فى نقطه، وهى أن الأولى من مقومات النسبه التى هى مدلول الهيئه، والثانيه من لوازم مدلول الماده.

إلى هنا قد تبين أن فعل الأمر يشترك مع فعل الماضى والمضارع فى ذات المدلول، وهى النسبه بما هى، ويمتاز عنهما فى وعائها المقوم لها، حيث إنه يدل

على النسبه فى وعاء الطلب والانشاء، بينما هما يدلان على النسبه فى وعاء الاخبار والحكايه عن الواقع، ونتيجه ذلك أن النسبه وإن كانت محفوظه فى فعل الأمر التى هى ملاك فعليته، إلا أنها غير النسبه فى فعل الماضى والمضارع، فإنها تتمثله فى النسبه الطليه الانشائيه تصوراً وتصديقاً، بينما النسبه فيهما تتمثله فى النسبه الحكائيه والاخباريه كذلك، فإذن يمتاز فعل الأمر عن أخويه فى المدلول التصورى، لأن المتبادر منه عند سماعه هو النسبه الطليه وإن كان من لافظ بغير شعور واختيار، كما أن المتبادر منهما النسبه الاخباريه الحكائيه كذلك، ومن هنا إذا استعمل فعل المضارع فى النسبه الطليه الانشائيه لم يجرى عن كونه فعلاً، لأن استعماله فيها لا ينافى فعليته.

والخلاصه أن ملاك فعليته الفعل إنما هو دلالتة على نسبه الماده إلى فاعل ما صدوراً أو حلولاً، غايه الأمر أن هذه النسبه قد تكون فى وعاء الطلب والانشاء، وقد تكون فى وعاء التحقق والاخبار، فالنسبه الصدوريه من الفاعل فى كلا الوعائين ثابتة، ولا فرق بين أن تكون هذه النسبه بنحو الطلب منه أو بنحو التحقق والاخبار عنه، وعلى هذا فملاك فعليته الفعل محفوظه فى صيغه الأمر كما أنه محفوظه فى صيغه المضارع إذا استعملت فى مقام الانشاء والطلب.

نعم لو كان ملاك فعليته الفعل دلالتة على النسبه فى وعاء التحقق والاخبار لم تكن صيغه الأمر فعلاً، لفرض أنها لا تدل على النسبه فى ذلك الوعاء، ولكن لانزم هذا تجريد فعل المضارع عن الفعليه أيضاً إذا استعمل فى مقام الطلب والانشاء، وهو كما ترى.

قد يقال كما قيل: إن من خاصه الفعل المميزه دلالتة على الزمان، وحيث إنها لم تتوفر فى فعل الأمر لعدم دلالتة عليه، فلا يكون فعلاً.

والجواب: أن الدلالة على الزمان ليست من مقومات فعلية الفعل، فلهذا لا يدل عليه فعل الماضى والمضارع أيضاً كما سوف نشير إليه، فإذن ليست الدلالة على الزمان من ملاك فعلية الفعل.

بقى هنا أمران:

الأول: أن الفعل لا يقع محكوماً عليه ويقع محكوماً به، أما عدم وقوعه محكوماً عليه، فلأن الفعل وإن كان متكوناً من المادة التى هى معنى اسمى والهيئته التى هى معنى حرفى، إلا أن الملحوظ والمنظور فيه إنما هو المعنى الحرفى، أى مدلول الهيئته الذى هو ملاك فعلية الفعل، دون مدلول المادة المشتركة، فإنه معنى اسمى وليس دخيلاً فى فعلية الفعل، لأنها متقومه بهيئته الطارئه على المادة التى هى بمثابة الصورة النوعية له، ولهذا يكون امتياز كل فعل عن آخر إنما هو بهيئته، فمن هذه الجهة لا يقع الفعل محكوماً عليه.

فالنتيجة أن الفعل وإن كان مركباً من المعنى الاسمى الذى هو مدلول المادة والمعنى الحرفى الذى هو مدلول الهيئته، إلا أن الدخيل فى فعليته إنما هو مدلول الهيئته، وهو النسبه بين المادة والفاعل، فاحتياج الفعل إلى المادة كاحتياج الصورة إلى الهيولى، باعتبار أن فعلية الفعل إنما هو بصورته النوعية القائمة بالمادة لا بمادته، ومن الواضح أن تلك النسبه لا تصلح أن تقع موضوعاً للحكم فى القضييه.

وأما وقوعه محكوماً به كما فى مثل «زيد قام» فإنما هو من أجل أن المتفاهم العرفى من الفعل الواقع خبراً للمبتدأ فى الجملة الاسميه هو الذات المتلبسه بالمبدأ، ولهذا ترجع الجملة المذكوره إلى جملة «زيد قائم»، وعليه فوقعه محمولاً إنما هو بهذا اللحاظ لا بلحاظ مدلوله فى نفسه وهو النسبه، وبذلك تمتاز

ص: ٢٧٧

الجملة الفعلية كقولك «قام زيد» عن الجملة الاسمية المشتمله على الفعل كقولك «زيد قام»، لأن الفعل فى الجملة الاسمية مشتمل على الذات بلحاظ الضميرفيه، ولهذا كان المتفاهم منه الذات المتلبسه بالمبدأ، بينما الفعل فى الجملة الفعلية مشتمل على المادة والهيئه فحسب دون الذات، نعم إنها تدل عليها بالالتزام كما تقدم، فإذن وقوعه محكوماً به فإنما هو بلحاظ اشتماله على الذات.

الثانى: أن الزمان غير مأخوذ فى مدلول الفعل، لما عرفت من أن مدلوله نسبه المادة إلى فاعل ما، ولا يعتبر فيه وقوعه فى الخارج فى زمان، لأن موطنه عالم الذهن أو عالم الطلب والبعث، ومن هنا يظهر أن ما نسب إلى النجاه من دلالة الفعل على الزمان لا أصل له، لأن الفعل لم يوضع بإزاء النسبه الخارجيه لكى يتوهم أنها تقع فى زمان ما، مع أن وقوعها فيه لا يدل على أنه مأخوذ فى مدلوله جزءاً أو قيداً، بل لعله من باب أن كل زمانى لابد أن يقع فى زمان، مع أن الزمان لو كان مأخوذاً فى مدلوله لكان مدلوله تصديقياً لا تصورياً، لأن معنى ذلك أنه موضوع بإزاء النسبه الخارجيه لا الذهنيه، والحال أن الأمر ليس كذلك، لما مرّ من أنه موضوع بإزاء واقع النسبه التى يكون الذهن ظرفاً لنفسها لالوجودها اللحاظى، لأنها بهذا الوجود معنى اسمى لا حرفى، كما أشرنا إليه سابقاً، هذا تمام كلامنا حول وضع الأفعال وامتياز بعضها عن بعضها الآخر.

وأما الكلام فى المقام الثانى وهو وضع المصادر، فلا شبهه فى أن المصدر بما هو لا يكون مبدأ المشتقات، لأن المبدأ لها لا بد أن يكون سارياً فى جميع أنواعها وأشكالها، بأن يكون خالياً ومجرداً عن كل الخصوصيات لفظاً ومعنى حتى يقبل أى صورته تطراً عليه كالهبولى فى الأشياء، بينما المصدر ليس كذلك، فإنه مشتمل على خصوصيه لفظاً ومعنى، أما لفظاً فلأنه مشتمل على هيئه خاصه،

وأما معنىً فلأنه مشتمل على خصوصيه زائده على صرف الحدث.

والخلاصه أن المبدأ كالهيولى الأولى، فكما أنها عاربه عن كل خصوصيه من الخصوصيات، وإلا فلا يمكن أن تقبل أى صورته ترد عليها ولا تصلح أن تكون ماده لجميع الأشياء فكذلك المبدأ، وهذا بخلاف المصدر، فإنه مشتمل على خصوصيه زائده على نفس الحدث المشترك.

ومن هنا يظهر أن ما هو المشهور بين النحاه من أن المصدر أصل المشتقات ومبدأ لها لا يرجع إلى معنى محصل، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى قد تسأل أن الخصوصيه التي تدل عليها هيئه المصدر ماهى؟

والجواب: أن فيه قولين:

الأول: ما ذهب إليه جماعه من أنها عباره عن النسبه الناقصه بين الماده والذات المبهمه، وهيئه المصدر موضوعه بإزائها وتدل عليها، هذا.

وعليه تعليقان:

الأول: ما عن المحقق النائيني قدس سره من أن المصدر لو كان موضوعاً للنسبه الناقصه بين الماده والذات المبهمه، فلازمه أن يكون مبنياً من جهه مشابهته للحرف فى معناه النسبى، مع أنه معرب لا مبنى (١).

ولكن هذا التعليق غير صحيح.

أما أولاً: فبالنقض بالأوصاف الاشتقاقية، فإنها موضوعه بإزاء معان نسبيه

ص: ٢٧٩

١- (١) أجود التقريرات ج ١ ص ٩٣.

وهي نسبة المبدأ إلى الذات، مع أنها معربه وليست بمبنيه.

وثانياً: بالحلّ وهو أن وضع هيئه المصدر للنسبه الناقصه وإن كان مؤدياً إلى مشابهته للحرف في مدلول هيئه، إلا أنه لا أثر لهذه المشابهه، لأنها لاتستدعى أن يكون المصدر مبنياً، لأن الملاك في كونه مبنياً إنما هو مشابهته للحرف بمدلول مادته كما في أسماء الاشاره والضمائر ونحوهما، ولا قيمه لمشابهته للحرف بمدلول هيئته.

وبكلمه، إن المصدر مركب من أمرين: الأول ماده التي هي معنى اسمي، والثاني الهيئه التي هي معنى حرفي، فالمصدر بلحاظ مادته اسم ولا يشبهه الحرف، وشباهته له بلحاظ هيئته لا تضر بكونه معرباً بلحاظ مادته، لأنه من جهه ما يشبه المعنى الحرفي لا دخل له في حيثه كونه معرباً، ومن جهه ماله دخل في ذلك لا يشبه المعنى الحرفي، فلذلك لا يكون مبنياً.

هذا إضافة إلى أن الملحوظ في المصدر بالأصالة إنما هو مدلول ماده، لأنه العنصر الأساسي فيه دون مدلول الهيئه، فإنه من ذلك فيه ولا ينظر إليه إلا تبعاً، فلهذا يقع المصدر محكوماً عليه دون الفعل، حيث إن فعله الفعل إنما هي بهيئته لادمادته، بينما يكون المصدر بعكس ذلك.

الثاني: أن هيئه المصدر لو كانت موضوعه للنسبه الناقصه بين ماده والذات المبهمه لم تصح إضافة المصدر إلى الذات في مثل «ضرب زيد» و «قيام عمرو» و «علم خالد» وهكذا، لأستلزم ذلك قيام نسبتين ناقصتين في عرض واحد بين ماده واحده وطرفين أحدهما الذات المبهمه والآخر الذات المعينه كزيد مثلاً، وهذ مستحيل، لاستحاله أن يكون شخص ماده طرفاً لنسبتين متباينتين معاً، لما مر من أن كل نسبه متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها في الذهن أو

الخارج، ومن الواضح أنه لا يعقل أن يكون شخص المادة من المقومات الذاتية لنسبتين متباينتين في عرض واحد، فإن هذا نظير أن يكون فصل واحد من المقومات الذاتية لنوعين متباينتين كذلك، وهو كما ترى.

أو فقل: إن شخص وجود المادة في الذهن أو الخارج إذا كان طرفاً لنسبه فيه، فلا يعقل أن يكون في نفس الوقت طرفاً لنسبه أخرى فيه مباينه للأولى، لما تقدم من أن الجامع الذاتى بين أنحاء النسب غير متصور، لأنها متباينات بالذات والحقيقه بتباين مقوماتها الذاتية، لأن المقومات الذاتية لكل نسبه مباينه للمقومات الذاتية للأخرى، حيث إنها بمثابة الجنس والفصل للنوع، فكما أن كل نوع من الأنواع مباين للنوع الآخر باعتبار أن الجنس والفصل لكل منها مباين للجنس والفصل للآخر، فلا يعقل اشتراك نوعين متباينين في شخص الجنس والفصل ولا- في أحدهما فقط دون الآخر، فكذلك الحال في أنحاء النسب، فإنه لا يعقل اشتراك نسبتين متباينتين في شخص الطرفين أو في أحدهما فحسب دون الآخر(1).

ولكن يمكن المناقشه فيه، إذ بإمكان القائل بهذا القول أن يقول بأن هيئه المصدر تدل على النسبه الناقصه، وهيئه الاضافه على تعيين الذات المبهمه التى هى أحد طرفيها فى فرد معين فى الخارج، لا على النسبه الناقصه الأخرى فى عرض الأولى. هذا،

والصحيح فى نقد هذا القول أن يقال إن هيئه المصدر لم توضع للنسبه الناقصه بين الحدث والذات المبهمه، وإنما وضعت لحصه خاصه من الحدث، فلنا دعويان:

ص: ٢٨١

الأولى: أن المصدر لم يوضع للنسبه الناقصه بين الحدث والذات المبهمه.

الثانيه: أنها موضوعه لخصه خاصه من الحدث.

أما الدعوى الأولى فلأن هيئه المصدر لو كانت موضوعه للنسبه بين الحدث والذات المبهمه، فلا بد من أن تكون النسبه تامه، لما ذكرناه سابقاً من أن تماميه النسبه فى أى وعاء إنما هى بتماميه شخص طرفيها فيه، سواء أكان ذلك الوعاء وعاء الخارج أم الدهن، لأن ذهنيه النسبه إنما هى بذهنيه طرفيها، كما أن خارجيتها إنما هى بخارجيتها، ولا يعقل أن توجد النسبه فى الدهن أو الخارج ناقصه، لأن طرفيها إن وجدا فى الدهن أو الخارج فالنسبه ثابتة فيه، وإلا فلانسبه، لا أنها موجوده ناقصه.

والخلاصه أن هيئه المصدر لو كانت موضوعه بإزاء النسبه بين الحدث والذات المبهمه لم يكن فرق بينها وبين هيئه الفعل فى المعنى الموضوع له، حيث قدمر أن هيئه الفعل أيضاً موضوعه للنسبه بين الحدث والذات المبهمه، مع أن الفرق بينهما فى المعنى الموضوع له واضح وجداناً وارتكازاً، ومن هنا يختلف المصدر عن الفعل فى عدة نقاط:

منها: أن المصدر يصح وقوعه محكوماً عليه دون الفعل.

ومنها: أن المصدر يصح إضافته إلى الفاعل تاره والمفعول اخرى دون الفعل، فإنه لا يصح إضافته إلى شىء منهما.

ومنها: أن العنصر الأساسى فى المصدر إنما هو مادته دون هيئته، بينما الأمر فى الفعل على العكس.

ومن الواضح أن تلك تدل بوضوح على أن هيئه المصدر لم توضع بإزاء

النسبه بين الحدث والذات المبهمه، وإلا كان حاله حال الفعل، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

وأما الدعوى الثانيه فلأين المتفاهم العرفى من هيئه المصدر حيثه خاصه قائمه بذات الحدث كقيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى، وليست تلك الحيثيه نسبه حتى لا يعقل قيامها بطرف واحد.

وبذلك يفترق المصدر عن الفعل، وهذا يمثل الفرق بينهما جوهرياً، لأن المصدر متقوم بمدلول مادته وهو ذات الحدث الفارغه عن جميع الخصوصيات والحيثيات الطارئه، دون مدلول هيئته وهو الحيثيه القائمه بها، والفعل متقوم بمدلول هيئته وهو النسبه بين الماده والذات المبهمه كما تقدم، دون مدلول مادته.

وعلى الجملة فالظاهر أن هيئه المصدر موضوعه بإزاء الحيثيه القائمه بذات الحدث التى هى معنى مادته وتدل عليها، وهذه الحيثيه وإن كانت تستلزم إضافه الحدث إلى الذات المبهمه إلا أنها لم تؤخذ فى مدلولها، لأن الأخذ فيه شىء والاستلزام شىء آخر.

وما ذكرناه سابقاً من أن حيثيه الصدور أو الحلول لم تؤخذ فى مدلول الهيئه، وإنما هى مأخوذه فى مدلول الماده لا ينافى ما مرّ الآن من أن هيئه المصدر تدل على خصوصيه قائمه بذات الماده، لأن الخصوصيه التى تكون مدلوله لهيئه المصدر هى خصوصيه الإيجاد، فإن المصدر فى مرحله التصور قد يلحظ بما هو حدث

وإيجاد، وقد يلحظ بما هو موجود بالذات في الخارج، نظير الخلق والمخلوق والإيجاد والوجود، فإنهما متحدان في الواقع ذاتاً وحقيقته ومختلفان اعتباراً، فالقيام تارة يلحظ بما هو حدث وإيجاد، وأخرى يلحظ بما هو وجود في الخارج، فهية المصدر موضوعه للقيام بلحاظ الحية الأولى، أى بما هو حدث وإيجاد، وأما خصوصية الحلوليه، فهى مقتضى أرضيه القيام وخاصته، فلا تكون هية المصدر موضوعه لها، ومن هنا يظهر حال اسم المصدر، فإنه موضوع للحدث بلحاظ الحية الثانية، لأن كلتا الحيتين من حيثيات الحدث ومن الحالات القائمة بذاته، غاية الأمر أن مدلول هية المصدر حينئذ موجود فى ضمن مدلول كل هية من الهيات الاشتقاقية، حيث إنه أسبق رتبة من سائر المشتقات، وكذلك اسم المصدر.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى أن هية المصدر موضوعه للحية القائمة بذات الحدث لا للنسبه بينها وبين الذات المبهمه.

وهنا قولان آخران:

القول الأول: ما عن المحقق النائنى قدس سره فإنه فى مقام التمييز بين المصدر واسم المصدر قال: إن المصدر موضوع للحدث الملحوظ بنحو قابل لورود النسبه عليه، أى إنه موضوع للحدث الملحوظ بنحو لا بشرط، واسم المصدر موضوع للحدث بشرط عدم هذه النسبه، يعنى أنه موضوع للحدث الملحوظ بشرط لا(1). هذا،

ولكن للمناقشه فيه مجالاً واسعاً، وذلك لأنه قدس سره إن أراد بكلمه «لا بشرط» عنوانها ومفهومها وأن المصدر موضوع بإزائه، فيرد عليه أن مفهوم هذه الكلمه مفهوم اسمى، فلا- يمكن أن تكون هية المصدر موضوعه بإزائه، لأن مدلولها معنى حرفى لا اسمى.

وإن أراد بها واقعها الموضوعى، وهو الخصوصيه التى يستبطنها الحدث

ص: ٢٨٤

كخصوصيه الصدوريه أو الحلولي، وهي قابليه الحدث لورود الاضافه والنسبه عليه، وهذه الخصوصيه قائمه بذات الحدث كقيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى، وليست نسبه بالمعنى الذى يحتاج إلى الطرفين، وأما كونها مأخوذه لا بشرط فإنما هو بالنسبه إلى إضافه الحدث إلى الذات وعدم إضافته إليها، فيرد عليه أن لازم ذلك كون المصدر مبنياً عنده قدس سره للمشابهه بالمعنى الحرفى وهو الخصوصيه المذكوره، ومن هنا منع قدس سره عن وضع هيئه المصدر بإزاء النسبه بين ماده والذات، معللاً بأنها لو كانت موضوعه بإزائها لكان المصدر مبنياً بملاك المشابهه لا معرباً، والخصوصيه المذكوره وإن لم تكن نسبه إلا أنها معنى حرفى، فإذا كانت معنى حرفياً، فلا يرى قدس سره وضع المصدر بإزائها بنفس الملاك المتقدم، فالنتيجه أنه لا يمكن أن يكون مراده قدس سره من اللا بشرط تلك الخصوصيه.

وإن أراد قدس سره بها ذات المعنون بعنوان لا بشرط، وهي طبيعى الحدث الذى لم يلحظ معه أى خصوصيه من الخصوصيات العرضيه، بأن يكون مهماً من جميع الجهات والخصوصيات، فيرد عليه أن الحدث بهذا المعنى مبدأ للمشتقات، فلا يمكن أن يكون مدلولاً للمصدر، لأن المصدر مشتمل على خصوصيه زائده لفظاً ومعنى، فلا يصلح أن يكون مبدأ لها كالهولى، بل هو من أحد المشتقات، هذا إضافه إلى أن الحدث بهذا اللحاظ معنى اسمى، فلا يمكن أن يكون مدلولاً لهيئه المصدر.

فالنتيجه أن هذه المحاوله بتمام محتملاتها غير تامه.

نعم، قد يظهر من بعض كلماته أن المصدر وضع للحدث القائم بموضوع، واسم المصدر وضع للحدث بشرط عدم لحاظ قيامه به، فهما متباينان معنى (1).

ص: ٢٨٥

ويمكن المناقشه فيه بأنه إن أراد قدس سره بقيامه بالموضوع قيامه به خارجاً، فيرد عليه أن لازم ذلك وضع هيئه المصدر للنسبه الخارجيه، لأن قيام الحدث بالموضوع فى الخارج عباره اخرى عن نسبه إليه، ومن الواضح أنه لا يمكن الالتزام به، لأن لازمه أن يكون المدلول الوضعى لها مدلولاً تصديقياً، وأيضاً لازمه أن يكون المصدر مبنياً عنده قدس سره مع أنه لا يلتزم بالبناء.

هذا إضافة إلى أن لازم وضعها للنسبه الخارجيه عدم ثبوت المدلول لها فى موارد الهليه البسيطة والصفات الذاتيه له تعالى والاعتباريات والانتراعات، من جهه أن النسبه الخارجيه لا تتصور فى هذه الموارد كافه.

وإن أراد قدس سره بذلك قيامه بالموضوع فى صقع الذهن، فيرد عليه أن لازم ذلك وضع هيئه المصدر للنسبه الذهنيه، والحال أنه قدس سره لا يلتزم به، بل ينفى ذلك معللاً بأن وضعها لهايستلزم كون المصدر مبنياً مع أنه معرب، فالنتيجه أنه ليس بوسعه الالتزام بوضع المصدر بإزاء النسبه ولا بإزاء الخصوصيه القائمه بالحدث، لاستلزام ذلك كونه مبنياً عنده.

وأما ما أفاده قدس سره بالنسبه إلى اسم المصدر، فلا يمكن المساعده عليه.

أما أولاً: فلأن لازم ذلك عدم وجود مصداق لمدلول اسم المصدر فى الخارج، لأن الحدث بشرط عدم لحاظ إضافته إلى ذات فيه مجرد مفهوم فى عالم الذهن لا واقع له خارجاً، ضروره أنه لا يمكن فرض وجود حدث بدون انتسابه إلى ذات فيه.

وثانياً: أنه لا شبهه فى صحه إضافه اسم المصدر إلى فاعله، فلو كان موضوعاً للحدث بنحو بشرط لا، أى بشرط عدم الاضافه إليه، لزم إلغاء معناه الموضوع له واستعماله فى غيره فى مثل قولك «غُسل زيد» مثلاً، أو فقل إنه يلزم التناقض

والتهافت بين مدلوله ومدلول الاضافه.

القول الثانى: ما ذهب إليه السيد الأستاذ قدس سره من أن هيئه المصدر موضوعه للدلاله على قصد نسبه الحدث إلى فاعل ما، وهيئه اسم المصدر موضوعه للدلاله على قصد الحدث من دون لحاظه منتسباً إلى ذات فى الخارج.

وأما هيئه فعل الماضى، فقد تقدم أنها موضوعه للدلاله على قصد الحكايه عن تحقق المبدأ فى الخارج قبل التكلم بها ولو آنأ ما، وهيئه فعل المضارع موضوعه للدلاله على قصد الحكايه عن تحقق المبدأ حال التكلم أو بعده ولو بآن، وعلى هذا فتمتاز هيئه المصدر عن اسم المصدر فى المعنى الموضوع له، وكذلك تمتاز هيئه المصدر عن هيئه الفعل فى ذلك (1)، هذا.

ويمكن المناقشه فيه.

أما أولاً فلأن ما ذكره قدس سره مبنى على نظريته فى مسأله الوضع، وهى التعهد والالتزام النفسانى، حيث إن لازم هذه النظرية كون الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه، والفرق بين هيئه المصدر وهيئه الفعل على ضوءها ظاهره، وأما على ضوء سائر النظريات فى باب الوضع فقد مرّ أن الدلاله الوضعيه دلالة تصويريه، وعلى هذا فما هو الفارق بين هيئه المصدر وهيئه الفعل بعد ما كان المدلول الوضعى فى كليهما هو النسبه بين الحدث والذات المبهمه، وقد تقدم أنه على هذا لا فرق بينهما.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم نظريه التعهد، ولكن مع هذا يكون المتبادر من هيئه المصدر عرفاً قصد تفهيم الخصوصيه القائمه بالحدث دون

ص: ٢٨٧

النسبه بينه وبين الذات المبهمه، كما أنها هي المتفاهم منها عرفاً على ضوء سائر النظريات، وقد تقدم أن هذا هو الصحيح.

وأما هيئه اسم المصدر، فإن كانت متحده مع هيئه المصدر كما هو الغالب فى اللغه العربيه فالمدلول الوضعى لها واحد، وذلك مثل «الضرب» و «النصر» ونحوهما، لوضوح أنه ليس لها معنيان: أحدهما المعنى المصدرى، والآخر المعنى الاسم المصدرى.

وأما إذا كانت لكل منهما هيئه مستقله ك «الغسل» و «الغسل»، فالظاهر أن هيئه اسم المصدر موضوعه للحدث بلحاظ أنه موجود فى موطنه، وهيئه المصدر موضوعه بإزائه بلحاظ إيجاده، فيكون الفرق بينهما الفرق بين الایجاد والوجود، فالمصدر وضع لحيثيه الایجاد، واسم المصدر لحيثيه الوجود.

ثم إن مرادنا من الایجاد والوجود ليس هو الایجاد والوجود الخارجيين لكى يقال إن اللفظ لم يوضع بإزاء الوجود الخارجى، بل المراد منهما أن الحدث فى عالم التصور قد ينظر إليه بما أنه حدث وإيجاد وقد ينظر إليه بما أنه وجود فى موطنه، والأول المعنى المصدرى، والثانى المعنى الاسم المصدرى.

نتيجه البحث عدّه نقاط:

الأولى: أن هيئه الفعل بشتى أنواعه موضوعه للنسبه بين الماده والذات والمبهمه فى وعاء التحقق والطلب، وهيئه الجمله فى مثل قولك «ضرب زيد» وضعت لتعيين الذات المبهمه فى فرد خاص.

الثانيه: أن صدوريه النسبه وحلوليتها إنما هي من خصوصيات الماده دون الهيئه، وهذا واضح على القول بأن وضع الهيئه نوعى، وأما على القول بأن

وضعها شخصي فالظاهر أن الأمر أيضاً كذلك كما تقدم.

الثالث: أن القول بأن هيئة الفعل موضوعه للنسبه الناقصه وهيئه الجملة موضوعه للنسبه التامه، لا يرجع إلى معنى صحيح، بل لازم ذلك قيام نسبتين متبايتين في عرض واحد بماده واحده وطرفين آخرين، وهو غير معقول كما مرّ.

الرابع: أنه لا فرق بين جملة «ضرب زيد» التي هي جملة فعلية وبين جملة «زيد ضرب» التي هي جملة اسميه، فكما أن هيئة الفعل في الجملة الأولى تدل على النسبه التامه بين الماده والذات المبهمه، وهيئه الجملة تدل على تعيين الذات المبهمه في فرد معين في الخارج كزيد مثلاً فكذلك هيئة الفعل في الجملة الثانيه، فإنها تدل على النسبه بين الماده والذات المبهمه المستتره فيه، وهيئه الجملة تدل على تعيين الذات المبهمه في فرد خاص، غايه الأمر أن هيئة الفعل في الجملة الأولى تدل على الذات المبهمه بالالتزام، على أساس دلالتها على وقوع الماده وتحققها خارجاً، وأما في الجملة الثانيه فتدل عليها بالمطابقه، وهي الضمير المستتر فيه.

ودعوى أن الجملة الثانيه تنحل إلى جملتين صغيره وكبيره ومشملة على نسبتين، فالصغيره جملة فعلية تدل على النسبه بين الماده والفاعل المبهم وهو الضمير المستتر فيه، والكبيره جملة اسميه تدل على النسبه بين المبتدأ والخبر وهو الجملة الفعلية، بينما الجملة الأولى لا تنحل إلى جملتين كذلك.

مدفوعه بأن هذا الانحلال وإن كان معروفاً إلا أنه لا ملاك له، بل هي جملة واحده كالجملة الأولى، غايه الأمر أن الفاعل في الجملة الأولى متأخر عن الفعل وفي الثانيه متقدم عليه، ولكن هذا المقدار من الاختلاف لا يمثل الفرق بينهما واقعاً وجوهراً.

الخامسة: أن ما أفاده بعض الأعظم قدس سره - من أن هيئه الفعل فى الجملة الاسميه وإن كانت موضوعه بإزاء نسبه الماده إلى فاعل ما، إلا- أنها لما كانت هيئه إفراديه، فوضعها بإزائها لا يغنى عن وضع هيئه الجملة القائمه بالفعل والفاعل - غير تام كما تقدم.

السادسه: أن ما أفاده المحقق النائينى قدس سره - من أن هيئه فعل الماضى موضوعه لنسبه الماده إلى فاعل ما بنحو التحقق، وهيئه فعل المضارع موضوعه لنسبه الماده إلى فاعل ما بنحو الترقب، وبذلك يمتاز فعل الماضى عن المضارع - مما لا يمكن المساعده عليه، إلا أن يكون مراده قدس سره من ذلك أن النسبه فى فعل الماضى تتضمن حيثه الحكايه والاخبار عما وقع فى الخارج، وفى فعل المضارع تتضمن حيثه الحكايه والاخبار عما يقع فيه فعلاً أو فى المستقبل، فعندئذ ما أفاده قدس سره تام.

السابعه: أن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره - من أن هيئه الفعل ماضياً كان أم مضارعاً موضوعه للدلاله على قصد الحكايه والاخبار عن الواقع نفيًا أو إثباتاً - مبنى على مسلكه قدس سره فى باب الوضع، وحيث إنه غير تام عندنا، فلا يمكن المساعده على ما أفاده قدس سره.

الثامنه: أن فعليه صيغه الأمر إنما هى بلحاظ اشتمالها على النسبه بين الماده والفاعل كأخويها من فعل الماضى والمضارع، على أساس أن فعليه الفعل متقومه بتلك النسبه، وحيث إن فعل الأمر مشتمل عليها، فهو يشترك معهما فى الفعلية، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى إن وعاء هذه النسبه فى فعل الأمر وعاء الطلب والانشاء، وفى فعل الماضى والمضارع وعاء التحقق والاخبار، وبذلك يمتاز فعل

التاسعة: أن الفعل لا يقع محكوماً عليه، بنكته أن فعلية الفعل إنما هي بهيئته التي هي بمثابة صورته النوعية دون مادته التي هي بمثابة الهيولى، فلذلك يكون مدلول الفعل معنى حرفياً، باعتبار أنه مدلول هيئته، والمعنى الحرفي لا يصلح أن يحكم عليه، وأما وقوعه محكوماً به، فلا يكون من جهة معناه الموضوع له وهو النسبه، لأنه من هذه الجهة كما لا يحكم عليه لا يحكم به أيضاً، بل من جهة أن الجملة الفعلية إذا وقعت خبراً للمبتدأ كقولك «زيد قام» ترجع في الحقيقه إلى جملة اسميه وهي قولك «زيد قائم»، على أساس أن المتفاهم العرفي منها هو تلبس الذات بالمبدأ، فيكون المحمول في الحقيقه هو تلك الذات المتلبسه كما تقدم، دون الفعل، بما هو فعل دال على النسبه.

العاشره: أن المصدر لا يصلح أن يكون مبدأً للمشتقات وأصلاً لها كما في كلمات النحاه، لأنه مشتمل على خصوصيه زائده لفظاً ومعنى، والمبدأ لا بد أن يكون خالياً عن جميع الخصوصيات العرضيه حتى يكون سارياً في جميع المشتقات بشتى أنواعها وأشكالها.

الحادي عشره: أن ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من أن هيئه المصدر لو كانت موضوعه بإزاء النسبه الناقصه بين الماده والذات المبهمه كان مبنياً من جهة المشابهه غير تام، لأن المصدر معرب من جهة مادته التي هي معنى اسمي، والمفروض أنه لا يشبه الحرف من هذه الجهة، وإنما يشبه الحرف من جهة هيئته، والشباهه من هذه الجهة لا ترتبط بالجهه التي يكون المصدر معرباً من تلك الجهه.

الثاني عشره: أن صحه إضافه المصدر إلى الذات كـ «ضرب زيد» و «قيام

عمرو» تمنع عن وضع هيئته للنسبه الناقصه، وإلا لزم قيام نسبتي ناقصتين فى عرض واحد بين ماده واحده وطرفين، وهما الذات المبهمه والذات المعينه، وهذا مستحيل، لاستحاله أن يكون شخص ماده طرفاً مقوماً لنسبتين متباينتين معاً كما تقدم.

الثالثه عشره: الصحيح أن هيئه المصدر موضوعه لخصوصيه خاصه قائمه بالحدث، وهى ليست بنسبه حتى تحتاج إلى وجود طرفين لها، بل هى من الحالات القائمه بالغير كقيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى.

الرابعه عشره: أن المصدر يمتاز عن الفعل بعده نقاط: منها وقوعه محكوماً عليه، ومنها صحه إضافته إلى الفاعل، ومنها إلى المفعول، بينما لا يقع الفعل محكوماً عليه ولا يصح إضافته إلى الفاعل ولا إلى المفعول.

وأما الكلام فى المقام الثالث وهو وضع الأوصاف الاشتقاقيه، ففيه قولان رئيسيان:

القول الأول: أنها موضوعه للمتلبس بالمبدأ فعلاً.

القول الثانى: أنها موضوعه للجامع بينه وبين ما انقضى عنه المبدأ.

وأما الأقوال الأخرى فى المسأله، فهى أقوال جانبيه ويظهر حالها من بيان القولين الرئيسين فيها.

ثم إن هذا النزاع مبنى على إمكان تصوير جامع بين المتلبس بالمبدأ والمنقضى عنه المبدأ، وأما على تقدير عدم إمكان تصويره، فلا- موضوع لهذا النزاع، لأنه بنفسه دليل على بطلان القول بالأعم وتعين القول بالوضع لخصوص المتلبس، فلذلك يقع الكلام فى مقامين:

الأول: فى مقام الثبوت.

الثانى: فى مقام الاثبات.

أما الكلام فى المقام الأول فعلى القول ببساطه مفهوم المشتق وأنه نفس المبدأ الملحوظ لا بشرط من حيث الحمل، فلا يعقل تصور معنى جامع قابل للانطباق على المتلبس والمنقضى معاً فى الخارج، لأن المبدأ إما أن يكون موجوداً فيه أو معدوماً، ولا ثالث لهما، فتصويره تصوير جامع بين النقيضين، وهو غير معقول، وعليه فالمشتق بما أنه عين المبدأ ذاتاً وحقيقه، فطالما يكون المبدأ موجوداً فالمشتق صادق، وإذا زال وانقضى زال المشتق ولا يعقل بقاءه، وعلى هذا القول يكون حال العناوين الاشتقاقية كحال العناوين الذاتيه كالانسان والحيوان ونحوهما، فكما أنه يستحيل بقاء تلك العناوين مع زوال مبادئها الذاتيه التى هى حقيقتها، باعتبار أن شئيه الشىء إنما هى بصورته النوعيه المقومه فكذلك عنوان المشتق، فإنه يستحيل بقاءه مع زوال المبدأ، وإلا لزم خلف فرض كونه عينه، بل هو أسوء حالاً من العناوين الذاتيه، فإن تلك العناوين مركبه من ماده والصوره، فإذا زالت صورتها النوعيه زالت العناوين بصورتها لا بمادتها.

هذا إضافة إلى أن هناك بحثاً فى الفلسفه عن إمكان انفكاك الذات عن صورتها النوعيه من جهه البحث عن مدى تقوم الصوره الجسميه بالصوره النوعيه، فهناك قول بأن الصوره النوعيه كالأعراض للصوره الجسميه، ولادخل لها فيها، وقول بأن الصوره الجسميه متقومه بإحدى الصور النوعيه على البدل، وقول بأنها متقومه بأشخاص الصور النوعيه، وتامام الكلام هناك، فالغرض هنا الاشارة إلى أن مسأله عدم انفكاك الذات عن صورتها النوعيه ليست من المسائل المسلمه لدى الفلاسفه، وهذا بخلاف المشتق، فإنه على

القول ببساطته عين المبدأ، فزواله بزوال المبدأ أمر وجداني غير قابل للبحث، فلذلك لا موضوع حينئذ للنزاع في أنه وضع للأعم أو الخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل.

وبكلمه اخرى، إن الركن الوطيد على هذا القول هو نفس المبدأ غايه الأمر أنه ملحوظ لا بشرط، ومعه لا يأبى عن الحمل على الذات، وحينئذ فالصدق متقوم بالمبدأ وجوداً وعدمًا، فإذا انعدم لم يصدق العنوان الاشتقاقي إلا بالعنايه والمجاز، وبذلك تختلف العناوين الاشتقاقيه عن العناوين الذاتيه، فإن العناوين الاشتقاقيه على الرغم من كونها عين مبادئها ذاتاً وحقيقه وبسيطه، سواء أكانت المبادئ من إحدى المقولات أم كانت من غيرها، فإذا زالت المبادئ زالت العناوين الاشتقاقيه بالكلية، ولكن مع هذا يصح إطلاقها على الذات قبل الاتصاف بها وبعده مجازاً بعلاقه الأول والمشارفه أو علاقته ما كان.

بينما العناوين الذاتيه على الرغم من كونها مركبه من الصوره والماده، فإذا زالت الصوره وتبدلت بصوره اخرى بقيت الماده، ولكن مع هذا لا يصح إطلاقها على الماده ولو مجازاً، فإذا صار الانسان أو الكلب ملحقاً لم يصح إطلاق الانسان على الماده ولا الكلب لا- حقيقه ولا بالعنايه والمجاز، والنكته في ذلك هي أن المتصف بالانسانيه حصه من الهولي، وتزول تلك الحصه بزوال صورتها وهي الانسانيه، والباقي هو الهولي المشتركه بين جميع الأشياء، وهي بحدّها لا- تتصف بالانسانيه أصلاً، بل لا يعقل اتصافها بها، وأما الحصه المتصفه بالترايه، فهي مباينه للحصه المتصفه بالانسانيه وهكذا، فلذلك لا يصح إطلاق العناوين الذاتيه على الهولي المشتركه ولا على حصه اخرى منها مباينه ولو مجازاً، لعدم العلاقه المجوزه في البين، وهذا بخلاف الذات في باب العناوين الاشتقاقيه، فإنها

قبل الاتصاف بها وحين الاتصاف بها وبعده ذات واحده شخصيه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتيجتين التاليتين:

الأولى: أنه على القول ببساطه مفهوم المشتق لا موضوع للنزاع فى أنه وضع للأعم أو لخصوص المتلبس.

الثانيه: أن هذا القول بنفسه دليل قطعى على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل.

وأما على القول بأن مفهوم المشتق مركب من الذات والمبدأ، فهل يمكن حينئذ تصوير معنى جامع بين المتلبس والمنقضى أو لا؟

فيه قولان:

فذهب المحقق النائنى قدس سره إلى القول الثانى بتقريب أن تصوير معنى جامع بين الذات المتلبسه بالمبدأ فعلاً والذات الفاقده

له كذلك غير ممكن، لأن تصويره بينهما كتصوير جامع بين الواجد والفاقد والوجود والعدم، وهو غير معقول.

فالتبيجه أن وضع المشتق للأعم يتوقف على تصوير جامع بين المتلبس والمنقضى فى الواقع ومقام الثبوت وهو غير متصور(1).

هذا،

وقد علق عليه السيد الأستاذ قدس سره بأنه يمكن تصوير الجامع على القول بالتركيب بأحد الوجهين التالين:

الأول: أن الجامع بين المتلبس والمنقضى هو اتصاف الذات بالمبدأ فى الجملة، فى مقابل الذات التى لم تتلبس به بعد، فإن

الذات فى الخارج على نوعين:

ص: ٢٩٥

١- (١) فوائد الاصول ج ١ ص ١٢١، أجود التقريرات ج ١ ص ١١٥.

الأول: الذات التي لم تتلبس بالمبدأ بعد، وهذا النوع من الذات خارج عن المقسم.

الثاني: الذات التي تتصف بالمبدأ، وهي أعم من أن يكون اتصافها باقياً حين النطق أو لا- يكون باقياً، وهو جامع بين المتلبس والمنقضى، وينطبق على كل منهما انطباق الطبيعي على أفراد، وعلى هذا فالموضوع له على القول بالأعم هو صرف وجود الاتصاف العارى عن أى خصوصية من الخصوصيات العرضية، كما هو شأن الجامع والمقسم فى كل مورد، وهو كما ينطبق على الفرد المتلبس حقيقه كذلك ينطبق على الفرد المنقضى، باعتبار أن هذا المعنى موجود فى كلا الفردين.

وإن شئت قلت: إن الجامع بينهما خروج المبدأ من العدم إلى الوجود، فإن المبدأ كما خرج من العدم إلى الوجود فى موارد التلبس كذلك خرج فى موارد الانقضاء، فصرف وجود المبدأ للذات من دون اعتبار امتداده بقاء جامع بين الفردين، وخصوصية البقاء والانقضاء من خصوصيات الأفراد خارجتان عن المعنى الموضوع له.

الثاني: أنا لو سلمنا أن تصوير جامع حقيقى بين الفردين غير ممكن إلا- أن بإمكاننا تصوير جامع انتزاعى بينهما، وهو عنوان أحدهما، نظير ما ذكرناه فى بحث الصحيح والأعم من تصوير جامع انتزاعى بين الأركان، ولا ملزم لأن يكون الجامع ذاتياً، لعدم مقتض له، إذ فى مقام الوضع يكفى الجامع الانتزاعى، لأن الحاجه التى قد دعت إلى تصوير جامع هنا هى الوضع بإزائه، وهو لا يستدعى أزيد من تصوير معنى ما، سواء أكان ذلك المعنى من الماهيات

المتأصله أم كان من الماهيات الاعتباريه أم الأنتزاعيه(١).

وقد علق على كلا الوجهين بعض المحققين قدس سره.

أما على الوجه الأول فبأمرين:

الأول: أن المتفاهم عرفاً من المشتقات ليس هو خروج المبدأ من العدم إلى الوجود، بل المتفاهم منها تلبس الذات بالمبدأ لا بتوسيط عدمه(٢).

وفيه: أن هذا التعليق في غير محله.

أما أولاً فلأن الكلام في المقام إنما هو في إمكان تصوير معنى جامع بين الفرد المتلبس والمنقضى ثبوتاً، وأما كون هذا الجامع هو المتفاهم من المشتق عرفاً في مقام الاثبات أو أن المتفاهم منه شيء آخر في هذا المقام، فهو مسأله اخرى سوف يأتي الكلام فيها.

وثانياً: أن هذا التعليق أشبه بالتعليق على صيغه التعبير لا على المضمون، حيث إن مقصوده قدس سره من هذه الصيغه هو تلبس الذات بصرف وجود المبدأ لا أن قيد العدم دخيل في الجامع، أو فقل إن هذا التعبير تعبير عن واقع الحال، وهو أن المبدأ كغيره من الأشياء يخرج من العدم إلى الوجود، لا أن سبقه بالعدم دخيل فيه.

الثاني: أنه إن اريد بالجامع مفهوم المتلبس، ففيه أن المتلبس نفسه من المشتقات، ولا بد من تحديد معناه سعهً وضيقةً، فلا يمكن أن يكون المعنى الموضوع له للأوصاف الاشتقاقية وجامعاً بين الفردين فيها، وإن اريد به واقع

ص: ٢٩٧

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٢٥.

٢- (٢) (١) بحوث في علم الاصول ج ١ ص ٣٧٣.

المتلبس، وهو التلبس بنحو الفعل الماضى، ففيه أنه لا يمكن أخذ مضمون الفعل الماضى فى مفاد المشتقات، وإلا فلازمه عدم صدق المشتق على الذات بلحاظ آن حدوث المبدأ، لأن الفعل الماضى لا يصدق إلا حينما يكون المبدأ حادثاً قبل زمان الجرى، وأيضاً لازمه عدم صحه جرى المشتق بلحاظ المستقبل كقولك «زيد من قائم غداً»، لعدم عرفيه إجراء الماضى بلحاظ المستقبل، هذا إضافة إلى أنه لا يصح أخذ مفاد الفعل الماضى فى جملة من المشتقات كأسماء الآله وأسماء الأزمنه والأمكنه ونحوها (١).

ويمكن المناقشه فيه بأن المأخوذ فى الجامع ليس هو مفهوم المتلبس ولا- مفاد الفعل الماضى، بل المأخوذ فيه تلبس الذات بالمبدأ فى الجملة، أى بنحو صرف الوجود، ولا يرد عليه شىء من الاشكالات المتقدمه، لأنه ليس بنحو مفاد الفعل الماضى، لأن التلبس بنحو الفعل الماضى إنما يتصور بالنسبه إلى الفرد المنقضى فى مرحله التطبيق لا فى الجامع، والمفروض أن صدق الجامع على المنقضى إنما هو بلحاظ تلبسه بالمبدأ فى الجملة أى بنحو صرف الوجود، والتلبس كذلك يصدق عليه حقيقه فى مقابل عدم صدقه كذلك على من لم يتلبس به بعد.

نعم، إن الجامع بين الحالتين هما حاله التلبس وحاله الانقضاء لا يمكن تصويره، لأنهما من الحالتين المتضادين فلا جامع بينهما، وأما الجامع بين الذاتين هما الذات فى حال التلبس والذات فى حال الانقضاء فهو بمكان من الامكان، وهو صرف التلبس بالمبدأ، لأن كليهما مشتركه فيه، وهو جامع بين الفردين فى الحالتين بدون أن يكون شىء من الحالتين مأخوذاً فى الجامع ودخياً فيه.

ص: ٢٩٨

وعلى هذا فالصحيح هو ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من إمكان تصوير جامع بين الفردين على القول بالتركيب.

ودعوى أن الجامع بينهما لا بد أن يكون واجداً لصفتي كل منهما وهما حاله الانقضاء وحاله التلبس، ومن الواضح أنه لا يتصور جامع يكون واجداً لكلتا الحالتين المتضادتين.

مدفوعه بأن الجامع لا بد أن يكون عارياً عن جميع الخصوصيات العرضيه، وهي الخصوصيات الطارئه على أفراده، والجامع فى المقام هو صرف تلبس الذات بالمبدأ فى الجملة، ولم يؤخذ فيه أية خصوصيه لا خصوصيه التلبس فى الحال ولا خصوصيه الانقضاء، فإنهما من خصوصيات الفرد العرضيه.

أما على الوجه الثانى فلأن تصوير جامع انتزاعى كعنوان أحدهما بين الفردين فى المسأله وإن كان بمكان من الامكان بل لا مانع منه حتى بين النقيضين، إلا أن الكلام إنما هو فى تصوير معنى جامع يكون المشتق موضوعاً بإزائه، والظاهر أن المشتق لم يوضع بإزائه، لعدم انفهامه منه (1).

وفيه: أن مجرد دعوى عدم الانفهام والتبادر لا يكون دليلاً على أن عنوان أحدهما لا يصلح أن يكون معنى للمشتق فى المسأله، إذ بإمكان القائل بالأعم أن يدعى وضع المشتق بإزائه بنحو الوضع العام والموضوع له العام، أو لمصداقه بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهى أن تصوير الجامع بين الفردين فى المسأله ثبوتاً بمكان من الامكان على القول بالتركيب.

ص: ٢٩٩

وأما الكلام في مقام الاثبات، فعلى القول بأن مدلول المشتق بسيط فلاموضوع للنزاع في هذا المقام، لأنه متفرع على إمكان تصوير جامع في مقام الثبوت، والفرض عدم إمكانه فيه، ومن هنا يكون نفس هذا القول دليلاً قطعياً على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل.

أما على القول بأن مدلول المشتق مركب من الذات والمبدأ، فحيث إن الجامع متصور فيه ثبوتاً، فيقع النزاع فيه في مقام الاثبات على أقوال عمدتها قولان:

الأول: أن هيئه المشتق موضوعه لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل.

الثاني: أنها موضوعه للجامع بينه وبين المنقضى.

أما القول الأول فقد استدل عليه بوجه:

الأول: التبادر، بتقريب أن المتبادر والمنسب من المشتق في العرف العام لدى الاطلاق ارتكازاً هو المتلبس خاصة دون الأعم، ولا فرق في هذا التبادر بين أن يكون المشتق في ضمن الجملة التامة كقولك «زيد عالم» أو في ضمن الجملة الناقصة كـ «دار عالم» و «علم مجتهد» وهكذا أو لا يكون في ضمن أي منهما، فإنه على كل حال كاشف عن وضعه للمتلبس خاصة.

وقد علق على هذا الوجه بأن منشأ التبادر قد يكون الوضع وقد يكون الانصراف الناجم من كثره الاستعمال، وفي المقام كما يحتمل الأول كذلك يحتمل الثاني، ومع هذا الاحتمال لا يكون كاشفاً عن الوضع (1).

والجواب: أن كثره الاستعمال في المتلبس خاصة إذا بلغت درجه ينجم منها تبادر خصوص المتلبس عند الاطلاق فمعنى ذلك تحقق الوضع بعامل كمي، وهو

ص: ٣٠٠

كثرة الاستعمال، فيأذن تكون النتيجة أن تبادر المتلبس من المشتق عند الاطلاق مستند إلى الوضع وكاشف عنه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الوضع تعيينياً أو تعينياً، فإن الغرض هو إثبات وضع المشتق لخصوص المتلبس سواء أكان بالوضع التعيني أم التعيني.

ودعوى أن كثرة الاستعمال مع القرينه مهما كانت لا- تؤدي إلى الوضع، لأنها إنما توجب العلاقة بين المعنى واللفظ المقترن بالقرينه لا- مطلقاً، فإذا جرد اللفظ عن القرينه لم يكن المعنى متبادراً منه، لعدم حصول العلاقة بينه مجرداً وبين المعنى، فيأذن لا تكون نتيجة هذه الكثرة حصول الوضع التعيني.

مدفوعه بأن لهذا الاستعمال عنصرين: أحدهما: اللفظ، والآخر القرينه، والأول عنصر ثابت في جميع موارد الاستعمال على حد سواء، والثاني، عنصر متغير، لأن القرينه تختلف من استعمال إلى استعمال آخر، ففي مورد تكون لفظيه وفي آخر تكون حاله وفي ثالث عهديه وفي رابع مقاميه وهكذا، لأن القرينه في كل مورد من موارد الاستعمال حسب ما يتطلبها انفعال المعنى المجازي من اللفظ فيه، وحيث إن اللفظ عنصر ثابت ولا يختلف باختلاف الموارد، فبطبيعته الحال إذا كثر الاستعمال كانت تؤدي إلى حصول العلاقة بينه وبين المعنى، سواء أكانت معه قرينه أم لا- وهي الأئنس الذهني الحاصل بينهما من العامل الكمي الموجب لتبادر المعنى منه عند إطلاقه، نعم لو كان عنصر القرينه عنصراً ثابتاً كاللفظ في جميع الموارد، فلا يمكن حصول الوضع التعيني من كثرة الاستعمال مهما بلغت.

وقد اجيب عن ذلك بأن استعمال المشتق في المنقضي في موارد الانقضاء أكثر من استعماله في المتلبس خاصة، وعليه فلا يحتمل أن يكون تبادر المتلبس من المشتق ناجماً من كثرة الاستعمال فيه، وإلا لكان الأمر بالعكس، فيأذن لا محاله

يكون مستنداً إلى الوضع وناجماً منه(١).

وقد يعترض على ذلك بأن المشتق لو كان موضوعاً للمتلبس خاصة ومع ذلك يكون استعماله في موارد الانقضاء أكثر، لزم كونه منافياً لحكمه الوضع التي تتطلب تعيين الوضع على طبقها، وهو الوضع للاعم.

والجواب أولاً: أن هذا الاشكال لو تم فإنما يتم لو كان الوضع إلهياً، إذ حينئذ لا يمكن صدوره منه تعالى بدون حكمه تتطلب ذلك، وأما إذا كان الوضع بشرياً فلا- يتم ذلك مطلقاً، لأن صدور الوضع من الواضع البشري إنما هو بحسب ما يدركه من متطلبات المجتمع وحاجياتهم، فإن أدرك أن وضع المشتق للمتلبس خاصة أوفى بها من وضعه بإزاء الجامع بينه وبين المنقضى قام بوضعه له، وإن أدرك العكس فبالعكس، ولا- يعلم بمتطلبات حياتهم الاجتماعيه والفرديه في المستقبل، ولعلها تتطلب استعمال المشتق في الأعم أكثر منه في المتلبس خاصة في الآتي لظروف خاصة أو عامه، نعم إذا علم حين الوضع أن الحاجه تدعو إلى استعمال المشتق في الأعم أكثر منه في المتلبس خاصة، لكان وضعه بإزاء المتلبس منافياً لحكمه الوضع.

وثانياً: أنه لا- يتم حتى على القول بكون الوضع إلهياً، لأن الوضع إذا كان من صنعه تعالى ومع ذلك إذا وضع المشتق للمتلبس خاصة، رغم أن استعماله في موارد الانقضاء أكثر من استعماله في خصوص المتلبس، فلا محاله يكون ذلك عن حكمه مبرره له، إذ كون ذلك جزافاً وبلا حكمه غير محتمل، غايه الأمر أنه لا طريق لنا إلى تلك الحكمه المبرره.

ص: ٣٠٢

وثالثاً: أن الغرض من وضع الألفاظ في كل لغة إنما هو إشباع حاجة الإنسان في حياته الاعتيادية في وجه هذه الكره في كل وقت وعصر، وحيث إن حياة الإنسان منذ ولادته على وجه الكره حياه بسيطه جداً ولهذا يكتفى في مقام التفهيم والتفهم مع الآخرين بالوسائل الطبيعية البدائية الساذجه كالأشارات والتصويرات وتقليد الأصوات وما شاكلها، ويعبر عنها بالمنبهات الطبيعيه، ثم بدأت تتكامل وتتوسع بتمام شؤونها يوماً بعد يوم وقرناً بعد آخر، فلهذا تتطلب استخدام الوسائل والأساليب الأكثر شمولاً واستيعاباً للمعاني وعدم كفايه استخدام الوسائل البدائية وهي متمثلة في الألفاظ واللغات التي تلعب دوراً محورياً أساسياً في كل مجتمع، ومن المعلوم أن الغرض من الوضع لا- يختص بالوضع الحقيقي الشخصى، بل يترتب على الأعم منه ومن الوضع النوعى المجازى، إذ كما أن العلاقة الحاصله بين اللفظ والمعنى بالوضع الشخصى مصححه للاستعمال ووافيه بالغرض، كذلك العلاقة الحاصله بينه وبين المعنى المجازى يتبع العلاقة الأولى، فإنها مصححه له.

فإذا فرض وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل، فإنه كما يوجب صحه استعماله واستخدامه فيه إذا تعلق الحاجه بإبرازه للآخرين، كذلك يوجب صحه استعماله في الأعم منه عند تعلق الحاجه به، وعلى هذا فأكثره استعمال المشتق في المنقضى في حال انقضاء المبدأ عنه من استعماله في المتلبس خاصه لا ينافى حكمه الوضع، لأن حكمه الوضع تتطلب وضع اللفظ بإزاء معنى بغرض استعماله فيه وفي كل ما يناسبه من المعانى، لا أنها تتطلب استعماله في الأول فقط وهو معناه الموضوع له مباشره دون غيره، فالنتيجه أن الحكمه التي تتطلب وضع الألفاظ بإزاء المعانى هي استخدامها واستعمالها فيها عند تعلق الحاجه بإبرازها للآخرين بلا فرق في ذلك بين أن تكون تلك المعانى من المعانى

ورابعاً: أن استعمال المشتق في موارد الانقضاء وإن كان أكثر من استعماله في موارد التلبس، إلا أن ذلك لا يستلزم أن يكون استعماله في المنقضى أكثر من استعماله في المتلبس، وذلك لأن استعمال المشتق في موارد الانقضاء إنما يكون استعمالاً في المنقضى عنه المبدأ بالفعل إذا كان بلحاظ حال النطق، وأما إذا كان بلحاظ حال التلبس والاسناد، فهو استعمال في المتلبس لا في المنقضى.

بيان ذلك أن الموارد التي استعمل المشتق فيها لا تخلو من أن يكون من الجمل الانشائية الحقيقيه كقوله تعالى: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^١ وقوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»^٢ ونحوهما أو من الجمل التطبيقيه الفعليه أو الاسميّه.

أما في الجمل الحقيقيه التي هي جمل تقديرية لا تطبيقيه، فلا يمكن الاستشهاد بها على أن المشتق في تلك الجملات مستعمل في المنقضى أو في الأعم منه ومن المتلبس، وذلك لأن الموضوع فيها قد اخذ مفروض الوجود، سواء أكان موجوداً في الخارج أم لا، ففي الآيه الأولى قد فرض المولى وجود شخص متلبس بالسرقه وحكم عليه بقطع اليد، وفي الآيه الثانيه فرض وجود شخص متلبس بالزنا وحكم عليه بمائه جلده، فالمشتق في كلتا الآيتين استعمل في المتلبس، وهو تمام الموضوع للحكم المذكور فيهما، وقد ذكرنا في غير مورد أن الموضوع في القضايا الحقيقيه مأخوذ مقدّر الوجود في الخارج، ولهذا ترجع كل قضيه حقيقيه إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له،

وحيث إن الآيتين الشريفتين من القضايا الحقيقية فالموضوع فيهما إنسان فرض تلبسه بالسرقة أو الزنا في الخارج، ولا يعقل الانقضاء في هذه المرحلة، فإنه إنما يتصور في مرحلة التطبيق والقضايا الخارجيه لا- في مرحلة الجعل والتقدير بنحوالقصيه الحقيقيه، وعليه فعنوان الزاني والسارق في الآيتين مستعمل فيمن فرض تلبسه بالمبدأ، غايه الأمر أن زمان القطع والجلد متأخر في الخارج عن زمان التلبس، فقد تحصل أن الاستعمال في المنقضى في القضايا الحقيقيه غير معقول، وإلا لزم الخلف، أى ما فرض موضوعاً في لسان الدليل ليس بموضوع.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره بعضهم من أن المشتق في الآيتين أو ما شاكلهما استعمل فيمن انقضى عنه المبدأ، وهذا دليل على أنه موضوع للأعم وإلا لم يصح استعماله فيه إلا بالعنايه والمجاز، مبنى على الخلط بين القضايا الحقيقيه والقضايا الخارجيه، وتخيل أن إطلاق السارق والزاني في الآيتين إنما هو بلحاظ ظرف تطبيق الحكم وإجرائه لا- بلحاظ ظرف الجعل، مع أن الأمر ليس كذلك، لوضوح أن الاطلاق فيهما إنما هو بلحاظ ظرف الجعل، لما عرفت من أن الآيتين الشريفتين من قبيل القضايا الحقيقيه، فتكونان بصدد جعل الحكم على المتلبس بالسرقة والزنا، لا في مقام تطبيقه عليه في الخارج، كما أنه لا وجه لما أفاده المحقق الخراسانى قدس سره في مقام الجواب عن هذا الاستدلال من أن الاستعمال فيهما إنما يكون بلحاظ حال التلبس دون الانقضاء(1)، وذلك لأن حاله الانقضاء لا يتصور في القضايا الحقيقيه لكي يكون الاستعمال فيها بلحاظ حال التلبس دونها.

والخلاصه أن العناوين الاشتقاقية الواردة في لسان الأدله التي اخذ تلبس الذات بالمبدأ فيها مفروض الوجود في الخارج مستعمله في المتلبس خاصه،

ص: ٣٠٥

ولا يعقل استعمالها فى المنقضى إلا فى مقام التطبيق.

وأما الجمل التطبيقى، فإن كانت فعليه كقولنا «قام العالم» و «أكرمت العالم» و «ضربت الفاسق» فلا شبهه فى ظهورها عرفاً فى أن إطلاق المشتق فى هذه الجملات إنما هو بلحاظ حال الاسناد والنسبه لا حال النطق، وعليه فىكون استعماله فيها فى المتلبس خاصه لا فى المنقضى، وحينئذ فلا يمكن الاستشهاد بهاعلى استعمال المشتق فى المنقضى فى موارد الانقضاء.

وإن كانت اسميه فإن كانت من قبيل قولنا «زيد عالم»، «بكر عادل»، «عمرو فاسق» وهكذا، فهى وإن كانت ظاهره فى أن إطلاق المشتق فيها فىكون بلحاظ حال الاستعمال والنطق دون حال التلبس، إلا أن موارد انقضاء المبدأ عن الذات فى هذا القسم من الجملات التطبيقية ليست بأكثر وأغلب من موارد عدم الانقضاء فيها وتلبس الذات به، حتى فىكون استعمال المشتق فى المنقضى فى تلك الجملات أكثر من استعماله فى المتلبس فضلاً عن كونه أكثر بالنسبه إلى جميع موارد الانقضاء.

وإن كانت من قبيل قولنا «الشيخ الأنصارى فقيه» مثلاً، و «الشيخ النائنى عالم اصولى» وهكذا، والجامع أن لا يكون الموضوع الذى يحمل عليه المشتق باقياً ومحفوظاً، فهى ظاهره فى أن الإطلاق إنما هو بلحاظ حال الاسناد والجرى لا حال النطق.

فالتبجيه أن فى الجمل الاسميه إن كان الموضوع محفوظاً وموجوداً فعلاً، فالجمله وإن كانت

ظاهره فى أن إطلاق المشتق فيها يكون بلحاظ حال النطق لآال التلبس، إلا أنك عرفت أن موارد الانقضاء فيها ليست بتلك الكثرة لكى تنافى حكمه الوضع، وإن لم يكن الموضوع محفوظاً وموجوداً فيها، كانت ظاهره فى أن الإطلاق يكون بلحاظ حال الاسناد والنسبه، فتحصل أنه لا بأس بالاستدلال على القول بأن المشتق موضوع للمتلبس خاصه بالتبادر لدى العرف العام.

الوجه الثانى: أنه لا- شبهه فى أن المرتكز فى أعماق نفوس الانسان هو التضاد بين العناوين الاشتقاقية بما لها من المبادئ، ولا يمكن اجتماع اثنين منها فى موضوع واحد، كالعالم والجاهل والمتحرك وساكن والمسافر والحاضر والفاقد والعادل والقائم والقاعد وهكذا، وارتكازيه هذا التضاد تكشف عن وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل، إذ لو كان موضوعاً للأعم لم يكن التضاد موجوداً بينها، ويصدق حينئذ على شخص واحد عنوان العالم والجاهل معاً فى آن واحد حقيقه إذا كان جاهلاً سابقاً ثم صار عالماً، وعنوان المتحرك وساكن معاً على شىء واحد إذا كان متحركاً سابقاً والآن ساكن وهكذا، مع أن التضاد بينها ثابت ارتكازاً.

ولكن لا- يمكن أن يكون هذا الوجه وجهاً مستقلاً فى مقابل التبادر، بل مرده إليه فى نهايه المطاف، حيث إنه لا منشأ للمضاده بين العناوين الاشتقاقية لإلتبادر المتلبس خاصه منها عند إطلاقها ارتكازاً، إذ لا- يحتمل أن تكون المضاده بينها ذاتيه، فإن المضاده الذاتيه إنما هى بين مبادئها دون نفس تلك العناوين، ومن هنا فالقائل بالأعم لا يقول بالمضاده بينها، وإنما يقول بها بين مبادئها فحسب كالعلم والجهل، لا- العالم والجاهل، إذ لا مانع من صدقهما معاً على شخص واحد فى آن واحد، باعتبار أن صدقهما عليه لا- يستلزم اجتماع مبادئهما فيه وهو العلم والجهل، وكذلك الحال فى نظائهما. أو فقل إن المعيار فى صدق المشتق على القول بالأعم إنما هو بتلبس الذات بالمبدأ فى الجملة وإن زال المبدأ

عنها بعد ذلك، لا بوجود المبدأ حين الصدق، ولكن ارتكازيه التضاد في الأذهان تحكم على القول بالأعم، إذ لازم هذا القول صحة استعمال المشتق في كل من المتلبس والمنقضى على حدّ سواء، وهي تؤدي لا محاله إلى ارتكازيه التجانس وعدم التنافي بين العناوين الاشتقائيه بعضها مع بعضها الآخر، فإذا ارتكازيه التضاد بينها لا محاله تكشف عن الوضع للمتلبس خاصه.

ثم إن هذا الوجه يختلف بحسب الصورة عن الوجه الأول وهو التبادر لبحسب الجوهر، لأن التبادر دليل على الوضع بإزاء المتلبس، كانت مضاده بين العناوين الاشتقائيه بعضها مع بعضها الآخر أم لا، ولا تتوقف دليته على وجود المضاده بينها، وهذا بخلاف هذا الوجه، فإن دليته إنما هي بإفتراض وجود المضاده بينها، ولكن منشأ هذه المضاده التبادر لا الذات.

الوجه الثالث: صحه سلب المشتق عن المنقضى عنه بالمبدأ، فإذا كان زيد عادلاً ثم زالت عنه العدالة، صح أن يقال زيد ليس بعادل.

وقد اعترض عليه بوجهين:

الأول: في كبرى علاميه صحه السلب للحقيقه وعدم صحته للمجاز.

الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم الكبرى أنها في خصوص المقام لاتصلح أن تكون علامه، بتقريب أنه إن اريد بها سلب المطلق حتى بلحاظ حال التلبس فهو غير صحيح، وإن اريد بها سلب المقيد فهو لا يكون علامه، لأن سلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق، هذا.

وقد أجاب المحقق الخراساني قدس سره عن الاعتراض الثاني بأن سلب المطلق عن الذات حتى بلحاظ حال التلبس وإن كان غير صحيح، إلا أن سلب المقيد تاره

يكون بلحاظ أن القيد قيد للمسلوب عنه، وأخرى بلحاظ أنه قيد للسلب، وثالثة بلحاظ أنه قيد للمسلوب، أما على الأول والثاني فلا يضر التقييد، كما إذا قيل زيد الآن ليس بعادل، فإنه علامه ودليل على أن المشتق لم يوضع للأعم، وإلا لم يصح سلبه عن زيد في حال الانقضاء، لفرض أنه موضوع للجامع بين المتلبس والمنقضى، فكما يصدق عليه في حال تلبسه بالمبدأ فكذلك يصدق عليه في حال انقضاء المبدأ عنه، وكذلك إذا كان القيد قيداً للسلب، كما إذا قيل «زيد الآن ليس بعادل»، فإنه قيد للسلب الذى هو مفاد ليس، لا للمسلوب ولا للمسلوب عنه، وهو يدل على أن المشتق لم يوضع للأعم، وإلا لم يصح هذا السلب. وأما على الثالث وهو ما إذا كان القيد قيداً للمسلوب كما إذا قيل زيد ليس بقائم الآن، فلا يكون علامه ودليلاً على عدم وضع المشتق للأعم، لأن سلب الأخص لا يدل على سلب الأعم، وإنما يدل على أن المشتق لم يوضع بإزاء الأخص، ولا يدل على أنه لم يوضع بإزاء الأعم، ولكن تقييده ممنوع.

وغير خفى أن منشأ هذا الاعتراض هو الخلط بين تقييد المادة بحال الانقضاء الفعلى وتقييد الوصف الاشتقاقي بها.

بيان ذلك أن حال الانقضاء إن كان قيداً للمادة كما فى مثل قولك «زيد ليس متلبساً بالعدالة الآن»، فإنه لا يدل على أنه لم يكن متلبساً بها سابقاً أيضاً، لأن المنفى عنه هو التلبس بالعدالة فعلاً، ومن الواضح أن نفيه عنه لا يستلزم نفى الأعم منها ومن العدالة السابقة، فإن زيدا إذا كان متلبساً بالعدالة سابقاً ثم زالت عنه العدالة، صح أن يقال إنه كان متلبساً بالعدالة فى السابق وليس بمتلبس بها فى الحال.

وبكلمه، إن سلب المادة كالعدالة مثلاً عن الذات المنقضية عنها المادة فعلاً لا

يستلزم سلبها عنها مطلقاً حتى في السابق، على أساس أن سلب الأخص لا يستلزم سلب الأعم، وهذا بخلاف سلب الوصف الاشتقاقي كعنوان العادل مثلاً عن زيد مقيداً بحال الانقضاء، فإنه يدل على عدم وضعه للأعم، وإلا لم يصح سلبه عنه بنحو السلب بالحمل الشائع، ولا فرق في ذلك بين أن يكون القيد قيداً للمسلوب عنه أو للمسلوب، وما في كلام المحقق الخراساني قدس سره من الفرق بينهما (١)، لا يرجع إلى معنى محصل إلا إذا كان مراده من ذلك أن القيد إذا كان للمسلوب، فهو راجع إلى المادة دون الوصف الاشتقاقي، بينما إذا كان للمسلوب عنه فلا يمكن رجوعه إلى المادة، وهذا هو الفارق بينهما، ولكن استفادته ذلك من كلامه بحاجته إلى عناية زائده، إذ لا ظهور له فيه وإن كان محتملاً، هذا إضافته إلى أنه لا فرق من هذه الناحية أيضاً بين أن يكون القيد قيداً للمسلوب أو للمسلوب عنه كما لا يخفى.

وأما ما ذكره قدس سره من أن القيد قد يكون للسلب الذي هو مفاد ليس في مقابل المسلوب والمسلوب عنه فلا يمكن المساعدة عليه، لأن السلب معنى حرفي ولا يمكن تقييده إلا بتقييد متعلقه من المسلوب أو المسلوب عنه في المقام.

ودعوى أن الاعتراض المذكور إنما يكون ناشئاً من الخلط إذا كان المراد من سلب الوصف الاشتقاقي عن المنقضى في حال الانقضاء السلب بالحمل الشائع، فإنه يدل على أنه لم يوضع للجامع، وإلا لم يصح سلبه عن مصداقه وفرده، ولا فرق في ذلك بين أن يكون حال الانقضاء قيداً للمسلوب أو للمسلوب عنه، وأما إذا كان المراد من سلبه عن المنقضى بلحاظ حال الانقضاء السلب بالحمل الأولى الذاتى، فالاعتراض حينئذ يكون في مورده، فإن سلب الوصف

ص: ٣١٠

الاشتقاقى بما له من المعنى الارتكازى عن المنقضى مقيداً بحال الانقضاء بالحمل الأولى لا يدل على سلبه كذلك عن الجامع، فإن عدم وضع المشتق للمنقضى لا يكون أماره على عدم وضعه للجامع.

مدفوعه، بأنه لا يمكن أن يراد من سلب الوصف الاشتقاقى عن المنقضى مقيداً بحال الانقضاء السلب بالحمل الأولى، بداهه أنه لا يحتمل أن يكون المشتق موضوعاً بإزاء المنقضى خاصه، كما لا يحتمل تعدد الوضع فيه، فإذن لامحاله يكون المشتق موضوعاً إما لخصوص المتلبس أو للجامع بينه وبين المنقضى ولا ثالث لهما، وعليه فلا يمكن أن يراد من سلب المشتق عن المنقضى فى حال الانقضاء السلب بالحمل الذاتى الأولى، بل لا محاله يكون المراد منه السلب بالحمل الشائع، وهو بطبيعته الحال يكون أماره على عدم الوضع للجامع، فالنتيجه فى نهايه المطاف أنه لا بأس بالاستدلال بصحة السلب فى المقام فى نفسه.

ولكن الكلام إنما هو فى كبرى علاميتها، وقد تقدم الاشكال فيها فى باب علامات الحقيقه والمجاز بشكل موسع فلاحظ، فمن أجل ذلك لا يمكن الاستدلال بها فى المقام.

هذه هى أهم الوجوه التى استدلت بها على وضع المشتق للمتلبس خاصه، وعمدتها الوجه الأول.

وأما القول الثانى وهو وضع المشتق للأعم، فقد استدلت عليه بعده وجوه:

الوجه الأول: التبادر، بدعوى أن المتبادر من المشتق عند الاطلاق عرفاً، هو الأعم دون خصوص المتلبس بالمبدأ.

وفيه: ما عرفت من أن المتبادر والمنسب منه في أذهان العرف عند الاطلاق هو المتلبس خاصه دون الأعم.

الوجه الثاني: عدم صحه سلب المشتق بما له من المعنى عن الأعم، وهذا أماره على كونه موضوعاً له، وإلا صحّ سلبه عنه.

وفيه مضافاً إلى ما تقدم من المناقشه في كبرى علاميه صحه السلب، أن عدم صحه سلبه عن الجامع أول الكلام، بل ظهر مما مر أنه يصح.

الوجه الثالث: أن إطلاق المشتق في موارد الانقضاء كإطلاقه في موارد التلبس يكون على نحو الحقيقه، فيقال «هذا قاتل زيد» و «ذاك مقتول عمرو» وهكذا بدون أى عنايه في البين.

وفيه: الظاهر أن مثل هذا الاطلاق في موارد الانقضاء إنما هو بلحاظ حال التلبس، لا بلحاظ حال الانقضاء والنطق، فلا يكون دليلاً على الوضع للأعم، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن هذا الاطلاق إنما هو بلحاظ حال الانقضاء والنطق لا بلحاظ حال التلبس، إلا أنه مع ذلك لا يدل على الوضع للأعم، لأن الاطلاق أعم من الحقيقه، فدلالته عليها بحاجه إلى عنايه زائده.

الوجه الرابع: أن استعمال المشتق في موارد الانقضاء أكثر من استعماله في موارد التلبس، فلو كان المشتق موضوعاً للمتلبس خاصه، لزم أن يكون استعمال المشتق في المعنى المجازى أكثر من استعماله في المعنى الحقيقى، وهذا بعيد في نفسه مع أنه ينافى حكمه الوضع.

وفيه أولاً: ما أشرنا إليه سابقاً من أنه لا- مانع من أن يكون الاستعمال المجازى أكثر من الاستعمال الحقيقى ولا ينافى ذلك حكمه الوضع، باعتبار أن كلا

الاستعمالين معلول للوضع ومن متطلباته، لا خصوص الاستعمال الحقيقي، غاية الأمر أن الوضع كان يعطى صلاحية الدلالة للفظ على المعنى الحقيقي بالمباشره وعلى المعنى المجازى بالواسطه، حيث إن الغرض من وضع الألفاظ ذلك لكي يتمكن من استخدامها كوسيله لإبراز المعاني والأفكار للآخرين، ومن الواضح أن اللفظ بعد الوضع كما يصلح للدلالة على المعنى الحقيقي كذلك يصلح للدلالة على المعنى المجازى، فإذن حكمه الوضع لا تنحصر بدلاله اللفظ على المعنى الحقيقي فقط.

وثانياً: أن هذا لو تمّ فإنما يتم لو كان الوضع الهياً، وأما إذا كان بشرياً كما هو الصحيح، فلا يتم كما تقدم موسعاً.

وثالثاً: أنه لا يتم ولو كان الوضع الهياً كما مرّ.

ورابعاً: أن استعمال المشتق في موارد الانقضاء وإن كان أكثر من استعماله في موارد التلبس، إلا- أن ذلك لا- يستلزم كون استعماله فيها في المنقضى بلحاظ حال النطق أكثر من استعماله في المتلبس بلحاظ حال التلبس، حيث إن استعماله في موارد الانقضاء كثيراً ما يكون بلحاظ حال التلبس لا بلحاظ حال الانقضاء والنطق كما مر تفصيل ذلك.

الوجه الخامس: قوله تعالى: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^١ وتقريب الاستدلال به أنه يدل على عدم لياقه عبده الأصنام للخلافه ولو بعد دخولهم في الاسلام، ولذلك استشهد الامام عليه السلام بالآيه على عدم لياقه الخلفاء الثلاث للخلافه الالهيه، وهذا الاستشهاد منه دليل على أن المشتق موضوع للأعم، إذ

لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل لم يتم الاستشهاد بها، لأنهم في زمن دعواهم لمنصب الخلافة كانوا متشرفين بالاسلام وغير متلبسين بالظلم وعباده الوثن، وإنما كان تلبسهم به قبل التشرف بالاسلام وفي زمن الجاهليه، فيأذن لا- يتم الاستدلال بالآيه إلا على القول بالوضع للأعم لكي يصدق عليهم عنوان الظالم فعلاً.

والجواب: أنه لا يمكن الاستدلال بالآيه الشريفه على وضع المشتق للأعم، لأن مفادها هو القضية الحقيقيه، وقد تقدم أن القضية خارجه عن محل النزاع، لأن الموضوع فيها قد اخذ مفروض الوجود في الخارج واللفظ مستعمل فيه، فإذا كان الموضوع في لسان الدليل العنوان الاشتقاقي كما في الآيه الكريمه فقد اخذتلبس الذات بالمبدأ فيه مفروض الوجود، واللفظ مستعمل فيه. ومن هنا قلنا إن النزاع في أن المشتق مستعمل في المتلبس خاصه أو في المنقضى مختص بالقضايا الخارجيه، ولا يتصور ذلك في القضايا الحقيقيه.

فالتتيجه أن عنوان «الظالمين» في الآيه الشريفه مستعمل في المتلبسين بالظلم لا في الأعم ولا في المنقضى.

وأما استشهاد الامام عليه السلام بالآيه الشريفه على عدم لياقه الخلفاء الثلاثه للخلافه، فلا يكون مبنياً على وضع المشتق للأعم، بل هو مبنى على نزاع آخر، وهو أن العناوين التي تؤخذ في موضوعات الأحكام الشرعيه ومتعلقاتها في القضايا الحقيقيه، هل تدور تلك الأحكام مدارها حدوثاً وبقاءً أو تدور مدارها حدوثاً فقط؟

والجواب: أن تلك العناوين تاره تكون من العناوين المأخوذه في موضوعات القضايا الخارجيه، وأخرى تكون مأخوذه في موضوعات القضايا الحقيقيه، أما

على الأول فهي على قسمين:

أحدهما: أنها مأخوذة بنحو المعرفيه الصرفه لما هو الموضوع فى القضيه بدون أى دخل لها فيه، كما فى مثل قولك «صل خلف هذا القائم»، فإن عنوان القائم قد اخذ بنحو المعرفيه والمشيريه إلى من هو الموضوع لجواز الاقتداء به فى الصلاه، إذ لا يحتمل أن يكون له دخل فيه لا جزءاً ولا قيداً.

والآخر: أنها مأخوذة بنحو الموضوعيه، كما فى مثل قولنا «صل خلف العادل»، فإن عنوان العادل المأخوذ فى الموضوع، إنما اخذ بنحو الموضوعيه، بأن يكون له دخل فيه ومقوم له ويدور الحكم المجعول عليه مداره وجوداً وعدمًا.

وأما على الثانى فهي على أنحاء:

النحو الأول: ما يكون مأخوذاً بنحو المعرفيه والطريقيه الصرفه لما هو الموضوع فى القضيه واقعاً.

النحو الثانى: ما يكون مأخوذاً فى لسان الدليل بنحو الموضوعيه بحيث يدور الحكم مداره حدوثاً وبقاءً، كما فى مثل قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» ١، فإن عنوان الاستطاعه دخيل فى اتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادىء، وفى الحكم فى مرحله الجعل، وفى مثل قولك «أكرم العلماء» و «أطعم الفقراء» وهكذا، فإن الحكم فى أمثال هذه القضايا يدور مدار العنوان المأخوذ فى الموضوع فى لسان الدليل وجوداً وعدمًا حدوثاً وبقاءً.

النحو الثالث: ما يكون حدوثه دخيلاً فى الحكم حدوثاً وبقاءً، بمعنى أن حدوثه سبب لحدوث الحكم وبقاؤه معاً، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات، فالمعيار في أن العناوين المأخوذة في لسان الأدله هل هي مأخوذة على النحو الأول أو الثاني أو الثالث إنما هو فهم العرف ارتكازاً بمناسبه الحكم والموضوع في كل قضيه، وقد يكون المتفاهم العرفي من العنوان المأخوذ في لسان الدليل فيها بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه هو النحو الأول كما في قوله تعالى: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَيْثُ يَتَّبِعَنَّ لَكُمْ الْخَيْطُ الْمَأْيُضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» ١، فإن المتفاهم العرفي من عنوان التبين المأخوذ في لسان الآيه الشريفه بمناسبه الحكم والموضوع هو المعرفيه والطريقه المحضه.

وقد يكون المتفاهم العرفي منه على أثر المناسبات الارتكازيه هو النحو الثاني، كما هو الغالب في العناوين المأخوذة في القضايا الحقيقيه، كعنوان «الاستطاعه» الذي اخذ في موضوع وجوب الحج في الآيه الشريفه، فإن المتفاهم العرفي منه بمناسبه الحكم والموضوع أنه دخيل في الحكم والملاك معاً حدوثاً وبقاء، ومنها عنوان «العادل» المأخوذ في موضوع جواز الصلاه خلفه وقبول شهادته وغيرهما، ومنها عنوان «المجتهد» الذي هو مأخوذ في موضوع جواز التقليد ونفوذ حكمه في باب القضاء بل مطلقاً، ومنها عنوان «المسافر» المأخوذ في موضوع وجوب القصر، وعنوان «الحاضر» في موضوع وجوب التمام وهكذا.

وقد يكون المتفاهم العرفي منها بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه أن حدوثه دخيل في الحكم حدوثاً وبقاء، بمعنى أن بقاء الحكم لا يدور مدار بقاء العنوان.

وبعد ذلك نقول: إن العناوين التي اخذت في موضوعات القضايا الحقيقيه،

فهى لا- تخلو عن أحد النحويين الأخيرين، وأما النحو الأول، فهو فى تلك القضايا قليل جداً، نعم إنه غالباً يكون فى القضايا الخارجيه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن ظاهر العناوين المأخوذه فى القضايا الحقيقيه أنها اخذت على النحو الثانى، بمعنى أنها دخيله فى الحكم والملاك حدوداً وبقاءً، ولايكفى حدوثها فى بقاء الحكم والملاك، وأما إرادته النحو الثالث منها، فهى بحاجه إلى عناية زائده، وإلا- فالعناوين بنفسها ظاهره فى النحو الثانى، مثلاً قوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً» ١ ، وقوله تعالى: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» قدس سره (١) ظاهران عرفاً فى أن العنوان فيهما مأخوذ على النحو الثالث، ولكن بعنايه زائده وهى أن الحكم فيهما لو كان دائراً مدار العنوان المأخوذ وجوداً وهدماً حدوداً وبقاءً كان لغواً، لعدم إمكان إجراء هذا الحكم فى مرحله التطبيق، حيث إنه قد زال تلبسه بالسرقة أو الزنا فى هذه مرحله، فمن أجل هذه النكته كانت الآيتان ظاهرتين فى أن تلبس شخص بالزنا أو السرقة حدوداً دخيل فى حدوث الحكم عليه وبقائه معاً طالما لم يطبق عليه خارجاً وإن زال المبدأ عنه.

وعلى ضوء هذا الأساس يقع الكلام فى أن عنوان «الظالم» المأخوذ فى الآية الشريفه، هل هو مأخوذ على النحو الثانى بأن يكون الحكم فى الخارج يدور مداره حدوداً وبقاءً أو أنه مأخوذ على النحو الثالث، فالاستدلال بالآيه الشريفه على عدم لياقه عبده الأصنام للخلافه مبتن على أن يكون مأخوذاً على النحو الثالث.

ص: ٣١٧

والجواب: الظاهر أن مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى أن عبده الأوثان لا يليقون لمنصب الخلافه والامامه التى هى من أعظم المناصب الالهيه بعد رساله، فإن المرتكز فى أعماق نفوس الناس أن المتقمص لهذا المنصب الالهى العظيم لابد أن يكون مثلاً- سامياً فى المجتمع ومنزهاً عن جميع الأعمال الدنيه والمفاسد الأخلاقية فى طول عمره وقدوه للناس فى سيرته وسلوكه اجتماعياً وفردياً ومعزاً عن أى منقصه خلقيه وخلقيه، ومن هنا فإن شارب الخمر أو الزانى إذا ترك شرب الخمر أو الزنا وتاب ثم ادعى منصب الخلافه والامامه من قبل الله تعالى لم يقبل الناس منه هذه الدعوى فطره وارتكازاً، ويقولون إنه كان يشرب الخمر فى أمس والآن يدعى الامامه والخلافه.

وبكلمه، إن المرتكز فى أعماق نفوس الناس فطره وجبله أن المتلبس بثوب الرساله أو الامامه من قبل الله تعالى لابد أن يكون إنساناً كاملاً فى المجتمع خلقاً وخلقاً ومثلاً روحياً للبشر ومربياً لهم فى سيرته وسلوكه وداعياً إلى الله بأخلاقه وأعماله ولم تكن فى سجلات حياته التاريخيه فى مختلف مجالاتها من الاجتماعيه والفرديه نقطه سوداء تحط من شأنه وجلاله قدره وتأثيره فى النفوس، وإلا فهو بنظر الناس لا يصلح أن يكون ممثلاً من قبل الله تعالى وسفيراً، وعلى هذا فمن عبد الوثن مدته معتداً بها من عمره ثم ترك وتشرف بالاسلام، فإنه وإن كان يجب ما قبله كالتوبه إلا أن فى سجل حياته نقطه سوداء، وهى تبقى فى نفوس الناس وتحط من شأنه ولياقته لمنصب الخلافه والامامه ولا- يصلح أن يكون ممثلاً وسفيراً من الله تعالى، إذ من الواضح أن المتصدى لمنصب الرساله والإمامه لديهم لابد أن يكون مثلاً أعلى فى المجتمع الانسانى فى علو الشأن وجلاله القدر والمكانه حتى يكون له وقر وأثر كبير فى نفوس الناس قولاً وعملاً.

ويؤكد ذلك ما ورد في الروايات من النهي عن الصلاه خلف المحدود والمجزوم، ولعل نكته ذلك أن منصب إمامه الجماعه وإن كان دون منصب الامامه والخلافه بمراتب إلا أنه في نفسه منصب مهم في الشريعه المقدسه، والمتصدى له لا بد أن لا يكون ساقطاً عن الأنظار خلقياً، وبما أن المحدود ساقط عن الأنظار كذلك، فلا يصلح لهذا المنصب، بل إن هذا الارتكاز الناشىء من الفطره والجبله ثابت حتى بين العقلاء فى المناصب الدنيويه أيضاً، لأن من يريد أن يتصدى لمنصب الرئاسة أو الوزاره يدقق فى سجل تاريخ حياته الاجتماعيه والفرديه، فإن كانت فيه نقطه سوداء تحط من شأنه فى المجتمع وكرامته عند الناس خلقياً وبالتالى سقوطه عن الأنظار لم ينتخب رئيساً أو وزيراً.

وعلى هذا فاستدلال الامام عليه السلام بالآيه الشريفه على عدم لياقه هؤلاء الثلاثه لمنصب الخلافه عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم ليس مبتن على وضع المشتق للأعم، بل هو مبتن على هذه النكته، وهى أن هؤلاء الثلاثه لما كانوا من عبده الأوثان والأصنام فتره معتداً بها من عمرهم فبعد تشرفهم بالاسلام تبقى هذه النقطه السوداء فى سجل تاريخ حياتهم، وهى تمس من كرامتهم وتحط من قدرهم وشأنهم فى المجتمع، فلذلك لا يليق مثل هؤلاء لمنصب الخلافه عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والامامه التى هى من أعظم المناصب الالهيه بعد الرساله، لأن علو شأن هذا المنصب وجلاله وقدره ومكانته يتطلب أن يكون المتصدى لها مثلاً أعلى فى المجتمع الانسانى ككل فى الخلق والكرامه وعلو الشأن وجلاله القدر والمكانه، فيكون إنساناً كاملاً خلقاً وخلقاً، فإذن تشير الآيه الشريفه إلى مطلب ارتكازى فطرى للبشر، وهذا قرينه على أن صرف حدوث مبدأ الوصف الاشتقاقى المأخوذ فى موضوع الآيه الشريفه عله للحكم حدوثاً وبقاء.

فقد تحصل مما ذكرناه أنه لا يتم شيء من الوجوه التي استدلت بها على وضع المشتق للأعم، فالصحيح أنه موضوع للمتلبس خاصة.

نتيجة البحث عن وضع الأوصاف الاشتقاقية عدة نقاط:

الأولى: أن الجامع بين المتلبس والمنقضى على القول بأن مفهوم المشتق بسيط غير متصور، ولهذا لا مناص على هذا القول من الوضع لخصوص المتلبس، وأما على القول بأن مفهومه مركب من الذات والمبدأ، فهل يمكن تصوير معنى جامع بينهما، فيه قولان: الأظهر أنه ممكن كما تقدم.

الثانية: الصحيح أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ، أما على القول بالبساطة فهو واضح، وأما على القول بالتركيب، فأيضاً الأمر كذلك على القول بعدم إمكان تصوير جامع بينهما، وأما على القول بإمكان تصويره، فالظاهر أنه موضوع أيضاً للمتلبس خاصة دون الأعم، بملاك أنه المتبادر منه عرفاً عند الاطلاق كما تقدم.

الثالثة: أن ما قيل - من أن استعمال المشتق في موارد الانقضاء بما أنه أكثر من استعماله في موارد التلبس، فهو يتطلب وضعه للأعم، وإلا لكان منافياً لحكمه الوضع - فقد تقدم الجواب عنه بعدّه وجوه.

الرابعة: أن المشتق في القضايا الحقيقية مستعمل دائماً في المتلبس بالمبدأ خاصة لا في الأعم ولا في المنقضى كما مر، وأما في القضايا التطبيقية، فإن كانت فعلية، فالظاهر أن استعمال المشتق في موارد الانقضاء إنما هو بلحاظ حال التلبس والاسناد لا بلحاظ حال النطق والانقضاء، وإن كان اسميه، فهي تختلف باختلاف الموارد كما تقدم.

الخامسة: أن المضاده بين العناوين الاشتقاقية بعضها مع بعضها الآخر وإن كانت مرتكزه فى الأذهان فطره إلا أن منشأها إنما هو المضاده بين مبادئها ذاتاً، إذ لا يمكن اجتماع العلم والجهل مثلاً فى شخص واحد، وأما انطباق عنوانى العالم والجاهل على الشخص الذى كان عالمًا سابقاً ثم صار جاهلاً أمر ممكن، فإن القائل بوضع المشتق للأعم يقول بانطباق كلا العنوانين عليه فى آن واحد حقيقه، نعم الذى لا يمكن هو اجتماع العلم والجهل فيه، فالاستدلال بالمضاده بينها يرجع فى نهايه المطاف إلى الاستدلال بالتبادر، ولا يكون وجهاً آخر فى مقابله كما مرّ.

السادسه: أنه لا يصح الاستدلال على وضع المشتق للمتلبس خاصه بصحه السلب عن المنقضى، وذلك لما ذكرناه فى بحث علائم الحقيقه والمجاز من المناقشه فى كبرى أماريه صحه السلب وعدم صحته، وأما مع الاغماض عن ذلك فالاعتراض عليه - بأنه إن اريد بصحه السلب المطلق فهو غير صحيح، وإن اريد بها سلب المقيد فهو ليس بعلامه - غير وارد، لأنه مبنى على الخلط بين تقييد ماده وتقييد الوصف الاشتقاقى كما تقدم.

السابعه: أنه لا يصح الاستدلال على وضع المشتق للأعم بالتبادر، ولا بعدم صحه السلب، ولا بقوله تعالى: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» على تفصيل قد مرّ.

الوجه الثالثه: ما هو المراد من الحال المأخوذ فى عنوان النزاع فى المسأله.

قد يقال كما قيل: إن المراد منه زمان النطق، وهو مأخوذ فى مدلول المشتق، بدعوى أن المتبادر عرفاً من جمله «زيد ضارب» و «عمرو عادل» و «بكر عالم» ونحوها هو تلبس الذات بالمبدأ فى زمان النطق، وهذا التبادر دليل على أن زمان الحال وهو زمان النطق مأخوذ فى مدلول المشتق، إذ إرادته التلبس فى غير زمان النطق كزمان الماضى أو المضارع بحاجه إلى قرينه.

ولكن لا أساس لهذا القيل.

أما أولاً: فلأن المشتق في هذه الجملات وإن كان ظاهراً في تلبس الذات بالمبدأ في زمان الحال إلا أن ذلك ليس من جهة أن زمان الحال مأخوذ في مدلوله جزءاً أو قيداً، بل من جهة أن كل أمر زمني لا بد أن يقع في زمان ما من الماضي أو المضارع أو الحال، وحيث إن مدلوله تلبس الذات بالمبدأ أن يكون في زمان، وليس معنى ذلك أن الزمان مأخوذ في مدلوله، بل هو من لوازمه.

هذا إضافة إلى أن ظهور المشتق في النسبه التلبسيه في زمن الحال إنما هو إذا كان في ضمن الجملات الحمله التطبيقيه إذا كان الموضوع فيها محفوظاً لا مطلقاً كما تقدم، وأما إذا كان في ضمن الجملات الفعلية التطبيقيه كقولنا «أكرمت العالم» و «ضربت الفاسق» وهكذا، فهو ظاهر في النسبه التلبسيه في زمان الجرى والاسناد لا زمان النطق، وهذا شاهد على أن الزمان غير مأخوذ في مدلول المشتق.

وثانياً: إن هذا الظهور ليس بظهور المشتق نفسه وبقطع النظر عن الضمائم الخارجيه، بل هو ظهور وقوعه في ضمن الجملة الحمله التطبيقيه، ولهذا لا بأس بتسميه هذا الظهور بالظهور السياقي لها لا ظهور المشتق نفسه، ومن هنا إذا لم يكن في سياق الجملة، فلا ظهور له إلا في واجديه الذات للمبدأ بدون الدلاله على أنها في زمان الماضي أو المضارع أو الحال.

هذا إضافة إلى أن هذا الظهور مدلول تصديقي، فلا يمكن أن يكون مدلولاً للمشتق وضعاً، لأن مدلوله الوضعي تصوري لا تصديقي.

وثالثاً: إن لازم ذلك أن يكون إطلاق المشتق في مثل قولك «زيد ضارب غداً» أو «ضارب في أمس» مجازاً، مع أن الأمر ليس كذلك جزماً، لأن هذا

الاطلاق إنما هو بلحاظ زمان التلبس، والاطلاق بلحاظ هذا الزمان إطلاق حقيقي حتى على القول بوضع المشتق للمتلبس خاصة وهذا شاهد على أن زمان الحال غير مأخوذ في مدلول المشتق.

ورابعاً: أن مدلول المشتق لا يمكن أن يكون مقيداً بزمان الحال، وهو زمان النطق، لأنه أريد بتقييده بمفهوم زمان النطق، فيرد عليه أن مفهومه بالحمل الأولى الذاتى ليس بزمان الحال، فلا يكون تقييد مدلول المشتق به تقييداً بزمان الحال بالحمل الشائع، هذا إضافه إلى أن عدم دلالة المشتق على مفهوم زمان الحال واضح، لأن الدال عليه هو لفظ الحال.

وإن أريد به واقع زمان النطق الذى هو زمان الحال بالحمل الشائع، فيرد عليه أن تقييد مدلول المشتق به يستلزم كون مدلوله مدلولاً تصديقياً، وهذا لا يمكن إلا على مسلك التعهد، فإنه على هذا المسلك تكون الدلالة الوضعيه دلالة تصديقيه والمدلول الوضعى مدلول تصديقى، وأما على سائر المسالك فى باب الوضع، فالمدلول الوضعى مدلول تصورى، ولا يمكن أن يكون مقيداً بقيد تصديقى، إذ لا معنى لتقييد المعنى الموضوع له بقيد إلا الانتقال من اللفظ إليه مع قيده، فلو كان قيده تصديقياً استحال الانتقال من اللفظ إليه بمقتضى الوضع، لأن هذا الانتقال تصديقى لا تصورى، والمفروض أن مقتضى الوضع على غير مسلك التعهد هو الانتقال التصورى من اللفظ إلى المعنى الموضوع له بتمام قيوده لا- التصديقى، فلذلك لا- يمكن أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى مقيد بقيد تصديقى، حيث لا- يمكن الانتقال إليه إلا بانتقال تصديقى، وهو خلف فرض كون مقتضى الوضع الانتقال التصورى دون التصديقى.

هذا إضافه إلى أنه لا معنى لتقييد مفهوم المشتق بواقع زمان النطق فى الخارج،

وإلا فلازمه أن لا يدل المشتق على معنى بدون تحقق النطق به خارجاً وهو كما ترى.

فالتتيجه أنه لا يمكن تقييد المدلول الوضعى للمشتق بواقع زمان الحال والنطق.

وقد يقال كما قيل: إن المراد من الحال هو زمان الجرى والاسناد، بمعنى أن المشتق موضوع للمتلبس بالمبدأ مقارنةً لزمان الجرى والاسناد، بدعوى أنه المتبادر منه عرفاً عند الاطلاق، فإذا قيل «جاء قاتل» كان المتبادر منه التلبس بالمبدأ فى زمان الجرى والاسناد لا فى زمن النطق.

والجواب أولاً: أنه ليس المتبادر من المشتق فى نفسه، فإن المتبادر منه كذلك كما مرّ واجديه الذات للمبدأ بدون الدلاله على أنها فى زمان الجرى والاسناد أو فى زمن النطق، ولهذا لا يتبادر من المشتق عن الاطلاق أى زمان لازمان الحال ولا غيره.

وثانياً: أنه إن اريد بذلك تقييد مدلول المشتق بمفهوم زمان الجرى والاسناد بالحمل الأولى الذاتى فهو باطل، لأنه ليس بزمان بالحمل الشائع، فلا يكون التقييد به تقييداً بزمان الجرى والاسناد، وإن اريد به واقع زمان الجرى والاسناد وهو الزمان الخارجى، فيرد عليه:

أولاً: أن لازم ذلك أن لا يدل المشتق على معناه من دون تحقق الجرى والاسناد خارجاً، باعتبار أنه قيد مقوم له.

وثانياً: أن نتيجته هذا كون مدلوله الوضعى مقيداً بقيد تصديقى، وهو لا يمكن، لأن معنى كونه قيداً للمعنى الموضوع له أن الانتقال من اللفظ إليه بمقتضى الوضع تصورى لا تصديقى، ومعنى كونه قيداً تصديقياً أن الانتقال منه إليه لا

يمكن إلا بالانتقال التصديقي دون التصوري، وبالتالي يلزم من فرض كونه قيماً للمعنى الموضوع له عدم كونه قيماً له.

فالتيجة أنه لا يمكن أن يراد من الحال المأخوذ في عنوان المسألة زمان النطق ولا زمان الجرى والاسناد.

ومن هنا ذكر السيد الأستاذ قدس سره أن المراد بالحال فيه ليس زمن النطق والتكلم ولا أحد الأزمنة الثلاثة، بل المراد به فعلية تلبس الذات بالمبدأ بمعنى أن النزاع في المسألة إنما هو في سعه مفاهيم المشتقات وضيقتها، وأنها موضوعه للمفاهيم التي مطابقتها في الخارج خصوص الذات حال تلبسها بالمبدأ أو الأعم من ذلك ومن حال الانقضاء، فبناء على القول بالأعم كانت مفاهيمها قابله للانطباق خارجاً على فردين هما المتلبس فعلاً والمنقضى عنه المبدأ، وعلى القول بالأخص كانت مفاهيمها غير قابله للانطباق إلا على فرد واحد، وهو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً (١).

وهذا التفسير هو الصحيح، ولا معنى له غير واجديه الذات للمبدأ وفعلية تلبسها به في مقابل انقضائه عنها، وليس شيئاً زائداً على ذلك.

قد يقال كما قيل: إن الظاهر من إطلاق المشتقات وحملها على شيء هو فعلية تلبس الذات بالمبدأ حين النطق والتكلم، فإن الظاهر من قولنا «زيد قائم» كونه كذلك بالفعل وفي زمن النطق، وحيث فلا معنى للنزاع في كون المشتق موضوعاً للأعم أو للأخص بعد التسالم على أن المرجع في تعيين مداليل الألفاظ ومفاهيمها سعه وضيقتاً هو الفهم العرفي العام.

ص: ٣٢٥

والجواب: أن محل النزاع في المسألة إنما هو في وضع المشتق بنفسه وبقطع النظر عن كونه واقعاً في ضمن القضايا التطبيقية وأنه موضوع لمعنى جامع أو لمعنى خاص، وأما إذا كان واقعاً في ضمن تلك القضايا، فإن كانت فعلية، فالظاهر أن إطلاقه إنما هو بلحاظ الجرى والاسناد لا حال النطق والتكلم، ولكن هذا الظهور ليس من جهة أن المشتق في نفسه ظاهر في ذلك، بل من جهة ظهور الجملة في أن إطلاقه إنما هو بهذا اللحاظ لا بلحاظ حال النطق، وإن كانت حملية كالمثال المتقدم ونحوه، فالظاهر أن إطلاق المشتق فيها إنما هو بلحاظ حال النطق، ولكن هذا الظهور أيضاً ليس من جهة أنه في نفسه ظاهر في ذلك، بل من جهة ظهور الجملة الحملية في أن إطلاقه إنما هو بلحاظ حال النطق.

فالتيجة أن ظهور المشتق في القضايا الحملية التطبيقية في فعلية تلبس الذات بالمبدأ حين النطق والتكلم، إنما هو من جهة ظهور تلك القضايا في ذلك لا من جهة ظهور المشتق بنفسه فيه، وقد تقدمت الإشارة إلى أن القضايا التطبيقية مختلفة في ذلك، وليس لها ضابط واحد في تمام الموارد.

الجهة الرابعة: هل المشتق بسيط أم مركب؟

اختلف الأصوليون في بساطة مفهوم المشتق وتركيبه، فذهب جماعة إلى أنه بسيط، منهم المحقق الشريف والمحقق الدواني والمحقق النائيني، وخالف فيه جماعة فذهبوا إلى أنه مركب، منهم المحقق العراقي والمحقق الأصهباني والسيد الأستاذ (قدس سرهم).

ثم إن القائلين بالتركيب قد اختلفوا إلى قولين: فذهب المحقق العراقي قدس سره إلى أن مادة المشتق موضوعه لذات الحدث الخالي عن كافة الخصوصيات العرضية، وهيئة موضوعه لنسبته إلى الذات، وأما المحقق الأصهباني والسيد الأستاذ (قدس سرهما)

فقد اختار أن هيئه المشتق موضوعه للذات المنتسب إليها المادة، فالمشتق على الأول يدل على نسبة المادة إلى الذات وعلى الثاني يدل على الذات المنتسب إليها المادة، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن محل النزاع في أن مفهوم المشتق بسيط أو مركب إنما هو بلحاظ عالم الواقع والتحليل العقلي، لا بلحاظ عالم الادراك والتصور الساذج، وذلك لأن البساطه الادراكيه تجتمع مع تركيب المفهوم واقعاً وحقيقه، ضروره أن المتبادر في الذهن في مرحله التصور من كل لفظ مفرد عند الاطلاق معنى بسيط، سواء أكان في الواقع وعالم التحليل أيضاً بسيطاً أم كان مركباً، وهذا بلا- فرق بين المشتقات وغيرها من الألفاظ، وحينئذ فلا معنى لأن يجعل مركز البحث البساطه والتركيب بحسب التصور والادراك، لأن ذلك أمر وجداني غير قابل للبحث والنظر فيه وإقامه البرهان عليه.

ومن هنا يظهر أن ما أفاده المحقق الخراساني قدس سره - من أن معنى البساطه بحسب المفهوم وحدته إدراكاً وتصوراً، بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شيء واحد لاشيئان وإن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين كانهللال مفهوم الحجر والشجر إلى شيء له الحجريه أو الشجريه مع وضوح بساطه مفهومهما(1) - غريب جداً، لماعرفت من أن ما يصلح لأن يكون مورد البحث والنزاع هو البساطه والتركيب بحسب التحليل العقلي لا بحسب الادراك والتصور، ضروره أن البساطه اللحاظيه لا تصلح لأن تكون محوراً للبحث ومركزاً لتصادم الأدله والبراهين العقليه، بل لا تقع تحت أى بحث علمي ولا فلسفي، لأن المرجع في إثباتها فهم العرف وإدراكه الوجداني، حيث إن واقعها انطباع صورته علميه واحده في مرآه

ص: ٣٢٧

الذهن، سواء أكانت قابله للانحلال فى الواقع كمفهوم الانسان ونحوه أم لم تكن، فمناطق البساطه اللحاظيه وحده المفهوم إدراكاً، ووحدته كذلك أمر وجدانى ولا يقع لأحد فيه شك ولا ريب.

أدله بساطه مفهوم المشتق

فالنتيجه أن مركز النزاع فى المسأله إنما هو فى البساطه والتركيب بلحاظ عالم الواقع والتحليل الفلسفى، لا بلحاظ عالم الادراك والتصوير، ومن ذلك يظهر أن المحقق الخراسانى قدس سره فى الحقيقه من القائلين بالتركيب لا البساطه.

وبعد ذلك نقول: إن المشهور بين الفلاسفه والمتأخرين من الأصوليين بساطه المفاهيم الاشتقاقيه والاصرار على أنه لا فرق بينها وبين مبادئها حقيقه وذاتاً، والفرق بينهما إنما هو بالاعتبار، أى باللحاظ اللا بشرطى والشرطى اللاتى، وفى مقابل ذلك ذهب جماعه إلى أنها مركبه من الذات والمبدأ. فإذن يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى أدله القائلين بالبساطه.

المقام الثانى: فى أدله القائلين بالتركيب.

أما الكلام فى المقام الأول فقد استدل على بساطه مفهوم المشتق بعده وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من أن مفهوم المشتق لو كان مركباً من الذات والمبدأ فبطبيعته الحال تكون النسبه بينهما داخله فيه، فإذن يكون مفهوم المشتق مشتملاً على معنى حرفى، ولانزم ذلك أن يكون المشتق مبنياً للمشابهه لا معرباً، مع أنه معرب، وهذا كاشف عن أن مفهومه بسيط لا مركب.

والجواب: أن مجرد اشتمال مفهوم المشتق على النسبه بين الذات والمبدأ لا-يوجب كونه مبنياً حتى تكون معربته دليلاً على بساطته، إذ لا مانع من كون

مفهومه مركباً مشتقاً على النسبه ومع ذلك يكون معرباً لا مبنياً، والنكته فيه أن للمشتق جهتين: الأولى جهه اشتماله على الماده التى هى معنى اسمى، والأخرى جهه اشتماله على الهيئه التى هى معنى حرفى، فالمشتق معرب من الجهه الأولى ولا يشبه الحرف من تلك الجهه، وإنما يشبه الحرف من الجهه الثانيه، والمفروض أن إعرابه ليس من هذه الجهه حتى تكون شباهته مانعه عنه، وعليه فالجهه التى تكون دخيله فى إعرابه لا يشبه الحرف من هذه الجهه حتى يكون مبنياً، والجهه التى لا تكون دخيله فى اعرابه وإن كان يشبه الحرف من تلك الجهه إلا أنه لا أثر لذلك، فإنها لا تؤثر فى الجهه الأولى ولا تجعلها شبيهه بالحرف، فإذن قياس المشتق بأسماء الاشاره والضمائر قياس مع الفارق، فإن أسماء الاشاره تشبه الحروف فى معناها الموضوع له، وكذلك الضمائر، بينما المشتق لا يشبه الحروف فى مدلول مادته الذى هو مدلول اسمى، وإنما يشبهه فى مدلول هيئته الذى هو مدلول حرفى، والمفروض أن إعراب المشتق إنما هو باعتبار مدلول أحد جزأيه وهو الماده دون مدلول جزئه الآخر وهو الهيئه.

فالنتيجه أن المشتق بلحاظ مادته اسم ومعرب ولا يشبه الحرف، وبلحاظ هيئته حرف، وعلى هذا فإن كان المشتق بسيطاً فلا يتضمن معنى حرفياً أصلاً، وإن كان مركباً فهو وإن كان يتضمن معنى حرفياً إلا أنه لا يكون دخيلاً فى الجهه التى تقتضى إعرابه، فلذلك يكون من الاسماء المعربه سواء أكان بسيطاً أم مركباً.

الوجه الثانى: ما أفاده المحقق النائنى قدس سره أيضاً من أن أخذ الذات فى مفهوم المشتق وإن سلمنا أنه ممكن إلا أنه غير واقع فى الخارج، وذلك لأن أخذها فيه لا يمكن أن يكون جزافاً، بل لابد أن يكون مبنياً على نكته، وتلك النكته هى أن حمل المشتق بماله من المفهوم على الذات غير صحيح بدون أخذها فيه، وأما إذا

صح الحمل بدون ذلك فلا مقتضى له، والمفروض أنه صحيح بدون ذلك، لأن لحاظ المادة لا بشرط وبما هي متحده مع الذات خارجاً مصحح له، ومعه يكون أخذ الذات فيه لغواً(١).

والجواب أولاً: أن ما يدعى إلى وضع الألفاظ بإزاء المعانى هو سعه الحاجه وتطورها وعدم كفايه الوسائل الأوليه لابرازها، فإذا كان يكون الغرض الداعى إلى وضع المشتقات بإزاء معانيها هو إبرازها بها لدى الحاجه فى كل مورد وعدم كفايه الأساليب الأخرى البدائيه لذلك، بلا فرق بين أن تكون تلك المعانى بسيطه أو مركبه، قابله للحمل أم لا، وأما صحه الحمل وعدم صحته، فهى من صفات المعنى وليست من الدواعى للوضع.

وثانياً: أن ملاك صحه الحمل الأولى الذاتى إنما هو اتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً وحقيقه واختلافهما اعتباراً كالتفصيل والاجمال ونحوهما، كقولك «الانسان حيوان ناطق»، وملاك صحه الحمل الشائع الصناعى إنما هو اتحاد الموضوع والمحمول فى الخارج، بأن يكونا موجودين بوجود واحد فيه، واختلافهما فى المفهوم كقولك «زيد انسان».

أو فقل: إن صحه الحمل الشائع ترتكز على ركيزتين:

الأولى: اتحاد الموضوع والمحمول فى الوجود الخارجى واقعاً وحقيقه.

الثانيه: تغايرهما فى المفهوم الذهنى كذلك.

وأما إذا كان الموضوع مغايراً مع المحمول فى الوجود الخارجى فلا يمكن حمله عليه، لأنه من حمل المباين على المباين، وعلى هذا فإذا كان مفهوم المشتق متمثلاً

ص: ٣٣٠

فى المبدأ فحسب بدون أخذ الذات فىه، كان مبايناً معها فى الوجود الخارجى واقعاً، لأن المبدأ سواء أكان من مقوله العرض أم من الاعتباريات والانتزاعيات مباين للذات فى الخارج وجوداً، ولا يعقل اتحاده معها فىه، ومن الواضح أن ما يكون مبايناً للذات وجوداً واقعاً فى الخارج ومغايراً لها عيناً لا يمكن تصحيح حملة عليها باعتبار اللا بشرطيه، ضروره أن مجرد اعتبارها ولحاظها لا يوجب انقلاب الواقع، ولا يجعل المبدأ المباين للذات متحداً معها خارجاً، لاستحاله انقلاب الشىء عما هو عليه فى الواقع، مع أن صحة الحمل منوطه بالاتحاد والعينيه بين الموضوع والمحمول، وعليه فلو كان المبدأ متحداً مع الذات صح حملة عليه، سواء اعتبرناه لا بشرط أم بشرط لا عن الحمل، وإلا لم يصح حملة عليها وإن اعتبرناه لا بشرط.

وبكلمه، إن صحة الحمل منوطه بالاتحاد والعينيه بين الموضوع والمحمول واقعاً فى الخارج، وعدم صحته منوط بعدم الاتحاد والعينيه بينهما فىه، وعلى هذا ففى المقام إن كان المبدأ متحداً مع الذات فى الوجود الخارجى واقعاً بأن يكونا موجودين بوجود واحد فى الخارج، صح حملة عليها واقعاً وحقيقه وإن اعتبرناه بشرط لا عن الحمل لحاظاً، ضروره أنه لا أثر لهذا الاعتبار واللحاظ الذى لا- يخرج عن افق الذهن إلى الواقع، والمفروض أن صحة الحمل منوطه بالاتحاد والعينيه فى الواقع، وهو موجود. وإن لم يكن متحداً معها فىه، لم يصح حملة عليها وإن اعتبرناه لا بشرط.

الثالث: ما ذكره المحقق النائينى قدس سره أيضاً من أن الذات لو كانت مأخوذه فى مفهوم المشتق لزم أخذ النسبه بينها وبين المبدأ أيضاً فىه، إذ لا يمكن أخذها بدون أخذ النسبه بينهما، وعندئذ يلزم اشتمال جملة واحده كجملة «زيد عالم» على

نسبتين فى عرض واحد، إحداهما النسبه بين الذات والمبدأ والأخرى النسبه بين زيد والذات المتلبسه بالمبدأ، وهو لا يمكن، لأن وجود نسبتين متباينتين فى عرض واحد يقتضى وجود طرفين كذلك لكل منهما، لأن تعدد النسبه إنما هو بتعدد شخص طرفيها، باعتبار أنها متقومه بهما ذاتاً وحقيقه كتقوم النوع بالجنس والفصل، وفى المقام ليس كذلك، لأن الذات المتلبسه هى زيد، ولا فرق بينهما إلا بالاجمال والتفصيل (١).

والجواب: أن الجملة الواحده وإن كانت لا- يمكن أن تكون مشتمله على نسبتين متباينتين فى الذهن أو الخارج، لأن وجود النسبتين كذلك يتطلب وجود طرفين مستقلين لكل منهما متباينين مع الطرفين للأخرى، على أساس أن تباين كل نسبه عن نسبه أخرى إنما هو بتباين المقومات الذاتيه لكل منهما للمقومات الذاتيه للأخرى، وهى شخص وجود طرفيها، إلا أنه لا مانع من اشتمالها على نسبه واحد تامه ونسبه تحليليه يتضمنها المشتق، لأن مفهوم المشتق فى افق الذهن وإن كان واحداً، وهو طرف للنسبه بينه وبين موضوع الجملة، إلا أنه ينحل بتعمل من العقل وتحليله إلى ذات ومبدأ ونسبه بينهما، وهذه النسبه نسبه تحليليه لا واقعيه.

والخلاصه: أنه لا مانع من اشتمال الجملة الواحده على نسبه تامه واقعيه ونسبه تحليليه، وحيث إن النسبه التحليليه هى النسبه التى يحللها العقل من الشىء الواحد كالانسان مثلاً إلى أجزاء ثلاثه منها النسبه، فلذلك ليست بنسبه واقعيه لا فى الذهن ولا فى الخارج حتى تكون فى عرض نسبه الجملة فيه، وبالتالي فالجملة لا تشتمل إلا على نسبه واحد واقعيه، فتحصل مما ذكرناه أن

ص: ٣٣٢

ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من الوجوه الثلاثة لا يتم شيء منها.

الوجه الرابع: ما أفاده المحقق الدواني قدس سره من أنه لا شبهه في صحه إطلاق المشتق على المبدأ وحده كإطلاق الأبيض على البياض والموجود على الوجود ونحو ذلك، ومن هذا القبيل إطلاق العالم القادر على ذاته تعالى وتقدس، مع أن صفاته العليا الذاتية عين ذاته تعالى، ولا يعقل وجود ذات وراء تلك الصفات في عالم العين والخارج، وهذا دليل على عدم أخذ الذات في مفهوم المشتق، إذ لو كانت الذات مأخوذة فيه لم يصح إطلاقه في الموارد المذكوره إلا بالعنايه والمجاز(1).

والجواب: أن هذا الوجه مبنى على أن مفهوم المشتق لو كان مركباً من الذات والمبدأ، فلا بد أن تكون الذات مغايره للمبدأ في الوجود الخارجى، وعلى هذا فالمشتق يدل على تلبس الذات بالمبدأ فى عالم الخارج، ومن الواضح أن التلبس فى عالم الخارج يقتضى الاثنييه فيه، كما أن التلبس فى عالم الذهن يقتضى الاثنييه فيه، وعلى هذا فإذا كانت المغايره معتبره بين الذات والمبدأ فى الخارج، فبطبيعته الحال يكون مدلول المشتق تلبس الذات بالمبدأ فيه، وحيث لا مغايره بين الذات والمبدأ فى الموارد المذكوره خارجاً، فلا محاله يكون إطلاق المشتق فى تلك الموارد بالعنايه والمجاز. هذا،

ولكن ذلك البناء غير صحيح، لأن التعدد والاثنييه المعتبر بين الذات والمبدأ إنما هو فى عالم المفهوم والذهن، وهو موجود بينهما حتى فى الموارد المذكوره، لأن الصفات الذاتية له تعالى كالعالم والقادر والحياء ونحوها وإن كانت مبادئ عين الذات خارجاً إلا أنها مغايره لها مفهوماً، وهذه المغايره تكفى فى صحه إطلاقها

ص: ٣٣٣

على ذاته تعالى، وكذلك الحال فى إطلاق الموجود على الوجود وإطلاق الأبيض على البياض وهكذا، فإنه يكفى فى صحه هذا الاطلاق المغايره بين المبدأ والذات مفهوماً وإن كان عينها خارجاً، وعلى هذا فالمشتق موضوع للذات المتلبسه بالمبدأ فى عالم الذهن الفانيه فى الخارج تصوراً وتصديقاً، باعتبار أن المدلول الوضعى له مدلول تصورى لا تصديقى، ولا يمكن أن يكون المشتق موضوعاً للذات المتلبسه بالمبدأ خارجاً، وإلا لزم أن لا يكون للمشتق مدلول فى الموارد المتقدمه، على أساس أن التلبس يقتضى المغايره والاثنين خارجاً، ولا اثنينه بين ذاته تعالى وصفاته العليا كذلك، وكذا بين الوجود والموجود وبين البياض والأبيض وهكذا، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن لزم وضع المشتق للمتلبس فى الخارج كون مدلوله الوضعى مدلولاً تصديقياً، وهذا مما لا يمكن الالتزام به إلا على القول بالتعهد.

وبكلمه، إن تلبس الذات بالمبدأ الذى هو مفهوم المشتق إنما هو التلبس فى عالم الذهن والمفهوم دون عالم الخارج، وعلى هذا فإذا كان المبدأ مغايراً للذات مفهوماً كفى ذلك فى صدق المشتق وإن كان عينها خارجاً، وحينئذ فلا يكون إطلاق العالم والقادر والحي على الله تعالى مجرد لقلقه اللسان، بل هو إطلاق حقيقى كإطلاق العالم على زيد، على أساس أن المعيار فى صحه الاطلاق إنما هو بتغايرهما مفهوماً، سواء كانا متغايرين خارجاً أم لا، ولا يمكن أن يكون المشتق موضوعاً للمتلبس فى الخارج، إذ مضافاً إلى أن لزم ذلك كون المدلول الوضعى له مدلولاً تصديقياً لا تصورياً، يلزم أن لا يكون مدلول له أصلاً فى الموارد الهليه البسيطة والصفات العليا الذاتيه والاعتباريات والانتزاعيات، حيث إن التلبس الخارجى غير متصور فى تلك الموارد، مع أن إطلاق المشتق فيها كإطلاقه فى

غيرها مما يتصور فيه التلبس الخارجى على حد سواء.

ومن هنا يظهر أن ما التزم به صاحب الفصول قدس سره فى الصفات العليا الذاتيه والأسماء الحسنى الجارىه على ذاته تعالى بالنقل والتجوز(1)، مبنى على أن المشتق موضوع لتلبس الذات بالمبدأ خارجاً، وحيث إنه لا يتصور فى الصفات المذكوره، فإذن لابد من الالتزام بالنقل والتجوز، فالنتيجه أن هذا الوجه أيضاً لا يتم.

الوجه الخامس: ما أفاده المحقق الخراسانى قدس سره من أن الذات لو كانت مأخوذه فى مدلول المشتق لزم تكرار الموضوع فى مثل قولنا «زيد عالم»، «الانسان كاتب» ونحوهما، فإن الأول يؤول إلى قولنا «زيد زيد له العلم» والثانى يؤول إلى قولنا «الانسان انسان له الكتابه» مع أن هذا التكرار خلاف الوجدان والمتفاهم العرفى من المشتق عن الاطلاق فطره وارتكازاً، وعدم انفهامه منه عرفاً، وهذا دليل على عدم أخذ الذات فى مدلوله(2).

والجواب: أنه مبنى على أن يكون المأخوذ فى مدلول المشتق مصداق الشىء لا مفهومه، فعندئذ يؤول قولنا «زيد عالم» إلى قولنا «زيد زيد له العلم»، وأما إذا كان المأخوذ فيه مفهوم الشىء فلا يلزم التكرار، فإن قولنا «الانسان كاتب» يؤول إلى قولنا «الانسان شىء له الكتابه» ولا تكرار فيه، لأن التكرار عرفاً هو إعادته عين الشىء الأول مره ثانيه، ولهذا لا مانع من التصريح بجمله «الانسان شىء له الكتابه»، فإنها كجمله «الانسان كاتب»، فكما لا تكرار فيها فكذلك لا تكرار فى تلك.

ص: ٣٣٥

١- (١) الفصول، فصل المشتق، التنبيه الثالث. ونقله عنه فى كفايه الاصول ص ٥٦.

٢- (٢) (٢) كفايه الاصول ص ٥٤.

وعلى الجملة فحيث إن المأخوذ في مفهوم المشتق شيء مبهم ومعرى عن كل خصوصيه من الخصوصيات العرضيه ماعدا قيام المبدأ به، ولا- تعين له إلا- بالانطباق على ذوات خاصه معينه في الخارج كزيد وعمرو ونحوهما، فلا يلزم التكرار في مثل «زيد عادل» و «بكرٌ عالم» و «الانسان ضاحك» وغير ذلك، لوضوح أنه لا فرق بين جملة «زيد عادل» وجملة «زيد شيء له العداله»، فكما لا تكرر في الجملة الأولى فكذلك في الثانيه.

فالتتيجه أن هذا الوجه كالوجه السابقه فلا يدل على عدم إمكان أخذ الذات في مفهوم المشتق.

الوجه السادس: ما أفاده صاحب الفصول قدس سره من أن الذات لو كانت مأخوذه في مفهوم المشتق لزم انقلاب القضية الممكنه إلى قضيه ضروريه، مثلاً قضيه «الانسان كاتب» قضيه ممكنه في نفسها، فلو كان مفهوم الذات مأخوذاً في مدلول المشتق لزم الانقلاب المذكور، باعتبار أن صدق مفهوم الذات على جميع الأشياء والذوات الخاصه ضروريه(1).

والجواب: أن المحمول في القضية تاره يكون طبعي الشيء بنحو اللابشرط، وأخرى يكون مقيداً بقيد خاص، وذلك القيد لا يخلو من أن يكون مبيناً للموضوع في القضية أو مساوياً له أو عاماً أو خاصاً، فإن كان المحمول ملحوظاً على النحو الأول، فثبوته للموضوع وإن كان ضرورياً إلا أن محمول القضية في المقام ليس كذلك، لأنه على القول بالتركيب الشيء المقيد بنحو بشرط الشيء لا المطلق بنحو لا بشرط، مثلاً المحمول في مثل قضيه «الانسان كاتب» هو الشيء المقيد بالكتابه لا المطلق، وعلى هذا فكون القضية ضروريه أو ممكنه

ص: ٣٣٦

أو ممتنعه تتبع القيد المأخوذ في محمولها، فإن كان ثبوت ذلك القيد ضرورياً للموضوع فالقضية ضرورية، كما إذا كان القيد من ذاتيات الموضوع في باب الكلّيات أو باب البرهان، وذلك مثل قولك «الإنسان ناطق»، فإن ثبوت المبدأ وهو النطق للإنسان الذي هو الموضوع في القضية ضروري، وإن لم يكن ضرورياً له، فإن كان من العوارض المفارقة له كالكتابة ونحوها، فيما أن ثبوته للموضوع ممكن فالقضية ممكنة، وذلك مثل قولك «الإنسان كاتب»، فإن ثبوت القيد وهو الكتابة لموضوع القضية كالإنسان إنما هو بالامكان، فلذلك تظل القضية على إمكانها، ولا يوجب أخذ مفهوم الشيء في مدلول المشتق الانقلاب في مثل المثال، وإن كان من الأشياء الممتنعه ثبوتها للموضوع فالقضية ممتنعه، وذلك كقولك «شريك البارى ممتنع» و«اجتماع النقيضين مستحيل» وهكذا.

إلى هنا قد تبين أن أخذ مفهوم الذات والشيء في مدلول المشتق لا يوجب انقلاب القضية الممكنة إلى قضية ضرورية، لوضوح أن قضية «الإنسان كاتب» قضية ممكنة مطلقاً، أى سواء أكان مفهوم الذات مأخوذاً في مدلول المشتق أم لا، وقضية «الإنسان ناطق» قضية ضرورية كذلك، لأن أخذ مفهوم الشيء في مدلول المشتق لا يؤثر في جهة القضية أصلاً، فإنها إن كانت ممكنة ظلت على إمكانها، وإن كانت ضرورية ظلت على ضرورتها، وهكذا.

فما أفاده صاحب الفصول قدس سره من أن أخذ مفهوم الشيء في مدلول المشتق يوجب الانقلاب لا يرجع إلى معنى صحيح.

قد يقال كما قيل: هذا فيما إذا كان المأخوذ في مدلول المشتق مفهوم الشيء، وأما إذا كان المأخوذ فيه واقع الشيء ومصدقه لزم الانقلاب، إذ حينئذ تؤول

قضية «الانسان كاتب» إلى قضية «الانسان إنسان له الكتابه»، وعليه فالمحمول فى القضية إما ذات المقيد، والقيد قد اخذ بنحو المعرفيه والمشيريه إليها أو المقيد بما هو المقيد، والقيد قد اخذ بنحو الموضوعيه، فعلى الأول تكون القضية ضروريه، فإن ثبوت الانسان للانسان ضرورى، وعلى الثانى تكون ممكنه، لأن ثبوت الانسان المقيد بالكتابه للانسان ممكن.

والجواب أولاً: أن المأخوذ فى مدلول المشتق مفهوم الشىء المبهم، لا واقعه وهو الذوات الخاصه، وهذا واضح بناء على أن وضع الهيئات نوعى، وأما بناء على أن وضعها شخصى فالأمر أيضاً كذلك إذا كان وضعها من باب الوضع العام والموضوع له العام، نعم إذا كان من باب الوضع العام والموضوع له الخاص فالمأخوذ فيه الذوات الخاص، ولكنه مجرد افتراض لا واقع موضوعى له.

وثانياً: أن لزوم الانقلاب هنا مبنى على نقطه خاطئه، وهى أن يكون المحمول فى القضية ذات الانسان وقيد الكتابه قد اخذ بنحو المعرفيه والمشيريه إليه بدون أن يكون له دخل فيه، ولكن من الواضح أن هذه النقطه خاطئه، إذ لازم ذلك أن يكون المحمول فى قضية «الانسان كاتب» هو ذات الانسان، وعنوان الكتاب قد اخذ بنحو المعرفيه المحضه من دون أن يكون له دخل فيه، وعليه فتكون القضية ضروريه، لأن ثبوت الانسان للانسان ضرورى، وهذا كما ترى، وبداهه أنها قضيه ممكنه، لأن المحمول فيها على القول بالتركيب الانسان المقيد بالكتابه الذى هو مدلول المشتق لا طبيعى الانسان، وعليه فبطبيعته الحال يكون المحمول فى القضية المنحله والمؤوله نفس ذلك المحمول، والفرق إنما هو بالاجمال والتفصيل والانحلال وعدمه، ومن الواضح أن المحمول إنما يكون قابلاً للانحلال على القول بتركب المشتق من الذات والمبدأ والنسبه.

ومن هنا يظهر أن الانقلاب غير معقول، بلا فرق بين أن يكون المأخوذ في مدلول المشتق مفهوم الشيء و مصداقه، باعتبار أن المحمول وهو مدلول المشتق مركب من الذات والمبدأ والنسبه، وإمكان القضية إنما هو من جهة أن ثبوت المبدأ لموضوعها إن كان بالامكان فالقضية ممكنه، وإن كان بالضرورة فضروريه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون مدلول المشتق محمولاً في القضية بالاجمال أو بالتفصيل والتحليل، ولا يعقل أن يكون ثبوته بالتحليل ضرورياً وبالاجمال ممكناً، وإلا لم يكن الفرق بينهما بالاجمال والتفصيل بل بالتباين، وهذا خلف.

قد يقال كما قيل: إن القيد إذا كان مأخوذاً بنحو الموضوعيه بأن يكون قيداً للمحمول واقعاً لا معرفاً له فحسب، فهو وإن كان يدفع محذور الانقلاب إلا أنه يستلزم محذوراً آخر، وهو حمل الأخص على الأعم، لأن الانسان المقيد بالكتابه أو نحوها يكون أخص من الانسان المطلق وغير المقيد، ومن المعلوم أن حمل الأخص على الأعم غير صحيح، لأن ملاك صحه الحمل هو اتحاد المحمول مع الموضوع في القضية خارجاً وجوداً، وهذا إنما هو فيما إذا كان المحمول مساوياً مع الموضوع أو أعم منه، وأما إذا كان أخص منه، فهو لا- يتخذ إلا مع حصه منه، فلذلك لا يصح حمل الأخص على الأعم إلا بالتأويل والعناويه، فإذن لابد أن يكون القيد مأخوذاً بنحو المعرفيه والمشيريه لا بنحو الموضوعيه.

والجواب: أن المحمول في مثل قضيه «الانسان كاتب» أو «ضاحك» ليس أخص من الموضوع فيها، لأن قيد الكتابه مثلاً بما أنه ملحوظ ثبوته له بنحو الامكان فهو بهذا اللحاظ ليس أخص منه، وعلى هذا فلا- يكون حمل الكاتب على الانسان في قولنا «الانسان كاتب» من حمل الأخص على الأعم، بل هو من حمل المساوي على المساوي، وأما إذا كان القيد أخص من الموضوع، فلا يصح

حملة على الأعم إلا بالتأويل.

وبكلمه، إن حمل الأخص مفهوماً على الأعم كذلك غير صحيح إذا كان كل منهما ملحوظاً بحدّه بنحو الموضوعيه، وأما إذا كانا ملحوظين بنحو الفناء في حقيقه واحده في الخارج ومعبّران عنها في مرحله التصادق، فحينئذ وإن كان الحمل صحيحاً لتوفر ملا-كه وهو انطباقهما على موجود واحد، إلا أنه ليس من حمل الأخص مفهوماً على الأعم كذلك، إلا صورته، فإنه في الحقيقه من حمل المساوى على المساوى، ومن هذا القبيل ما إذا جعل الموضوع فانياً في مصداق المحمول، فإن الحمل وقتئذ وإن كان صحيحاً إلا أنه من حمل المساوى على المساوى، لا حمل الأخص على الأعم إلا صورته، فالنتيجه أن حمل الأخص على الأعم لا يصح إلا- بالتصرف والتأويل، لحد الآن قد تبين أن أخذ مفهوم الشىء في مدلول المشتق أو واقعه الموضوعى لا- يوجب الانقلاب.

ولكن قد يقال: إن أخذ واقع الشىء فيه إنما لا يوجب الانقلاب فيما إذا كان قابلاً للتقييد، كما في مثل قولنا «الانسان كاتب» أو «ضاحك»، وأما إذا لم يكن قابلاً للتقييد فأخذه يوجب الانقلاب، كما في مثل قولنا «زيد عالم»، فإنه ينحل إلى قولنا «زيد زيد له العلم»، وزيد بما أنه جزئى حقيقى فلا يقبل التقييد، فإذا كان القيد مجرد معرف ومشير إليه من دون أن يكون له دخل فيه، وحينئذ فتكون قضيه «زيد زيد له العلم» قضيه ضروريه، لأنه من حمل الشىء على نفسه، وهذا هو معنى الانقلاب (1).

والجواب: أولاً: أن الانقلاب إنما يلزم لو كان المأخوذ في مدلول المشتق

ص: ٣٤٠

خصوص ما لا يقبل التقييد لا مطلقاً، مع أن القائل به يدعى لزومه مطلقاً.

وثانياً: أن لزوم الانقلاب في مثل المثال المذكور إنما هو لو كان المأخوذ في مدلول المشتق شخص الموضوع في القضية، وهو زيد في المثال، ولكن الظاهر أن المأخوذ فيه نوع الموضوع لا شخصه، بقرينه أن المراد من واقع الشيء المأخوذ فيه ما يكون معروضاً للمبدأ عاده في الخارج، ومن الواضح أن ما يكون معروضاً له عاده هو الانسان، باعتبار أن العلم والعدالة والكتابة ونحوها من عوارضه، لا من عوارض الفرد بحده الفردى كزيد مثلاً، فإن عروضها عليه إنما هو بلحاظ أنه انسان لا بلحاظ أنه زيد، وحينئذ فتحلل قضية «زيد عالم» إلى قضية «زيد انسان له العلم» لا إلى قضية «زيد زيد له العلم»، فإذا لا انقلاب.

وثالثاً: مع الاغماض عن جميع ذلك وتسليم أن المأخوذ في مدلول المشتق شخص الموضوع في القضية، فمع هذا لا يلزم الانقلاب، وذلك لأن الجزئي لا يقبل التقييد الافرادى، وأما الأحوالى فلا مانع منه، وعلى هذا فمثل قولنا «زيد عالم» وإن انحل إلى قولنا «زيد زيد له العلم» ولكن زيد بما أنه مقيد بحاله العلم، فلا يكون حملاً مقيداً بها على زيد - الذى هو موضوع القضية مطلقاً - ضرورياً، من جهة أن ثبوت تلك الحالة له ليس بضرورى، وإنما هو بالامكان.

وقد يقال كما قيل: إن أخذ واقع الشيء في مدلول المشتق يؤدي إلى انحلال القضية الواحده إلى قضيتين: إحداهما ضروريه، وهى «الانسان إنسان»، والأخرى ممكنه، وهى «الانسان له الكتابه» مع أن قضية «الانسان كاتب» قضية واحده ممكنه لدى العرف والعقلاء، وهذا شاهد على عدم أخذ واقع الشيء في مدلول المشتق (1).

ص: ٣٤١

والجواب: أن انحلال القضية الواحدة الممكنة إلى قضيتين: الأولى ضروريه، والثانيه ممكنه مبني على أحد أمرين:

الأول: اشتغال القضية على نسبتين في عرض واحد، إحداهما النسبه بين الانسان والكاتب، والأخرى النسبه بينه وبين المبدأ كالكتابه ونحوها، وحيث إن وحده القضية وتعدّها إنما هي بوحده النسبه وتعدّها، فإذا كانت النسبه واحده فالقضية واحده، وإذا كانت متعدده فالقضية متعدده، على أساس أن النسبه هي المقومه للقضية ولا يمكن تكوينها بدونها.

الثاني: انحلال عقد الحمل إلى قضيه، وهذه القضية وإن كانت تقيديه وصفيه إلا أنها تصبح قضيه إخباريه مستقلة بقانون أن الوصف قبل العلم به إخبار.

ولنا تعليق على كلا الأمرين:

أما على الأمر الأول فلأن اشتغال القضية على نسبتين في عرض واحد إنما يوجب تعددها وانحلالها إلى قضيتين إذا كانت النسبتان تامتين، إذ حينئذ لا يعقل أن تكون القضية واحده، لما ذكرناه في ضمن البحوث السابقه من أن كل نسبه مباينه ذاتاً وحقيقه للنسبه الأخرى، من جهه أن المقومات الذاتيه لكل منهما مباينه للمقومات الذاتيه للأخرى، وهي متمثله في شخص وجود طرفيها هما الموضوع والمحمول في القضية، فلذلك لا يعقل أن تكون القضية الواحدة موضوعاً ومحمولاً مشتمله على نسبتين تامتين، بداهه أنه يلزم من افتراض وحدتها كذلك تعددها، وما يلزم من افتراض وجوده عدمه، فوجوده مستحيل.

ولكن الأمر في المقام ليس كذلك، لأن قضيه «الانسان كاتب» مشتمله على نسبه

واحد، وهي النسبة بين الانسان والكاتب، ولا يعقل اشتغالها على نسبة

اخرى تامه كما عرفت، وأما المحمول في تلك القضية وهو «الكاتب»، فلا يكون مشتغلاً على نسبه واقعيه تامه، وإلا لزم قيام النسبه بطرف واحد، وهو مستحيل، نعم إنه بتحليل من العقل ينحل إلى أجزاء ثلاثه: الذات والمبدأ والنسبه بينهما، إلا أن تلك النسبه نسبه تحليليه لا واقعيه، فإنها ليست في وعاء الذهن أو الخارج، فلماذا لا تستدعي وجود طرفين فيه، لأن الموجود في الذهن مفهوم واحد، وهو مفهوم الكاتب، ولكن العقل في مقام التحليل يحلله إلى ثلاثه أجزاء، فتلك الأجزاء تحليليه عقليه لا خارجيه ولا- ذهنيه، فالمعيار في وحده القضية إنما هو بوحده الموضوع والمحمول في عالم الذهن أو الخارج، وحيث إن الموضوع والمحمول في قضيه «الانسان كاتب» واحد فيه فالقضيه واحده، وانحلال الكاتب إلى أجزاء ثلاثه لا يؤثر في وحدتها ولا يجعلها متعدده، ومن هنا لا يكون النسبه التحليليه في عرض النسبه الواقعيه، فإن أحد طرفي النسبه الواقعيه «الكاتب»، وهو موجود واحد في أفق الذهن، والمفروض عدم نسبه اخرى في هذا الأفق في عرض النسبه الأولى، فإذا تكون القضية المذكوره مشتمله على نسبه واحده في عالم الذهن أو الخارج، والنسبه التحليليه ليست بنسبه في عالم الواقع، بل هي نسبه في عالم التحليل فحسب، فيكون المقام نظير قولنا «زيد انسان» فإنه قضيه واحده مشتمله على نسبه واحده، وهي النسبه بين «زيد» و «انسان» في عالم الذهن، ولا يضر بوحدتها اشتغال الانسان بالتحليل من العقل على نسبه تحليليه، وهي النسبه بين الحيوان والناطق، ومن الواضح أن النسبه التحليليه لا تشكل قضيه واقعيه ولا لها دخل في تكوينها، لأن قضيه «الانسان كاتب» قضيه واحده مشتمله على نسبه واحده، وهي النسبه بين الانسان والكاتب، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الكاتب مشتغلاً على

النسبه التحليليه أو لا، وكذلك قضيه «زيد انسان».

فالتتيجه أن القضيه المذكوره مشتمله على نسبه واحده، سواء أكان الشئ مأخوذاً في مدلول المشتق أم لا.

وأما التعليق على الأمر الثاني، فلأذن قضيه «الانسان كاتب» على القول بالتركيب تتضمن إخبارين: أحدهما الاخبار عن ثبوت المقيد، وهو «إنسان له الكتابه»، والآخر الاخبار عن ثبوت المطلق في ضمن المقيد، وهو «انسان» في المثال، بملاك أن الاخبار عن ثبوت المقيد يستلزم الاخبار عن ثبوت المطلق، فالاخبار الأول مدلول مطابق للقضيه وجهته الامكان، والاخبار الثاني مدلول تضمني لها وجهته الضروره، وهذا ليس من الانقلاب في شئ.

وإن شئت قلت: إنه على القول بأخذ مصداق الشئ في مدلول المشتق فالمحمول في مثل قولك «الانسان كاتب» انحل إلى محمولين: أحدهما المقيد وهو «إنسان له الكتابه» والآخر المطلق وهو «إنسان»، فثبوت الأول للموضوع بالامكان، والثاني بالضروره، وحيث إن القضيه المطابقه هي القضيه المقيده، فهي باقيه على جهتها وهي الامكان، ولا انقلاب فيها، وأما القضيه الضمنيه وهي القضيه المطلقه، فهي وإن كانت ضروريه إلا أنها بملاك أن جهتها الواقعيه الضروره لا من جهه الانقلاب، هذا نظير جملة «زيد خطيب بارع» و«عمرو طيب ماهر» وهكذا، فإنها تنحل إلى إخبارين: أحدهما الاخبار عن المدلول المطابق لها، وهو براعه زيد في فن الخطابه، ومهاره عمرو في فن الطبايه، والآخر عن المدلول التضمني لها، وهو الاخبار عن خطابه زيد وطبايه عمرو، ولا مانع من أن تكون جهه القضيه بلحاظ مدلولها المطابق الامكان وبلحاظ

وهذا أمر طبيعى فى القضايا المذكوره وأشباهها، وليس من الانقلاب فى شىء، لأن القضايا التى تكون محمولاتها من القضايا الوصفية تنحل إلى قضيتين طبعاً: الأولى قضية مستقلة وهى القضية المقيده، والثانيه قضية ضمنيه وهى القضية المطلقه، مثلاً قضية «زيد خطيب بارع» تنحل إلى الاخبار عن براعه زيد فى الخطابه والاخبار عن خطابه ضمناً، والأولى قضية مستقلة، والثانيه: قضية ضمنيه وهكذا، باعتبار أن كل قضية يكون محمولها مقيداً بقيد تتضمن قضية اخرى فى ضمن القضية المستقلة، وكل قضية يكون محمولها بسيطاً فلا تتضمن قضية اخرى، وعلى هذا فعلى القول بأخذ مصداق الشىء فى مدلول المشتق، فالمحمول فى مثل قضية «الانسان كاتب» مقيد بالمبدأ فى الواقع، وكذلك إذا كان المأخوذ فيه مفهوم الشىء، وأما على القول ببساطه مفهوم المشتق فالمحمول فيها بسيط ولا موضوع للانحلال.

والخلاصه أنه إن اريد بالانحلال أن المحمول على القول بالتركيب بما أنه مشتمل على نسبه، فيلزم عروض نسبتين على الذات فى عرض واحد وهو مستحيل، فيرد عليه أن المحال إنما هو عروض نسبتين واقعتين على شىء واحد، والمفروض فى المقام أن النسبه الواقعيه فى وعاء الذهن أو الخارج واحده، وأما النسبه بين الذات والمبدأ، فهى نسبه تحليليه فى المرتبه السابقه على الحمل لا واقعيه، وإن اريد به انحلال المحمول إلى إخبارين: أحدهما الاخبار عن القضية المقيده المستقلة، والآخر الاخبار عن القضية المطلقه الضمنيه، فيرد عليه أن هذا الانحلال أمر طبيعى على القول بالتركيب، وليس هذا من الانقلاب المستحيل، لأنه متمثل فى انقلاب ماده الامكان إلى الضروره.

الوجه السابع: ما ذكره المحقق الشريف من أن المأخوذ في مدلول المشتق إن كان مصداق الشيء لزم انقلاب القضية الممكنة إلى قضية ضروريه، وإن كان المأخوذ فيه مفهوم الشيء لزم دخول العرض العام في الفصل كالناطق مثلاً، وهو لا يمكن، لاستحاله أن يكون العرض جزءاً من الجوهر ومقوماً له، وعلى هذا فلو كان العرض داخلاً في الفصل لزم أن يكون مقوماً للانسان والحيوان ونحوهما وذاتياً لها، وهو كما ترى (١). هذا،

والجواب عن ذلك: أما عن الشق الأول من كلامه، فقد تقدم موسعاً فلاحاه إلى الاعاده.

وأما عن الشق الثاني منه وهو دخول العرض العام في الفصل، فقد اجيب عنه بعده وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره وجماعه من الفلاسفه المتأخرين منهم السبزواري، من أن الناطق فصل مشهورى وليس فصلاً حقيقياً، وقد أفاد في وجه ذلك أن معرفه حقائق الأشياء وفصولها الحقيقيه متعذره ولا يمكن الوصول إليها إلا- للبارى عز وجل، ومن أجل ذلك قد وضعوا مكانها ما هو من لوازمها وخاصيتها التي يشيروا بها إليها، فالناطق والصاهل والناهق جميعاً ليست بفصول حقيقيه، فإن الناطق إن اريد به النطق الخارجى الذى هو من خاصه الانسان، فهو من مقوله الكيف المسموع، فلا- يعقل أن يكون مقوماً للجوهر النوعى، وإن اريد به الادراك الباطنى أعنى إدراك الكليات، فهو كيف نفسانى وعرض من أعراض الانسان، فيستحيل أن يكون مقوماً له، لأن العرض إنما يعرض على الشيء بعد تقومه بذاته وذاتياته وتحصله بفصله، وأما

ص: ٣٤٦

الصاهل والناهق فكلاهما من الكيف المسموع، فلا يعقل أن يكون مقوماً للجوهر النوعي، ومن هنا قد يجعلون لازمين وخاصتين مكان فصل واحد، فيقولون «الحيوان حساس متحرك بالاراده» ومن الطبيعي أن الحساس والمتحرك بالاراده خاصتان للحيوان وليستا بفصلين له، ضروره أن الشئ الواحد لا يعقل أن يتقوم بفصلين، لأن كل فصل مقوم للنوع وذاتي له، فلا يعقل اجتماعهما في شئ واحد، وعليه فلا يلزم من أخذ الشئ في المشتق دخول العرض العام في الفصل، بل يلزم منه دخوله في الخاصه، وهذا أمر طبيعي ولا محذور فيه، فإن العرض العام كالشئ إذا قيد بقيد خاص أصبح خاصه، فما أفاده المحقق الشريف من استلزام أخذ مفهوم الشئ في مفهوم المشتق دخول العرض العام في الفصل غير تام، ولا يرجع إلى معنى محصل (1).

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من أن الناطق بمعنى النطق الظاهري أو إدراك الكليات وإن كان من لوازم الانسان وعوارضه الخاصه ولا يعقل أن يكون فصلاً مقوماً له، إلا أن الناطق بمعنى صاحب النفس الناطقه فصل حقيقي له، فيلزم حينئذٍ من أخذ مفهوم الشئ في المفهوم الاشتقائي دخول العرض العام في الفصل (2). هذا،

وقد علق عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن صاحب النفس الناطقه هو الانسان، وهو نوع لا فصل (3)، نعم لو فسر الناطق بالنفس الناطقه لم يرد عليه هذا الاشكال، فإن النفس الناطقه هي الفصل الحقيقي للانسان، وهي بسيطه،

ص: ٣٤٧

١- (١) كفايه الاصول ص ٥٢.

٢- (٢) (٢) أجود التقريرات ج ١ ص ١٠٢.

٣- (٣) (٣) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٢٧٠.

والناطق اسم لها وليس من الأوصاف الاشتقاقية، فإذن لا موضوع لما ذكره المحقق الشريف من أن مفهوم الشيء إن كان مأخوذاً في مدلول المشتق لزم دخول العرض العام في الفصل، لأن الناطق بمعناه اللغوي وهو النطق الظاهري أو الإدراك الباطني ليس بفصل، فلا يلزم المحذور المذكور، وبمعنى النفس الناطقه وإن كان فصلاً إلا أنه بهذا المعنى بسيط، فلا يكون مفهوم الشيء مأخوذاً فيه.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق النائيني قدس سره أيضاً من أن الشيء ليس من العرض العام، بل هو جنس الأجناس وجهه مشتركه بين جميع المقولات من الجواهر والأعراض، وقد أفاد في وجه ذلك أن ضابط العرض العام هو ما كان خاصه للجنس القريب أو البعيد، كالماشى والمتحيز، والشئيه تعرض لكل ماهيه من الماهيات وتنطبق عليها، فهي جهه مشتركه بين جميعها وليس ورائها أمر آخر، يكون ذلك الأمر هو الجهه المشتركه وجنس الأجناس لتكون الشئيه عارضه عليه وخاصه له، كما هو شأن العرض العام، وعلى هذا فاللازم من أخذ مفهوم الشيء في المشتق دخول الجنس في الفصل لا دخول العرض العام فيه، ومن الواضح أنه كما يستحيل دخول العرض العام في الفصل كذلك يستحيل دخول الجنس فيه، لأن لكل واحد من الجنس والفصل ماهيه تباين ماهيه الآخر ذاتاً وحقيقه، فلا يكون أحدهما ذاتياً للآخر، فالحيوان ليس ذاتياً للناطق وبالعكس، بل هو لازم أعم بالاضافه إليه، وذلك لازم أخص، وعليه فيلزم من دخول الجنس في الفصل انقلاب الفصل إلى النوع، وهو محال.

والخلاصه أن خروج مفهوم الشيء عن مفهوم المشتق أمر ضروري، سواء فيه القول بأن الشيء عرض عام أو جنس، وسواء أكان الناطق فصلاً حقيقياً أم مشهورياً، فإن دخول الجنس في اللازم كدخوله في الفصل الحقيقي

وقد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن هذا غريب منه، فإن الشيء لا يعقل أن يكون جنساً عالياً للأشياء جميعاً من الواجب والممتنع والممكن بأقسامه من الجواهر والأعراض والاعتباريات والانتزاعيات، فإنه وإن كان صادقاً على الجميع حتى على الممتنعات، فيقال «شريك الباري شيء ممتنع» و«اجتماع النقيضين شيء مستحيل» وهكذا، إلا أن صدقه ليس صادقاً ذاتياً ليقال إنه جنس عال له، بداهه استحاله وجود الجامع الماهوى بين ذاته تعالى وبين غيره من المقولات المتأصله والماهيات الاعتباريه والانتزاعيه والأشياء الممتنعه، بل لا يعقل الجامع الذاتى بين المقولات العشر بأنفسها، لأنها أجناس عاليات ومتباينات بتمام ذاتها وذاتياتها، بل ذكر قدس سره أنه قد برهن فى محله أن الجامع الحقيقى بين المقولات التسع العرضيه فضلاً عن الجامع كذلك بين جميع المقولات غيرمتصور(٢). هذا.

وما ذكره السيد الأستاذ قدس سره يرجع إلى نقطتين:

الأولى: أن الشيء لا يعقل أن يكون جنساً عالياً للجميع من الواجب والممكن والممتنع.

الثانية: أنه قد برهن فى محله أن المقولات العشر أجناس عاليات ومتباينات بتمام ذاتها وذاتياتها، ولا يعقل أن تندرج تحت مقوله واحده ذاتاً وحقيقه. هذا،

وغير خفى أن النقطة الأولى واضحه ولا تقبل الشك، بداهه أنه لا يعقل أن

ص: ٣٤٩

١- (١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٠٢.

٢- (٢) (١) محاضرات فى اصول الفقه ج ١ ص ٢٧١.

يكون الشيء بعرضه العريض جنساً عالياً للأشياء جميعاً.

وأما النقطة الثانية فقد يناقش فيها بأنه لم يقدّم برهان في الفلسفة على استحاله وجود جنس أعلى للمقولات العشر لأنه قام برهان على الاستحاله، وقد صرح بذلك صاحب الأسفار (١).

وفيه أنا وإن سلمنا عدم قيام برهان على استحاله وجود جنس أعلى للمقولات العشر إلا أن الشيء لا يعقل أن يكون جنساً أعلى لها جامعاً ذاتياً بين جميع الأشياء لأمرين:

الأول: أن الشيء يصدق على الواجب والممتنع والممكن بشتى أنواعه وأشكاله، ومن الواضح استحاله تصوير جامع حقيقى بينها جميعاً، بداهه أنه لا يعقل أن يكون الواجب تعالى شريكاً مع الممكن والممتنع فى الجنس.

الثانى: أن الشيء لو كان جنساً أعلى للمقولات العشر لكان كل مقوله مركبه منه ومن فصل يميزه عن المقولات الأخرى، وحينئذ نقول إن الفصل شيء أو لا؟ والثانى لا يمكن، فعلى الأول فإن كانت الشئيه تمام حقيقته لزم اتحاد الجنس والفصل، وإن كانت جزئه لزم تركبه من جزئين، وحينئذ تنتقل الكلام إلى جزئه الثانى فهل هو شيء؟ والجواب: نعم إنه شيء، وهكذا يذهب إلى مالا نهايه له، فإذن لا يمكن الوصول إلى ما يميز المقولات بعضها عن بعضها الآخر.

فالصحيح أن الشيء عرض عام للأشياء جميعاً من الواجب والممكن والممتنع، ويصدق على الجميع صدقاً عرضياً، فلذلك يكون من العرض العام، لا من العرض المقابل للجوهر، فإنه لا يصدق على وجود الواجب تعالى ولا على

ص: ٣٥٠

غيره من الاعتبارات والانتزاعات ونحوهما، ومن الواضح أن الشيء بما له من المفهوم يصدق على الجميع على نسق واحد.

وأما ما أفاده قدس سره - من أن ضابط العرض العام أن يكون خاصه للجنس القريب أو البعيد بأن يكون ما وراءه جنساً وهو عارض عليه وخاصه له، وضابط العرض الخاص أن يكون خاصه للنوع كالضحك مثلاً، وهذا الضابط لا ينطبق على الشيء - فلا أصل له، وذلك لأنه قدس سره إن أراد بذلك أن عروض العارض على الجنس مقوم لعمومه لا لعرضيته، ففيه أن كونه مقوماً لعمومه إنما هو بملاك أنه أكثر أفراداً وأوسع دائره من النوع، فإذن يكون ملاك اتصاف العرض بالعرض العام كون دائره معروضه أوسع من دائره معروض العرض الخاص، وأما كونه جنساً قريباً كان أم بعيداً أو غيره فغير معتبر، إذ لا يحتمل أن تكون جنسيه معروضه، دخيله في اتصافه بالعرض العام، وإن أراد به أنه مقوم لعرضيته، ففيه أن عرضيه العرض متقومه ذاتاً وحقيقه بعروضه على شيء، سواء أكان ذلك الشيء جنساً أم لا، ثم إن كون العرض عاماً وخاصاً أمر إضافي نسبي، فالماشى عرض عام باعتبار وإضافه، وخاص باعتبار آخر وإضافه أخرى، فالنتيجه ما أفاده قدس سره من الضابط للعرض العام لا يرجع إلى معنى صحيح فالمعيار فيه ما ذكرناه.

الوجه الرابع: أن محل الكلام في بساطه مفهوم المشتق وتركيبه، حيث إنه في مدلوله اللغوي، فلا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في مدلوله لغة دخول العرض العام في الفصل الحقيقي حتى يكون محالاً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى فقد اجيب في شرح المطالع عن شبهه وجهت على تعريف الادراك بترتيب امور معلومه لتحصيل أمر مجهول، وهي أنه لا يشمل التعريف

بالحد الناقص، وهو التعريف بالفصل وحده، فأجيب عنها بأن الفصل أيضاً مركب من أمور وليس بسيطاً، فالناطق شيء له النطق، فإذا لا إشكال في التعريف (١).

ولكن علق على هذا الجواب المحقق الشريف بأن لا يزم ذلك دخول العرض العام في الفصل الحقيقي (٢). ومن الواضح أن الشريف أراد من الناطق الفصل الحقيقي بقرينه أن التعريف إنما هو به بقطع النظر عن باب الدلالة اللغوية والعرفية، وعليه فما ذكره المحقق الخراساني قدس سره - من أن الناطق فصل مشهور لا حقيقي، ووضع مكان الفصل الحقيقي باعتبار أنه لازم له، وحينئذ فلا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في مدلول المشتق دخول العرض العام في الفصل الحقيقي، وإنما يلزم من ذلك دخول العرض العام في الفصل المشهور، وهذا مما لا محذور فيه - ليس جواباً عن تعليق المحقق الشريف، لما عرفت من أن نظره فيه متجه إلى الفصل الحقيقي دون المشهور، فإذا لا صلح لما ذكره المحقق الخراساني قدس سره بما علق عليه الشريف. هذا،

فالصحيح في المقام أن يقال إن هنا مسألتين:

الأولى: أن مدلول المشتق بسيط أو مركب.

الثانية: أن الناطق هل هو فصل بمعناه اللغوي العرفي أو لا.

أما المسألة الأولى فهي مسألة لغوية، والمرجع في إثباتها الطرق المقررة لدى العرف العام، كالتنقيص والتبادر ونحوهما.

ص: ٣٥٢

١- (١) شرح المطالع ص ١١.

٢- (٢) (٢) هامش مصدر المتقدم.

وأما المسألة الثانية: فلا شبهه في أن الناطق بما له من المعنى اللغوي لا يصلح أن يكون فصلاً حقيقياً للإنسان، وكذلك الصاهل والناطق ونحوهما، ولا فرق في ذلك أن يكون المشتق موضوعاً لمعين بسيط أو مركب، لأن المبدأ في الناطق وهو النطق لا يمكن أن يكون فصلاً حقيقياً للإنسان، باعتبار أنه إن كان بمعنى النطق الظاهري، فهو من مقوله الكيف المسموع، وإن كان بمعنى الإدراك الباطني، فهو من مقوله الكيف النفساني، وعلى كلا التقديرين فلا يصلح أن يكون فصلاً حقيقياً، بلا فرق بين أن يكون مفهوم الشيء مأخوذاً فيه أولاً، وعلى هذا فجعل الناطق في باب الكليات من الذاتى والفصل الحقيقي للإنسان لا يمكن بدون تجريده عن معناه اللغوي مادته وهيئته وإرادته معنى آخر منه، وهو النفس الناطقة.

وبكلمه، إن الناطق عند العرف واللغة موضوع للشيء المتلبس بالنطق الظاهري أو الباطني، وهو بهذا المعنى لا يصلح أن يكون فصلاً حقيقياً للإنسان ومقوماً له، وعليه فجعله في المنطق فصلاً حقيقياً لا يمكن أن يكون بمعناه اللغوي، فلا محاله يكون قد جرد عنه تماماً واستعمل في معنى جامد بسيط، وهو النفس الناطقة، فإنه بهذا المعنى يصلح أن يكون فصلاً حقيقياً ومقوماً، على أساس أن نظر المناطقه إلى حقائق الأشياء من الجنس والفصل الذاتيين، لا إلى الأوضاع اللغويه والمعاني العرفيه، فلذلك جعلوا الناطق أسماءً للنفس الناطقة، وهو بهذا المعنى فصل حقيقى للإنسان.

وعلى هذا فلا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في مدلول المشتق لغيره وعرفاً دخول العرض العام في الفصل الحقيقي، لما عرفت من أن الناطق أو ما شاكله ليس بمعناه اللغوي فصلاً، وإنما هو فصل بمعنى آخر، وهو النفس الناطقة التي هي صورته

الانسان وحقيقته، ومن هنا يظهر أن اعتراض المحقق الشريف بأن مفهوم الشيء لو كان مأخوذاً في مدلول المشتق، لزم دخول العرض العام في الفصل مبنى على الخلط بين المسألتين، لأن مفهوم الشيء لو كان مأخوذاً فيه، لزم دخول العرض في معناه اللغوي لا في الفصل الحقيقي كما تخيله.

هذا إضافة إلى أن هذا الوجه لو تم فإنه يمنع عن دخول مفهوم الشيء في مدلول المشتق، ولا يمنع عن دخول النسبه فيه، بأن يكون المشتق موضوعاً للمبدأ ونسبته إلى الذات، ولا يلزم منه أي محذور.

ودعوى أن أخذ النسبه في مدلول المشتق يستلزم أخذ الذات فيه أيضاً لاستحاله تقوم النسبه بطرف واحد.

مدفوعه، فإن استحاله ذلك إنما هي بلحاظ أنها متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها في الذهن أو الخارج، ولكن هذا لا يقتضى استحاله وضع اللفظ مع طرف واحد، لأن عمليه الوضع عمليه اختياريه للواضع، فإن له أخذ شيء في المعنى الموضوع له قيماً، وله عدم أخذه فيه كذلك، فاللفظ على الأول يدل على المعنى المقيد به لا أكثر، وعلى الثاني على المعنى المطلق كذلك، وفي المقام لا مانع من وضع المشتق بإزاء المبدأ والنسبه بدون أخذ الذات فيه، فإنه حينئذ لا يدل إلا على المبدأ ونسبته إلى الذات دون نفس الذات، وهذا ليس معناه قيام النسبه بطرف واحد، بل دلالة اللفظ عليها مع طرف واحد. ومن هنا فالحروف موضوعه للنسب والروابط فحسب بدون أخذ أطرافها في معناها الموضوع له، مع أنها متقومه بها ذاتاً وحقيقه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن شيئاً من الوجوه التي استدلت بها على بساطه مفهوم المشتق لا يتم، فلا يمكن القول حينئذ بالبساطه.

وأما الكلام فى المقام الثانى وهى القول بأن مفهوم المشتق مركب من الذات والمبدأ والنسبه بينهما، فنقول إن المراد من الذات المأخوذه فى مفهوم المشتق هو الذات المبهمة غايه الابهام ومعراه عن كل خصوصيه من الخصوصيات العرضيه ما عدا قيام المبدأ بها، وليس المراد منها مصداقها، فلنا دعويان:

الأولى: أن مصداق الذات والشىء غير مأخوذ فى مفهوم المشتق.

الثانيه: أن المأخوذ فيه مفهوم الشىء والذات بنحو الابهام.

أما الدعوى الأولى فهى باطله جزماً، لأن لازم ذلك أن يكون المشتق من متكثر المعنى، بأن يكون الوضع فيه عاماً والموضوع له خاصاً، وهذا خلاف الارتكاز العرفى منه فطره، لأن المرتكز منه كذلك معنى واحد مبهم غايه الابهام، ولهذا يقبل الحمل على الواجب تعالى كقولك «اللّه عالم وقادر وحى» وهكذا، وعلى الممكن بشتى أنواعه من الماهيات المتأصله كالجواهر والأعراض والماهيات الاعتباريه والانتزاعيه، وعلى الممتنع كقولك «شريك البارى ممتنع» و«اجتماع النقيضين مستحيل» وهكذا، والجميع على نسق واحد.

وأيضاً لازم ذلك أن يكون استعمال المشتق فى الذات المتلبسه بالمبدأ المعراه عن الخصوصيات العرضيه مجازاً، لأنه استعمال فى غير معناه الموضوع له، وأن يكون المشتق مجملاً- إذ لم تكن هناك قرينه على تعيين المصداق، باعتبار أن حكمه حينئذ حكم اللفظ المشترك، فلا يدل على التعيين.

ودعوى أن جعل المصداق موضوعاً فى القضيّه يدل على أنه مأخوذ فى مدلول المشتق.

مدفوعه بأن المشتق لا يكون محمولاً دائماً، بل قد يكون محمولاً وقد لا

يكون، كما في مثل قولنا «أكرم العالم» و«لا- تصل خلف الفاسق» وهكذا، فإنه لا يكون محمولاً في مثل هذه الموارد مع أن استعماله فيها كاستعماله فيما إذا كان محمولاً بلا فرق بينهما أصلاً.

والخلاصه أن القول بأن المأخوذ في مفهوم المشتق الشيء لا يرجع إلى معنى محصل.

وأما الدعوى الثانية وهي أن المأخوذ في مدلول المشتق مفهوم الشيء المبهم من جميع الجهات والخصوصيات حتى من جهة خصوصيه أنه عين المبدأ خارجاً كما في صفات الباري عز وجل الذاتيه، فيدل عليها أمران:

الأول: أن المتبادر من المشتق عند إطلاقه ارتكازاً وفطره هو تلبس الذات المبهمه بالمبدأ، فإذا قيل «زيد عالم» تمثل في النفس ذات مبهمه متلبسه بالعلم، وتنطبق في المثال على زيد، ومن الواضح أن هذا التبادر الارتكازي الموافق للفطره في أعماق النفس دليل قطعي على أن مفهوم الشيء والذات المبهمه مأخوذ في مدلول المشتق وضعاً، وحيث إنه مبهم من جميع الجهات حتى من جهة اتحاده مع المبدأ، فلهذا يصدق على الجميع من الجوهر والعرض والأمر الاعتباري والانتزاعي والزمان وما فوقه من الواجب تعالى وغيره على نسق واحد بدون لحاظ أيه عنايه في شيء منها.

الثاني: أنه لا شبهه في صحه حمل المشتق بما له من المعنى المرتكز في الذهن على الذات في الخارج، كقولنا «زيد عالم» و«الانسان ضاحك» وهكذا، ومن الواضح أنه لا يمكن تصحيح هذا الحمل بدون أخذ مفهوم الذات في مدلول المشتق، لأن المبدأ مغاير للذات مفهوماً وعيناً، وقد مرّ أن صحه الحمل ترتكز على ركيزتين: الأولى: اتحاد المحمول مع الموضوع في عالم الوجود، والثانيه:

مغايرتهما في عالم المفهوم، وبانتفاء أيه من الركيبتين فلا موضوع للحمل، وفي المقام حيث إن المبدأ مغاير للذات في الوجود الخارجى والمفهوم الذهنى معاً فلا يمكن حمله عليها، ومجرد اعتباره لا بشرط ومتحداً مع الذات لا يوجب اتحاده معها خارجاً وقلبه عما كان عليه في الواقع من المغايره والمباينه، بداهه أن المغايره بينهما واقعيه لا اعتباريه لكي تنتفى باعتبار آخر، فإذن لا قيمه لاعتبار المبدأ لا بشرط، ولا يوجب صحه حمله على الذات التي هي منوطه بأن يكون متحداً معها في الخارج حقيقه. هذا،

ولكن المحقق النائنى قدس سره قد أصر في المقام على أن اعتبار المبدأ لا بشرط ولحاظه متحداً مع الذات يكفى في صحه حمله عليها، ولذلك بنى على أن الذات غير مأخوذه في مفهوم المشتق، وقد أفاد في وجه ذلك أن وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، وهذا لا بمعنى أن له وجودين: أحدهما لنفسه والآخر لموضوعه، لاستحاله أن يكون لماهيه واحده وجودان، بل بمعنى أن وجوده النفسى عين وجوده الرابطى لموضوعاته.

وإن شئت قلت: إن للعرض وجوداً واحداً في الخارج، ولكن له حيثتان: الأولى حيثيه أنه لنفسه، والثانيه حيثيه أنه لموضوعه، وعلى هذا فإن لوحظ العرض من حيثيه الأولى أى بما أنه شىء من الأشياء وموجود من الموجودات في الخارج بحياله واستقلاله في مقابل وجود الجوهر كذلك، فهو بهذا الاعتبار واللحاظ عرض مابين لموضوعه وجوداً وغير محمول عليه، وإن لوحظ من حيثيه الثانيه أى بما هو واقعه في الخارج بلا- أى مؤنه اخرى وأن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه فيه، فهو بهذا اللحاظ والاعتبار عرضى ومشتق وقابل للحمل على موضوعه ومتحد معه، حيث إنه من شؤونه وأطواره،

فإن شأن الشيء لا يباينه.

والخلاصه أن للمبدأ لحاظين: أحدهما لحاظه موجوداً في الخارج بحياله واستقلاله في مقابل الذات، والآخر لحاظه لا بشرط أى بما هو واقعه الموضوعى، وهو أن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، ولا- يمكن حمله عليها باللحاظ الأول، وأما باللحاظ الثانى فلا مانع منه، لأنه بهذا اللحاظ متحد معها بنحو من أنحاء الاتحاد في الخارج(١). هذا،

وقد علق عليه السيد الأستاذ قدس سره بعده وجوه:

الوجه الأول: أن ما ذكره قدس سره من الفرق ليس فارقاً بين المشتق ومبدئه، بل هو فارق بين المصدر واسم المصدر، فإن العرض كالعلم مثلاً- متحيث بحيثين واقعيين: الأولى حيثه وجوده في نفسه، والثانية حيثه وجوده لموضوعه، فيمكن أن يلحظ مره بالحيثه الأولى، وهى أنه شىء من الأشياء وموجود من الموجودات بحياله، واستقلاله في مقابل وجود الجوهر، وبهذا الاعتبار يعبر عنه باسم المصدر، ومره اخرى بالحيثه الثانيه، وهى أن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، وأنه طور من أطواره، وبهذا الاعتبار يعبر عنه بالمصدر، حيث قد اعتبر فيه الاسناد إلى فاعل ما دون اسم المصدر.

وبكلمه، إن اسم المصدر وضع للدلاله على الوجود المحمولى فى قبال العدم المحمولى، والمصدر وضع للدلاله على الوجود النعتى فى مقابل العدم النعتى، فما ذكره قدس سره ليس فارقاً بين المشتق ومبدئه، وإنما هو فارق بين المصدر واسم المصدر(٢).

ص: ٣٥٨

١- (١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٠٧.

٢- (٢) (١) محاضرات فى اصول الفقه ج ١ ص ٢٧٧.

ويمكن نقد هذا الوجه من عدة جهات:

الأولى: ما تقدم موسعاً في باب الوضع من أن الألفاظ لم توضع بإزاء الموجودات الخارجيه ولا الموجودات الذهنيه، وإنما هي موضوعه بإزاء طبيعى المعنى الذى قد يوجد فى الذهن وقد يوجد فى الخارج، بدون أن يكون الوجود ذهنى أو الخارجى قيداً له.

هذا إضافه إلى أن لازم الوضع بإزاء الموجود الخارجى كون المدلول الوضعى مدلولاً تصديقياً، وهو لا يمكن إلا على القول بالتعهد.

وعلى هذا فالمصدر لم يوضع للوجود النعتى واسم المصدر للوجود المحمولى، إلا أن يكون مراده قدس سره من ذلك وضع المصدر بإزاء معنى فان فى الوجود النعتى فى الخارج، واسم المصدر بإزاء معنى فان فى الوجود المحمولى فيه، ولكن إرادته ذلك من كلامه قدس سره بحاجه إلى قرينه.

الثانيه: ما تقدم آنفاً من أن المصدر لم يوضع لنسبه الماده إلى الذات، وإنما وضع بإزاء خصوصيه قائمه بالماده كالصدوريه أو الحلوليه ونحوهما، وتلك الخصوصيه غير النسبه، لأنها متقومه بالطرفين، فلا يمكن قيامها بطرف واحد، بينما هي قائمه بطرف واحد، واسم المصدر وضع بإزاء الحدث بما هو بدون لحاظ أى خصوصيه معه، وهذا الفرق بينهما إنما هو بحسب المفهوم، وذلك لا يمنع عن وحدتهما فى الوجود الخارجى.

الثالثه: الظاهر أن المحقق النائينى قدس سره أراد بذلك الفرق بين المشتق والمصدر، لا بينه وبين مبدئه، ولا بين المصدر واسم المصدر، بقرينه أنه قدس سره ذكر أن للعرض فى مقابل الجوهر حيثيتين واقعتين، وهما حيثيه وجوده فى نفسه، وحيثيه وجوده لموضوعه، فإن لوحظ من حيثيه الأولى فهو عرض ومصدر ومباين للذات

وجوداً ولا يقبل الحمل عليها، وإن لوحظ من الحيثية الثانية فهو عرضي ومشتق يقبل الحمل، باعتبار أنه من شؤونه وأطواره ومن مراتب وجوده، وشؤون الشيء لا تكون أجنبيه عنه.

الوجه الثاني: لا-ريب في أن وجود العرض في الخارج في مقابل وجود الجوهر فيه، وأنه مباين له وإن كان يختلف عنه سنخاً، لأن وجود الجوهر في نفسه لنفسه، ووجود العرض في نفسه لغيره، وهذا ليس بمعنى أن وجوده من حدود وجوده وأنه ليس هناك إلا وجود واحد وهو وجود الجوهر، بل بمعنى أن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، لا أنه عين وجود موضوعه.

وبكلمه، إنه لولم يكن في الخارج إلا-وجود واحد وهو وجود الجوهر، والعرض من حدود وجوده ومرتبته من مراتبه وليس موجوداً مستقلاً في مقابله فلا شبهه في صحه حمله عليه، لمكان الاتحاد بينهما، ولكن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، بداهه أن العرض ليس من حدود وجود الجوهر، بل هو مباين له وجوداً، وعليه فمجرد اعتباره لا بشرط بالنسبه إلى موضوعه لا يؤثر في الواقع ولا-يوجب انقلابه عما كان عليه من المغايره، ضروره أنها ليست بالاعتبار، فإذن لا يمكن القول بأن العرض إن لوحظ لا بشرط وعلى ما هو عليه في الواقع، فهو من شؤون موضوعه وطور من أطواره، وشؤون الشيء لا تباينه، وإن لوحظ بشرط لا وعلى حiale واستقلاله وأنه شيء من الأشياء في الخارج في مقابل موضوعه فيه، فهو مغاير له ولا يمكن حمله عليه، وذلك لأن العرض لو كان متحداً مع الجوهر وجوداً في الخارج بأن يكونا موجودين بوجود واحد فيه، صح حمله عليه سواء أكان ملحوظاً لا بشرط أم لا، وإن كان مغايراً معه وجوداً في الخارج، بأن يكون هناك وجودان: أحدهما وجود

العرض، والآخر وجود الجوهر، لم يصح حمله عليه وإن اعتبره لا بشرط (١).

وغير خفى أن ما أفاده السيد قدس سره من أنه لا أثر لاعتبار المبدأ لا بشرط، فإنه لا يصحح حمله على الذات بعد ما كان مغايراً لها وجوداً، صحيح وغير قابل للمناقشه لا نظرياً ولا تطبيقياً، ولكن يمكن أن يقال إن نظر المحقق النائيني قدس سره ليس إلى ذلك، بل إلى واقع لا بشرط، بمعنى أن لحاظ المعنى لا بشرط تاره يكون بنحو الموضوعيه وأخرى بنحو الطريقيه، ولا يبعد أن يكون نظره قدس سره فى المقام إلى الثانى، بقريته أنه قدس سره قال فى مقام الفرق بين العرض والعرضى (المبدأ والمشتق) أن ماهيتهما واحده بالذات والحقيقه، والفرق بينهما إنما هو بالاعتبار واللحاظ، ببيان أن لماهيه العرض حيثيتين واقعتين: إحداهما حيثيه وجوده فى نفسه، والأخرى حيثيه وجوده لموضوعه، فهى تاره تلاحظ من حيثيه الأولى وبما هى موجوده فى حياها واستقلالها وأنها شىء من الأشياء فى قبال وجودات موضوعاتها، فهى بهذا اللحاظ والاعتبار عرض معنون بعنوان البشرط لائيه وغير محمول على موضوعه لمكان المباينه بينهما، وأخرى تلاحظ بما هى موجوده فى الواقع ونفس الأمر وأن وجودها فى نفسها عين وجودها لموضوعها ومن مراتب وجوده، فهى بهذا الاعتبار عرضى ومشتق معنون بعنوان اللا بشرطيه ومحمول على الذات، وهذا الكلام منه قدس سره يدل على أن نظره إلى اللا بشرطيه والشرط لائيه ليس بنحو الموضوعيه، بل بنحو الطريقيه والمعرفيه الصرفه.

ولكن هذا أيضاً غير تام، وذلك لأن صححه حمل العرض على موضوعه مبنيه على فرضيه، وعدم صححه حمله عليه مبنيه على فرضيه اخرى.

أما الفرضيه الأولى فهى ترتكز على ركيزه واحده، وهى أن الموجود فى

ص: ٣٤١

الخارج واحد وهو وجود الجوهر، وأما العرض فلا- وجود له في قبال وجوده، وإنما هو شأن من شؤون وجوده وحدوده، وحد الشيء نفس الشيء ولا يغيره، وعليه فيصح الحمل لمكان الاتحاد.

وهذه الفرضيه وإن كانت لا- واقع موضوعي لها ومخالفه للوجدان الموافق للفظه، إلا أنه مع ذلك قيل إنه لم يتم برهان في الفلسفه على أن للعرض وجوداً في الخارج في قبال وجود الجوهر، ولهذا نسب إلى بعض الفلاسفه أن الصور العلميه العارضه على النفس من مراتب وجودها وحدوده، وليس لها وجود في قبال وجودها، حيث إن هناك وجوداً واحداً وهو وجود النفس، وتلك الصور العارضه عليها من مراتب ذلك الوجود وحدوده، فإذا كانت الصور المذكوره التي هي من مقوله الكيف النفساني متحده مع النفس، كان الأمر كذلك في سائر المقولات العرضيه أيضاً، إذ الفرق غير محتمل (1)، وعلى هذا فلو أراد قدس سره من ذلك أن العرض شأن من شؤون موضوعه وطور من أطواره وأنه لا- وجود له في الخارج إلا وجود موضوعه، ففيه أن حملة على الذات حينئذ وإن كان صحيحاً لمكان الاتحاد بينهما وجوداً، إلا أن ذلك مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، إذ لا شبهه في أن وجود العرض غير وجود الجوهر في الخارج، وهما نحوان وسنخان من الوجود فيه، وهذا أمر لا يقبل الشك كما تقدم.

وأما الفرضيه الثانيه فهي تبتنى على أن وجود العرض مبين لوجود الجوهر في الخارج، وهما سنخان متباينان من الوجود، فإن وجود العرض وجود يتوقف على موضوع محقق فيه ولا يمكن وجوده بدونه، بينما وجود الجوهر وجود مستقل فلا يتوقف على ذلك، فإذا كان كيف يعقل أن يكون وجود العرض

ص: ٣٤٢

عين وجود الجوهر فى الخارج ومن حدود وجوده، وعلى ضوء ذلك فلا يمكن الحمل لمكان المغايره، وملاك صحه الحمل الاتحاد.

وعليه فما ذكره المحقق النائنى قدس سره - من أن العرض إن كان ملحوظاً من حيث وجوده فى نفسه وأنه شىء من الأشياء فى الخارج فى مقابل الجوهر، فهو مباين له وغير قابل للحمل عليه، وإن كان ملحوظاً من حيث أن وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه وأنه من شؤونه، فهو قابل للحمل عليه - لا- يرجع إلى معنى صحيح، فإنه إن اريد بالشؤون أنه من حدود وجود موضوعه فى الخارج ولاوجود له فيه إلا- وجود موضوعه فيه، فيرده أنه خلاف مفروض كلامه، لأن مفروض كلامه أن للعرض وجوداً فى الخارج فى مقابل وجود الجوهر، وأن هناك سنخين من الوجود: وجوداً فى نفسه لنفسه، ووجوداً فى نفسه لغيره، والأول وجود الجوهر والثانى وجود العرض، وإن اريد بها أنه من عوارضه فى الخارج ولا يوجد بدون وجوده فيه، ففيه أن الأمر وإن كان كذلك إلا أن معنى هذا أن له وجوداً فيه فى قبال وجود موضوعه، غايه الأمر أن سنخ وجوده يختلف عن سنخ وجود موضوعه، ونتيجته ذلك عدم صحه حمله عليه.

الثالث: أن ما أفاده المحقق النائنى قدس سره من أن العرض قد يلحظ بنفسه بمفاد كان التامه، وقد يلحظ بما هو قائم بموضوعه فى الخارج بمفاد كان الناقصه لو تم فإنما يتم فى المشتقات التى تكون مبادئها من المقولات الحقيقيه التى لها وجود فى الخارج، ولا يتم فى المشتقات التى تكون مبادئها من الأمور الاعتباريه أو الانتزاعيه التى لا وجود لها فى الخارج لكى يلحظ تاره بنفسه وبمفاد كان التامه، وأخرى بما هو قائم بموضوعه وبمفاد كان الناقصه(١).

ص: ٣٤٣

وغير خفى أن هذا التعليق يدل ما يبرهن عدم صحة حمل المشتقات التي تكون مبادئها من الأمور الاعتبارية أو الانتزاعية يبرهن الفرق بينها وبين المشتقات التي تكون مبادئها من الأعراض، وحينئذٍ فيمكن المحقق النائبي قدس سره أن يدعى أن صحة حمل تلك المشتقات على الذات لا- تتوقف على لحاظ مبادئها لا- بشرط لكي يقال إنها لا- توجد في الخارج حتى تلحظ كذلك، بينما صحة حمل هذه المشتقات تتوقف على ذلك، فإذن لا مجال لهذا التعليق. هذا،

ولكن الصحيح في الجواب أن يقال: إن المبدأ إذا كان من المقولات فقد تقدم أن وجوده في الخارج مابين لوجود موضوعه واقعاً وحقيقه، ولا- يجدى لحاظه لا- بشرط، لا بنحو الموضوعية ولا بنحو الطريقيه، وأما إذا كان المبدأ أمراً اعتبارياً أو انتزاعياً كالملكية أو الزوجية أو نحوها، فلا- يكون عنواناً لمصداق الموضوع في الخارج لكي ينطبق عليه انطباق العنوان على المعنوي، فإذن لا يتوفر فيه ملاك صحة الحمل، وقد مرّ أن ملاك صحته إما اتحاد المحمول مع الموضوع في الوجود الخارجي بأن يكون موجودين بوجود واحد فيه أو انطباق المحمول مع الموضوع على موجود واحد، وكلا الملاكين غير متوفر في المقام، أما الأول فهو واضح، وأما الثاني فلأن المبدأ ليس عنواناً لمصداق الموضوع في الخارج لكي ينطبق عليه انطباق العنوان على المعنوي، مثلاً قولنا «زيد مالك» لا يمكن أن يكون المالك بلحاظ مدلوله الوضعي البسيط وهو الملكية عنواناً لزيد في الخارج، لأن كونه عنواناً له لا يمكن إلا بلحاظ اشتماله على الذات، بأن يكون مفهومه مركباً منها ومن المبدأ، وأما المبدأ فهو بنفسه لا يصلح أن يكون عنواناً للموضوع في الخارج، لا بلحاظ نفسه ولا بلحاظ منشأ انتزاعه، وهذا بخلاف مفهوم الشيء والذات، فإنه وإن كان من المفاهيم الانتزاعية التي لا وجود لها في الخارج، إلا أنه لما كان بنفسه عنواناً للموضوع في الخارج صحّ حمله عليه كقولك

الرابع: أن ما أفاده قدس سره لو تم في المشتقات التي تكون مبادئها وضعاً للذات سواء أكان من المقولات أم من الاعتبارات أو الانتزاعات، ولا يتم في المشتقات التي لا يكون المبدأ فيها صفة للذات، كما في أسماء الأزمنة والأمكنه وأسماء الآله، لأن اتحاد المبدأ فيها مع الذات غير معقول، لأن المبدأ في اسم الزمان كالمقتل هو القتل، والذات فيه الزمان، وفي اسم المكان المكان، ولا يعقل اتحاده لا مع الزمان ولا مع المكان وكذلك الحال في اسم الآله كالمفتاح، فإن المبدأ فيه وهو الفتح لا يعقل أن يكون متحداً مع الذات فيه وهو الحديد مثلاً، وأوضح من ذلك كله المشتقات التي تكون مبادئها من الأعيان الخارجيه كالبقال والتامر واللابن وماشاكل ذلك، فإن المبدأ في الأول البقل، وفي الثاني التمر، وفي الثالث اللبن، ومن الواضح أن شيئاً من هذه المبادئ لا يعقل أن يتحد مع الذات.

والخلاصه: أنا لو سلمنا الوصف متحد مع موضوعه في الوعاء المناسب له من الذهن أو الخارج بلحاظ أن الوصف شأن من شؤون الموصوف ومن حدود وجوده، فلا نسلم اتحاده مع زمانه أو مكانه أو آله وغير ذلك من ملابساته (١).

ويمكن نقده أيضاً، فإن لحاظ المبدأ قائماً بموضوعه قيام صدور أو حلول إنما هو باعتبار أنه متلبس به بنحو من أنحاء التلبس من الصدورى أو الحلولى، ولا يمكن تحققه بدون ذلك، وهذا الملاك موجود بالنسبه إلى زمانه ومكانه وآله، بداهه أن المبدأ كما هو بحاجة إلى فاعل ما كذلك بحاجة إلى زمان ومكان وآله، لأن كل فعل زمانى لا يعقل أن يوجد بدون شيء من ذلك، وعلى هذا فالمبدأ كما أنه قائم بالفاعل قيام صدور أو حلول، كذلك إنه قائم بظرف الزمان أو المكان

قيام المظروف بالظرف أو بالآله قيام ذبيها بها، غايه الأمر أن قيامه بالفاعل يكون على أحد النحوين المذكورين، وقيامه بالزمان والمكان والآله على نحو واحد، وهو قيام المظروف بالظرف وقيام ذى الآله بها، مثلاً القتل مبدءاً للقتل، فإنه كما يكون وصفاً لموضوعه وهو القائل، يكون وصفاً لزمانه ومكانه أيضاً، والفتح فى المفتاح فإنه كما يكون وصفاً لموضوعه وهو الفاتح، يكون وصفاً لآلته أيضاً وهى الحديد وهكذا، وأما المبدء فى مثل اللابن والتامر والبقال ونحو ذلك، فهو ليس من الأعيان الخارجيه، بل هو من الحرف، ومن هنا يصدق التامر واللابن والبقال على الشخص حقيقه وإن لم يكن مشغولاً به فعلاً، بل كان مسافراً أو نائماً أو غير ذلك، كأصحاب الملكات من المجتهد و المهندس والطبيب والبناء والنجار والخياط وما شاكل ذلك، ومن الواضح أن المهن والحرف أوصاف لاربابها كالأعراض التى هى أوصاف لمعروضاتها.

فالنتيجه أنه لا- فرق بين أسماء الأزمنه والأمكنه والآله وبين سائر المشتقات، فكما أن المبدء فى تلك المشتقات وصف من أوصاف الذات وقائم بها فكذلك فى هذه الأسماء، غايه الأمر أن قيامه بها هناك قيام صدور أو حلول، وأما قيامه بها هنا قيام المظروف بالظرف وقيام ذى الآله بها. هذا،

وقد اجيب عن ذلك بأنه يمكن التخلص عن هذا الاعتراض بافتراض أن المبدء فى أسماء الأزمنه والأمكنه ليس هو الحدث، بل المحليه والمعرضيه للحدث التى تكون نسبتها إلى الزمان والمكان نسبه العرض إلى موضوعه(1).

وفيه: أنه لا يمكن الالتزام به، لوضوح أن المبدء فى مثل المقتل القتل لا المعرضيه والمحليه، نعم المعرضيه صفه للذات المنتزعه من وقوع المبدء فيها

ص: ٣٤٤

إلى هنا قد تبين أن تعليقات السيد الأستاذ قدس سره على ما ذكره المحقق النائيني من أن صحة حمل المشتق على الذات لا تتوقف على أخذ مفهومها فيه وإن كانت قابله للمناقشه في صيغها الخاصه، إلا أن المجموع من حيث المجموع يدل على أن ما أفاده قدس سره غير صحيح، لأن وجود العرض إذا كان مابيناً لوجود الجوهر في الخارج، فلا- يكفي مجرد قيامه به خارجاً وعروضه عليه في صحة الحمل بعدتغيرهما وجوداً.

لحد الآن قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أنه لا يمكن حمل المشتق على الذات على القول ببساطه مفهومه، فلذلك لا مناص من الالتزام بالقول بأن مفهومه مركب من الذات المبهمة المعراه عن جميع الخصوصيات العرضيه والمبدأ، فيصح حينئذ حمله عليها، ويكون من حمل الطبيعي على فرده في الخارج على ماتقدم تفصيله في ضمن البحوث السالفه.

ثم إن هنا قولاً ثالثاً في مقابل القول بالبساطه والتركيب، وهو أن ماده المشتق موضوعه لطبيعي الحدث، وهيئته موضوعه للنسبه بينه وبين الذات، وأما الذات فهي غير مأخوذه في مدلوله، وقد اختار هذا القول المحقق العراقي قدس سره وأفاد في وجه ذلك أن الاستقراء في وضع الهيئات بشتى أنواعها وأشكالها من الهيئات الافراديه والهيئات التركيبيه في اللغات، يشهد بأن كل هيئته موضوعه بإزاء النسبه، ومن الواضح أن هيئته المشتق لا تكون خارجه عنها، ونتيجه ذلك أن ماده المشتق موضوعه بإزاء الحدث، وهيئته موضوعه بإزاء النسبه أي نسبه الحدث إلى الذات، فالذات خارجه عن مدلولها، وحيث إنه ملتفت إلى أن هناك إشكالاً متجه عليه على أساس هذا القول وهو أن معنى المشتق على هذا معنى

حرفى فلا يصح حمله على الذات، مع أن صحه حمله عليها من الواضحات الأولى، فلهذا حاول دفع هذا الاشكال عنه وعلاج هذه النقطة بمحاولتين:

المحاولة الأولى: أن هيئه المشتق وإن كانت موضوعه بإزاء نسبه المادة إلى الذات، إلا أن النسبه بما أنها متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها في الذهن أو الخارج واستحاله قيامها بطرف واحد، فهي تدل على الذات بالدلاله الالتزاميه، بملاك أنها أحد طرفي مدلولها الوضعي، وعليه فصحه حمله على الذات إما هي بلحاظ مدلوله الالتزامى دون المطابقى.

المحاولة الثانيه: أن مدلول هيئه المشتق بما أنه النسبه الاتحاديه بين الذات والمبدأ، فلا مغايره بينها وبين الذات فى الخارج، والتغاير بينهما إنما هو فى الذهن، وعلى هذا فالنسبه متحده مع الذات فى الخارج ومتغايره معها فى الذهن، وهذا هو ملاك صحه حمل المشتق على الذات(1).

ولنأخذ بالنقد على كلتا المحاولتين:

أما المحاولة الأولى فيرد عليها أنه لا شبهه فى أن المشتق فى مثل قولنا «زيد عالم» محمول على «زيد» بماله من المعنى الموضوع له، لا أنه مستعمل فى مدلوله الالتزامى مجازاً وهو محمول عليه، لوضوح أنه لا فرق بين أن يكون المشتق محمولاً فى قولنا «زيد عالم» وبين أن لا يكون محمولاً كما فى قولنا «جاء عالم» فان «العالم» فى كلام المثالين مستعمل فى معنى واحد، لا أنه فى المثال الأول مستعمل فى مدلوله الالتزامى مجازاً دون الثانى.

فالتتيجه أن المشتق سواء أكان محمولاً فى القضييه أم لا، فهو مستعمل فى معناه

ص: ٣٦٨

١- (١) نهايه الافكار ج ١ ص ١٤٣، ونقله عنه فى بحوث فى علم الاصول ج ١ ص ٣٢٧.

الموضوع له، لا أنه إذا كان محمولاً في القضية، فمستعمل في مدلوله الالتزامى مجازاً، وإذا لم يكن محمولاً فيها، فمستعمل في مدلوله المطابقى، فإنه خلاف الضروره عرفاً.

هذا إضافة إلى أن لازم ذلك صحة حمل المصدر على الذات، بناء على المشهور من أن هيئه المصدر موضوعه للنسبه بين الذات والحدث، وحيث فتكون الذات مدلولاً التزامياً للمصدر، فيصح عندئذ حمله على الذات بلحاظ مدلوله الالتزامى، مع أن حمله على الذات غير صحيح حتى على المشهور، بل هو قدس سره أيضاً لا يرى صحة حمله على الذات.

وقد أجاب عن ذلك بعض المحققين قدس سره بأن المشتق الذى يدل بالدلاله الالتزاميه على أخذ الذات طرفاً للنسبه لا يدل على أنها طرف لها بنحو المقيد، يعنى ذات متلبسه بالمبدأ، أو بنحو القيد يعنى مبدأ لذات، والذى يجدى فى صحة الحمل هو الأول دون الثانى (1).

ويمكن المناقشه فيه بتقريب أن أخذ الذات طرفاً للنسبه بنحو المقيد لا يحتاج إلى عناية زائده، بل هو على القاعده، باعتبار أن المبدأ وصف من أوصاف الذات وعرض من أعراضها فى المرتبه السابقه عليه، وما يعرض عليها فبطبيعته الحال يكون من حالاتها وقبورها منها المبدأ، وأما العكس وهو أن يكون المبدأ مقيداً والذات قيداً له، فهو بحاجه إلى عناية زائده، وعلى هذا فبطبيعته الحال يدل المشتق بالدلاله الالتزاميه على أن الذات المأخوذه طرفاً للنسبه مأخوذه بنحو المقيد دون القيد، ولا فرق بين أن تكون مأخوذه فى مدلوله المطابقى أو الالتزامى، فإنه على كلا التقديرين يكون أخذها بنحو المقيد يعنى ذات متلبسه

ص: ٣٦٩

بالمبدأ لا بنحو القيد يعنى مبدأ لذات، فإنه يشبه الأكل من القفاء، فإذا كان المنساق والمتبادر من كون الذات طرفاً للنسبه، كونها طرفاً لها بنحو المقيد كما هو مقتضى طبع القضية.

وأما المحاولة الثانيه فهى لا ترجع إلى معنى محصل.

أما أولاً فلأن الكلام فى المقام فى صحه حمل المشتق على الموضوع فى القضية وعدم صحته إذا لم تؤخذ الذات فى مدلوله، وأما وضع المشتق بإزاء النسبه بين الذات والمبدأ، فهو لا يرتبط بذلك ولا يعالج المشكله، لأن المبدأ إن كان متحداً مع الذات فى الخارج صح حمله عليها لمكان الاتحاد، لا من جهه أن المشتق موضوع للنسبه الاتحاديه، وإن كان مغايراً معها فيه لم يصح حمله عليها، لمكان المغايره وإن كان المشتق موضوعاً بإزاء النسبه المذكوره.

وثانياً إنه قدس سره إن أراد بالنسبه الاتحاديه النسبه بين الذات والمبدأ إذا كانتا متحدتين فى الخارج، فيرد عليه أن النسبه حينئذ لا تتصور بينهما، لأنها متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها المتغايرين فى الذهن أو الخارج، وإن أراد بها النسبه بينهما فى الذهن وأنها متحده مع طرفيها فى الخارج إذا كانا متحدين فيه، فيرد عليه أنها لا تعقل أن تتحد مع طرفيها فيه، لأنها إذا كانت متقومه ذاتاً بشخص وجود طرفيها فى الذهن يستحيل أن تتحد معهما وجوداً فى الخارج، وإن أراد بها أن النسبه بما أنها متقومه بالذات والحقيقه بشخص وجود طرفيها، على أساس أنهما من المقومات الذاتيه لها وبمثابه الجنس والفصل للنوع، فلامحاله تكون متحده معهما، فيرد عليه أن تقومها بهما غير تقوم النوع بالجنس والفصل، لأن معنى تقوم النوع لهما أنهما تمام الذات له، ومعنى تقوم النسبه بطرفيها أنها بذاتها وحقيقتها بما أنها تعلقه يستحيل تحققها بدون طرفيها، لا أن

طرفيها تمام الذات لها.

فالتتيجه أن ما ذكره قدس سره من أن هيئه المشتق موضوعه للنسبه الاتحاديه بين الذات والمبدأ لا يرجع إلى معنى معقول.

هذا كله مضافاً إلى أن المنساق والمتبادر من المشتق عرفاً عند الاطلاق هو الذات المتلبسه بالمبدأ لا غير.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الصحيح من الأقوال في المسأله، هو القول بأن مدلول المشتق مركب من الذات والمبدأ والنسبه، هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى إن المأخوذ في مدلول المشتق مفهوم الذات والشئ بنحو الابهام بالنسبه إلى كل خصوصيه من الخصوصيات العرضيه، بحيث لم تلحظ فيه أى خصوصيه من تلك الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها إجمالاً- وإن كان قيامه بها بنحو العينيه، ومن هنا يصدق على الواجب والممتنع والممكن بجميع أقسامه من جواهره واعراضه وانتزاعياته واعتبارياته، ولا- فرق في ذلك بين أن يكون وضع المشتق نوعياً كما هو الظاهر أو شخصياً بنحو الوضع العام والموضوع له العام.

نتيجه البحث امور:

الأول: أن المراد من الحال المأخوذ في عنوان النزاع في المسأله ليس زمان الحال والنطق في مقابل زمان الماضي والمضارع، فإن الزمان غير مأخوذ في مدلول المشتق، وما قيل من أن المتبادر من مثل قولنا «زيد عالم»، «بكر عادل» ونحوهما هو تلبس الذات بالمبدأ في زمان النطق، وهذا التبادر دليل على أنه مأخوذ في مدلول المشتق، مدفوع بأنه - مضافاً إلى أن هذا التبادر مستند إلى وقوع المشتق في ضمن الجمله، لا إلى ظهوره في نفسه - لا يمكن أن يكون زمان

ص: ٣٧١

النطق مأخوذاً في مدلوله، لا مفهومه بالحمل الأولى لأنه ليس بزمان، ولا واقعه بالحمل الشائع لأنه أمر تصديقي، ولا يعقل تقييد المدلول التصوري بقيد تصديقي، لاستحاله الانتقال إليه بانتقال تصوري، ومن هنا يظهر أنه لا- يمكن أن يكون المأخوذ في مدلول المشتق زمان الجرى والاسناد أيضاً بنفس الملاك.

الثاني: أن المراد بالحال هو فعلية تلبس الذات بالمبدأ وواجديتها له، وحيث إن فعلية التلبس أمر زماني، فلا بد أن يقع في زمان ما.

الثالث: أن محل النزاع في أن مفهوم المشتق بسيط أو مركب، إنما هو بلحاظ عالم الواقع والتحليل العقلي لا- بلحاظ عالم الإدراك والتصوير الساذج، لأن البساطه الإدراكية لحاظاً تجتمع مع كون المفهوم مركباً واقعاً وحقيقه، وما يظهر من المحقق الخراساني قدس سره من أن المراد من البساطه في محل النزاع البساطه بحسب الإدراك والتصوير لا- بحسب الواقع والتحليل العقلي، غريب جداً كما تقدم.

الرابع: أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره - من أن مفهوم المشتق لو كان مركباً من الذات والمبدأ، فلا محاله تكون النسبه بينهما داخله فيه، وعندئذ فلا بد من الالتزام بكون المشتق مبنياً لا معرباً لمكان المشابهه - غير تام، لأن كون المشتق معرباً إنما هو من جهة مادته التي هي معنى اسمي، ولا يشبه الحرف من هذه الجهة، وإنما يشبه الحرف من جهة هيئته، وهذه الجهة غير دخيله في إعرابه.

الخامس: تخيل أن أخذ الذات في مدلول المشتق إنما هو من جهة أنه لا يمكن حمله عليها بدون ذلك، وأما إذا أمكن بدونه من جهة اخرى وهي لحاظه لابشرط، فلا موجب لأخذها فيه، لأنه لغو، قد تقدم فساد، لأن أخذ شيء في المعنى الموضوع له مقام الوضع إنما هو من جهة أن الحاجه تدعو إلى ذلك في مقام التفهيم والتفهم لا من أجل صحه الحمل، فإنها من صفات المعنى وليست من

دواعى الوضع، هذا إضافه إلى أن المبدأ إذا كان مغايراً للذات وجوداً فى الخارج، فلا أثر للحاظه لا بشرط، فإنه لا يغير الواقع عما كان عليه من المغايره إلى الاتحاد، لأنها ليست بالاعتبار حتى تنتفى باعتبار آخر.

السادس: أن الذات لو كانت مأخوذه فى مفهوم المشتق، لزم أخذ النسبه بينها وبين المبدأ فيه أيضاً، ولازم ذلك اشتمال جملة واحده كجملة «زيد عالم» على نسبتين فى عرض واحد، وهو مستحيل، ولكن قد تقدم أن الجملة المذكوره لاتشتمل إلا على نسبه واحده واقعيه، وهى النسبه بين زيد وعالم فى وعائها، وأما المشتق إذا كان مفهومه مركباً، فهو مشتمل على نسبه تحليليه لا واقعيه، وهى ليست فى عرض النسبه الواقعيه.

السابع: أن القول بأن صحه إطلاق المشتق على المبدأ وحده كإطلاق الأبيض على البياض والموجود على الوجود وإطلاق العالم والقادر على الله عز وجل، دليل على أن الذات غير مأخوذه فى مفهوم المشتق غير تام، لأنه مبنى على أن الذات المأخوذه فى مفهومه لا بد أن تكون مغايره للمبدأ خارجاً، ولكن تقدم أنه تكفى المغايره بينهما مفهومياً وإن كان المبدأ عين الذات خارجاً، كما فى موارد الهليه البسيطة والصفات العليا الذاتيه له تعالى.

الثامن: أنه لا يلزم من أخذ الذات فى مفهوم المشتق التكرار، كما ذكره صاحب الكفايه قدس سره.

التاسع: أن أخذ مفهوم الشئ فى مدلول المشتق لا يوجب انقلاب القضيه الممكنه إلى قضيه

ضروريه، كما عن صاحب الفصول قدس سره لأن الانقلاب مبنى على أن يكون المحمول فى القضية طبيعى الشىء بنحو لا بشرط، والمفروض أنه الشىء المقيّد، وعليه فإن كان ثبوت القيد للموضوع ضرورياً فالقضية ضروريه، وإن كان ممكناً فالقضية ممكنه، فلا انقلاب فى البين.

العاشر: أن ما قيل - من أخذ مفهوم الشىء فى مدلول المشتق وإن لم يوجب الانقلاب إلا- أن أخذ واقع الشىء فيه يوجب الانقلاب، كما فى مثل قولنا «الانسان كاتب»، فإنه يؤول إلى قولنا «الانسان إنسان له الكتابه»، وحمل الانسان على الانسان ضرورى، لأنه من حمل الشىء على نفسه - غير صحيح، لأنه مبنى على أن يكون القيد فى مثل المثال مأخوذاً بنحو المعرفيه والمشيريه بدون أن يكون له دخل فى المحمول أصلاً، وهذا كما ترى، ضروره أنه لا شبهه فى أن قيد الكتابه فى المثال ملحوظ بنحو الموضوعيه، وأن المحمول هو الانسان المقيّد بالكتابه لا- طبيعى الانسان، فاذن لا فرق بين أن يكون المأخوذ فى مدلول المشتق مفهوم الشىء أو المأخوذ فيه واقعه، فعلى كلا التقديرين لا يلزم الانقلاب.

الحادى عشر: أن ما ذكر من أخذ واقع الشىء فى مدلول المشتق يؤدى إلى انحلال القضية الواحده إلى قضيتين: إحداهما ضروريه والأخرى ممكنه مبنى على أحد الأمرين، وقد علقنا على كليهما معاً كما تقدم.

الثانى عشر: أن ما ذكره المحقق الشريف من أن المأخوذ فى مدلول المشتق إن كان مصداق الشىء، لزم انقلاب القضية الممكنه إلى قضية ضروريه، وإن كان مفهوم الشىء، لزم دخول العرض العام فى الفصل، ولكن كلا الاشكالين غير تام على تفصيل قد سبق.

الثالث عشر: أن الشىء عرض عام للأشياء بكافه أنواعها من الواجب والممكن والممتنع، لا أنه جنس الأجناس كما ذكره المحقق النائينى قدس سره، بداهه أنه لا يعقل وجود مانع ذاتى بين جميع الأشياء كذلك.

الرابع عشر: أن الميزان في العرض العام أن تكون دائره معروضه أوسع من دائره معروض العرض الخاص نسبياً، باعتبار أن العموم والخصوص فيهما أمر نسبي لا مطلق، فيمكن أن يكون شيء واحد عرضاً عاماً بالنسبه إلى موضوع وخاصاً بالنسبه إلى موضوع آخر، فما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن الميزان في العرض العام أن يكون معروضه جنساً قريباً كان أم بعيداً، والميزان في العرض الخاص أن يكون معروضه نوعاً، فلا مبرر له.

الخامس عشر: أن محل الكلام في أن مفهوم المشتق بسيط أو مركب بما أنه في مدلوله اللغوي العرفي، فلا يلزم من أخذ مفهوم الشيء فيه دخول العرض العام في الفصل الحقيقي.

السادس عشر: أن الناطق بما له من المعنى اللغوي لا يصلح أن يكون فصلاً حقيقياً للإنسان، ولا فرق في ذلك بين أن يكون بسيطاً أو مركباً، لأن المبدأ فيه وهو النطق إما بمعنى النطق الظاهري أو بمعنى الإدراك الباطني، وعلى كلا التقديرين، فلا يصلح أن يكون ذاتياً للإنسان، وحينئذ فلا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في مدلوله دخول العرض العام في الفصل.

السابع عشر: أنه إذا فرض عدم إمكان أخذ الذات في مدلول المشتق، فلأمانع من أخذ النسبه فيه مع المبدأ، بأن يكون موضوعاً للمبدأ ونسبته إلى الذات مع خروج الذات عن مدلوله الوضعي.

الثامن عشر: الصحيح أن المأخوذ في مدلول المشتق مفهوم الشيء بالنحو المبهم والمعري عن جميع الخصوصيات العرضيه ماعدا قيام المبدأ به.

التاسع عشر: أنه لا يصلح حمل المبدأ على الذات، لأنه مغاير لها وجوداً، وما ذكره المحقق النائيني قدس سره - من المحاوله لتصحيح حمله عليها باعتباره لا بشرط -

غير تام بداهه أن اعتباره لا- بشرط لا- يوجب انقلابه عما كان عليه من المغايره إلى الاتحاد، لأنها ليست باعتباريه لكي تنتفى باعتبار آخر، ولهذا علق عليه السيد الأستاذ قدس سره بعده وجوه، ونحن وإن ناقشنا في صيغ تلك الوجوه وأسلوبها ولكن أصل الاشكال وهو أن لحاظ لا بشرط لا يجدى في صحه الحمل تام ولا مناص عنه. وإن شئت قلت: إن المبدأ إن لوحظ لا بشرط بنحو الموضوعيه فلا- أثر له، ولا- يوجب انقلاب الواقع عما كان عليه من المغايره إلى الاتحاد، وإن لوحظ بنحو الطريقيه فلا واقع لها، لأن المبدأ في الواقع لا يكون متحداً مع الذات بنحو من أنحاء الاتحاد.

العشرون: أن ما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره - من أن هيئه المشتق موضوعه بإزاء نسبه المبدأ إلى الذات، وأما الذات فهي خارجه عن معناها الموضوع له - لا يرجع إلى معنى محصل كما تقدم.

الحادى والعشرون: أن الصحيح من الأقوال في المسأله هو القول بأن المشتق موضوع للذات المتلبسه بالمبدأ دون القول بالبساطه.

الثانى والعشرون: أن المأخوذ فى مدلول المشتق مفهوم الذات بنحو الابهام دون مصداقه، ولهذا يصدق على الواجب والممتنع والممكن بكافه أنواعه.

مقتضى الأصل العملى فى المسأله

يقع الكلام هنا فى مقامين:

الأول: فى مقتضى الأصل العملى فى المبادئ الأصوليه.

الثانى: فى مقتضى الأصل العملى فى المسأله الفقهيّه.

أما الكلام فى المقام الأول، فهل يمكن التعويل على الأصل العملى عند الشك فى تعيين المعنى الموضوع له وأنه المعنى الواسع أو الضيق بعد فرض عدم تماميه الأدله على تعيين الوضع لأحدهما؟

مقتضى الأصل العملى فى المسأله

والجواب: أنه لا يمكن، وذلك لأن وضع المشتق لكل من المعنى الأعم والأخص وإن كان مسبوqاً بالعدم، إلا أن استصحاب عدم وضعه للأعم معارض باستصحاب عدم وضعه للأخص، فيسقطان معاً. هذا إضافة إلى أنه لا يجرى فى نفسه، لأن استصحاب عدم وضعه للأعم لا يثبت الوضع للأخص وبالعكس إلا على القول بالأصل المثبت.

ودعوى أن الوضع للمتلبس خاصه بحاجه إلى عناية زائده دون الوضع للأعم، وهى لحاظ خصوصيه التلبس زائده على لحاظ المعنى الأعم، وعليه فلحاظ المعنى الأعم فى مقام الوضع متيقن إما مستقلاً أو فى ضمن الأخص، والشك إنما هو فى لحاظ خصوصيه زائده، وحينئذ فلا مانع من التمسك باستصحاب عدم أخذ تلك الخصوصيه قيدهاً فى مقام الوضع، وبذلك يثبت الوضع للأعم بناء على ما هو الصحيح من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب، وإن شئت قلت: إن وضع المشتق للمعنى معلوم، والشك إنما هو فى الاطلاق والتقييد، واستصحاب عدم التقييد يثبت الاطلاق وينفى المقيد، خاطئه جداً، لأن الشك فى المقام إنما هو فى أن الواضع فى مقام الوضع، هل لاحظ المعنى الأعم فى عالم المفهوم ووضع اللفظ بإزائه أو المعنى الأخص ووضع اللفظ بإزائه، ومن الطبيعى أن لحاظ كل واحد منهما فى عالم المفهوم مباين للحاظ الآخر فيه، بداهه أن المفاهيم فى حد مفهوميتها للحاظيه متباينات، فلا يعقل فيها الاطلاق والتقييد، فإن ذلك إنما يعقل بلحاظ الصدق فى

الخارج، لأن المفهومين متباينان دائماً بحسب عالم اللحاظ والمفهوم، سواء أكانا بحسب عالم الصدق والخارج متحدين أم لا، فالنتيجة أن الشك في المقام ليس في الاطلاق والتقييد، بل الشك في وضع المشتق بإزاء أحد المعنيين المتباينين في عالم المفهوم واللحاظ.

وبكلمه، إن نسبة المفاهيم بعضها مع بعض بلحاظ عالم الصدق والانطباق خارجاً، إما الاتحاد في الوجود الخارجي أو التباين فيه أو العموم من وجه أو العموم المطلق، وأما بلحاظ عالم المفهوم فهي التباين دائماً، لأن الوجود اللحاظي لكل مفهوم في هذا العالم مباين للوجود اللحاظي لمفهوم آخر فيه.

وعلى هذا فلا يعقل أن يكون لحاظ المعنى الأخص في المقام مشتقاً على لحاظ المعنى الأعم مع خصوصيه زائده، ضروره أن لحاظ المعنى الأخص هو وجوده اللحاظي في عالم الذهن بحدده، ولحاظ المعنى الأعم هو وجوده اللحاظي فيه كذلك، وهما وجودان متباينان في هذا العالم، فالنتيجة أن الجامع والمتلبس خاصه وإن كان متحدين بحسب عالم الصدق في الخارج إلا أنهما متباينان بحسب عالم اللحاظ والمفهوم.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن أصاله عدم لحاظ الخصوصيه تجرى في المقام وتثبت بها الوضع للأعم، إلا أن ذلك لا يجدى في ترتب الأثر الشرعي على المسأله، فإنه إنما يترتب على الظهور لمكان حجته لا على الوضع، وإثبات الظهور بإثبات الوضع بالاستصحاب من الأصل المثبت.

وأما الكلام في المقام الثانى وهو التمسك بالأصل العملى في المسأله الفقهيّه، فقد ذكر المحقق الخراسانى قدس سره أنه يختلف باختلاف الموارد، ففي الموارد التى نشك فيها حدوث الحكم بعد انقضاء المبدأ عن الذات يرجع فيها إلى أصاله البراءه، كما

إذا فرضنا أن زيداً كان عالماً ثم زال عنه العلم، وبعد ذلك ورد في الدليل «أكرم كل عالم» فشككنا في وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعم.

وأما في الموارد التي نشك فيها في بقاء الحكم بعد حدوثه وثبوته، فالمرجع فيه هو الاستصحاب كما إذا كان زيد مثلاً عالماً حينما أمر المولى بوجوب إكرام كل عالم، ثم بعد ذلك زال عنه العلم وأصبح جاهلاً لسبب أو آخر، ففي مثل ذلك لامحاله يكون الشك في بقاء الحكم، لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعم، فإذن يستصحب بقاؤه (١).

وقد علق على ذلك التفصيل السيد الأستاذ قدس سره، وأفاد أنه لا فرق بين الموارد التي يكون الشك فيها في حدوث الحكم من الأول والموارد التي يكون الشك فيها في بقاء الحكم بعد حدوثه، فإن المرجع في جميع هذه الموارد أصله البراءة، أما في موارد الشك في حدوث التكليف فعدم جريانه فيها واضح، وأما في موارد الشك في البقاء، فبناء على ما قويناه في باب الاستصحاب من عدم جريانه في الشبهات الحكمية خلافاً للمشهور فالأمر فيها أيضاً كذلك، وأما على المسلك المشهور بين الأصحاب من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فالظاهر أنه لا يجرى في المقام أيضاً، وذلك لاختصاص جريانه بما إذا كان مفهوم اللفظ متعيناً ومعلوماً من حيث السعة والضيق وكان الشك متمحضاً في سعة الحكم المجعول وضيقه، كالشك في بقاء حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فإن المرجع فيه هو استصحاب بقاء الحرمة إلى أن تغتسل، أو الشك في بقاء نجاسه الماء المتغير بأحد أوصاف النجس بعد زوال تغييره في نفسه، أو في بقاء نجاسه الماء المتمم كترأ بناء على نجاسه الماء القليل بالملاقاه، فإن المرجع في جميع

ص: ٣٧٩

ذلك، هو استصحاب بقاء النجاسه وبه يثبت سعتها.

وأما إذا لم يكن مفهوم اللفظ متعيناً ومعلومًا، بأن يكون منشأ الشك في الحكم سعه وضيقاتاً هو الشك في المفهوم كذلك، فلا يجرى الاستصحاب فيه، لا في الحكم ولا في الموضوع.

أما في الأول فلأن المعتبر في جريان الاستصحاب وحده القضييه المتيقنه مع القضييه المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً، بداهه أنه لا يصدق نقض اليقين بالشك مع اختلاف القضيتين في الموضوع أو المحمول، وفي الشبهات المفهوميه حيث لم يحرز الاتحاد بينهما موضوعاً، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب الحكمي، كما إذا شك في بقاء وجوب صلاه العصر أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس من جهه الشك في مفهوم المغرب سعه وضيقاتاً وأن المراد به الاستتار أو ذهاب الحمره، فعلى الأول لم يبق موضوع الوجوب، وعلى الثاني فالموضوع بعد باق، وبما أنا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتحاد بين القضيتين فيه، وبدونه فلا يمكن جريان الاستصحاب الحكمي.

وأما في الثاني وهو استصحاب بقاء الموضوع فلعدم الشك في شيء خارجاً لافي انقلاب شيء ولا في حدوث حادث، فإن استتار القرص عن الأفق معلوم لناحساً، وذهاب الحمره غير متحقق كذلك، فإذن لا شك في المقام إلا في وضع لفظ المغرب وتردد مفهومه بين السعه والضيق، وقد مرّ أنه لا أصل يمكن التعويل عليه في تعيين الوضع سعه وضيقاتاً.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الشبهه فيه مفهوميه، والمعنى الموضوع له فيها مردد بين خصوص المتلبس أو الأعم منه ومن المنقضى، فالاستصحاب الحكمي فيه لا يجرى للشك في بقاء موضوعه، لأن موضوع الحكم إن كان هو

الجامع كان باقياً، وإن كان خصوص المتلبس كان منتفياً، وحيث إننا لم نحرز أن المشتق موضوع للأول أو الثاني، فبطبيعته الحال نشك في بقاء موضوعه، ومعه لانحرز الاتحاد بين القضيتين، فلا يمكن جريان الاستصحاب الحكمي.

وأما الاستصحاب الموضوعي، فهو لا-يجرى في المقام لعدم الشك في شيء خارجاً مع قطع النظر عن وضع المشتق وتردد مفهومه بين الأعم والأخص، وقدمر أنه لا أصل في المقام يمكن التعويل عليه لتعيين وضعه لأحدهما.

وبكلمه، إن المعتبر في جريان الاستصحاب أمران: اليقين السابق والشك اللاحق مع وحده متعلقهما في الخارج، والشك في المقام غير موجود، فإن تلبس زيد بالمبدأ سابقاً متيقين، وكذلك انقضاؤه عنه فعلاً، فلا شك في شيء منهما، والشك في المقام إنما هو في وضع المشتق للأعم أو للأخص، وقد عرفت أنه لا-أصل فيه يرجع إليه في تعيينه، فبالنتيجة أن المرجع في المسألة أصالة البراءة مطلقاً، أي سواء أكان الانقضاء قبل ثبوت الحكم أم بعده، ولا وجه لما ذكره المحقق صاحب الكفاية قدس سره من التفصيل بينهما أصلاً (١). هذا،

ويمكن المناقشة فيه، وذلك لأن هناك مسألتين:

الأولى: مسألة الشبهه المفهوميه، يعنى تردد معنى اللفظ وضعاً بين السعه والضيق.

الثانيه: مسأله مدى تشخيص موضوع الاستصحاب بقاء.

والظاهر أن إحدى المسألتين لا ترتبط بالأخرى، فان المرجع في تعيين المسأله الأولى إحدى العلام المذكوره في محلها، منها التبادر، وأما في الثانيه فهو

ص: ٣٨١

المناسبات الارتكازيه العرفيه بين الحكم وموضوعه، فان الخصوصيه المأخوذه فى موضوع الحكم المستصحب بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه، تاره تكون من الخصوصيات التعليليه غير المقومه، وأخرى تكون من الخصوصيات التقييده المقومه، فعلى الأول لا ينتفى الموضوع بانتفائها، وعلى الثانى ينتفى بانتفائها، وعلى هذا فخصوصيه تلبس الذات بالمبدأ إن كانت بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه من الجهات التعليله لم ينتف الموضوع بانتفائها، ولا- فرق فى ذلك بين كون المشتق موضوعاً للأعم أو الخصوص المتلبس، فان وضعه لخصوص المتلبس شىء ومدى تشخيص العرف موضوع الحكم بالمناسبات الارتكازيه العرفيه شىء آخر، فيمكن أن يكون المشتق موضوعاً للذات المتلبسه بالمبدأ خاصه وموضوع الحكم بمدى تشخيص العرف بالمناسبات المذكوره هو الذات، وخصوصيه التلبس من الجهات التعليليه التى لا ينتفى الموضوع بانتفائها لا التقييده، فاذا ورد فى الدليل «الماء المتغير نجس» كان المتفاهم العرفى منه بالمناسبات الارتكازيه العرفيه أن موضوع النجس طبيعى الماء، وخصوصيه التغير من الجهات التعليليه لا التقييده، وحينئذ ينتفى الموضوع بانتفائها، ولهذا لا مانع من استصحاب بقاء نجاسته بعد زوال التغير، بلا- فرق فى ذلك بين أن يكون المشتق موضوعاً للأعم أو للمتلبس خاصه، كما أنه لا فرق بين أن يكون الوارد فى لسان الدليل «الماء المتغير نجس» أو الوارد فى لسانه «الماء إذا تغير إلخ»، فإنه على كلا التقديرين يكون المتفاهم العرفى منه بمناسبه الحكم والموضوع أن خصوصيه التغير من الجهات التعليليه لا التقييده، بينما إذا ورد فى الدليل «أكرم كل عالم» مثلاً كان المتفاهم العرفى منه بمناسبه الحكم والموضوع أن خصوصيه التلبس فيه من الجهات التقييده لا التعليليه، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون المشتق موضوعاً للأعم أو للمتلبس خاصه، فإنه على

الأول وإن كان عنوان العالم يصدق على الذات بعد زوال حيثيه التلبس عنها، إلا أن هذا الصدق إنما هو بلحاظ الوضع لا بلحاظ مدى تشخيص العرف موضوع الحكم، على أساس المناسبات المذكوره، فإنه على ضوء تلك المناسبات مقيد بحيثيه التلبس الفعلى وينتفى بانتفائها.

وبكلمه، إن العرف يفهم من الدليل المذكور بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه أن التلبس بالعلم تمام الموضوع والملاك للحكم، لا أنه مجرد عله والموضوع هو الذات، ولهذا يدور الحكم بنظرهم مدار العلم وجوداً وعدمأحدوثاً وبقاءً، لا مدار صدق عنوان المشتق، فإنه يصدق على الذات على القول بالوضع للأعم بعد انقضاء العلم عنها أيضاً، ومع ذلك لا يكون موضوعاً للحكم، حيث إنه متقوم عندهم بحيثيه وجود العلم فيها بالفعل، لا بحيثيه صدق عنوان العالم عليها كذلك وإن كان العلم منقضيّاً عنها.

فالتبجيه أنه لا بد في كل مورد من موارد الشبهه المفهوميه من ملاحظه الخصوصيه المفقوده فيه، وأنها بنظر العرف ومدى تشخيصه، هل هي من الحيثيات التعليليه لموضوع الحكم أو التقييديه، ولا يدور ذلك مدار أنها مأخوذه في المعنى الموضوع له أو لا، فإنه على الرغم من تردد الوضع بين السعه والضيق، فالعرف، يشخص على ضوء المناسبات المذكوره أن الحيثيه الزائله عن الموضوع حيثيه تعليليه فحسب أو تقييديه كذلك، فما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه إذا كان منشؤها الشبهه المفهوميه مبنى على نقطه خاطئه، وهى أن موضوع الحكم في القضية يدور سعهً وضيقاً مدار الوضع كذلك، فإذا كان الوضع مجهولاً من هذه الناحيه، كان موضوع الحكم أيضاً مجهولاً، ولكن قد عرفت أن الأمر ليس ذلك، فإن تشخيص

موضوع الحكم منوط بمدى فهم العرف على ضوء المناسبات العرفيه ولا- يرتبط بالوضع، فإذا ملاك جريان الاستصحاب فيها وعدم جريانه شيء آخر لا كون الشبهه مفهوميه وعدمها.

الفرق بين المشتق والمبدأ

أما على القول بأن مفهوم المشتق مركب من الذات والمبدأ والنسبه، فهو واضح ولا كلام فيه، وأما على القول بأن مفهوم المشتق بسيط، فالمعروف بين الفلاسفه هو أن الفرق بين المبدأ والمشتق إنما هو باعتبار اللابشرطيه والبشرط لائيه، فمدلول المشتق ملحوظ لا بشرط ومدلول الماده ملحوظ بشرط لا، ولهذا يصح حمل الأول على الذات دون الثانى.

بيان ذلك أن ماهيه العرض والعرضى «المبدأ والمشتق» واحده بالذات والحقيقه، والفرق بينهما بالاعتبار واللحاظ، من جهه أن لماهيه العرض حيثيتين واقعيتين: الأولى حيثيه وجوده فى نفسه، والثانيه حيثيه وجوده لموضوعه، فهى تاره تلحظ من حيثيه الأولى وبما هى موجوده فى حياها واستقلالها وأنهاشياء من الأشياء فى قبال وجودات موضوعاتها، فهى بهذا الاعتبار واللحاظ عرض ومبدأ (بشرط لا-) وغير محمول على موضوعه لمباينته معه فى الخارج، وملاك صحه الحمل الاتحاد فى الوجود، وتاره اخرى تلحظ بما هى فى الواقع ونفس الأمر وأن وجودها فى نفسه عين وجودها لموضوعها وأنه ظهوره وطوره من أطواره ومرتبته من وجوده، وظهور الشياء لا يباينه، فهى بهذا الاعتبار عرضى ومشتق (لا بشرط)، فيصح حملها عليه.

وبنفس هذا البيان قد جروا فى مقام الفرق بين الجنس والماده والفصل

والصوره، حيث قالوا إن التركيب بين الماده والصوره تركيب اتحادى لا انضمامى، لأنهما موجودتان فى الخارج بوجود واحد حقيقه، وهو وجود النوع كالانسان ونحوه، لأن المركبات الحقيقه لا بد لها من جهه وحده حقيقه، وإلا- لكان التركيب بين أجزائها انضمامياً، ومن الطبيعى أن الوحده الحقيقه لا- تحصل إلا- إذا كان أحد الجزأين قوه صرفه والآخر فعليه محضه، فإن الاتحاد الحقيقى بين الجزأين فعليين أو الجزأين كليهما بالقوه غير معقول، لإبائه فعليه عن فعليه اخرى، وكذلك كل قوه عن قوه اخرى، ولذلك صح حمل كل من الجنس على الفصل وبالعكس، وحمل كل منهما على النوع، وكذا العكس، ومن الواضح أن التركيب لو كان انضمامياً لم يصح الحمل، لمكان المباينه والمغايره، وعلى هذا فالتحليل بين أجزاء المركبات الحقيقه لا محاله تحليل عقلى، بمعنى أن العقل يحلل تلك الجهه الواحده إلى ما به الاشتراك وهو الجنس، وما به الامتياز وهو الفصل، فالجنس هو الجهه الجامعه والمشاركه بين هذه الحقيقه الواحده وبين سائر الحقائق، ويعبر عن تلك الجهه الجامعه بالجنس بلحاظ الأجزاء الذهنيه التحليليه، وبالماده بلحاظ الأجزاء الخارجيه التحليليه، وأما الفصل فهو الجهه المميزه بين تلك الحقيقه الواحده وبقيه الحقائق، ويعبر عن تلك الجهه المميزه بالفصل بلحاظ عالم الذهن، وبالصوره بلحاظ عالم الخارج، وليس ذلك إلا من جهه أن اللحاظ مختلف.

الفرق بين المشتق والمبدأ

فقد تلاحظ جهه الاشتراك فى الخارج بما لها من المرتبه الخاصه والدرجه المخصوصه من الوجود السارى وهى كونها قوه صرفه وماده محضه، وقد تلاحظ جهه الامتياز كذلك بما لها من المرتبه الخاصه من ذلك الوجود السارى وهى كونها فعليه وصوره، وحيث إن الدرجتين والمرتبين بما هما درجتان ومرتبان متباينتان، فلا يصح حمل إحداهما على الأخرى، ولا حمل كليهما على

ص: ٣٨٥

النوع، لمكان المباينه ولمغايره، والمعتبر في صحه الحمل الاتحاد في الوجود.

وقد تلاحظ كل من جهتي الاشتراك والامتياز بما لهما من الاتحاد الوجودى في الواقع، نظراً إلى شمول الوجود الواحد لهما، وهو السارى من الصوره وما به الفعليه إلى ماده وما به القوه، ومتحدثان في الخارج بوحده حقيقيه، لأن التركيب بينهما اتحادى لا-انضمامى كما مرّ، وبهذا اللحاظ صح الحمل كما أنه بهذا اللحاظ يعبر عن جهه الاشتراك بالجنس، وعن جهه الامتياز بالفصل، وهذا هو مرادهم من لحاظهما لا بشرط.

فالتتيجه أن ما به الاشتراك إن لوحظ لا بشرط، فهو جنس قابل للحمل على الفصل والنوع، وإن لوحظ بشرط لا، فهو ماده غير قابله للحمل على الصوره ولا على النوع، وكذا ما به الامتياز، فإنه إن لوحظ لا بشرط، فهو فصل قابل للحمل على الجنس والنوع، وإن لوحظ بشرط لا فهو صوره غير قابل للحمل على ماده ولا على النوع.

ولنا تعليق على كلا الموردین:

أما المورد الأول فقد تقدم موسعاً أن العرض مباين للجوهر وجوداً في الخارج، فلا يكونان موجودين بوجود واحد، بل بوجودين متباينين سنخاً، والمعتبر في صحه الحمل الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم، ولحاظ العرض لا بشرط واعتباره كذلك لا يجعله متحداً مع الجوهر وجوداً خارجاً، كيف فإن اللحاظ والاعتبار لا-يخرج عن عالم الذهن والاعتبار إلى عالم الواقع حتى يكون مؤثراً فيه، فإذا كان الغرض مبايناً للجوهر وجوداً في الخارج، فلا أثر لاعتباره لا بشرط، فإنه لا يوجب انقلابه عما كان عليه في الواقع من المغايره، كما أنه لو كان متحداً معه فيه بأن يكون من حدود وجوده، فلا أثر لاعتباره بشرط لا،

فإنه لا يوجب انقلابه عما كان عليه من الاتحاد، وتام الكلام هناك.

وأما المورد الثانى فهو يختلف عن المورد الأول، فإن الحيتين الواقعتين لماهيه العرض إنما هما بلحاظ وجوده فى الخارج، فإن وجوده منه فى نفسه عين وجوده لموضوعه، وهذا بخلاف الحيتين الواقعتين لجهتى الاشتراك والامتياز، فإن إحداهما بلحاظ عالم الذهن، والأخرى بلحاظ عالم الخارج، فإن الجنس والفصل من الأجزاء التحليلية الذهنية لماهيه النوع، والماده والصوره من الأجزاء التحليلية الخارجيه لها، وعلى أساس ذلك فالجنس والفصل وإن كانا متغيرين مفهوماً فى عالم الذهن إلا أنهما متحدان فى عالم الخارج وموجودان فيه بوجود واحد، فلذلك صح حمل أحدهما على الآخر وحمل كليهما على النوع لمكان الاتحاد، وهذا بخلاف الماده والصوره، فإنهما حيث كانتا من الأجزاء التحليلية الخارجيه، فتكونان متغيرتين فى الخارج، لأن الماده فيه متمثله فى القوه المحضه، ويعبر عنها بالهولى أيضاً التى تقبل أية صورته ترد عليها، فلذلك لا يصح حمل إحداهما على الأخرى ولا حمل كليهما على النوع لمكان المتغيره.

وبكلمه، إن النوع كالانسان مثلاً وإن كان موجوداً فى الخارج بوجود واحد حقيقه، إلا أنه فى الواقع وبتحليل من العقل مركب من جزأين متباينين فى الخارج، أحدهما الماده وهى القوه الصرفيه، والآخر الصوره وهى الفعلية المحضه، فالماده بحدها الشخصى مباينه للصوره كذلك، وحيث إن الماده قوه صرفه فتقبل أى صورته ترد عليها، فلذلك يكون التركيب بينهما حقيقياً باعتبار أن فعليتها إنما هى بصورتها، إذ لو كان كلاهما فعلياً أو بالقوه لم يعقل أن يكون التركيب حقيقياً لإبائه كل فعلية عن فعلية أخرى وكل قوه عن قوه أخرى، فلهذا لا يصح حمل الصوره على الماده وبالعكس، ولا حمل كل واحده منهما على النوع، ضروره

عدم صحه حمل المركب على أجزائه ولا حمل أجزائه عليه، بلا فرق في ذلك بين الأجزاء التحليلية كما في المركب الحقيقي والأجزاء العينية كما في المركب الاعتباري، وهذا بخلاف الجنس والفصل، فانهما وإن كانا من أجزاء الانسان إلا أنهما من أجزائه الذهنية، فيكونان متباينين مفهوماً في عالم الذهن ومتحدتين وجوداً في عالم الخارج، فلهذا يصح حمل أحدهما على الآخر وحمل كل منهما على النوع، ومن هنا يظهر أن الفرق بين الجنس والفصل والماده والصورة إنما هو في الوعاء، فوعاء الجنس والفصل عالم الذهن، ووعاء الماده والصورة عالم الخارج، فلهذا يكون الجنس والفصل متباينين في الذهن لا في الخارج، والماده والصورة متباينتين في الخارج.

وبذلك يتضح أن الفرق بين الجنس والفصل والماده والصورة ليس من جهة أن ما به الاشتراك إن لوحظ لا بشرط فهو جنس، وإن لوحظ بشرط لا فهو ماده، وكذلك ما به الامتياز، فإنه إن لوحظ لا بشرط فهو فصل، وإن لوحظ بشرط لا فهو صورة، ضروره أن ما به الاشتراك إن كان متحداً مع ما به الامتياز في الخارج، فلا أثر للحاظه بشرط لا، لأنه لا يغير الشيء عما كان عليه في الواقع من الاتحاد، وإن كان مغايراً معه وجوداً فيه، فلا أثر للحاظه لا بشرط، فإنه لا يوجب انقلاب الشيء عما كان عليه في الواقع من المغايره، هذا إذا كان المراد من لحاظ اللا بشرطيه والشرط لائيه اللحاظ بنحو الموضوعيه.

وأما لو كان المراد من لحاظهما اللحاظ بنحو الطريقيه والمعرفيه المحضه فهو صحيح، إذ لا مانع من جعل اللا بشرطيه عنواناً ومعرفاً للجنس والفصل، باعتبار أنهما متحدان في الخارج وجوداً ومتغايران مفهوماً، والبشرط لائيه عنواناً معرفاً للماده والصورة، باعتبار أنهما متغايران في الخارج وجوداً، فإذن

عنوان اللابشرطيه والبشرط لائيه فى المقام من العناوين المعرفه والمميزه، ولكن إرادته ذلك من كلمات الفلاسفه وغيرهم مما لا يمكن، لأن الظاهر منها أن اللابشرطيه والبشرط لائيه ملحوظتان بنحو الموضوعيه لا بنحو الطريقيه والمعرفيه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى قد اتضح مما ذكرناه الفرق بين العرض والجوهر وبين الجنس والفصل والماده والصوره، فإن العرض مباين للجوهر وجوداً فى الخارج فلا يمكن حمله عليه، ولا أثر للمحافظه لا بشرط كما مر، وأما الجنس والفصل فهما متحدان فى الخارج وجوداً، وهذا ليس من جهه أن ما به الاشتراك وما به الامتياز كليهما ملحوظان لا بشرط، لما مرّ من أنه لا أثر لذلك، بل من جهه أنهما جزءان تحليليان فى وعاء الذهن ومتحدان فى وعاء الخارج، وأما الماده والصوره فهما متغايران فى الخارج وجوداً، وهذا لا من جهه أن ما به الاشتراك وما به الامتياز كليهما ملحوظان بشرط لا، بل من جهه أنهما جزءان تحليليان لحقيقه واحده فى وعاء الخارج، فلهذا تكونان متباينتين فيه، فالنتيجه أن تحليل جهه الوحده فى المركبات الحقيقه إلى ما به الاشتراك وما به الامتياز إن كان فى وعاء الذهن، صح حمل أحدهما على الآخر لمكان الاتحاد بينهما فى الخارج، وإن كان فى وعاء الخارج، لم يصح الحمل لمكان المتغايره بينهما فيه.

تلبس الذات بالمبدأ

هل يقتضى هذا التلبس التغاير بين المبدأ والذات مفهوماً ووجوداً أو مفهوماً فحسب أو لا هذا ولا ذاك، فيه وجوه بل أقوال:

القول الأول: أنه يقتضى التغاير بينهما مفهوماً ووجوداً.

القول الثاني: أنه يقتضى التباير بينهما مفهوماً فحسب.

القول الثالث: أنه لا يقتضى التباير بينهما أصلاً لا وجوداً ولا مفهوماً.

أما القول الأول: فقد مال إليه صاحب الفصول قدس سره، ولذلك التزم فى الصفات الذاتيه العليا الجاربه على ذاته تعالى بالنقل والتجوز، من جهه عدم المغايره بين مبادئ تلك الصفات والذات فى الخارج، فلا تعقل النسبه بينهما فيه (١).

ولكن لا يمكن المساعده على هذا القول من وجوه:

الأول: أن المشتق لو كان موضوعاً للذات المتلبسه بالمبدأ فى الخارج، كان اللازم من ذلك أن يكون المدلول الوضعى له مدلولاً تصديقياً، ولا يمكن الالتزام به إلا على القول بأن حقيقه الوضع هى التعهد، كما اختاره السيد الأستاذ قدس سره، وأما على سائر الأقوال فى مسأله الوضع، فالمدلول الوضعى للفظ مدلول تصورى لا تصدىقى.

الثانى: أن الألفاظ كما ذكرناه غير مره لم توضع للموجودات الخارجيه ولا للموجودات الذهنيه، وإنما وضعت بإزاء طبيعى المعنى الذى قد يوجد فى الذهن وقد يوجد فى الخارج، فالوجود الخارجى كالوجود ذهنى، فكما لا يمكن أن يكون تمام المعين الموضوع له، فكذلك لا يمكن أن يكون قيداً له.

الثالث: مع الاغماض عن ذلك إلا أن لازم وضع المشتق للموجود الخارجى أن لا يكون له مدلول وضعى عند كذب المتكلم كما إذا قال «زيد عالم» وهو ليس بعالم فى الواقع، فإنه لا مدلول له وضعاً حينئذ، لأن مدلوله الوضعى تلبس الذات بالمبدأ فى الخارج، وهو غير متحقق إذا كان الكلام كاذباً، وهو كما ترى.

ص: ٣٩٠

الرابع: أن لازم ذلك عدم صحه إطلاق الصفات العليا الذاتية على ذاته تعالى ولا يعقل تلبسها بها، باعتبار أن المبدأ فيها عين الذات وجوداً وعيناً، ولا مغايره بينهما خارجاً، فلذلك التزم قدس سره بالنقل والتجوز فيها، وهو لا يرجع إلى معنى محصل، فإنه إن أراد قدس سره نقل مبادئ هذه الصفات من المعنى المعهود منها إلى معنى ضده، ففيه أنه لا يمكن، بداهه أنه لا يصلح إطلاق ضد العلم عليه تعالى أو ضد القدره، وإن أراد بذلك معنى زائد على ذاته تعالى كعلم زيد وقدرته، ففيه أنه لا يمكن أن يراد من صفاته العليا الذاتية معنى زائد، وإلا لزم أن يكون عروضها على ذاته تعالى وتلبسها بها بحاجه إلى عله، وهو كما ترى، أو فقل إنهم لو كانت زائده على ذاته تعالى، فلا تخلو من أن تكون قديمه أو حديثه، فعلى الأول لزم تعدد القدماء، وعلى الثاني فمضافاً إلى أن عروضها على ذاته يكون بحاجه إلى عله يلزم كون ذاته محلاً للحوادث والعوارض، وكلاهما مستحيل كما حقق في محله، وإن أراد قدس سره معنى آخر لا هذا ولا ذاك، فهو - مضافاً إلى أنه مجهول - مقطوع البطلان، ضروره أن إطلاق العالم عليه تعالى إنما هو بمعناه المعهود، وكذا سائر صفاته تعالى لا مجرد لقلقه اللسان.

فالنتيجه أن هذا القول لا يرجع إلى معنى محصل.

وأما القول الثاني وهو تلبس الذات بالمبدأ لا يقتضى أكثر من التغاير بينهما مفهوماً، فقد اختاره المحقق الخراساني قدس سره والمحقق النائيني قدس سره، بتقريب أنه يكفى في صدق تلبس الذات بالمبدأ كون المبدأ مغايراً لها مفهوماً وإن كان عينها خارجاً، كما في الصفات العليا لذاته تعالى، فإن المبدأ فيها عين ذاته سبحانه خارجاً ولكنه مغاير لها مفهوماً، لأن مفهوم المبدأ كالعلم أو القدره مغاير لمفهوم ذاته تعالى، وتكفى المغايره المفهوميه في صحه الحمل والجري، ولا يلزم معها

ويمكن المناقشه فيه بأن الاشكالات المتقدمه وإن لم ترد على هذا القول، إلا أنه لا يحل المشكله فيما إذا كان المبدأ متحداً مع الذات وجوداً ومفهوماً معاً، كما في مثل قولنا «الوجود موجود»، «البياض أبيض»، «الضوء مضى» وهكذا، فإن المبدأ والذات معاً في الوجود هو الوجود وفي المضىء الضوء وفي الأبيض البياض وهكذا بدون أيه مغايره بينهما، مع أن اطلاق المشتق في هذه الموارد حقيقى كإطلاقه في غيرها من الموارد، ولا- فرق بين قولنا «زيد موجود» وقولنا «الوجود موجود»، فإن الوجود في كلا المثالين مستعمل في معنى واحد، وهذا دليل على أنه لا يعتبر في تلبس الذات بالمبدأ التغاير بينهما أصلاً، هذا.

ولكن هذه المناقشه لا تخلو عن إشكال بل منع، إذ الظاهر أن المغايره بينهما ثابتة مفهوماً حتى في هذه الأمثله كما سوف نشير إليه.

وأما القول الثالث: وهو أنه لا يعتبر في تلبس الذات بالمبدأ المغايره بينهما لا وجوداً ولا مفهوماً، فقد اختاره السيد الأستاذ قدس سره، بتقريب أن المراد بالتلبس والقيام ليس قيام العرض بمعرضه وتلبسه به، وإلا- لا-ختص البحث عن ذلك بالمشتقات التي تكون مبادئها من المقولات التسع، ولا يشمل ما كان المبدأ فيه من الاعتباريات أو الانتراعات أو كان عين الذات خارجاً كما في الصفات العليا الذاتيه لله تعالى، مع أن البحث عنه عام، بل المراد واجديه الذات للمبدأ في قبال فقدانها، وهي تختلف باختلاف الموارد، فمره يكون الشيء واحداً لما هو مغاير له وجوداً ومفهوماً، كما هو الحال في غالب المشتقات، وأخرى يكون واجداً لما هو عينه خارجاً وإن كان مغايراً له مفهوماً، كواجديه ذاته تعالى لصفاته العليا

الذاتية، وثالثه يكون واجداً لما هو متحد معه وجوداً ومفهوماً، كواجديه الشيء لنفسه، فإنها نحو من الواجديه، بل هو أتم مراتبها وأشد من واجديه الشيء لغيره، لأن الوجود موجود بالذات، وغير موجود به، فلذلك يكون صدق الموجود على الوجود أولى من صدقه على غيره.

فالتتيجه أن المراد من التلبس الواجديه، وهي كما تصدق واجديه الشيء لغيره كذلك تصدق على واجديه الشيء لنفسه، فالواجديه بهذا المعنى وإن كانت خارجه عن الفهم العرفي إلا أن الكلام ليس في أنها من المتفاهم العرفي، بل الكلام في تطبيق المفهوم العرفي من المشتق وهو تلبس الذات بالمبدأ عليها، وهو بيد العقل لا العرف (١). هذا،

ولكن لا يمكن المساعده على هذا القول، وذلك لأن تلبس الذات بالمبدأ ووجدانها له إنما يكون بلحاظ عالم العين والخارج، فإنه فيه قد يكون عرضياً، سواء أكان بنحو الصدور أو الحلول، وقد يكون ذاتياً من الذاتى باب البرهان، وقد يكون ذاتياً من الذاتى باب الكليات كتلبس الانسان بالحيوانيه والناطقيه، وقد يكون عينياً كما في وجدان ذاته تعالى للصفات العليا الكماليه وكما في مثل قولنا «الوجود موجود» وهكذا، فإن صدق التلبس والواجديه في الجميع بنحو الحقيقه، بل صدقه على الوجود أتم وأقوى من صدقه على غيره، باعتبار أن كل شيء موجود بالوجود، والوجود بنفسه، وأما بلحاظ عالم الذهن فلا بد من التغير بينهما فيه مفهوماً، بداهه أن الشيء الواحد وجوداً ومفهوماً لا يعقل فيه التلبس والواجديه، لأنه نسبه بين الذات والمبدأ، فإذا كان المبدأ عين الذات خارجاً، فلا بد من فرض النسبه بينهما في الذهن، وإلا فلا يعقل التلبس

ص: ٣٩٣

والواجديه، فالنتيجه أن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن المبدأ عين الذات وجوداً ومفهوماً في مثل قولك «الوجود موجود» لا يصح، إذ لا شبهه في أن مفهوم الوجود غير مفهوم الموجود في الذهن.

هل يعتبر في صدق المشتق حقيقه إسناده إلى ما هو له؟

لا يعتبر ذلك، إذ لا مانع مع استعمال المشتق في معناه الموضوع له على الرغم من كون اسناده إلى غير ما هو له، ومن هنا لا فرق بين قولنا «الماء جار» وقولنا «الميزاب جار»، فكما أن كلمه الجارى مستعمله في معناها الموضوع له في المثال الأول فكذلك في المثال الثاني، والمجاز فيه إنما هو في الاسناد والتطبيق لا- في الكلمه، مثلاً- لو قيل «زيد أسد» فلفظ الأسد استعمل في معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس، فيكون حقيقه، ولكن يلحظ في تطبيقه على زيد نحو من التوسعه والعنايه، فيكون المجاز في التطبيق لا- في الكلمه، فلا- ملازمه بين المجاز في الاسناد والمجاز في الكلمه، فإن كلمه الجارى في مثل قولنا «النهر جار» أو «الميزاب جار» قد استعملت في معناها الموضوع له وهو المتلبس بالجريان، والمجاز إنما هو في إسناد الجرى إلى النهر أو الميزاب، هذا من دون فرق بين أن يكون مفهوم المشتق بسيطاً أو مركباً.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره صاحب الفصول قدس سره من أنه يعتبر في صدق المشتق واستعماله فيما وضع له حقيقه أن يكون الاسناد والتطبيق أيضاً حقيقياً مبني على الخلط بين المجاز في الأسناد والمجاز في الكلمه (1)، ولا ملازمه بينهما كما عرفت.

نتائج البحث عده نقاط :

ص: ٣٩٤

١- (١) الفصول, فصل المشتق: التنبيه الثالث.

الأولى: ما إذا شك في أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ أو للأعم ولم يقد دليل على وضعه للأول ولا للثاني، فهل هناك أصل موضوعي في المسألة يمكن التعويل عليه في إثبات وضعه لأحدهما؟

والجواب أنه ليس في المسألة أصل موضوعي يمكن الاعتماد عليه في إثباتها، وعلى هذا فتصل النوبه إلى الأصل الحكمي، وهل هو أصله البراءة أو الاستصحاب أو التفصيل، فيه قولان:

فذهب المحقق الخراساني قدس سره إلى التفصيل بين ما إذا كان الشك في أصل حدوث الحكم وما إذا كان الشك في بقاءه بعد حدوثه، فعلى الأول يرجع إلى أصله البراءة، وعلى الثاني إلى الاستصحاب. هذا،

وأشكل عليه السيد الأستاذ قدس سره أولاً بأن الشبهه في المقام بما أنها حكميه، فلايجري الاستصحاب فيها لمكان المعارضه باستصحاب عدم الجعل.

نتائج البحث

وثانياً مع الاغماض عن ذلك أن الاستصحاب فيها إنما يجرى إذا لم يكن منشأ الشك فيها الشبهه المفهوميه، إلا فلا يجرى، وحيث إن منشأ الشك في المقام الشبهه المفهوميه فلا يجرى الاستصحاب فيه.

ولكن قد تقدم أن مجرد كون الشبهه مفهوميه لا يمنع عن جريان الاستصحاب لأنه منوط بمدى تشخيص العرف بقاء موضوعه على ضوء المناسبات العرفيه الارتكازيه، ومن هنا قد تكون الخصوصيه الزائله في الشبهه المفهوميه بنظر العرف من الحيثيه التعليليه لا التقيديه، وحينئذ فلا يكون الشك في بقاء الموضوع لكي يمنع عن جريان الاستصحاب.

الثانيه: المشهور بين الفلاسفه هو أن الفرق بين المبدأ والمشتق بناء على كون

مدلول المشتق بسيطاً إنما هو بالاعتبار، فإن المعنى بالذات والحقيقه فيهما واحد، ولكن ذلك المعنى الواحد إن اعتبر لا بشرط، فهو مشتق وقابل للحمل على الذات، وإن اعتبر بشرط لا، فهو مبدأ وغير قابل للحمل عليها، وقالوا بمثل ذلك في مقام الفرق بين الجنس والفصل والماده والصوره، فإن ما به الاشتراك في المركبات الحقيقيه إن لوحظ لا بشرط، فهو جنس وقابل للحمل على الفصل والنوع، وإن لوحظ بشرط لا، فهو ماده غير قابله للحمل على الصوره ولا على النوع، وكذلك ما به الامتياز فيها، فإنه إن لوحظ لا- بشرط، فهو فصل قابل للحمل على الجنس والنوع، وإن لوحظ بشرط لا، فهو صوره غير قابله للحمل على الماده ولا على النوع.

وفيه ما تقدم من أن لحاظ المعنى لا بشرط لا يغيره عما كان عليه في الواقع من المغايره، وأما صحه حمل الجنس على الفصل وبالعكس وعدم صحه حمل الماده على الصوره وبالعكس، فليست من جهه لحاظ جهتي الاشتراك والامتياز لا بشرط وبشرط لا بنحو الموضوعيه، بل من جهه أن الجنس والفصل بما أنهما من الأجزاء الذهنيه، فهما متغايران في الذهن ومتحدان في الخارج، فلذلك صح حمل أحدهما على الآخر، وأما الماده والصوره فبما أنهما من الأجزاء الخارجيه، فتكونان متباينتين في الخارج، فلهذا لم يصح حمل إحداهما على الأخرى وبالعكس.

الثالثه: أن المراد من تلبس الذات بالمبدأ الذي هو معنى المشتق واجديه الذات للمبدأ، وهي تشمل واجديه الشيء لنفسه أيضاً، بل هي من أتم وأقوى مراتب الواجديه، فلذلك يكون إطلاق المشتق في جميع الموارد على حد سواء، بلا فرق بين أن يكون المبدأ مغايراً للذات مفهوماً ووجوداً أو مغايراً لها مفهوماً

فحسب، كما في موارد الهليه البسيطه والصفات الذاتيه لله تعالى.

الرابعه: أنه لا- يعتبر في استعمال المشتق في معناه الحقيقي أن يكون إسناده إلى ما هو له، ومن هنا لا فرق بين قولنا «الماء جار» وقولنا «الميزاب جار»، فإن كلمه الجارى في كلا- المثالين مستعمله في معناها الحقيقي، مع أن الاسناد في الأول حقيقى وفي الثانى مجازى، فلا ملازمه بين المجاز في الاسناد والمجاز في الكلمه.

ص: ٣٩٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩