



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليكم يا صبا
الربا

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

عَمَلَةُ الْأَصْحَابِ

تَأَلَّفَتْ

لِلْإِمَامِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ

الْمَجْلَدُ الْأَوَّلُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عمده الاصول (آية الله السيد محسن الخرازي)

کاتب:

محسن خرازی

نشرت في الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبيوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
١٥	عمده الاصول (آيه الله السيد محسن الخرازى) المجلد ١
١٥	اشاره
١٥	اشاره
٢٣	المقدمه
٢٣	اشاره
٢٣	مقدمه المقدمه:
٢٦	الفصل الأول: إطلاله عابره على ذكرى عمده الاصوليين
٢٦	اشاره
٢٦	الأمر الأول: فى معرفه الاصوليين من أصحاب الأئمه عليهم السلام فى زمن
٢٩	الأمر الثانى: فى معرفه الاصوليين من الشيعة فى زمن الغيبه الصغرى:
٣١	الأمر الثالث: فى معرفه الاصوليين من الشيعة فى زمن الغيبه الكبرى:
٥٠	الأمر الرابع: ظهور الأخباريين و الصراع الفكرى بينهم و بين
٥٤	الأمر الخامس: دور الاصول من زمن الوحيد البهبهانى إلى زماننا هذا
٦٠	الفصل الثانى: ترجمه المؤلف
٦٠	اشاره
٦٠	والده:
٦١	نشأته:
٦١	علاقته بأيه الله السيد أحمد الخوانسارى:
٦٢	علاقته بأيه الله الشيخ عبد العلى الطهرانى:
٦٢	هجرته إلى قم المقدسه:
٦٣	ملامح من شخصيته الاستاذ:
٦٥	بعض مناصبه:
٦٥	تأليفاته:

٨٨	الفصل الثالث: في رحاب الكتاب
٩٥	الأمر الأول: في «تعريف علم الاصول و موضوعه»
٩٥	اشاره
٩٥	الجهه الاولى: في تعريف علم الاصول
٩٥	اشاره
١٠٦	الخلاصه:
١٠٧	الجهه الثانيه: في تعريف موضوع كل علم
١٠٧	اشاره
١١١	الخلاصه:
١١٢	الجهه الثالثه: في تمايز العلوم
١١٢	اشاره
١١٦	الخلاصه:
١١٧	الجهه الرابعه: في موضوع علم الاصول:
١١٧	اشاره
١٢٣	الخلاصه:
١٢٦	الأمر الثاني: في الوضع
١٢٦	اشاره
١٢٦	المقام الأول: حقيقه الوضع:
١٢٦	اشاره
١٢٨	اتحاد حيثيه الدلاله الشائيه مع الانتقال الشائيه:
١٣٢	تحليل الوضع و الدلاله:
١٣٥	التنزيل و الهوهويه:
١٣٦	في صحه تقسيم الوضع إلى التعييني و التعتيني و عدمها:
١٣٧	المقام الثاني: أقسام الوضع:
١٣٧	اشاره
١٣٩	أقسام الوضع باعتبار المعنى:

- ١٤٢ عدم الحاجة إلى تقييد العنوان العام بمفهوم الفرد و الشخص:
- ١٤٣ صحّته جعل علاقه بين اللفظ و الخارج بتوسيط العام:
- ١٥٣ حقيقه الإشارات و الضمائر:
- ١٥٧ حقيقه الموصولات:
- ١٥٨ تكمله:
- ١٥٩ المقام الثالث: مفاد الإنشاء و الإخبار:
- ١٥٩ اشاره:
- ١٦١ اختصاص الحكايه بالجمل الخبرية:
- ١٦١ اشاره:
- ١٦٥ الخلاصه:
- ١٧٠ الأمر الثالث: مصحح الاستعمالات المجازية:
- ١٧٠ اشاره:
- ١٧٥ الخلاصه:
- ١٧٩ الأمر الرابع: استعمال اللفظ في اللفظ:
- ١٧٩ اشاره:
- ١٨٢ الخلاصه:
- ١٨٤ الأمر الخامس: في أنّ الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها:
- ١٨٤ اشاره:
- ١٩٢ الخلاصه:
- ١٩٦ الأمر السادس: وضع الهيئه القائمه على المركبات:
- ١٩٦ اشاره:
- ٢٠٣ الخلاصه:
- ٢٠٦ الأمر السابع: علائم الحقيقه و المجاز:
- ٢٠٦ اشاره:
- ٢٠٦ الأول: تنصيص الواضع:
- ٢٠٧ الثاني: النقل المتواتر:

- الثالث:تنصيص أهل اللغة - - - - - ٢٠٨
- اشاره - - - - - ٢٠٨
- و فيه مواقع للنظر: - - - - - ٢٠٩
- تعارض الأقوال - - - - - ٢١١
- كلام صاحب الفصول - - - - - ٢١٢
- الرابع:الاستعمال - - - - - ٢١٣
- اشاره - - - - - ٢١٣
- تفصيل هدايه المسترشدين - - - - - ٢١٥
- تحقيق التفصيل المذكور - - - - - ٢١٨
- تفصيل فى أصاله الحقيقه - - - - - ٢١٩
- المراد من الاستعمال - - - - - ٢٢١
- الخامس:التبادر: - - - - - ٢٢٢
- اشاره - - - - - ٢٢٢
- المقام الأوّل فى حقيقه التبادر: - - - - - ٢٢٢
- اشاره - - - - - ٢٢٢
- الفرق بين المنقول و المجاز المشهور - - - - - ٢٢٣
- تبادر الحقيقه بضميمه أصله عدم النقل علامه الوضع - - - - - ٢٢٥
- اشتراط العلم باستناد التبادر إلى حاقّ اللفظ - - - - - ٢٢٦
- اكتفاء هدايه المسترشدين بالظنّ بانتفاء القرينه - - - - - ٢٢٦
- جريان أصله عدم القرينه لتشخيص الحقيقه - - - - - ٢٢٧
- المقام الثانى:فى الإشكالات الوارده على التبادر - - - - - ٢٢٩
- السادس:عدم صحّه سلب اللفظ أو صحّه حملة: - - - - - ٢٣٦
- اشاره - - - - - ٢٣٦
- المقام الأوّل:فى حقيقه عدم صحّه سلب اللفظ: - - - - - ٢٣٦
- المقام الثانى:فى الإشكالات الوارده - - - - - ٢٣٨
- السابع:الأطراد و عدمه - - - - - ٢٥٠

- ٢٥٠ اشاره
- ٢٦٠ ثمره العلامات
- ٢٦١ الخلاصه:
- ٢٧٣ ثمره العلامات
- ٢٧٥ الأمر الثامن: في تعارض الأحوال
- ٢٧٥ اشاره
- ٢٩٠ الخلاصه:
- ٢٩٧ الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية
- ٢٩٧ اشاره
- ٢٩٧ المقام الأول:
- ٢٩٧ اشاره
- ٢٩٧ تحقق الوضع التعييني الاستعمالي:
- ٣٠٣ المقام الثاني: في وقوع الوضع الشرعي و إثباته:
- ٣٠٦ المقام الثالث: في ثمره البحث:
- ٣٠٦ اشاره
- ٣٠٨ الخلاصه:
- ٣١٢ الأمر العاشر: في الصحيح والأعم
- ٣١٢ اشاره
- ٣١٢ المقام الأول: في أسامي العبادات
- ٣١٢ اشاره
- ٣١٢ الجهة الاولى في تحرير محل النزاع:
- ٣١٢ اشاره
- ٣١٣ تصوير النزاع باعتبار اختلاف مراتب المجاز
- ٣١٥ إشكال صاحب الكفايه
- ٣١٥ ملاحظات في كلام صاحب الكفايه
- ٣١٧ استظهار عدم جريان النزاع من جهة قصور العناوين والأدله

- ٣١٨ جريان النزاع و عدمه على مذهب الباقراني
- ٣١٩ الجبهه الثانيه فى إمكان اشتمال التعريف لعنوان الصحيح و الأعمى:
- ٣٢٤ الجبهه الثالثه فى تصوير الجامع المركب على قول الصحيحى:
- ٣٢٤ اشاره
- ٣٢٤ تعريف الشيخ الأعظم عن الجامع المركب
- ٣٢٥ عدم لزوم الخلط بين الصحيح و الفاسد
- ٣٢٦ تعريف المحقق الأصفهاني عن الجامع المركب
- ٣٢٦ تحليل التعريف المذكور
- ٣٢٧ كيفيه حكايه الجامع المركب عن مصاديقه
- ٣٢٧ كفايه الجامع الاعتبارى فى الحكايه
- ٣٢٧ كفايه الجامع الوجودى فى الحكايه
- ٣٢٨ عدم دخاله الشرائط المتأنيه من ناحيه الأمر
- ٣٢٩ الجبهه الرابعه فى تصوير الجامع البسيط على قول الصحيحى:
- ٣٢٩ اشاره
- ٣٢٩ الإشكالات الثبوتيه و دفعها حول الوجه المذكور:
- ٣٣٣ الإشكالات الإثباتيه حول الوجه المذكور:
- ٣٣٥ الجبهه الخامسه فى تصوير الجامع العرضى على قول الصحيحى
- ٣٣٥ اشاره
- ٣٣٦ تصوير الجامع السنخى على قول الصحيحى
- ٣٣٧ الجبهه السادسه فى مقتضى الأصل فى المقام:
- ٣٤٦ الجبهه السابعه فى تصوير الجامع على القول الأعمى:
- ٣٤٦ اشاره
- ٣٤٦ الوجه الأول: معظم الأجزاء
- ٣٥١ تصوير معظم الأجزاء بنحو الكلّى فى المعين
- ٣٥٢ إشكال المحقق الأصفهاني
- ٣٥٢ جواب الإشكال المذكور

- الوجه الثانى الاركان الاربعة ٣٥٤
- إشكالات الشيخ الأعظم قدس سزه ٣٥٦
- جواب الإشكالات المذكوره ٣٥٦
- الوجه الثالث: الوضع لمعنى لكن لا من حيث انه ذلك المعنى بل من حيث كونه جامعا لملاك التسميه ٣٥٩
- إشكال الشيخ الأعظم قدس سزه ٣٦٠
- جواب إشكال الشيخ الأعظم قدس سزه ٣٦٠
- إشكال الإحاله إلى المجهول ٣٦٣
- جواب الميرزا الشيرازى قدس سزه ٣٦٣
- الوجه الرابع: ٣٦٤
- الجهه التاسعه فى ثمره النزاع: ٣٦٨
- اشاره ٣٦٨
- إشكال صاحب هدايه المسترشدين ٣٨٥
- المقام الثانى فى أسامى المعاملات: ٤١٤
- اشاره ٤١٤
- الخلاصه: ٤٤٧
- أدله الصحيحى ٤٦٠
- أدله الأعمى ٤٦٣
- أسامى المعاملات: ٤٦٥
- الأمر الحادى عشر: الاشتراك ٤٧٢
- وجوه الامتناع: ٤٧٢
- دليل وجوب الاشتراك ٤٨٠
- الخلاصه ٤٨٤
- الأمر الثانى عشر: فى استعمال اللفظ فى أكثر ٤٨٥
- اشاره ٤٨٥
- المقام الأول: فى محل النزاع ٤٨٥
- المقام الثانى: فى وجوه الامتناع ٤٨٦

- ٤٨٦ اشاره
- ٤٩١ التفرد التنزيلي لا يقتضى إلا التفرد الحقيقي
- ٤٩٥ لزوم الجمع بين اللحاظين المستقلين فى آن واحد
- ٤٩٦ المقام الثالث: فى الوجوه الأدبيه:
- ٤٩٦ اشاره
- ٤٩٩ التفصيل بين المفرد و التثنيه و الجمع
- ٤٩٩ استعمال اللفظ فى الأكثر فى المفرد
- ٥٠٠ استعمال اللفظ فى الأكثر فى التثنيه و الجمع
- ٥٠٦ المقام الرابع: فى ثمره البحث:
- ٥٠٦ اشاره
- ٥٠٩ الخلاصه:
- ٥١٥ الأمر الثالث عشر: البحث فى المشتق
- ٥١٥ اشاره
- ٥١٥ المقام الأول:
- ٥١٦ المقام الثانى: فى أن المسأله لغويه لا عقليه
- ٥١٨ المقام الثالث: فى ان البحث ليس فى مبادئ المشتقات بل فى معانى هيئاتها الكلميه
- ٥١٩ المقام الرابع: فى تقسيمات المشتق من المصطلحه و غيرها و تعيين مورد البحث
- ٥٢٢ المقام الخامس: فى تعميم البحث بالنسبه الى جميع المشتقات الجاربه على الذات كأسماء الفاعلين و المفعولين و غيرهما
- ٥٢٥ المقام السادس: فى عدم الفرق بين ان يكون الوصف ذاتيا او غيره فى دخوله فى محل النزاع
- ٥٢٧ المقام السابع: فى تعميم النزاع بالنسبه الى اسم الزمان
- ٥٣٥ المقام الثامن: فى وجه خروج العناوين غير الاشتقاقيه
- ٥٣٧ المقام التاسع:
- ٥٤٣ المقام العاشر:
- ٥٤٥ المقام الحادى عشر:
- ٥٤٩ المقام الثانى عشر: فى مقتضى الأصل فى المسأله:
- ٥٤٩ اشاره

- ٥٥٢ مقتضى الأصل العملي
- ٥٥٤ الكلام في المختار في معنى المشتق
- ٥٥٤ تبادر المتلبس
- ٥٥٤ صحه سلب المشتق
- ٥٥٧ ارتكاز التضاد
- ٥٥٩ أدله الأعمى
- ٥٦٩ تنبيهات:
- ٥٦٩ الأول: في بساطه المشتق و تركبه:
- ٥٦٩ اشاره
- ٥٧١ اعتبار البساطه الحقيقيه
- ٥٧٧ استدلال السيد الشريف على البساطه
- ٥٨٠ الثاني: في الفرق بين المبدأ و المشتق
- ٥٨٦ الثالث في ملاك الحمل
- ٥٨٦ اشاره
- ٥٨٧ كلام صاحب الفصول
- ٥٨٩ ملاحظه حول كلامه
- ٥٩٠ كلام صاحب الكفايه
- ٥٩٠ ملاحظات
- ٥٩٢ الرابع: في المعيار
- ٥٩٦ الخامس: في تطبيق مفاهيم الصفات الجاربه عليه تعالى
- ٥٩٦ اشاره
- ٥٩٨ الخلاصه
- ٦٠٥ المختار
- ٦٠٧ استدلالات الأعمى
- ٦٠٨ تنبيهات:
- ٦٠٨ التنبيه الأول في بساطه المشتق و المراد منها

٦١٠	التنبيه الثانى فى الفرق بين المبدأ و المشتق
٦١٠	التنبيه الثالث فى ملاك الحمل
٦١٢	التنبيه الرابع
٦١٢	التنبيه الخامس
٦١٤	فهارس
٦١٤	فهرس «المقدمه الكتاب عمدہ الاصول»
٦٢٢	فهرس متن «عمده الاصول»
٦٦١	فهرس مصادر المقدمه
٦٦٣	تعريف مركز

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

عنوان و نام پدید آور: عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۷ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ۴ع ۱۳۷۶

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

عمده الاصول

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: ۵

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي شرّفنا بأصول الهدايه و جعل لكلّ شىء أصلا و فرّع الفروع على الاصول بدقائق حكمته. و نحمدك يا من وفّقنا لسلوك طريق العمل بكتابه المبين و نشكرك يا من هداانا للوصول إلى معرفه الاصول السئيه التى نزل بها الروح الأمين عليه السلام ثمّ الصلاه و السلام على سيّد الأنبياء و المرسلين حبيب إله العالمين أبى القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلم و على أهل بيته الطيبين الطاهرين المعصومين الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهّهم تطهيرا سيّما بقيه الله المنتظر عجل الله تعالى له الفرج الذى يملأ الأرض قسطا و عدلا كما ملئت ظلما و جورا.

أمّا بعد: فهذه مقدّمه لكتاب «عمده الاصول تأليف سيّدنا الاستاذ» و فيها مقدّمه و ثلاث فصول:

مقدّمه المقدّمه:

لَمّا كان الملجأ للامّه الإسلاميه بعد الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم هو الكتاب و العتره - بمقتضى أمره صلى الله عليه و آله و سلم بالتمسك بهما إلى يوم القيامة: «إنى تارك فيكم الثقلين.. كتاب الله..»

و عترتى أهل بيتى و إنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض» (١) فعلى الامم جميعا أن يتمسكوا بهما فى سبيل حياتهم و حل مشاكلهم. و لذا كان عمل الشيعة فى مجال ضبط الحديث و تقييد العلم بالكتابة لأجل هذه الوصية. و استمر هذا الضبط إلى غيبة الإمام المنتظر «عجل الله تعالى فرجه الشريف» فألف علمائهم الفحول جوامع عظيمة فى ذلك و لم يكن غرضهم من تسجيل الأحاديث هو نقلها فقط من دون إمعان النظر بل كان من الرواه من هو كامل حاذق يردّ الفروع إلى الاصول المرويّه عنهم عليهم السلام عملا. بما روى عنهم: «إنما علينا أن نلقى إليكم الاصول و عليكم أن تفرعوا.» (٢) و معلوم أن التفرع المشار إليه فى هذه الروايه ليس إلا الاجتهاد و هو استنباط المصاديق من الكبريات الكلّيه و هذه العمليّه كانت فى زمن الأئمه الأطهار عليهم السلام مثل ما فى زماننا هذا، مع تفاوت فى كثرة التفرعات و قلتها. قال الاصوليّ الكبير، الإمام الخمينيّ قدس سرّه: «ولا ريب فى أنّ التفرع على الاصول هو الاجتهاد و ليس الاجتهاد فى عصرنا إلا ذلك، فمثل قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» أصل و الأحكام التى تستنبطه المجتهدون منه هى التفرعات و ليس التفرع هو الحكم بالأشبه و النظائر كالقياس بل هو استنباط المصاديق و المتفرعات من الكبريات الكلّيه، فقوله: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» و «لا ضرر و لا ضرار» و «رفع عن أمتى تسعه..» و أمثالها اصول و ما فى كتب القوم من الفروع الكثيره المستنبطه منها تفرعات. (٣)

كلّما بعد العهد من زمن الرساله و توفرت الدواعى غير الإلهيه و شاع الدسّ و التحريف فى الروايات و ضاع القرائن الحافه بها احتاج الاجتهاد إلى استفراغ الوسع

ص: ١٠

١- ١) مسند ابن حنبل ٣: ١٤، دار صادر-بيروت.

٢- ٢) السرائر (المستطرفات) ٣: ٥٧٥، مؤسسه النشر الإسلامى «جماعه المدرسين-قم».

٣- ٣) الرسائل، رساله الاجتهاد و التقليد: ١٢٥، مؤسسه إسماعيليان-قم.

و الجهد أكثر فأكثر و لذا لا يمكن إحرازه إلا فيمن كان واجدا لشرائطه و من جملتها:

أ: العلم باللغه و خصوصيات كلام العرب و فنون العلوم العربيّه بالمقدار المحتاج إليه.

ب: فهم الموضوعات العرفيه العاديه السوقيه التي كانت رائجه بين أهل المحاوره.

ج: الانس بالروايات الوارده عن المعصومين عليهم السلام و كيفيه محاوراتهم و قبله الانس بالكتاب العزيز و الفحص عن معانيه و شأن نزول آياته و كيفيه استدلال الأئمه الأطهار عليهم السلام به و غير ذلك ممّا يرتبط بالكتاب و السنّه.

د: العلم بالمنطق حتّى يستطيع ترتيب الأقيسه و الحدود.

ه: العلم بمهمّات مسائل علم اصول الفقه بداهه ابتناء كثير من الأحكام على هذا العلم.

و: العلم بالرجال حتّى يستطيع تشخيص الروايات الصحيحه عن غيرها.

و على أيّه حال لا بدّ للمجتهد الإشراف فى مسائل علم الاصول و بدونه يصير عاجزا عن استخدام الأدلّه كالطبيب الذى يواجه أدوات الطبابه دون أن يملك تخصصا طبيّا.

و ممّا ذكر ظهر أنّ بذور الفكر الاصوليّ وجدت لدى أصحاب الأئمه عليهم السلام الفقهاء و الشاهد على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئله ترتبط بجمله من الامور العامه المشتركه فى الاستنباط و جّهبها هؤلاء الأصحاب إلى الأئمه الأطهار عليهم السلام و تلقّوا جوابا منهم مع أنّ بعض الأصحاب أيضا ألفوا رسائل فى بعض المسائل الاصوليه كما تأتى (إن شاء الله تعالى).

اشاره

و مصنفاتهم

و فيه أمور:

الأمر الأول: في معرفه الاصوليين من أصحاب الأئمه عليهم السلام في زمن

الحضور:

١- القرن الثاني من الهجره يشتمل على:

أ: هشام بن الحكم:

وفاته: ١٧٩ أو ١٩٩.

صفاته: راوى الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام و الإمام الكاظم عليه السلام، ثقه فى الروايات، حسن التحقيق، (١) من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الأحكام الذين لا مطعن عليهم و لا طريق إلى ذمّ واحد منهم.

كتبه الأصوليه: كتاب الألفاظ (عدّ هذا الكتاب من الكتب الاصوليه مبنى على

ص: ١٢

(١ - ١) راجع رجال النجاشي: ٤٣٤، جماعه المدرسين قم.

احتمال) (١)، كتاب الأخبار كيف يفتح [يصحّ خ ل] (على احتمال) (٢)

ب: يونس بن عبد الرحمن:

وفاته: ١٨٣.

صفاته: [كان] وجهها في أصحابنا، متقدّماً، عظيم المنزله،.. راوى الحديث عن الإمام الكاظم و الإمام الرضا عليهما السّلام و كان الإمام الرضا عليه السّلام يشير إليه في العلم و الفتيا..

كثير التصنيف.. (٣)

كتابه الاصولي: اختلاف الحديث و مسائله عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السّلام (٤)

٢- القرن الثالث يشتمل على:

أ: محمّد بن أبي عمير

وفاته: ٢١٧.

صفاته: لقي الإمام أبا الحسن موسى عليه السّلام و سمع منه أحاديث.. و روى عن الإمام الرضا عليه السّلام، جليل القدر، عظيم المنزله فينا و عند المخالفين. (٥)

كتابه الاصولي: كتاب اختلاف الحديث. (٦)

ص: ١٣

١- ١) يتفق كثيرا ما عدم الوفاق بين اسم الكتاب و محتواه فمثلا يوجد هناك كتاب باسم «الرمح المصقول» مع أنّ محتواه يكون في علم الاصول و بما أنّه لم نر محتوى كثير من كتب القدماء فقضاوتنا مبتنيه على الحدس و المظنّه في بعض الموارد و نشير إلى هذه النكته ب«على احتمال». فلا تغفل.

٢- ٢) الفهرست لابن النديم: ٢٤٩، دار المعرفه-بيروت.

٣- ٣) راجع رجال النجاشي: ٤٤٧.

٤- ٤) الفهرست للطوسي: ١٨١، منشورات الشريف الرضيّ قم؛ معجم الرجال ١٩٨: ٢٠.

٥- ٥) راجع رجال النجاشي: ٣٢٦.

٦- ٦) راجع نفس المصدر: ٣٢٧.

ب: دارم بن قبيضة

صفاته...: روى عن الإمام الرضا عليه السلام (1).

كتابه الاصولي: كتاب الناسخ و المنسوخ. (2)

ج: يعقوب بن إسحاق السكيت

شهادته: ٢٤٤.

صفاته: كان متقدما عند الإمام الجواد عليه السلام و الإمام الهادي عليه السلام و له عن الإمام الجواد عليه السلام روايه و مسائل و قتله المتوكل اللعين لأجل التشيع و أمره مشهور و كان وجهها في علم العربيّه و اللغه، ثقّه، مصدقا (صدوقا) لا يطعن عليه. (3)

كتبه الاصوليه: كتاب الألفاظ (على احتمال) - كتاب ما اتفق لفظه و اختلف معناه (على احتمال). (4)

د: الفضل بن شاذان

وفاته: ٢٦٠.

صفاته: راوى الحديث عن الإمام الجواد عليه السلام و قيل عن الإمام الرضا عليه السلام أيضا و كان ثقّه، أحد أصحابنا الفقهاء و المتكلمين و له جلاله في هذه الطائفة و هو في قدره أشهر من التوصيف (5) فقيه، متكلم، جليل القدر، له كتب و مصنفات (6) و قيل إنه كان

ص: ١٤

١-١) راجع رجال النجاشي: ١٦٢.

٢-٢) راجع المصدر المذكور.

٣-٣) راجع رجال النجاشي: ٤٤٩.

٤-٤) راجع المصدر المذكور.

٥-٥) راجع رجال النجاشي: ٣٠٦.

٦-٦) من كلام الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال ٢٩١: ١٣.

من أصحاب الهادى عليه السلام و من أصحاب العسكرى عليه السلام (١)

كتابه الاصولى: رساله فى اجتماع الأمر و النهى.

الأمر الثانى: فى معرفه الاصوليين من الشيعة فى زمن الغيبه الصغرى:

١- القرن الثالث يشتمل على:

أ: إسماعيل بن على، أبو سهل النوبختى

وفاته: بعد ٢٦٠.

صفاته: شيخ المتكلمين من أصحابنا و غيرهم، له جلاله فى الدنيا و الدين، كثير التصنيف، (٢) من وجوه الشيعة و أكابرهم الذين أشهدهم أبو جعفر العمرى لما اشتدت حاله على أن القائم مقامه و السفير بينهم و بين صاحب الأمر عليه السلام و الوكيل و الثقه الأمين هو أبو القاسم الحسين بن روح (٣).

كتبه الاصوليه: كتاب الخصوص و العموم و الأسماء و الأحكام (بناء على أن يكون فيه الضوابط الكليه حول الخصوص و العموم) - كتاب النقض على عيسى بن أبان فى الاجتهاد (٤) - كتاب نقض اجتهاد الرأى على ابن الراوندى (٥) - إبطال القياس. (٦)

ص: ١٥

١-١) راجع المصدر المذكور.

٢-٢) راجع رجال النجاشى: ٣١.

٣-٣) راجع معجم الرجال ١٥٥: ٣.

٤-٤) راجع رجال النجاشى: ٣١.

٥-٥) راجع معجم الرجال ١٥٥: ٣.

٦-٦) راجع الذريعه ١: ٦٩.

٢- القرن الرابع يشتمل على:

أ: الحسن بن موسى، أبو محمّد النوبختي

وفاته: بعد ٣٠٠.

صفاته: الشيخ المتكلم المبرز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة و بعدها (١) متكلم فيلسوف،..إماميا حسن الاعتقاد. (٢)

كتبه الاصوليه: كتاب الخصوص و العموم(عدّ هذا الكتاب من الكتب الاصوليه مبني على احتمال أن يكون فيه القواعد الكليه حول الخصوص و العموم)- كتاب في خبر الواحد و العمل به. (٣)

ب: علي بن إبراهيم الهاشمي القمي

وفاته: بعد ٣٠٠.

صفاته: ثقه في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب، سمع فأكثر(و أكثر) و صنّف كتبا.. (٤) وقع في أسناد كثير من الروايات تبلغ (٧١٤٠) موردا. (٥)

كتابه الاصولي: كتاب النسخ و المنسوخ(على احتمال). (٦)

ج: عبد الله بن جعفر الحميري

وفاته: حوالي ٣٠٠.

ص: ١٦

١-١) راجع رجال النجاشي: ٦٣.

٢-٢) من كلام الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال ١٤٣: ٥.

٣-٣) راجع رجال النجاشي: ٦٣.

٤-٤) راجع المصدر المذكور: ٢٦٠.

٥-٥) راجع معجم الرجال ١٩٤: ١١.

٦-٦) راجع رجال النجاشي: ٢٦٠.

صفاته: من أصحاب الإمام الهادي و الإمام العسكري عليهما السلام، شيخ القميين و وجههم. (١)

كتبه الاصولية: القياس - الحديثين المختلفين. (٢)

الأمر الثالث: في معرفه الاصوليين من الشيعة في زمن الغيبة الكبرى:

١- القرن الرابع يشتمل على:

أ: محمد بن العباس (ابن الحجاج)

وفاته: بعد ٣٢٨.

صفاته: ثقة، ثقة، من أصحابنا، عين، سديد، كثير الحديث. (٣)

كتبه الاصولية: كتاب النسخ و المنسوخ (على احتمال) - كتاب الاصول (٤) (على احتمال أن يكون مراده اصول الفقه لا- اصول الدين أو اصول العقائد أو غيرهما فمثلا كتاب الاصول الذي ألفه الشيخ الطوسي بهذا العنوان، يكون مراده اصول العقائد، راجع الذريعة ١٧٤: ٢ و غيرها)

ب: أبو منصور الصرام

وفاته: حوالي ٣٧٠.

صفاته: [كان] من أجلة المتكلمين من أهل نيسابور و رئيسا، مقدما، كثير

ص: ١٧

١-١) راجع معجم الرجال ١٣٩: ١٠.

٢-٢) راجع رجال النجاشي: ٢٢٠.

٣-٣) من كلام النجاشي، راجع معجم الرجال ١٩٨: ١٦.

٤-٤) راجع المصدر المذكور.

التصنيف. (١)

كتابه الاصولي: كتاب في إبطال القياس. (٢)

ج: علي بن أحمد (أبو القاسم الكوفي)

وفاته: ٣٥٢.

صفاته: قيل إنه كان من آل أبي طالب، و غلا في آخر أمره.. و صنف كتبا كثيرة.. (٣)

كتبه الاصولية: كتاب الرسالة في تحقيق الدلالة- كتاب الرد على أصحاب الاجتهاد في الأحكام- كتاب ميزان العقل (على احتمال)

(٤)

د: يحيى بن محمد بن أحمد

صفاته: من أحفاد الإمام السجاد عليه السلام، فقيه، عالم، متكلم، من أهالي نيسابور (٥).

كتبه الاصولية: كتاب الاصول (على احتمال) (٦)- إبطال القياس. (٧)

ه: ابن داود القمي

وفاته: ٣٦٨.

صفاته: شيخ هذه الطائفة و عالمها و شيخ القميين في وقته و فقيهم،.. لم ير أحدا أحفظ منه و لا أفقه و لا أعرف بالحديث. (٨)

ص: ١٨

١- (١) الاستفادة من كلام الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال ٥٨: ٢٢.

٢- (٢) راجع المصدر المذكور و الذريعة ١: ٦٩.

٣- (٣) راجع رجال النجاشي: ٢٦٥.

٤- (٤) راجع نفس المصدر.

٥- (٥) راجع نفس المصدر: ٤٤٣.

٦- (٦) راجع نفس المصدر و الذريعة ٢: ١٧٤.

٧- (٧) الذريعة ١: ٧٠.

٨- (٨) راجع رجال النجاشي: ٣٨٤.

كتابه الاصولي: كتاب الحديثين المختلفين. (١)

و: أبو علي الكاتب الإسكافي (ابن الجنيد)

وفاته: ٣٨١.

صفاته: وجه في أصحابنا، ثقه، جليل القدر، صنف فأكثر (٢) جيد التصنيف حسنه (٣) شيخ الإماميه (٤) ولا يخفى أنه نسب إليه القول بالقياس و لذا لم يوثقه قوم و لكنّه ذهب آخرون إلى وثاقته - و لو كان قائلًا - بالقياس المذموم - تاره و إلى عدم إرادته القياس المذموم بل الذي أراده من القياس هو الموافقه الروحيه للكتاب و السنّه تاره أخرى و إلى غير ذلك، من أراد كثره الأطلاع فليراجع الكتب المعده لذلك. (٥)

كتبه الاصوليه: كتاب كشف التمويه و الإلباس على أعمار الشيعة في أمر القياس - كتاب إظهار ما ستره أهل العناد من الروايه عن أئمه العتره عليهم السلام في أمر الاجتهاد (٦) كتاب الإفهام لاصول الأحكام (٧) كتاب استخراج المراد من مختلف الخطاب - كتاب الفسخ على من أجاز النسخ. (٨)

ز: أحمد بن فارس اللغوي

وفاته: ٣٩٥.

ص: ١٩

١-١) راجع المصدر المذكور.

٢-٢) راجع رجال النجاشي: ٣٨٥.

٣-٣) من كلام الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال ١٤:٣٢١.

٤-٤) من كلام العلامة الحلّي، راجع المصدر المذكور.

٥-٥) نحو معجم الرجال ١٤:٣٢١ و الرافد في علم الاصول: ١٠.

٦-٦) راجع رجال النجاشي: ٣٨٥.

٧-٧) معجم الرجال نقلا عن الشيخ الطوسي ١٤:٣٢١.

٨-٨) الذريعه ٢:٢٢ و ١٦:٢٢٤.

كتابه الاصولي: رساله فى اصول الفقه. (١)

٢- القرن الخامس يشتمل على:

أ: أحمد بن عبد الواحد البزاز

صفاته...أستاذ النجاشي.

كتابه الاصولي: كتاب الحديثين المختلفين. (٢)

ب: أحمد بن علي السيرافي

صفاته...أستاذ النجاشي.

كتابه الاصولي: كتاب القاضي بين الحديثين المختلفين. (٣)

ج: محمد بن محمد (الشيخ المفيد)

وفاته: ٤١٣.

صفاته...فضله أشهر من أن يوصف فى الفقه و الكلام و الروايه و الثقه و العلم.. (٤)

شيخ المشايخ الجله و رئيس رؤساء المله، فخر الشيعه و محيى الشريعه، ملهم الحق و دليله و منار الدين و سبيله، اجتمعت فيه خلال الفضل و انتهت إليه رئاسه الكلّ و لّمّا مات رثاه صاحب الأمر «عجل الله تعالى فرجه الشريف» حيث وجد مكتوبا على قبره:

لا صوت الناعى بفقدك إنّه

يوم على آل الرسول عظيم.. (٥)

ص: ٢٠

١-١) الذريعه ١١:٨٨.

٢-٢) راجع رجال النجاشي: ٨٧.

٣-٣) المصدر المذكور: ٨٦.

٤-٤) راجع المصدر المذكور: ٣٩٩.

٥-٥) راجع الكنى و الألقاب ٣:١٩٧.

كتبه الاصولية: كتاب اصول الفقه- كتاب النكت في مقدمات الاصول- كتاب جواب المسائل في اختلاف الأخبار(على احتمال)، كتاب العويص في الأحكام(على احتمال)- كتاب مقابس الأنوار في الرد على أهل الأخبار- كتاب قضيه العقل على الأفعال(على احتمال)- كتاب مسأله في القياس، مختصر- كتاب مسأله في الإجماع- كتاب في القياس- النقض على ابن الجنييد في اجتهاد الرأى- (١)

د:علي بن الحسين(السيد المرتضى)

وفاته: ٤٣٦.

صفاته: حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه و سمع من الحديث فأكثر و كان متكلمًا شاعرا أديبا عظيم المنزله في العلم و الدين و الدنيا (٢) متوخيّد في علوم كثيره، مجمع على فضله، مقدّم في العلوم مثل علم الكلام و الفقه و اصول الفقه و الأدب و النحو و الشعر و معاني الشعر و اللغه و غير ذلك. (٣)

كتبه الاصولية: كتاب الذريعه(إلى اصول الشريعه) (٤) مسائل منفردات(في اصول الفقه) (٥) مقالاته في حجّيه الإجماع: قال في أوّل الانتصار عند اختياره حجّيه الإجماع الدخوليّ: و قد بيّنا صحّحه هذه الطريقه في مواضع من كتبنا و خاصّه في جواب مسائل أبي عبد الله بن التّيان و في جواب مسائل أهل الموصل الوارده سنه عشرين و أربعمائه و في غير هذين الموضوعين من كتبنا. فيظهر أنّ له عدّه

ص: ٢١

١-١) راجع رجال النّجاشي: ٣٩٩.

٢-٢) راجع نفس المصدر: ٢٧٠.

٣-٣) من كلام الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال ٣٧٢: ١١.

٤-٤) رجال النّجاشي: ٢٧٠.

٥-٥) معجم الرجال ٣٧٢: ١١.

مقالات في ذلك. (١)

ه: سالار (سالار) بن عبد العزيز الديلمي

وفاته: ٤٤٨.

صفاته: قرأ على المرتضى (٢) (و) المفيد (٣) فقيه، جليل، معظم، مصنف. (٤)

كتابه الاصولي: التقريب (في اصول الفقه).

و: محمد بن علي الكراچكي

وفاته: ٤٤٩.

صفاته: فقيه الأصحاب، قرأ على السيد المرتضى و الشيخ أبي جعفر (٥) عالم، فاضل، متكلم، فقيه، محدث، ثقة، جليل القدر. (٦) يعتبر عنه الشهيد كثيرا ما في كتبه بالعلامة مع تعبيره عن العلامة الحلّي بالفاضل. (٧)

كتبه الاصولية: كتاب رياضه العقول في مقدمات الاصول، جزء لطيف لم يتم، كتاب كنز الفوائد، خمسة أجزاء، عمله لا-بن عمه، يتضمن اصولا من الأدلة و فنونا و كلاما في فنون مختلفة.. ويشتمل كنز الفوائد على مختصرات عدّه.. منها: التذكرة باصول الفقه.. (٨) [تلخيص ما ألفه الشيخ المفيد]

ص: ٢٢

١-١) راجع الذريعة ٢٦٩:٦.

٢-٢) من كلام ابن شهر آشوب، راجع معجم الرجال ١٦٩:٨.

٣-٣) من كلام العلامة الحلّي، راجع المصدر المذكور.

٤-٤) من كلام ابن داود، راجع المصدر المذكور.

٥-٥) من كلام الشيخ منتجب الدين، راجع معجم الرجال ٣٣٢:١٦.

٦-٦) من كلام الشيخ الحرّ العاملي، راجع المصدر المذكور.

٧-٧) راجع الكنى و الألقاب ١٠٨:٣.

٨-٨) راجع المستدرک ٣ (ط القديم): ٤٩٧ و بعدها، الذريعة ٣٤٠:١١ و ١٦١:١٨.

صفاته: جليل في أصحابنا، ثقة، عين، من تلامذه الشيخ المفيد، (١) عماد الشيعة و رافع أعلام الشريعة، شيخ الطائفة على الإطلاق و رئيسها الذي تلوى إليه الأعناق، صنّف في جميع علوم الإسلام و كان القدوة في ذلك و الإمام. (٢)

كتبه الاصولية: كتاب العدة في اصول الفقه-مسأله في العمل بخبر الواحد (٣) و قال في مقدّمه العدة: الحمد لله وحده.. و لم يعهد لأحد من أصحابنا في هذا المعنى إلا ما ذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في المختصر الذي له في اصول الفقه و لم يستقصه و شدّ منه أشياء يحتاج إلى استدراكها و تحريرات غير ما حرّرها و أنّ سيدنا الأجلّ المرتضى «أدام الله علوه» و إن كثر في أماليه و ما يقرأ عليه شرح ذلك فلم يصنّف في هذا المعنى شيئاً يرجع إليه و قلت إنّ هذا فنّ من العلم لا بدّ من شدّه الاهتمام به لأنّ الشريعة كلّها مبنيّة عليه.. و أنا مجيبكم إلى ما سألتكم عنه.. (٤)

و يمكن عدّ كتابه العظيم «الاستبصار» في جملة كتبه الاصولية باعتبار إعطاء الضوابط الكلّية في ضمن وجوه ذكرها للجمع بين الأخبار.

ح: حسن بن محمد (ابن الشيخ الطوسي، المفيد الثاني)

صفاته: فقيه، ثقة، عين، قرأ على والده جميع تصانيفه. (٥) كان عالماً، فاضلاً..

١-١) راجع رجال النجاشي: ٤٠٣.

٢-٢) راجع الكنى و الألقاب ٣٩٤:٢.

٣-٣) الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال ٢٤٣:١٥.

٤-٤) عده الاصول ٣:١، مؤسسه آل البيت عليهم السلام-قم.

٥-٥) من كلام الشيخ منتجب الدين، راجع معجم الرجال ١١٣:٥.

محدّثاً، جليلاً،.. (١)

كتبه الاصولية: شرح النهايه-المرشد إلى سبيل التّعبد. (٢)

٣-القرن السادس يشتمل على:

أ:سيد الدين الحمصيّ الرازيّ

وفاته: ٥٧٣.

صفاته:علامة زمانه في الاصوليين، ورع، ثقّه. (٣)

كتبه الاصولية:المصادر في اصول الفقه، التبيين و التنقيح في التحسين و التقبيح. (٤)

ب:حمزه بن عليّ (ابن زهره)

وفاته: ٥٨٥.

صفاته:فاضل، عالم، ثقّه، جليل القدر، له مصنّفات كثيره. (٥)

كتبه الاصولية:كتاب غنيه النزوع إلى علمى الاصول و الفروع-مسأله في الردّ على من زعم أنّ الوجوب و القبح لا- يعلمان إلاّ

سما-مسأله في الردّ على من قال في الدين بالقياس (٦).

ج:محمّد بن إدريس الحلّيّ (حفيد الشيخ الطوسيّ)

وفاته: ٥٩٨.

ص: ٢٤

١-١) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع المصدر المذكور.

٢-٢) راجع المصدر المذكور.

٣-٣) من كلام الشيخ منتجب الدين، راجع معجم الرجال ٩٠:١٨.

٤-٤) راجع المصدر المذكور.

٥-٥) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع معجم الرجال ٢٧٣:٦.

٦-٦) راجع المصدر المذكور و الذريعه ٢٣٠:١٠ و ١٨٧.

صفاته: كان شيخ الفقهاء بالحلّه، متقنا للعلوم، كثير التصانيف. (١) قد أثنى عليه علماؤنا المتأخرون و اعتمدوا على كتابه و على ما رواه في آخره من كتب المتقدمين و اصولهم.. رأيه في باب الخبر الواحد مشهور و هو عدم عمله بخبر الواحد كالسيد المرتضى و كتابه السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى معروف. (٢) [و فيها آرائه الاصوليه]

٤- القرن السابع يشتمل على:

أ: السيد جمال الدين أحمد (ابن طاوس الحلّي)

وفاته: ٦٧٣.

صفاته: الطاهر، الإمام، المعظم، فقيه أهل البيت عليهم السّلام.. أبو الفضائل.. كان أروع فضلاء زمانه.. و كان شاعرا، مفلقا، بليغا، منشأ، مجيدا. (٣)

كتبه الاصوليه: الفوائد المعده في اصول الفقه (٤) عده الاصول. (٥)

ب: جعفر بن الحسن (المحقق الحلّي)

وفاته: ٦٧٦.

صفاته: نجم الدين أبو القاسم، المحقق، المدقق، الإمام، العلّامه، واحد عصره، كان ألسن أهل زمانه و أقومهم بالحجّه و أسرعهم استحضارا.. له تصانيف حسنه، محققه، محرّره، عذبه (٦) حاله في الفضل و العلم و الثقه و الجلاله و التحقيق و التدقيق و الفصاحه

ص: ٢٥

١- ١) من كلام ابن داود، راجع معجم الرجال ٦٢:١٥-٦٥.

٢- ٢) راجع المصدر المذكور.

٣- ٣) من كلام ابن داود، راجع رياض العلماء ٧٣:١-٧٦.

٤- ٤) راجع المصدر المذكور.

٥- ٥) الذريعه ٢٢٧:١٥.

٦- ٦) من كلام ابن داود، راجع معجم الرجال ٦١:٤.

و الشعر و الأدب و الإنشاء و جميع العلوم و الفضائل و المحاسن أشهر من أن يذكر. (١)

كتبه الاصولية:مقدمه كتاب المعبر فى شرح المختصر-كتاب نكت النهايه-كتاب المعارج فى اصول الفقه-كتاب نهج الوصول إلى علم الاصول. (٢)

ج:يحيى بن سعيد،أبو زكريا الهذلي وفاته:٦٩٠.

صفاته:كان زاهدا،ورعا. (٣)الإمام العلامة الورع القدوه كان جامعا لفنون العلوم الأدبيّه و الفقهيه و الاصوليه،كان أروع الفضلاء و أزهدهم له تصانيف جامعته للفوائد. (٤)

كتابه الاصولي:كتاب المدخل فى اصول الفقه. (٥)

٥-القرن الثامن يشتمل على:

أ:الحسن بن يوسف(العلامة الحلّي)

وفاته:٧٢٦.

صفاته:فاضل،عالم،علامة العلماء،محقق،مدقق،ثقة،فقيه،محدث،متكلم،ماهر،جليل القدر،عظيم الشأن،رفيع المنزله،لا نظير له فى الفنون و العلوم العقلية و النقلية و فضائله و محاسنه أكثر من أن تحصى.. (٦)

ص:٢٦

١-١) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ،راجع المصدر المذكور.

٢-٢) راجع المصدر المذكور.

٣-٣) من كلام العلامة الحلّيّ،راجع أمل الآمل ٣:٣٤٦.

٤-٤) من كلام ابن داود،راجع المصدر المذكور.

٥-٥) راجع المصدر المذكور.

٦-٦) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ،راجع معجم الرجال ٥:١٥٧.

كتبه الاصولية: كتاب نهايه الوصول إلى علم الاصول (استوفى فيه مباحث علم الاصول وحقّق مسائله ثم اختصره وسمّاه تهذيب الاصول و قد علّق عليه كثير من العلماء لمتانته و حسن عبارته و إيجازه) - كتاب مبادئ الوصول إلى علم الاصول (كتاب مختصر على غرار منهج الوصول في معرفه الاصول لقاضى القضاة البيضاوى (المتوفى ٦٨٥هـ) و هو مشتمل على ما لا بد منه من مسائل اصول الفقه و مرتّب على فصول و كلّ فصل على مباحث، ألفه بالتماس تقى الدين إبراهيم بن محمّد البصرى) (١) كتاب استقصاء الاعتبار فى تحرير معانى الأخبار (ذكر فيه كلّ حديث وصل إليه و بحث فى كلّ حديث على صحّحه السند أو إبطاله و كون متنه محكما أو متشابها و ما اشتمل عليه المتن من المباحث الاصولية و الأدبیه و ما يستنبط من المتن من الأحكام الشرعيّه و غيرها و هو كتاب لم يعمل مثله) (٢) - كتاب النكت البديعه فى تحرير الذريعه (فى اصول الفقه) - كتاب غايه الوصول و إيضاح السبل فى شرح مختصر منتهى السؤل و الامل (فى اصول الفقه) - كتاب منتهى الوصول إلى علمى الكلام و الاصول - كتاب تهذيب الوصول فى علم الاصول - كتاب نهج الوصول إلى علم الاصول. (٣)

ب: السيد مجد الدين الحسينى (معاصر العلامة الحلّى)

كتابه الاصولي: توضيح الوصول (شرح تهذيب الوصول). (٤)

ج: عميد الدين الحسينى الأعرجى (ابن اخت العلامة)

وفاته: ٧٥٤.

ص: ٢٧

١-١) راجع الذريعه ١٩:٤٣.

٢-٢) من كلام العلامة الحلّى، راجع معجم الرجال ١٥٨:٥.

٣-٣) راجع المصدر المذكور.

٤-٤) الذريعه ١٦٨:١٣.

صفاته:فاضل، من مشايخ الشهيد..درّه الفخر،فريده الدهر،الإمام الربّانيّ (١).

كتابه الاصوليّ:شرح تهذيب الاصول(شرح العميدى) (٢)ألفه فى حياه خاله العلامه و هو مخالف مع المنيه لأخيه عباره و مطلباً.
(٣)

د:ضياء الدين الحسينى الأعرجى(ابن اخت العلامه)

صفاته:عالم،فاضل،جليل القدر،من مشايخ الشهيد. (٤)

كتابه الاصوليّ:شرح تهذيب الاصول(منيه اللبيب). (٥)

ه:محمّد بن الحسن(فخر المحققين،ابن العلامه الحلّى)

وفاته:٧٧١.

صفاته:وجه من وجوه هذه الطائفة و ثقاتها و فقهاؤها،جليل القدر،عظيم المنزله، رفيع الشأن،حاله فى علوّ قدره و سموّ رتبته و كثره علومه أشهر من أن يذكر،روى عن أبيه (٦)كان والده العلامه يعظمه و يثنى عليه و امره فى وصيّته التى ختم بها القواعد بإتمام ما بقى ناقصاً من كتبه بعد حلول الأجل و إصلاح ما وجد فيها من الخلل، له غير ما أتم من كتب والده العلامه كتب شريفه. (٧)

كتبه الاصوليه:شرح تهذيب الاصول الموسوم بغايه السؤل-شرح

ص:٢٨

١-١) راجع أمل الآمل ٢:١٦٤ و معجم الرجال ١١:١٢.

٢-٢) راجع المصدرين المذكورين.

٣-٣) راجع الذريعه ١٣:١٦٨.

٤-٤) راجع أمل الآمل ٢:١٦٤ و معجم الرجال ١٠:٣٠٩.

٥-٥) المصدرين المذكورين و الذريعه ١٣:١٦٨.

٦-٦) من كلام التفرشى، راجع معجم الرجال ١٥:٢٥٣.

٧-٧) راجع الكنى و الألقاب ٣:١٦.

مبادئ الاصول (١)-نهايه الحال(فى اصول الفقه). (٢)

و:محمد بن مكّي (الشهيد الأوّل)

وفاته:٧٨٦.

صفاته:شيخ الطائفة و علامه وقته صاحب التحقيق و التدقيق من أجله هذه الطائفة و ثقاتها نقى الكلام جيّد التصانيف له كتب كثيره. (٣)

كتبه الاصوليه:مقدمه كتاب الذكرى،فيها سبع إشارات فى المباحث الاصوليه (٤)-كتاب جامع البين من فوائد الشرحين(جمع فيه بين شرحى تهذيب الاصول للسيد عميد الدين و السيد ضياء الدين)-القواعد. (٥)

٦-القرن التاسع يشتمل على:

أ:المير سيد على الأسترآبادي (الشريف الجرجاني)

وفاته:٨١٦.

صفاته:[كان]متكلماً بارعا،عجيب التصرف، كثير التحقيق،ماهرا فى الحكمه و العرييه،صاحب المصنّفات و الحواشى و الشروح المعروفه..عده القاضي نور الله من حكماء الشيعة و علمائها.. (٦)

كتابه الاصولي:الحاشيه على شرح المختصر للحاجبي. (٧)

ص:٢٩

١-١) راجع المصدر المذكور.

٢-٢) راجع الذريعه ٣٩٩:٢٤.

٣-٣) من كلام التفرشي، راجع معجم الرجال ٢٧٠:١٧.

٤-٤) نقلناه عن الذريعه ٤٠:١٠.

٥-٥) راجع معجم الرجال ٢٧٠:١٧.

٦-٦) راجع الكنى و الألقاب ٣٥٨:٢.

٧-٧) الذريعه ٧٥:٦.

ب:المقداد السيوري

وفاته: ٨٢٦.

صفاته: كان عالماً، فاضلاً، متكلماً، محققاً، مدققاً. (١)

كتابه الاصولي: شرح مبادئ الاصول. (٢)

٧- القرن العاشر يشتمل على:

أ: محمد بن علي (ابن أبي جمهور الأحسائي)

وفاته: بعد ٩٠١.

صفاته: العالم، الفاضل، الحكيم، المتكلم، المحقق، المحدث، الماهر. (٣)

كتبه الاصولية: الاجتهادية (نسب إليه بهذا العنوان في بعض كتب التراجم و الظاهر أنه قبس الاقتداء) (٤) الأقطاب الفقيهيه و الوظائف الدينيه على مذهب الإماميه (مرتب على أقطاب في بيان قواعد الأحكام الفقهيه نظير قواعد الشهيد لكن هذا أوجز منه بكثير). (٥)

ب: السيد جمال الدين الحسيني الجرجاني

وفاته: بعد ٩٢٩.

كتابه الاصولي: شرح تهذيب الوصول (شرح مزجي). (٦)

ص: ٣٠

١- ١) من كلام الشيخ الحرّ العاملي، راجع معجم الرجال ٣٢١: ١٨.

٢- ٢) راجع المصدر المذكور.

٣- ٣) الكنى و الألقاب ١٩٢: ١.

٤- ٤) راجع الذريعة ٢٧٣: ١.

٥- ٥) نفس المصدر ٢٧٣: ٢.

٦- ٦) راجع نفس المصدر ١٦٦: ١٣.

ج:علّي بن الحسين (المحقّق الكرکي)

وفاته: بعد ٩٤٠.

صفاته:مروّج المذهب و رأس المحقّقين الجلّه،شيخ الطائفة في زمانه و علامه عصره و أوانه (١)أمره في الثقة و العلم و الفضل و جلاله القدر و عظم الشأن و كثره التحقيق أشهر من أن يذكر (٢) كان مجتهدا صرفا،اصوليا بحتا. (٣)

كتابه الاصوليّه:رساله في طريق استنباط الأحكام. (٤)

د:السيد صفّي الدين الأسترآبادي (تلميذ المحقّق الكرکي)

كتابه الاصولي:شرح تهذيب الوصول. (٥)

ه:السيد بدر الدين العاملي الكرکي

وفاته:٩٣٣.

صفاته:كان فاضلا،جليل القدر،من جمله مشايخ الشهيد الثاني،ابن خاله المحقّق الكرکي. (٦)

كتابه الاصولي:كتاب العمده الجليّه في الاصول الفقهيّه (لم يتم). (٧)

و:كمال الدين الأردبيلي الإلهي (صاحب التفسير)

وفاته:٩٥٠.

ص:٣١

١-١) الكنى و الألقاب ٣:١٦١.

٢-٢) من كلام الشيخ الحرّ العاملي،راجع المصدر المذكور.

٣-٣) راجع روضات الجنّات ٤:٣٦٠.

٤-٤) الذريعه ١٥:١٦٤.

٥-٥) الذريعه ١٣:١٦٩.

٦-٦) راجع أمل الآمل ١:٥٦ و الذريعه ١٥:٣٣٥.

٧-٧) المصدرين المذكورين.

كتابه الاصولي: شرح تهذيب الوصول. (١)

ز:زين الدين بن نور الدين عليّ (الشهيد الثاني)

وفاته:٩٦٦.

صفاته:أمره في الثقة و العلم و الفضل و الزهد و العباده و الورع و التحقيق(و التبخر) و جلاله القدر و عظم الشأن و جمع الفضائل و الكمالات أشهر من أن يذكر و محاسنه و أوصافه الحميده أكثر من أن تحصى و تحصر و مصنّفاته كثيره مشهوره. (٢)

كتبه الاصوليه:تمهيد القواعد الاصوليه و العربيّه لتفريع الأحكام الشرعيّه..رتبه على قسمين في أولهما مائه قاعده من القواعد الاصوليه مع بيان ما يتفرّع عليها من الأحكام..(٣) -حاشيه القواعد-حاشيه تمهيد القواعد-رساله في عدم جواز تقليد الميت (٤)- رساله في الاجتهاد (٥)-رساله في تحقيق الإجماع (٦)-رساله في تيقن الطهاره و الحدث و الشكّ في المتأخر منهما. (٧)

ح:السيد أبي الفتح الشريفيّ الحسيني

وفاته:٩٧٦.

ص:٣٢

١-١) الذريعه ١٦٧:١٣.

٢-٢) راجع أمل الآمل ١:٨٥ و معجم الرجال ٧:٣٧٢.

٣-٣) الذريعه ٤:٤٣٣.

٤-٤) راجع معجم الرجال ٧:٣٧٢.

٥-٥) المصدر المذكور و الذريعه ١١:٣٠ و عبّر عنها في موضع آخر:الاجتهاديّه راجع الذريعه ١:٢٧٣.

٦-٦) معجم الرجال ٧:٣٧٢ و الذريعه ٦:٢٦٨.

٧-٧) الذريعه ١١:١٥٩.

كتابه الاصولي: اصول الفقه. (١)

ط: تاج الدين حسين الساعدي

وفاته: بعد ٩٧٧.

كتابه الاصولي: الحاشيه على «حاشيه شرح المختصر الحاجبي للشريف الجرجاني». (٢)

ي: الحسين بن عبد الصمد (والد الشيخ البهائي)

وفاته: ٩٨٤.

صفاته: كان عالما، ماهرا، محققا، مدققا، متبحرا، جامعا، أديبا، منشئا، شاعرا، عظيم الشأن، جليل القدر، ثقة، ثقة، من فضلاء تلامذه الشهيد

الثاني. (٣)

كتبه الاصوليه: إصلاح جامع البين الذي ألفه الشهيد الأول (أصلحها في سنة ٩٤١) (٤) - رساله في تقديم الشيعه الظنّي على اليد.

(٥)

ك: عبد العالي الكركي (ابن المحقق الكركي)

وفاته: ٩٩٣.

صفاته: كان فاضلا، فقيها، محققا، محدثا، متكلمًا، عابدا، من المشايخ الأجلاء، روى عن أبيه و غيره. (٦)

ص: ٣٣

١-١) الذريعه ٢:٢٠٢.

٢-٢) الذريعه ٦:٧٥.

٣-٣) راجع أمل الآمل ١:٧٤ و معجم الرجال ٩:٦.

٤-٤) راجع الذريعه ٥:٤٤.

٥-٥) المصدر المذكور ١١:١٥٣.

٦-٦) راجع أمل الآمل ١:١١٠ و معجم الرجال ٢٧:١٠.

كتابه الاصولي:نسبت إليه:العمده الحلييه فى الاصول الفقهيّه(و لعلّه لم يصحّ اسم الكتاب و لا نسبته إلى المؤلّف)

ل:أحمد بن محمّد(المقدّس الأردبيليّ)

وفاته:٩٩٣.

صفاته: كان عالماً،فاضلاً،مدققاً،عابداً،ثقه،ورعاً،عظيم الشأن،جليل القدر، معاصراً للشيخ البهائيّ (١)أمره فى الجلاله و الثقه و الأمانه أشهر من أن يذكر. (٢)

كتابه الاصولي:نسبت إليه:الحاشيه على شرح مختصر ابن الحاجب.

٨-القرن الحادى عشر يشتمل على:

أ:جمال الدين حسن(ابن الشهيد الثانى،المعروف بصاحب المعالم)

وفاته:١٠١١.

صفاته: كان عالماً،فاضلاً،عاملاً كاملاً،متبحراً،محقّقاً،ثقه،فقيهاً،وجيهاً،نيهاً، محدّثاً،جامعاً للفنون،أديباً،شاعراً،زاهداً،عابداً،ورعاً،جليل القدر،عظيم الشأن، كثير المحاسن،وحيد دهره.. (٣)الفقيه الجليل و المحدّث الاصولي،الكامل،النبيل،..

كان ذا النفس الطاهره. (٤)

كتبه الاصوليّه:كتاب معالم الدين و ملاذ المجتهدين(خرج منه مقدّمه فى الاصول و بعض كتاب الطهاره و لم يتمّه)-كتاب مشكاه القول السديد فى تحقيق معنى الاجتهاد

ص:٣٤

١-١) راجع أمل الآمل ٢:٢٣ و جامع الرواه ١:٦١.

٢-٢) من كلام التفرشيّ،راجع المصدرين المذكورين.

٣-٣) راجع أمل الآمل ١:٥٧ و معجم الرجال ٤:٣٣٦.

٤-٤) راجع رياض العلماء ١:٢٢٥.

و التقليد-رساله فى المنع من تقليد الميت. (١)

ب: محمد على البلاغى

كتابه الاصولى: حاشيه المعالم. (٢)

ج: عبد النبى بن سعد الجزائرى

وفاته: ١٠٢١.

صفاته: كان عالما، محققا، جليلا، له كتب.. قرأ على الشيخ على بن عبد العالى العاملى الكركى. (٣)

كتابه الاصولى: نهايه التقريب فى شرح التهذيب (فى اصول الفقه، و هو شرح مزج لتهذيب الوصول). (٤)

د: السيد ماجد بن هاشم البحرانى

وفاته: ١٠٢٨.

كتابه الاصولى: حاشيه المعالم. (٥)

هـ: فخر الدين محمد بن الحسن (ابن صاحب المعالم)

وفاته: ١٠٣٠.

كتابه الاصولى: حاشيه المعالم. (٦)

ص: ٣٥

١-١) راجع أمل الآمل ١:٥٧ و معجم الرجال ٤:٣٣٦.

٢-٢) راجع الذريعه ٦:٢٠٩.

٣-٣) من كلام الشيخ الحرّ العاملى، راجع معجم الرجال ١١:٣٥.

٤-٤) راجع الذريعه ٢٤:٣٩٨.

٥-٥) راجع المصدر المذكور ٦:٢٠٩.

٦-٦) راجع المصدر المذكور.

و:محمّد بن الحسين(الشيخ البهائي)

وفاته: ١٠٣١.

صفاته: جليل القدر، عظيم المنزله، رفيع الشأن، كثير الحفظ، ما رأيت بكثرة علومه و وفور فضله و علوّ رتبته أحد في كلّ فنون الإسلام كمن كان له فنّ واحد، له كتب نفيسه جيده (١) حاله في الفقه و العلم و الفضل و التحقيق و التدقيق و..حسن التصنيف و رشاقه العبارة و جمع المحاسن أظهر من أن يذكر. (٢)

كتبه الاصوليه: حاشيه الشرح العضديّ على مختصر الاصول-الزبدہ في الاصول -حاشيه القواعد الشهيدية-حواشي الزبدہ (٣).

الأمر الرابع: ظهور الأخباريين و الصراع الفكريّ بينهم و بين

الاصوليين

اعلم أنّ بروز النظريات الجديده و الآراء المتطوّره التي تدفع بمسيره الفكر للأمام هو معيار الدور المتميز عن غيره من الأدوار لا مرور المرحله الزمانيه. و على هذا الأساس فنقول: برزت المدرسه الأخبارية في أوائل القرن الحادي عشر و ذلك لتصوّر بعض علماء الشيعة أنّ الاصول يوجب ابتعاد الحكم الشرعيّ عن روايات أهل البيت عليهم السّلام و علماء هذه المدرسه اشتهروا بالأخباريين و في رأسهم: المولى محمّد أمين الأسترآباديّ (المتوفّي ١٠٣٣) ألّف «الفوائد المدنيّه في الردّ على القائل بالاجتهاد

ص: ٣٦

١- ١) من كلام التفرشيّ، راجع معجم الرجال ١٠: ١٦.

٢- ٢) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع المصدر المذكور.

٣- ٣) راجع المصدر المذكور.

والتقليد في الأحكام الإلهية» و محصل عقيدتهم يرجع إلى: عدم حجّيه العقل في استنباط الأحكام الشرعيه و عدم حجّيه ظواهر الكتاب، و حجّيه الأخبار و الروايات بالجملة. و هذا المسلك اشتهر و استولى خلال قرنين و على أيه حال كان الصراع و النزاع الشديد الفكري بين الأخباريين و عدّه قليل من الاصوليين رائجا دارجا حتّى ظهر الوحيد البهبهاني (المتوفى ١٢٠٥) و رجح كثير من المتأثرين بالمسلك الأخباري إلى الطريق الصحيح و المنهج القويم بواسطه أفكار الوحيد.

و لا يخفى أنّ الأخباريين أيضا كتبوا أحيانا كتبنا حول الاصول و لكنهم أرادوا بذلك كشف قواعد الاصول من الروايات و الأحاديث و تطبيقها عليها و على هذا البناء:

أ: حسين العاملي الكركي (المتوفى ١٠٧٦) صنّف كتابه «هدايه الأبرار إلى طريقه الأئمه الأطهار عليهم السلام» (مرتب على مقدمه و ثمانية أبواب و خاتمه؛ المقدمه في بيان محلّ النزاع بين من قال بالاجتهاد و من نفاه و الأبواب في بيان صحّه الأحاديث الموجوده و أنّها حجّيه و أنّ لكل واقعه حكما معينا و عليه دليل قطعيّ و بيان كيفيه عمل القدماء و إثبات بطلان بدعه الاجتهاد و التقليد و طريق الاحتياط و الغنى عن علم الاصول و ذكر غفلات المتأخرين.. (١)

ب: محمّد بن مرتضى (ملا محسن الفيض الكاشاني، المتوفى ١٠٩١) صنّف كتابه:

«الاصول الأصلية» يشتمل على عشره اصول مستفاده من الكتاب و السنّه، عملها في سنه ١٠٤٤ (٢) و هو الذي ألف كتاب سفينه النجاه في أنّ مأخذ الأحكام الشرعيه

ص: ٣٧

١-١) راجع الذريعة ١٦٧: ٢٥.

٢-٢) راجع لؤلؤه البحرين: ١٢٦.

ليس إلا محكمات الكتاب و السنه في سنه ١٠٥٨. (١)

ج: محمد بن الحسن (الحرّ العامليّ، المتوفى ١١٠٤) صنّف كتابه «وسائل الشيعه»، أراد بتأليفه: استخراج القواعد الاصوليه من الأحاديث و الروايات و تطبيقها عليها.

و ألّف أيضا كتابه الآخر: «الفصول المهمه في اصول الأئمه عليهم السلام» لذاك الهدف و هي تشتمل على القواعد الكليه المنصوصه في اصول الدين و اصول الفقه و فروع الفقه.

د: محمد باقر بن محمد تقى (العلامة المجلسيّ، المتوفى ١١١١) صنّف كتابه «بحار الأنوار» و اختصّ بعض مجلّداته لاستخراج القواعد الاصوليه من الروايات و تطبيقها عليها.

ه: يوسف بن أحمد البحرانيّ (صاحب الحدائق، المتوفى ١١٨٦) صنّف كتابه «الدرر النجفيّه» من الملتقطات اليوسفيّه، أراد بذلك استخراج القواعد الاصوليه من الروايات و تطبيقها عليها.

و من جانب آخر أيضا نواجه الاصوليين يكتبون كتبهم الاصوليه، نذكر انموذجا منهم:

١- محمد باقر بن محمد الداماد (المتوفى ١٠٤١) و كتابه الاصولي: السبع الشداد (في المسائل الاصوليه و الفقهيه و غيرها)

٢- محمد باقر الأسترآبادي (تلميذ الشيخ البهائيّ) و كتابه: شرح زبده الاصول.

٣- جواد بن سعد الله (تلميذ الشيخ البهائيّ، ١٠٤٤) و كتابه: شرح زبده الاصول.

٤- عليّ الجزائريّ (تلميذ الشيخ البهائيّ) و كتابه: شرح زبده الاصول.

٥- محمد الحريريّ العامليّ (١٠٥١) و كتابه: شرح زبده الاصول.

٦- السيد بدر الدين العامليّ (تلميذ الشيخ البهائيّ، بعد ١٠٥٤) و كتابه: شرح

ص: ٣٨

(١-١) راجع المصدر المذكور.

- ٧- محمد الطبسی (تلمیذ الشیخ البهائی) و کتابه: شرح زیده الاصول.
- ٨- عبد اللطیف العاملی (تلمیذ صاحب المعالم و الشیخ البهائی) و کتابه: الردّ علی صاحب المعالم فی الاجتهاد و التقليد.
- ٩- مرتضی بن محمد (والد تلمیذ المجلسی) و کتابه: شرح زیده الاصول.
- ١٠- سلطان العلماء (١٠٦٤) و کتابه: الحاشیه علی المعالم.
- ١١- السید نور الدین العاملی (١٠٦٨) و کتابه: الحاشیه علی المعالم.
- ١٢- الفاضل التونی (١٠٧١) و کتابه: الوافیة و له أيضا: الحاشیه علی المعالم.
- ١٣- مهذب الدین أحمد (بعد ١٠٨٠) و کتابه: عمده الاعتماد فی کیفیة الاجتهاد.
- ١٤- محمد صالح المازندرانی (١٠٨٦) و کتابه: شرح زیده الاصول و له أيضا:
الحاشیه علی المعالم.
- ١٥- الخلیل القزوينی (١٠٨٩) و کتابه: شرح عدّه الاصول.
- ١٦- فخر الدین الطریحی (١٠٨٥) و کتابه: الردّ علی المولی محمد أمين الأسترآبادی.
- ١٧- محمد باقر الخراسانی (١٠٩٠) و کتابه: شرح زیده الاصول.
- ١٨- حسین الخوانساری (١٠٩٨) و کتابه: الحاشیه علی المعالم.
- ١٩- محمد الشیروانی (١٠٩٨) و کتابه: الحاشیه علی المعالم و الحاشیه علی شرح المختصر للحاجبی.
- ٢٠- علی العاملی (من أحفاد الشهيد الثاني، ١١٠٤) و کتابه: الحاشیه علی الفوائد المدنیة.
- ٢١- محمد التنکابنی (١١٢٤) و کتابه: حجّیة الإجماع و خبر الواحد.
- ٢٢- محمد الخوانساری (١١٢٥) و کتابه: الحاشیه علی شرح مختصر الاصول.

٢٣- صدر الدين محمد الرضوي القمي (استاذ الوحيد البهبهاني) (١١٦٠) و كتابه شرح الوافيه.

٢٤- محمد الجيلاني (١١٦١).

٢٥- محمد مهدي النراقي (بعد ١١٨٠) و كتابه: رساله في الإجماع.

٢٦- السيد محمد اليماني (١١٨٢) و كتابه: رساله إرشاد النقاد إلى تيسر الاجتهاد.

٢٧- نور الدين الطريحي (بعد ١٢٠١) و كتابه: رساله في الإجماعات.

الأمر الخامس: دور الاصول من زمن الوحيد البهبهاني إلى زماننا هذا

كان الوحيد عالم عريف، علامه الزمان، نادره الدوران، ثقه و أئى ثقه، ركن الطائفه و عمادها و أروع نساكها و عبادهها، مؤسس مله سيد البشر، كان ميلاده الشريف فى أصبهان و قطن برهه فى بهبهان ثم انتقل إلى كربلاء «شرفها الله» و كان يخطر بخاطره الشريف الارتحال منها إلى بعض البلدان لتغير الدهر و تنكد الزمان فرأى الإمام عليه السلام فى المنام يقول له: لا أرضى لك أن تخرج من بلادى فجزم العزم على الإقامة بذلك النادى و قد كانت بلدان العراق سئما المشهدين الشريفين مملوءه قبل قدومه من معاصر الأخباريين بل و من جاهليهم و القاصرين حتى أن الرجل منهم كان إذا أراد حمل كتاب من كتب فقهائنا رضى الله عنهم حملة مع منديل و قد أخلى الله البلاد منهم ببركه قدومه و اهتدى المتحيره فى الأحكام بأنوار علومه و بالجملة كل من عاصره من المجتهدين فإنما أخذ من فوائده و استفاد من فرائده (١) ألف كتباً كثيره فى الاصول و فى الرد على الأخباريين؛

ص: ٤٠

(١- ١) راجع معجم الرجال ١٤: ٢١٠.

منها: الردّ على شبهات الأخباريين على الاصول المتمسّك بها عند الاصوليين و الجواب عن كلام صاحب المفاتيح «المحقّق الفيض» (١).

منها: الاجتهاد و الأخبار، في الردّ على الأخباريّة و ذكر كيفيّة الاجتهاد و مقدّماته و أقسامه (فرغ منه سنة ١١٥٥) (٢).

منها: الفوائد الحائريّة الاصوليّة.. العتيقه القديمه (فرغ منه سنة ١١٨٠ و أوّل فوائده في البحث عن الأحكام الشرعيّة التوقيفيّة و.. ينتهي إلى الفائده السادسه و الثلاثين في شرائط الاجتهاد.. و قد لخصه مع «الجديده» في ثمانين فائده، تلميذه:

الحاجّ المولى محمّد حسن.. القزويني و سمّاه ملخص الفوائد السّتيه.. ثمّ شرح ملخصه هذا و سمّى الشرح ب«تنقيح المقاصد الاصوليّة في شرح ملخص الفوائد الحائريّة» (٣).

منها: رساله في القياس [-إبطال القياس]. (٤)

منها: إثبات التحسين و التقيح العقليين. (٥)

منها: حجّيه الإجماع. (٦)

منها: الحاشيه على «حاشيه شرح المختصر الحاجبي للشيرازي (المتوفّى ١٠٩٨)». (٧)

ص: ٤١

١-١) راجع الذريعه ١٠:٢٠٠.

١-٢) راجع المصدر المذكور ١:٢٦٩.

١-٣) راجع المصدر المذكور ١٦:٣٣٠.

١-٤) راجع المصدر المذكور و ١:٧٠.

١-٥) راجع المصدر المذكور ١:٨٦.

١-٦) المصدر المذكور ٦:٢٦٧.

١-٧) المصدر المذكور ٦:٧٦.

و أخيراً من ناحيه مؤسسهِ العلامه المجدد الوحيد البهبهانيّ طبعت «الرسائل الاصوليه» التي تنطوي على: رساله الاجتهاد و الأخبار- رساله اجتماع الأمر و النهي- رساله الإجماع- رساله القياس- رساله أخبار الآحاد- رساله أصاله البراءه- رساله الاستصحاب- رساله الجمع بين الأخبار.

و لو لا- المعارضه الشديده و المواجهه الرشيدَه التي قام بها هذا الفحل الاصوليّ كادت أن تعصف الحركه الأخباريّه بحيويّه التفكير الفقهيّ في مذهب أهل البيت عليهم السّلام.

فانتقل الفكر الاصوليّ السامي إلى مرحله جديده يمكن التعبير عنها بولاده جديده للفكر الاصوليّ و استمرّ هذا الخطّ الجديد على يد زعماء المدرسه الاصوليه خلال قرنين-الثاني عشر و الثالث عشر الهجريين-ففضل جهاد الاصوليين المتواصل زال الرواسب التي بقيت في الأذهان.

و لضيق المجال نشير إلى بعض أعلام الاصوليين-بعد الوحيد البهبهانيّ-إلى زماننا هذا:

١-محمّد مهديّ بحر العلوم(المتوفى: ١٢١٢)البحر الزاخر،الإمام،علامه الدوران، الورع،التقيّ المذّي فاز مرارا بشرف زياره مولانا صاحب الأمر و الزمان«عجل الله تعالى فرجه الشريف»،و كتابه الاصوليّ:الفوائد(في الاصول و الفقه).

٢-الميرزا أبو القاسم القمّيّ(١٢٣٢)صاحب نباهه فكريّه و مقدره علميه و كتابه:

قوانين الاصول.

٣-السيد محمّد المجاهد(١٢٤٢)غزير العلم، كثير الفضل و كتابه:مفاتيح الاصول.

٤-أحمد النراقيّ(١٢٤٤)و كتبه:عوائد الأيام و مناهج الاصول.

٥-محمّد تقيّ الأصفهانيّ(١٢٤٨)العلم الجليل من أطواد العلم الشامخه،و كتابه:

هدايه المسترشدين(و نقل عنايه الشيخ الأعظم الأنصاريّ بهذا الكتاب).

٦- محمد حسين الأصفهاني (١٢٦١) من الشخصيات اللامعه في تاريخ الاصول، و كتابه: الفصول.

٧- الشيخ الأ-عظم الأنصاري (١٢٨١) علاّمه الآفاق، استاذ الكلّ على الإطّلاق، تاج الفقهاء و المجتهدين، الورع التقى، فخر المدققين، صاحب الابتكار و الإبداع و من كتبه الاصوليه: فرائد الاصول (المشتهر بالرسائل) - مطارح الأنظار (المقرر):

(الكلانتري)

٨- الميرزا حبيب الله الرشتي (١٣١٢) مركز دائره البحث و الانتقاد و محيي مدارس الشرع الباقي و كتابه: بدائع الأفكار (تقريرات الشيخ الأعظم).

٩- السيد محمد حسن الشيرازي (١٣١٢) مرجع عصره بعد الشيخ الأعظم من غير منازع، قبله الأنظار و مهوى الأفتداه، له عدوبه المذاق و الذي أصدر فتواه الشهيره حول حرمه استعمال التبّاك و التّن و التي كانت بمثابة (القبلة) في هدم الاستعمار. و كتابه: التقريرات، ٣ مجلدات (المقرّر: الروزدرّي).

١٠- السيد محمد الفشاركي (١٣١٦) المدرّس بسامراء و النجف، استاذ صاحب الدرر و صاحب الوقايه، صاحب قوه الاستدلال و دقه النظر و المحيط بجوانب المسائل العلميه إحاطه كامله. و يوجد كثيرا ما نظراته الشريفه في الدرر و الوقايه. و كتابه:

الرسائل الفشاركيه.

١١- محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩) صاحب مستوي العلمى الرفيع و الذي قال استاذه الشيرازي في حقه: بدايه فكر الآخوند نهايه فكر الآخريين و امتاز درسه و بحثه بالإيجاز و التهذيب و القوه و الإحاطه العجيبه. و كتابه: كفايه الاصول.

١٢- الميرزا عليّ الإيروانيّ النجفيّ (١٣٥٣) المصنّف النقيّ، افتخار المحققين. و كتابه:

نهايه النهايه في شرح الكفايه.

١٣- عبد الكريم الحائريّ اليزديّ (١٣٥٥) مؤسس الحوزه العميه بقم، البارِع في

ص: ٤٣

المعقول و المنقول، كثير البرّ و الإحسان بالطلاب و العلماء، فخر الأقران و جوهره الزمان. و كتابه: درر الفوائد.

١٤- محمد حسين النائيني (١٣٥٥) محطّ إكبار العظماء في عصره، صاحب تنقيحات رائعه، طويل الباع في الاصول. و من كتبه: فوائد الاصول (المقرّر: الكاظمي) و أجود التقريرات (المقرّر: الخوئي).

١٥- الميرزا أبو الحسن المشكيني (١٣٥٨) دقيق النظر و الرأي. و كتابه: حاشيه الكفايه.

١٦- ضياء الدين العراقي (١٣٦١) البارز بين الأعلام لعظمته و غوره العلمى و الفكرى و من أساطين الفقه و الاصول. و من كتبه: مقالات الاصول - نهايه الأفكار، ثلاث مجلّدت (المقرّر: محمد تقى البروجردى) - بدائع الأفكار (المقرّر: هاشم الآملى) - تحرير الاصول (المقرّر: مرتضى المظاهرى).

١٧- محمد حسين الغروى الأصفهاني (١٣٦١) قطب فلك الاجتهاد، علامه الدهر، فيلسوف الزمن، نابغه العصر، فقيه الامّه، شاعر أهل البيت عليهم السلام، من فحول المحققين. و من كتبه: نهايه الدرايه (فرغ منها سنه: ١٣٣٢) - بحوث في الاصول.

١٨- محمد رضا الأصفهاني (١٣٦٢) من أحفاد صاحب هدايه المسترشدين، نخبه أرباب الفهم و الاستعداد، المتمتع بذكاء و حافظه ممتازه، صاحب نبوغ فى الأدب و الشعر. و كتابه: وقايه الأدهان.

١٨- حسين البروجردى (١٣٨٠) التحرير الكبير، المرجع الأعلى، ناط أهل الحلّ و العقد ثقتهم بقدسى ذاته و مرسوخ علمه و أجمعوا على تقديمه و تعظيمه و حصروا التقليد به. و كتابه: نهايه الاصول (تقريرات).

١٩- الإمام السيد روح الله الموسوى الخميني: العلاّمه، العابد، الزاهد، الورع، الشديّد فى ذات الله، القدوه، محقق، مدقق، ثقة، متكلم، حكيم، محدث، عارف،

فيلسوف، شاعر، أديب، شجاع، فخر الإسلام، محب أهل البيت حباً شديداً، رفيع المنزله، عظيم الشأن، جليل القدر، محاسنه أكثر من أن تحصى، لا نظير له في الفنون و العلوم العقلية و النقلية، درّه الفخر، فريده الدهر، مروّج المذهب الجعفريّ، إمام الشهداء، زعيم الحوزات العلميّه، مفجّر الثورة و مؤسس الجمهوريّة الإسلاميّه في إيران، المجانب لهواه مع ما كان عليه من الرئاسة، النموذج الإسلاميّ الضخم للفناء في الله و التضحية بكلّ غال و نفيس في سبيله تعالى، المولود يوم ولاده جدّته الصديقه الكبرى، فاطمه الزهراء (سنه ۱۳۲۰) و المتوفى سنه ۱۴۰۹ و سار خلفها في تشييع جنازته المطهره أكثر من عشره من الملايين المفجوعه بقائدها و إمامها و المعلنه أنّها ستحمل رسالته و تدافع عن نهضته، و على أيّ حال فمن كتبه الاصوليّة: مناهج الوصول إلى علم الاصول (نشرت منها، حتّى الآن، جزءان) - أنوار الهدايه في التعليقه على الكفايه، جزءان - الرسائل (تتضمن على مباحث اللاضرر - الاستصحاب - التعادل و التراجيح - الاجتهاد و التقليد و التقيّه) - تهذيب الاصول في ثلاث مجلّدات (المقرّر: السبحانيّ) - جواهر الاصول (المقرّر: المرتضويّ) - تنقيح الاصول في مجلّدين، (المقرّر: التقويّ).

۲۰- أبو القاسم الخوئيّ (۱۴۱۰) امتلك باعا طويلا و إحاطه كامله و واسعه في الاصول و الفقه و الرجال و غيرها، المدرّس الكبير في الحوزه العلميّه بالنجف الأشرف، كثير البرّ بالطلاب و الفضلاء. و من كتبه الاصوليّة: محاضرات في اصول الفقه ۵ مجلّدات، (المقرّر: الفيّاض) - مصباح الاصول، جزءان (المقرّر: البهسوديّ) مباني الاستنباط، جزءان - دراسات في الاصول العمليّه - مصابيح الاصول - جواهر الاصول - الأمر بين الأمرين - الرأى السديد في الاجتهاد و التقليد (المقرّر: عرفانيان).

اشاره

اسمه و نسبه و مولده:

هو السيد محسن بن مهدي بن محمد علي بن محمد باقر بن السيد علي الذي هاجر إلى طهران من «سده» أصفهان. ينتهي نسبه إلى الإمام السجاد عليه السلام و مولده كان في شهر جمادى الثانيه سنه ١٣٥٥ ق (شهر يور ١٣١٦ ش).

والده:

كان الاستاذ المؤلف يقول: كان السيد مهدي تاجرا، صالحا، متقيا، خدوما للدين و محبا للعترة الطاهره عليهم السلام و قد جعل في أرباحه من المكاسب مضافا إلى الخمس، عشرا للحسين بن علي عليه السلام في إقامة المأتم له و إحياء أمر الأئمة عليهم السلام و الزياره و نحوها، وفقه الله تعالى لزياره مولانا صاحب العصر و الزمان عليه السلام مژه واحده، كان متعلما على سبيل النجاه و تلميذ على يد العارف المتقى الشيخ مرتضى الزاهد رحمه الله و بلغ في المعارف و العمل مدارج عاليه، كان في تجارته ممن «لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله»، اجتنب عن الشبهات و لم يعامل مع الدوله العاديه في زمانه أعنى البهلوي الخبيث

ص: ٤٦

(لعنه الله)، كان وكيلا- عن بعض المراجع الكبار رحمهم الله و ملجأ للناس في حلّ مشاكلهم و متبعا رأيه عندهم في التسالم و التصالح، كان مروجا للروحانيه و قد جمع في منزله تماثيل العلماء الكبار الخادمين لعلوم أهل البيت عليهم السّلام و كان يريها الناس بمناسبة عيد الغدير و عيد ولاده صاحب الزمان «عجل الله تعالى فرجه الشريف»، عاش سعيدا و مات سعيدا في الليله العاشره من ذى القعدة (١٣٩٥ ق) و أقام الصلاه عليه آيه الله العظمى السيّد أحمد الخوانساريّ ثمّ حمل إلى قم المقدّسه فدفن بها بعد تشييع العلماء و المرجع الدينيّ آيه الله العظمى الكلّبايگانيّ في جوار حضره عليّ بن جعفر (باغ بهشت). حشره الله مع أوليائه.

نشأته:

نشأ بطهران و لقن بها دروسه الاولى و لمّا استوى يافعا تلمّذ على يد المرحوم الشيخ محمّد حسين الزاهد التفتيّ في الأحكام و الأخلاق و جامع المقدمات و بعد هذه دوره اشتغل مدّه قليله بالتجاره ثمّ انتبه لنفسه و لم ير بدّا من تلقّي العلوم الدينيه و كسب المعارف الإلهيه و في هذه دوره تلمّذ على يد الشيخ أحمد المجتهديّ و بدأت معارفه تنضج و ثقافته تزداد و في مدرستي «خان مروّي» و «حاج أبو الفتوح» درس على أساتذه الأدبيات أيضا و كثيرا ما استفاد من مواعظ الشيخ هادي المقدّس رحمه الله الذي كان من المخلصين جدّا.

علاقته بآيه الله السيّد أحمد الخوانساريّ:

كان الاستاذ يقول: كانت بين أبي و السيّد الخوانساريّ روابط خاصّه و لذا شرفنا

ص: ٤٧

و تشرّفنا بزيارته كثيرا و ربما جاء إلى بيتنا في طهران و كان من أخلاق السيّد الخوانساريّ التواضع التامّ و هو مع جلاله قدره و عظيم مقامه كان ملاطفا لي مع صغر سنّي و كثيرا ما أرشدني إلى الطريق في التحصيل و تعلّم الكتب التي يجب أن تقرأ و كان يوصيني بتعلّم شرح النظام و شرح التصريح و ترك قراءه بعض الكتب الاصوليّة و غير ذلك و بالجمله كان السيّد مرشدا حقيقيا لي إلى التحصيلات الحوزويّة و المسائل الأخلاقيّة و استفدت منه كثيرا و كان يوصيني بقراءه سورة المائدة في كلّ خميس و سورة المؤمنون في كلّ جمعة و غير ذلك. و ربما سألت عن درسي و استاذي و كان يتحدّث عن الشيخ آية الله الأراكيّ: إنّه نسخه ثانياه لمؤسّس الحوزة العلميّة-الحاجّ الشيخ عبد الكريم الحائريّ رحمه الله- و شوّفتني لحضور درسه و عند ما كان يسمع إنّي أشتغل بما يضاّد التقدّم و الرفعه العلميّة كان يمتنعني عن ذلك. و بالجمله فقد كان مرّيا لي، فجزاه الله خيرا.

علاقته بآية الله الشيخ عبد العليّ الطهرانيّ:

كان الاستاذ يقول: و كان آية الله الشيخ عبد العليّ الطهرانيّ من علماء الأخلاق في بلده طهران و كان يحبّني كثيرا و يعظني و يرشدني إلى المسائل الأخلاقيّة بقراءه كتاب الكافي و توضيحه و إرشاده و قد ذهبت إليه كثيرا-طوال سنوات- لأخذ إرشاداته و تعليماته الأخلاقيّة و كان إذا رآني ابتهج كثيرا لبيان المسائل الأخلاقيّة و العرفانيّة الدينيّة المستفاده من الآيات و الروايات فجزاه الله خيرا.

هجرته إلى قم المقدّسه:

هاجر الاستاذ المؤلّف في سنة ١٣٣٦ ش إلى عشّ آل محمّد صلى الله عليه و آله و سلم لإكمال

ص: ٤٨

الدروس الحوزويّه-مرحله السطح-فأخذ يحضر حلقات دروس العلماء العظام، منهم:

أ-الشيخ رحمه الله الفشاركي (مدرّس المطوّل)

ب-الشيخ مصطفى الاعتمادي (مدرّس المطوّل)

ج-الشيخ محمّد عليّ المعزّي الدزفولي (مدرّس شرح اللمعه)

د-الشيخ محمّد تقّي ستوده (مدرّس شرح اللمعه)

هـ-الميرزا عليّ المشكيني (مدرّس المكاسب)

و-الشيخ محمّد الشاه آبادي (مدرّس المكاسب و الرسائل و الكفايه و الفلسفه و الكلام)

ثمّ بعد إتمام مرحله السطح حضر الاستاذ المؤلّف درس الخارج في سنه ١٣٨٣ ق عند فطاحل العلم و أساطينه أعني آيات الله العظام:

أ-السيد محمّد المحقّق الداماد (٤ سنين)

ب-السيد حسن الفريد الأراكي (٢ سنين)

ج-السيد محمّد رضا الكلبيكاني (٢ سنين)

د-الشيخ محمّد عليّ الأراكي (١٤ سنه)

فنهل من نيرهم و أثبت ما استفاده من إفاداتهم القدسيه في جزواته المحفوظه عنده.

ملاح من شخصيه الاستاذ:

لا شكّ في أنّ الذين عاصروه و اتّصلوا بشخصيته الدينيه و العلميه و الأخلاقيه و وقفوا على بعض الجوانب من حياته اتّفقوا على أنّه عالم، جليل القدر، عظيم الشأن،

صالح، فاضل، أمين، شديد العطف على الطلبة، عابد، متعبّد، محبّ أهل البيت عليهم السّلام، صاحب روح علميّة متعطّشه إلى المزيد من المعرفة و له دقّة النظر، انصرف طوال حياته إلى التحصيل و الكتابة و التأليف و التحقيق و التدريس فيما يراه مهمّاً فصنّف عددا كبيرا من الكتب و الرسائل التي تأتي الإشارة إليها- إن شاء الله تعالى-، لا يترك قيام الليل، محبّ في أهل الخير، سليم الفطره، من أهل الصدق و الحلم و حسن الأدب، ذو نجاهه ساطعه، محطّ لأنظار الخاصّ و العام، وقور، عفيف، لا يكتب و لا يدرّس إلّا عن وضوء و توسّل، المؤدّب بالأخلاق الإسلاميّه و الآداب القرآنيّه، حلو المعشر، ظريف المحضر، جميل المحاوره، مجتهد في الفقه، متبحّر في الاصول، متكلم، خبير بالتفسير، له عذوبه المذاق و حلاوه اللسان، كاظم الغيظ، يقول فيه أخوه السديد، الفقيه المحقّق، آيه الله الاستادّي: «كنت صديقا له و زميله في دراسته أكثر من أربعين سنه و لم أر منه إلّا الخير و الإخلاص و التقوى و الخوف من الله و ترويح المذهب و الهّم في رفع المشاكل عن المؤمنين و الغيره الدينيّه و السعى في التحصيل و التدريس و الامور العلميّه و الدينيّه.»

و على أيّه حال يكون جميع ساعات يومه منتظمه في إطار برنامج خاصّ، و له عاطفه جيّاشه و قلب رقيق و من خصائصه علاقته الوافره بتلاميذه، لم يفعل و لا- يغضب و لا- يتحدّث بصوت عال، يكون مواظبا على أداء الصلاه أوّل وقتها و لا- يتهاون في ذلك، يواجه الملمات بهدوء و صبر، يتعامل مع أولاده و أفراد اسرته بودّ و احترام لا يوصفان، كثير التواضع إزاء الناس. الودود مع أطفال أولاده، الحميم معهم، حتّى أنّه كان أحيانا يبذل لهم وقتا كثيرا يمضيه في ملاطفتهم بيد أنّه في الوقت نفسه لم يكن يتجاوز حدّا معيّنا لكي لا ينشأ الطفل مدلّلا أكثر من اللازم.

أ: مؤسس «مؤسسه فى طريق الحق»: [أسسه فى سنة ١٣٤٣ ش]

تهدف المؤسسه إلى رفع مستوى الفرد الدينى و الثقافى لمساعدته على القيام بواجبه على أكمل وجه و تقويه مبانيه الفكرية و الاعتقادية و لا- تتوخى الربح بل تعمل لخدمه الدين و المجتمع. و لا زال كانت المؤسسه موردًا لعنايه المراجع العظام لا سيما القائد الأ-عظم الإمام الخمينى قدس سره و آيه الله الخامنئى (مدّ ظله العالى). و لكثرة الاطلاع حول نشاطات المؤسسه راجع نشره «پیام حوزه» [رساله حوزه] السنه الاولى، العدد الثانى (١٣٧٣ ش).

ب: إمام جماعه مسجد حضره المعصومه عليها السلام:

و ذلك كان بعد إتمام بناء المسجد المذكور فى سنة (١٣٦٠ ش).

ج: من أعضاء جماعه المدرسين:

و كان شروع عضويته فى هذه الجماعه أوائل الثوره الإسلاميه.

د: من أعضاء مجلس الخبراء:

و كان ذلك بعد انتخابه من قبل الشعب لمحافظة طهران (سنة ١٤١٦ ق، ١٣٧٥ ش).

تأليفاته:

فى التفسير و علوم القرآن

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

١- حواشى تفسير الميزان للعلامه الطباطبائى ج ٤-٧-١٧-١٨-١٩-٢٠.

٢- الطهاره و مراتبها فى القرآن.

ص: ٥١

٣- إعجاز القرآن.

٤- حقيقه الذكر و الذاكرين.

٥- حواشى «الإمامه و الولايه فى القرآن الكريم».

فى الدعاء و الزياره

حوارات مع الاستاذ (المطبوعه):

٦- حول فلسفه الزياره (بالفارسيه)

*المحتويات: أهميّه الزياره-فلسفه الزياره: ١- تجديد العهد و الميثاق مع الأولياء ٢- إحياء التفكير الدينى ٣- تهذيب النفس ٤- تعليم الدين-أهميّه زياره حضره المعصومه عليها السلام بقم.

*الخصوصيات: طبع هذا الحوار فى نشره «كوثر»، العدد الرابع، تير ١٣٧٦ ش، فى ٦ صفحه.

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

٧- شرح دعاء أبى حمزه الثمالى (بالفارسيه)

٨- شرح زياره الجامعه (بالفارسيه-لم يتم)

فى الأخلاق

الكتب المطبوعه:

٩- فى رحاب التقوى

*المحتويات: فضيله التقوى-التقوى فى اللغه-التقوى فى الاصطلاح و العرف-منشأ التقوى-متعلق التقوى-مراتب التقوى-جوانب التقوى-التقوى عتق من أسر القيود-آثار التقوى-خطبه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام يصف فيها المتقين..

*الخصوصيات: فرغ منه فى ٢٩ شهر رمضان ١٤٠٧-جزء

ص: ٥٢

واحد-١٤٢ صفحہ-طبع فی سنہ ١٤١٥ و ناشرها: دار الحق للطباعه و النشر-بيروت.

المقالات المطبوعه:

١٠ و ١١-الأخلاق التحليلي (بالفارسيه)

*المحتويات في العدد الأول: جامعته الإرشادات الأخلاقيه-قطعيه الإرشادات الأخلاقيه-العلاج الأساسي-هدف الأخلاق.

*و في العدد الثاني: محدوده القيم الأخلاقيه-موضوع علم الأخلاق-النقد و التوضيح-الخلاصه.

*الخصوصيات: فرغ منها في سنه ١٤٠٤-١٣ صفحہ مجموعا- طبع في ضمن مقالات نشره الجماعه المدرسين بقم «نور علم» في العددين: الأول [محرم الحرام ١٤٠٤] و الثاني [ربيع الثاني ١٤٠٤].

حوارات مع الاستاذ:

١٢-حول الاقتراحات و التخطيطات في مجال الارتقاء بالجانب الأخلاقي و المعنوي للطلبة (بالفارسيه) حاورته صحيفه «جمهوري إسلامي» (١٢/مهر ١٣٧٢/ش)

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

١٣-شرح رساله الحقوق للإمام السجاد عليه السلام (لم يتم)

في الكلام

الكتب المطبوعه:

١٤ و ١٥-بدايه المعارف الإلهيه (في شرح عقائد الإماميه لآيه الله المظفر)

*سبب التأليف: قال في مقدمتها: «إن من وظائف الحوزه العلميه رفع مستوى الطلاب العلمي و تحكيم المباني الفقهيه و الاصوليه

ص: ٥٣

و الاعتقاديّه و غيرها متناسبا لحاجات الامّه الإسلاميّه و العالم الإسلامي و لذلك قرّر الشورى المركزى لإداره الحوزه العلميه بقم المشرفه دروسا اخرى فى جنب الدروس الفقهيّه و الاصوليه تحقيقا بوظيفته المقدسه. و مما منّ الله علىّ هو أن دعانى الشورى المركزى للإلقاء أبحاث و محاضرات حول عقائد الإماميه لطلاب العلوم الدينيه..

و اتّخذت كتاب عقائد الإماميه للعلم المعروف فى الحوزات العلميه آيه الله الشيخ محمّد رضا المظفر قدّس سرّه متنا لتلك الأبحاث لكونه جامعا للمسائل الاعتقاديّه بمختصر العبارات مع ما فيه من الإشارات إلى المهمّات من المباحث الرقيقات و شرحته و علّقت عليه تميما و تبينا و سمّيته ببدايه المعارف الإلهيه فى شرح عقائد الإماميه. و دأبى فى هذا المتن و الكتاب و الإلقاء هو أن ابين المباحث المهمّه و أدلّها بالبراهين الواضحه و المحكمات من الأدلّه من دون اقتصار على علم خاصّ كالفلسفه أو الكلام بل كلّ ما رأيتّه تامّا أخذته و أوردته و لو كان فى الروايات و الآثار..»

*المحتويات: الجزء الأوّل؛ ينطوى على: تمهيد-عقيدتنا فى النظر و المعرفه-عقيدتنا فى التقليد بالفروع-عقيدتنا فى الاجتهاد-عقيدتنا فى المجتهد. الفصل الأوّل: الإلهيات-عقيدتنا فى الله تعالى-عقيدتنا فى التوحيد-عقيدتنا فى صفاته تعالى-عقيدتنا بالعدل-عقيدتنا فى التكليف-عقيدتنا فى القضاء و القدر-اعتقادنا فى الأمر بين الأمرين - عقيدتنا فى البداء-عقيدتنا فى أحكام الدين. الفصل الثانى: النبوه- عقيدتنا فى النبوه-عقيدتنا فى معجزه الأنبياء-عقيدتنا فى عصمه الأنبياء-عقيدتنا فى صفات النبى- عقيدتنا فى الأنبياء و كتبهم-

عقيدتنا في الإسلام-عقيدتنا في مشرّع الإسلام-عقيدتنا في القرآن الكريم-طريقه إثبات الإسلام و الشرائع السابقه.الجزء الثاني؛ينطوى على:الفصل الثالث:الإمامه-عقيدتنا في الإمامه-عقيدتنا في عصمه الإمام-عقيدتنا في صفات الإمام و علمه-عقيدتنا في طاعه الأئمّه- عقيدتنا في حبّ آل البيت-عقيدتنا في الأئمّه-عقيدتنا في أنّ الإمامه بالنصّ-عقيدتنا في عدد الأئمّه-عقيدتنا في المهديّ-عقيدتنا في الرجعه-عقيدتنا في التقيّه.الفصل الرابع:ما أدّب به آل البيت شيعتهم:

تمهيد-عقيدتنا في الدعاء-عقيدتنا في زياره القبور-عقيدتنا في معنى التشييع-عقيدتنا في الجور و الظلم-عقيدتنا في التعاون مع الظالمين- عقيدتنا في الوظيفه في الدوله الظالمه-عقيدتنا في الدعوه إلى الوحده الإسلاميه-عقيدتنا في حقّ المسلم على المسلم.الفصل الخامس:المعاد-عقيدتنا في البعث و المعاد-عقيدتنا في المعاد الجسمانيّ.

*الخصوصيات:فرغ منها في ١٦ محرّم الحرام ١٤٠٩ القمريّه- جزءان-الجزء الأوّل:٣٢٠ صفحه و الجزء الثاني:٢٨١ صفحه- طبعت مرارا و ناشرها:مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين بقم المقدّسه.

١٦-القيامه-حول إثبات المعاد-(بالفارسيّه)

*المحتويات:مقدّمه الكتاب-مقدّمه بحث المعاد-موضوع بحث المعاد-إعاده المعدوم و بحث المعاد-الإمكان الذاتى للمعاد-كلّ شىء هالك إلاّ الله-محدوديّه القوى الجسميه-شبهه الأكل و المأكول-تعلّق الروحين للبدن الواحد-مانعيّه البدن المادى للتعقّب الإلهيّ-عدم تناهى الأرواح و تناهى الأجسام-عدم سنخيّه العذاب و النعمه

الآخرين مع البدن-الإمكان الوقوع للمعاد-حتمية المعاد:ألف:

الأدلة النقلية-ب:الأدلة العقلية:١-برهان الحكمة ٢-برهان الحركة ٣-برهان العدالة ٤-برهان الرحمة ٥-برهان الحقيته ٦-برهان حبّ البقاء الفطريّ.

*الخصوصيات:فرغ من إلقاء هذه المحاضرات في سنة ١٣٦٢ ش -١٨٤ صفحہ-جزء واحد-طبعت في سنة ١٣٧١ ش و ناشرها:
نشر القيام-قم.

١٧-حول حديث الثقلين *سبب التأليف:قال في ضمن مقدمته:«و رسولنا الكريم صلى الله عليه و آله و سلم..»

أراد بيان الطريق للامة الإسلامية..و لذلك أرشدهم إلى الأخذ بكتاب الله و أتباع أهل البيت عليهم السلام..و هذا الإرشاد وقع بأساليب مختلفه في المجالات و الأزمنة و الأمكنه المناسبه و من جملتها:حديث الثقلين المعروف و المتفق عليه بين العامة و الخاصه،فإنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم عنى به هدايه الامه في مستقبلها إلى يوم القيامه.و لا ريب أنّ هذا الحديث المجمع عليه يوضح بأوضح بيان أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم لم يهمل الامه الإسلاميه و لم يدع الإسلام و المسلمين بحالهما بل أعلن منزله القرآن و العتره و أوجب على الامه التمسك بهما و ضمن مصويته المتمسكين بهما عن الضلاله و الانحراف و أكد أنّهما«لن يفترقا إلى أن يردا علىّ الحوض» و صرح بذلك عدم افتراق العتره عن القرآن و القرآن عن العتره و عيّن المرجعيه العلميه و السياسيه للامة الإسلاميه.هذا مع أنّ مفاد الحديث لا يختص بزمان دون زمان بل هو واجب مستمر على جميع آحاد المسلمين في كلّ صقع و ناحيه و في كلّ عصر و زمان و بذلك و بما سيأتي

نعلم أنّ البحث فيه و التأمل حوله ممّا يفيدنا و إخواننا المسلمين و يرفع كثيرا من التوهّمات الموجهه للفرقه و الاختلاف..»

*المحتويات:المقدّمه-المقام الأول:سند الحديث-المقام الثاني:

الإبلاغ العامّ المؤكّد فى يوم عرفه،فى منى،فى غدِير خَمّ و..-الاحتجاج بالحديث-المقام الثالث:نصوص الحديث-المقام الرابع:

مفاد الحديث.

*الخصوصيات:فرغ منه فى ٢١ شهر رمضان ١٤١٦ الهجريّ القمريّ-جزء واحد-٥٨ صفحہ-طبع فى سنه ١٤١٨ و ناشرها:

نشر حبيب-قم.

١٨-الشركه فى تدوين كتاب المعارف للتدريس فى الجامعات.

١٩-الشركه فى تدوين كتاب اصول الدين.

٢٠-الشركه فى تدوين سلسله الكتب حول معرفه الأئمّه عليهم السّلام التى أصدرها مؤسسّه فى طريق الحقّ و طبعت مرارا.

٢١-الشركه فى تدوين كتاب الحكومه الإسلاميه فى أحاديث الشيعة الإماميه.

*المحتويات:فى بيان أنّ الحكومه من أساس الإسلام-فى بيان لزوم إطاعه الحاكم و إعانتة فى أمر الحكومه-فى بيان بعض اختيارات الإمام عليه السّلام-فى بيان بعض شئون الحاكم-فى بيت المال و ما يتعلّق به- فى الجهاد و الغنائم و الجزية و الأراضى الخراجيه-فى القضاء و ما يتعلّق بها-فى الحدود و التعزيرات-حول الحبس و ما يتعلّق به-فى الأحاديث المتفرّقه-فى ولايه الفقيه.

*الخصوصيات:فرغوا منه فى سنه ١٤٠٩ ق-جزء واحد-٢٤٨

ص:٥٧

صفحة-طبعت في سنة ١٣٦٨ ش. و ناشره مؤسسه في طريق الحق-قم.

المقالات المطبوعه:

٢٢-انموذج من الاصول الكليّيه العقليّيه الاعتقاديّيه المستفاده من روايات الإمام الكاظم عليه السلام(بالفارسيّيه)

*المحتويات:حجّيه العقل و الشرع-لزوم معرفه المبدأ و المعاد- معرفه المبدأ المتعال:١-الفطره ٢-المعلوليّيه و الافتقار الوجوديّ
٣-النظم في خلقه العالم-معرفه صفات المبدأ المتعال:(نفي الحدّ و المشابهه- نفي التكرّر و التركيب-نفي الحاجه-نفي الشريك
و المماثل)-الصفات الثبوتيه:(إثبات الحياه-إثبات العلم-إثبات القدره)-عيّيه الصفات- ربوبيّ الله تعالى-عموميّ الربوبيّ-
الصفات الفعليّيه و الربوبيّ-العدل الإلهيّ-القضاء و القدر-الجبر و التفويض-النبوه و الإمامه-عصمه الأنبياء و الأئمّه عليهم
السّلام-إعجاز الأنبياء و الأئمّه عليهم السّلام-علم الأنبياء و الأئمّه عليهم السّلام-فضائل الرسول و الامام(عليهما الصلاه و
السلام)-القيامه و المعاد.

*الخصوصيّات:فرغ منها في ٢٣ شهر رمضان ١٤٠٩ هـ ق-٧٤ صفحه-طبعت في ضمن مقالات المؤتمر العالميّ [الثالث] للإمام
الرضا عليه السلام في سنة ١٣٧٠ هـ ش.

٢٣-قاعده اللطف

*المحتويات:قال في المقدمة:..هذه و جيزه ذكرت فيها ماهيّه اللطف و الأدلّه العقليّيه لها بتقاربيها الكلاميّه و الفلسفيّه و الشبهات
المذكوره حول القاعده و أجوبتها و الآيات و الروايات التي اشير فيه بنحو إلى تلك القاعده و في النهايه أشرت إلى جمله من
موارد تطبيقها

ص:٥٨

و كَمَّيْه حدودها و ذكرت بمناسبه المسائل آراء العالم الوحيد الشيخ المفيد قدس سره في مختاراته طريقا أخصر و أسد لم يرد عليه أكثر الإيرادات و الإشكالات..

*الخصوصيات: فرغ منها في سنة ١٤١٣ ق-٥٤ صفحه-طبعت في ضمن رسالات المؤتمر العالمي بمناسبه الذكرى الألفيه لوفاه الشيخ المفيد قدس سره-العدد ٣٥ تحت عنوان «المقالات و الرسائل»-١٤١٣ القمريه.

حوارات مع الاستاذ(المطبوعه)

٢٤-حول مكانه و أهميته علم الكلام و الداعي لتأليف بدايه المعارف (بالفارسيه)حاورته صحيفه «جمهوري إسلامي»

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

٢٥-حواشي شرح إلهيات المنظومه للمحقق السبزواري

٢٦-حواشي درر الفوائد لآيه الله محمد تقى الآملى

٢٧-حواشي شرح باب حادى عشر للعلامة الحللى

٢٨-حواشى شرح تجريد الاعتقاد(الإلهيات بالمعنى الاخص)

٢٩-قاعده اللطف(بالفارسيه)

٣٠-أوصاف القيامه(بالفارسيه)

٣١-أوصاف الإمام عليه السلام(بالفارسيه)

٣٢-إثبات المبدأ(بالفارسيه)

-فى الفقه

الكتب المطبوعه:

٣٣-إحياء الموات فى شرح شرائع الإسلام

ص: ٥٩

*المحتويات: أحكام الأراضي-شروط التملك بالإحياء-كيفية الإحياء المنافع المشتركة-أحكام المعادن-أحكام المياه-مسائل.

*الخصوصيات: فرغ منه في رجب سنة ١٣٩٨ ق-١٥٥ صفحہ -جزء واحد-طبع في سنة ١٣٩٨ ق و ناشره: دار الكتب الإسلاميه (الأخوندي)-طهران.

٣٤-الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر في شرح شرائع الإسلام

*سبب التأليف: قال في مقدمته ما هذا لفظه: «..و بعد فغير خفي على أرباب الاطلاع أنّ فريضه الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر كانت من أسنى الفرائض و أعلاها و وقعت من الأهميه في مستوى تدلّ النصوص الشرعيه على أنّ بها تقام سائر الفرائض و بها تصان المجتمعات الاسلاميه عن الفساد و الضلال و مع الأسف الشديد أنّ هذه الفريضه لما تقع إلى الآن في موقعها مع ما ورد فيها من التأكيدات في الآيات و الروايات و اللازم علينا و على جميع المسلمين الاهتمام في العمل بها مهما أمكن و من مقدمات العمل بها معرفتها و دراستها بحدّها و حدودها و العجب أنّ البحث حولها لم يبلغ حدّ التكامل مع ما عليها من الفخامه و العظمه في الكتاب الباقي و السنّه الخالده و هذه الرساله خطوات في هذا المسير و هي شرح تحليلي لكتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر من الشرائع المحقّق الحلّي قدس سرّه مع إضافات من الفروع اللازمه و المسائل الهامه المبتلى بها..»

*المحتويات: المقدمه-تعريف المعروف و المنكر-الوجوب الشرعي-الآيات-الأخبار-الوجوب العقلي-الوجوب الكفائي-فروع-انقسامات المعروف و المنكر-شرائط الأمر بالمعروف و النهى

عن المنكر: الشرط الأوّل: العلم بالمنكر و شرطيته للوجوب-فروع- الشرط الثاني: احتمال التأثير-فروع- الشرط الثالث: إصرار الفاعل على الاستمرار-فروع- الشرط الرابع: عدم المفسده فى الإنكار-فروع- مراتب الإنكار-المرتبه الاولى: وجوب الإنكار بالقلب-فروع-المرتبه الثانيه و الثالثه: وجوب الأمر أو الإنكار باللسان و اليد-فروع فى الأمر اللسانى-مسألثان-فروع فى الإنكار باليد- اشتراط إذن الإمام عليه السّلام فى الجرح أو القتل-فروع-عدم جواز إقامه الحدود لغير الإمام عليه السّلام-جواز إقامه الحدّ للمولى-إقامه الحدّ على الولد و الزوجه-إجراء الحدود من قبل الجائر-فروع-جواز التصدى لإجراء الحدود يكره الجائر-جواز إقامه الحدود للفقيه فى حال الغيبه-شرائط مقيم الحدود و القاضى-قضاوه المتجزى-قضاوه المقلد العارف بالأحكام-وجوب الحكم على الحاكم عند المطالبه-وجوب إجابته الخصم للتحاكم-حرمه الرجوع إلى قضاة الجور-فرع-الترافع إلى الطاغوت للتصالح-جواز الرجوع إلى الطرق الحديثه-حكم القاضى المنصوب من قبل الجائر.

*الخصوصيات: فرغ منه فى يوم الأحد، الثالث من ربيع المولود سنه الألف و الأربعمائه و أربعه عشر(١٤١٤) من الهجره النبويه-جزء واحد-٢١٥ صفحه-طبع فى سنه ١٤١٥ ق و ناشرها: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين بقم المقدسه.

المقالات المطبوعه:

٣٥- أشكال و أنواع الدفاع المقدّس فى وجهه نظر الإسلام-الموجزه- (بالفارسيه)

ص: ٤١

*المحتويات:الدفاع المقدس-الدفاع عن النفس-الدفاع عن الحریم-الدفاع عن المال-الدفاع عن سائر المسلمين-الدفاع عن غیر المسلمين-الدفاع عن الإسلام-فی الفرق بین الجهاد الابتدائی و الجهاد الدفاعی-أشکال و شرائط وجوب الجهاد الدفاعی- ضروره وجوب الدفاع عن حوزة الإسلام-الإشارة الإجماليّة إلى أدلّه وجوب الدفاع التفصيلیّه-الدفاع فی قبال الباغین-ولی الأمر للدفاع.

*الخصوصیات:فرغ منها سنة: ۱۳۶۶ ش- ۹ صفحه-طبعت فی ضمن مقالات المؤتمر بعنوان:بازشناسی جنبه های تجاوز و دفاع]- معرفه أبعاد التجاوز و الدفاع]-الطبعة الاولى فی سنة ۱۳۶۸ ش- ناشره:المؤتمر المذكور-تهران.

۳۶-أنواع التشريع و أحكامه(بالفارسیه)

*المحتويات:حرمة المسلمين-حرمة الکفار-تشریح جسد الکفار-تشریح جسد المسلم لغرض التعليم أو تشخيص المرض- تشریح جسد المسلم لكشف مال الغير أو دفع الضرر-تشریح جسد المسلم لتشخيص الجرم أو التوطئه-تشریح جسد المسلم لتشخيص نوع سلاح العدو-تشریح جسد المسلم لإثبات النسب و التوارث.

*الخصوصیات:فرغ منها فی سنة ۱۳۷۰ ش- ۱۵ صفحه- طبعت فی ضمن مقالات المؤتمر حول نظرات الإسلام فی الطب- المطبوعه فی فروردین ۱۳۷۱ ش.

۳۷ و ۳۸-کلمه فی التشريع

*سبب التألیف:قال فی المقدمه:من الامور الهامه فی الحوزه العلمیه هو النظر فی المسائل المستحدثه و ذلك يتوقف على امور منها:

ص: ۶۲

معرفة موضوعات تلك المسائل و هي تحصل بالاتصال مع من ابتلى بتلك الموضوعات أو من عرفها كأهل الفنون إذ بدون الاتصال المذكور لا تحصل المعرفة اللازمه و مع عدم معرفه الموضوعات لا يمكن استنباط حكمها من الأدله و لذلك يكون من الضروريّات اتّصالات الحوزات بالجامعات و الكليات كما أنّ من ضروريّات الجامعات و المجتمعات اتّصالاتهم مع الحوزات لتحصيل أحكام تلك الموضوعات..و أمّا هذه الرساله فهي رساله حول التشريح ألّفت موجزها بدعوه المؤتمر حول نظرات الإسلام في الطب في ٨-١١ اسفند من سنه ١٣٦٨ الهجريّه الشمسيّه و ألقته فيه ثمّ فصلتها..

*المحتويات في العدد ٤٧:-المسائل:١-لا إشكال و لا خلاف في وجوب احترام بدن الميّت المسلم.٢-إذا كان الضرب أو القطع أو الكسر و نحوها مصلحه في حقّ الميّت..٣-إذا توقّف إثبات القتل أو القصاص أو الديه أو الإرث على تشريح الجسد أو تقطيعه..٤-إذا خيف على حيّ من ناحيه ميّت كما إذا مات الطفل في بطن أمّه و كان حفظ حياه الامّ متوقّفًا على إخراجه بالتقطيع أو الكسر و نحوهما..٥- إذا توقّف حفظ حياه المسلم على تشريح جسد ميّت مسلم..٦-هل يكون فرق بين التوقّف الفعلّي و بين التوقّف الاستقلاليّ في مثل توقّف حياه المسلم على التشريح أم لا يكون؟٧-وقد عرفت أنّ التشريح ربما يكون من مقدّمات وجوب حفظ النفس المحترمه كما إذا توقّف تشخيص مرض مهلك عليه فهل يكون التشريح كذلك إذا توقّف عليه حصول المهارة اللازمه عنه معالجه بعض الأعضاء الخطيره كالقلب..٨-هل يختصّ جواز التشريح فيما إذا توقّف حفظ حياه المسلم أو

المسلمين عليه بما إذا علم التوقف أو يعمّ ما إذا خاف ذلك؟ ٩٠٠- إن بلغ الحَيّ جوهره أو مالا- لغيره و مات فهل يجوز أن يشقّ بطنه و يردّ العين أم لا؟ ١٠٠٠- إذا بلغ جوهره أو مالا لنفسه فهل يجوز أن يشقّ بطنه بعد الموت و يؤخذ هذه الجوهره أو المال أم لا يجوز؟ ١١٠٠- إذا عمل شخص عملا جراحيا و وضع بعض الفلزات القيميّه في جوف بعض أعضائه ثمّ مات فإن أوصى بأنّ هذا كان له فلا يجوز تشقيق بدنه و إخرجه إن لم يزد عن ثلث ماله.. ١٢٠٠- إذا توقّف حفظ النظام الإسلاميّ على تشريح بدن مسلم كما إذا بلغ رجل من المسلمين ما يكون حاويا لأسامى الذين كانوا فى مقام هدم النظام الإسلاميّ أو كان حاويا لاطروحه أرادوا بإجرائها هدم النظام الإسلاميّ و مات هذا الرجل فلا- إشكال فى جواز تشقيق بطن الرجل المذكور و إخراج الأسامى و الاطروحه..

و فى العدد ١٣: ٤٨- هل يجوز تشريح بدن المسلم فيما إذا لم يترتب عليه إلا- المصالح الطبيّه كالحذاقه الزائده و حسن المعالجه.. أم لا؟ ١٤٠٠- إذا أوصى مسلم بتشريح جسده بعد الموت فهل يجوز بالوصيّه المذكوره تشريح جسده بعد موته أم لا؟ ١٥٠٠- هل يجوز تشريح بدن مشكوك الحال بعد تجويز تشريح الكافر و تحريم جسد المسلم إلا- فيما استثنى أم لا يجوز؟ ١٦٠٠- الظاهر من كلمات الأصحاب أنّ ديه جسد الميّت المسلم كديه جنين المسلم قبل ولوج الروح فيه.. ١٧٠٠- يجوز تشريح بدن الحربىّ و هو غير الذمّىّ بلا إشكال.. ١٨٠٠- يجب تقديم تغسيل الميّت على التشريح فيما إذا جاز التشريح إلاّ إذا زاحمه حفظ الحياه فيجوز تأخيره.. ١٩٠٠- يجب غسل مسّ الميّت بمسّ الكافر

و مسّ الميّت المسلم إن لم يغسّل.. ٢٠- لا يجوز التشريح فيما إذا جاز، بدون إذن أولياء الميّت..

*الخصوصيات: فرغ منها في سنة ١٣٧١ ش - ٣٧ صفحة - طبعت ضمن مقالات نشره جماعه المدرّسين بقم «نور علم» في الأعداد: ٤٧]-مهر و آبان ١٣٧١ ش] و ٤٨]-آذر و دى ١٣٧١ ش].

٣٩ و ٤٠ و ٤١- كلمه حول حرمه نقض حكم الحاكم

*المحتويات فى العدد الثامن عشر:- الأمر الأوّل: إنّ الحكم هل هو من مقوله الإنشاء أو من مقوله الإخبار؟- الأمر الثانى: هل القرارات الصادره من المدعى العامّ أحكام أم لا؟- الأمر الثالث: هل يجوز التتبع و التحقيق حول حكم الحاكم أم لا؟- الأمر الرابع: هل يجوز الترافع إلى حاكم آخر قبل صدور الحكم أم لا؟- الأمر الخامس:

لا- عبره بحكم من تجاوز عن محدوده المجاز- أدلّه حرمه النقض و إبطال الحكم- الف: فلسفه التشريع- ب: السيره المتشرّعه- ج: الكتاب- د:

الروايات.

و فى العدد التاسع عشر:- ظهور كلمه القضاء و الحكم- نقض الحاكم حكم نفسه- الشكّ فى صحّه الحكم- حكم الحاكم من مقوله البيّنات أو الاصول العمليّه؟- موارد جواز النقض: ١- عدم أهليّه القاضى. ٢- الاختلال فى الموازين الشرعيّه. ٣- مخالفه الحكم لضروره الفقه أو الواقع. ٤- مخالفه الحكم لدليل معتبر عند الكلّ. ٥- مخالفه الحكم السابق مع الاجتهاد اللاحق. ٦- القضاء الغيابى. ٧- تبين فسق الشهود حال شهادتهم.

و فى العدد العشرين:- ٨- تبين فسق الشهود بعد الشهاده و قبل

ص: ٦٥

الحكم. ٩- رجوع الشاهد عن شهادته أو إنكاره لها. ١٠- إقامه البيّنه بعد حلف المنكر لا يوجب النقض. ١١- ترك حلف الوليّ أو الوكيل يوجب سقوط الدعوى. ١٢- بذل المنكر اليمين بعد نكوله. ١٣- تبيّن كذب الحلف للحاكم. ١٤- فى تكذيب الحالف نفسه. ١٥- تصدّى القاضى الثانى لأمر المحبوسين. ١٦- تراضى الخصمين بتجديد المرافعه.

١٧- دعوى المحكوم عليه على الحاكم أو المحكوم له.

*الخصوصيات: فرغ منها فى سنة ١٤٠٧ ق- ٥٢ صفحه مجموعا- طبعت فى ضمن مقالات نشره الجماعه المدرّسين بقم «نور علم» فى أعداد: ١٨- [ربيع الأوّل ١٤٠٧ ق]- [١٩- جمادى الاولى ١٤٠٧]- [٢٠- شعبان ١٤٠٧]

٤٢- ولاية غير الفقيه فى زمن الغيبه (بالفارسيه)

*المحتويات: تمهيد: -الغنى القانونى و البرنامجى- الإسلام يشتمل على نظام حكومتى كامل- حفظ النظام و الحكومه الإسلاميه- وجوب إقامه الولاية و الحكومه الإسلاميه- الحكومه الإسلاميه حكومه الله على الناس- تداوم المكتب و الولاية- وظيفه الجامعه الإسلاميه الخطيره- ولاية غير الفقيه فى زمن الغيبه- ولاية عدول المؤمنين- الأدلّه العامه لولاية العدول- رتبه ولاية العدول- ملاحظه مرجحات الأفراد- الولاية للفرد أو الشورى؟- ولاية فسّاق المؤمنين- كيفيه تعيين الوليّ غير الفقيه- الخلاصه.

*الخصوصيات: فرغ منها فى ١٣٦٥/١/٣٠ ش- ٥٢ صفحه- طبعت فى ضمن مقالات المؤتمر للإمام الرضا عليه السلام [العالمى] تحت عنوان مجموعه آثار (٢)- [مجموعه الآثار] فى شهر دى ١٣٦٦ ش- المشهد الرضوى عليه السلام.

حوارات مع الاستاذ(المطبوعه):

٤٣- حول الأبعاد الفقهيّة للحكم التاريخي الذي أصدره الإمام الخميني لقتل سلمان الرشدي المرتد(بالفارسيه) حاورته صحيفه «جمهوري إسلامي» (٢٧-٢٨ و ٢٩ بهمن ١٣٦٩ ش)

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

٤٤- كتاب البحوث الهامه حول المكاسب المحرّمه

* يبحث فيها مضافا إلى ما في مكاسب الشيخ الأعظم رحمه الله من المحرّمات، المسائل المستحدثة من التشريح و الترقيع و تغيير الجنسيه و التلقيح و تحديد النسل و التعقيم و تسديد مجارى التوالد و حرمة إسقاط الجنين و التأمين و التفتيش و التجسس و الاستخبارات.

٤٥- الحواشي على حاشيه المكاسب للمحقّق الأصفهانيّ

٤٦- حواشي جامع المدارك للمحقّق أحمد الخوانساريّ

٤٧- الحواشي التفصيليه على مكاسب الشيخ الأعظم الأنصاريّ (البيع و الخيارات)

٤٨- الحواشي الاجماليّه على مكاسب الشيخ الأعظم الأنصاريّ (البيع و الخيارات)

٤٩- حواشي نكاح المستمسك للمحقّق الحكيم

٥٠- كتاب الجهاد في شرح شرائع الإسلام

٥١- كتاب الربا في شرح ملحقات العروه

٥٢- كتاب الخمس في شرح العروه

٥٣- كتاب الضمان في شرح العروه

٥٤- حواشي بحوث فقهيّه تقرير أبحاث المحقّق حسين الحلّيّ

ص: ٦٧

٥٥- حواشى الجواهر، كتاب التجاره، باب أحكام الصرف و بيع الثمار و بيع الحيوان

٥٦- حواشى قاعده الفراغ و التجاوز للمحقق الأصفهائى

٥٧- كتاب الوصيه (لم يتم) كتبه فى سنه ١٣٨٨ ق

٥٨- حواشى أصاله الصحه للمحقق الأصفهائى

٥٩- حواشى قاعده اليد للمحقق الأصفهائى

٦٠- حواشى رساله العدالة للشيخ الأعظم الأنصارى

٦١- حواشى رساله الرضاع للشيخ الأعظم الأنصارى

٦٢- حواشى الإجاره و الضمان من المستمسك

٦٣- الحواشى على مقاله «أقسام الديه» (بالفارسيه) المطبوعه فى مجلّه فقه أهل البيت عليهم السلام- السنه الاولى- العدد الرابع (١٣٧٤

ش)

٦٤- الحواشى على مقاله «ضمان انخفاض قيمه النقد» المطبوعه فى مجلّه فقه أهل البيت عليهم السلام- السنه الاولى- العدد

الثانى (١٤١٦ ق)

٦٥- أنواع و أشكال الدفاع المقدّس فى وجهه نظر الإسلام- المفضّله- (بالفارسيه)

٦٦- الدرر المشوره فى المسائل المتفرّقه

فى الاصول

الكتب المطبوعه

٦٧- عمدہ الاصول (التي بين يديك أيها القارئ العزيز)

المقالات المطبوعه

٦٨- كلمه حول العرف

*المحتويات: ماهيته العرف- تقسيمات العرف (الف: تقسيمه إلى عام

و خاصّ ب: تقسيمه إلى عرف عمليّ و قوليّ ج: تقسيمه إلى الصحيح و الفاسد) -مجالات العرف-هل العرف من المسائل الا-صوليّة؟-هل العرف من الأدلّه؟ -الأدلّه على حجّيه العرف بما هو عرف-مجالات الأعراف و مراتبها-موارد اختلاف العرف و العقل-لا عبره بالعرف المسامحيّ-هل العاده الظنيّه معتبره؟ -الخلاصه.

*الخصوصيات: ١٨ صفحه-طبعت في ضمن مقالات نشره «التوحيد»- التي صدرتها منظمه الإعلام الإسلاميّ [معاوئيّه العلاقات الدوليه][العدد الرابع و الثلاثون(رمضان،شوال ١٤٠٨ ق)].

٦٩-رساله في تقليد الميّت

*سبب التأليف:قال في مقدّمها:دعيت بمناسبة الذكرى المئويّه الخامسه لرحله الشيخ المحقّق الأردبيليّ قدّس سرّه أن أكتب وجزيه حول تقليد الميّت فأجبت ذلك و ارسلت إليّ رساله موجزه في تقليد الميّت من رسالات مولانا المحقّق الأردبيليّ لاحظت الرساله مكرّرا وجدتها ذات دقائق كسائر تأليفاته فاستفدت من مطالبتها في خلال رسالتي هذه..

*المحتويات:المقام الأوّل:في التقليد الابتدائيّ-أدلّه المانعين [و البحث حولها]:أحدها:الأصل العقليّ عند الدوران بين التعيين و التخيير في الطريق..-ثانيها:إنّ المجتهد إذا مات لسقط بموته اعتبار قوله شرعا بحيث لا يعتدّ به و ما هذا شأنه لا يجوز الاستناد إليه شرعا..

-ثالثها:..إنّ دلائل الفقيه لمّا كانت ظنيّه لم تكن مستلزمه للنتيجه و لم يقطع بلزوم الأحكام عنها بحيث يمتنع الضدّ و ما هذا شأنه لا يكون كافيا..-رابعها:..إنّه لو جاز العمل بقول الفقيه بعد موته امتنع في زماننا هذا للإجماع على وجوب تقليد الأعلّم و الأورع من المجتهدين

ص: ٦٩

و الوقوف لأهل هذا العصر على الأعمى و الأورع بالنسبه إلى الأعصر السابقه كاد أن يكون ممتنعاً..-خامسها:..إنه إذا وجد للفقيه فى المسأله قولان إنما يجوز تقليده و الرجوع إليه فى القول الأخير لوجوب رجوعه هو عن الأول إليه..فتعدّر الرجوع من هذا الوجه أيضاً..-سادسها:..إنّ القول بالجواز قليل الجدوى لأنّ المسأله اجتهاديّه و فرض العامى فيها الرجوع إلى فتوى المجتهد فالقائل بالجواز إن كان ميّتا فالرجوع إلى فتواه فيها دور ظاهر و إن كان حيّاً فاتباعه فيها و العمل بفتاوى الموتى فى غيرها بعيد عن الاعتبار غالباً..سابعها:..إنّ المجتهد الحىّ أقرب فى الظاهر إلى إصابه الأحكام الواقعيّه من المجتهد الميت فيتعيّن الرجوع إليه أخذاً بأقرب الأمارتين..-أدله المجوزين [و البحث حولها]:منها:إطلاق الأدله اللفظيه من الآيات و الأخبار الداله على حجّيه الفتوى..-و منها:السيره العقلائيّه..و منها:روايه أحمد بن أبى خلف..-و منها:ما روى عن الإمام العسكرى عليه السّلام فى كتب بنى فضّال:خذوا ما رووا..-منها:الاستصحاب بناء على عدم تماميه الإطلاقات..-كلمات الأصحاب-المقام الثانى:فى التقليد الاستمرارى..

*الخصوصيات:فرغ منها فى ٤ جمادى الثانيه ١٤١٦-طبعت فى ضمن مقالات مؤتمر المقدّس الأردبيلى قدّس سرّه تحت عنوان:الرسالات و المقالات فى سنه ١٣٧٥ ش و ناشرها:المؤتمر المذكور-قم.

حوارات مع الاستاذ(المطبوعه):

٧٠-حول حقيقه العرف و أقسامه و مباديه(بالفارسيّه)حاوره مؤتمر المبانى الفقهيّه للإمام الخمينى قدّس سرّه المنشور فى ج ١٤ من مجموعه مقالات المؤتمر - ٩ صفحه.

ص:٧٠

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

٧١- الحواشى التفصيليه على الكفايه

٧٢- الحواشى الإجماليه على الكفايه

٧٣- من لا يحضره التفصيل فى تحقيق كتاب الاجتهاد و التقليد من العروه

٧٤- الحواشى على «تعليقه الكفايه للمحقق الأصفهاني»

٧٥- حواشى «دروس فى فقه الشيعة للسيد محمد مهدي الخليلي مقرر أبحاث المحقق الخوئي (المجلد الأول)»

٧٦- حواشى «مستمسك العروه (المجلد الأول)»

٧٧- حواشى «تهذيب الاصول- تقرير أبحاث الإمام الخميني قدس سره- (المجلد الأول)»

٧٨- حواشى مناهج الوصول للإمام الخميني قدس سره (المجلد الأول و الثاني)

٧٩- حواشى الاجتهاد و التقليد للمحقق الأصفهاني

٨٠- حواشى الاجتهاد و التقليد للإمام الخميني قدس سره

٨١- حواشى الاستصحاب للإمام الخميني قدس سره

٨٢- حواشى الاجتهاد و التقليد للمحقق الفاضل اللنكراني

٨٣- حواشى الدرر للشيخ عبد الكريم الحائري

٨٤- حواشى المحاضرات تقرير أبحاث المحقق الخوئي (٤ مجلدات)

٨٥- حواشى الأمر بين الأمرين تقرير أبحاث المحقق الخوئي

٨٦- الحواشى الإجماليه على رسائل الشيخ الأعظم الأنصاري

فى الاقتصاد

الكتب المطبوعه:

٨٧- الشركه فى تدوين كتاب التوازن فى الاقتصاد الإسلامى

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

٨٨- حواشي «اقتصادنا للمحقق محمد باقر الصدر (المجلد الثاني)»

-في مسائل الحوزه

حوارات مع الاستاذ (المطبوعه):

٨٩- في مجال الآليه المقترحه لبرمجته دروس الطلبة و الارتقاء بها (بالفارسيه)، حاورته: صحيفه «جمهوري إسلامي» (٦ مهر ١٣٧١ ش)

٩٠- في مجال سرّ نجاح الطلبة (بالفارسيه)، حاورته: صحيفه «جمهوري إسلامي» (٨ مهر ١٣٧٠ ش)

٩١- في الأهداف المتوخاه من الدراسه الحوزويه و تقويم البرنامج التعليمي و الكتب الدراسيه (بالفارسيه) حاورته: نشره «پيام حوزه» [رساله الحوزه]، السنه الثالثه، العدد الثاني و الثالث (١٣٧٥ ش)

٩٢- حول نشاطات مؤسسه في طريق الحق (بالفارسيه) حاورته: نشره «پيام حوزه» [رساله الحوزه] السنه الاولى، العدد الثاني (١٣٧٣ ش)

-في المتفرقات

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

٩٣- النوافذ من عالمي الغيب و الشهود (بالفارسيه)، يشتمل على أكثر من أربعمائنه قصص من العلماء الكبار.

٩٤- الشرح التفصيلي حول رحلته التحقيقيه و التبليغيه إلى اروبا و امريكا (بالفارسيه)، ١٠٩ صفحه، فرغ منه في شهر رمضان المبارك، سنه ١٣٩٦ ق.

ص: ٧٢

بعد ما أدت الكفايه دورا جليلا في مضمار تطوير الفكر الاصولي و صار كتابا نهائيا لمدارسه الاصول لما فيها من إناقه تحرير و لباقة تقرير لا يسهل تحديدهما بحدّ، تداول فيها البحث و الدرس بين العلماء و الأعاظم فأقبلوا عليها بالتحشيه و التعليق و الشرح و التقرير و غيرها و ألف كل حسب مذاقه العلمي و مبانيه الفكرية الخاصه به أو بأساتذته و شيوخه من غير التعرّض بآراء غيرهم من الاصوليين بل حاول أن يشرح وجهه نظره و أن يقنع بها بقدر ما يتاح له من وسائل الإقناع العلمي؛ نعم، ألف بعض آخر كتابا جامعا و لكنّه لم يتمّ و صار ناقصا. و على أيه حال أصبح الإشراف على عمدته المسائل و الآراء أمرا صعبا و محتاجا إلى صرف أوقات كثيره. و هذه الامور صارت سببا لأن يستمدّ الاستاذ المؤلّف من الله تعالى أن يوفّقه لتأليف كتاب جامع لبيان عمدته مسائل الاصول مع ما فيها من الاستدلال و النقض و الإبرام ليسهل على الطلبة و العلماء، الإشراف عليها و كان تأليفه لهذا الكتاب بعد أن استفاد دوره كامله في الاصول من محضر العلمين، آيه الله العظمى المحقّق الداماد و آيه الله العظمى الأراكي رحمهما الله و بعد مباحثات علميه و تحقيقات رشيقه حولها.

فبان أنّ الهدف الأساسي الذي جعله المؤلّف على عهده الكتاب تحقيقه هو تسهيل

الإشراف على عمده مسائل الاصول مع أدلتها التفصيلية، أضف إلى ذلك شوق المؤلف في طرح أحدث ما وصل إليه علم الاصول من آراء و أفكار جديدة و إمهاله ما لا يكون له محصل.

كان يقول الاستاذ: إتمام هذا المهم [تأليف الكتاب] لا يمكن إلا بتوفيق من الله تعالى و لذا أبتهل إليه سبحانه أن يوفقني للإتمام و أظن أن هذا العمل سيكون خدمه عظيمه للحوزات العلميه إن شاء الله تعالى.

و قد اعتمد المصنّف على العديد من المصادر المعتره منها:

أ: هدايه المسترشدين

ب: الفصول

ج: تقارير الميرزا الشيرازي

د: كفايه الاصول

ه: درر الفوائد

و: بدائع الأفكار (تقارير العراق)

ز: نهايه الدرايه

ح: نهايه الاصول

ط: مناهج الوصول

ي: تهذيب الاصول

ك: مصباح الاصول

و هناك ركائز منهجيه اعتمدها الاستاذ تجدر الإشاره إلى بعضها:

أ: جعل نظم الكفايه محورا لأبحاثه.

ب: نقل نصوص كلمات الأعلام رعايه للأمانه.

ج: عدم الاقتصار على بيان الآراء فحسب بل يناقش كثيرا ما لا يرتضيه

منها مناقشات جليله.

د: عدم التعجيل في «الأبحاث و نقل المطالب و نقدها».

ه: تنظيم المباحث بعد إلقائها إلى جمع من الطلبة الأفاضل و كان شروع هذه الإلقاءات و المحاضرات ٥ ربيع الأول ١٤١٢ ق-٢٤ شهر يور ١٣٧٠ ش.

و: ذكر «خلاصه المطالب» في ذيل الأبحاث.

تمت المقدمه و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين السيد علي رضا الرضوي الجعفري الجمعه: ١١ شعبان المعظم ١٤١٨ ق
١٣٧٦/٩/٢١ ش

ص: ٧٥

عمده الاصول

ص: ٧٧

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ وَ اللَعْنَةُ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ
اَجْمَعِیْنَ اِلٰی قِیَامِ یَوْمِ الدِّیْنِ.

أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ رَتَّبْتُ الْكِتَابَ عَلٰی مَقَدِّمِهِ وَ مَقَاصِدِ (إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی).

أَمَّا الْمَقَدِّمَةُ فَفِي بَيَانِ أُمُورٍ:

ص: ٧٩

الأمر الأول: في «تعريف علم الاصول و موضوعه»

اشاره

و يقع الكلام فيه من جهات:

الجهه الاولى: في تعريف علم الاصول

اشاره

و هنا تعريفات:

أحدها: ما ذهب إليه المشهور من أنّ علم الاصول «هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه».

و فيه مواقع للنظر:

منها: أنّ الاستنباط يتوقّف على مقدّمات من علم المنطق و الحديث و الرجال و التراجم و معرفه اللغات و الاستعمالات و غيرها فالتعريف المذكور يعمّها مع أنّها لا تكون من علم الاصول بل تكون من المبادئ.

لا يقال: كما في الفصول أنّ تلك العلوم ليست ممهّده لخصوص الاستنباط و عليه فقيده «الممهّده للاستنباط» يكفي لإخراج هذه العلوم عن علم الاصول.

لأنّنا نقول: إنّ جملة من المسائل الاصوليه أيضا كحمل العامّ على الخاصّ أو المطلق على المقيّد و مباحث المفاهيم لا اختصاص لها بالاستنباط للأحكام الشرعيّه الكلّيّه

ص: ٨٠

لتوقف مرادات العقلاء أيضا على الجمع بين العامّ والخاصّ و المطلق و المقيد و نحوهما و مع ذلك تكون من المسائل الاصوليه فقيده «الممهده» في التعريف لا يكفي لإخراج هذه العلوم المذكوره.

و لذا ذهب بعض الأجله إلى أنّ الأولى تعريف علم الاصول «بأنه العلم بالعناصر المشتركه في عمليته الاستنباط» و نقصد «باشتراك» صلاحية العنصر للدخول في استنباط حكم أيّ مورد من الموارد التي يتصدى الفقيه لاستنباط حكمها مثل ظهور صيغه الأمر في الوجوب فإنه قابل لأن يستنبط منه وجوب الصلاه أو وجوب الصوم و هكذا و بهذا تخرج أمثال مسأله ظهور كلمه الصعيد عن علم الاصول لأنها عنصر خاص لا يصلح للدخول في استنباط حكم غير متعلق بماده الصعيد. (1)

و هو أيضا لا يخلو عن المناقشه لأن كثيرا من المعاني المذكوره في اللغة كمعاني صيغه الفاعل و المفعول و الفاعل و المفعول و غيرها، لا تختص بعنصر خاص بل تجرى في أيّ ماده من المواد و هكذا القواعد النحويه و الصرفيه و المنطقيه و الرجاليه لا اختصاص لها بعنصر خاص بل جاربه في جميع الموارد فقيده «العناصر المشتركه» أيضا لا يفيد في إخراج هذه العلوم. هذا مضافا إلى ما سيجيء من أنّ ظهور الأوامر و النواهي في الوجوب أو الحرمة أو ظهور المشتق في من تلبس بالمبدإ و نحوها لا تكون من المسائل الاصوليه و إن ذكرت فيها إذا المسائل الاصوليه كبريات هذه الظهورات و هي حججه الظهورات كما لا يخفى.

و أريد في مصابيح الاصول تعريف المشهور بأن سائر العلوم لا يترتب عليها وحدها حكم كبروي شرعيّ و لا توصل إلى وظيفه فعليّه و لو في مورد واحد بل دائما تحتاج إلى ضم مسأله اصوليه إليها فمثل العلم بالصعيد و أنه عباره عن مطلق وجه

ص: ٨١

الأرض أو غيره لا- يترتب عليه العلم بالحكم وإنما يستنبط الحكم من الأمر أو النهي و ما يضايهيها. نعم قد تكون المسألة الاصولية متوقفة على مسألة اخرى في مقام الاستنباط منها كما إذا فرضنا أن الأمر بشيء ما ورد في روايه ظنيته السند فيان الاستنباط منها يتوقف على إثبات ظهور الأمر في الوجود و على إثبات حجته السند إلا أن كلا منهما مسأله اصولية برأسها إذ يمكن استنباط الحكم من كل منهما بلا حاجة إلى ضم مسألة اخرى كما إذا كان الأمر واردا في السنه القطعيه أو كانت الروايه نصا في مدلولها. فظهر من هذا أن البحث عن أدوات العموم و أن كلمه «كل» و «الجمع المحلى بالألف و اللام» و «النكره في سياق النفي ميا يفيد العموم أم لا-؟» أو «أن معاني المشتقات ظاهره فيمن تلبس بالمبدإ أو في الأعم؟» أو «أن أسماء العبادات وضعت للصحيح أو الأعم؟» إنما هي مسائل لغويه لعدم إمكان وقوعها في طريق الاستنباط وحدها و بما أن القوم لم يعنونوها في اللغه قد تعرض لها في فن الاصول تفصيلا فالذى ظهر أن قواعد علم الاصول هي ما أمكن حصول الاستنباط من كل مسأله مسأله منها و لو على سبيل القله بلا- انضمام مسأله اخرى إليها من مسائل علم الاصول نفسه أو مسائل بقيه العلوم الأخر و هذا بخلاف مسائل سائر العلوم فإنها محتاجه في مقام تحصيل الوظيفه الفعلية إلى ضم كبرى من المسائل الاصولية إليها. (1)

و فيه أن الموجه الجزئية في إمكان استفاده الحكم الشرعي إن كانت كافيه ففي مثل سائر العلوم أيضا ربما يكون كذلك كما إذا وردت كلمه «الصعيد» في دليل قطعي الصدور فإذا عتین معناها بما في اللغه أمكن استفاده الحكم الشرعي منها من دون حاجه إلى شيء آخر فيكون البحث اللغوي عن مفاد كلمه «الصعيد» و نحوها بحثا اصوليا بمقتضى التعريف المذكور من «أن قواعد الاصول هي ما أمكن حصول الاستنباط

ص: ٨٢

من كلّ مسأله مسأله منها و لو على سبيل القله بلا انضمام مسأله اخرى إليها من مسائل علم الاصول نفسه أو مسائل بقيه العلوم الأخرى».

هذا مضافا إلى ما فى «بحوث فى علم الاصول» من أنّ جملة من بحوث علم الاصول تحتاج دائما إلى ضمّ كبرى اصوليه إليها لكي يتم الاستنباط كالمسائل المرتبطه بتشخيص أقوى الظهورين عن أضعفهما فى باب العمومات و المطلقات أو فى باب المنطوق و المفهوم فإنها تنقح صغرى أقوى الدليلين التى تكون بحاجه إلى ضمّ كبرى قواعد الجمع العرفى و ملاكات الترجيح الدلائلى فى مقام المعارضه بين الأدله. (١)

اللهمّ إلاّ أن يقال كما فى مصابيح الاصول أيضا من أنّ مرتبه علم الاصول متأخره عن بقيه العلوم العربيه فإنّ كلّ مسأله اصوليه فى حدّ ذاتها قبل استنباط الحكم و استحصال النتيجة منها لا بدّ من معرفه معناها و الوقوف على مادّه القاعده و هياتها التركيبيه منها و البسيطه و كيفيه طريق استحصال النتيجة من انضمام الصغرى إلى الكبرى و هذه الامور يتكفّل البحث عنها علم النحو و الصرف و اللغه و المنطق و سائر العلوم العربيه الاخرى فالأخرى على كلّ من طالب دراسه الاصول أن يقرأ العلوم العربيه مقدارا يتأتى منه الغرض المذكور و أمّا رتبه علم الاصول بالإضافة إلى الفقه فإنّ الاصول مقدّم على الفقه تقدّما رتبيا لا فضيله و شرفا و الوجه فيه أنّ الاصول كما عرفت مباد يتوصّل بها إلى الحكم الشرعىّ و هو متقدّم عليه فالمتحصّل أنّ علم الاصول وسيط بين الفقه و سائر العلوم العربيه فهو كالجاء الأخير من العله التامه للاستنباط و سائر العلوم العربيه كالمقتضى و المعدّ للعله. (٢)

و لكن لا يخلو ذلك عن الإشكال أيضا و هو أنّ بين العلوم المذكوره ليس ترتب

ص: ٨٣

١-١) بحوث فى علم الاصول ٢٨١.

٢-٢) مصابيح الاصول ١٠١.

واقعيّ خارجيّ إذ يمكن مقارنه بعضها مع البعض أو تقدّم بعضها على البعض كأن يتعلّم أوّلا القواعد الاصوليّة ثم يتعلّم الصرف والنحو واللغة كما يمكن أن يتصدّى الفقيه لكشف المعاني اللغويّة بعد إحراز المسائل الاصوليّة بحيث ينعكس الأمر و يكون العلم بالمعاني اللغويه كالجزيء الأخير من العلّه التامّه للاستنباط بل يكون كثيرا ما كذلك إذ الفقيه بعد تعلّمه المسائل الاصوليّة يتصدّى لفهم معنى الروايه أو الآيه الكريمه فيرجع إلى اللغة لكشف معناها حتى يفتى بها.

اللّهّم إلا أن يكون المقصود أنّ المسائل الاصوليّة هي التي تقع كبرى لقياس الاستنباط فحينئذ فالمسائل الاصوليّة كالجزيء الأخير من العلّه التامّه سواء تقدّم تعلّمها أو تأخر فإنّ عند تشكيل الشكل القياسيّ يقال إنّ هذا اللفظ ظاهر في اللغة في كذا أو كذا و الظهور حجّه فالحكم كذا و كذا و من المعلوم أنّ الجزيء الأخير من العلّه التامّه هو قولنا: «و الظهور حجّه» و هو من المسائل الاصوليّة و لا فرق في ذلك بين أن يكون تعلّم حجّيه الظهور متأخرا عن الرجوع إلى اللغة أو يكون متقدّما عليه فإنّ المعيار هو كيفيّة الوقوع في الشكل القياسيّ الذي رتب للاستنباط و من المعلوم أنّ المسائل الاصوليّة تقع كبرى للشكل القياسيّ دون سائر العلوم و الكبرى هو الجزيء الأخير في الشكل القياسيّ.

و لكن بعد اللتيا و التي هذا لا يرفع الإشكال عن تعريف المشهور لأنهم لم يذكروا إمكان الوقوع في كبرى القياس فتحصل من ذلك عدم صحّه تعريف المشهور لعلم الاصول بأنّه «هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه الفرعيّه عن أدلّتها التفصيليّة» كما في الفصول. لما عرفت من أنّ القواعد الممهّده لذلك لا تختصّ بالمسائل الاصوليّة بل سائر العلوم أيضا قواعد ممهّده لذلك.

و القول بأنّ مسائل علم الاصول مختصّه باستنباط الأحكام أو بكشف حال الأحكام كما في الفصول و الدرر غير مسموع لما عرفت من أنّ جملة من مسائل علم

الاصول كحمل العام على الخاص أو المطلق على المقيّد و بعض مباحث المفاهيم أيضا لا تختص بذلك لجريانها في المحاورات العرفية أيضا.

و منها: أنّ التعريف المشهور يشمل القواعد الفقهيّة أيضا كقاعده ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده و غيرها، إذ العلم بها أيضا علم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.

و أجب عنه في الفصول بأنّ تلك القواعد ليست ممهّده في الفقه للاستنباط بل الغرض من بيانها فيه معرفتها لأنفسها و استنباط الفروع منها ممّا لا ينافيه.

كما أجب عنه في الدرر أيضا بأنّ مسائل علم الاصول لكشف حال الأحكام الواقعيّة الكليّة و مسائل الفقه هي الأحكام الواقعيّة الأوّليّة و ليس ما ورائها أحكام آخر تستكشف حالها بتلك المسائل. (١)

و لذلك أضاف سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه كلمه «الآليه» في التعريف و قال: «إنّه هو القواعد الآليه التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكليّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة» فتخرج (بالآليه) القواعد الفقهيّة فإنّ المراد بها كونها آله محضه و لا ينظر فيها بل ينظر بها فقطّ و القواعد الفقهيّة ينظر فيها فتكون استقلاليتها لا آليه لأنّ قاعده ما يضمن و عكسها حكم فرعيّ إلهيّ منظور فيها على فرض ثبوتها و قواعد الضرر و الحرج و الغرر كذلك فإنّها مقيّدات للأحكام بنحو الحكومه فلا يكون آليه لمعرفة حال الأحكام. (٢)

و منها: أنّ التعريف المشهور لا يكون جامعا لأنّ مسأله حجّيه الظنّ على الحكومه و مسائل الاصول العمليّة في الشبهات الحكميّة خارجه عن التعريف المذكور لأنّها

ص: ٨٥

١-١) الدرر ٣١/١ الطبع الجديد.

٢-٢) تهذيب الاصول ١١/١.

ليست ممّا يستنبط بها الأحكام فإنّ الاصول الشرعيّه منها أحكام مجعوله في موضوع الشكّ كوجوب البناء على حاله السابقه أو الحليّه في حال الشكّ كما أنّ حجّيه الظنّ على الحكومه و الاصول العقليّه منها كالحكم بالتخير عند دوران الأمر بين المحذورين و الحكم بالاحتياط عند العلم الإجماليّ بالحكم ليست إلّا حكم العقل و لا استكشاف فيها بالنسبه إلى الأحكام الشرعيّه كما لا يخفى.

و ثانيها: ما ذهب إليه صاحب الدرر بعد عدوله عن التعريف المشهور من أنّه هو العلم بالقواعد الممهّده لكشف حال الأحكام الكليّه الواقعيّه المتعلّقه بأفعال المكلفين سواء تقع في طريق العلم بها كما في بعض القواعد العقليّه أو تكون موجه للعلم بتنجزها على تقدير الثبوت أو تكون موجه للعلم بسقوط العقاب كذلك. فإنّ القواعد المذكوره كلّها إذا انضمت إلى صغرياتها فالنتيجه الحاصله تنفع بحال حكم شرعيّ آخر وراء نفسها إمّا لكونها طريقاً علمياً لثبوته أو لا ثبوتيه و إمّا سبباً لتنجزه أو لا تنجزه. (1) و بعبارة اخرى كما في تعليقه استاذنا العراقيّ مدّ ظلّه العالی أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيّ فإمّا أن يحصل له العلم أو الظنّ أو الشكّ فكلّ قاعده تفيد استراحه خاطره من ناحيه ذلك الحكم الشرعيّ تسمّى اصوليّه. (2)

و لكن التعريف المذكور لا- يخلو أيضاً عن الإشكال كما أفاد الاستاذ مدّ ظلّه العالی في تعليقات الدرر و هو أنّه ينتقض طرداً بقاعده الطهاره حيث أنّها قاعده معموله في الشبهات الحكميّه مع أنّها ليست مدوّنه في الاصول و بعامه الاصول العمليّه الجاريه في الشبهات الموضوعيّه أو الأمارات كذلك و منها أصاله الصحّه و قاعده الفراغ و قاعده اليد و البناء على الأكثر في الشكوك الصلاحيّه حيث أنّ كلّ ذلك من الفقه مع

ص: ٨٤

١-١) الدرر ٣١/١ ط جديد.

٢-٢) تعليقات الدرر ٢٣٩/١.

كما أنه ينتقض عكسا بدخول بعض مسائل الاصول في الفقه كمسأله الاستصحاب بناء على أخذه من الأخبار و ما يشابهها تقريره أنّ الاستصحاب على هذا ليس إلاّ- وجوب البناء على طبق الحاله السابقه بل يمكن هذا التوهم فيه حتّى بناء على اعتباره من باب الظنّ فيسرى الإشكال في جلّ مسائل الاصول كحجّيه الخبر و الشهرة و ظاهر الكتاب و ما أشبه ذلك بناء على أنّ الحجّيه ليست إلاّ وجوب العمل بالمؤدى. (٢)

و لكن اجيب عن الطرد بأنّ قاعده الطهاره من الاصول و لكن لكونها من القطعيّات الغير المحتاجه إلى البحث لم يبحثوا عنها و بأنّ البواقي خارجه عن علم الاصول بتقييد الأحكام بالكليّه فالاستصحاب مثلا في الشبهات الحكميه يكون من الاصول و في الموضوعيه يكون من الفقه. (٣)

و اجيب عن العكس في الدرر بأنّ مسائل الفقه ليست عباره عن كلّ حكم شرعيّ متعلّق بفعل المكلف بل هي عباره عن الأحكام الواقعيّه الأوليه التي تطلب من حيث نفسها فكلّ ما يطلب من جهه كونه مقدّمه لإحراز حال الحكم الواقعيّ فهو خارج عن مسائل الفقه و لا إشكال في أنّ تمام مسائل الاصول من قبيل الثاني. (٤)

إلاّ أنّه بعد لا يخلو عن الإشكال و هو ما عرفت من أنّ القواعد الممهّده لا تختصّ بالمسائل الاصوليه بل سائر العلوم أيضا قواعد ممّهده لذلك.

و ثالثها: ما ذهب إليه صاحب الكفايه من أنّه صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن

١-١ (١) تعليقات الدرر ١/٢٤٠.

٢-٢ (٢) الدرر ١/٣٢.

٣-٣ (٣) تعليقات الدرر ١/٢٤١.

٤-٤ (٤) الدرر ١/٣٢.

أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل.

و فيه أوّلا كما في نهايه النهايه من أنّ ترك قيد الممهّده يوجب دخول جميع العلوم المتوقّف عليها الاستنباط في الاصول كما أنّ إضافه ما ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل يوجب دخول جميع القواعد الفقهيّه بل الأحكام الفرعيّه الجزئيّه فيه إلّا أن يقيد ذلك بما ينتهي إليه بعد اليأس عن الظفر بالوظيفه الشرعيّه فلا يشمل حينئذ ما يؤخذ من الشارع و عليه فتخرج الاصول العمليّه الشرعيّه أيضا و لا يبقى تحت القيد إلّا الاصول العمليّه العقليّه و الظنّ على الحكومه.

اللّهّم إلّا أن يقال إنّ ذكر الممهّده كما مرّ سابقا لا يفيد في رفع الإشكال لأنّ سائر العلوم أيضا من القواعد الممهّده لذلك بل اللازم في خروج هذه العلوم ضميمه إمكان وقوعها كبرى للشكل القياسيّ و لا يغني ضميمه إمكان وقوعها في طريق الاستنباط لأنّ سائر العلوم ممّا وقع في طريق الاستنباط أيضا اللّهّم إلّا- أن يقال إنّ المسائل الأدبيّه لا تقع إلّا في طريق استنباط موضوع الحكم.

و ثانيا كما في نهايه الدرايه من أنّ تعدّد الغرض يوجب تعدّد العلم بناء على مختار المصنّف (صاحب الكفايه) من أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض و من المعلوم أنّ الانتفاع بالقواعد في مقام الاستنباط غير الانتفاع بالقواعد في مقام العمل فتعريف علم الاصول بالانتفاعين يوجب أن يكون فنّ الاصول فنّين و لا- مناص عنه إلّا بأن يفرض غرض جامع بين الغرضين كتحصيل الحجّه على الحكم الشرعيّ.

و ثالثا كما في تهذيب الاصول من أنّه لا ينطبق إلّا على مبادئ المسائل لأنّ ما يعرف به القواعد الكذائيّه هو مبادئ المسائل و لم يذهب أحد إلى أنّ العلم هو المبادئ فقط بل هو إمّا نفس المسائل أو هي مع مبادئها.

و رابعا كما ذكره سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ الأحكام الأوّليّه الواقعيّه لا تكشف بالقواعد الاصوليّه حتّى يصحّ التعبير عن الكشف بالاستنباط بل غايه ما

يستفاد منها هو أنّها وسيلة لكشف المنجّز أو المعدّر فذكر استنباط الأحكام في التعريف غير سديد بل الأولى أن يقال في تعريفه بأنّه قواعد ممّهده لاستنباط المؤمن و المعدّر و المنجّز.

و رابعها: ما هو المختار من أنّه هو العلم بالقواعد التي يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسيّ الذي رتب لتحصيل الحجّه على الأحكام من المنجّز أو المعدّر.

فقولنا: يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسيّ، خرج سائر العلوم من النحو و الصرف و المنطق لأنّها لا يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسيّ الذي رتب لتحصيل الحجّه. نعم يكون بعض مباحثها من المبادئ و الصغريات لهذه الكبريات. و ممّا ذكر يظهر أنّ عدّه من المسائل التي ذكرت في علم الاصول خارجه عنه أيضا كالبحث عن «أدوات العموم» أو «أنّ المشتقات ظاهره فيمن تلبس بالمبدأ أو تعمّم من انقضى عنه المبدأ» أو «أنّ الأوامر ظاهره في الوجوب» أو «أنّ النواهي ظاهره في الحرمة» و غير ذلك من صغريات الكبرى الاصوليّ من حجّيه الظهورات فإنّ هذه المسائل لا تقع بنفسها في الشكل القياسيّ بل بواسطه حجّيه الظهورات مثلا. يقال إنّ هذا ظاهر في كذا أو كذا و الظهورات حجّه فالحكم كذا أو كذا فالواقع في كبرى الشكل المذكور هو حجّيه الظهورات لا أنّ هذا ظاهر في كذا أو كذا و لعلّ وجه ذكر هذه المبادئ أو الصغريات في علم الاصول هو عدم إيفاء حقّ البحث عنها في اللغه أو غيرها من سائر العلوم.

كما أنّ قولنا: لتحصيل الحجّيه على الحكم، يخرج جميع القواعد الفقهيّه لأنّها نفس الحكم لا- الحجّه على الحكم و المسائل الاصوليّة ليست نفس الحكم بل تكون حجّه على الحكم كحجّيه الظواهر و حجّيه خبر الواحد و حجّيه الاستصحاب و غيرها كما لا يخفى.

و أيضا عنوان الحجّه على الحكم أعمّ من موارد الأمارات و الذي ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل بعد اليأس عن الظفر بالوظيفة الشرعيّه كما في الاصول العمليّه

فى الشبهات الحكميه سواء كانت محرزه أو غير محرزه فلا حاجه فى شمول التعريف للاصول العمليه فى الشبهات الحكميه و حججه الظن على الحكومه إلى أن يقال كما فى الكفايه من أنه صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل.

و كيف كان فهذا التعريف هو أولى ممّا فى تهذيب الاصول من أنه هو القواعد الآليه التى يمكن أن تقع فى كبرى استنتاج الأحكام الكليه الفرعيه الإلهيه أو الوظيفه العمليه. لأنّ هذا التعريف و إن كان بريئاً عن بعض ما اورد على التعاريف الاخرى و لكنّه أيضاً لا يكون كذلك بالنسبه إلى بعض آخر كإشكال تعدّد الغرض مع إمكان ذكر عنوان كتحصيل الحجّه على الحكم حتّى يعمّ البابين و لا يلزم تعدّد الغرض.

و كيف كان فلفظ: (الإمكان) فى قولنا: التى يمكن أن تقع الخ. و فى قول تهذيب الاصول يدلّ على أنّ اللازم فى مسائل علم الاصول هو إمكان وقوعها فى كبرى الشكل القياسى لا وقوعها الفعلى و لذا يبحث فى علم الاصول عن مسائل كحججه القياس مع أنها لا تقع فى كبرى الشكل القياسى بالوقوع الفعلى عندنا للنهى عنها.

ثمّ إنّ التعريف المختار هو أولى أيضاً ممّا فى مصابيح الاصول من أنه هو العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفه الفعليه فى مرحله العمل. (١)

لأنّ هذا التعريف لا- يشمل المباحث الاصوليه التى تكون نتيجة البحث فيها منفيه كحججه القياس و غيرها فإنه لا يترتب عليها تحصيل العلم بالوظيفه الفعليه فى مرحله العمل مع أنها من المسائل الاصوليه بالاتفاق. هذا بخلاف التعريف المختار فإنّ لفظ الإمكان كما عرفت يشملها على أنّ العلم بالوظيفه الفعليه فى مرحله العمل لا يترتب على المسائل الاصوليه بنفسها ما لم ينضم إليها صغرياتها و إلا فمجرد العلم بحججه

ص: ٩٠

خبر الثقة لا يترتب عليه العلم بالوظيفة الفعلية في مرحلة العمل.

الخلاصة:

وقد عرفت تعاريف القوم حول علم الاصول و المناقشات الواردة عليها و نلخصها كما يلي:

١- تعريف المشهور و هو «العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلتها التفصيليّة» لا يتمّ طردا بعد شموله لسائر القواعد الممهّده لذلك كالقواعد المنطقيّة و الرجاليّة و الأدبيّة و لا عكسا بعد عدم جامعيتها لما لا استكشاف فيه بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة كالحكم بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين أو الحكم بالاحتياط عند العلم الإجماليّ و غير ذلك.

٢- تعريف صاحب الدرر و هو العلم بالقواعد الممهّده لكشف حال الأحكام الكليّة الواقعيّة المتعلّقه بأفعال المكلفين سواء تقع في طريق العلم بها كما في بعض القواعد العقليّة أو تكون موجهة للعلم بسقوط العقاب كذلك فإنّ القواعد المذكوره كلّها إذا انضمت إلى صغرياتها فالنتيجة الحاصله تنفع بحال حكم شرعيّ آخر وراء نفسها إمّا لكونها طريقا علميا لثبوته أو لا ثبوته و إمّا سببا لتنجزه أو لا تنجزه، لا يتمّ طردا بعد عدم اختصاص القواعد الممهّده بالمسائل الاصوليّة.

٣- تعريف صاحب الكفاية و هو «صنائه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» لا يتمّ طردا لأنّ قوله: ينتهي إليها في مقام العمل يشمل جميع القواعد الفقهيّة.

٤- تعريف مصابيح الاصول و هو «العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفة الفعلية في مرحلة العمل» غير تامّ أيضا لأنّه غير شامل للمباحث الاصوليّة التي تكون نتيجة

البحث فيها منفيته كحججه القياس و الإجماع المنقول و غيرهما.

٥- تعريف تهذيب الاصول و هو «القواعد الآليه التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكليه الفرعيه الإلهيه أو الوظيفه العمليه» أحسن ما في الباب اللهم إلا- أن يقال إن تعدد الغرض يوجب تعدد العلم بناء على مختار صاحب الكفايه من أن تمايز العلوم بتمايز الأغراض و عليه فلا مناص من أن يفرض غرض جامع بين الغرضين كتحصيل الحجه على الحكم الشرعي حتى لا يلزم تعدد علم الاصول فافهم.

٦- تعريف المختار و هو أن علم الاصول «علم بالقواعد التي يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجه على الأحكام سواء كانت معدره أو منجزه» و هو تام إذ بقولنا: يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجه الخ يخرج سائر العلوم من النحو و الصرف و المنطق و غيرها لأنها لا- تقع كبرى للشكل القياسي بل بعضها يكون من المبادئ و الصغريات و أيضا بقولنا لتحصيل الحجه على الحكم يخرج جميع القواعد الفقهيه لأنها تفيد نفس الحكم لا الحجه على الحكم.

الجهه الثانيه: في تعريف موضوع كل علم

اشاره

عرّف في المنطق موضوع كل علم: «بأنه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه.» ثم استشكل بعض على ذلك بأن أغلب محمولات العلوم عارضه لأنواع موضوعاتها و معلوم أن إسناد العروض إلى جنس الأنواع يكون مجازا فتصير هذه العوارض أعرضا غريبه لموضوع العلم لا ذاتيه و عليه فذكر خصوص العوارض الذاتيه في تعريف موضوع العلم كما ترى.

و اجيب عن ذلك في علم المعقول (بجواب المذكور في تعليقه الأصفهاني قدس سره) و في سائر العلوم: بأن الموضوع عنوان انتزاعي عن موضوعات المسائل لا أنه كلي

يتخصّص في مراتب تنزّله بخصوصيّات تكون تلك الخصوصيّات واسطه في عروض محمولاتها له فمحمولات المسائل تحمل على معنون هذا العنوان الانتزاعيّ بلا توسّط شيء في اللقوق و الصدق و عليه فيكون فعل المكلف المتحيّث بحيثيه الصلاّتيه و الصوميه مثلا- عنوانا انتزاعيا من الصلاه و الصوم و غيرهما لا أنّه كلّّي يتخصّص في مراتب تنزّله بخصوصيّات تكون واسطه في عروض لواقفه له و من المعلوم أنّ المحمولات الطليبه و الإباحيه تحمل على معنون هذا العنوان الانتزاعيّ بلا توسّط شيء في اللقوق و الصدق. ثمّ قال: و التحقيق أنّ الالتزام بعدم الواسطه في العروض من رأس من باب لزوم ما لا يلزم و السرّ فيه أنّ حقيقه كلّ علم عباره عن مجموع قضايا متفرّقه يجمعها الاشتراك في ترتّب غرض خاصّ و نفس تلك القضايا مسائل العلم و من الواضح أنّ محمولات هذه المسائل أعراضا ذاتيه لموضوعاتها و بهذا يتمّ أمر العلم و لا يبحث عن ثبوت شيء للموضوع الجامع دائما في نفس العلم فلا ملزم بما ذكروا من كون محمولات القضايا أعراضا ذاتيه للموضوع الجامع إلى أن قال:

فباللزام أن تصدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقا حقيقيا بلا- مجاز لا أن تكون الأعراض أعراضا ذاتيه بالمعنى المصطلح بل بحيث لا يرى اللاحق لاحقا لغيره و إن كان بالنظر الدقيق ذا واسطه في العروض و بعباره اخرى يكون الوصف و صفا له بحال نفسه لا بحال متعلّقه بالنظر العرفيّ المسامحيّ فافهم و اغتتم. (1)

و فيه أوّلا: أنّ حديث الانتزاع عدول عن كون الموضوع لكلّ علم كلّيا جامعا لموضوعات المسائل بحيث ينطبق على موضوعات المسائل كما يشهد له اشتراك المسائل في ترتّب غرض خاصّ عليها مثلا عنوان ذات الحجّه في الفقه أو ما يصلح لأنّ يحتجّ به عنوان كلّّي يصحّ انطباقه على كلّ واحد من الموضوعات في علم الاصول

ص: ٩٣

و ثانيا: لا ملزم لأن تصدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقا حقيقيا بلا مجاز بل يكفى الوسايطه فى العروض أيضا إذا كان موردا لغرض المدون كما يكون كذلك فى علم النحو و سيأتى بيانه و عليه فإسناد عوارض موضوعات المسائل إلى الجامع مجاز لأن موضوعات المسائل بالنسبه إلى الجامع فى حكم الأنواع بالنسبه إلى الجنس و أما الجواب عنه بما فى منتهى الاصول من أن الصواب أن يقال: أن الكلى الطبيعى حيث أنه لا بشرط و غير مقيّد بقيد من القيود المصنّفه و المشخصه له يحمل على جميع أصنافه و أشخاصه حملا- حقيقيا شائعا صناعيا فإذا كان العرض العارض على الصنف أو الشخص عارضا على الطبيعه المشخصه بخصوصيات الصنفيّه أو الشخصيه فهذا العرض كما أنه عارض على الصنف و الشخص حقيقه كذلك عارض على الطبيعه اللابشرط حقيقه و بالدقه العقلية من دون حاجه إلى التقييد بحيثيه من الحثيات المذكوره و السرّ فى ذلك أن الصنف و الشخص ليسا إلا تلك الطبيعه و لا فرق بينها و بينهما إلا بحسب التضييق الوارد عليها من ناحيه تلك الخصوصيات و أعراضهما حقيقه عارضه عليها و لا- يصح سلبها عنها لا- فى مقام الحمل فقط بل حتّى فى مقام العروض نعم إذا كان عارضا على نفس الخصوصيه المصنّفه أو المشخصه لا على الطبيعه المتخصّصه بهما فأعراضهما حينئذ عرض غريب لها و لعمري هذا واضح و إن استصحب هذا الإشكال جماعه من المحقّقين. (1)

ففيه أن المعروف و إن كان هو الطبيعه و لكن الطبيعه المأخوذه فى موضوعات المسائل هى الطبيعه المتخصّصه لا- الطبيعه المطلقه و عليه فإسناد عارض الطبيعه المتخصّصه إلى الطبيعه المطلقه ليس على سبيل الدقه بل باعتبار أنه عارض لحصتها.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفائيه حيث قال فى تفسير العوارض الذاتيه: «أى بلا واسطه فى العروض» يعنى أنّ كلّ محمول يكون إسناده إلى الموضوع من باب إسناد الشىء إلى ما هو له و لا يصحّ سلبه عنه هو من العوارض الذاتيه و كلّما لم يكن كذلك كإسناد الحركه إلى جالس السفينه فهو عرض غريب و يصحّ سلبه عنه.

و عليه فليس المراد من العوارض الذاتيه، العوارض الذاتيه المصطلحه فى المنطق بل المراد منها هى المحمولات الحقيقيه العرفيه فيخرج بذلك القيد المحمولات التى ليست محمولات حقيقيه على الموضوع بل تكون من باب وصف الشىء بحال متعلقه و ذلك لما عرفت من أنّ إسناد أحكام الأنواع إلى الأجناس لا يكون حقيقيا بل من باب وصف الجنس بحال بعض أفراده و هو نوع. هذا مضافا إلى ما أورد عليه بعض أساتذتنا من أنّ موضوع علم النحو هو آخر الكلمه إذ هو معروض الرفع و النصب و الجرّ حقيقه و ذاتا و بواسطه تعرض هذه العوارض على الكلمه كالفاعل و المفعول و مدخول الجارّ. فى قولنا: الفاعل مرفوع مثلا لا يكون المرفوع هو تمام أجزاء ما يكون فاعلا بل المعروض الذاتى هو آخر الكلمه و باعتباره و بواسطه صار الفاعل بتمام أجزائه مرفوعا و من المعلوم أنّه من باب وصف الكلّ بوصف جزئه و يكون من باب الواسطه فى العروض فلا وجه لإخراج أمثال هذه العوارض إذا كانت موردا لغرض المدوّن بخلاف ما إذا لم تكن موردا لغرضه فإنّه لا داعى لطرحه و عليه فالأولى أن يقال مكان العوارض الذاتيه: «العوارض المقصوده» سواء كانت ذاتيه أو غريبه و سواء كانت حقيقيه أو غير حقيقيه و سواء كانت من أوصافه أو من أوصاف متعلقه.

فلا يصحّ ضميمة قوله: «بلا- واسطه فى العروض» فى التعريف. فيمكن أن نعزّف الموضوع لكلّ علم بأنّه: «الذى يبحث فيه عن عوارضه المقصوده سواء كانت ذاتيه أو غريبه حقيقيه أو غير حقيقيه» فلا تغفل.

ولا يخفى عليك أنّ قضايا العلوم مركّبه من الموضوع و المحمول و من المعلوم أنّ كلّ محمول عارض لموضوعه و حيث أنّ الموضوع مندرج تحت الموضوع الجامع الكلّي فعارضه عارض للموضوع الجامع الكلّي بواسطه عروضه لنوعه.

و حيث أنّ العوارض على أنحاء؛ منها: العارض الذاتيّ الذي يعرض لذات الموضوع من دون وساطه شيء كقولنا في الاصول: الظهورات حجّه.

و منها: العارض الذي يعرض لذات الموضوع بواسطه شيء كعروض الرفع لفاعل كقولنا: «كلّ فاعل مرفوع»، بواسطه عروضه لآخر الكلمه فالفاعل مرفوع من باب توصيف الكلّ بوصف جزئه و ليس ذاتيا له و إلاّ فليس الفاعل بتمام أجزائه مرفوع كما هو واضح بل الرفع عارض ذاتيّ لآخر الكلمه و عارض غير ذاتيّ للفاعل و هكذا في سائر موارد الإعراب و كعروض عوارض الأنواع بالنسبه إلى جنسها فإنّ عروض الأنواع بالنسبه إلى جنسها بواسطه أنواعه و ليس ذاتيا له.

و معلوم أنّ كلّ واحد من الأنحاء المذكوره من أغراض مدوّن العلوم فلا وجه لإخراج العارض بالواسطه إذا كان موردا لغرض مدوّن العلم.

و عليه فتعريف موضوع كلّ علم بما في المنطق من «أنّه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» لا يخلو عن المناقشه و النظر بعد كون عروض المحمولات للموضوع الجامع بواسطه عروضها لأنواعه و كون العوارض بالنسبه إلى جنس الأنواع أعرضا غريبه بعد ما عرفت من أنّ الإعراب عارض لآخر الكلمه ذاتا و مع ذلك يكون من عوارض الفاعل و المفعول و نظائرها.

و القول بأنّ الموضوع هو العنوان الانتزاعيّ من موضوعات المسائل لا أنّه كلّيّ يتخصّص في مراتب تنزّله بخصوصيات تكون تلك الخصوصيات واسطه في عروض

محمولاتها له كما في تعليقه الأصفهانيّ قدس سرّه عدول عمّا مرّ من إمكان تصوير الموضوع الكلّي الجامع لموضوعات المسائل مثل عنوان «ذات الحجّه في الفقه» أو «ما يصلح لأن يحتجّ به على الأحكام الكلّيّه في الفقه» فحديث الانتزاع خروج عن الفرض.

هذا مضافا إلى ما عرفت من أنّ المحمولات في النحو لا تكون أعراضا ذاتيه لموضوعات مسائله أيضا بل تحمل عليها من باب توصيف الكلّ بوصف جزئه.

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ اللازم هو صدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقا حقيقيا بلا مجاز لا أن تكون الأعراض أعراضا ذاتيه بالمعنى المصطلح بل بحيث لا يرى اللاحق لاحقا لغيره و إن كان بالنظر الدقيق ذا واسطه في العروض و بعبارة اخرى يكون الوصف وصفا له بحال نفسه لا بحال متعلّقه و ذلك لما عرفت من أنّ حمل محمولات الأنواع على جنسها بواسطه الأنواع من المجاز كما أنّ حمل الإعراب على الفاعل أو المفعول مع أنّه عارض لآخر الكلمه من باب المجاز و ليس الوصف وصفا له بحال نفسه كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر أيضا أنّ تفسير العوارض الذاتيه بما لا- واسطه له في العروض كما في الكفايه لا يكفي في تصحيح تعريف موضوع كلّ علم بأنّه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه لما عرفت من أنّ المحمولات عوارض لموضوعاتها بواسطه عروضها للأنواع أو بواسطه عروضها لآخر الكلمه فالأولى هو أن يقال في تعريف الموضوع لكلّ علم بأنّه الذي يبحث فيه عن عوارضه المقصوده سواء كانت ذاتيه أو غريبه، حقيقته أو مجازيه. فالمعيار هو أن يكون العوارض مقصوده لمدوّن العلم فلا تغفل.

الجهه الثالثه: في تمايز العلوم

اشاره

لا مجال للبحث في أنّ تمايز العلوم بالمحمولات أو بالغرض أو بالموضوع و الغرض

ص: ٩٧

معا بعد وضوح كونها متمايزه بالموضوع الجامع الذى لا يندرج تحت جامع آخر تكون محمولات القضايا أعراضا له أيضا و لا يرد حينئذ على كون التمايز بالموضوع ما أورده فى الكفايه من أن لازمه هو كون كل باب بل كل مسألة من كل علم علما على حده لما عرفت من أن التمايز بين العلوم بالموضوع الذى لا يندرج تحت جامع آخر و موضوع كل باب أو كل مسألة من علم يندرج تحت موضوع واحد بحيث تكون محمولات القضايا أعراضا له فمثل موضوعات أبواب النحو أو مسائلها ككون الفاعل مرفوعا أو المفعول منصوبا و نحو ذلك تندرج تحت موضوع واحد جامع كلّي كالكلمه و الكلام من حيث قابليتهما للإعراب و البناء بحيث يحمل عنوان المرفوع أو المنصوب على الكلمه هذا بخلاف الموضوعات الجامعه الكليّه التى لا تندرج تحت جامع آخر بنحو تكون محمولات المسائل أعراضا له فإنّ هذه الموضوعات و إن أمكن أن تندرج تحت جامع آخر كاندراج موضوع النحو من الكلمه و الكلام من حيث الإعراب و البناء و موضوع الصرف من الكلمه من حيث الصّحّه و الاعتلال تحت الكيف المسموع و لكن محمولات قضايا العلمين لا تعدّ أعراضا للكيف المسموع لعدم الارتباط بينهما بل المحمولات عوارض للكلمه و الكلام بما لهما من الحثيتين المتقدّمتين.

فالموضوع الجامع لموضوعات مسائل العلم يكفى للتمييز بين العلوم و الفنون و لا- حاجه إلى ضميمة وحده الغرض لحصول التمييز بالموضوع وحده كما عرفت بل التمييز بالموضوع مقدّم رتبه على التمييز بالمحمول أو الغرض فلا- يبقى إجمال حتّى يرتفع بالأمر المترتب عليه من الغرض فافهم و استقم.

ثمّ لا- يخفى أنّه ذهب فى تهذيب الاصول إلى أنّ التمايز بنفس القضايا و المسائل و لا حاجه إلى نفس الموضوع الجامع فضلا عن كون التمايز به لأنّ العلوم لم تكن فى ابتداء الأمر إلاّ قضايا قليلة قد تكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسس

المدوّن مشخّصاً حتّى يجعل البحث عن أحواله و ما تقدّم من علم الجغرافيا أصدق شاهد إذ العلم بأوضاع الأرض من جبالها و مياها و بحارها و بلدانها لم يتيسّر إلّا بمجاهده الرجال قد قام كلّ على تأليف كتاب فى أوضاع مملكته الخاصّه به حتّى تمّ العلم و لم يكن الهدف هو هذا البحث لدى هؤلاء الرجال، العلم بأوضاع الأرض حتّى يكون البحث عن أحوال مملكته بحثاً عن عوارضها. و نظيره علم الفقه فلم يكن الفقيه الباحث لدى تأسيسه ناظراً أو لاحظاً فعل المكلف حتّى يجعله موضوعاً لما يحمله عليه و ما يسلبه عنه. مع أنّ ما تخيلوه موضوعاً للعلم لا ينطبق على أكثر مسائل باب الضمان و الإرث و المطهّرات و النجاسات و سائر الأحكام الوضعيّة ممّا هى من الفقه بالضرورة كما أنّ ما تصوّروه موضوعاً للفنّ الأعلى لا يطرد لاستلزامه خروج مباحث الماهيات التى هى من أدقّ مسائله عنه و نظيرها مباحث كيفيّة المعاد و الاعدام و الجنّه و النار و القول بالاستطراد مع أنّ القضايا السليبيّة التحصيليّة موجوده فى مسائل العلوم و هى لا- تحتاج إلى وجود الموضوع و لم تكن أحكامها من قبيل الأعراس للموضوعات بناء على التحقيق فيها من كون مفادها سلب الربط.

ثمّ صرّح بأنّ التمايز بين العلوم بذاتها فقضايا كلّ علم مختلفه و متميّزه بذواتها عن قضايا علم آخر من دون حاجه إلى التكلّفات الباردة اللازمه من كون التمايز بالموضوع. انتهى. (1)

و يمكن أن يقال: قلّه القضايا فى بدو الأمر لا توجب أن لا يكون لها موضوع كلّى عند من بحث عنها فمن الممكن أنّ الباحث عن علم الجغرافيا أراد تبين أوضاع الأرض من جبالها و مياها و بحارها و بلدانها و معادنها و غير ذلك و إن لم يتمكّن من جميع الموارد عملاً فى ذلك الحين كما أنّ الباحث عن علم الهيئه أراد تبين أوضاع

ص: ٩٩

الكواكب من ثوابتها و سياراتها و سرعتها و بطؤها و منظومتها و نسبه ما فيها مع بعضها و غير ذلك و إن لم يتمكّن من جميع الموارد عملاً- في ذلك الحين و عليه فالموضوع كلّی و إن لم يتمكّن الباحث إلاّ من ملاحظه جهه خاصه من جهات الأرض أو ملاحظه سياره من السيارات فإنّ البحث عنهما من باب أنّهما مصداقان من ذين الكلّيين اللذين كانا في كمون نفس الباحثين إذ الباحث عن العلوم ليس كالحاكم على منطقه حتّى يقتصر نظره إلى موضع خاصّ و لا يلتفت إلى سائر المناطق. كما أنّ اللغوى إذا وضع السراج لسراج خاصّ في عصره لم يجعله مخصوصاً به و لذلك اطلق السراج إطلاقاً حقيقياً على كلّ سراج حادث و إلاّ يحتاج في إطلاقه عليه إلى عناية و ارتكاب مجاز. فمجرد عدم تمكّن الباحث عن جميع موارد الموضوع العامّ لا يدلّ على عدم وجود الموضوع العامّ هذا مضافاً إلى إمكان منع كون الجغرافيا علماً لعدم بنائه على القواعد الكلّيه بل هو العلم بالمناطق الشخصيه الجزئيه بحيث لا يعمّ غيرها فتأمل.

و هكذا في الفقه لم يتصدّ الفقهاء لاستنباط حكم أشياء خاصه معيّنه بل هم في صدد بيان أحكام جميع الموضوعات فالفقيه أراد استكشاف الأحكام الشرعيه من التكليفيه و الوضعيه. ثمّ إنّ قصورنا في تعريف الموضوع بالنسبه إلى بعض العلوم لا يكشف عن عدم وجود الموضوع أصلاً للعلوم بل اللازم هو التعبير عنه بالكلّي الذي اتّحد مع موضوعات مسائله ثمّ السعى نحو استكشاف الموضوع على نحو يعمّ موضوعات جميع المسائل عدا ما لا يمكن إدراجه في الموضوع إلاّ استطراداً فمثلاً يمكن أن يقال في موضوع الفقه: أنّ الفقهاء يبحثون عن طبيعه أفعال المكلف و يقولون بوجودها و حرمتها و استحبابها و كراهتها و إباحتها. فالموضوع عندهم هو طبيعه الأفعال و يبحثون عن أحكامها.

و ما ذكر من الضمانات و الميراث و المطهّرات و النجاسات و سائر الأحكام

الوضعيّ من السببيّ و المانعيّ و الشرطيّ و غيرها يرجع إلى الأحكام التكليفيّ التي هي من عوارض الأفعال فإنّ مرجعيّ اشتغال الذمّه بالضمان إلى وجوب الأداء. و الأداء من الأفعال و هكذا مرجعيّ النجاسات إلى وجوب الاجتناب عنها و تطهير الثياب و الأبدان منها و الاجتناب و التطهير من الأفعال و أيضا مرجعيّ الإبرث إلى جواز التصرّف في الميراث فيما يجوز أن يتصرّف المالك فيه و مرجعيّ السببيّ إلى وجوب المسبّب عند وجود السبب فمثلا مرجعيّ سببيّ دلوك الشمس لوجوب الصلاه هو وجوبها عنده و عدمها قبله، و هكذا.

نعم حيث كانت الآثار الشرعيّ لأنواع الأفعال من الصلاه و الصوم و الحجّ و غيرها فإسنادها إلى جنسها و هو طبيعه الأفعال لا يخلو عن المسامحه و لكن ذلك لا يضرّ بكون الموضوعات لها الجامع الواحد به يمتاز كلّ علم عن علم آخر و مع تمايز العلوم بالموضوع الجامع لا يبقى إبهام حتّى يرتفع بالجامع المحموليّ أو الغرض الوحدانيّ.

الخلاصه:

١- إنّ التمايز بين العلوم بالموضوع الجامع الذي لا يندرج تحت جامع آخر و عليه فيندرج موضوع كلّ باب أو كلّ مسأله من علم تحت موضوع واحد بحيث تكون محمولات القضايا أعراضا لذلك فلا- يرد على كون تمايز العلوم بالموضوع ما أورده صاحب الكفايه من أنّ لازمه هو كون كلّ باب بل كلّ مسأله من كلّ علم علما على حدّه. فمثل موضوعات أبواب النحو أو مسائلها ككون الفاعل مرفوعا أو المفعول منصوبا تندرج تحت موضوع واحد جامع كلّ كالكلمه و الكلام من حيث قابليتهما للإعراب و البناء بحيث يصحّ حمل المرفوع أو المنصوب على الكلمه كما يصحّ حملهما على الفاعل و المفعول.

ص: ١٠١

٢- لا- حاجه فى التمايز بين العلوم إلى ضميمه وحده الغرض لحصول التمايز بالموضوع وحده بل مع حصول التمايز بالموضوع الكلى الجامع على النحو المذكور فلا- يبقى إجمال حتى يرتفع بالأمر المترتب على مسائل العلم و أبوابه من الغرض فالتمايز بالموضوع مقدم رتبه على التمايز بالغرض.

٣- لا مجال لدعوى التمايز بنفس القضايا و المسائل مع تقدم التمايز بنفس الموضوع الجامع. و الاستدلال بأن بعض العلوم كعلم الجغرافيا لم يكن فى ابتداء الأمر إلا قضايا قليلة قد تكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسس المدون مشخصا حتى يجعل البحث عن أحواله أصدق شاهد إذ العلم بأوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها لم يتيسر إلا بمجاهده الرجال قد قام كل على تأليف كتاب فى أوضاع مملكته الخاصه به حتى تم العلم، مندفعا بأن كل علم له موضوع و إن كان قضاياها فى أول الأمر قليلة و لعل موضوع علم الجغرافيا هو أوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها و معادنها و نحوها و إن لم يتمكن الباحث عن تبين جميع موارد الموضوع المذكور. و هكذا موضوع علم الفقه هو طبيعه الأفعال التى تتعلق بها الأحكام الخمسه و كل حكم وضعى يرجع إلى الأحكام التكليفية التى تكون أعراضا لطبيعه الأفعال فمثل اشتغال الذمه بالضمان يرجع إلى وجوب الأداء و هكذا النجاسات ترجع إلى وجوب الاجتناب عنها.

و بالجملة فمع حصول التمايز بالموضوع الجامع الكلى يرتفع الإجمال فلا يبقى مورد للتمايز بالمسائل أو الأغراض فلا تغفل.

الجهه الرابعه: فى موضوع علم الاصول:

اشاره

و لا يخفى عليك أن مقتضى تعريف علم الاصول بالقواعد الممهده لاستنباط

ص: ١٠٢

الأحكام الشرعية كما ذهب إليه المشهور أو العلم بالقواعد لتحصيل الوظيفة الفعلية في مرحلة العمل كما ذهب إليه بعض الأعظم أو القواعد الآلية التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلية الفرعية الإلهية أو الوظيفة العملية كما ذهب إليه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره أو صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل كما ذهب إليه صاحب الكفاية أو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة التي يستعملها الفقيه كالدليل على جعل الشرع الكلي كما ذهب إليه السيد الشهيد الصدر قدس سره و نظائرها هو أن موضوع علم الاصول هو ما يصلح للحجته في تحصيل الأحكام الكلية الفقهية.

لأنّ البحث عن القواعد المذكوره يرجع إلى البحث عن صحه شيء للحجته على الحكم و عدمها و عن حدوده و كفيته فالموضوع لعلم الاصول هو ذات الحجّه لتحصيل الأحكام الكلية الفقهية.

و لعلّ مراد صاحب الفصول من أنّ الموضوع هو ذات الأدلّه في قبال المشهور الذين ذهبوا إلى أنّ الموضوع هو الأدلّه بما هي أدلّه ذلك أيضا و لكنّ الظاهر من كلمات المتقدمين و صاحب الفصول أنّ مرادهم من الأدلّه و ذاتها هي الأدلّه الأربعة فيفترق قولهم مع ما ذكرناه من أنّ موضوع علم الاصول هو ما يصلح للحجته لعدم اختصاص ما ذكرناه بالأدلّه الأربعة فلا يرد عليه ما اورد على المتقدمين من أنّ أكثر مباحث الفنّ باحثه عن أحوال غير الأدلّه الأربعة كمباحث العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيّد و كالمباحث التي يبحث فيها عن عدم حجّته القياس و الاستحسان أو باحثه عن دليله الأدلّه كالمباحث التي يبحث فيها عن حجّته الكتاب و حجّته العقل، إذ الموضوع على ما ذكرناه هو ما يصلح للحجّته و هو لا يختصّ بالأدلّه الأربعة فلا حاجة إلى التوجيه كما في الفصول بأنّ المباحث الاول إنّما يبحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب و السنّه فعند التحقيق ليس موضوع مباحثهم مطلق تلك الامور بل المقيّد

منها بالوقوع في الكتاب و السنه إلى أن قال: و أما بحثهم عن حجّيه الكتاب و خبر الواحد فهو بحث عن الأدله لأنّ المراد بها ذات الأدله لا هي مع وصف كونها أدله فكونها أدله من أحوالها اللاحقه لها. فينبغي أن يبحث عنها أيضا و أما بحثهم عن عدم حجّيه القياس و الاستحسان و نحوهما فيمكن أن يلتزم بأنّه استطراديّ تميما للمباحث أو يقال المقصود من نفى كونها أدله بيان انحصار الأدله في البواقي فيرجع البحث عن أحوالها أو أنّ المراد بالأدله ما يكون دليلا و لو عند البعض أو ما يحتمل عند علماء الإسلام و لو بعضهم أن يكون دليلا فيدخل فيها الخ. لما عرفت من أنّ الموضوع لا يختصّ بالأدله الأربعة كما أنّ الموضوع ليس الحجّه الفعلية في الفقه حتّى يكون البحث عن الحجّيه بحثا عن المبادئ بل الموضوع هو ما يصلح للحجّيه فالبحث عن الحجّيه بحث عن أحوال ذات الحجّه و أيضا حيث كان الموضوع ذات ما يصلح للحجّيه لم يكن البحث عن القياس و الاستحسان و نحوهما خارجا عن المباحث الاصولية لأنّهما ممّا يصلح للحجّيه و يحتملها. هذا مضافا إلى ما في التوجيه المذكور من الضعف و الإشكال و هو أنّ محدودية الغرض من البحث عن هذه الامور لا- يوجب تقييدا في تلك المباحث فلا- وجه لقول صاحب الفصول- فعند التحقيق ليس موضوع مباحثهم مطلق تلك الامور بل المقيد منها بالوقوع في الكتاب و السنه.

ثمّ إنّ مختارنا في الموضوع أولى ممّا في نهايه الاصول من أنّ الموضوع هو الحجّه الفعلية في الفقه و إليك نصّ كلامه:

إنّ الموضوع على التحقيق عبارته عن عنوان الحجّه في الفقه. إذ بعد ما علمنا بأنّ لنا أحكاما شرعية يحصل لنا العلم إجمالا بوجود حجج في البين بها يحتجّ المولى علينا و نحتجّ عليه في إثبات الأحكام الشرعية و امتثالها فوجود أصل الحجّه و الدليل معلوم لنا و المطلوب في علم الاصول تعيينات الحجّه و تشخيصاتها كخبر الواحد و الشهره و الظواهر و نحوها ففي قولنا خبر الواحد حجّه و إن جعل وصف الحجّيه محمولا و

لكنه بحسب الحقيقه هو الموضوع فإنّه الأمر المعلوم و المجهول تعيناته و أفراده فمحصل مسائل الاصول هو أنّ الحجّه التي نعلم بوجودها إجمالاً- لها تعينات و أفراد منها خير الواحد و منها الشهره و هكذا فكلّ مسأله يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجّه مسأله اصوليه كمسأله حجّيه الخبر و الشهره و الإجماع و حجّيه أحد الخبرين في باب التعارض و مسأله حجّيه القطع بقسميه من التفصيليّ و الإجماليّ فإنّ حجّيه القطع التفصيليّ و إن كانت أمراً واضحاً و لذا لم يتعرّض لها القدماء إلا أنّ توهم عدم الحجّيه في بعض أقسامه أوجب البحث عنها فهي أيضاً من مسائل علم الاصول و لا- ربط لها بالمسائل الكلاميّة كما في الكفايه و ليس الحجّه في اصطلاح الاصوليّ عبارته عن حدّ الوسط بل هي بمعناها اللغويّ أعني ما يحتجّ به المولى على العبد و بالعكس في مقام الامتثال فيكون القطع بقسميه أيضاً من مصاديقها حقيقه و على هذا فمبحث الاشتغال من مباحث الاصول حيث يرجع البحث فيه إلى البحث عن حجّيه العلم الإجماليّ و كذلك مبحث حجّيه الاستصحاب بل و مبحث البراءه أيضاً إذ محصّل البحث فيه هو أنّ صرف احتمال التكليف يكفي لتنجيز الواقع و يصحّ احتجاج المولى و مؤاخذته أم لا و كذلك مسأله التخيير حيث أنّ المبحوث عنه فيها أنّه في مقام دوران الأمر بين المحذورين هل يكون الأخذ بأحد الطرفين كافياً في احتجاج العبد على المولى و هكذا البحث عن حجّيه المفاهيم فإنّ البحث فيها ليس في أصل ثبوت المفهوم بل في حجّيتها حيث أنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط و الوصف و امثالهما ظهوراً ما في الدخاله بلا إشكال و إنّما يقع البحث عن حجّيتها و بالجملة فكلّ مسأله يكون حيثيه البحث فيها حجّيه أمر من الامور التي تصلح للحجّيه أو يتوهم حجّيتها فهي مسأله اصوليه نعم لئما كان حجّيه بعض الحجج أمراً واضحاً لم يتصدّ القدماء للبحث عنها كمسأله حجّيه القطع مثلاً- و كحجّيه الظواهر حيث أنّ أصل حجّيه الظواهر كانت أمراً مفروغاً عنها و إنّما كان يقع الإشكال في بعض الموارد

التي حصل فيها للكلام نحو اضطراب و اختلال كالعامّ المخيّص أو اللفظ المستعمل كثيرا في المعنى المجازي و نحو ذلك و كيف كان فهذه المسائل كلّها مسائل اصوليه نعم بعض المباحث التي لم يكن المبحوث عنه فيها حيثيه الحجّيه تكون خارجه من الاصول و تدخل في سلك المبادئ كمسأله مقدّمه الواجب و مبحث الضدّ و أمثالهما فتدبر و قد تلخص من جميع ما ذكرنا أنّ موضوع علم الاصول هو عنوان الحجّيه في الفقه و محصل مسأله تشخيص مصاديق الحجّيه و تعيّناته و لذلك ترى الشافعي يبحث في رسالته التي ألفها في هذا الفنّ عن حجّيه الحجج الشرعيه من الكتاب و السنّه فتأمل في المقام فإنّه بالتأمل حقيق. (١)

وجه الأولويه أنّ العلم الإجماليّ بوجود الحجج ينحلّ بعد معلوميّه تعداد من الحجج فيصير البحث في بقيه الموارد بحثا عمّا يصلح للحجّيه لا تعيّنات معلوم الحجّيه فالموضوع العامّ هو ما يصلح للحجّيه لا الحجّيه المعلومه الفعليه.

و لعلّ منشأ ذهابه إليه هو تصحيح ما ذهب إليه المشهور من أنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّه بما هي أدلّه لا ذات الأدلّه كما ذهب إليه صاحب الفصول حتّى يكون البحث عن حجّيه الخبر الواحد مثلا- بحثا عن تعيّنات معلوم الحجّيه و أحوالها و لا يكون بحثا عن ثبوت الحجّيه و اللاحجه حتّى يكون من المبادئ.

و لكنّك عرفت ما فيه لانحلال العلم الإجماليّ بتعداد معلوم من الحجج و صيروره البحث عن البواقي بحثا عن نفس الدليليه و الحجّيه لا عن أحوالها فلم يتمّ ما ذهب إليه المشهور فالموضوع هو «ما يصلح للحجّيه على الحكم الكلّيّ الفقهيّ» لا معلوم الحجّيه.

هذا مضافا إلى ما فيه من الإشكال في إخراج مسأله مقدّمه الواجب و مبحث الضدّ و أمثالهما عن المسائل الاصوليه و إدخالها في سلك المبادئ مع أنّه يمكن تقريبها

ص: ١٠٦

بنحو تكون هذه المسائل أيضا من المسائل الاصولية و هو أن يقال إن وجوب ذى المقدمه هل يكون حججه على وجوب المقدمه أم لا فالبحث عنه يكون بحثا عما يصلح للحججه على الحكم الكلي الفقهي أيضا وهكذا الأمر في مبحث الضد بأن يقال إن الأمر بالشىء هل يكون حججه على المنع عن الضد أم لا يكون فالبحث عنه أيضا بحث عما يصلح للحججه على الحكم الكلي الفقهي و لعله أشار إليه بالأمر بالتدبير.

و كيف كان فالموضوع المذكور أعنى «ما يصلح للحججه» ينطبق على جميع القواعد المبحوث عنها فى علم الاصول عدا عده من المباحث التى لا يكون البحث فيها عن الكبريات التى يمكن أن تقع فى تحصيل الحججه على الفقه كالبحت عن أدوات العموم أو أن المشتقات ظاهره فى من تلبس بالمبدأ أو تعم من انقضى عنه المبدأ و نحوهما فإنها بحث عن الصغريات لا عن حججه الظهورات. و عليه فمع انطباق الموضوع المذكور على جميع القواعد الاصولية عدا ما ذكر فلا وجه لإنكار الموضوع فى علم الاصول كما يظهر من بعض الأعظم حيث قال: «و الظاهر أن علم الاصول ليس له موضوع أصلا بل هو عبارة عن جملة مسائل و قواعد متشتمة جمعها اشتراكها فى الدخل فى الغرض الذى لأجله دؤن ذلك العلم على اختلاف ما يحصل منها من حيث القطع بالحكم الواقعي أو التعييد به أو الوظيفه الشرعيه عند الشك فى الحكم أو الوظيفه العقلية التى يرجع إليها أخيرا كلها تحصيل غرضا واحدا و هو تحصيل الوظيفه الفعلية فى مقام العمل و هذا المقدار يكفى فى معرفه علم الاصول.» (1)

ثم إن الجامع المذكور أعنى ما يصلح للحججه على الحكم الكلي الفقهي ينطبق على جميع موضوعات المسائل كالخبر و الشهره و الخبرين المتعارضين و الاستصحاب و البراءه و التخيير و حججه المفاهيم و غير ذلك لأن كلها مما يصلح للحججه على الحكم

ص: ١٠٧

الكلّيّ الفقهيّ و معه فلا- حاجه إلى انطباقه على المحمولات كما ذهب إليه في نهايه الاصول بعد تمهيد مقدمات طويله و لعلّ منشأ ذلك هو تخيّل أنّ الموضوع هو الحجّجّه المعلومه الفعلية فحيث لم يكن موضوعات المسائل كالمذكورات حججاً فعليّه تكلف في أخذ الجامع من المحمولات لأنّ صورته البحث في العلوم ليست إثبات الموضوع للمحمول بل الأمر بالعكس. هذا مضافاً إلى أنّ الموضوع العامّ ليس بحججه معلومه فعليّه أيضاً لما عرفت من انحلال الحجّجّه المعلومه بتعداد من الحجج المعلومه بل هو ما يصلح للحجّجّه و هو يصدق على موضوعات المسائل.

هذا مضافاً إلى أنّ بعض المحمولات منقّية الحجّجّه كالقياس و الشهرة و الاستحسان و نحوها فإنّها ليست بحجّجّه فكيف يؤخذ من هذه المحمولات الحجّجّه الفعلية هذا بخلاف موضوعاتها فإنّ القياس أو الشهرة أو الاستحسان و نحوها ممّا يصلح و يحتمل للحجّجّه على الحكم الكلّيّ الفقهيّ إذ المراد من الصلاحيّه هو الإمكان و الاحتمال و هما موجودان فيها مع قطع النظر عن الأدلّه الناهيه و المانع كما لا يخفى.

و أيضاً بعد ما عرفت من أنّ الموضوع هو ما يصلح للحجّجّه من دون اختصاص بالأدلّه الأربعة لا- يرد عليه ما أورده صاحب الكفايه على من ذهب إلى أنّ الموضوع هو ذات الأدلّه الأربعة كصاحب الفصول إذ بناء على ما ذكرناه موضوع العلم هو نفس موضوع المباحث الاصولية كالخبر لا السنّه المحكيه بالخبر و عليه فمسأله الخبر الواحد و التعادل و التراجيح عين موضوع العلم و ليس بخارج عنه من دون حاجه إلى إرجاعه إلى السنّه الواقعيّه كما لا يخفى.

الخلاصه:

١- موضوع علم الاصول هو «ما يصلح للحجّجّه على الأحكام الكلّيّه الفقهيّه» إذ

ص: ١٠٨

مرجع التعاريف كالعلم بالقواعد الممهّده كما ذهب إليه المشهور أو العلم بالقواعد التي يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسى الذى رتب لتحصيل الحجّه على الحكم الكلىّ الفقهيّ كما هو المختار أو العلم بالقواعد الآليه التي يمكن أن تقع فى كبرى استنتاج الأحكام الكليه الفرعيه الإلهيه أو الوظيفه العمليه كما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه و غير ذلك، إلى العلم بما يصلح للحجّيه على الأحكام الكليه الفقهيّه فالموضوع لعلم الاصول هو ذات الحجّه و ذات الحجّه لا يختص بالأدله الأربعة و لذلك يشمل موضوع علم الاصول لما لا يبحث عن أحوال الأدله الأربعة كالبحت عن العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيد لأنها ممّا يصلح للحجّيه على الأحكام الكليه الفقهيّه مع أنّها ليست من مختصات الأدله الأربعة فلا وجه لدعوى استطراد هذه المباحث.

و حيث كان الموضوع هو ما يصلح للحجّيه فكلّ شىء تدعى حجّيته و إن لم تساعده الأدله يشمله موضوع علم الاصول كالقياس و الاستحسان لأنه أيضا ممّا يصلح للحجّيه فلا وجه لدعوى استطراد هذه المباحث نعم لو قلنا بأنّ الموضوع فى علم الاصول هو ما يكون حجّه فعليّه كان القياس و نحوه خارجا عن موضوع علم الاصول و لكن عرفت أنّ الموضوع هو ما يصلح للحجّيه على الأحكام الكليه الفقهيّه و لا وجه لتقييد الحجّيه بالفعلّيه كما يظهر من نهايه الاصول.

و عليه فموضوع علم الاصول يشمل جميع القواعد الكليه المبحوث عنها فى علم الاصول كحجّيه المفاهيم نعم البحث عن مدلول أدوات العموم أو المشتقات و نحوهما من صغريات الظهورات فالبحت عنها ليس بحثا اصوليا بل يكون من المبادئ فإنّ كبرى هذه الظهورات و هى حجّيه الظهورات تقع فى الشكل القياسى لاستنتاج الأحكام الكليه.

٢-و لا يخفى عليك أنّ بعد اتضاح أنّ موضوع علم الاصول هو ما يصلح لأن يكون حجّه على الأحكام الفقهيّه الكليه لا مجال لأن يجعل الموضوع هو الحجّه التي

نعلم بوجودها إجمالاً- فنبحث عن تعيّناتها و أفرادها كما في نهايه الاصول و إلاّ فبعد انحلال الحجّه المعلومه إجمالاً بعدّه من موارد الحجج التفصيليّة فلا يصحّ البحث عن صلاحيّة الموارد الاخرى لكونها حجّه على الأحكام و المعلوم خلافه فالموضوع هو ما يصلح للحجّيه و هو ينطبق على جميع القواعد المبحوث عنها في علم الاصول عدا موارد تكون من المبادئ كالبحت عن الأدوات أو المشتقات و نحوهما كما عرفت.

ص: ١١٠

إشاره

و الكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: حقيقه الوضع:

إشاره

و اختلف في حقيقته فذهب في الفصول إلى أنه تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصحح الاستعمال من غير اعتماد على تعيينه لمعنى آخر انتهى. و تبعه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: حقيقه الوضع على ما يظهر من تعاريفها عبارته عن جعل اللفظ للمعنى و تعيينه للدلاله عليه انتهى. (١) و هو الظاهر أيضا من نهايه الاصول (٢) و كيف كان يشهد له ما نراه في وضع الأعلام الشخصيه فإنّ الأب أو الجدّ مثلا يعين لفظا خاصا للوليد على وجه يصحح استعمال اللفظ المعين فيه من دون ملاحظه تعيينه لمعنى آخر فكأنه ليس معناه إلا إياه. و ليس الصادر من الواضع في الأعلام الشخصيه إلا تعيين لفظ لذاك و هكذا يكون الأمر في واضع اللغه من دون فرق. نعم، اللزوم في واضع الأعلام الشخصيه و واضع اللغه هو أن يكونا في موضع و محلّ من

ص: ١١١

١-١) تهذيب الاصول ١٤/١.

٢-٢) نهايه الاصول ١٣/١.

الاعتبار حتى يعتنى بوضعهما ويتبع الوضع فمثل الأب و الجد ممن يكون له الرئاسة في الاسره لهما وضع الأعلام و يتبع عند الأهل و الأقرباء بل الناس، كما أن واضع اللغه ممن يكون له مهاره الفن و الأدب يتبع عنه لأن أمر الوضع إليه عند الناس و إلا فلا يعتنى بوضعه كوضع الأطفال بعض الألفاظ لبعض الأشياء فصلاحيه الاتباع من الشرائط لا وجود الاتباع الخارجى كما يظهر من نهايه الاصول حيث قال: إن اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباطه به لا يكفى فى تحققه صرف تعيين الواضع ما لم يتبع فإن صرف التعيين لا يوجب انس اللفظ بالمعنى بحيث إذا سمع فهم منه. (١)

لأن بعد العلم بتخصيص الواضع الذى يصلح للتبعيه عنه يحصل الانس بين اللفظ و المعنى و إن لم يتحقق الاتباع الخارجى بعد فالوضع هو تخصيص اللفظ و تعيينه للمعنى ممن يصلح لأن يتبع و هذا التخصص و التعيين يؤول فى الحقيقه إلى اعتبار الواضع الارتباط و الاختصاص بين طبيعه لفظ خاص و طبيعه معنى خاص فالارتباط و الاختصاص أمر اعتبارى يحصل بفعل الواضع و هو تخصيصه و تعيينه اللفظ بالنسبه إلى معناه فكما أن العلم نصب على رأس الفرسخ ليدل على الفرسخ و ينتقل منه إلى الفرسخ كذلك اللفظ وضع للمعنى ليدل عليه و ينتقل منه إليه غايه الأمر أن الوضع فى العلم المنسوب حقيقى خارجى و فى اللفظ اعتبارى.

و لعله لذا قال المحقق الأصفهائى قدس سره: أن الاختصاص و الارتباط من لوازم الوضع لا عينه و لا حاجه فى وجوده إلا إلى اعتبار من الواضع و مما ذكر يظهر ما فى الكفايه حيث فسّر الوضع بنفس الاختصاص و الارتباط مع أنه من لوازمه كما عرفت.

ص: ١١٢

ثم إنَّ حيثيه الارتباط و الاختصاص بين اللفظ و معناه هي حيثيه دلالة اللفظ على معناه شأنا و حيثيه الانتقال منه إليه شأنا و لا فرق بين حيثيه دلالة اللفظ على معناه و الانتقال منه إليه و بين حيثيه دلالة سائر الدوال كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ فإنَّه أيضا للانتقال من النظر إليه إلى أنَّ هذا الموضع رأس الفرسخ و عليه فبعد اعتبار الواضع ذلك الارتباط و الاختصاص يتحقَّق الانتقال من اللفظ إلى معناه بالفعل للواضع و لمن علم بوضعه من دون حاجه إلى شيء آخر و لذا قال المحقِّق الأصفهاني رحمه الله حيث عرفت اتحاد حيثيه دلالة اللفظ على معناه و كونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيه دلالة سائر الدوال تعرف أنَّه لا حاجه إلى الالتزام بأنَّ حقيقه الوضع تعهِّد ذكر اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى كما عن بعض أجلة العصر فإنَّك قد عرفت أنَّ كيفية الدلالة و الانتقال في اللفظ و سائر الدوال على نهج واحد بلا إشكال فهل ترى تعهِّدا من ناصب العلم على رأس الفرسخ بل ليس هناك إلَّا وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه فكذلك فيما نحن فيه غايه الأمر أنَّ الوضع هناك حقيقي و هنا اعتباري.

و العجب من «بعض الأعاضم» في محاضراته (حيث جعل المعنى المذكور معنا دقيقا خارجا عن أذهان عامه مع أنَّه لا غموض فيه) لما عرفت من أنَّ تعيين الواضع اللفظ على المعنى كتعيين ناصب العلم على رأس الفرسخ فهل هذا المعنى أمر دقيق خارج عن الأذهان؟ و الأعبى من ذلك أنَّه أورد عليه إشكالا ثانيا بأنَّ وضع اللفظ ليس من سنخ الوضع الحقيقي كوضع العلم على رأس الفرسخ و الوجه في ذلك هو أنَّ وضع العلم يتقوم بثلاثة أركان: الأول: الموضوع و هو العلم. الركن الثاني: الموضوع عليه و هو ذات المكان. الركن الثالث: الموضوع له و هو الدلالة على كون المكان

رأس الفرسخ و هذا بخلاف الوضع فى باب الألفاظ فإنه يتقوم بركنين:الأول:

الموضوع و هو اللفظ،الثانى:الموضوع له و هو دلالة على معناه و لا- يحتاج إلى شىء ثالث ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه و إطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهره فلا- أقلّ من أنه لم يعهد فى الإطلاقات المتعارفه و الاستعمالات الشائعه مع أنّ لازم ما أفاده هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه. (1)

انتهى.و أنت خير بأنّ طبيعه الألفاظ موضوعه على طبيعه المعانى.فالمعانى هى التى وضعت الألفاظ عليها ليدلّ عليها و هذا أمر لا خفاء له.هذا مضافا إلى أنّ فى التشبيه يكفى مجرّد المشابهه و لا حاجة إلى الاتحاد بين المشبه و المشبه به فى جميع الجهات.

فمجرّد كون المشبه به ذا أركان ثلاثة دون المشبه لا يضرّ فى أصل مشابتهما فى الوضع كما لا يخفى.

و الأعمج من ذلك أنه أورد فى محاضراته أيضا على اعتباريه الارتباط بين اللفظ و المعنى بأنّ المراد إن كان اعتبار ذلك فى الخارج من دون وجود اعتبار الملازمه فى ذهن المخاطبين فهو غير معقول إذ لم يطلع المخاطب عن الملازمه حتّى ينتقل من سماع اللفظ إلى المعنى و مع وجود اعتبار الملازمه فى أذهانهم فهو لغو إذ مع اطلاعهم على الملازمه المذهبيه لا حاجة إلى اعتبار الملازمه فى الخارج و إن كان المراد اعتبار الملازمه فى الذهن فان اختصّ بذهن العالم بالملازمه فهو تحصيل الحاصل و إن كان أعمّ منه فهو لغو إذ الجاهل لم يطلع عنها حتّى ينتقل عن سماع اللفظ إلى المعنى و ذلك لما حقّقناه من أنّ الواضع اعتبر الارتباط بين طبيعه اللفظ و طبيعه المعنى من دون أخذ الوجود فى طرفى الارتباط فالوجود خارجا أو ذهنا أجنبى عن طرفى الارتباط الاعتبارى فى الوضع و الارتباط الاعتبارى فى الوضع كسائر الاعتبارات موجوده فى

ص: ١١٤

وعاء الاعتبار فمن علم بها بعد الاعتبار ترتب الآثار عليها و في المقام إذا علم المستعمل بالارتباط الاعتباري انتقل من اللفظ إلى المعنى فلا تغفل.

عدم الحاجة إلى الالتزام و التعهد:

ثم لا يخفى عليك أنّ المقذور بالواسطة مقذور، فكما أنّ جعل الملكيه أو الزوجيه مقذور بواسطة صيغه الإيجاب و يجعلها الجاعل بواسطة صيغه الإيجاب من دون حاجه إلى القول بانتزاعيه الملكيه أو الزوجيه من الأحكام التكليفيه كما ذهب إليه جماعه بنوهم عدم مقذوريه جعل الاعتباريات، كذلك في المقام يكون اعتبار الاختصاص و الارتباط بين طبيعه اللفظ و طبيعه المعنى أمرا مقدورا بواسطة تعيين اللفظ على المعنى من دون حاجه إلى شيء آخر كالالتزام و التعهد بأنه متى أراد معنى و تعقله و أراد إفهام الغير تكلم بلفظ كذا حتى إذا التفت المخاطب إلى هذا الالتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ منه كما في الدرر. (١) فارتباط اللفظ و المعنى مجعول اعتباري بواسطة تعيين الواضع الذي له صلاحية الاتباع و لا حاجه في الاعتبار المذكور إلى الالتزام المذكور و جعل الاختصاص و الارتباط أمرا انتزاعيا منه كما هو الواضح. و ربما يوجه الالتزام المذكور بما حكى عن صاحب الدرر في تعليقات الدرر بأن جعل العلقه بين اللفظ و ذات المعنى لا يوجب إلا انتقال السامع متى سمعه و تصوّره إليه و أمّا إسناده التصوّر إلى المتلفظ كما هو الغرض العمده من الوضع -و إلا فصرف انتقاش المعنى التصوري و الخطور بالبال ليس ثمره للوضع فقط بل يحصل بقول: ما وضعت، فإنه يوجب تدكّر السامع متى سمع اللفظ - فلا دليل عليه. (٢)

ص: ١١٥

١-١) الدرر ٣٥/١.

٢-٢) نفس المصدر ٢٤٣/١.

حاصله أنّ الالتزام المذكور لازم في إسناد تصوّر المعنى إلى المتلفظ.

و لكن يمكن أن يقال أولاً: أنّ إسناد المعنى إلى المتلفظ من الامور المتأخره عن الوضع و لا مجال لتفسير الوضع بما يتأخر عنه و ثانياً: أنّه يكفي في الإسناد أصاله عدم اللغويّه في كلام المتكلم التي عبّر عنها بأصاله الاستعمال كما أنّه يحتاج في إسناد تصديق المعنى الحقيقيّ و إرادته دون سائر المعاني إلى أصاله الحقيقه. و ثالثاً: بأنّ غرض الوضع و إن كان هو قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ إلّا- أنّه حكمه الوضع و ليس دخيلاً- في قوام الوضع و حقيقته فالوضع غير قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لتفسير الوضع بالالتزام المذكور كما يظهر من محاضرات الاصول حيث قال: و من هنا أي أنّ الغرض منه قصد التفهيم و إبراز المقاصد بها ظهر أنّ حقيقه الوضع هي التعهّد و التبانى النفسانيّ. (١)

هذا مضافاً إلى ما أورد عليه بعض مشايخنا من أنّ أخذ الالتزام في حقيقه الوضع كما عن النهاونديّ و صاحب الدرر و من تبعهما ممنوع من جهه أنّ لازمه عدم تمشّي الوضع ممّن يعلم أنّه لا يبتلى بالاستعمال حتّى يتعهّد باستعمال الألفاظ عند إرادته المعنى و تعقله و قصد تفهيمه كالعالم الذي يسأل عنه انتخاب الاسم و وضعه للمولود للتبرّك و هو خلاف الوجدان. اللهمّ إلا أن يكتفى بالالتزام إمّا من نفسه أو من المستعمل و لكن مقتضاه هو عدم تحقّق الوضع قبل التزام المستعمل أو وكالته أو إمضائه لما أتى به الواضع في حقّه و هو كما ترى. على أنّ الالتزام المذكور لو كان دخيلاً- في حقيقه الوضع لزم أن يكون استعمالات المستعملين من دون التعهّد المذكور استعمالات مجازيّه و لا أظنّ الالتزام بذلك.

ص: ١١٤

ثم لا يخفى عليك أنّ ما اخترناه في حقيقه الوضع يتحصّل في أنّ الواضع يعيّن اللفظ للمعنى لاعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما فالوضع هو تعيين اللفظ بإزاء المعنى و التعيين هو فعل صادر من الواضع كالإيجاب الصادر من البائع و الاختصاص و الارتباط أمر اعتباريّ يحصل في وعاء الاعتبار بالتعيين المذكور كالملكيه الحاصله بفعل الموجب فالوضع أمر تكوينيّ و هو التعيين. و الارتباط و الاختصاص و هو لازم الوضع و التعيين امر اعتباريّ و هو المعبر عنه بالدلاله الشائئيه إذ هذه الرابطه الاعتباريه بحيث إذا علم المخاطب بأحدهما ينتقل إلى الآخر. ثم إنّ الدلاله الفعلية يتوقف على العلم بهذا الاعتبار فمن علم به و ارتكز في نفسه أنّ الواضع اعتبر الاختصاص و الارتباط بين اللفظ و المعنى متى سمع اللفظ انتقل منه إلى المعنى و حصل الدلاله الفعلية فالارتباط الاعتباريّ ليس بوضع بمعناه المصدريّ بل هو حاصل منه كما أنّ الدلاله الفعلية ليست بنفسها وضعا بل متأخره عن الوضع بمراتب متعدده؛ الاولى: هو تعيين الواضع لفظا للمعنى و الثانيه: اعتبار الارتباط و الاختصاص بينهما، و الثالثه: هو علم السامع بتلك الامور، و الرابعه: هو الانتقال من اللفظ إلى المعنى. فالتكوينيّ هو نفس التعيين و أمّا الارتباط فهو ليس إلّا أمرا اعتباريّ و لا يحتاج حصوله إلى التكرّر كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في كلام السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال: و التحقيق أنّ الوضع يقوم على أساس قانون تكوينيّ للذهن البشريّ و هو أنّه كلّما ارتباط شيان في تصوّر الإنسان ارتباطا مؤكّدا أصبح بعد ذلك تصوّر أحدهما مستدعيا لتصوّر الآخر و هذا الربط بين تصوّرين تاره بصوره عفويّه كالربط بين سماع الزئير و تصوّر الأسد الذي حصل نتيجة التقارن الطبيعيّ المتكرّر بين سماع الزئير و رؤيه الأسد و اخرى

يحصل بالعناية التي يقوم بها الواضع إذ يربط بين اللفظ و تصوّر معنى مخصوص في ذهن الناس فينتقلون من سماع اللفظ إلى تصوّر المعنى و الاعتبار الذي تحدّثنا عنه في الاحتمال الثاني ليس إلاّ طريقه يستعملها الواضع في إيجاد ذلك الربط و القرن المخصوص بين اللفظ و صورته المعنى فمسلك الاعتبار هو الصحيح و لكن بهذا المعنى و بذلك صحّ أن يقال أنّ الوضع قرن مخصوص بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى بنحو أكيد لكي يستتبع حاله اثاره أحدهما للآخر في الذهن. (١)

و الظاهر من كلامه أنّ الوضع هو نفس القرن و المقارنه بين تصوّر اللفظ و المعنى بحيث يستتبع تصوّر أحدهما تداعى تصوّر الآخر و هذا القرن ليس أمرا اعتباريا بل هو أمر تكويني و يؤيد ذلك ما قاله بعض مقرّريه من أنّ الواضع بحسب الحقيقه يمارس عمليته الإقران بين اللفظ و المعنى بشكل أكيد بالغ و هذا الاقتران البالغ إذا كان على أساس العامل الكميّ (كثرة التكرار) سمّي بالوضع التعينيّ و إذا كان على أساس العامل الكيفيّ سمّي بالوضع التعينيّ فالوضع ليس مجعولا من المجعولات الانشائية و الاعتباريّة كالتمليك بعوض المجعول في باب البيع مثلا و إنّما هو أمر تكويني يتمثّل في إشارات مخصوص بين اللفظ و المعنى المحقّق لصغرى قانون الاستجابة الشرطيّة الذي هو قانون طبيعيّ و قد يستخدم الإنشاء لإيجاد هذا الإشراف كما في الوضع التعينيّ و لكن هذا لا يعنى أنّ الإشراف هو المنشأ بل نفس الإنشاء بما هو عمليته تكوينيّة تصدر خارجا يحقّق الإشراف المطلوب. (٢)

و لا يخفى عليك أنّ الوضع عنده هو نفس الإشراف و هو الاقتران بين اللفظ و المعنى و هو أمر تكويني و لو من ناحية الإنشاء مع أنّ الوضع التعينيّ عندنا هو تعيين

ص: ١١٨

١-١) دروس في علم الاصول، الحلقة الثانية ٧٨.

٢-٢) بحوث في علم الاصول ٨٢/١.

اللفظ للمعنى عمّن له حقّ التعيين و هو أمر تكوينيّ يقصد به اعتبار الارتباط بين اللفظ و المعنى و ليس الإشراف و الإقران بين اللفظ و المعنى فعل الواضع و إنّما فعله هو التسميه و بعد فعله و علم السامع أو المخاطب بذلك يحصل الانتقال من اللفظ إلى المعنى من جهه العلم بالملازمه الاعتباريه و إن أراد أنّ التعيين فعل تكوينيّ فلا كلام فيه لأنّ تعيين لفظ لمعنى كمنصب علم على رأس الفرسخ أمر تكوينيّ و قد ذكرنا أنّ تعيين اللفظ للمعنى أمر تكوينيّ و إن أراد منه أنّ الارتباط و الاختصاص أمر تكوينيّ ففيه منع جدّا إذ ليس له مطابق في الأعيان فإنّ الموضوع و الموضوع له طبيعيّ اللفظ و المعنى دون الموجود منهما في الخارج أو في الذهن بل هو من الامور الاعتباريه التي يعتبرها الواضع عند اجتماع الشرائط كسائر الاعتبارات التي يعتبرها العرف أو الشارع فبعد تحقّق هذه الاعتبار بالوضع و هو تعيين اللفظ للمعنى تتحقّق الدلاله الشائيه و الانتقال من أحدهما إلى الآخر لمن علم بهذا الاعتبار هذا مضافا إلى أنّ الاستجابه الشرطيّه تتقوم بالتكرار مع أنّ الواضع لم يتكرّر الوضع حتى تتحقّق الاستجابه المذكوره كما لا يخفى. بل الواضع اعتبر الارتباط بين اللفظ و المعنى و جعل الملازمه بينهما بالتعيين و تخصيص اللفظ به مرّه واحده و لا يتوقّف هذا الاعتبار على رؤيه الناس و مشاهدتهم بل كثيرا ما لم يطلعوا عليه إلاّ بعد الاعتبار بقياس المقام بموارد اقتران الطبيعّي بين الشئيين في مشهد الناس كما ترى.

و لعلّ ما ذكره يناسب الوضع التعيّنيّ فإنّ كثرة التلقّف بلفظ خاصّ و إرادته معنى خاصّ منه و لو مع القرينه توجب الانس و الملازمه بينهما تكوينيا في الأذهان بحيث إذا سمع أحدهما انتقل إلى الآخر و في الوضع التعيّنيّ إقران تصوّر المعنى بتصوّر اللفظ يتكرّر بحيث يربط بينهما ربطا تكوينيا في أذهان المخاطبين و معه إذا تصوّر أحدهما تداعى تصوّر الآخر و لكن الوضع التعيّنيّ ليس بوضع حقيقه لأنّ الوضع بمعناه المصدريّ ليس إلاّ هو تعيين اللفظ للمعنى و تخصيصه به و الوضع بمعنى حاصل

المصدر يكون نفس الارتباط الاعتباري الحاصل بتعيين الواضع و أمّا الوضع التعيني فهو ليس إلا إقران تصوّر اللفظ مع تصوّر المعنى في الاستعمالات المتكرّره تكويننا بحيث يحصل القرن و الانس بينهما تكويننا على نحو يتداعى تصوّر أحدهما تصوّر الآخر و تسميته بالوضع مسامحه فافهم.

التنزيل و الهويّه :

ثمّ إنّ الوضع على المختار هو تعيين اللفظ للمعنى لاعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما كما أنّ نصب العلم على رأس الفرسخ لاعتبار الاختصاص بينه و بين الوصول إلى حدّ الفرسخ فكما أنّ في الثاني لا تنزيل بين العلم المنصوب و الفرسخ، كذلك في الوضع، لا تنزيل بين اللفظ و المعنى بحيث يجعل اللفظ وجودا لفظيا للمعنى بل التنزيل المذكور يحتاج إلى مئونه زائده و لا دليل و لا شاهد عليه عدا ما استشهد به عليه من سرايه القبح و الحسن من المعنى إلى اللفظ مع أنّها لازم أعّم، إذ السرايه معقوله أيضا فيما إذا كان اللفظ علامه على المعنى فلا تختصّ بصوره التنزيل و الهويّه. أ لا ترى أنّ العلم المنصوب للعزاء يوجب الحزن. و عدا ما في منتهى الاصول من أنّه لا شك في أنّ إلقاء اللفظ إلقاء المعنى عند إلقاء المراد إلى الطرف و معلوم أنّ إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر إلا فيما إذا كانت بينهما هو هويّه و اتحاد. (1)

مع أنّ إلقاء المعانى يكون من جهه ارتباطها بالألفاظ ارتباطا أكيدا لا من جهه أنّ الألفاظ تكون وجودا لفظيا للمعانى كما أنّ الانتقال من العلم المنصوب إلى حدّ الفرسخ من جهه الارتباط الذى يكون بينهما ارتباطا مؤكّدا لا من جهه تنزيل العلم المنصوب بمنزله حدّ الفرسخ و بالجمله الارتباط المذكور بين اللفظ و المعنى و بين

ص: ١٢٠

العلم المنصوب و حدّ الفرسخ أو بين سائر الدوالّ و مداليلها يكون من الملازمات الاعتباريّة و من المعلوم أنّ حكم الملازمه الاعتباريّة كحكم الملازمه الواقعيّه فكما أنّ الانتقال من أحد المتلازمين الواقعيّين إلى الآخر من جهه الملازمه الواقعيّه لا من جهه التنزيل و الهوهويّه كذلك في الملازمه الاعتباريّة فلا تغفل.

هذا مضافا إلى أنّ الهوهويّه و فناء الألفاظ في المعاني بحيث يلقي المتكلم إلى المخاطب المعاني لا الألفاظ ينافى التنزيل فإنّ مقتضى التنزيل هو استقلال المنزل في مقابل المنزل عليه حتّى ترتّب عليه آثار المنزل عليه كما يكون كذلك في مثل قولهم:

هذا الرجل أسد. و هو لا يساعد مع فناء اللفظ في المعنى بحيث يكون اللفظ وجودا لفظيا للمعنى، هكذا قال استاذنا الفريد قدّس سرّه فتأمل.

و كيف كان فلا- يكون اللفظ وجودا لفظيا للمعاني و عليه فما حكى عنهم من جعل اللفظ وجودا لفظيا للمعاني محمول على العنايه فلا تغفل.

ثمّ لا- يخفى عليك أيضا أنّ المرآتيه عن المعنى و الحكايه عنه من آثار الارتباط و اختصاص اللفظ بالمعنى المجعول بتعيين الواضع و ليست غير الدلاله الفعليّه إذ بعد العلم بالوضع و اعتبار الارتباط يكون اللفظ حاكيا عن المعنى و مرآتا و علامه له.

في صحّه تقسيم الوضع إلى التعينيّ و التعينيّ و عدمها:

ثمّ إنّ تقسيم الوضع إلى التعينيّ و التعينيّ كما ذهب إليه في الكفايه منظور فيه بما ذكره بعض مشايخنا تبعا لنهايه الاصول من أنّ تعيين لفظ لمعنى و تخصيصه به فرع القصد و هو مفقود في التعينيّ فالوضع بالمعنى المصدرى لا يقبل التقسيم المذكور و أمّا بمعناه الاسم المصدرى اللازم من الوضع بالمعنى المصدرى و هو الارتباط و الاختصاص قابل للتقسيم المذكور.

قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه: و أمّا على ما ذكرنا من أنّ حقيقه الوضع اعتبار الواضع

فلا- جامع بينهما بل الوضع التعيّن يشارك مع التعيّن في نتيجة الأمر إذ كما أنّ اعتبار الواضع يوجب الملازمه بين اللفظ و المعنى من حيث الانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى كذلك كثره الاستعمال توجب استيناس أذهان اهل المحاوره بالانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى فلا حازه إلى دعوى اعتبار أهل المحاوره على حدّ اعتبار الواضع فإنّه لغو بعد حصول النتيجة. (1)

و لكن الارتباط الحاصل من كثره الاستعمال ليس ارتباطا اعتباريًا بل هو أمر تكويني يكون العلم بأحدهما موجبا لتداعى الآخر فلا تغفل.

المقام الثاني: أقسام الوضع:

إشاره

و لا يخفى أنّ الوضع يتقوم باللفظ و المعنى و لكلّ واحد منهما انقسامات:

أقسام الوضع باعتبار اللفظ:

ينقسم الوضع باعتبار اللفظ إلى أربعة أقسام لأنّ الواضع يلاحظ و يتصوّر:

١- طبيعه لفظ معيّن بمادّته و هيئته و يضعها بإزاء المعنى بحيث لا يحتاج في تعيين مصاديقه للمعنى إلى معيّن و وضع آخر فإذا وضع ذلك اللفظ بالملاحظه المذكوره للمعنى تعيّن له حيثما وجد من غير أن يحتاج في تعيين مصاديقه للمعنى إلى وضع آخر بل يتعيّن له بذلك الوضع و هو واقع شائع في أهل الوضع، فالوضع حينئذ عامّ و الموضوع أيضا عامّ.

٢- طبيعه لفظ معيّن بمادّته و هيئته و يضعها الواضع بإزاء المعنى المقصود بعد

ص: ١٢٢

ملاحظه خصوص مصاديقها بواسطتها فالوضع حينئذ عامّ و الموضوع خاصّ و لكن هذه الملاحظه لا حاجه إليها و لم تكن شائعه عند أهل الوضع و لذا قال في هدايه المسترشدين: إنّ الاعتبار المذكور تعسّف ركيك لا داعى إلى الالتزام به و لا إلى احتمالاه فى المقام مع ظهور خلافه. (١)

٣-شخص لفظ خاصّ و يضعه بنفسه للمعنى فيكون الوضع خاصًا و الموضوع أيضًا خاصًا و لا ريب فى فساده فإنّ لازمه هو عدم وضع سائر أفراد هذه الطبيعه للمعنى و إنّما تكون مشابهه للموضوع و ليست بموضوعه مع أنّ الألفاظ عند أهل الوضع و المحاوره موضوعه بلا ريب.

٤-شخص لفظ خاصّ و يعتبر وجهًا للطبيعه الكلّيه فيضع طبيعه اللفظ للمعنى فيكون الوضع خاصًا و الموضوع عامًا و لكنّه غير ممكن لأنّ الشخص لا- يكون وجهًا للطبيعه الكلّيه إذ لا- تتحقّق فيه إلاّ- حصّه منها فكيف تكون الحصّه وجهًا للطبيعه بما هى الطبيعه نعم يمكن الانتقال منها إلى الطبيعه و ملاحظتها و وضعها للمعنى فيؤول إلى القسم الأوّل كما لا يخفى.

فينحصر الأقسام فى الأربعه:

١-الوضع العامّ و الموضوع العامّ

٢-الوضع العامّ و الموضوع الخاصّ

٣-الوضع الخاصّ و الموضوع الخاصّ

٤-الوضع الخاصّ و الموضوع العامّ

و قد عرفت أنّ الواقع هو الأوّل دون الثانى لتعسّفه و دون الثالث لعدم الفائده و خلاف الواقع و دون الرابع لعدم إمكانه.

ص: ١٢٣

ينقسم الوضع باعتبار المعنى إلى أربعة أقسام:

١-الوضع العامّ و الموضوع له العامّ

٢-الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ

٣-الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ

٤-الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ

لا- إشكال فى وقوع الاوّل و الثانى فإنّ الواضع يلاحظ إمّا طبيعه المعنى العامّ و يضع اللفظ فى قبالة كأسماء الأجناس و لا ريب فى إمكانه و وقوعه، أو ماهيه شخص خاصّ و يضع اللفظ فى قبالة كأسماء الأعلام و لا ريب فى وقوعه أيضا.

إمكان الثالث:

يمكن للواضع أن يلاحظ طبيعه المعنى العامّ و يضع اللفظ فى قبال مصاديق ذلك المعنى العامّ و هو كما فى الكفايه ممكن لأنّ العامّ من وجوه تلك المصاديق و معرفه وجه الشىء معرفته بوجه (بخلاف الخاصّ فإنه بما هو خاصّ لا يكون وجهها للعامّ و لا لسائر الأفراد فلا يكون معرفته و تصوّره معرفه للعامّ و لا معرفه لسائر الأفراد و لو بوجه لأنّ الخاصّ حصّه من العامّ و لا غير) و عليه فبعد ملاحظه طبيعه المعنى العامّ و وضع اللفظ فى قبال مصاديق ذلك المعنى العامّ يصير اللفظ كأنّه موضوعا لكلّ واحد من المصاديق و لذا قال فى منتهى الاصول يصير هذا القسم من قبيل ما هو متّحد اللفظ و متكثّر المعنى و يكون فى الحقيقه من قبيل المشترك اللفظى لأنّ المشترك اللفظى حقيقه عباره عن كون لفظ واحد موضوعا لمعاني متعدّده سواء كان بأوضاع متعدّده منفصله بعضها من بعض أو يجمعها فى لحاظ واحد.

و لكن أورد على إمكان هذا القسم فى تهذيب الاصول بأن كل مفهوم لا يحكى إلا عما هو بحذائه و يمتنع أن يكون حاكيا عن نفسه و غيره و الخصوصيات و إن اتحدت مع العام وجودا إلا- أنها تغايره عنوانا و ماهيته فحينئذ إن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له فى الأقسام هو لحاظه بما هو حاك عنه و مرآه له فالقسم الثالث و القسم الرابع ستيان فى الامتناع إذ العنوان العام كالإنسان لا يحكى إلا عن حيثه الإنسانية دون ما يقارنها من العوارض و الخصوصيات لخروجها عن حريم المعنى اللابشرطى و الحكاياه فرع الدخول فى الموضوع له. و إن كان المراد من شرطيه لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه فالانتقال من تصوّر العام إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان و الظاهر كفايه الأخير بأن يؤخذ العنوان المشير الإجمالى آله للوضع لأفراده و لا يحتاج إلى تصوّرها تفصيلا بل ربما يمتنع لعدم تناهيها. و بذلك يظهر ضعف ما ربما يقال إن الطبيعه كما يمكن أن تلاحظ مهملة جامده يمكن لحاظها ساريه فى أفرادها متحداه فى مصاديقها و عليه تكون عين الخارج و نفس المصاديق ضروره اتّحاد الماهيه و الوجود فى الخارج و الانفصال إنما هو فى الذهن فتصح مرآيتها للأفراد. ووجه الضعف أن الاتحاد الخارجى لا يصح الحكاياه و إلا- لكنت الأ-عراض حاكيه عن جواهرها و من الواضح أن المشخصات غير داخله فى مفهوم العام فكيف يحكى عنها و الحكاياه تدور مدار الوضع و الدخول فى الموضوع له. (١)

يمكن أن يقال إن كل فرد من أفراد العام واجد لحصّه من الطبيعه و بها تتحقّق فرديته للعام من دون دخل لسائر المشخصات و إن كانت ملازمه لها فى الخارج فالجامع الكلى حاك عن حصصه المحقّقه فى الخارج دون سائر المشخصات الملازمه لها و لا ضير فيه لأنّ اللازم فى الوضع للفرد هو ملاحظه الحصص المعروضه للعوارض

ص: ١٢٥

بوجه كوجه العامّ ولا يلزم ملاحظه سائر الخصوصيّات التي تكون متحده مع حصّه العامّ و ليس لها دخاله في فرديّتها للعامّ نعم لو اريد أن يكون العامّ وجها للمركّب من الحصص و الخصوصيّات العارضه عليها لما كان ذلك ممكنا إذ كلّ مفهوم لا يحكى إلاّ عمّا بحدّاته إلاّ إذا انتزع من الأفراد الخاصّه بما هي خاصّه عنوان ثانويّ يصلح لأن يكون مشيرا إليها كعنوان ما في الذمه الذي اشير به إلى ما اشتغلت الذمه به من أنواع الصلوات فيمكن أن يتصوّر العنوان الانتزاعيّ من المركّبات المذكوره و يضع اللفظ لمناشئ الانتزاع كما لا يخفى.

لا- يقال: تصوّر النوع و وضع اللفظ بإزاء الحصص المحقّقه لأفراد النوع الملحوظ لا يوجب أن يكون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا لأنّ الموضوع له و إن كان أفراد ذلك النوع إلاّ أنّها حيث كانت غير متصوّره بشخصها بل في ضمن النوع حيث جعل تصوّر النوع مرآه لملاحظتها يكون الوضع و الموضوع له نوعيّاً و عامّا. (١)

لأنّ نقول: ليس الأمر كذلك لأنّ ملاحظه النوع و حكايته عن حصصه تكفي في كون الموضوع له هو آحاد الطبيعه فلا وجه لما يظهر من كلام صاحب هدايه المسترشدين في تقسيمات ملاحظه وضع اللفظ.

و لا داعي لنا إلى ملاحظه الخصوصيّات العارضه على الحصص لأنّ منشأ اعتبار هذا القسم هو كما أفاد استاذنا الفريد رحمه الله أنّ العضديّ و أتباعه لما رأوا استعمال المبهمات كالإشارات و الموصولات في الخارجيّات و الجزئيّات دون الكلّيّات، ذهبوا في الوضع إلى اعتبار هذا القسم في مثلها إذ لا يمكن بدون ملاحظه عنوان العامّ ملاحظه كلّ حصّه و وضع اللفظ بإزائها لعدم انتهاء الحصص و عدم إمكان إحضارها في الذهن عند الوضع هذا بخلاف إحضارها بوجه العامّ الحاكي عنها فإنّه ممكن و قد اكتفوا في

ص: ١٢٦

ملاحظه الجزئيات و الخارجيات بملاحظتها بعنوان أنّ كلّ واحد منها حصّه من الكلّي العامّ لأنّها تكفى في جواز استعمال اسم الإشارة في الجزئيّ الخارجيّ دون الكلّيّ و لا حاجة إلى أزيد من ذلك كملاحظه سائر الخصوصيات العارضة على الحصص الوجوديّة الجزئيّة الخارجيّة.

عدم الحاجة إلى تقييد العنوان العامّ بمفهوم الفرد و الشخص:

ثمّ لا يخفى عليك بعد الإحاطه بما ذكرناه أنّه لا حاجة لنا في الحكايه عن الحصص الخارجيّة فيما يكون مهمّا لنا في الوضع إلى تقييد العنوان العامّ بمفهوم الفرد و الشخص بعد ملاحظه العنوان الكلّيّ عنوانا استغراقيا لأفراده و حصصه كما في القضيه المحصوره لأنّ ملاحظه العنوان العامّ بالنحو المذكور تغنى عن ضميمه العنوان الانتزاعيّ المذكور كالشخص أو الفرد الذي يكون من المعقولات الثانويّه بعد عدم دخاله الخصوصيات العارضة في الوضع.

و ممّا ذكر يظهر الإشكال أيضا فيما ذهب إليه صاحب المحاضرات في الاصول من لزوم ملاحظه العناوين الكلّيّه الانتزاعيّه من الأشخاص و الأفراد كمفهوم الشخص و الفرد و المصداق و قال لأنّها تحكى في مقام اللحاظ عن الأفراد و المصاديق بوجه و على نحو الإجمال فإنّها وجه لها و تصوّرها في نفسها تصوّر لها بوجه و عنوان هذا بخلاف المفاهيم الكلّيّه المتأصّله كمفاهيم الجواهر و الأعراض كالحيوان و الإنسان و البياض و السواد و نحو ذلك فإنّها لا تحكى في مقام اللحاظ و التصوّر إلا عن أنفسها و هي الجبهه الجامعه بين الأفراد و المصاديق. (١)

و أنت خبير بأنّ اللازم في حال الوضع في مثل المبهمات و الإشارات إن كان

ص: ١٢٧

ملاحظه خصوصيات العارضه و لو بنحو الإجمال فلا سبيل إلى ذلك إلا بملاحظه العناوين الثانويه كعنوان الشخص و الفرد و أما إذا كان اللازم هو ملاحظه مصاديق الكلّي بما هو كلّي من حصص العنوان العام الكلّي فلا حاجه بعد ملاحظه العنوان العام الكلّي الاستغراقي إلى ملاحظه العناوين الانتزاعيه و لا إلى عنوان آخر يتحد مع الأفراد و الأشخاص لأنّ العنوان الكلّي أيضا يحكى عن حصصه و مصاديقه الخارجيه.

لا- يقال: إنّ الحصص أفراد تحليلي يعرفها العقل بعد تجريدها عن العوارض و المشخصات فلا- يصلح ملاحظه العام الكلّي لملاحظه الأفراد الخارجيه التي تكون مركبه من الحصص و العوارض و المشخصات بل يحتاج إلى العناوين الانتزاعيه التي تحكى عن المركبات كمفهوم الشخص أو مفهوم الفرد.

لأننا نقول: كما أنّ للكلّي الطبيعي حصص ذهنيه كذلك له حصص خارجيه فملاحظه الكلّي بما هو كلّي لا تنفك عن حصصه كما في القضيه المحصوره فكيف لا- يكون حاكيا عن حصصها و مجرد كون مدركها العقل و الذهن لا- يوجب اختصاص الحصص بالذهن و عليه فحيث لا- يلزم عند الوضع ملاحظه الأفراد بما لها من العوارض و الخصوصيات يكتفى بملاحظتها بما يكون وجها لها كالكلّي الطبيعي و هو يحكى عن معروض العوارض في الخارج و هي الحصص الإنسانيه مثلا فيما إذا لوحظ الإنسان فلا تغفل.

صحه جعل العلاقه بين اللفظ و الخارج بتوسيط العام:

ربما يقال إن استحضر مفهوم الإنسان و وضع اللفظ له ملاحظا إيّاه على وجه حاك عن الخارج بحيث يكون المقصود قيام العلاقه الوضعيه بالمحكى و المبنى فيه فهذا غير معقول في المقام لأنّ مفهوم الإنسان لا يكون فانيا في المفاهيم الجزئيه بل في الواقع

الخارجي المحكي فيؤدى ذلك إلى إقامه العلاقه الوضعيه بين اللفظ و الخارج ابتداء و هو باطل لأن طرف العلاقه الوضعيه يجب أن يكون مفهوما دائما. نعم لو أمكن أن يلحظ مفهوم الإنسان فانيا فى المفاهيم الجزئيه و يوضع له اللفظ بهذا اللحاظ لحصل مدعى الوضع العام و الموضوع له الخاص على مقصوده و لكنّه غير صحيح لأن المفهوم الكلّي و المفهوم الجزئى متباينان و إن كانا متّحدين صدقا للحاظ محكيها. (١)

انتهى

و فيه أنّ مفهوم الإنسان يكون فانيا فى حصصه الخارجيه لا فى المفاهيم الجزئيه و لكن مع ذلك ليست إقامه العلاقه الوضعيه بين اللفظ و الخارج ابتدائيا حتى تكون باطلا- بل تكون العلاقه بسبب توسط مفهوم كلّي الإنسان الحاكي عن حصصه الخارجيه الموجوده بالعرض بتبع الوجود بناء على أصاله الوجود كما لا يخفى.

و بالجمله بعد ملاحظه مصاديق الكلّي عن طريق وجهها الكلّي صار الوضع فيه كوضع الخاص لكل واحد واحد من المصاديق فكما لا إشكال فى وضع اللفظ لكل واحد واحد من الحصص الخارجيه بعد ملاحظه كل واحد واحد مستقلا و وضع اللفظ له إن أمكن، كذلك لا اشكال فى صحه وضع اللفظ لكل واحد واحد من الحصص الخارجيه بعد ملاحظه عنوان كلّي يكون وجهها لجميع الآحاد.

إن قلت: إنّ الوضع الخاص للخارجي الجزئى يؤول إلى الوضع لماهيته الخاصه المتّحده مع الوجود الخارجى و لذا لا- يضّر بالوضع التغييرات الحادثه فى الموضوع له.

قلنا: مآل الوضع بتوسط العام أيضا إلى ذلك إذ لا فرق بينهما إلا فى وحده الوضع و تعدده كما لا يخفى.

و لعمري إنّ القسم الثالث ممكن لا إشكال فيه و لا حاجه فيه إلى هذه التطويلات.

ص: ١٢٩

ولا يخفى أنّ ملاحظه الواضع حين الوضع ماهيته الخاصّ و حصّه من الكلّيّ و وضع اللفظ بإزاء المعنى الكلّيّ العامّ غير ممكن لأنّ حصّه من الكلّيّ لا يمكن أن تكون وجهها للكلّيّ بما هو كلّيّ كما لا تكون وجهها لسائر الأفراد و لذا لا تحمل على الكلّيّ و لا على سائر الأفراد فلا يقال: الإنسان الكلّيّ زيد. كما لا يقال: عمرو أو غيره زيد. بخلاف العكس فإنّ الكلّيّ وجه لجميع حصصه و أمكن معرفتها بمعرفته و لذا يحمل عليها و يقال: زيد (و عمرو و غيرهما من أفراد الإنسان) إنسان. و عليه فلا يمكن القسم الرابع من أقسام الوضع كما ذهب إليه في الكفايه.

و لكن في الدرر: يمكن أن يتصوّر هذا القسم أعنى ما يكون الوضع فيه خاصًا و الموضوع له عامًا فيما إذا تصوّر شخصا و جزئيا خارجيا من دون أن يعلم تفصيلا بالقدر المشترك بينه و بين سائر الأفراد و لكنّه يعلم إجمالا باشماله على جامع مشترك بينه و بين باقى الأفراد مثله كما إذا رأى جسما من بعيد و لم يعلم بأنّه حيوان أو جماد و على أى حال لم يعلم أنّه داخل فى أى نوع فوضع لفظا بإزاء ما هو متّحد مع هذا الشخص فى الواقع فالموضوع له لوحظ إجمالا و بالوجه و ليس الوجه عند هذا الشخص إلاّ الجزئى المتصوّر لأنّ المفروض أنّ الجامع ليس متعلّقا عنده إلاّ بعنوان ما هو متّحد مع هذا الشخص. و الحاصل أنّه كما يمكن أن يكون العامّ وجهها لملاحظه الخاصّ لمكان الاتحاد فى الخارج كذلك يمكن أن يكون الخاصّ وجهها و مرآه لملاحظه العامّ لعين تلك الجهة. (١)

و فيه كما أورد عليه استاذنا الداماد قدّس سرّه أنّه ممنوع لأنّ رؤيه الخاصّ فى مفروض

ص: ١٣٠

كلامه تتداعى و توجب الانتقال من الجزئى الخارجى إلى عنوان آخر كلى يكون متحدا مع هذا الشخص و غيره من أمثاله. ثم بلحاظ هذا العنوان الكلى يوضع اللفظ لأفراده من حيوان أو جماد فيصير المفروض من أقسام الوضع العام و الموضوع له الخاص. انتهى

أو يوضع اللفظ بلحاظ هذا العنوان الكلى لنفس هذا الكلى فيصير المفروض من أقسام الوضع العام و الموضوع له العام فالعام يكون وجهها للأفراد من دون حاجه إلى لحاظ آخر بخلاف الخاص فإنه يحتاج إلى توسط عنوان كلى آخر كعنوان ما يكون نوعا لهذا و أمثاله فالفرق بينهما موجود.

لا يقال: إن العام مغاير للأفراد فى ظرف الذهن و التحليل و إن كانا متحدين فى الخارج لأن العام يكون بإزاء الموجود فى الذهن عند تعريته عن الوجود الذهني و الوجود الخارجى و عن العدم هذا بخلاف الأفراد الخارجيه التى كانت موجوده و عليه فلا يمكن لحاظ أحد المتغايرين بلحاظ الآخر إلا بتوسط عنوان آخر كمفهوم ما هو مندرج تحت العام و عليه فلا فرق بين العام و الخاص فى احتياجهما فى كونهما وجهها للآخر إلى توسط عنوان آخر و الفرق بينهما فى أن مفهوم ما هو مندرج تحته فى العام يوجب لحاظ الأفراد إجمالا و مفهوم ما يكون نوعا لهذا فى الخاص يوجب ملاحظه النوع إجمالا. (1)

لأننا نقول: العام الذى يكون وجهها لأفراده هو العام الاستغراقى لا العام الطبيعى و من المعلوم أن الاستغراقى لا يحتاج فى إراءه أفراده إلى عنوان آخر لأن العام الاستغراقى عين كل فرد من أفراده بخلاف الطبيعى فإنه لحاظ ما لا يمتنع صدقه على كثيرين و من المعلوم أن لحاظ ما لا يمتنع صدقه على كثيرين ليس لحاظ الكثيرين و

ص: ١٣١

عليه فالعام الاستغراقي يوجب إراءة الأفراد من دون حاجه إلى عنوان آخر بخلاف الخاص فإنه لا يوجب إراءة العام من دون توسط عنوان آخر و هو ما يكون نوعا لهذا و أمثاله فالفرق بين العام و الخاص متحقق كما لا يخفى.

ثم إن الاتحاد و ان أوجب المرآتيه و لكن ذلك تابع لدائره الاتحاد فحيث كان العام الاستغراقي متّحدا مع جميع مصاديقه يكون وجهها لجمعها و أما الخاص المتّحد مع الكلّي الطبيعي الذي معه لا يحكى إلا عن الكلّي الطبيعي المتّحد معه لأنه متّحد معه لا مع غيره فلا- يحكى عن الكلّي الطبيعي الآخر و لا- عن الكلّي الاستغراقي فحكايته عن غير الكلّي الطبيعي الذي معه غير معقوله كما لا يخفى.

هل تكون المعاني الحرفيه من القسم الأول أو الثالث؟

لا- يخفى عليك أنه ذهب في الكفايه إلى أن الآليه و الاستقلاليه من أنحاء الاستعمال فلا فرق عنده بين الاسم و الحرف في المعنى إلا- من جهه اختصاص كلّ منهما بوضع حيث أن الاسم موضوع ليراد منه معناه بما هو هو و في نفسه و الحرف موضوع ليراد منه معناه لا كذلك و هذا هو السرّ في عدم جواز استعمال كلّ واحد في موضع الآخر و إن اتّفقا في الموضوع له. و عليه فالحرف عنده كالاسم في كون الوضع عامّا و الموضوع له عامّا و يدخل في القسم الأول لا القسم الثالث.

و هكذا الأسماء الإشارات و الموصولات و الضمائر فإنّ الإشاره إلى الحاضر أو الغائب لم تؤخذ في المعنى و إنّما هي من أنحاء الاستعمال.

و فيه كما عن استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه أنه إن اريد بذلك اشتراط الواضع على المستعملين أن لا يستعملوا إلا كذلك ففيه أنه لا- ملزم للعمل بذلك الشرط بعد استعمال اللفظ في معناه الموضوع له. و إن اريد به أن غرض الواضع هو استعمال المستعملين الحرف عند إرادته كذا و استعمال الاسم عند إرادته كذا ففيه أن غرض الواضع من

الدواعى للوضع و الدواعى لا يوجب تضييقا فى الموضوع له كما أنّ إنشاء المعاملات لا يتقيّد بالدواعى و لذا لا يكون خيار لمن اشترى شيئا بداعٍ خاصّ فتخلف عنه فلا تغفل.

هذا مضافا إلى ما أورد عليه فى نهايه الاصول من أنّ الفرق بين المعنى الاسمى و الحرفى فرق جوهرى ذاتى و أنّ المفهوم الاسمى مفهوم مستقلّ كلّى و المعنى الأدوى حقيقه ربطيه مندكّه فى الطرفين و أين أحدهما من الآخر و ليس الفرق بينهما بصرف اشتراط الواضع أو لحاظه و بذلك يعلم أيضا أنّ الخصوصيه فى المقام ليست هى الموجه لكونه جزئيا ذهتيا حتى يرد عليه الإشكالات الثلاثه: من أنّه يلزم وجود لحاظ آخر متعلق به حين الاستعمال بداهه أنّ تصوّر المستعمل فيه ممّا لا بدّ منه فى الاستعمال و هو كما ترى و أنّه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات إذ اللحاظ أمر ذهنى فامتنع امثال مثل: سر من البصره إلا بالتجريد و من أنّه ليس لحاظ الآليه فى الحروف إلا- كالحاظ الاستقلال فى الأسماء و كما لا- يكون هذا اللحاظ معتبرا فى المستعمل فيه فيها فكذلك ذاك اللحاظ فى الحروف.

بل المعنى الحرفى جزئى حقيقى حيث أنّ المراد به حقيقه الربط و مصداقه المتحقّق بتبع الطرفين و لا محاله يكون جزئيا حقيقيا و لا- ينافى ذلك كليّيه الطرفين و المرتبطين فالنسبه الخبريه الموجوده فى قولنا الإنسان كاتب مثلا، نسبه جزئيه خاصه بها تحقّق الربط بين الموضوع و المحمول مثل النسبه المتحقّقه فى قولنا زيد قائم و ذلك لأنّ النسبه المتحقّقه فى القضيه الملفوظه و المعقوله ليست إلا عباره عن ثبوت المحمول للموضوع و قولنا: الإنسان كاتب قضيه واحده فلها موضوع واحد و محمول واحد و نسبه واحده و كذلك الربط الابتدائى المتحقّق فى قولنا: سر من البصره إلى الكوفه، ربط جزئى بها تحقّق الارتباط بين مفهوم السير و البصره مثل الربط المتحقّق فى قولنا سرت من البصره بلا تفاوت أصلا و بالجملة فحقيقه الربط ليست إلا اتصال الطرفين

و المرتبتين لا مفهوم الاتصال بل ما يكون بالحمل الشائع اتصالاً و هو معنى شخصي متقوم بالطرفين و إن كان الطرفان كليين.

فالحرف مستعمل في معنى جزئي حتى فيما إذا كان طرفاه كليين و لكن ينحلّ بنظر العرف إلى كثيرين نظير انحلال الحكم الواحد المنشأ بإنشاء واحد إلى أحكام عديده هذا مضافاً إلى توجيه آخر في ربط الكليات ذكره سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه في تهذيب الاصول فراجع. (1) و قال أيضاً في نهايه الاصول إنّ المعنى الحرفي عبارته عن المفهوم الاندكائي الذي به يحصل الربط بين المفاهيم المستقله و يكون بحسب اللحاظ من خصوصيات المفاهيم المستقله و المعنى الاسمي عبارته عن المفاهيم المستقله المتفرقه في حد ذاتها و بعبارته اخرى حقيقه الارتباط و التخصيص المتحقق في الخارج بنحو الفناء و الاندكائك في الطرفين إن وجدت في الذهن على وزان وجودها الخارجي يكون معنى أدويًا و إن انتزع عنها مفهوم مستقل ملحوظ بحياله في قبال مفهومي الطرفين يصير مفهوماً اسمياً. فلفظ الابتداء مثلاً موضوع لمفهوم الابتدائي المنتزعه عن الطرفين و الملحوظه بحيالها في قبال الطرفين بحيث صارت بنفسه طرف يحتاج إلى الربط و لفظه:

«من» موضوعه لحقيقه الارتباط الابتدائي التي توجد في الذهن بنحو الاندكائك في الطرفين كما في الخارج و بها يحصل الربط بينهما و بهذا البيان ظهر أنّ الفرق بين المعنى الحرفي و المفهوم الاسمي فرق جوهري ذاتي و أنّهما سنخان من المعنى وضع لأحدهما الاسم و للآخر الحرف. و ظهر أيضاً أنّ الموضوع له في الحروف لا يعقل أن يكون عامًا لما عرفت من أنّ الموضوع له لكلمه «من» مثلاً- ليس هو مفهوم الابتدائي الذي هو معنى كلي بل هو حقيقه الارتباط الابتدائي الخاص المندك في الطرفين و بعبارته اخرى المعنى الحرفي عبارته عن حقيقه الربط و مصداقه الخاص المتحقق بتبع الطرفين

ص: ١٣٤

و هي الموضوع له لكلمه من مثلا فيكون الموضوع له للحروف خاصا لا محاله. (١)

و عليه فالوضع في الحروف يكون عاميا و الموضوع له خاصيا اذ ليس للمعنى الحرفي جامع كلّي ينطبق على أفراده لأنّ كلّ ما فرض جامعا له لزم أن يكون ربطا بالحمل الشائع الصناعيّ و إلّا لزم الانقلاب في كون المعنى الحرفي آله للغير و مندكّه فيه فلا يتصوّر للمعنى الحرفي إلّا- صوره الاندكاك الخارجيّ و هو جزئيّ و ليس بكلّي فيتوصّل للوضع على المعاني الجزئية الحرفيه بالمفاهيم الأخر التي ليست جامعا لها بل تكون بمنزله عنوان مشير إليها كمفهوم الابتداء الآليّ فيكون الوضع عامًا و الموضوع له خاصًا.

و لذا قال في تهذيب الاصول:المعنى الذي هذا شأنه الموصوف بأنّه لا يستقلّ جوهرًا و وجودًا و دلالة و كيفيه لا يتصوّر له جامع كلّي ينطبق على أفراده و يحكى عن مصاديقه لأنّ الجامع على فرضه يجب أن يكون من سنخ المعاني الحرفيه فلا بدّ و أن يكون ربطا بالحمل الشائع و إلّا انقلب معنا اسميًا و كونه ربطا بالحمل الشائع يلازم فرديته و هو خلف بل لا بدّ عند الوضع من التوصل ببعض العناوين الاسميّه التي لا تكون جامعا ذاتيا لها و لا يمكن إيقاع الربط بها كمفهوم الابتداء الآليّ و النسبه ممّا لا تكون من سنخ المعاني الحرفيه فلا بدّ حينئذ من الالتزام بخصوص الموضوع له في الحروف كافّه بعد عموم وضعها. (٢) انتهى

فالوضع في الحروف و أشباهها من باب القسم الثالث.

و إليه ذهب المحقّق الأصفهانيّ حيث قال:إنّ أنحاء النسب الحقيقيّه في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين تعلقته و لا يعقل انسلاخها عن هذا

ص: ١٣٥

١-١) نهاية الاصول ١٧/١-١٩.

٢-٢) تهذيب الاصول ٣١/١.

الشأن و الوجود ذهنيًا كان أو عينيًا مبرز لأحكامها و مظهر لأحوالها لا أن النسبه و التعلّقيه بأحد الوجودين كي لا يكون فرق بين الاسم و الحرف في حدّ ذات المعنى و حيث أن ذات النسبه تعلّقيه فلا- جامع ذاتي بين أنحائها لأنّ إلغاء التعلّق منها إخراج لها عن النسبيّه فلا بدّ من الوضع لأنحائها بجامع عنوانيّ يجمع شتاتها بل تلاحظ به و حيث أن النسبه بين عنوان الكذائيه و معنوياتها نسبه الأعمّ و الأخصّ كان الوضع عامًا و الموضوع له خاصًا. (١) انتهى

هذا كلّ بناء على عدم تصور الجامع الذاتيّ للمعاني الحرفيه و أمّا مع تصوّره فالموضوع له في الحروف كالوضع عامّ، ذهب استاذنا العراقيّ مدّ ظلّه العالی في حاشيته على الدرر للمحقّق الحائريّ قدّس سرّه إلى إمكان تصوّر الجامع حيث قال: قلت:

ينتزع العقل ممّا بين المعاني الجزئيه جامعا بلا مثونه زائده في المقام على سائر المقامات فكما يتصوّر الظرفيه المندكّه في المحلّ الخاصّ كذلك يتصوّر أيضا مطلق الظرفيه المندكّه في محلّ ما و الاحتياج إلى محلّ ما هنا نظير الاحتياج إلى فاعل ما في النسب المستفاده من الأفعال أ لا ترى أن لفظ ضرب في قولك: ضرب زيد قبل مجيء كلمه زيد يدل على النسبه إلى فاعل ما و هذا المعنى العامّ هو المتصوّر حال استعمال الحروف أ لا ترى أن الوجدان يشهد بأنّ كلمه: في، في جميع القضايا يكون بمعنى و ليس من باب المشترك اللفظيّ و هذا المعنى هو المستفاد من كلمه: في المبدوءه بها القضيه بعد التكلم بها و قبل التكلم بالكلمه المتّصله بها و كما يمكن تصوّر هذا المعنى للمستعمل يمكن للواضع أيضا بلا فرق. (٢) انتهى

و لكن يمكن أن يقال إنّ الجامع المتصوّر المذكور ليس إلّا جامعا اسميًا إذ الجامع

ص: ١٣٦

١-١ (١) نهايه الدرايه ٢٧/١.

٢-٢ (٢) الدرر ٢٥٠/١.

المتصوّر الحرفيّ لزم أن يكون ربطاً و حرفاً بالحمل الشائع الصناعيّ كالحيوان الناطق يكون إنساناً بالحمل الشائع الصناعيّ فصدق عنوان الإنسان على الحيوان الناطق بالحمل الشائع الصناعيّ يشهد على أنّه هو حقيقه الإنسان و في المقام لا يمكن فرض جامع يكون كذلك إذ كلّ ما فرض جامعاً لا يصدق عليه المعنى الحرفيّ و الربطيّ بل هو معنى اسميّ لاستقلاله في التصوّر كسائر المعاني الاسميّه و القول بكونه مع ذلك معنا جامعاً حرفياً يستلزم الانقلاب في كون المعنى الحرفيّ حاله للغير و مندكّه فيه كما أنّ تطبيق هذا الجامع على المعاني الحرفيه الخارجيه بنحو الكلّي الطبيعيّ بالنسبه إلى مصاديقه يوجب خروج المعاني الحرفيه عن كونها معاني حرفيه لأنّها تتبع الكلّي الطبيعيّ قابله للتعلّل مستقلاً و معه خرج عن كونها اندكايه و تطفليّه و هو كما ترى.

و أمّا الاستشهاد بلفظ الفعل قبل ذكر الفاعل ففيه منع إذ الفعل لا يدلّ على النسبه إلّا إذا تمّ أركانه بذكر الفاعل و تماميه الجملة و المفروض أنّ بعد تماميه أركان الفعل و الجملة المبدوءه به يدلّ على النسبه الخاصّه لا العامّه كما لا يخفى.

و هكذا الأمر في كلمه: في قبل ذكر مدخولها فإنّها لا تدلّ على معناها إلّا بعد ذكر مدخولها و انضمام بواقى الجملة و معه لا تدلّ إلّا على الربط الجزئيّ و لا استيحاش من كون في، في الدلاله على الظرفيه من باب المشترك اللفظيّ بعد كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً فلا تغفل.

و الظاهر أنّ منشأ توهم تصوّر الجامع للمعاني الحرفيه هو قياس الحروف بالأعراض مع أنّه مع الفارق إذ الأعراض من حيث الوجود متقومه بالموضوع لا من حيث الحقيقه هذا بخلاف الحروف فإنّها من حيث الحقيقه متقومه بالأطراف و لذا لا يتصوّر المعاني الحرفيه إلّا بالأطراف و هذا ليس إلّا معنى الاندكاك فالجزئيّه داخله في ذات المعاني الحرفيه و حقيقتها فلا يمكن انفكاكها عنها و ما ذكره الاستاذ تبعاً لصاحب الدرر بل صاحب الكفايه منوط بكون الجزئيّه طارئه لا ذاتيه و حيث ذهبوا

إلى أنّ الجزئيه طارئه من ناحيه اللحاظ الذهنيّ أو من ناحيه خصوصيه الأطراف مالوا إلى ذلك مع أنّك عرفت أنّ الجزئيه داخله في حقيقه المعنى الحرفيّ و الربطيّ و ليس بعارضه من ناحيه من النواحي فلا تغفل.

حقيقه الإشارات و الضمائر:

ربما يلحق بالحروف كلّ ما يكون كألفاظ الإشارات بناء على وضعها لنفس الإشاره أي إيجادها إلى الحاضر من دون كون المشار إليه داخلا في معناه و إن توقفت الإشاره على حضور المشار إليه حقيقه أو حكما كتوقف الإشاره الخارجيه بالإصبع على حضور طرف الإشاره و هكذا الأمر في أخوات الإشاره كضمائر الغائب فإنها أيضا وضعت لنفس الإشاره إلى الغائب و مجرد توقّفها إلى كون الغائب معهودا أو مذكورا من قبل الإشاره إليه لا يشهد على كون الطرف الغائب داخلا في معناه. و لذا قال في تهذيب الاصول: تندرج هذه الألفاظ برمتها في باب الحروف و تنسلك في عداد مفاهيمها من حيث عدم الاستقلال مفهومها و وجودها. و الدليل عليه مضافا إلى أنّ العرف ببابك أنّك لا تجد فرقا في إحضار الموضوع بين الإشاره إليه بالإصبع و بين ذكر اسم الإشاره المناسب بل ربما يقوم أحدهما مقام الآخر عند عدم التمكن منه كما في إشاره الأخرس فترى أنّ الجميع بميزان واحد آله لإيجاد الإشاره من غير فرق بينها. (1) انتهى

ربما يشكل ذلك بمثل: هذا قائم و هو قائم، فإنّ المعروف أنّ المخبر عنه نفس هذا و هو، مع أنّ المعنى الحرفي لا يقع محكوما عليه، فهو شاهد على أنّ المستعمل فيه في مثل:

هذا و هو، هو المفرد المذكّر كما في الكفايه حيث قال: إنّ المستعمل فيه في مثل أسماء

ص: ١٣٨

الإشارة و الضمائر أيضا عامّ و أنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها حيث أنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها و كذا بعض الضمائر و بعضها ليخاطب بها المعنى و الإشارة و التخاطب يستدعيان التشخّص كما لا يخفى فدعوى أنّ المستعمل فيه فى مثل هذا و هو و إيّاك إنّما هو المفرد المذكّر و التشخّص إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص أو معه غير مجازفه. (١)

و لكن أجاب عنه فى تهذيب الاصول بقوله: و صحّح التركيب و وقوعها مخبرا عنها فى قولنا هذا قائم و هو قائم و أشباههما لا تثبت ما راموه إذ لا نسلم أنّ المخبر عنه فى هذه الموارد هو مفاد هذه الكلمات بل المشار إليه، فترى الفرق بين قولنا زيد قائم و بين هذا قائم أو هو قائم، فلفظه زيد فى الأوّل تحكى عن المحكوم عليه حكاية اللفظ عن معناه الموضوع له بخلافهما فإنّهما يحضران المحكوم عليه فى ذهن السامع كما فى الإشارة بالإصبع من غير أن يكونا موضوعين له و من دون أن يكون دلالتها عليه من قبيل حكاية اللفظ عن معناه. (٢)

و هكذا أجاب عنه فى نهاية الاصول حيث قال: و ما قيل من كون كلمة هذا موضوعه للمذكّر المشار إليه فاسد جدّا بداهه عدم وضعها لمفهوم المشار إليه و لم يوضع لذات المشار إليه الخارجى الواقع فى طرف الامتداد الموهوم أيضا إذ ليس لنا مع قطع النظر عن كلمة هذا إشارة فى البين حتّى يصير المفرد المذكّر مشار إليه و يستعمل فيه كلمة هذا و بالجمله لفظه هذا مثلا وضعت لنفس الإشارة و يكون عمل اللفظ فيها عملا إيجابيا و لم توضع للمشار إليه كما قيل. و قد أشار إلى ما ذكرنا فى

ص: ١٣٩

١- ١) كفاية الاصول ١/١٦.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١/٣٩-٤٠.

الألفيته حيث قال: بهذا لمفرد مذكر أشر إلى آخر ما قال. نعم لما كان حقيقه الإشارة أمرا اندكاكيا فانيا في المشار إليه فلا محاله ينتقل الذهن من كلمه هذا إلى المشار إليه و يترتب على هذا اللفظ أحكام اللفظ الموضوع للمشار إليه فيجعل مبتدأ مثلا و يحمل عليه أحكام المشار إليه فيقال هذا قائم كما يقال زيد قائم و نظير ذلك الضمائر و الموصولات فيشار بضمير المتكلم إلى نفس المتكلم و بضمير المخاطب إلى المخاطب و بضمير الغائب إلى المرجع المتقدم ذكره حقيقه أو حكما فيوجد بسببها في وعاء الاعتبار امتداد موهوم بين المتكلم و بين نفسه أو المخاطب أو ما تقدم ذكره، و يشار بالموصول أيضا إلى ما هو معروض الصله. و الحاصل أن جميع المبهمات قد وضعت بإزاء الإشارة ليوجد بسببها الإشارة إلى امور متعينه في حد ذاتها إما تعينا خارجيا كما في الأغلِب أو ذكريا كما في ضمير الغائب أو وصفيًا كما في الموصولات حيث أنه يشاربها إلى ما يصدق عليه مضمون الصله. (١)

هذا كله بناء على وضع الإشارات و أخواتها لإيجاد الإشارة إلى الحاضر أو الغائب و لكنّه لا يخلو عن الإشكال فإنّ الإيجاد الإنشائي متفرع على القصد و الالتفات إلى الإيجاد حتّى يقصده اللفظ باستعمال ألفاظ الإشارة و الضمائر مع أنه غير محرز في من استعمل هذه الألفاظ بل كثيرا ما لم يلتفتوا إلى أنّ هذه الألفاظ ممّا يقصد به الإنشاء و استعملوها كما استعملوا الأسماء الأخر. هذا مضافا إلى أنّ مقارنة الإشارة الخارجيه بالإصبع أو العين أو شيء آخر مع ألفاظ الإشارة و الضمائر و الموصولات ممّا تشهد على أنّها خالته عن الإشارة و إلاّ- لزم اللغويّه فإنّ الإشارة حاصله بألفاظ الإشارة و الضمائر و حمل مقارنة الإشارة الخارجيه أو الذهنيه في جميع الموارد على التأكيد مع عدم الحاجه إليه في أكثر الموارد كما ترى و عليه فألفاظ

ص: ١٤٠

الإشارة و الضمائر و الموصولات كسائر الأسماء موضوعه لنفس المعنى و إفهامه عند الإشارة الخارجيه أو الذهنيه إليه. و هو المتبادر منها و يشهد له وقوعها مخبرا عنها و مسندا إليها مع أنّها لو انسلكت فى عداد المفاهيم الحرفيه لما صحّ الإخبار عنها و الإسناد إليها و تأويل المخبر عنه فى مثل هذا قائم إلى طرف الإشارة و المشار بها إليه فى ذهن السامع لا يساعده العرف العامّ و الخاصّ كما لا- يخفى و ممّا ذكر ينقدح الفرق بين إحضار الموضوع بالإشارة الخارجيه إليه بالإصبع و نحوه و بين ذكر اسم الإشارة لأنّ الأوّل إشارة إلى الحاضر و الثانى دلالة عليه و إفهامه و إحضاره فى ذهن السامع فدعوى عدم الفرق بينهما محلّ منع و أمّا قيام الإشارة الخارجيه مقام أسماء الإشارة أو الضمائر أو الموصولات و بالعكس فلا يدلّ على كونها فى عداد المعانى الحرفيه لأنّ قيامها مقامها تابع لمدلولها فإن كان اسما فهى بمنزلة و إن كان حرفا فهى بمنزلة كما قامت إشارات الأخرس مقام العقود و الإيقاعات و الأسماء و الحروف و عليه فمجرد قيام أحدهما مقام الآخر لا يكون دليلا على أحد الطرفين فلا تغفل.

ثمّ إنّه لا- يخفى عليك أنّ الوضع للمعنى عند الإشارة الخارجيه إليه مساوق لكون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا لأنّ المعنى عند الإشارة إليه ذهنا أو خارجا خاصّ متشخصّ لعدم الإشارة الخارجيه أو الذهنيه و مخاطبه إلاّ إلى المتشخصّ الخاصّ و لا يكون كليّا كما ذهب إليه المحقّق الاصفهانيّ قدّس سرّه. و أمّا جعل الوضع عامّا و الموضوع له و المستعمل فيه عامّا و التشخصّ ناشئا عن طور الاستعمال بحيث تحصل الإشارة باستعمال نفس الألفاظ ففيه أنّه جمع بين المتباينين فإنّ الإشارة من باب الإيجاد و الإنشاء و الدلالة على المعنى من باب الحكايه فكيف يمكن أن يجتمعا بلفظ واحد فانحصر الأمر فيما ذكرناه عن المحقّق الأصفهانيّ من أن الإشارة حاصله من الخارج نحو المعنى و اللفظ موضوع للمعنى الذى اشير إليه بالإشارة الخارجيه أو الذهنيه و من المعلوم أنّ الوضع حينئذ يكون عامّا و الموضوع له خاصّا فلا تغفل.

ثم إن ظاهر تهذيب الاصول هو التفصيل بين ضمائر الخطاب و التكلم و بين ضمائر الغيبة، حيث قال: و أما ضمائر الخطاب و التكلم فليست للإشارة قطعاً متصلها و منفصلها و بل الثانى موضوع لنفس التكلم بهويته المعينه كما أن الأول موضوع للمخاطب بهويته الشخصيه و لجميع هذه مرادفات فى جميع الألسنه تعطى معناها. (١)

انتهى

يمكن أن يقال: لا- يخلو الخطاب و التكلم أيضا عن الإشاره و لذا يقرون بالإشاره الخارجيه إلى المخاطبين أو إلى نفسه، بيده و بالجملة لا فرق بين هذا و أنت و أنا فى إفاده الإشاره و عليه فلا وجه للفرقه فى الضمائر بين ضمائر الغياب و ضمائر الخطاب و التكلم فإن كانت موضوعه للإشاره فكلاً كذلك و إن لم يكن كذلك فكلاً أيضا كذلك.

و لذا أردفها فى نهايه الاصول مع ضمائر الغائب و قال: و نظير ذلك الضمائر و الموصولات فيشار بضمير المتكلم إلى نفس المتكلم و بضمير المخاطب إلى المخاطب و بضمير الغائب إلى المرجع المتقدم ذكره حقيقه أو حكما فيوجد بسببها فى وعاء الاعتبار امتداد موهوم بين المتكلم و نفسه أو المخاطب أو ما تقدم ذكره. (٢)

حقيقه الموصولات:

ذهب فى تهذيب الاصول إلى أن حكم الموصولات أيضا حكم الإشارات و الضمائر لأنها أيضا اشير بها إلى ما هو معروض الصله فالموصولات وضعت أيضا للإشاره و الإشاره كما عرفت مما لا تستقل مفهومها و وجودا.

ص: ١٤٢

١-١) تهذيب الاصول ٤١/١.

٢-٢) نهايه الاصول ٢٢/١.

و إليك نصّ كلامه:الظاهر أنّها لا تفترق عن ألفاظ الإشاره و أخواتها في أنّها موضوعه لنفس الإشاره إلى المبهم المتعقّب بصفه ترفع إبهامه.إلى أن قال:هذا في غير من و ما و أى و أمّا فيها فالظاهر أنّها أسماء وضعت لعناوين مبهمه و الأمر سهل. (١)

يمكن أن يقال لا فرق بين من آمن و بين الذى آمن،فإن كان الأوّل اسما فالثانى كذلك و إن كان الثانى من الحروف فالأوّل مثله فلا وجه للترقه بينهما.

هذا كلّ بناء على كونها موضوعه لإيجاد الإشاره و أمّا بناء على كونها موضوعه للمبهم المتعقّب بالصفه فحكمها حكم الإشارات و الضمائر فى كونها أسماء موضوعه للمعاني الجزئيه لأنّ معانيها هى التى تكون مبهمه و تتعقّب بالصفات المزيله للإبهام.

نعم يكون الوضع فيها أيضا عامّا و الموضوع له خاصّا كما لا يخفى و قد عرفت أنّ هذا البناء أقرب إلى الفهم العرفى و أدبيات كلّ عرف لظهور عدم الفرق بين قولنا من آمن فهو من أهل الجنّه و الذى كفر فهو من أهل النار و بين قولنا المؤمنون هم أهل الجنّه و الكافرون هم أهل النار فى كون المسند إليه مذكورا فى الجملة لا أنّ المسند إليه هو طرف الإشاره و هو غير مذكور فى الكلام فلا تغفل.

تكملة:

و لا يخفى عليك أنّ الحروف على قسمين:أحدهما:حاكيات تدلّ على معان واقعيه جزئيه متدلّيه متقومه بالأطراف كما عرفت.و ثانيهما:موجدات إذ ليس لها واقعيّات موجوده و لو بنحو التدلّي و الربط حتّى تحكى عنها بل توجد بها المعانى المتدلّيه الجزئيه كحروف القسم و التأكيد و التحضيض و الردع فإنّها وضعت آله لإيجاد هذه المعانى من دون حكاية عن الواقع المحفوظ قبلا مع قطع النظر عن ظرف التكلم و لكن

ص:١٤٣

اختلافهما في الحكايه و الإيجاد لا يوجب اختلافاً في حقيقه الاندكايه لأنها على كل تقدير معنى جزئى اندكايى إذ الكلّى بما هو كلّى قابل للصدق على الكثيرين لا- يوجد في الخارج بل كل موجود بالحروف أمر جزئى شخصى و عليه فلا يوجب في الوضع تفاوتاً بينهما بل الوضع في كل واحد من القسمين عامّ و الموضوع له خاصّ فلا تغفل.

المقام الثالث: مفاد الإنشاء و الإخبار:

اشاره

ذهب المحقق الخراسانى قدّس سرّه في الكفايه إلى وحده الجمله الإنشائيّه مع الجمله الخبريّه في طبيعيّ المعنى الموضوع له و أنّ الاختلاف فيهما إنّما هو في دواعى الاستعمال كما أنّ الاختلاف في المعنى الحرفى و الاسمى عنده في اللحاظ الآلى و الاستقلالى لا- في المعنى الموضوع له فالجمله تكون إنشائيّه فيما إذا كان داعيه هو قصد إيجاد المعنى و خبريّه فيما إذا كان داعيه هو قصد الحكايه و حيث أنّ الدواعى خارجه عن حريم المعنى كان قوله:بعث، لإنشاء البيع مع قوله:بعث، للإخبار عنه متّفقين في المعنى الموضوع له و المستعمل فيه. ثمّ تأمل المحقق الخراسانى في ذلك عند إتمام كلامه.

و لعلّ وجه التأمّل هو ما أشار إليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من أنّ مقتضى مختار المحقق الخراسانى هو اشتراك الجمله بين الخبريّه و الإنشائيّه بحيث يحتاج تعيين كلّ واحد منهما إلى قرينه معيّنه و هو كما ترى لما نراه بالوجدان من أنّ الجمله كقوله بعث إذا لم تكن معها قرينه الإنشاء ظاهره في الإخبار من دون حاجه إلى قرينه معينه و هذه آيه كون الجمله موضوعه للإخبار و قصد الحكايه لا- للإنشاء أو للأعمّ منهما بل يمكن أن يقال الجمله خبريه التي استعملت لإفاده الإنشاء لا تخرج عن معناها الحقيقيّ أيضاً لأنها لا تخلو عن الإخبار أيضاً ادّعاء فمثل قوله: يعيد، إخبار عن إعادته ادّعاء لشدّه إرادته بالإعاده فيدلّ على مطلوبيّه الإعاده بالملازمه و هكذا في قوله:

بعث، إخبار عن انتقاله في الزمن السابق ادعاء لشده إرادته بالبيع و الانتقال فيدل على قصد إنشائه البيع بالملازمه فتأمل. نعم صيغه
أفعل و نحوه وضعت لإنشاء البعث و إيجاده فمثل صيغه اضرب مفادها بعث المخاطب نحو الضرب لكن لا بما هو بعث ملحوظ
بذاته بل بما هو نسبه بين المتكلم و المخاطب و الماده فكما أن الشخص إذا حرك شخصا آخر نحو الضرب تحريكاً خارجياً لا
يكون الملحوظ في حال تحريكه إلا الماده أعنى المخاطب و الضرب و أما نفس تحريكه فهو غير ملحوظ و لا مقصود بالأصالة
و الذات حال البعث فكذلك صيغه اضرب و نحوها موضوعه بإزاء البعث الغير الملحوظ استقلالاً.

ثم ينقدح ممياً ذكر ما في كلام المحقق الاصفهاني قدس سره من تصديق المحقق الخراساني فيما أفاده في الجمل الخبرية و
الإنشائية المتحدده لفظاً و هيئه نحو بعث الإخباري و الإنشائي حيث قال: أما الجمل المتحدده لفظاً و هيئه نحو بعث الإخباري و
الإنشائي فالمستعمل فيه نفس نسبه إيجاد المضمون إلى المتكلم و هذه النسبه الإيجادية الواقعة بين المضمون أعنى الماده و
المتكلم قد يقصد الحكايه عنها و قد لا يقصد الحكايه عنها بل يقصد ثبوتها. (1)

و ذلك لما عرفت من أن الجمله الخبرية بدون القرينه ظاهره في الإخبار و إرادته الإنشاء منها محتاجه إلى القرينه و هذه آيه عدم
وحدتهما في المعنى ثم إن الجمله الإنشائية و لو باعتبار الملازمه بعد الإخبار الادعائي المذكور آنفاً آله لإيجاد شيء من
الاعتباريات كقولهم بعث في مقام إنشاء عقد البيع و التاء فيه تدل على كون الصدور منتسباً إلى المتكلم فيكون معنى هيئه
الجمله هو نفس الإيجاد الذي هو صرف التعلق بالفاعل و محض الإضافه بينه و بين الفعل في مقابل الإيجاد التكويني الخارجي
هذا

ص: ١٤٥

بخلاف الجملة الخبرية فإنها للحكاية عن نفس الوجود التكويني كهيئه ضربت الحكاية عن الضرب التكويني الخارجي و الفرق بين الجملة الإنشائية و الخبرية في أنّ الإنشائية آله الإيجاد و الخبرية حكاية عن الوجود ففي ما كانت الجملة إنشائية و آله للإيجاد صحّ أن يقال إنّ المستعمل فيه نفس نسبه إيجاد المضمون إلى المتكلم و أمّا إذا كانت الجملة خبرية فالمستعمل فيه ليس نفس نسبه إيجاد المضمون إلى المتكلم بل هو الحكاية عن نسبه إيجاد المضمون إلى المتكلم و عليه فلا يصحّ قول المحقق الأصفهاني قدس سره في بعث الإخباري و الإنشائي أنّ المستعمل فيه فيهما نفس نسبه إيجاد المضمون إلى المتكلم فلا تغفل.

اختصاص الحكاية بالجملة الخبرية:

إشارة

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الحكاية مختصّة بالجملة الخبرية دون الإنشائية و لذلك اختصت الاولى باعتبار المحكي بالصدق و الكذب لأنّ لها الواقع فيمكن انطباقها عليه و عدمه دون الثانية لأنها آله للإيجاد و ليس لها واقع خارجي حتى يمكن الحكاية عنه و تتصف الجملة الإنشائية باعتبار مطابقتها معه و لا مطابقتها، بالصدق و الكذب بل واقع الجملة الإنشائية هو الذي يحصل بالجملة الإنشائية و ليس أمرا منحازا عنها كواقع الجملة الخبرية و عليه فبالجملة الإنشائية توجد الواقعيّات الجزئية كما أنّ بالحروف أو أسماء الإشارة توجد النسب الجزئية و الإشارات الجزئية. و لذلك لا مجازفه في أن يقال إنّ الوضع في هيئه الجملة الإنشائية يكون عامّا و الموضوع له و المستعمل فيه يكون خاصّا كالمعاني الحرفية إذ حقيقه ما يوجد بالجملة الإنشائية معاني جزئية كالإشارات الجزئية الحاصلة بأسمائها أو أدواتها.

لا يقال: إنّ مفاد صيغ الأوامر يكون كلّها كقوله اضرب فإنه بعث نحو الضرب الكلّي.

لأننا نقول: نعم و لكن الكَلِّي هو طرف الإنشاء إذ المنشأ بقوله اضرب البعث نحو الضرب و البعث الجزئي و إنما الكَلِّي هو المبعوث إليه و هو الضرب فلا تغفل.

كما أنه لا مجازفه في أن يقال إنَّ الوضع في هيئه الجمل الخبريّه أيضا كذلك لأنَّ الحكايه التي تكون داخله في حريم المعاني ليست معنا مستقلاً كالأسماء بل هي أمر كالمعاني الحرفيه و لذا يلتفت المخبر إلى المخبر به لا- إلى إخباره فنفس الحكايه كالإشاره و الإنشاء جزئي و غير ملتفت إليها بخلاف المحكيّ.

ثم ذهب المحقق العراقي على ما في تقريراته إلى أنّ الجمل الإنشائيّه كالجملة الخبريّه حاكيه و إنّما الفرق بينهما بالمحكي عنه لا- بالحاكي. حيث قال: و التحقيق أنّ الفرق بين الإنشاء و الإخبار في مثل تلك الجمل المزبوره (أراد بالإشاره إلى الجمل المزبوره الجمل المشتركه مثل قولهم بعث، ثمّ ألحق بهذه الجمل المشتركه الجمل المختصّه كافعل و قمت) إنّما هو بالمحكيّ عنه لا بالحاكي و ذلك لأنّ كلّ جملة يكون لها محكيّ عنه بالذات و محكيّ عنه بالعرض، أمّا المحكيّ عنه بالذات فهو نفس المفهوم الذي تصوّره النفس عند تصوّر الجملة الحاكيه و أمّا المحكيّ عنه بالعرض فهو نفس الخارج الذي يفنى المتكلم بتلك الجملة مفهومها فيه و إلاّ كان قاصداً لنفس النطق و التلفظ غير قاصد للكشف به عن معنى ما في الخارج و مثل هذا الكلام لا يوصف بالإنشاء و لا- بالإخبار و إنّما يوصف بهما الكلام الذي قصد المتكلم إفاء مفهومه في المحكيّ عنه بالعرض فالخبر و الإنشاء يشتركان في هذا القدر من الحكايه و المحكيّ عنه و إنّما يفترق الخبر عن الإنشاء بكون المحكيّ عنه بالعرض في الخبر في مثل بعث و أنت حرّ الطبيعي المنطبق على أمر جزئيّ خارجيّ مفروغ الوجود موضوعاً كان أو محمولاً أو نسبه يريد المتكلم بكلامه الكشف عنه و إعلام السامع به و لو بتعدّد الدالّ و المدلول. إلى أن قال: لهذا تجدهم يقولون إنّ الخبر ما كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه و هذا بخلاف الإنشاء فإنّه يحكي بهيئته و مادّه المسند فيه عن طبيعيّ النسبه

و طبيعى المسند الحاكيان عن إيقاع المادّه و نسبتها غير المفروغ وقوعهما بل يرى وجودهما معلولين لنفس هذا الإنشاء. (١)

و فيه أنّ النسبه فى مثل قول من أنشأ البيع و قال: بعت، لا- تحكى عن الإيقاع و لا الطبيعى الحاكي عنه و إلا لزم أن يكون سابقا عليه بل يكون آله و وسيله لإيجاد البيع فالجمله الإنشائيه لا تحكى عن شىء بل هو إنشاء و إيجاد اعتبارى. و لعلّ منشأ هذا القول هو الخلط بين إخطار المعنى المستعمل فيه و قصده و بين الحكايه عنه فإنّه من قال فى مقام الإنشاء بعت أخطر معنى البيع فى ذهنه و قصده ثم أنشأ هذه الحقيقه لا أنّه حكى عن هذه الحقيقه قبل تحقّقها باستعمال الهيئه و المادّه فإنّه مستحيل فمن جعل الجمل الإنشائيه إيقاعيه فلا وجه لذهابه إلى الحكايه عن المعنى الايقاعى فالحكايه و الإنشاء لا يجتمعان فلا تغفل.

نعم من زعم عدم معقوليه جعل الجمل إنشائيه و إيقاعيه فلا مناص له إلا أن يجعل الجمل الإنشائيه حاكيه عن شىء فى النفس كالإراده أو التمنى أو الترجى و نحوها كما ذهب إليه صاحب الدرر قدّس سرّه حيث قال: و أمّا الإنشائيات فكون الألفاظ فيها علّه لتحقق معانيها مما لم أفهم له معنى محصّلا ضروره عدم كون تلك العلّيه من ذاتيات اللفظ و ما ليس علّه ذاتا لا يمكن جعله علّه لما تقرّر فى محلّه من عدم قابليه العلّيه و أمثالها للجعل. و الذى اتعقّل من الإنشائيات أنّها موضوعه لأن تحكى عن حقائق الإراده الموجوده فى النفس مثلا هيئه افعال موضوعه لأن تحكى عن حقيقه الإراده الموجوده فى النفس فإذا قال المتكلم اضرب زيدا و كان فى النفس مريدا لذلك فقد أعطت الهيئه المذكوره معناها و إذا قال ذلك و لم يكن مريدا واقعا فالهيئه المذكوره ما استعملت فى معناها نعم بملاحظه حكايتها عن معناها ينتزع عنوان آخر لم يكن

ص: ١٤٨

١-١) بدائع الأفكار ١/٦٤١.

متحقّقاً قبل ذلك و هو عنوان يسمّى بالوجوب و ليس هذا العنوان المتأخّر معنى الهيئه إذ هو منتزع من كشف اللفظ عن معناه و لا يعقل أن يكون عين معناه. (١)

و لكن لا- يخفى عليك ضعف هذه المزعمه حيث أنّ ما لا معنى له هو جعل شيء عله تكويته لشيء آخر لعدم قابليه العليه التكويتيه و أمثالها للجعل بل هي متوقّفه على واجديّه شيء لمراتب المعاليل حتّى يكون عله لها فإن كان شيء واجدا لتلك المراتب كان عله و إلا- فلا يمكن أن يكون عله لأنّ فاقد الشيء لا يكون معطيا له و الواقع لا ينقلب عمّا عليه. و أمّا جعل شيء عله اعتباريه لشيء آخر فهو بمكان من الإمكان فيما إذا اعتبره العقلاء و عليه فلا- إشكال في اعتبار الجمل أو هيئه افعال عله لتحقق شيء اعتباري كإنشاء البعث أو إنشاء التملك و التملك أو إنشاء التزويج و التزوج أو غير ذلك ممّا ينشأ بالعقود و الإيقاعات. لأنّ الامور الاعتباريه لا- تتوقّف على الواقعيه الخارجيه بل تتوقّف على الاعتبار العقلانيّ هذا بخلاف التكويتيه أو الامور الانتزاعيه فإنّها تابعه للواقعيّات الخارجيه فما ليس بعله تكويته لشيء ليس بعله له و إن اعتبر عله له و ما ليس بالنسبه إلى شيء آخر فوفه أو تحته أو غيرهما من الامور الانتزاعيه لم يصير كذلك و إن اعتبر كذلك لأنّ الواقعيّات لا تنقلب عمّا هي عليه، كما لا- يخفى. و بالجمله فلا- حكايه في الجمل الإنشائيّ و صيغ الأمر و النهي بل كلّها معتبره عند العقلاء آله للإيجاد الإنشائيّ. نعم تدلّ هذه الجمل و الصيغ بدلاله الاقتضاء على أنّ المتكلّم بها مريدا لما أنشأ بها و لكن هذه الدلاله دلالة اقتضائيه عقليه و لا تعدّ إخبارا و حكايه فإنّها من باب الدلاله اللفظيه لا العقليه.

و العجب مما ذهب إليه استاذنا الفريد قدّس سرّه من أنّ قصد التحقّق في الإنشاءات متأخّر عن قصد تفهيم المعنى و ذلك لأنّ الإنشاءات ألفاظ وضعت لإنشاء المعاني فيستعملها

ص: ١٤٩

المتكلم و المنشئ بقصد الإنشاء و التحقق. و أما قصد تفهيم المعانى فلا واقع له كما يشهد به الوجدان فمثل قوله بعث الإنشائي يدل على إنشاء البيع لا أنه يدل أولاً على تفهيم المعنى و هو البيع ثم يدل ثانياً و متأخراً عنه على إنشاء البيع، هذا مضافاً إلى عدم معقوليته ذلك لأن البيع الذى يكون متأخراً كيف يخبر عن تحققه بالفعل قبل تحققه.

و لعل مراده مما ذكر أن ألفاظ الإنشاء ألفاظ موضوعه لمعانى الألفاظ المهملة و لكن الدلالة حينئذ تكون دلالة تصوّريه لا دلالة تصديقيه حكائيه كما لا يخفى. و كيف كان فلا إشكال فى إمكان اعتبار الجمل الإنشائية إيجاديه و إيقاعيه و آله للإنشاء و أما إثبات ذلك فيكفيه بناء العقلاء على ذلك فى معاملاتهم و عقودهم و إيقاعاتهم الرائجه فإنهم استعملوا الألفاظ بقصد الإيجاد لا بقصد الحكايه كما أن جعل المناصب كمنصب القضاوه أو الوزاره و نحوهما تكون كذلك فإن الجاعل إذا قال جعلتك قاضياً أو وزيراً قصد إنشاء هذه المناصب لا مجرد الإخبار عن إرادته لهذه المناصب أو بنائه عليها و لعله من هذا الباب قوله عليه السلام (فى مقبوله عمر بن حنظله):...فإنى قد جعلته عليكم حاكماً. فتدبر جيداً.

هذا مضافاً إلى أنه لو كان الأوامر مستعمله فى الحكايه عن الأمر النفسائى و هو الإراده لما كان فرق فى المعنى بين: أنا أريد منك الضرب و بين: اضرب مع أن الفرق بينهما واضح جداً، إذ الثانى المعبر عنه بالفارسيه بقولنا: بزن، بعث لا صرف الحكايه عن إرادته الضرب فلا تغفل.

الخلاصه:

١-الوضع باعتبار نفس اللفظ ينقسم إلى أربعة:

الأول: أن يلاحظ الواضع طبيعه لفظ معين بمادته و هيئته ثم يضعها بإزاء المعنى

ص: ١٥٠

بحيث لا- يحتاج في تعيين مصاديقه للمعنى إلى وضع آخر و ذلك واقع شائع فالوضع حينئذ باعتبار اللفظ عامّ و الموضوع و هو نفس اللفظ أيضا عامّ.

الثاني: أن يلاحظ الواضع مصاديق طبيعه اللفظ المعين بمادّته و هيئته بواسطه نفس طبيعه اللفظ ثمّ يضع خصوص مصاديقها للمعنى حينئذ يكون الوضع عامّا و الموضوع خاصّا و هذا غير واقع إذ لا حاجة إليه بعد إمكان الأوّل.

الثالث: أن يلاحظ شخص لفظ خاصّ و يضعه للمعنى فالوضع خاصّ و الموضوع أيضا خاصّ و هو فاسد فإنّ لازمه هو عدم وضع سائر أفراد طبيعه اللفظ و إنّما تكون مشابهه للموضوع و الموضوع لفظ خاصّ من هذه الطبيعه و هو كما ترى.

الرابع: أن يلاحظ الواضع شخص لفظ خاصّ ثمّ يجعله وجهًا للطبيعه الكلّيه من هذا اللفظ ثمّ يضع الطبيعه الكلّيه للمعنى فيكون الوضع خاصّيًا و الموضوع عامّيًا و هو غير ممكن لأنّ الشخص لا- يحكى إلاّ عن حصّه من الكلّيّ و عليه فلا يكون وجهًا للطبيعه الكلّيه فالوضع الشائع هو القسم الأوّل فمن يسمّى ابنه عليًا يرى طبيعه لفظ عليّ بمادّته و هيئته ثمّ يضعها لابنه.

٢-الوضع باعتبار المعنى يقسّم أيضا إلى أربعة: فإنّ الواضع إمّا أن يلاحظ طبيعه المعنى العامّ و يضع اللفظ في قبالة كأسماء الأجناس و إمّا يلاحظ هيئته شخص خاصّ و يضع اللفظ له كأسماء الأعلام و الأشخاص و لا ريب في وقوعهما و شيوعهما.

و إمّا يلاحظ الواضع طبيعه المعنى العامّ و يضع اللفظ في قبالة مصاديق تلك الطبيعه و هو أمر ممكن لأنّ العامّ من وجوه المصاديق و معرفه وجه الشئ معرفته بوجه.

فالوضع حينئذ يكون عامّا و الموضوع له خاصّا و يصير من المشتركات اللفظيه لأنّ المشترك اللفظيّ عباره عن كون لفظ واحد موضوعا لمعاني متعدّده سواء كان بوضع واحد أو بأوضاع متعدّده.

و إما يلاحظ الخاصّ و يريد أن يضع اللفظ للعامّ و لكنّه غير ممكن فإنّ الخاصّ بما هو خاصّ لا يمكن أن يكون وجهاً للعامّ و لا سائر الأفراد لأنّ الخاصّ حصّه من العامّ و لا غير.

٣-ربما يشكّل في إمكان القسم الثالث من أنحاء أقسام الوضع باعتبار المعنى بأنّ عنوان العامّ كالإنسان لا يحكى إلاّ عن حيثيه الإنسانيّه دون ما يقارنها من العوارض و الخصوصيّات لخروجها عن حريم المعنى و الحكايه فرع الدخول في الموضوع له و الاتّحاد الخارجيّ بين حيثيه الإنسانيّه و المقارنات لا- يصحّ حكاية عنوان العامّ عنها و إلاّ لزم أن تكون الأعراض حاكيه عن جواهرها و هو كما ترى.

فتحصّل أنّ المشخصّات غير داخله في مفهوم العامّ و عليه فكيف يحكى مفهوم العامّ عنها مع أنّ الحكايه فرع الدخول فلا يمكن أن يكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ الفرديّه للعامّ تتحقّق بنفس تحصيل الطبعه من دون حاجه إلى المشخصّات و العوارض و لو كانت غير منفكّه عن الحصص و اللانزم في الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ هو ملاحظه الحصص المحقّقه في الخارج دون سائر المشخصّات و الجامع الكلّيّ الذي يحكى عن حصصه يكفى للحكاية عن الحصص لأنّه وجهها.

٤-و من مصاديق القسم الثالث الوضع في المعاني الحرفيه و أسماء الإشارات و الموصولات.

لأنّ المعاني الحرفيه جزئيات حقيقيّه ربطيه مصداقيه متحقّقه بتبع الطرفين و ليس لها كالمعاني الاسميّه جامع كلّيّ ينطبق على أفرادها و إلاّ لزم الخلف في اندكاكيته و عليه فالوضع فيها يكون من باب الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ خلافاً لما ذهب إليه في الكفايه حيث جعل الإسم و الحرف متّحداً في المعنى و الآليه و الاستقلال من

أنحاء الاستعمال مع أنّ الآليّة و الاستقلاليّة من ذاتيّات المعانى و الفرق بين الإسم و الحرف فرق جوهرىّ و ذاتىّ و ليس من ناحيه الاستعمال لأنّ المعانى الحرفيّة معان مندكّه فى الأطراف دون المعانى الاسميّه و هكذا الأمر بالنسبه إلى أسماء الإشاره فإنّها إمّا موضوعه لنفس الإشاره أى إيجادها إلى الحاضر من دون كون المشار إليه داخل فى معناه و إن توقّفت الإشاره على حضور المشار إليه حقيقه أو حكما كتوقّف الإشاره الخارجيه بالأصبع و نحوها على حضور طرف الإشاره و مثلها أسماء الضمائر فإنّها وضعت لنفس الإشاره إلى الغائب أو إلى المخاطب أو إلى المتكلّم و مجرد توقّفها على الطرف الغائب أو المخاطب أو المتكلّم لا- يكون دليلا- على دخول الأطراف فى حقيقتها ففى الصوره المذكوره أعنى وضع أسماء الإشاره أو أسماء الضمائر لنفس الإشاره يكون الوضع فيها كالوضع فى المعانى الحرفيّة لأنّ الإشاره الموجدّه بأسماء الإشاره أو أسماء الضمائر جزئيه.

فالوضع عامّ و الموضوع له خاصّ و أمّا إن قلنا بأنّ ألفاظ الإشاره أو الضمائر كسائر الأسماء موضوعه لنفس المعانى عند الإشاره الخارجيه أو الذهنيه فالأمر أيضا كذلك فإنّ المعانى المشار إليها معان جزئيه و يكون الوضع فيها عامّا و الموضوع له خاصّا.

و مما ذكر يظهر حكم أسماء الموصولات أيضا فإنّها إمّا موضوعه لإيجاد الإشاره إلى المبهم المتعقّب بصفه ترفع الإبهام و من المعلوم أنّ الإيجاد ليس بكلّى بل جزئىّ.

و إمّا موضوعه لنفس المبهم المتعقّب بالصفه مع الإشاره فيكون المشار إليه جزئيا و على كلّ تقدير يكون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا.

٥-ذهب صاحب الكفايه إلى أنّ الجمل الإنشائيّه و الجمل الإخباريه كليهما متّحدتين فى المعنى الموضوع له و المستعمل فيه و إنّما الاختلاف بينهما فى الدواعى فإنّ الدواعى فى الإنشائيّه هو إيجاد المعنى و فى الخبريه هو الحكايه عن وجود المعنى و

لكنّ الدواعى خارجه عن حريم المعنى.

ولا يخفى عليك أنّ ما ذهب إليه خلاف الوجدان فإنّه لو كان كذلك لاحتاج كلّ واحد منهما إلى قرينه معيّنه ولا تكون الجملة ظاهره فى أحدهما بدون القرينه المعيّنه مع أنّا نرى ظهور الجملة فى الخبريّه من دون حاجه إلى القرينه المذكوره و إرادته الإنشاء محتاجه إلى القرينه و ليس ذلك إلاّ لكون الجملة المشتركه كقولنا بعت و أجرت موضوعه للإخبار و قصد الحكايه كما أنّ الجملة المختصّه بالإنشاء كقولنا اضرب و أكرم ظاهره فى الإنشاء و قصد الإيجاد.

ثمّ إنّ الجمل الإنشائيّه حيث كانت آله للإيجاد لا للحكايه كما هو المشهود و لذا لا تتّصف بالصدق و الكذب فالموجد بها ليس إلاّ- الجزئيات كما توجد بالحروف و أسماء الإشارات النسب الجزئيه و الإشارات الجزئيه و عليه فلا- مجازفه فى إلحاق الجمل الإنشائيّه بأسماء الإشارات و الضمائر و المعانى الحرفيه فى كون الوضع فيها عامّا و الموضوع له خاصّا إذ حقيقه ما يوجد بها معان جزئيه و لا حكايه للجمل الإنشائيّه عن الموجود الخارجى حتّى يصحّ باعتبار ذلك توصيفها بالصدق و الكذب نعم تدلّ الجمل و الصيغ الإنشائيّه بدلاله الاقتضاء على أنّ المتكلّم بها مریدا لما أوجده بها و لكن من المعلوم أنّ هذه الدلاله دلالة الاقتضاء التى حكم بها العقل و لا تكون مستفاده من اللفظ حتّى تكون الجملة حاكيه عنها بل يمكن أن يقال إنّ الجمل الخبريّه و إن كانت حاكيه و لكن وضع هياتها يكون من باب الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ لأنّ الحكايه التى تكون داخله فى حريم المعنى ليست معنا مستقلاً كمعانى الأسماء بل هى أمر كالمعانى الحرفيه و لذا لا- يلتفت المخبر إلى نفس الحكايه بل يلتفت إلى المخبر به فنفس الحكايه كالإشاره من الجزئيات و المفروض أنّ وضع هيئه الجمل الخبريّه لنفس الحكايه فالوضع فيها أيضا عامّ و الموضوع له خاصّ.

يقع البحث في هذا الأمر في أنّ حسن استعمال الألفاظ في المعاني المجازية تابع للوضع أو الطبع. ولا يخفى عليك أنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّ الأظهر هو الثاني لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال في ما يناسب ما وضع له و لو مع منع الواضع عنه و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيصه. هذا مضافا إلى ما ذكره سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه من أنّ الواضع كثيرا ما يغفل عمّا يناسب ما وضع له فلا معنى لأن يكون حسن الاستعمال تابعا للوضع كما لا يخفى و زاد صاحب الكفاية فيما سيأتي دليلا آخر و هو أنّه لو كان حسن الاستعمال بالوضع لا بالطبع لزم أن يكون المهملات التي اريد بها النوع أو الصنف أو المثل في نحو هذه الاستعمالات: (ديز مهمل) أو (ديز في قولهم ديز مهمل مبتدأ)، موضوعه مع أنّها ليست بموضوعه و إطلاقها على النوع أو الصنف أو المثل ليس إلّا من باب حسن الطبع.

وقال في نهايه الاصول أنّه إن سُمّي رجل ولده زيدا مثلا و اتفق شجاعه هذا الولد بحيث صار معروفا بها صارت من أظهر خواصّه نرى بالوجدان صحّه استعمال لفظ زيد و استعارته لمن اريد إثبات شجاعته و إن لم يطلع على ذلك أب الولد (الذي هو الواضع) بل لو اطّلع و صرّح بالمنع عنه كيف و لو احتاج إلى إجازة الواضع و وضعه

شخصاً أو نوعاً لم يكن ذلك استعمالاً مجازياً بل يكون على نحو الحقيقة لسبب وضع على حده. (١)

و حينئذ فلا- يصحّ تقسيم الاستعمالات إلى الحقيقة و المجاز فإنّ كلّ مورد مع الوضع، فيصير الألفاظ مشتركاً لفظياً و هو كما ترى.

ثمّ ربما يقال: لا مجال للنزاع المذكور بعد إمكان أن نلتزم بما نسب إلى السكّاكيّ لأنّ التصرف في الأمر العقليّ و هو جعل ما ليس بفرد للمعنى فرداً له ادّعاء و عليه فلا يستعمل اللفظ في غير معناه حتّى يكون مجازاً.

أورد عليه في تهذيب الاصول من أنّ هذا القول في خصوص الاستعارة لا عموم المجازات. هذا مضافاً إلى أنّه يشترك مع قول المشهور في كون الاستعمال في غير الموضوع له لوضوح أنّ استعمال اللفظ في المصداق الحقيقيّ للموضوع له بخصوصه مجاز فكيف بالفرد الادّعائيّ فما ذهب إليه من أنّ الادّعاء المزبور يجعله حقيقة لغويّة غير تامّ.

و فيه أنّ اللفظ على مبنى السكّاكيّ ليس مستعملاً في خصوص الفرد الادّعائيّ بل هو مستعمل في معناه الكلّيّ و منطبق عليه و عليه فلا يشترك مع قول المشهور من المجاز في الكلمه نعم هو مع ذلك لا يكون استعمالاً حقيقياً لأنّ الحقيقيّ من الاستعمال هو الذي تكون الدلاله فيه على المعنى بنفسه لا- بالقرينه و بناء على مجاز السكّاكيّ ليست الدلاله بنفسها كما لا يخفى. و عليه فالنزاع في أنّ حسن هذه الاستعمالات هل يكون بالوضع أو بالطبع باق على حاله و هذا الإشكال بعينه وارد على ما أفاده صاحب الوقايه كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّّه ذهب في تهذيب الاصول إلى ما أفاده صاحب الوقايه في عامّه المجازات من

ص: ١٥٦

(١-١) نهاية الاصول ٢٤/١.

أنها استعاره كانت أو مجازاً مرسلًا، مفرداً كانت أو مركباً، كناية كانت أو غيرها، لم تستعمل إلا فيما وضع له غايه الأمر ما هو المراد استعمالاً غير ما هو مراد جَدًّا و إن شئت قلت إنه لتطبيق ما هو الموضوع له على غيره إما بادعاء كونه مصداقاً له كما في الكليات أو كونه عينه كما في الأعلام ثم قال و الفرق بين ما ذكره صاحب الوقايه و ما ذهب إليه السكاكي و من تبعه مضافاً إلى ما عرفت من أن المستعمل فيه بالإرادة الاستعماليه هو نفس الموضوع له على رأى صاحب الوقايه قدس سره و إن كان الجَدُّ على خلافه دون ما ذهب إليه السكاكي فإن المتعلق للإرادة عنده استعماليه كانت أو جديه شيء واحد، أن الادعاء على المذهب الأخير وقع قبل الإطلاق ثم اطلق اللفظ على المصداق الادعائي و لكن على ما رآه صاحب الوقايه وقع بعد استعمال اللفظ حين تطبيقه الطبيعه الموضوع لها على المصداق، إلى أن قال: و تجد تحقيق الحال في المجاز المركب ممّا ذكرنا أيضاً فإنك إذا قلت للمتردّد: «أراك تقدّم رجلاً- و تؤخر أخرى» و علمت أن مفرداتها لم تستعمل إلا- في معانيها الحقيقيه و أنه ليس للمركب وضع على حده ليكون أجزائه بمنزله حروف الهجاء في المفردات ليستعمل في معنى لم يوضع له تعرف أنك لم تتفوه بهذا الكلام إلا بعد ادعاء ذوقك أن هذا الرجل المتردد المتحير شخص متمثل كذلك و أن حاله و أمره يتجلى في هذا المثل كأنه هو، هذا قضاء الوجدان و شهاده الذوق السليم بل ما ذكرنا في المركبات من الشواهد على المدعى و به يحفظ لطائف الكلام و جمال الأقوال في الخطب و الأشعار. (1) انتهى

و فيه أولاً- أن ما ذكره لا- يعم جميع المجازات لعدم إرادته المعنى الموضوع له في استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو المثل، فضرب في قولنا: (ضرب فعل ماض) استعمال في النوع لا في معناه و إلا لما كان مبتدأ إذ الأفعال لا تصلح لأن تكون مبتدأ

ص: ١٥٧

مع أنّ استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو المثل من الاستعمالات المجازيّه بلا إشكال و لا خلاف أو لعدم حسن إرادته المعنى الموضوع له و ادّعاء الفرديّه لفرد بالنسبه إليه كما فى مثل: (أسأل القرية)، إذ استعمال القرية فى معناها و ادّعاء كون الأهل عين القرية و إطلاقها عليهم بارد جدّا و تخيّل أنّ القرية قابله للسؤال و موجود ذو شعور و إطلاقها على الأهل مستلزم لتغيّر المعنى الموضوع له كما لا يخفى.

و ثانياً أنّه يرد على جميع الموارد ما فى هدايه المسترشدين من أنّ ذلك أيضاً نحو من التصرف فى اللفظ حيث أنّ المقصود منه حقيقه غير معناه الحقيقى و إن جعل إرادته معناه الحقيقى واسطه فى الانتقال إليه. (١)

اللهمّ إلا أن يقال إنّ هذا التصرف فى ناحيه أصاله الجدّ و الإراده الجديّه دون اللفظ و المعنى اللذين كانا محلّ تصرف الواضع و لذلك يمكن أن يقال إنّ المتجوّز لم يتصرف فى تأسيس الواضع و جعله أعنى به ربط اللفظ بالمعنى و إنّما تصرف فيما يرجع إلى المستعمل نفسه أعنى به تطبيق ذلك المعنى الذى وضع اللفظ له على ما ليس من مصاديقه فى الواقع لفائده ما و أمر تطبيق المعانى الكليّه على مصاديقها لا- يرجع إلى الواضع كما أنّ تطبيق الموضوعات ذات الأحكام الشرعيّه على مصاديقها لا يرجع أمره إلى الشارع بل إلى نظر المكلف فى الثانى و إلى نظر المستعمل فى الأوّل.

و لكن مقتضى التأميل و التحقيق هو أنّ ذلك نحو تصرف فى اللفظ إذ اللفظ الموضوع للمعنى لو خلى و طبعه لا- نطبق على مصاديقه الحقيقيه لا الادّعائيه فصرف اللفظ عن هذا الطبع و تطبيقه على الأفراد الادّعائيه يوجب خروج اللفظ عمّا يقتضيه طبع الوضع و يحتاج إلى القرينه فكّل دلالة تحتاج إلى القرينه ليست دلالة حقيقيه إذ الحقيقه هى ما دلّ على المعنى بنفسه لا بالقرينه و هو كاف فى المجازيّه و لو كانت مجازا

ص: ١٥٨

عقليا و ذهتيا و للنزاع فى كون حسن هذه الاستعمالات بالوضع أو بالطبع مجال و إن شئت قل إنّ الواضع اشترط أن يستعمل هذا اللفظ بما له من المفهوم فانيا فى مصداقه الحقيقى فيرجع ذلك الاشرط إلى تخصيص الوضع بحصّه من ذلك المعنى. (١)

و كيف كان فمما ذكر يظهر أيضا أنّ المركّب الذى اريد به المعنى المجازى مجاز أيضا و إن استعملت مفرداتها فى معانيها الموضوعه لها ابتداء إذ المقصود منها ليس معانيها الحقيقيه و لذا قال فى هدايه المسترشدين: فلا يبعد أن يقال بكون ما اشتمل عليه من المفردات مجازا أيضا و إن استعملت فى معانيها الموضوعه لها ابتداء إذ المقصود منها حينئذ إحضار معناها التركيبى و الانتقال منها إلى المعنى المجازى فلا يكون معانيها الحقيقيه هى المقصوده بالإفاده فدعوى كونها إذن مستعمله فى معانيها الحقيقيه و أنّ التجوّز إنّما هو فى المركّب كما فى شرح التخليص ليست على ما ينبغى إلا أن يبنى على كون المناط فى استعمال اللفظ فى المعنى كونه مرادا من اللفظ ابتداء و إن اريد الانتقال منه إلى غيره و قد عرفت ما فيه. انتهى (٢)

و عليه فالمفردات فى مثل قولهم: (أراك تقدّم رجلا و تؤخّر اخرى) و إن استعملت فى معانيها الحقيقيه ابتداء و لكن مع ذلك لا يكون الاستعمال المذكور حقيقيا لأنّ المعانى الحقيقيه ليست مقصوده بالإفاده. فلا يصحّ جعل المركّبات كالمركّب المذكور من الشواهد على دعوى كون الاستعمال فيما إذا انطبق المعنى على الفرد الادعائى حقيقيا بل هو كالأستعمالات الكنائيه يكون من المجازات و كيف كان فللنزاع فى أنّ حسن الاستعمال المجازى تابع للوضع أو بالطبع مجال سواء قلنا بالتصرّف فى ناحيه المراد لا المستعمل فيه كما ذهب إليه صاحب الوقايه أو قلنا بما قال السكاكى فى الاستعاره أو

ص: ١٥٩

١-١) بدائع الأفكار ٨٧/١.

٢-٢) هدايه المسترشدين ٣٦.

قلنا بالمجاز فى الكلمه كما ذهب إليه المشهور أو قلنا بالجميع بحسب اختلاف الموارد كما هو الأقرب.

ثم إن المراد من الطبع الذى يكون مصححاً للاستعمالات المجازيه هو طبع نوع المستعملين فى كل لغه لا بعض الآحاد و الشواذ و هو يعرف باستقراء الاستعمالات و النظر فى الطريقه الجاريه فى المحاورات.

ثم لا يخفى عليك أنه كما لا حازه فى حسن الاستعمال المجازي إلى ترخيص الواضع بحسب الموارد و آحاد المجاز كذلك لا حازه فيه إلى ترخيصه فى نوع العلاقه المصححه للاستعمال بل اللازم هو الرجوع إلى طبع نوع المستعملين فما حسنه يجوز استعماله و ما لم يحسبه لا- يجوز سواء كان من الآحاد أو من أنواع العلاقات المجازيه إذ ربما يكون نوع العلاقه موجودا و مع ذلك لا يكون الاستعمال حسنا عند المستعملين أ لا ترى أن استعمال اليد فى الإنسان حسن كما فى الحديث المشهور «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» دون استعمال الرجل فيه فإنه لم يحسن مع حصول العلاقه أعنى علاقه الكلّ و الجزء فيه أيضا. و أيضا لا دليل على حصر العلاقات فى المذكورات فى علم المعانى و البيان إذ يمكن أن تزيد عليها فى الآتى بحسب الاستعمالات و المحاورات كما لا يخفى و لعل استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو الشخص يكون كذلك لعدم العلاقات المعدوده فيه مع أنه من الاستعمالات المجازيه.

الخلاصه:

١- حسن الاستعمالات المجازيه تابع للطبع لا- للوضع لشهاده الوجدان بحسن الاستعمال فيما يناسب ما وضع له و لو مع منع الواضع عنه و استهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيص الواضع و لغفله الواضع كثيرا ما عمّا يناسب ما وضع له فلا

ص: ١٦٠

معنى لأن يكون حسن الاستعمال تابعا لوضع الواضع ولأنه لو كان حسن الاستعمال بالوضع لزم أن يكون المهملات التي ارید بها النوع أو الصنف أو المثل في مثل «دیز مهمل» موضوعه مع أنها ليست بموضوعه.

ولأنه لو احتاج الاستعمال المجازي إلى إجازة الواضع و وضعه شخصا أو نوعا لم يكن ذلك الاستعمال استعمالا مجازيا بل كل مورد مع الوضع فيصير الألفاظ مشتركة لفظية و هو كما ترى.ربما يقال لا مجال للنزاع المذكور بعد إمكان الالتزام بما نسب إلى السكاكي لأن التصرف حينئذ يكون في الأمر العقلي و هو جعل ما ليس بفرد للمعنى فردا له ادعاء و عليه فاللفظ لا يستعمل في غير معناه حتى يكون مجازا في الكلمة.

و اجيب عنه بأنه أولا في خصوص الاستعارة لا عموم المجازات و ثانيا أنه ليس باستعمال حقيقي إذ الاستعمال الحقيقي هو الذي يكون الدلالة فيه على المعنى بنفسه لا بالقرينه و على ما ذهب إليه السكاكي ليست الدلالة بنفسه و عليه فللنزاع في كون حسن الاستعمال من جهة الوضع أو الطبع باق على حاله.ربما يقال إن صاحب الوقايه ذهب في عامه المجازات إلى أن الألفاظ لم يستعمل إلا فيما وضع له غايه الأمر ما هو المراد استعمالا غير ما هو مراد جدّا حيث أن ادعاء كون غير ما هو الموضوع له مصداق له كما في الكليات أو ادعاء كونه عين الموضوع له كما في الأعلام قبل إطلاق اللفظ و استعماله لا بعد استعماله حين تطبيقه الطبيعي على الموضوع لها على المصداق و عليه فاللفظ مستعمل في معناه الموضوع له و لا مجال للنزاع المزبور. و فيه أولا أن ما ذكره لا- يعم جميع المجازات لعدم الإيراده الاستعماليه للمعنى الموضوع له في استعمال اللفظ في النوع و الصنف أو المثل فضرب مثلا في قولنا: «ضرب فعل ماض» استعمال في النوع لا في معناه الموضوع له و إلا لما كان مبتدأ إذ الأفعال لا تصلح لأن تكون مبتدأ مع أن استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو المثل من الاستعمالات المجازية.

و ثانيا أن ذلك نحو تصرف في اللفظ إذ اللفظ الموضوع لمعنى لو خلى و طبعه

لا- نطبق على مصاديقه الحقيقيه لا- الادعائيه فصرف اللفظ عن هذا الطبع و تطبيقه على الأفراد الادعائيه و لو قبل الاستعمال و الإطلاق يوجب خروج اللفظ عمّا يقتضيه طبع الوضع و لذا تحتاج إلى القرينه و من المعلوم أنّ كلّ دلالة تحتاج إلى القرينه ليست بدلاله حقيقته و بالجمله للنزاع المذكور مجال سواء قلنا بالتصرّف في ناحيه المراد كما ذهب إليه صاحب الوقايه أو قلنا بالتصرّف في ناحيه المستعمل فيه كما ذهب إليه السكاكيّ أو قلنا بالمجاز في الكلمه كما ذهب إليه المشهور لأنّ كلّها موجب للخروج عن طبع الوضع.

٢- إنّ المراد من الطبع الذى يكون من مصحّحات الاستعمالات المجازيه هو طبع نوع المستعملين فى كلّ لغه لا بعض الآحاد و الشواذ و هو يعرف باستقراء استعمالات و النظر فى الطريقه الجاريه فى المحاورات.

٣- لا- دليل على حصر العلامات فى المذكورات فى علم المعانى و البيان لإمكان زياده علاقه اخرى يحسّنها طبع نوع المستعملين. ثمّ إنّه قد يكون نوع العلاقه و مع ذلك لا- يحسن الاستعمال أ لا- ترى أنّ علاقه الكلّ و الجزء من العلاقات و مع ذلك لا- يجوز استعمال الرجل فى الانسان و لا يقال «على الرجل ما أخذ حتى يؤدّي» مع أنّه يصحّ «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي» فمنه يعلم أنّ مجرد وجود نوع العلاقه لا يكفي بل يحتاج المورد إلى استحسانه من نوع المستعملين كما لا يخفى.

٤- إنّ الاستعمالات الكنائيه من المجازات و إن استعمل اللفظ فى مواردّها فيما وضع له إذ المقصود بالأصالة منها ليس معانيها الحقيقيه و لذا تحتاج إلى القرينه و من جملتها استعمال المركّبات مع إرادته المعانى المجازيه كاستعمالهم: «أراك تقدّم رجلا و تؤخر اخرى» فى من تردّد فى الأمر و لم يعزم على شيء فإنّ معناه الحقيقىّ هو الإخبار عمّن يكون فى الخارج كذلك و استعماله فى المتردّد فى الامور محتاج إلى القرينه و قد عرفت أنّ كلّ دلالة محتاجه إلى القرينه ليست بدلاله حقيقته. و ممّا ذكر يظهر أنّه لا

وجه للاستدلال بمثل المركبات المذكوره على كون الاستعمال فيما إذا انطبق المعنى على الفرد الادعائي حقيقيا.

ص: ١٤٣

و ممّا ذكر يظهر حسن إطلاق اللفظ و إرادته نوعه منه مع أنّه لا وضع و لا ترخيص من الواضع في ذلك كما إذا قيل: «ضرب مثلاً فعل ماضٍ». إذ ليس الملقى فعل لأنّه مبتدأ و هو لا يكون فعلاً ماضياً فالمقصود من ضرب ليس جنس ضرب بل هو نوع من ضرب و اللفظ مستعمل فيه و لذا يصحّ حمل الفعل عليه فهذا الاستعمال حسن في طبع المستعملين من دون حاجه إلى وضع الواضع أو ترخيصه. و هكذا الأمر فيما إذا استعمل اللفظ في الصنف كقولهم: «إنّ زيدا-الواقع بعد الفعل الذي اسند إليه نحو: ضرب زيد-فاعل»، و «زيدا-الواقع بعد الفعل الواقع عليه نحو: ضربت زيدا-مفعول» أو فيما إذا استعمل اللفظ في مثل الملفوظ كما يقال: «ضرب في قوله: ضرب زيد كلمه أو ثلاثي» إذا قصد شخص ضرب و لعلّ من هذا القسم القراءه للسور القرآنيه فإنّ القراءه هي حكاية شخص اللفظ المنزل من جانب الله تعالى على رسوله صلى الله عليه و آله بمثل ذلك اللفظ، راجع مسأله ١١ من مبحث القراءه و مسأله ٨ من مستحبات القراءه من كتاب العروه و شروحه.

و أمّا استعمال اللفظ و إرادته شخصه ففيه أنّه غير معقول لاستلزامه اتحاد الدالّ و المدلول كما عن صاحب الفصول و ذهب في الكفايه إلى جوازه قائلاً بكفايه التعدّد

الاعتباري حيث أنّ اللفظ من حيث أنّه صادر عن لفظه كان دالاً و من حيث أنّ نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً و لكن أورد عليه في تهذيب الاصول بأنّ التعدّد الاعتباري لا يجدي إذ عنوان الصادريّه و ما قاربها أمر متزع بعد صدور اللفظ فكيف يكون أمراً مصحّحاً للاستعمال الواقع قبله. هذا مضافاً إلى أنّه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في شيء واحد ضروره أنّ اللفظ عند الاستعمال لا- يلاحظ إلاّ آلياً و المعنى المراد لا يقصد إلاّ استقلالياً و هو لازم كونه دالاً و مدلولاً. بل التحقيق أنّه من باب إيجاد صورته الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع لا- من باب كون اللفظ دالاً على نفسه و لا مستعملاً في نفسه و ذلك لأنّ الحروف المتصرّمه إذا صدرت عن المتكلّم و تمت الكلمه و خلصت عن مقاطع فمه يحصل منها صورته في ذهن السامع من قرع الهواء و تموّجه في ناحيه الصماخ حتّى يمرّ عن الحسّ المشترك و الخيال و يصل إلى النفس و ليس الموجود فيها عين الموجود في عالم الخارج عينا و شخصاً و إلاّ لا نقلب الذهن خارجاً و لذلك نقول لا يحمل في مثل «ضرب كلمه أو ثلاثي» إذا اريد شخص الملفوظ منه على إلقاء الموضوع في ذهن السامع كما ذهب إليه في الكفايه إذ الموضوع للحكم ليس إلاّ- الهويّه الخارجيه و لا- تنال النفس متن الأعيان و لا يمكن إلقائها في ذهن السامع بل بابه هو إيجاد صورته الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع و الحاصل أنّ ذاك الموجود المتصرّم يوجد في نفس السامع ما يصير حاكياً عنه في الآن المتأخّر لا كحاكياه اللفظ من معناه إذ صورته الذهنيه للفظ لم يوضع لها ذاك اللفظ. (1)

و لكن بعد يمكن استعمال اللفظ في نفسه بما ذكره المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه و حاصله بعبارة منّا: أنّ المتكلّم لم يتكلّم بدون تصوّر كلامه فإذا أراد أن يقول حكم نفس

ص: ١٦٥

اللفظ من لفظيته أو ثلاثيته أو بنائه أو معرّيته تصوّر الموضوع و المحمول و المراد من تصوّر اللفظ هو تصوّر ماهية اللفظ الذى يكون متعلّقا للإرادة و الشوق و الماهية غير الوجود الخارجى و غير الوجود الذهنى أيضا و بعد تصوّر ماهية اللفظ استعمال اللفظ الخارجى فى الماهية المتصوّره و يقول: «زيد لفظ» و هذا الاستعمال لإحضار معنى اللفظ و هو ماهية اللفظ فى أذهان السامعين حتّى يحكم عليه بأحكامه الخاصه من الامور المذكوره و هذا أمر ممكن و واقع بل شائع و بابه باب الاستعمال للمغايره بين الوجود الخارجى و الماهية المتصوّره فى الذهن فلا يلزم من استعمال الوجود الخارجى للفظ فى الماهية المتصوّره منه اتّحاد الدالّ و المدلول كما لا يخفى. (١)

و عليه فإطلاق اللفظ فى هذه الصوره من باب الاستعمال إذ سياق الإطلاقات فى جميع الموارد واحد و حمل بعض الإطلاقات على باب الإلقاء غير شائع و هكذا الأمر فى سائر الصور كما اعترف بذلك فى متن الكفايه فى خلال عباراته فراجع.

و ذهب فى نهايه الاصول إلى أنّ المقام مطلقا سواء اريد باللفظ النوع أو الصنف أو المثل أو الشخص لا يكون من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى بل يراد منه ثبوت نفس اللفظ و تقرّره فى ذهن المخاطب حتّى يحكم عليه أو به فلا يصح إطلاق لفظ الاستعمال فى هذه الموارد.

و لكن أورد عليه فى تهذيب الاصول بما لا مزيد عليه و نحن أغمضنا عن ذكره و ردّه اختصارا و إن شئت المزيد فراجع.

ص: ١٦٦

١-١) نهايه الدرايه ٣٢/١.

١- استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو المثل أمر ممكن يحسن عند طباع المستعملين كقولنا «ضرب فعل ماضٍ» و من المعلوم أنّ المسند إليه و المبتدأ ليس هو الفعل إذ الفعل لا يخبر عنه و لا يسند إليه بل المراد منه هو نوع ضرب و اللفظ مستعمل فيه.

و هكذا يصحّ أن نقول «انّ زيدا الواقع بعد فعل اسند إليه كقولنا ضرب زيد فاعل» و «زيدا الواقع بعد فعل يقع عليه نحو ضربت زيدا مفعول» و ليس ذلك إلا استعمال لفظ الزيد في صنف زيد.

و أيضا لصحّ استعمال اللفظ في مثل الملفوظ و لعلّ من هذا الباب القراء للقرآن الكريم فإنّها حكاية عن مثل ما تلفّظ به و نزل على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كما أفاده صاحب العروه في مسأله ١١ من مبحث القراءه و مسأله ٨ من مستحبات القراءه و يلحق بقراءه القرآن قراءه الأشعار و نحوها لأنّها من هذا الباب إلا إذا أنشدتها ارتجالا.

٢- هل يجوز استعمال اللفظ في نفسه أم لا؟ ذهب في الفصول إلى أنّه غير معقول لاتحاد الدالّ و المدلول و اجيب عنه بكفايه التعدّد الاعتباري حيث أنّ اللفظ من حيث أنّه صادر عن لافظه دالّ و من حيث أنّ نفسه مراد كان مدلولاً.

اورد عليه بأنّ عنوان الصادريّه و ما قاربها أمر متترع بعد صدور اللفظ فكيف يكون أمرا مصحّحا للاستعمال الواقع قبله.

هذا مضافا إلى أنّه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في شيء واحد لأنّ اللفظ عند الاستعمال لا يلاحظ إلا آليا و المعنى حيث لا يراد إلا استقلاليا لزم أن يكون نفس اللفظ أيضا مقصودا استقلاليا فيجتمع اللحاظ الآلي و الاستقلالي في لفظ واحد

و هو نفس اللفظ.

فبالإلزام هو أن يرجع استعمال اللفظ في نفسه إلى إيجاد صورته الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع و يمكن أن يقال كما في تعليقه الأصفهانيّ بأنّ المتكلّم في مثل «زيد ثلاثيّ» تصوّر الموضوع و المحمول و المراد من تصوّر الموضوع تصوّر ماهيّة اللفظ الموضوع الذي يكون متعلّقاً للإيراده و الشوق و حيث أنّ ماهيّة اللفظ غير الوجود الخارجيّ و الذهنيّ فالتكلّم استعمال اللفظ الخارجيّ الموجود أو اللفظ الذهنيّ الموجود فيه في الماهيّة المتصوّره و يقول زيد لفظ أو زيد ثلاثيّ.

فالاستعمال في المقام كسائر الاستعمالات استعمال في المعنى و هو ماهيّة اللفظ و لا شاهد لتفرقه بين استعمال اللفظ في نفسه و سائر الاستعمالات بعد تصوّر المعنى بالوجه المذكور فالاستعمال في نفس اللفظ أمر ممكن بل شائع و بابه باب الاستعمال للمغايره الموجوده بين الوجود الخارجيّ أو الذهنيّ و بين الماهيّة المتصوّره في الذهن فلا يلزم من استعمال الوجود الخارجيّ للفظ في الماهيّة المتصوّره منه اتحاد الدالّ و المدلول و لا ملزم لإرجاع الاستعمال إلى الإيجاد أو إلقاء صورته الموضوع مع فرض إمكان الاستعمال بمعناه الجاري في سائر المقامات و لا يلزم اجتماع اللحاظين المختلفين في شيء واحد بعد تعدّد الدالّ و المدلول فلا تغفل.

ص: ١٤٨

من حيث هي

و لا- يخفى عليك- بعد ما تقدّم من أنّ حقيقة «الوضع» ليست إلّا- تعيين اللفظ في مقابل نفس المعنى و اعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما ممّن يعنى بوضعه و اعتباره - أنّ الموضوع له للألفاظ هو نفس المعانى من دون دخاله شىء آخر كالإرادة أو العلم أو غيرهما فمثل لفظ «الماء» مثلا يدلّ على نفس الماء لا الماء المراد و لا الماء المعلوم و هكذا. و عليه فالألفاظ تحكى عن نفس المعانى الواقعيّة لا- غير من دون دخل للمرادية لا- اسما و لا حرفا. و عليه فلا مجال لدعوى تقييد المعانى بنحو من أنحاء الإرادة سواء كان التقييد داخلا و القيد خارجا أم كان كلاهما خارجين بأن يكون الموضوع له هى الحصّة المقترنه بالإرادة سواء كانت الإرادة إرادته استعمالية و هى إرادته استعمال اللفظ للمعنى و إرادته إفنائته فى مطابقه أم إرادته تفهيمية و هى إرادته تفهيم المعنى الذى استعمل اللفظ فيه للمخاطب أم إرادته جدّيه و هى إرادته المعنى الذى استعمل اللفظ فيه جدّا و حقيقة لأنّ كلّها كما فى بدائع الأفكار خلاف الوجدان و لا- دخل لها بالنسبة إلى المعنى الموضوع له. و عليه فلا يصحّ ما فى الدرر أيضا من أنّ المعقول فى الوضع هو بناء الواضع و التزامه بأنّه متى أراد المعنى الخاصّ و تعلق

غرضه يفهم الغير ما فى ضميره تكلم باللفظ الكذائى فبعد هذا الالتزام يصير اللفظ المخصوص دليلا على إرادته المعنى المخصوص عند الملتفت بهذا البناء والالتزام وكذا الحال لو صدر ذلك اللفظ من كل من يتبع الواضع فإن أراد القائل بكون الألفاظ موضوعه لمعانيها من حيث أنها مراده هذا الذى ذكرناه فهو حق بل لا يتعقل غيره و إن أراد معانيها مقيده بالإرادة بحيث لوحظت الإرادة بالمعنى الاسمى قيدها لها حتى يكون مفاد قولنا: «زيد هو الشخص المتصف بكونه مرادا و متعقلا فى الذهن» فهو بمعزل عن الصواب. (١)

لما عرفت سابقا من أن غرض الوضع و إن سلمنا هو قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ إلا أنه حكمه الوضع و ليس دخيلا فى قوام الوضع و حقيقته فالوضع غير قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ فكون المعانى مراده بالمعنى الحرفى عند إرادته التفهيم أجنبى عن الوضع و المعنى الموضوع له إذ لم يلحظ عند وضع الألفاظ و تعيينها إلا نفس المعانى فالإرادة سواء كانت بمعناها الحرفى أو الاسمى لا دخل لها فى المعنى الموضوع له كما لا معنى لدخل التصور أو العلم فيه فلا تغفل. هذا مضافا إلى ما فى تهذيب الاصول من أن الغرض هو إفادة ذوات المرادات لا بما هى كذلك بل بما هى نفس الحقائق فإن المتكلم إنما يريد إفادة نفس المعانى الواقعيه لا بما هى مراده بل كونها مراده مغفول عنه للمتكلم و السامع. (٢)

ثم إن الوضع سابق على مرتبه الإفهام بأقسامه و توقف الإفهام على الإراده الاستعماليه و التصديقيه لا يستلزم توقف الوضع عليهما و تفصيل الكلام فى الإفهام على ما فى نهايه الاصول هو أن إفهام الغير و تفهيمه على نوعين: تصوورى و تصديقى

ص: ١٧٠

١-١) الدرر ١/٤١ و ٤٢.

٢-٢) تهذيب الاصول ١/٥٠.

و المتوقّف على الإرادة التصديقيّة هو الثانی دون الأوّل و التصوّر كدلاله الأسماء على معانيها الاستقلاليّة و كدلاله الحروف على معانيها الربطيّة و كدلاله هيئته الإضافة على النسبه الإضافيّة لا يتوقّف إلاّ على العلم بالوضع و استعمال المتكلم إذ من المعلوم أنّ المقصود من الاستعمال في أمثال ذلك هو إلقاء المعنى الاسميّ أو الحرفيّ أو الإضافيّ إلى المخاطب و إفهامه إيّاه ليتصوّر من دون أن يراد تصديقه بالوقوع نعم يتوقّف ذلك على الإرادة الاستعماليّة فاللفظ الموضوع المستعمل هو الذي استعمله المتكلم بقصد التفهيم و الإفهام التصوّر و لعلّ ذلك هو الفرق بينه و بين اللفظ المسموع من الساهي أو النائم فإنّ اللفظ في كلا الموردین لفظ موضوع للمعنى المعلوم و لذا انتقل الإنسان من سماعه إلى معناه و لكنّه ليس في الساهي أو النائم مستعملا لإرادته الإفهام و التفهيم و كيف كان فالإفهام التصوّر لا يتوقّف على الإرادة التصديقيّة و إن توقّف على الإرادة الاستعماليّة هذا بخلاف التصديقيّ من الإفهام فإنّه مضافا إلى ذلك يتوقّف على الإرادة التصديقيّة كدلاله هيئته الجملة الفعلية أو الاسميّة على النسبه التامّة الخبريّة حيث أنّ المقصود من هذا النوع إلقاء المعنى أى النسبه إلى المخاطب ليصدّق بوقوعها كما يدلّ ظاهر الكلام على تصديق المتكلم بها ما لم يقترن به ما ينافي ظاهر الكلام و لكنّ الإفهام و التفهيم سواء كان تصوّريا أو تصديقيّا أجنبيّ عن مرحله الوضع لتأخرهما عن الوضع بمرتبتيّن و هما الوضع و العلم به و توقّف الإفهام أو التفهيم على الإرادة الاستعماليّة أو على الإرادة الجدّيّة لا ارتباط له بمقام الوضع كما أنّ توقّفهما على الإرادة لا ارتباط له بالدلاله التصوّرية فإنّها لا تتوقّف إلاّ على العلم بالوضع فإذا سمع اللفظ و لو من الساهي أو النائم يدلّ على معناه بالدلاله التصوّرية بالمعنى المذكور إذ ليست الدلاله التصوّرية المذكوره إلاّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى و هو حاصل بالسمع، و الإفهام و التفهيم أمر آخر ربما يقترن مع اللفظ الموضوع و ربما لا يقترن كما لا يخفى و عليه فالوضع و العلم به يوجب الدلاله التصوّرية

بالمعنى المذكور و لا مدخلية لغيرهما فى هذه الدلالة فلا مانع من أن يقال كما نسب إلى المعروف و المشهور من أن الدلالة تابعة للوضع لا للإرادة و عليه فحصر الدلالة الوضعيه فى الدلالة التصديقيه غير صحيح بعد ما عرفت من تقدم باب الوضع على باب الإفهام و التفهيم بمرتبتين.

نعم ذهب فى المحاضرات إلى حصر الدلالة الوضعيه فى الدلالة التصديقيه بما سلكه فى باب الوضع من أنه عبارته عن التعهد و الالتزام و لكن عرفت ضعف هذا المبنى مرارا فراجع.

فتحصل أن الدلالة الوضعيه التصوريه بمعنى الانتقال من اللفظ الموضوع إلى المعنى الموضوع له لا يتوقف إلا على العلم بالوضع و لو صدر عن السامى أو النائب لحصول الانتقال بنفس السماع. نعم الإفهام التصوري يتوقف مضافا إلى العلم بالوضع على إرادته الاستعمال بنيه الإفهام التصوري كما أن الإفهام التصديقي يتوقف مضافا إلى ما ذكر على كون الجملة ذا نسبه كامله قابله للإذعان و التصديق. و لكن الإفهام بأقسامه خارج عن حقيقه الوضع لأن الوضع هو تعيين اللفظ بإزاء نفس المعنى و الإفهام متأخر عنه بمرتبتين.

و لقد أفاد و أجاد فى بدائع الأفكار حيث قال: أقصى ما يمكن أن يستدل به على التقييد بالإرادة هو أن الوضع من الأعمال العقلانيه الاختياريه و لا شبهه فى أن الداعى للوضع إلى الوضع هو تسهيل طريق الإفاده و الاستفادة فى مقام المحاوره فلا محاله أنه يضع الألفاظ بإزاء المعانى التى تقع فى طريق الإفاده و الاستفادة و هى طبعاً متعلقه بإرادة المتكلم و عليه يكون الموضوع له هو المعنى الذى تعلقت إرادته المتكلم به فى مقام المحاوره و لذا سمي (معنى) من قولهم (عناه يعنيه) أى قصده، فالوضع للأعم

من ذلك أعنى به المفهوم من حيث هو لا يمكن (١) أن يتحقق من العاقل المختار لفرض عدم الداعى إليه. ثم قال: وفيه أنه إن اريد من كون الموضوع له هو المعنى الذى تعلقت به إرادته المتكلم على نحو دخول التقييد و خروج القيد فمرحله الثبوت فى المقام غير تامه فلا تصل النوبه إلى مرحله الإثبات و ذلك لأن دخول التقييد فى الموضوع له يستلزم محاذير؛ منها: أنه يلزم ذلك أن يتقوم المستعمل فيه بما هو من قوام الاستعمال أعنى به الإراده الاستعماليه و بما أن الاستعمال متأخر بالطبع عن المستعمل فيه و هو متقدم عليه كذلك يستلزم أن يكون الشىء الواحد فى آن واحد متقدما و متأخرا بالطبع بالإضافة إلى شىء واحد و هذا خلف و هكذا الأمر لو كان التقييد بنحو آخر من أنحاء الإراده التى أشرنا إليها لاتحاد الملاك فيها جميعا. و منها: عدم صحه الحمل فى القضايا الحملية إلا بتجريد المحمول عن التقييد المزبور لعدم صدق القضيّه معه، مع وجدان صحه الحمل بلا عنايه التجريد و ذلك يكشف عن عدم أخذ التقييد فى الموضوع له. إلى أن قال: و إن اريد من كون الموضوع له هو المعنى الذى تعلقت به إرادته المتكلم على نحو خروج القيد و التقييد معا عن الموضوع له و ادعاء أن الموضوع له هو المعنى المقترن بإرادته المتكلم فيكون الموضوع له هى حصه من طبيعى المعنى فمرحله الثبوت و إن كانت على هذا لا ضير فيها و لا تستلزم شيئا من تلك المحاذير إلا أن الدليل المزبور (٢) غير صحيح فإننا لو سلمنا أن غايه الوضع هى الإفاده و الاستفادة و لم تكن غايته أن يخطر المعنى كلما يخطر اللفظ و لو بسماع من لافظ بلا شعور فتكون الإفاده و الاستفادة من بعض ما يترتب على الوضع لما سلمنا أن غايته وحده

ص: ١٧٣

-
- ١- ١) و فيه منع إذ ترتب الأثر على نوع من المعنى و هو الذى تتعلق به الإراده يكفى فى صحه الوضع للمطلق كما يصح جعل الحكم على طبيعه المكلفين لرتب الأثر و هو الامتثال على بعض أنواعهم و أفرادهم.
- ٢- ٢) و هو الذى أشار إليه فى صدر عبارته بقوله أقصى ما يمكن أن يستدل به إلخ.

ذلك بل هو إحدى مقدمات الإفاده والاستفاده لأن إفاده المتكلم السامع أنه يريد الأمر الفلاني واستفاده السامع ذلك يتوقف على أمرين؛ أحدهما: تصوّر المعنى المقصود إفادته و ثانيهما: الدلالة على أنّ المعنى المتصوّر هو مراد المتكلم. أمّا الأمر الأوّل فيمكن تحصيله بالوضع. و أمّا الأمر الثاني فهو يحصل بالقرائن الحافّة بالمتكلم و أمّا تحصيل الإفاده والاستفاده بالوضع وحده فهو غير ممكن لقصور الوضع بطبعه عن ذلك لأنّه لو قيل بوضع اللفظ للحصّه المقترنه بإرادته المتكلم فإن كان التحصيص على نحو النسبه الناقصه لما كان السامع يستفيد من كلام المتكلم مع قطع النظر عن القرائن أكثر من تصوّر ذلك المعنى أعني به الحصّه فهو يتصوّر المعنى المقترن بإرادته المتكلم لما تقدّم أنّ الدلالة على نحو النسبه الناقصه دلالة تصوّريّه و إن كان على نحو النسبه التامه فالكلام و إن كان يحكى عن وجود شخص الإراده إلا أنّ كون المتكلم يريد هذا المعنى واقعا فالسامع شكّ به و معه يكون شكّا أيضا بكون دلالة الكلام الفعلية المقرونه بالشكّ هي دلالة وضعيه لاحتمال إرادته المتكلم للمعنى المتصوّر أو هو خطور محض استند إلى استيناس النفس بالانتقال من تصوّر هذا اللفظ إلى هذا المعنى في المحاوره و حينئذ يفتقر السامع لأجل إحراز كون الدلالة وضعيه إلى دلالة اخرى على كون المتكلم يريد هذا المعنى المتصوّر و معها لا تبقى حاجه إلى الوضع المزبور نعم على هذا التقدير يمكن أن يكتفى في إحرازها بأصالة الحقيقه فالوضع أيضا يكون أحد مقدماتها و لم تحصل به وحده كى يقتضى كونها غرضا للواضع لوضعه كذلك بل لا بدّ و أن يلتزم بأنّ غرض الواضع من الوضع تهيئه مقدمه من مقدماتها و هذا كما يحصل بوضعه للحصّه كذلك يحصل بوضعه لنفس المعنى و بضمّ القرائن و الاصول يتمّ الغرض من غير ضروره بالتزام الوضع للحصّه و عليه فلا مجال لإثبات الوضع كذلك بالدليل المزبور و ممّا يؤيّد كون الموضوع له هو نفس المعنى لا حصّه منه انسباق نفس المعنى من اللفظ الموضوع عند سماعه من ناطق به بلا إرادته لذلك المعنى و إن ادعى

الخصم أنّ الانسباق المزبور مستند إلى الاستيناس المذكور فلنفرض ذلك في اللفظ الموضوع لمعنى ما قبل أن يتكرر استعماله فيه فلا- محاله أنّ ذلك المعنى ينسب إلى ذهن العالم بوضع ذلك اللفظ له و إن نطق به ناطق بلا شعور فتحصل أنّ الألفاظ موضوعه لنفس المعاني بلا- تخصّص ولا تخصّص بالإرادة و تبين أنّ الدلالة الوضعيّة مع قطع النظر عن القرائن منحصره في الدلالة تصوّريّه و إن كان الموضوع له هي الحصّه لما عرفت من عدم الملازمه بين كون الموضوع له هو المعنى المقارن لإرادة المتكلم و بين التصديق بكون المتكلم يريد هذا المعنى في الواقع على خلاف ما ذهب إليه الخصم من انحصارها في الدلالة التصديقيّه. (١)

و الحاصل أنّ ما يمكن تحصيله بنفس الوضع هو الدلالة تصوّريّه و أمّا الإرادة التفهيميّه أو الإرادة الجدّيّه فلا تحصلان به بل تتوقّفان على جريان أصاله الحقيقه و أصاله التطابق فلا غناء بالوضع عن غيره من الاصول كما عرفت.

و لذا قال في هدايه المسترشدين أنّ الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرّد الإحضار و دلالة اللفظ على كون ذلك مرادا للمتكلّم حاصله بعد ذلك بأمر آخر(و مقصوده من أمر آخر هو ما ذكره قبلا من أنّ التصدّي لاستعمال الألفاظ في مقام البيان مع شعور المكلف (٢) و عدم شعور غفلته و ذهوله شاهد على إرادته معناه و مدلوله فيكون كدلاله الإشارات على مقصود المشير) فيكون الحكم بكونه مرادا للمتكلّم متفرّعا على الوضع من غير أن يكون متعلّقا لوضع الواضع و إن كان الغايه الملحوظه في الألفاظ هو فهم المراد إذ لا يلزم من ذلك أن يكون ترتّبها عليه بلا واسطه. (٣)

ص: ١٧٥

١- (١) بدائع الأفكار ٩٢/١-٩٤.

٢- (٢) المتكلم ظ

٣- (٣) هدايه المسترشدين ٣٩.

ثم إنه يتضح الجواب بعد ما ذكر عن هذا السؤال: «إنَّ حمل اللفظ على المعنى الحقيقي و الحكم بكونه مرادا للمتكلّم عند الدوران بينه و بين المعنى المجازي هل يكون بالوضع أو بغيره؟» فإنّ في هدايه المسترشدين قال: هل يكون ذلك الأصل من القواعد الوضعيّة المقرّره من الواضع بتعيينه و وضعه سوى وضعه المتعلّق بالألفاظ فيكون مستفادا من ملاحظه السيره و الطريقه المستمرّه حسب غيره من الأوضاع العامّه و القواعد الكلّيّه المتلقّاه منه أو أنّه لا حاجه فيها إلى وضع سوى وضع الألفاظ لمعانيها إذ بعد دلالة الألفاظ على المعاني يكون التصدّي لاستعمالها في مقام البيان مع شعور المكلف (١) و عدم شعور غفلته و ذهوله شاهدا على إرادته معناه و مدلوله فيكون كدلاله الإشارات على مقصود المشير فيكون الأصل المذكور متفرّعا على الوضع من غير أن يكون متعلّقا لوضع الواضع و إن كان الغايه الملحوظه في الألفاظ هو فهم المراد إذ لا يلزم من ذلك أن يكون ترتبها عليه بلا واسطه و قد يقال إن يكون الألفاظ موضوعه للدلاله على معانيها من حيث كونها مراده للمتكلّم مقصوده فالوضع هو تعين اللفظ أو تعيينه ليدلّ على كون المعنى مرادا للمتكلّم لا- لمجرّد الدلاله على المعنى و إحضاره بالبال كما هو الظاهر و كان ذلك مراد القائل بكون الدلاله تابعه للإرادته لانتفاء الدلاله المذكوره في المجاز بعد قيام القرينه الصارفه. إلى أن قال: و على هذا الوجه أيضا تكون دلالة الألفاظ على كون معانيها مقصوده للمتكلّم وضعيّة فيكون الأصل المذكور مستندا إلى الوضع أيضا إلا أنّ الوجه المذكور بعيد عن ظاهر الأوضاع فإنّ الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرّد الإحضار و دلالة اللفظ على كون ذلك مرادا للمتكلّم حاصله بعد ذلك بأمر آخر. (٢)

ص: ١٧٦

١-١ المتكلّم ظ

٢-٢ نفس المصدر ٣٩.

حاصله أنّ الحمل على المعنى الحقيقي المراد للمتكلّم يكون بأحد الأمرين إمّا بسبب وضع قاعده اخرى أو بسبب الاعتماد على القرائن الحافّة. وإمّا بحسب بناء العقلاء. وكيف كان فمنشأ البحث عن كون الألفاظ موضوعه لذات المعانى أو المعانى المراده ذلك كما لا يخفى.

ثمّ ثمره البحث هو ما ذكره فى الفصول حيث قال: إن قلنا بأنّها موضوعه للمعانى من حيث كونها مراده سواء اعتبرناها شرطاً أو شرطاً أتجه أنّ لا يكون للألفاظ معان حقيقيه عند عدم إرادتها ضروره أنّ الكلّ عدم عند عدم جزئه و المقيد من حيث كونه مقيداً عدم عند عدم قيده و هكذا قال فى تحرير الاصول و حينئذ إذا استعمل اللفظ فى المعنى بقصد التفهيم كان ذلك على وفق الوضع و كان حقيقه و إذا استعمل فيه لا بهذا الوجه و من دون هذا القصد كان مجازاً لاستعماله فى غير المعنى الموضوع له. (١)

الخلاصه

١- لا يخفى عليك أنّ الموضوع له للألفاظ هو نفس المعانى الواقعيه من دون تقييدها أو تقييدها بشيء آخر كالإراداه لما عرفت من أنّ الوضع هو تعيين اللفظ فى مقابل نفس المعنى و اعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما ممّن يعتنى بوضعه و اعتباره و يشهد لذلك انسباق نفس المعانى من الألفاظ الموضوعه عند سماعها من ناطق بها من دون حاجه إلى احراز إراداه تلك المعانى و عليه فلا دخاله لشيء آخر بنحو من الأنحاء كالإراداه و العلم و نحوهما فى الموضوع له فلفظ الماء مثلاً يدلّ على نفس المائع

ص: ١٧٧

السيال الخاصّ لا- المائع المعلوم أو المائع المراد أو المائع المقصود و إن سلّمنا أنّ غرض الواضع هو قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ لا خطور المعنى كلّما يخطر اللفظ و لو بسماع من لافظ بلا شعور فالغرض هو تهيئه مقدّمات التفهيم و إبراز المقاصد و هذا الغرض بضميمه أصاله الحقيقه و غيرها يتمّ من دون حاجه إلى الالتزام بكونه دخيلا في قوام الوضع و حقيقته.

فالإرادة سواء كانت بمعناها الحرفي أو الاسمي لا- دخل لها في المعنى الموضوع له كما لا دخل للتصوّر أو العلم فيه و غرض المتكلم أيضا من التكلم هو إفاده ذوات المرادات لا بما هي مرادات بل بما هي نفس الحقائق و يشهد له غفله المتكلم و السامع عن مراديتها في كثير من الأحيان كما لا يخفى.

و حمل مراديه المعاني على ما ذهب إليه صاحب الدرر في حقيقه الوضع من التزام الواضع و من تبعه بأنه متى أراد المعنى الخاصّ و تعلّق غرضه بإفهام الغير ما في ضميره تكلم باللفظ الكذائي مندفع بما في بيان حقيقه الوضع من أنّه لا حاجه إلى الالتزام المذكور بعد إمكان اعتبار الاختصاص و الارتباط بنفس تعيين الواضع لفظا لمعنى معيّن و جريان أصاله الحقيقه و أصاله تطابق الإراده الجدّيّه مع الإراده الاستعماليّه.

٢- إنّ الدلاله الفعلية على قسمين أحدهما التصوريّه و ثانيهما التصديقيّه و الدلاله التصوريّه لا تتوقّف إلاّ على العلم بالوضع و لا دخل للإرادة فيها و لذا إذا سمع اللفظ الموضوع من الساهي أو النائم دلّ على معناه بالدلاله التصوريّه إذ الدلاله التصوريّه الفعلية ليست إلاّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى و هو حاصل بالسماع من دون حاجه إلى إرادته المتكلم الإفهام أو التفهيم من استعماله.

و ممّا ذكر يظهر صحّه ما نسب إلى المعروف و المشهور من أنّ الدلاله الفعلية التصوريّه تابعه للوضع لا للإرادة و أنّ الدلاله التصديقيّه الفعلية تتوقّف على الإراده

التصديقيته كدلاله هيئه الجملة الاسميّه كقولنا زيد قائم و الفعلية كقولنا قام زيد على النسبه التامه الخبريه إذ المقصود من الجمل التامه إلقاء المعنى أى النسبه إلى المخاطب ليصدق بوقوعها كما يدلّ ظاهرها على تصديق المتكلم بها ما لم يقرن قرينه على الخلاف و لكن الدلاله التصديقيه الفعلية متأخره عن الوضع برتبتين و هى الوضع و العلم به و اشتراط شىء فى المتأخر لا يوجب دخله فى المتقدم.

٣- ثم إنّ الإفهام و التفهيم من أفعال المتكلم و هما على قسمين تصوّريّ و تصديقيّ. و التصوّريّ متوقّف مضافا إلى العلم بالوضع على إرادته الاستعمال بتيه الإفهام التصوّريّ فإنّ الإفهام لا يتحقّق إلاّ باللفظ الموضوع المستعمل و من المعلوم أنّ الاستعمال لا يتحقّق بدون قصد المتكلم و التصديقيّ من الإفهام يتوقّف مضافا إلى ذلك على إرادته التصديقيه كما هو ظاهر هيئه الجمل الفعلية و الاسميّه التامه إلا- أنّ الإفهام و التفهيم أيضا متأخران عن الوضع فتوقفهما على إرادته الاستعمال فى التصوّريّه و على الإراده الجدديه فى التصديقيه لا يستلزم مدخلية الإراده فى الوضع أو الدلاله التصوّريّه الفعلية لأنّ مدخلية شىء فى المتأخر لا يوجب اعتباره فى المتقدم فلا تغفل.

٤- فالمحصّل من نفس الوضع هو الدلاله التصوّريّه التى توجب إحضار المعانى فى الأذهان و أمّا دلاله اللفظ على كون ذلك مراد المتكلم فهى محتاجه إلى أمر آخر كأصالة الحقيقه و أصاله تطابق الإراده الاستعماليّه مع الإراده الجدديه فحمل اللفظ على كونه مرادا للمتكلم يحتاج إلى جريان أصل آخر و لا يستفاد من الوضع حتّى يعدّ من القواعد الوضعيه.

٥- و من ثمرات المبحث المذكور أنّه إن قلنا بأنّ الألفاظ موضوعه للمعانى المراده فإذا انتفت المراديه بوجه من الوجوه صارت الألفاظ مجازا لانتفاء المركّب بانتفاء أحد أجزائه و لذلك قال فى تحرير الاصول أنّه إذا استعمل اللفظ فى المعنى بقصد التفهيم

كان ذلك على وفق الوضع و كان حقيقه و إذا استعمل فيه لا بهذا الوجه و من دون هذا القصد كان مجازا لاستعماله في غير المعنى الموضوع له (١).

ص: ١٨٠

١-١) تحرير الاصول ٥١/١.

ولا يخفى عليك أنّ المركبات وإن لم تكن لها مواد غير مفرداتها ولكن تكون لها هيئه زائده على هيآت مفرداتها تدلّ باعتبارها على معان تصديقيه و هي غير مداليل المفردات إذ التصديق ممّا يترتب على هيئه القضيه المركبه لا المفردات الدالّه على المعانى التصوريه فلفظه زيد و قائم فى زيد قائم لا تدلّ إلاّ على المعانى التصوريه و أمّا الهوهويه التصديقيه بأنّ زيدا هو القائم و القائم هو زيد فهو أثر هيئه القضيه الحملية و هكذا الأمر فى سائر القضايا كالشرطيه فإنّها أيضا تدلّ باعتبار اشتمالها على الأدوات الشرطيه مثلاّ على النسب التصديقيه نحو ترتب وجود النهار على طلوع الشمس فى قولهم: إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود. فهذا المعنى التصديقيّ أثر هيئه القضيه الشرطيه لا مفرداتها و هلمّ جزاء بل التقديم و التأخير فى أجزاء القضيه يوجب تفاوتاً فى هيئه المجموع بما هو مجموع مع أنّ هيئه المفردات لا تتفاوت بالتقديم و التأخير و هذا التفاوت الناشئ من التقديم و التأخير فى المركبات أيضا يكون لإفاده الفوائد الخاصه كحصر الموضوع فى المحمول أو بالعكس من المعانى التصديقيه التى لا تدلّ عليه المفردات.

و عليه فدعوى الوضع لهيئه المركبات بما هي زائده على مفرداتها مادّه و هيئه

لإفاده المعانى التصديقيّه أمر يشهد له الوجدان السليم و من الممتنع عاده عدم وضع لفظ للمعانى التصديقيّه فى اللغات الرائجه فى أقطار الأرض و لذا يكون النزاع فى ذلك نزاع فى أمر واضح. نعم جعل النزاع فيه كما فى تهذيب الاصول بعد وجود معان تصديقيّه محتاجه إلى دوالّ لفظيّه متسالم عليه بينهم فى أنّ تلك الدوالّ هى الهيئات أو المجموع أولى و أحسن. (١)

ثم إنّ هذه الهيئات قائمه على المركّبات و ليست متّحده مع هيئه المفردات لأنّ هيئه المفردات قائمه بموادّها و الهيئه التركيبيّه قائمه بالمجموع فاختلف المحلّ شاهد على اختلافهما فهيه المركّبات لا دخل لها بهيات المفردات و عليه فاختلف الدوالّ يشهد على اختلاف المداليل إذ مداليل المفردات بمادّتها و هيأتها هى مداليل تصوّريّه بخلاف مداليل هيئه المركّبات فإنّها مداليل تصديقيّه فلكلّ وضع على حده لا يكفى وضع كلّ واحد من الآخر.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه من أنّه لا وجه لتوهم وضع للمركّبات غير وضع المفردات ضروره عدم الحاجه إليه بعد وضعها بموادّها فى مثل: زيد قائم و ضرب عمرو بكرًا شخصيًا و بهياتها المخصوصه من خصوص إعرابها نوعيًا و منها خصوص هيآت المركّبات الموضوعه لخصوصيات النسب و الإضافات بمزاياها الخاصّه من تأكيد و حصر و غيرهما نوعيًا بداهه أنّ وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى من غير حاجه إلى وضع آخر لها بجملتها مع استلزام الدلاله على المعنى تاره بملاحظه وضع نفسها و اخرى بملاحظه مفرداتها. انتهى. (٢)

فإنّ جعل هيآت المركّبات من هيآت المفردات ممنوع لما عرفت أوّلا من أنّ هيئه

ص: ١٨٢

١-١ (١) تهذيب الاصول ٥٢/١.

٢-٢ (٢) كفايه الاصول ٢٤/١-٢٥.

المفردات قائمه بموادها و هيئه المركبات قائمه بالمجموع. و ثانياً أنّ الإشكال المذكور يرد فيما إذا اريد من وضع المركبات وضعها بمجموعها علاوه على وضع كلّ من المواد و الهيئات لا ما إذا اريد من وضع المركبات وضع خصوص هياتها القائمه على القضيه المركبه دون مواد المفردات و الهيئات المختصه بها لكلّ حينئذ مدلول غير مدلول الآخر فلا يكفي كلّ واحد عن الآخر فالحاجه باقيه ما لم يذكر الآخر فلا يستلزم التكرار في الدلاله تاره بملاحظه وضع نفسها و اخرى بملاحظه مفرداتها كما لا يخفى.

فالمراد من عبارات من ذهب إلى وضع في المركبات غير وضع المفردات كما أشار إليه صاحب الكفايه في آخر عبارته (حيث قال: ولعل المراد من العبارات الموهمه إلخ) هو ما ذكرناه من وضع الهيئات القائمه على المركبات على حده غير وضع المواد لا وضع مجموع هيئه المركبات مع المواد و الهيئات العارضه على المواد علاوه على وضع كلّ واحد من المواد و الهيئات بحيث يكون لفظ زيد بمنزله جزء الكلمه في ذلك الوضع.

و لذا فصيّل في الدرر بقوله: فإن كان غرض مدعى وضع آخر للمركبات أنّها بموادها الشخصيه لها وضع آخر غير وضع المفردات بمعنى أنّ لقضيه زيد قائم وضعاً آخر يكون لفظ زيد بمنزله جزء الكلمه في ذلك الوضع فهو في غايه الفساد إذ وجدان كلّ أحد يشهد بطلان هذا الكلام مضافاً إلى لغويته و إن كان الغرض أنّ وضع مفردات القضيه لا يفى بصدق القضيه التامه التي يصحّ السكوت عليها لأنّ معانى المفردات معان تصوّريه و تعدّد المعانى التصوّريه لا يستلزم القضيه التامه التي يصحّ السكوت عليها فلا بدّ أن يكون القضيه المستفاده من قولنا زيد قائم مسببه من وضع آخر غير وضع المفردات و هو الوضع النوعي لهذه الهيئه، فهو صحيح إلخ. (١)

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ في باب المركبات ثلاثه أوضاع؛ أحدها: وضع المفردات

ص: ١٨٣

بمادّتها وضعا شخصيًّا إن كانت من الجوامد و وضعا نوعيًّا إن كانت من المشتقات. و ثانيهما: وضع هيآت المفردات وضعا نوعيًّا و ثالثها: وضع هيآت المركّبات علاوه على وضع المفردات بمادّتها و هيآتها المختصّه بالمفردات. و هذه الأوضاع الثلاثة ممّا لا بدّ منه فى المركّبات مطلقا سواء كانت اسميّه أو إنشائيّه.

و أمّا ما ذهب إليه فى الدرر من التفصيل بين القضايا الخبريّه كزيد قائم و بين القضايا الإنشائيّه كاضرب زيدا بالتزام الوضع الثالث فى الأول دون الثانى لاشتمال المفردات فى الثانى على وضع تتمّ به القضيّه دون الأول.

ففيه أنّ قولنا اضرب مرّكب من الفعل و الفاعل و ليس بمفرد و هو بعث المخاطب نحو الضرب و يكون فى قوّه أن يقال أبعثك نحو الضرب و هو ممّا يصحّ السكوت عليه.

و هنا تفصيل آخر و هو التفصيل بين الجملة الفعليّه و الاسميه بأنّ الوضع الثالث (أى وضع هيئه مجموع الكلام و الجملة وضعا نوعيًّا) غير محتاج إليه فى الجمل الفعليّه بعد وضع الفعل بمادّته للحدث الكذائى و بهيئته لنسبه ذلك الحدث إلى الفاعل بأحد أنحاء النسب من الوقوعى أو الإيقاعى أو غيرهما و لكن أورد عليه فى منتهى الاصول [تبعا للمحقّق العراقى فى بدائع الأفكار] بقوله؛ و فيه أوّلا: أنّ هيئه الفعل لا تدلّ على أزيد من انتساب الفعل إلى فاعل ما و أمّا تعيين الفاعل لهذا الفعل فليس إلّا مفاد نفس هيئه الجملة لا هيئه الفعل، إن قلت: التعيين بواسطه ذكر زيد مثلا بعد ضرب، قلت: إنّ لفظه زيد من الجوامد و ليس له إلّا وضع واحد شخصيًّا للهيكل الفلانى و أمّا أنّه فاعل لضرب أو غيره من الأفعال فلا يدلّ عليه قطعا و الرفع على تقدير دلّالته لا يدلّ إلّا على أنّه فاعل مع أنّه لازم أعمّ و لا يدلّ على أنّه فاعل لهذا الفعل الخاصّ فانتساب الفعل إلى هذا الفاعل الخاصّ ليس إلّا- مفاد هيئه نفس الجملة. و ثانيا: أنّه ما الفرق بين هيئه ضرب و هيئه ضارب و كما أنّ هيئه ضرب موضوعه لاستناد الفعل إلى فاعل ما، غايه الأمر بالنسبه الصدوريّه الوقوعيّه فى

الزمان الماضى فكذلك الهيئه فى نحو ضارب موضوعه لاستناد الحدث إلى ذات ما بالنسبه القياميه فإذا كانت هيئه ضرب من جهه وضعها مغنيه عن وضع هيئه الجملة فلتكن كذلك هيئه ضارب و أمثالها من الأسماء الجاربه مجرى الأفعال(مع أنّ المفصل اعترف بوضع الهيئه فى الجمل الاسميّه).و ثالثاً: إنّ لهيئه الجملة ربما يكون بعض الإفادات التى لا ربط لها بهيئه الفعل أصلاً و ذلك كتقديم ما حقّه التأخير فإنّه يفيد الحصر مع أنّ هيئه الفعل لا تتغير بالتقديم و التأخير أصلاً. (١)

و الأولى هو أن يجاب عن المفصل بأنّ فى مثل ضرب زيد إن لوحظ ضرب مع زيد فهو جملة و له هيئه تدلّ بهيئته على المعنى التصديقيّ و إن لم يلحظ مع زيد فهو ليس إلاّ- كالمصدر، و من المعلوم أنّ المصدر حاك عن فعل منتسب إلى فاعل ما و هو معيار الفرق بين اسم المصدر و نفس المصدر فإنّ حاصل المصدر من دون ملاحظه الفاعل هو اسم المصدر و مع ملاحظته هو المصدر و كيف كان فالمصدر و ما يلحق به لا يفيد المعنى التصديقيّ و لا يكفى بنفسه للارتباط و لذا يحتاج فى مثل زيد عدل إلى الهيئه للارتباط كما اعترف به المفصّل و عليه فلا- يكفى المفرد و لو كان مصدراً أو ملحقاً به عن وضع الهيئه فلا فرق فى الجمل بين كونها اسميه أو فعليه فى الحاجه إلى الهيئه لإفاده المعانى التصديقيه.

ثمّ إنّ وضع هيئه المركبات وضع نوعيّ كما أنّ المفردات تكون موضوعه بموادّها و هيآتها وضعاً نوعيّا إن كانت مشتقات كالأفعال و الأسماء المشتقه كاسم الفاعل و المفعول و صيغ المبالغه و صفات المشبهه و نحوها من دون فرق فى ذلك بين موادّها و هيآتها لأنّ ملاك الوضع النوعيّ موجود فى كليهما إذ الهيئه كما لا يمكن أن تلاحظ مستقله بدون كونها فى ضمن مادّه كذلك لا يمكن لحاظ المادّه مستقله بدون كونها فى

ص: ١٨٥

ضمن هيئه و كما يمكن أن تلاحظ نفس الماده المتهيه بهيه من دون نظر إلى تلك الهيه كذلك يمكن أن تلاحظ الهيه في ضمن ماده من دون نظر إلى تلك الماده. والحاصل:

أنّ الوضع النوعي لا اختصاص له بالهيه بل يجرى بالنسبه إلى المواد في المشتقات أيضا.

و مّا ذكر يظهر أيضا ما في كلام المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ التحقيق أنّ جوهر الكلمه و مادّتها أعني الحروف الأصليه المترتبه الممتازه عن غيرها ذاتا أو ترتيبا أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه فيلاحظ بوحدته الطبيعيه و توضع لمعنى بخلاف هيه الكلمه فإنّ الزنه لمكان اندماجها في الماده لا يعقل أن تلاحظ بنفسها لاندماجها غايه الاندماج في الماده فلا استقلال لها في الوجود للحاظي كما في الوجود الخارجي كالمعنى الحرفي لا يمكن تجريدتها و لو في الذهن عن المواد فلذا لا جامع ذاتي لها كحقائق النسب فلا محاله يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنواني كقولهم كلّما كان على زنه فاعل و هو معنى نوعيه الوضع أي الوضع لها بجامع عنواني لا بشخصيتها الذاتية أو المراد أنّ الماده حيث يمكن لحاظها فقط فالوضع شخصي و الهيه حيث لا يمكن لحاظها فقط بل في ضمن ماده فالوضع لها يوجب اقتصاره عليها فيجب أن يقال هيه فاعل و ما يشبهها. و هذا معنى نوعيه الوضع أي لا لهيه شخصيه واحده بوحدته طبيعيه بل لها و لما يشبهها. فتدبر (1).

لما عرفت من أنّ الوضع في الماده و الهيه كليهما نوعي و لا اختصاص للنوعيه بالهيه أو الماده و حديث الاندماج لا يختص بالهيه إذ الماده المستعمله أيضا مندمجه في الهيه فلا وجود لها بدون هيه من الهيئات و إلا لم تكن ماده مستعمله و القول بأنّ جوهر الكلمه و مادّتها أعني الحروف الأصليه أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه منظور

ص: ١٨٦

فيه لأنَّ ما كان قابلاً للحاظ الواضع فهو حينئذٍ ليس مادّة مستعمله فلا معنى له و ما كانت مستعمله فلا استقلال لها في الوجود اللحاظي حتّى يكون قابله للملاحظه فالتفرقه بين المادّة المستعمله و الهيئه المستعمله لا وجه لها.

ثمّ انقدح بما ذكرناه أنّ الدوالّ على المعانى التصديقيّه هي الهيئات القائمة على المركّبات فقط و لا مدخليه لموادّ المركّبات و الهيئات العارضه على موادّها و عليه فالدالّ على المعنى التصديقيّ هو الهيئه القائمة على المركّبات فقط دون مجموع هذه الهيئه و موادّ المركّب المفرده و هيأتها بحيث يكون زيد في زيد قائم جزء الدالّ، إذ موادّ المركّب و الهيئات العارضه على موادّ المركّب المفرده لا تدلّ إلّا على المعانى التصرّويه لا المعانى التصديقيّه فلا دخل لها في المعانى التصديقيّه فانضمامها كالحجر في جنب الإنسان.

هذا مضافاً إلى ما نقل عن ابن مالك في شرح المفصل من أنّ المركّبات لو كان لها وضع لما كان لنا أن نتكلّم بكلام لم نسبق إليه إذ المركّب الذي أحدثناه لم يسبق إليه أحد و هذا المؤلّف لم يكن موجوداً عند الواضع فكيف وضعه الواضع انتهى. (١)

قال في تهذيب الاصول هذا الإيراد وارد على الوضع للمجموع من الهيئه القائمة على المركّب و مادّه و هو كلام متين صدر عن أديب بارع. توضيحه أنّ الجمل الاسميّه و إن كانت تشترك في الهيئه و لكنّها مختلفه بحسب المادّه و الوضع النوعيّ إنّما يتصرّف في الهيئات فقط لوحدتها النوعيه لا بالنسبه إلى المجموع منها و من الموادّ لعدم حصر الموادّ و تنوعها جدّاً مثل قيام زيد و قعود عمرو و هلمّ جرّاً و ليس هناك جامع واحد و عنوان نوعيّ تجتمع الموادّ تحته كي يشار به إليها كما يوجد في الهيئات فلو كان الموضوع هو المجموع لزم الالتزام بوضع كلّ جملة جملة وضعاً شخصياً و هو

ص: ١٨٧

مع امتناعه عادة يستلزم القول بأنَّ الجمل التي أحدثها المتكلم من الموادَّ المختلفه غير موضوعه. (١)

و عليه فالمردود هو الوضع الرابع و هو وضع الهيئه القائمه على المركبات مع موادَّ المركب و الهيئات القائمه على موادَّ المركب. و أمَّا الوضع الثالث و هو وضع الهيئه القائمه على المركبات فقط فهو أمر يشهد به وجدان كلِّ ذى لغه فلا تغفل.

الخلاصه

١- إنَّ المركبات لها هيئه اخرى وراء هيآت مفرداتها تدلُّ باعتبارها على معان تصديقيه و هي غير مداليل المفردات كزيد و قائم فى زيد قائم فإنَّ المفردات مع قطع النظر عن هيئه القضيه المركبه التامه لا تدلُّ إلا على المعانى التصوريه و مفاد القضيه المركبه التامه هو الهوهويه التصديقيه كزيد هو القائم و القائم هو الزيد أو النسب التصديقيه فى مثل القضايا الشرطيه كالحكم بترتب وجود النهار على طلوع الشمس فى مثل قولهم «إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود».

أو الفوائد الخاصه كحصر الموضوع فى المحمول أو بالعكس و مثل قولنا إنَّما زيد قائم أو إنَّما قائم زيد أو غير ذلك من المعانى التصديقيه التى لا تدلُّ عليه المفردات مع قطع النظر عن الهيئه التركيبيه و خصوصياتها و هو شاهد على كون هذه الامور مستفاده من هيئه المركبات التامه و عليه فدعوى الوضع الآخر لهيئه المركبات بما هي زائده على مفرداتها مادّه و هيئه لإفاده المعانى التصديقيه أمر يشهد له الوجدان السليم و من الممتنع عادة عدم وضع لفظ لتلك المعانى التصديقيه فى اللغات الرائجه فى

ص: ١٨٨

أقطار الأرض مع كثره الابتلاء بها.

٢- إن الهيئات المفيدة للمعاني التصديقيته قائمه على المركبات و ليست متّحده مع هيئه المفردات لأنّ هيئه المفردات قائمه بموادّها و هيئه المركبات قائمه بالمجموع فاختلف المحلّ شاهد على اختلاف الهيئتين.

فهيه المركبات غير هيئه المفردات و اختلافهما يوجب اختلاف المداليل فمداليل المفردات بمادّتها و هيأتها هي مداليل تصوّريّه بخلاف مداليل هيئه المركبات فإنّها مداليل تصديقيه فلكلّ وضع على حده فلا يكفى وضع كلّ واحد منهما عن الآخر.

٣- ممّا ذكر يظهر أنّ المراد من هيئه المركبات هيأتها القائمه على القضيّه المركبه دون موادّ المفردات و الهيئات المختصّه بها و عليه فلا وجه لتفسير هيئه المركبات بهيئه مجموعها من الموادّ و هيآت المفردات و الهيئات القائمه على القضيّه المركبه بمعنى أنّ لقضيّه زيد قائم وضعاً آخر يكون لفظ زيد بمنزله جزء الكلمه فى ذلك الوضع إذ وجدان كلّ أحد يشهد ببطلان هذا الكلام مضافاً إلى لزوم اللغويّه و التكرار.

فهيه المركبات العارضه على القضيّه المركبه أمر وراء وضع المفرد و هيئته و لا يستغنى عنها إذ وضع المفردات و هيأتها لا يفي بصدق القضيّه التامه التى يصحّ السكوت عليها لأنّ معانى المفردات معان تصوّريّه و تعدّد المعانى التصوّريّه لا يستلزم القضيّه التامه التى يصحّ السكوت عليها.

فتحصّل أنّ فى المركبات أوضاعاً متعدّده أحدها وضع المفردات بمادّتها وضعاً شخصياً إن كانت من الجوامد و وضعاً نوعياً إن كانت من المشتقات و ثانيها وضع هيآت المفردات وضعاً نوعياً و ثالثها وضع هيآت المركبات علاوه على وضع المفردات بمادّتها و هيأتها المختصّه بالمفردات و هى التى تفيد المعانى التصديقيه.

٤- لا يخفى عليك أنّ الأوضاع الثلاثه المذكوره فى القضايا لا تختصّ بالقضايا الخبريه كزيد قائم بل هى محقّقه فى القضايا الإنشائيّه كقولنا اضرب زيدا إذ لا وجه

له بعد كون اضرب مركبا من الفعل و الفاعل و ليس بمفرد و هو بعث للمخاطب نحو الضرب و يكون في قوه أن يقال أبعثك نحو الضرب فالقضييه مركبه تامه لصحه السكوت عليها كما لا وجه لتخصيصها بالقضايا الاسمييه لأن قولنا ضرب زيد إن لوحظ كل جزء منه منحازا عن جزء آخر فهو ليس بجمله تامه و لا يصح السكوت عليه و إن لوحظ كل جزء منه مرتبطا مع الآخر فهو جمله تامه كالجمله التامه الاسمييه و لا فرق بينهما في إفاده المعاني التصديقيه التي توجب صحه السكوت عليها.

ص: ١٩٠

اشاره

و لا- يخفى عليك أنّ الاصوليين لما فرغوا من بيان حقيقه الوضع و أقسامه و أنواعه و فروعه و توابعه و حقيقه المجاز شرعوا فى بيان أمارات الحقيقه و المجاز عند عدم العلم بالحال و ذكر المتقدمون منهم أمارات كثيره و لكن اكتفى المتأخرون على تعداد منها كالتبادر و عدمه و صحّحه السلب و عدمها و الاطراد و عدمه و تركوا جمله اخرى من الأمارات و الطرق مع أنّ بعضها كان مورد اعتناء بعض الفحول فينبغى أن نذكر ما ذهب إليه بعض الفحول من الأصحاب حتّى يتأمل حول كلامهم حقّ التأمل و لعلّه يوجب ازدياد بصيره بالنسبه إلى الطرق و العلامات للحقيقه و المجاز.

و إليك هذه الطرق و الأمارات:

الأول: تنصيب الواضع

و هو أن ينصّص الواضع بالوضع أو بلوازمه و بنفيه أو نفى لوازمه، ذهب إليه صاحب هدايه المسترشدين و لعلّه لا كلام فيه مع التنصيب المذكور.

لا- يقال: إنّ هذا نادر. لأننا نمنع ذلك فى أسماء الأشخاص إذ كثيرا ما تعرف بتنصيب الواضعين كالأباء بالنسبه إلى أبنائهم و بناتهم و مسئولى المدينه بالنسبه إلى أسامى

الشوارع و الأنزقه و المخترعين بالنسبه إلى ما اخترعوه و المكتشفين بالنسبه إلى ما اكتشفوه بل نمنع ذلك أيضا في أسماء الأجناس لأنّ المخترعين و المكتشفين و المولّدين كثيرا ما يسمّون ما يسمّون بعنوان اسم الجنس لا- بعنوان الشخص لعدم اختصاص شخص دون شخص و لكن هذه العلامه تفيد في المحاورات العرفيه و أمّا بالنسبه إلى ألفاظ الكتاب و السنّه فلا مورد لها.

قال في منتهى الاصول: و أما ما ذكره من أنّ إحدى العلامات للحقيقه و المجاز هو تنصيب الواضع فإن كان فيما إذا حصل من قوله العلم بالوضع فهو و إلا ليس لنا دليل على حجّيه قوله مضافا إلى أنّ هذا صرف فرض في زماننا بالنسبه إلى الألفاظ التي هي محلّ ابتلائنا في استنباط الأحكام. (١)

و فيه أنّ الوضع فعل الواضع و هو أعرف به عن غيره فإذا أخبر عنه كان إخباره حجّجه عليه عند العقلاء و لو لم يفد العلم و ربما اكتفى في الشرع بإخبار من لم يعلم بأمره إلا- من طريقه كإخبار المرأه بكونه حائضا أو غير حائض. و أمّا أنّه صرف فرض فهو صحيح بالنسبه إلى نفس الأحكام و أمّا بالنسبه إلى بعض موضوعات الأحكام كباب الأقارير و المعاملات و الوصايا لم يكن كذلك فإذا أقرّ شخص مثلا- بأمر شكّ في معناه و نصّ الواضع الموجود بأنّ هذا اللفظ موضوع للمعنى الكذائى ثبت ذلك المعنى بإخباره و تنصيبه فلا تغفل.

الثاني: النقل المتواتر

الوضع ربما نقل بنحو التواتر او ما يكون بمنزلته و هو كلّ شيء يوجب العلم بمعناه الحقيقى كالمحفوف بالقرائن القطعيه و الشياخ المفيد للعلم و لا إشكال في اعتباره و إنّما

ص: ١٩٢

المناقشه فى وجوده و لكنّه لا- وقع لها بعد ملاحظه أنّ كثيرا من الألفاظ تكون كذلك، كلفظه الماء و التراب و البرد و الحرّ و الجنّ و الإنس و غير ذلك و لعلّه لذلك قال فى هدايه المسترشدين و حجّيه ذلك ظاهره إلاّ أنّه قد يناقش فى وجوده و يدفعه بملاحظه الوجدان. انتهى (١)

يمكن أن يقال حيث أنّ الاكتفاء بالنقل المتواتر ليس من باب نقل التبادر عند المستعملين و إلاّ يرجع إلى علامه التبادر بل من جهه نقلهم عن كيفيه وضعه بحيث صارت حدود المعانى واضحه كان ذلك نادرا إذ الكثير هو المعنى الإجمالى لا التفصيلى و لذا يكون لها موارد مشكوكه من جهه الشكّ فى حدود المفاهيم نعم فى مثل الأعلام و أسامى الأشخاص يتمّ هذه الدعوى و ليس بنادر كما لا يخفى.

الثالث: تنصيص أهل اللغه

اشاره

و هو أن ينصّص اللغوىّ فى لفظ على أنّ معناه الحقيقىّ كذا أو كذا إذا كان خبره لذلك مع سلامته عن المعارض. قال العلامة الحلّى قدّس سرّه: و يعلم كون اللفظ حقيقه أو مجازا بالنصّ من أهل اللغه.

انتهى (٢)

و قال الشيخ الطوسىّ: و الفصل بين الحقيقه و المجاز يقع من وجوه: منها: أن يوجد نصّ من أهل اللغه أو دلالة على أنّه مجاز (٣). قال فى الفصول: و هذا ممّا لا يعرف فيه خلاف (٤) و لعلّ الدليل عليه هو كونه من أهل الفنّ على الفرض و الرجوع إليه ممّا

ص: ١٩٣

١-١) هدايه المسترشدين ٤١/.

٢-٢) مبادئ الاصول: ٧٤.

٣-٣) عدّه الاصول: ١٦٥.

٤-٤) الفصول، فصل يعرف كل من الحقيقه و المجاز بعلامات ٢٥/ ط ١٢٨٦.

عليه بناء العقلاء و عليه فلا حاجه إلى الاستدلال بالانسداد.

قال في هدايه المسترشدين: و يدلّ على حجّيته عموم البلوى باستعلام اللغات و عدم حصول الغناء عنها مع انسداد طريق القطع في كثير منها فلا- مناص من الأخذ بالظنّ فيها و جريان طريقه من الأوائل و الأواخر على الاعتماد على نقل اللغه و الرجوع إلى الكتب المعتمده المعده لذلك من غير نكير فكان إجماعا من الكلّ و القول بعدم إفاده كلامهم للظنّ لاحتمال ابتناؤه على بعض الاصول الفاسده كالقياس في اللغه أو لعدم التخريج عن الكذب لبعض الأغراض الباطله مع انتفاء العداله عنهم في الغالب و فساد مذهب أكثرهم فاسد بشهاده الوجدان. و الدواعى على التخريج عن الكذب قائمه غالبا سيّما في الكتب المتداوله لو لا قيام الدواعى الإلهيه نعم لو فرض عدم إفادته للظنّ لقيام بعض الشواهد على خلافه فلا يعول عليه و ربما يناقش في حجّيه الظنّ في المقام لأصالة عدمها و عدم وضوح شمول أدلّه الخبر الواحد لمثله و ضعفه ظاهر ممّا عرفت مضافا إلى أنّ حجّيه الأخبار الآحاد في الأحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال و شدّه الاهتمام في معرفتها يشير إلى حجّيتها في الأوضاع بطريق أولى. (1)

و فيه مواقع للنظر:

منها: أنّ الرجوع إلى اللغوى من باب كون اللغوى من أهل الخبره لا- من باب الانسداد و إلا فمع وجود التبادر و غيره من سائر العلائم و الطرق لا انسداد كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ اللغوى ليس من مهرة فنّ تشخيص الحقيقه عن المجاز بل هو خيره موارد الاستعمال. (2) لأننا نقول: فرض الكلام فيما إذا كان اللغوى خيرا بمراد الحقيقه

ص: ١٩٤

١-١) هدايه المسترشدين: ٤١.

٢-٢) منتهى الاصول ٨٥/٢.

والمجاز و أخبر عنه و لا ينافى ذلك كونه خبره موارد الاستعمال أيضا. و الذى ينبغى أن يحمل كلام الشيخ و العلامة عليه هو ذلك. اللهم إلا أن يقال إن خبرويه اللغوي بموارد الحقيقة و المجاز نادره.

و منها: أن الرجوع إلى اللغوي من باب الأخبار الآحاد.

يرد عليه أولا: أن حججه الأخبار الآحاد فى الموضوعات مقيده بالتعدد و العدالة بمثل موثقه مسعده بن صدقه: الأشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم بها البينه، فيشترط فى قبوله التعدد و العدالة (1) و بقوله تعالى: «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» الآية و غير ذلك. اللهم إلا- أن يقال لا وجه لتقييد حججه الأخبار الآحاد فى الموضوعات بمثل الموثقه لاحتمال أن يكون المقصود من البينه هو معناها اللغوي لا معناها الاصطلاحى. فمقتضى إطلاق الأخبار هو حججه خبر الواحد فى الموضوعات إلا ما خرج بالدليل كمورد الشهاده فتأمل كما أنه لا- وجه لتقييدها بالعدالة لما قرر فى محله من أن دليل اعتبار الأخبار هو بناء العقلاء و هو يثبت حججه خبر الثقات.

و ثانيا: أن إخبار العدل الواحد عن مورد الحقيقة لا يخلو إما أنه إخبار عن تبادره عند نفسه أو عند غيره و كلاهما محل نظر لأن الأول لا- يكون حجه لغيره و الثانى و إن كان حجه لغيره و لكن لا حجه إليه بعد كون المعنى عند السامع متبادرا. نعم لو كان الغير مستعلما و لم يطلع عن تبادره عند المستعملين فأخبر العادل بذلك كان نافعا فى حقه لإثبات التبادر به و لكن العلامة حينئذ ليست هو الإخبار بل هو المخبر عنه و هو التبادر كما لا- يخفى. نعم لو كان الإخبار عن وضع الواضع كما إذا كان حاضرا فى مجلس الوضع و أخبر فهو مفيد و لكنّه نادر جدا فحججه قول اللغوي من باب خبر العادل فى معنى اللفظ تؤول إلى إثبات التبادر تعبدا بإخباره أو إثبات الاستعمال المجرد عن

ص: ١٩٥

القرينه لإثبات الحقيقة كما سيأتي إن شاء الله تعالى البحث عنه، فإخباره يرجع إلى إثبات التبادر عند المستعملين أو إثبات الاستعمال المجرد وليس وجهاً آخر. هذا بخلاف ما إذا كانت حجته قول اللغوي من باب كونه من أهل الخبره فإنه بقوله يثبت معناه الحقيقي لحجته قوله عند العقلاء فيما رآه. وكيف كان فقول اللغوي الماهر فيما إذا أخبر عن الحقيقة حجته في الجملة كما ذهب إليه الشيخ والعلامة. نعم يمكن المناقشه في وجوده.

تعارض الأقوال

ثم لا يخفى عليك بناء على تمامية حجته قول اللغوي و تنصيصه إنما هي فيما إذا لم يعارض قوله مع غيره و إلا ففي الفصول أنه إن أمكن الجمع تعين و إلا فإن كان التعارض بين النفي و الإثبات تعين القول بالإثبات ما لم يعتضد الآخر بما يترجح به عليه لأن مرجع الإثبات إلى الأطلاع و مرجع النفي إلى عدم الأطلاع غالباً و إلا فالتعويل على ما كان الظن معه أقوى كالمعتضد بالشهره أو بأكثرية أطلاع نقلته أو حذاقتهم أو نحو ذلك.

و أما إن تعارض أقوال اللغويين من دون ترجيح فالحكم هو التسايط كما هو مقتضى القاعده في تعارض الأمارات و الطرق مع قطع النظر عن التعيد الخاص اللهم إلا أن يقال: إن التسايط فيما إذا كان المقصود من الأمارات هو إدراك الواقع و أما إذا كان المقصود هو الأخذ بالحجه فالحكم هو التخيير و لذا قلنا في محلّه إن مفاد أدلّه اعتبار الفتاوى غير مفاد أدلّه اعتبار الأخبار فإن المقصود في الثاني هو الأخذ بجميعها لإدراك الواقع بخلاف المقصود في الأول إذ الأخذ بجميع الفتاوى ليس واجباً بل الواجب هو الأخذ بفتوى واحد بالنسبه إلى الأحكام لتحصيل الحجه و هو حاصل بأخذ البعض فنفس أدلّه اعتبار الفتاوى يدلّ من أول الأمر على الحجته التخييرية

و هكذا نقول في أدلّه حجّيه أهل الخبره في اللغات فإنّ المقصود منها هو الأخذ بواحد منهم لا الأخذ بجمعهم فمفاد أدلّه حجّيه أهل الخبره في اللغات هو الحجّيه التخيريّه فإذا لم يكن ترجيح بين الأقوال المتعارضه فالحكم هو التخير في الأخذ بأيّ طرف منها فتدبر جيّدا.

هذا كلّه إذا كان الرجوع إلى اللغويّ من باب كونه من أهل الخبره و أمّا إذا كان الرجوع إليه من باب الأخبار الآحاد فمقتضى القاعده فيه بعد عدم شمول أدلّه المرجّحات لاختصاصها بالأخبار الوارده عنهم في الأحكام هو التساقت في الموارد المتعارضه لما مرّ من أنّ المقصود من أدلّه حجّيه الأخبار و اعتبارها هو الأخذ بجمعها فلا تغفل.

كلام صاحب الفصول

ثمّ لا يخفى عليك أنّه قيّد في الفصول حجّيه قول اللغويّ بقيد آخر و هو أنّه حجّه إذا لم يكن طريق إلى معرفه حقائق الألفاظ و مجازها بخلاف الموارد التي يمكن معرفه حقيقتها و مجازها بالرجوع إلى العرف و تتبع موارد استعماله حيث يعلم أو يظنّ عدم النقل (أي النقل عن معناه الأصليّ إلى المعنى المجازيّ) فلا سبيل إلى التعويل فيه على النقل (أي نقل اللغويّ) و من هذا الباب أكثر مباحث الألفاظ المقرّره في هذا الفنّ كمباحث الأمر و النهي و العامّ و الخاصّ و لهذا ترونهم يستندون في تلك المباحث إلى غير النقل (أي نقل اللغويّ) و السرّ في ذلك أنّ التعويل على النقل (أي نقل اللغويّ) من قبيل التقليد و هو محظور عند التمكن من الاجتهاد و لأنّ الظنّ الحاصل منه أضعف من الظنّ الحاصل من غيره كالتبادر و عدم صحّحه السلب بل الغالب حصول العلم به فالعدول عنه عدول عن أقوى الأمارتين إلى أضعفهما و هو باطل. انتهى

و فيه أنّ ما ذكر يتمّ فيما إذا فحص و تحقّقت الأماره الأقوى و أمّا مع عدم الفحص

و عدم تحقّقها بوجهه من الجهات فلا مانع من الرجوع إلى خبره في تشخيص الحقيقه عن المجاز و لذا نقول بجواز التقليد لمن تمكّن من الاجتهاد و لكن لم يجتهد بداع من الدواعى بخلاف من اجتهد فإنّه لا يجوز له التقليد كما لا يخفى. هذا مضافا إلى أنّ التقليد فيما إذا كان قول اللغويّ حجّه من باب كونه خبره تشخيص موارد الحقيقه عن المجاز و أمّا إذا كان حجّيه ذلك من باب الأخبار الآحاد فلا يكون تقليدا بل قوله حجّه على وجود التبادر أو غيره من العلائم كنقل الإجماع المحصّل و لا فرق بين التبادر الذي علمه و التبادر الذي قام الحجّه عليه فلا تغفل و بالجملة لا نسلم التقييد بذلك بل يجوز الرجوع إليه مطلقا سواء كان حجّيته من باب كونه من مهره الفنّ أو من باب الأخبار الآحاد نعم لو تفحص و أحرز المعنى بالتبادر و نحوه من العلائم فلا مجال للرجوع إلى اللغويّ لعدم الحاجه إليه حينئذ كما لا يخفى.

الرابع: الاستعمال

إشاره

و المراد من الاستعمال المذكور هو الاستعمال المجرد عن قرائن المجاز، فإذا رأينا لفظا استعمل في المحاورات العرفيه في معنى من دون ضمّ قرينه إليه كان ذلك شاهدا على أنّ معناه هو ذلك فإن لم نحتمل النقل فنحكم بكونه موضوعا له و أمّا مع احتمال ذلك فنحكم به بضمّيه أصاله عدم النقل الذي هو قد يعبر عنه بالاستصحاب القهقرائي.

و لا- فرق فيما ذكر بين كون موارد استعماله متّحدا أو متعدّدا فلو كان التجرد المذكور بالنسبه إلى معنيين أو المعاني كما إذا رأينا لفظا استعمل في معنيين أو المعاني من دون قرائن المجاز كالمشابهه كان ذلك علامه كون المعنيين أو المعاني هي معانيه الحقيقيه بنحو الاشتراك و لا ضير في احتياج اللفظ حينئذ إلى القرينه المعينه لتشخيص المشتركات فإنّها ليست قرينه المجاز كما لا يخفى و العجب من صاحب منتهى الاصول حيث نسب ذلك إلى قول القليل حيث قال: و أمّا صحّحه استعمال اللفظ في معنى بلا

عنايه و تكلف مراعاة العلاقة و نصب القرينه فقد قيل بأنها أيضا من أمارات الحقيقه. (١) مع أنه ممّا ذهب إليه بعض الفحول و ادعى عليه الإجماع فى الجملة و هو الظاهر من هدايه المسترشدين بعد التفصيل بين اتّحاد المعنى و تعدّده و اختيار ذلك فى الصوره الاولى حيث قال فيه: و لا كلام ظاهرا فى تحقّق الدلاله المذكوره فى الجملة و قد حكى الإجماع عليه جماعه من الأجله منهم العلّامه فى النهايه و قد استفاد من كلام السيّد فى الذريعه أيضا و يدلّ عليه بعد ذلك جريان طريقه أئمه اللغه و نقله المعانى اللغويه على ذلك فعن ابن عباس الاستناد فى معنى «الفاطر» إلى مجرّد الاستعمال و كذا عن الأصمعى فى معنى «الدهاق» و كذا الحال فىمن عداهم فإنهم لا زالوا يستشهدون فى إثباتها إلى مجرّد الاستعمالات الوارده فى الأشعار و كلمات العرب و يثبتون المعانى اللغويه بذلك و لا زالوا ذلك ديدنا لهم من قدمائهم إلى متأخريهم كما لا يخفى على من له أدنى خبره بطريقتهم و أنّ ظاهر الاستعمال قاض بإرادته الموضوع له بعد تعيينه و الشكّ فى إرادته بغير خلاف فيه كما مرّت الإشاره إليه و ذلك قاض بجريان الظهور المذكور فى المقام إذ لا فرق فى ذلك بين العلم بالموضوع له و الجهل بما وضع لاتّحاد المناط فى المقامين و هو استظهار أن يراد من اللفظ ما وضع بإزائه من غير أن يتعدّى فى اللفظ عن مقتضى وضعه إلاّ أن يقوم دليل عليه. مضافا إلى ما فى المجاز من كثره المؤن لتوقّفه على الوضع و العلاقة و القرينه الصارفه و المعينه بل و يتوقّف على الحقيقه على ما هو الغالب و إن لا يستلزمه على التحقيق. فإن قلت: إنّ مجرّد وجدان اللفظ مستعملا فى معنى كيف يدلّ على كونه حقيقه فيه مع احتمال كونه مستعملا فى معان عديده غير المعنى المفروض و مجرّد أصاله العدم لا يفيد ظنا به و ليس الأمر فى المقام مبيّنا على التبعّد ليؤاخذ فيه بمجرّد الأصل. قلت: فيه بعد ما عرفت من الوجه فى

ص: ١٩٩

ظهور الاستعمال في الحقيقة القاضى بكون المستعمل فيه معنى حقيقياً حتى يتبين أن هناك معنى آخر استعمال اللفظ فيه أنه ليس المراد هو الحكم بالحقيقة بمجرد ما يرى في بادئ الرأي من استعمال اللفظ في معنى مخصوص من دون خبره بسائر استعماله بل المقصود هو الحكم بها بعد ملاحظه استعمالته المعروفه و انحصار الأمر فيما يحتمل الوضع له من مستعملاته لو فرض استعماله في غيره أيضاً في المعنى المفروض لبعد وجود معنى آخر غيره يكون اللفظ موضوعاً بإزائه مما لا يوجد في الاستعمالات المعروفة و لا يكون له عين و لا أثر في الإطلاقات المتداوله. انتهى (١).

هذا كله بالنسبة إلى ما إذا كان المستعمل فيه واحداً.

تفصيل هدايه المسترشدين

و أمّا إذا كان المستعمل فيه متعدداً فقد عرفت أن الاستعمال المجرد فيه أيضاً علامه الحقيقة لوحده الملاك فيهما و لا وجه للتفصيل بينهما و لكنّ الظاهر من كلام صاحب هدايه المسترشدين هو التفصيل حيث قال بالنسبة إلى ما إذا كان المعنى متعدداً: الثاني في بيان الأصل ممّا يتعدّد فيه المعنى مع قيام احتمال كونه حقيقه في الجميع أو فيما يزيد على المعنى الواحد و المشهور حينئذ كما عرفت عدم دلاله مجرد الاستعمال على كونه حقيقه فيها و هو الأظهر، إذ القدر الثابت حينئذ هو تحقّق الوضع لواحد منها فقضيّه الأصل حينئذ عدم تحقّق الوضع بالنسبة إلى ما عداه مضافاً إلى أغلبيّه المجاز بالنسبة إلى الاشتراك و كونه أقلّ مؤثوره منه و ذهاب الجمهور إلى ترجيحه عليه فيغلب في الظنّ البناء عليه. فإن قلت: أيّ فرق بين متعدّد المعنى و متحدّه في استظهار الحمل على الحقيقة مع أن عدّه الوجوه المذكوره لرجحان الحمل على الحقيقة في متحد المعنى جار

ص: ٢٠٠

فى متعدده أيضا. إلى أن قال المستشكل فى وجه تقديم الاشتراك على المجاز: لعدم احتياج المشترك إلا إلى وضع و قرينه بخلاف المجاز لاحتياجه إلى وضع و علاقته و ملاحظه علاقته المجوزه للاستعمال و قرينه صارفه و قرينه معينه. قلت: جريان الوجوه المذكوره فى متعدّد المعنى محال ممنوع إذ استظهار كون المستعمل فيه ممّا وضع اللفظ له مع تعدّد ما استعمله (١) اللفظ فيه غير ظاهر بل الاستعمال كما عرفت أعمّ من الحقيقة و إنّما يسلم ذلك مع اتّحاد المستعمله (٢) فيه و ظهور الاستعمال فى إرادته الموضوع له مع العلم بالموضوع له و الجهل بالمراد واحدا كان الموضوع له أو متعدّدا لا يقضى بظهوره فيها مع الجهل بالموضوع له واحدا كان المستعمل فيه أو متعدّدا إذ لا مانع من مرجوحيه الاشتراك بالنسبه إلى المجاز فى نفسه و رجحان إرادته أحد المعانى المشتركة بالنسبه إلى المعنى المجازى بعد تحقّق الاشتراك فإنّ ثبوت الوضع المتعدّد إذا كان مرجوحا فى نفسه لا ينافى رجحان إرادته الموضوع له بعد ثبوت ما يخالف الظاهر من التعدّد و لذا اتّفقوا على رجحان الأخير مع أنّ المشهور مرجوحيه الأوّل و لا يجرى ذلك فى متحد المعنى ضروره لزوم تحقّق وضع ذلك اللفظ لمعنى فى الجملة نظرا إلى توقّف كلّ من الحقيقة و المجاز عليه فيستظهر إذن من الاستعمال فيه كون ذلك هو الموضوع (٣) فتعيّن الموضوع له بالاستعمال بعد العلم به إجمالا- غير إثبات الموضوع له مع عدم العلم بتعدّد الوضع لا إجمالا و لا تفصيلا كما هو المفروض فى المقام فيكون ظاهر الاستعمال هناك شاهدا على تعيين الموضوع له بعد تحقّق حصول الوضع و أين ذلك من إثبات أصل الوضع به مع قضاء الأصل و عدمه (٤) إلى أن قال: نعم لو علمنا

ص: ٢٠١

١-١) استعمل ظ.

٢-٢) المستعمل فيه ظ.

٣-٣) الموضوع له ظ.

٤-٤) عدمه (بدون الواو قبله) ظ.

تعدّد الموضوع له إجمالاً- في خصوص بعض الألفاظ و وجد أنه مستعمل في معنيين لا- غير أمكن إثبات تعلق الوضع بهما و اشتراكه بينهما. إلى أن قال: ثم إنّ دعوى قله المؤن في الاشتراك ممنوع بل الظاهر العكس لافتقاره إلى وضع ثان و ملاحظه له حال الاستعمال و قرينتين بالنظر إلى استعماله في كلّ من المعنيين بخلاف المجاز إذ لا يفتقر إلاّ إلى ملاحظه العلاقه المسوّغه للاستعمال و قرينه مفهمه له إذ الغالب اتّحاد القرينه الصارفه و المعينه. إلى أن قال: و ما ذكر من استناد أهل اللغه في إثبات تعدّد الأوضاع إلى مجرّد الاستعمالات الوارده عن العرب غير ظاهر و ما يترأى من استنادهم إلى بعض الإطلاقات لا يفيد تعويلهم على مجرّد الاستعمال فقد يكون الملحوظ هناك تبادر ذلك المعنى من كلامهم أو الرجوع إلى غيره من علائم الحقيقه. كيف و البناء على أصاله الحقيقه مطلقا ليس معروفا بين أهل اللغه و لا منقولاً عنهم في الكتب الاصوليه. (1)

انتهى

حاصله هو التفصيل بين وحده ما يحتمل أن يكون اللفظ حقيقه فيه و تعدّده لكون الوضع معلوما في صورته الوحده دون المتعدّد إذ لا علم بوضعه لأزيد من واحد نعم لو علم بتعدّد الوضع إجمالاً و وجد أنه مستعمل في المعنيين دون الزائد أمكن أيضا إثبات الوضع بالاستعمال فيهما ثمّ إنّ الظاهر من كلامه أيضا هو اشتراط علاميه الاستعمال بالتفحص و التتبع و لعلّ إليه ينظر ما في الفصول من أنّ بعض أهل العصر اشترط فيه التفحص و التتبع إلحاقا له بالخطاب الشرعيّ حيث أنّه لا يكون دليلا للفقيه إلاّ بعد بذل الجهد و الفحص عن المعارض، و فيه نظر لأنّه إن ادّعى عدم حصول الظنّ بالموضوع له بمجرّد الاستعمال فورود المنع عليه ظاهر و إن ادّعى عدم حجّيه الظنّ الحاصل منه ما لم يحصل العجز عن تحصيل ما هو أقوى منه بالتتبع و التفحص فمدفوع

ص: ٢٠٢

بعد مخالفته لظاهر كلمات القوم بأن ما دلّ على حجّيه مثل هذا الظنّ في مباحث الألفاظ من إجماع أو غيره إن اقتضى حجّيه مطلقاً فلا- وجه لتخصيصه في المقام بهذا الاشتراط وإلا فلا وجه لتخصيص هذا الاشتراط بالمقام ولعله يعمم الاشتراط وإن تعرّض لذكره في خصوص المقام وهو قويّ ويمكن تنزيل كلمات القوم على وجه لا ينافيه. انتهى

تحقيق التفصيل المذكور

و التحقيق أنّ التّفحص و التّبع المذكور يكون في الفقه عن المعارض و المخصّص و المقيد و الشرط و غيره و من المعلوم أنّ حجّيه الدليل متوقّفه على الفحص و التّبع عن هذه الامور و أمّا في الاستعمال فالفحص يكون عن وجود القرينه في موارد الاستعمالات و هو غير لازم بعد وجداننا استعمال اللفظ الصادر من المتكلم مجرداً عن القرائن في المعنى المفروض و لو في مورد واحد فإنّ المعنى المفروض لو لم يكن معناه لاحتاج إلى القرينه و المفروض عدمها فالتجرد عن القرينه شاهد كون هذا المعنى معناه و لا حاجه إلى تتبع سائر الموارد و إن أوجب ازدياد القطع و اليقين. و عليه فلا وجه لما اعتبره في الفصول أيضاً من اشتراط حجّيه الظهور بالتّبع عن سائر موارد استعمالاته. و قياسه بموارد التخصيص و التقييد في غير محلّه. كما أنّه لا وجه لحصر الاستعمال المذكور في ما إذا كان المعنى الذي يحتمل أن يكون اللفظ فيه حقيقه واحداً أو كان الوضع معلوماً إجمالاً كما ذهب إليه في هدايه المسترشدين. فإنّ نفس تجرد اللفظ عن القرائن المجازيه كاف في الحكم بكون المعنى المستعمل فيه هو معناه سواء كان واحداً أو متعدداً و سواء كان الوضع معلوماً إجمالاً أم لم يكن فيحكم بالاشتراك في صورته التعدّد كما نسب إلى السيّد و غيره من المتقدّمين و لعلّ لذلك قال في الفصول:

و منها ما لو استعمل اللفظ في معنيين لا يكون بينهما علاقه التجوّز فيحتمل الاشتراك

بينهما و أن يكون موضوعا لمعنى ثالث أو لمعنيين آخرين فيستعمل فيهما مجازا و المعتمد الأول لأن ظاهر الاستعمال يعين الوضع للمستعمل فيه و ينفيه عن غيره فيلزم تعدده فيها دفعا للزوم الغلط. (١) انتهى

و أما الوجوه المذكوره فى هدايه المسترشدين لترجيح احتمال المجازيه كأغلبيه المجاز أو أخفّيه المئونه فهى وجوه استحسانيه لا- اعتبار لها ما لم يوجب ظهور اللفظ هذا مضافا إلى إمكان منع الأخفّيه بعد احتياج المجاز إلى ملاحظه الوضع بالنسبه إلى المعنى الحقيقى و ملاحظه العلاقه بين العلاقات و إقامه القرينه الصارفه فى قبال الاشتراك المحتاج إلى الوضع و إقامه قرينه معينه و لا ترجيح بينهما على أنّ الأخفّيه لو كانت ملاكا للتقدم فليكن كذلك فى صوره العلم بالوضع إجمالا. هذا كلّ بناء على تسليم دوران الأمر بين الاشتراك و المجاز و أمّا إذا قلنا أنّ الأمر يدور بين الاشتراك و الغلط لخلوّ الاستعمال عن العلاقه المجازيه على المفروض فلا مورد لهذه الامور الاعتباريه كما لا يخفى. و أما احتمال كون القرائن المعينه هى بنفسها قرائن صارفه ففيه أنّ الصّرف فيما إذا كان حقيقه و مجاز و علاقه، و حيث أنّ المفروض هو خلوّ المقام عن العلاقه المجازيه فلا وجه لاحتمال كونها صارفه عن معانيها الحقيقه إلى المعانى المجازيه.

و أمّا ذهاب المشهور فلا- يضرّ بعد كون ذهابهم اجتهاديه و معلل بالوجوه الاستحسانيه و أمّا الأصل فلا مجال له بعد ظهور الاستعمال المجرد فى كون المعانى هى معانيه الحقيقيه و حملها على الغلط لخلوّها عن العلاقه كما ترى.

تفصيل فى أصله الحقيقه

و بالجملة فلا إشكال فى كون الأصل فى الاستعمال المجرد عن العلاقات المجازيه فى

ص: ٢٠٤

معنى يقتضى الحقيقة لكونه ظاهراً فى كون المعنى المستعمل فيه هو معناه الحقيقى و اللفظ هو الموضوع لهذا المعنى و لا فرق فيه بين العلم بالوضع إجمالاً أم لا كما لا فرق بين وحده المعنى أو تعدده لوجود الظهور المذكور فى جميع الصور و التفرقة لا دليل له و الأمر فى هذه الموارد يدور بين الصحيح و الغلط لخلوها عن العلاقات المجازية و لا مورد فى هذه الموارد لاحتمال المجازية فالأصل فى الاستعمال فى أمثال هذه الموارد هو الحقيقة دون الغلط. «و ما يقال من أن أصله الحقيقة معتبره فى تعيين المراد لا- فى كون اللفظ حقيقة فى ما يعلم أنه مراد فكلام خال عن التحصيل و طريقه أهل اللغة فى كل لسان على الاستشهاد بكلام البلغاء و أشعارهم فى إثبات معانى الألفاظ» (١) و هذا أحد معانى أصله الحقيقة كما أنه قد يقال أصله الحقيقة و يراد بها أن المتكلم أراد المعنى الحقيقى فيما إذا علم المعنى الحقيقى تفصيلاً و جهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقى عند التجرد عن القرائن و العلاقات المجازية لظهوره و رجحانه و لأن مبنى المحاورات عليه و لذا قال فى الفصول: و هذا ممّا لا نزاع لأحد فيه و قد حكى الاتفاق عليه غير واحد منهم و لا فرق فى ذلك بين أن يكون السامع مخاطباً باللفظ أولاً. انتهى (٢)

و لكن المعنى الثانى أجنبى عن المقام لأنّ الكلام فى المقام فى علانم إثبات الحقيقة فى مقابل المجاز لا فى أن المتكلم أراد المعنى الحقيقى أو المجازى بعد معلوميتهما و كلام صاحب هداية المسترشدين لا يرجع إليه لأنّ فرض العلم فى كلامه بنحو الإجمالى لا التفصيلى فلا تغفل.

ثم إنّ بعد صحه أصله الحقيقة بالمعنى الذى ذكرناه فيحمل ما اشتهر من أن الاستعمال أعم من الحقيقة و المجاز على موارد اخرى حتى لا يكون بين القاعدتين (أى

ص: ٢٠٥

١- ١) مجمع البيان: ١٧٢/٧ ذيل الصفحة.

٢- ٢) الفصول: ٣١.

قاعده أصله الحقيقه و قاعده أنّ الأصل فى الاستعمال هو كونه أعمّ من الحقيقه (تدافع).

و لذلك قال فى الفصول: و مورد القاعده الثانيه أن يتعدّد المستعمل فيه و يجهل الموضوع له أو يعلم الوضع فى البعض و يجهل فى الباقي و يكون بحيث يحتمل الاشتراك أو المجازيّه لوجود العلاقه المعتره. إلى أن قال: فالسيد يبنى فى ذلك على الاشتراك و يجعل استعمال اللفظ فى المعانى المتعدّده كاستعماله فى المعنى الواحد من غير فرق و الأ-كثر على أنّ المجاز أولى من الاشتراك و أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه و المجاز بمعنى أنّ الاستعمال فى مثل المقام بمجرد لا يقتضى شيئاً منهما و هذا هو الحقّ. انتهى (١)

فمورد أعمّيه الاستعمال عن الحقيقه هو ما إذا لم يكن الاستعمال مجرداً عن العلاقه المجازيّه ففى هذه الصوره يكون الاستعمال أعمّ من الحقيقه فلا يحكم بالحقيقه فتحصيل أنّ مجرى أصله الحقيقه غير مجرى قاعده أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه لتقيّد مجرى أصله الحقيقه بالتجرّد عن القرينه فلا تغفل.

المراد من الاستعمال

ثمّ إنّ المراد من الاستعمال هو استعمال العرف فى المحاورات لا استعمال المستعلم فلا يتأتى هنا إشكال الدور لأنّ حصول العلم بالوضع للمستعلم يتوقّف على استعمال العرف فى محاوراتهم من دون علاقه المجازيّه فى معنى و من المعلوم أنّ الاستعمال المذكور لا يتوقّف على علم المستعلم بالوضع حتّى يدور بل يتوقّف على وضع اللفظ لهذا المعنى.

و ممّا ذكر يظهر التسامح فى عبارته منتهى الاصول حيث قال: فى صحّ استعمال اللفظ فى معنى بلا عنايه و تكلف مراعاة العلاقه و نصب القرينه فقد قيل بأنّها أيضاً

ص: ٢٠٦

من أمارات الحقيقه و الإشكال عليه بلزوم الدور قد عرفت جوابه فى التبادر و حاصله أنّ المعرفه الارتكازيّه لما وضع له كافيه فى صحّه الاستعمال كذلك و يحصل منها العلم التفصيليّ بأنّه الموضوع له. (١) لأنّ دفع الإشكال بالإجمال و التفصيل فيما إذا كان توقّف فى البين و أمّا إذا لم يكن توقّف كما عرفت فلا دور حتّى يحتاج إلى دفعه بذلك فتدبرّ جيداً.

الخامس: التبادر:

اشاره

حقيقه التبادر

يقع الكلام فى المقامين:

المقام الأوّل فى حقيقه التبادر:

اشاره

و هو انسباق المعنى من حاقّ اللفظ فقط من دون حاجه إلى قرينه حالتيه أو مقاليته و هو دليل الوضع إذ لا سبب لهذا الانسباق إلاّ الوضع بعد فقد القرينه و الدلاله الذاتيه كما قال فى هدايه المسترشدين: و التبادر هو سبق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ و الوجه فى كون التبادر على الوجه المذكور أماره على الحقيقه أنّ فهم المعنى من اللفظ إمّا يكون بتوسيط الوضع أو القرينه لانحصار وجه الدلاله فيهما لوضوح بطلان القول بالدلاله الذاتيه فإذا كان انفهام المعنى من اللفظ بمجرد سماعه من دون انضمام قرينه إليه دلّ على حصول الوضع له من قبيل دلاله اللزوم المساوى على وجود ملزومه. (٢) انتهى.

ص: ٢٠٧

١- ١) منتهى الاصول: ١/٤٣-٤٤.

٢- ٢) هدايه المسترشدين: ٤٤.

وقال الشيخ في عدّه الاصول: و يجب حمل الحقيقه على ظاهرها و لا يتوقّع في ذلك دليل يدلّ على ذلك و المجاز لا يجوز حمله عليه إلاّ أن يدلّ دليل على كونه مجازا.

و قال في الفصول: و المراد بالتبادر ظهور اللفظ المجرد عن القرينه في المعنى و انسباقه منه إلى الفهم. انتهى

و عليه فتبادر شيء من اللفظ بمعونه مقدّمات الحكمه ليس علامه الحقيقه فإنّه مع قطع النظر عن المقدمات لم يتبادر شيء من اللفظ و لذا قال في منتهى الاصول: فتبادر الوجوب النفسى العينى التعيينى من إطلاق صيغه الأمر ليس علامه الحقيقه فإنّه ليس مفاد نفس اللفظ بل الوجوب المقيّد بهذه القيود مفاد مقدّمات الحكمه. (١)

الفرق بين المنقول و المجاز المشهور

و لا يخفى عليك أنّ تبادر شيء من اللفظ بمعونه قرينه من القرائن ليس علامه للحقيقه و لذا قال في الفصول فلا يرد النقص بالمجاز المحفوف بالقرينه حيث يتبادر منه المعنى المجازى لأنه إذا تجرّد عنها لم يسبق معناه المجازى إلى الفهم و لا فرق في القرينه بين أن تكون شهره أو غيرها. إلى أن قال: لقائل أن يقول لا فرق حينئذ بين الشهره في المنقول بالنسبه إلى من حصل النقل عنده بالشهره و بين الشهره في المجاز المشهور فإنّ كلّاً من الشهرتين سبب للتبادر و قطع النظر عن كلّ منهما يقتضى عدم حصول التبادر و يمكن دفعه بأنّ الشهره في المنقول لا يلزم ملاحظتها و إنّما يلزم ملاحظه الاختصاص الناشئ منها كما في سائر الحقائق فإنّ الوضع بكلّ نوعيه يوجب اختصاص اللفظ بالمعنى و هو يعرف غالباً بمراجعه الوجدان عند ملاحظه اللفظ و العلم به كاف في الانتقال و لا حاجه إلى العلم بسببه من التعيين أو الغلبه. بخلاف الشهره في المجاز

ص: ٢٠٨

المشهور فإنها قرينه على التجوّز فلا بدّ من ملاحظتها و لو إجمالاً ليتحقّق الصرف إليه نعم يبقى الإشكال فيما إذا استند العلم بالنقل إلى ملاحظه الشهره و الغلبه و هذا لا مدفع له فالتحقيق أن يقال: التبادر الذي نعتبره علامه للحقيقه هو التبادر الابتدائي و لا ريب أن المعنى المنقول إليه يتبادر من المنقول أوّلاً بخلاف المعنى المجازي في المجاز المشهور فإنه يتبادر منه من حيث كونه متفرّعا على معنى آخر و لهذا نجد الآثار المقصوده من المجاز كالمبالغه و البلاغه و غيرها ممّا يبتنى على ملاحظه المعنى الحقيقي و لو إجمالاً- مترتبه عليه بخلاف المنقول فإنه بعد النقل يتجرّد عن تلك الآثار كسائر الحقائق و بهذا يتّضح الفرق بين المنقول و المجاز المشهور و يسقط وهم من أنكر الفرق بينهما و ممّا حقّقنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر تبعا لبعض المتأخّرين في الفرق بين المنقول و المجاز المشهور من أن التبادر في المجاز المشهور بواسطه الشهره و في المنقول من نفس اللفظ. وجه الضعف أن التبادر في المنقول أيضا قد يستند إلى ملاحظه الشهره كما عرفت فلا يتمّ الفرق. انتهى. (١)

يمكن أن يقال: إنّ الفرق بين المنقول و المجاز المشهور من جهتين: الأولى: أنّ ملاحظه الشهره في المجاز المشهور لازمه دون المنقول و كفى به الفرق بينهما. الثانيه: أنّ التبادر في المنقول حاصل بالفعل من نفس اللفظ بخلاف المجاز المشهور فإنه حاصل بملاحظه الشهره فدعوى استناد التبادر في المنقول إلى ملاحظه الشهره في بعض الأحيان لا تخلو عن الإشكال لأنّ التبادر من نفس اللفظ أيضا لا- من غيره و إن لوحظ غير اللفظ، نعم ملاحظه الشهره في المنقول في بعض الأحيان ترجع إلى ملاحظه علّه صيروره تبادر المعنى المنقول إليه من نفس اللفظ المنقول كما إذا لوحظ الوضع الذي كان علّه لتبادر المعاني من الألفاظ فإنّ ملاحظه الوضع ملاحظه العلّه

ص: ٢٠٩

فالمعنى المنقول إليه متبادر فعلا- من نفس اللفظ من دون دخل شيء آخر و إن كان ذلك في الأصل بواسطة الشهره و هذا بعكس المجاز المشهور فإنّ التبادر الفعلى منه بواسطة الشهره و لذا يكون ملاحظتها لازمه. و أمّا الفرق بالتبادر الابتدائى، فإن رجوع إلى ما ذكر فهو و إلا فهو غير موجود في التبادر المستند إلى ملاحظه الشهره في بعض الأحيان و ممّا ذكر يظهر صحّه الفرق بين المنقول و المجاز المشهور بلزوم ملاحظه الشهره في الثّانى دون الأوّل و صحّه ما زعمه الفاضل المعاصر المذكور من أنّ التبادر في المجاز المشهور بواسطة الشهره و في المنقول من نفس اللفظ إذ مقصوده هو التبادر الفعلى كما عرفت و كيف كان فالفرق بينهما واضح.

تبادر الحقيقه بضميمه أصاله عدم النقل علامه الوضع

ثمّ لا يخفى عليك أنّ التبادر في المنقول كما في تهذيب الاصول ليس علامه الوضع بل علامه الحقيقه لما عرفت من أنّ الوضع التعيّنى ليس بوضع اصطلاحى إذ الوضع على ما عرفت هو تعيين اللفظ للمعنى و لا- تعيين في المنقول و توهم قيام جميع الاستعمالات مقام الوضع الواحد كما ترى.

إن قلت: إنّ الوضع بمعناه المصدرى و إن كان مفقودا هنا و لكن بمعناه الاسم المصدرى و نتيجه موجود. قلت: كما في تهذيب الاصول، المصدر و اسمه واحداً بالحقيقه و مختلفان بالاعتبار بانتسابه إلى الفاعل و عدمه كما في الإيجاد و الوجود فلا يعقل واحد منهما في نفس الأمر مع فقدان الآخر. انتهى

و لا- يخفى عليك أنّ تبادر الحقيقه بضميمه أصاله عدم النقل يكون دليلا على أنّ المعنى المتبادر منه هو معناه في اللغه و في أصل الوضع و عليه فالوضع بمعناه المصدرى

أيضا يثبت بذلك كما ذهب إليه في نهايه النهايه. (١) والأصل المذكور هو أصل عقلائيّ و إن اطلق عليه مسامحه عنوان الاستصحاب القهقرائيّ فإنّه ليس باستصحاب لأنّ الاستصحاب هو اليقين السابق و الشكّ اللاحق و الأصل المذكور هو بالعكس فإنّ مفاده أنّ الحقيقه المعلومه المستفاده بالتبادر هل يكون كذلك في القبل أم لا؟ فالأصل المذكور يدلّ على أنّه كان كذلك بل السيره قائمه عليه في معاني الألفاظ الصادره عن الشارع فإنّ مع الشكّ في أنّ هذه المعاني كانت ثابتة عند الشارع تجرى أصاله عدم النقل فلا تغفل.

اشتراط العلم باستناد التبادر إلى حاقّ اللفظ

ثمّ إنّ ظاهر الكلمات أنّ هذا التبادر يكون علامه للحقيقه فيما إذا علم استناده إلى مجرد اللفظ و أمّا إذا احتمل استناده إلى القرينه الموجوده فلا يكون علامه الحقيقه إذ لا أصل في البين حتّى يبيّن أنّه لمجرد اللفظ أو القرينه الموجوده و هكذا لو احتمل استناده إلى وجود القرينه و عدمه، لا- يكون التبادر علامه للحقيقه لعدم اعتبار أصل لإحراز كون الاستناد إلى نفس اللفظ دون القرينه.

اكتفاء هدايه المسترشدين بالظنّ بانتفاء القرينه

و لكنّ الظاهر من هدايه المسترشدين هو التفصيل بين صوره الاحتمال و صوره الظنّ من دون فرق بين ما إذا كان الشكّ في قرينته الموجود أو في أصل وجود القرينه حيث قال: لو احتمل وجود القرينه في المقام و استناد الفهم إليها احتمالا- مساويا و احتمل عدمها، لم يحكم بالحقيقه على نحو ما لو وجدت القرينه و لم يعلم استناد الفهم

ص: ٢١١

إليها أو إلى اللفظ و مجرد دفع احتمال وجود القرينه بالأصل غير مفيد فى المقام إذ المدار إثبات الأوضاع على الظنون. نعم إن حصل منه أو من غيره ظنّ بانتفاء القرينه فالظاهر البناء عليه كما لو ظنّ باستناد الفهم إلى مجرد اللفظ و إن انضم إليه بعض القرائن. (١) انتهى

حاصله هو وجود البناء على الظنّ بانتفاء القرينه كما كان البناء على العمل بالظنّ المستند إلى اللفظ مع احتمال دخل بعض القرائن الموجوده.

جريان أصاله عدم القرينه لتشخيص الحقيقه

وفيه أنّ البناء لا يكون إلاّ إذا كانت الظنون حاصله من حاقّ الألفاظ و لم يكن بوسيله شىء آخر و أمّا إذا توسّط شىء آخر غير الألفاظ كأصاله عدم القرينه فالبناء غير محرز و لذا قيّدنا التبادر بما يكون من حاقّ اللفظ و لا دخل لغيره من القرائن و من المعلوم أنّ الظنّ بمدلول اللفظ عند احتمال وجود القرينه أو قريتيه الموجود ناش من واسطه و هى أصاله عدم القرينه الموجه للظنّ بانتفاء القرينه و ليس مستندا إلى حاقّ اللفظ حتّى يكون عليه البناء. هذا مضافا إلى أنّ اللازم فى البناء هو العلم باستناد الظنّ إلى اللفظ فلا يكفى الظنّ بالاستناد إلى مجرد اللفظ مع احتمال من جهة بعض القرائن المنضمّه اللّهم إلاّ أن يقال إنّ الثابت هو بناء آخر من العقلاء فيما إذا احتمل وجود القرينه على عدمها و الأخذ بظهور اللفظ و إن احتمل أنّه من ناحيه القرينه و لذلك قال الفاضل الإيروانى لا يبعد جريان أصاله عدم القرينه فيما إذا احتمل استناده إلى القرينه و أنّ بناء العرف على حمل لفظ كلّ لغه على المعنى الذى يرى إطلاق لفظه عليه من أهل تلك اللغه و لو دفعه واحده أو فهمهم ذلك عند اطلاقه و لا يعبئون باحتمال أنّ ذلك

ص: ٢١٢

من جهة القرينه و هذا معنى اعتبار أصاله عدم القرينه. (١)

و إليه ذهب سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و استدلل بأن عرف العقلاء لم يعطلوا فى تشخيص معانى الألفاظ فيما إذا أخذوها من المستعملين بمجرد احتمال وجود القرينه نعم فيما إذا كانوا أنفسهم مستعملين فلا مورد لأصاله عدم القرينه لأنهم بعد الرجوع ليسوا شاكين حتى تجرى أصاله عدم القرينه إذ بعد الرجوع يصيرون عالمين بوضع اللفظ فلا مورد للأصل و لكن البناء المذكور مختص بما إذا كان الشك فى أصل وجود القرينه لا- إذا شك فى قرينته الموجود كما نص عليه فى هدايه المسترشدين فإن البناء المذكور فى الصوره الأخيره غير محرز فالمحصّل هو أنّ العقلاء بنوا على معامله اليقين باستناد الظهور إلى حاقّ اللفظ مع الظنّ بالاستناد و جريان أصاله عدم القرينه فيما إذا كان الشك فى وجود القرينه فتدبر جيداً.

و ممّا ذكر يظهر ما فى إطلاق الفصول أيضا حيث ذهب إلى أنّ الأصل فى التبادر أن يكون وضعياً فيبنى عليه إلى أن يتبين كونه إطلاقياً أو بمعونه قرينه اخرى و تمسك بندره احتمال استناده إلى القرينه مضافاً إلى أصاله عدم القرينه لأنها لم تكن قبل الاستعمال فالأصل بقاؤه على العدم. انتهى (٢)

لما عرفت من عدم وجود البناء فيما إذا شك فى قرينته الموجود فلا- وجه للإطلاق المذكور. هذا مضافاً إلى أنّ أصاله عدم القرينه من الاصول اللفظيه و ليست باستصحاب تعبدى إلاّ فلا تجدى شيئاً لعدم ثبوت الأصل المثبت فاستصحاب عدم القرينه لا يثبت استناد التبادر إلى حاقّ اللفظ كما لا يخفى.

كما يظهر ممّا ذكر ما فى الكفايه من إطلاق منع أصاله عدم القرينه حيث قال: ثم إنّ

ص: ٢١٣

١-١) نهايه النهايه: ٢٥/١.

٢-٢) الفصول: ٢٦.

هذا فيما إذا علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ و أمّا فيما احتل استناده إلى قرينه فلا يجدى أصاله عدم القرينه فى إحراز كون الاستناد إليه لا- إليها كما قيل لعدم الدليل على اعتبارها إلا فى إحراز المراد (1) لا الاستناد. (2) انتهى- وهكذا قال فى تهذيب الاصول-

لما عرفت من قوّه وجود بناء العقلاء فيما إذا احتل وجود القرينه على عدمها بشهاده عدم توقّفهم فى أخذ معانى اللغات بمجرد احتمال وجود القرينه فكما أنّ العقلاء حكموا بكون ما يظهر اللفظ فيه مراداً بأصاله عدم القرينه على إرادته غيره من المعانى كذلك حكموا بكونه حقيقه و مستندا إلى اللفظ بنفسه إذا رأوا أنّ المستعملين من أهل اللسان استعملوا اللفظ فيه من دون قرينه ظاهره و نفوا احتمال وجود القرينه بأصاله عدم القرينه و أحقوه بما إذا كان الاستناد إلى اللفظ معلوماً فلا تغفل و تؤيد ما ذكر ندره العلم بالاستناد فى استعمال أهل اللسان إذا احتمال الاستناد إلى القرينه موجود فى كثير من الموارد و لو لم يكن بناء على أصاله عدم القرينه لأشكال الأمر فى تعيين المعانى الحقيقه من طريق التبادر.

المقام الثانى: فى الإشكالات الواردة على التبادر

منها: إشكال الدور: و هو أنّ التبادر و سبق المعنى إلى الذهن من مجرد اللفظ موقوف على العلم بالوضع بداهه كون العلم بالوضع شرطاً فى فهم المعنى و انسباقه من اللفظ إذ لا- يتبادر شىء عند الجاهل به فإذا كان العلم بالوضع موقوفاً على التبادر و سبق المعنى إلى الذهن من اللفظ لزم الدور.

ص: ٢١٤

١- ١) أى بعد معلوميه الحقيقه و المجاز.

٢- ٢) أى استناد الانسباق إلى اللفظ أو إلى القرينه.

و يمكن الجواب عنه، بوجوه:

أحدها: ما في هدايه المسترشدين من أنّ المقصود تبادل المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع و توضيحه أنّ الجاهل بلسان قوم إذا أراد معرفه أوضاعهم رجع إلى أرباب ذلك اللسان فإذا وجد انسباق معنى من اللفظ عندهم حال الإطلاق و انتفاء القرائن علم وضع اللفظ بإزائه في لسانهم و جرى ذلك مجرى نصّهم بوضع ذلك اللفظ له بل هو أقوى منه لاحتمال الكذب فيه بخلاف المقام لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع المساويه له و الظاهر أنّ ذلك كان طريقه جاريه لأرباب اللغه في معرفه الأوضاع اللغويّه كما تشهد به ملاحظه طريقتهم و حينئذ فنقول: إنّ العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع و سبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادر فلا دور.

ثانيها: ما في هدايه المسترشدين أيضا من أنّ تبادل المعنى من اللفظ مسبوق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك علمه بذلك العلم. فقد يحصل الغفله عنه لظروء بعض الشبه للنفس و ارتكازه في الخاطر إذ من البين جواز انفكاك العلم بالشىء من العلم بالعلم به فهو حينئذ جاهل بذلك الشىء في معتقده غير عالم به و إن كان عالما به بحسب الواقع فبالرجوع إلى تبادل المعنى عنده حال الإطلاق الذى هو من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور و يكون ذلك موجبا لعلمه بالوضع بحسب معتقده فنقول إذن إن علمه بالوضع بحسب معتقده متوقّف على تبادل المعنى من اللفظ و تبادره منه عنده إنّما يتوقّف على علمه بالوضع بحسب الواقع و إن كان غافلا. من علمه جاهلا. به فباختلاف الطرفين يرتفع الدور و هذا هو المعروف فى الرجوع إلى التبادر فى المسائل المتداوله إذ لا حاجه فيها غالبا إلى الرجوع إلى غير المستدل كما هو

ص: ٢١٥

الظاهر من ملاحظه موارد الاحتجاج به. انتهى. (١)

و أشار إلى الجوابين المذكورين في الكفايه بقوله: إنَّ الموقف عليه غير الموقف عليه. فأنَّ العلم التفصيليَّ بكونه موضوعا له موقف على التبادر و هو موقف على العلم الإجماليَّ الارتكازيَّ به لا- التفصيليَّ فلا- دور. هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم و أمَّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره فالتغاير أوضح من أن يخفى.

ثالثها: ما في بدائع الأفكار من أنه لا- وجه للإشكال بالدور في المقام فإنَّ العلم المستفاد بالتبادر غير العلم الذي يتوقَّف عليه التبادر حتَّى لو قلنا بتوقُّفه على العلم التفصيليَّ لأنَّه يكفي في ارتفاع الدور تغاير الموقف و الموقف عليه بالشخص لا بالنوع و لا بالصنف و لا شبهه في مغايره العلم الشخصيَّ الحاصل بالتبادر مع العلم الشخصيَّ الذي يتوقَّف عليه التبادر. نعم يمكن الإشكال على التبادر و نحوه بكون جعله طريقا للعلم بالوضع لغوا لأنَّ العلم بالوضع من مقدّمات التبادر فالتوصُّل به إلى العلم بالوضع ثانيا لغو محض و حينئذ يمكن الجواب بما ذكر. (٢)

و لا- يخفى عليك أنَّ ظاهر تعبيره باللغويّه هو إمكان وقوع العلم بعد العلم و لكن المحذور هو اللغويّه مع أنَّ الإمكان كما في تهذيب الاصول ممنوع لأنَّه لا يتصوّر الانكشاف بعد الانكشاف إلاّ بتعدّد متعلّق العلم خارجا أو بتخلُّل الذهول و النسيان عند وحدته و كلاهما مفقودان في محلّ الكلام و الحاصل أنّه لا يعقل الكشف التفصيليَّ في حال واحد عن شيء مرّتين فلو حصل العلم قبل التبادر بكون معنى اللفظ كذا، لا يعقل كون التبادر موجبا لحصول مصداق آخر له مع توحيّد الحال. نعم لا مانع من تكرر الصوره الذهنيّه بما هو معلوم بالذات و لكن لا يعقل الكشف عن المعلوم

ص: ٢١٤

١- ١) هدايه المسترشدين: ٤٥.

٢- ٢) بدائع الافكار: ٩٧/١.

بالعرض مكرراً، هذا و لكن الحق في دفع الإشكال ما عن الشيخ الرئيس في نظائر المقام من أن العلم التفصيلي بأن معنى هذا ذاك على نحو القضية الحملية موقوف على التبادر و هو ليس موقوفا على هذا العلم التصديقي المحتاج إلى تصوّر الموضوع و المحمول بل يحصل بالعلم الارتكازي من مبادئه و علله كعلم الأطفال بمعاني الألفاظ و مفاد اللغات. (١)

و منها: ما في نهاية الاصول من أنه يمكن أن يستشكل على جعل التبادر علامه للوضع هنا بأن المراد بالوضع هنا خصوص التعيني منه أو الأعم منه و من التعيني فإن اريد خصوص التعيني لم يكن التبادر علامه له إذ لا يحرز به خصوصه و إن اريد الأعم قلنا أنه عين التبادر إذ لا معنى للوضع الجامع لقسميه إلا كون اللفظ بحيث إذا سمع فهم منه المعنى و هو بعينه التبادر و الدلاله الشائيه (٢). انتهى

و فيه: أن الوضع التعيني هو اعتبار الارتباط بين اللفظ و المعنى و جعله كما أن الوضع التعيني هو حصول الارتباط بينهما عند المستعملين من جهة كثره الاستعمال فالارتباط جامع لهما و العلم به سبب لانسباق المعنى من اللفظ إلى الذهن الذي عبر عنه بالتبادر و عليه فلا اتحاد بين الوضع و التبادر. إذ التبادر من آثار العلم بذلك الارتباط في نظر السامع و بعباره اخرى التبادر الذي من آثار العلم بذلك الارتباط هو فعلية الانسباق و الارتباط الذي يكون العلم به سببا هو شائيه الانسباق التي عبر عنها بكون اللفظ بحيث إذا سمع فهم منه المعنى و المغايره بين الانسباق الشائيه و الانسباق الفعلية واضحه فلا يلزم العييه و الاتحاد بين العلامه و ذيه كما لا يخفى.

و منها: ما في نهاية النهايه من أن التبادر معلول للمعاني الارتكازيه الحاصله في

ص: ٢١٧

١-١ تهذيب الاصول: ٥٧/١.

٢-٢ نهاية الاصول: ٣٣/١.

النفس من مداليل الألفاظ و هذا الارتكاز إمّا أن يكون ناشئاً من الأطلاع على موارد استعمال أهل اللغه كالارتكاز الحاصل لنا من معانى الألفاظ التى تداولها أهل العرف و إمّا أن يكون ناشئاً من ممارسه كلمات الناقلين للغه. و من المعلوم أنّ الكاشف عن الوضع هو التبادر الأوّل و أمّا التبادر الأخير فلا يزيد عن منشئه الذى هو قول اهل اللغه و المفروض عدم اعتباره فكيف يعتبر الكاشف عنه. و ممّا ذكر ظهر أنّه ليس كلّ تبادر معلولاً للعلم بالوضع ليكشف عنه كسفاً إتيّاً إذ كثيراً ما يرتكز فى الذهن معانى متلقاه على جهه التقليد و السماع من النقله. فلا بدّ فى الاتكال على التبادر من إحراز منشئه و لولاه لم يعتدّ به و الظاهر أنّ منشأه فى كثير من الموارد هو الاستعمالات العرفيه فيكشف التبادر عن المعنى العرفي و لا بدّ فى إثبات اللغه بذلك من ضميمة أصاله عدم النقل. (١)

و فيه أنّ الناقلين للغه إن كانوا خبره لتشخيص المعانى الحقيقيه كان قولهم حجّه أيضاً كما مرّ و لا إشكال فى كونه سبباً و منشأً للتبادر عند المستعلم نعم لو لم يكونوا مهرة فى ذلك فلا يكون قولهم حجّه و لا يرتكز قولهم فى نفس المستعلم حتّى يصير سبباً للتبادر فالمرتكز سواء كان من استعمال أهل اللغه أو من ممارسه مهرة فنّ الحقيقيه يكون سبباً للتبادر فالتبادر المسبوق بالارتكاز من علائم الحقيقيه.

و منها: أنّه يمكن أن يقال إنّ التبادر مسبوق بالارتكاز و هو مسبوق بالاستعمال و قد مرّ أنّ الاستعمال العرفي المجرد عن القرائن الداخليه و الخارجيه شاهد بنفسه على أنّ معنى اللفظ هو الذى استعمل فيه اللفظ مجرداً عن القرائن و علائق المجازيه فالاستعمال المذكور يكون علامه الحقيقيه قبل التبادر فلا- تصل النوبه إلى أن يكون التبادر علامه الحقيقيه، نعم يكون التبادر المذكور من لوازم الحقيقيه بمعنى أنّ المعنى إذا علم بالاستعمال

ص: ٢١٨

المجرّد أنّه حقيقه و ارتكز في النفس يتبادر هو من إطلاق اللفظ و يصحّ حمله عليه و لا يصحّ سلبه منه و هكذا فانحصر العلاميه في الاستعمال المجرّد المذكور. اللهم إلا- أن يقال إنّ اللوازم الخاصّه للشئ علامه وجوده أيضا فإذن يكون التبادر و صحّه الحمل و عدم صحّه السلب من علامه وجود الحقيقه و بهذا الاعتبار لا مانع من إطلاق العلامه على مثل هذه الامور أيضا. و إن كان رتبته علاميه الاستعمال المجرّد متقدّمه عليها. لا يقال يمكن تصوّر تبادر الحقيقه بدون أن يكون مسبوqa بالاستعمال أصلا كما إذا شككنا في لفظ الماء مجرّدا عن الاستعمال هل يكون موضوعا للجسم السيّال المعهود فيكون التبادر طريقا إلى إثباته و لو لم يستعمل في جملة. لأننا نقول: إنّ تبادر هذا المعنى منه حين ملاحظته و لو لم يستعمل في جملة في تلك الحال مسبوq بالاستعمالات العرفيه السابقه أيضا و بهذا الاعتبار يتبادر المعنى منه إذ المفروض هو عدم وجود عامل آخر للعلم بمعناه. فالتبادر معلول الاستعمال المجرّد و هو كاشف عن الحقيقه اذ المجاز هو ما يستعمل بالقرينه فالمعنى الذى استعمل فيه اللفظ مجردا عن القرائن يدور أمره بين كونه هو المعنى الحقيقى للفظ أو بين كون استعمال اللفظ فيه غلطا فحكمه المتكلم لا يقتضى حمله على الغلط كما لا يخفى.

ثمّ إنّ عدم التبادر في الاستعمال المجرّد ليس علامه للمجاز لأنّ المفروض خلّوه عن قرائن المجاز بل هو علامه الغلط. نعم فيما إذا علم الحقيقه و المجاز و شكّ في المراد منهما فالتبادر علامه الحقيقه و عدمه علامه المجاز.

و ممّا ذكر ينقدح ما في كلام بعض الأعظم الاصول حيث ذهب إلى أنّ الوضع عمليته قرن بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى في ذهن السامع بنحو أكيد يوجب انتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر ثمّ يتفرّع عليه الملازمه و التداعى ثمّ ادّعى أنّ ذلك هو أمر واقعى و ليس من مقوله العلم و التصديق و انتج منه أنّ التبادر لا يكون موقوفا على العلم بالوضع ثمّ قال: و دعوى أنّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى بسبب الملازمه لا يكون

إلا بعد العلم بها لأنّ الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر فرع العلم بالملازمه مدفوعه بأنّ هذا إنّما هو فيما إذا كانت الملازمه بين ذات المدركين كالملازمه بين النار و الإحراق فإنّ الانتقال التصديقيّ من أحدهما إلى الآخر فرع العلم بالملازمه بين النار و الإحراق و أمّا إذا كانت الملازمه بين نفس الإدراكين فيكون ترتّب أحدهما عقيب الآخر ناتجا عن نفس الملازمه و لو لم يكن المدرك عالما بها و مقامنا من هذا القبيل لأنّ القرن الأكيد يوجد كما سبق في بحث الوضع ملازمه بين الإدراك التصوّريّ للفظ و الإدراك التصوّريّ للمعنى و هذه الملازمه بنفسها سبب للانسباق و التبادر و لهذا يحصل هذا الانسباق لدى الطفل أيضا نتيجة لذلك مع عدم وجود أى علم تصديقيّ لديه بالملازمه. (١) انتهى

و فيه منع واضح فإنّ الملازمه بوجودها الواقعيّ بدون العلم التصديقيّ لا توجب شيئا. نعم لا يلزم أن يكون العلم التصديقيّ علما تفصيليا بل يكفي العلم الارتكازيّ البسيط كما مرّ عن الشيخ الرئيس من أنّ العلم التفصيليّ بأنّ معنى هذا ذاك على نحو القضيّه الحملية موقوف على التبادر و هو ليس موقوفا على هذا العلم التصديقيّ المحتاج إلى تصوّر الموضوع و المحمول بل يحصل بالعلم الارتكازيّ من مبادئه و علله كعلم الأطفال بمعانى الألفاظ و مفاد اللغات. (٢) انتهى

و عليه ففي الإدراكين أيضا لا ينتقل من أحدهما إلى الآخر إلا من جهه العلم بملازمتهما و لو ارتكازا فتداعى أحدهما بالنسبه إلى الآخر لا يكون إلا من جهه العلم بالارتباط و الملازمه بينهما، هذا مضافا إلى أنّ تصوّر الإدراكين يوجب أن يكونا مدركين فكلّ إدراك مدرك بهذا الاعتبار و الانتقال من المدرك إلى مدرك آخر فرع

ص: ٢٢٠

١-١) بحوث في علم الاصول: ١٦٦/١.

٢-٢) تهذيب الأصول: ٥٧/١.

العلم بالملازمه على ما اعترف، هذا مضافا إلى أن القرن المذكور بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى ليس بالوضع بل متأخر عنه إذ الوضع هو تعيين الواضع لفظا لمعنى ليحصل الترابط الاعتباري بينهما فاستعماله مكررا يوجب القرن المذكور فهو متأخر عن وضع الواضع و ليس بوضع و حمل فعل الواضع على مجرد القرن بدون قصد إيجاد الارتباط كما ترى. على أن الأطفال أيضا يتعلمون الملازمه بين اللفظ و المعنى فى بدو الأمر ثم ينتقلون من أحدهما إلى الآخر أ لا ترى أن الامّ مثلا إذا قالت لطفلها الماء و أشارت فى ذاك الوقت إلى المائع السيال الرافع للعطش، فالطفل يتعلم الملازمه و الارتباط بين لفظه الماء و المائع السيال. فإذا سمع لفظه الماء انتقل منها إلى المائع السيال لأجل تعلم الملازمه فليس الانسباق عند الأطفال بدون العلم بالملازمه أيضا.

السادس: عدم صحّ سلب اللفظ أو صحّ حمله:

إشاره

يقع الكلام فى المقامين:

المقام الأول: فى حقيقه عدم صحّ سلب اللفظ:

و المقصود منه هو عدم صحّ سلب اللفظ عن المعنى الذى حمل عليه فى نظير «زيد إنسان» أو «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ عدم صحّ سلبه عنه حين الحمل عليه يفيد حصول معناه الحقيقى المفهوم منه عند إطلاقه إذ لو كان على خلاف ذلك لصحّ سلبه عنه ضروره صحّ السلب فيما إذا لم يحصل معناه الذى اريد سلبه.

و إليه يؤول ما فى هدايه المسترشدين (1) و هكذا ما فى تعليقه الاصفهانى حيث قال: و هو أن يتصوّر المعنى المقصود ككشف حاله و يحمل اللفظ بما له من المعنى

ص: ٢٢١

الارتكازي عليه و صحّحه الحمل كاشفه عن أنّ المعنى المتصوّر هو معنى اللفظ و إلاّ لم يصحّ الحمل. (١)

ثمّ إنّ الحمل إنّ كان حملا- أوّليا كقولهم: «الإنسان حيوان ناطق»، كان علامه كون الموضوع نفس المحمول للزوم اتّحاد المفهومين في الحمل الأوّلي الذاتيّ. و إنّ كان حملا شائعا صناعيا كقولهم: «زيد إنسان»، كان علامه كون الموضوع من مصاديق المحمول و أفراده الحقيقيه للزوم الاتّحاد الوجوديّ في الحمل الشائع الصناعيّ فالعلاميّه منحصره فيما إذا اتّحد المفهومان أو اتّحد المعنى الموجود بوجود الموضوع مع ما لمحموله من المعنى.

ثمّ إنّ عدم صحّحه سلب اللفظ أو صحّحه حملة ليس بنفسه إلاّ دليلا لاتّحاد المعنيين فإذا انضمّ إليه تجرّد اللفظ عن قرائن المجاز يدلّ على الحقيقيه أيضا إذ صحّحه الحمل بدون قرينه من قرائن المجاز لا تكون إلاّ من جهه كونه معناه الحقيقيّ.

و لذلك قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه في التعليقه: فاعلم أنّه لا بدّ من فرض اللفظ مجردا عن القرينه و إلاّ لما كان الحمل فقط أو عدم صحّحه سلب المعنى عنه علامه للحقيقه إذ لا يزيد الحمل على اتّحاد المعنيين و لا يزيد التعبير عنه باللفظ على مجرد الاستعمال و شيء منهما لا يثبت الوضع. (٢)

ثمّ إنّ المعروف هو جعل صحّحه الحمل و عدمها علامه للحقيقه و المجاز و مقتضاه هو كونها بنفسها علامه من دون رجوعها إلى علامه اخرى و عليه فلتكن صحّحه الحمل و عدمها عند نفسه لا عند العرف و الغير و إلاّ لكان راجعا إلى علامه اخرى لأنّ العلم بأنّ اللفظ بماله من المعنى بحيث يصحّ أن يحمل عليه عرفا لا بدّ له من سبب آخر من

ص: ٢٢٢

١-١) نهاية الدرايه: ٤٠/١.

٢-٢) نفس المصدر.

تنصيص أهل اللسان أو التبادر فافهم.

و لعلّه لذلك قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه في تهذيب الاصول: و الظاهر أنّ المراد بهما صحّتهما عند نفسه لا عند غيره إذ الثانی يرجع إلى تنصيص أهل اللغه و اللسان لأنّ العلم حينئذ بصحّحه الحمل و كونه حملا أوليا أو شائعا بالذات لا يحصل إلاّ بتصريح الغير فيرجع إلى تنصيصهم. (١)

المقام الثاني: في الإشكالات الواردة

منها: ما حكاه في هدايه المسترشدين و حاصله أنّ المحكوم عليه بعدم صحّحه سلبه إنّما هو معنى اللفظ ضروره صحّحه سلب اللفظ بما هو لفظ عن المعاني بأسرها. و حينئذ فإن كان الموضوع في القضيه المفروضه نفس معنى المحمول لم يتصوّر هناك حمل بالمعنى المشهور حتّى يتصوّر فيه الإيجاب و السلب ففي هذه الصوره لا حمل إذ الشئ متّحد مع نفسه و لا اثنيّته بينهما حتّى يتصوّر المحمول و المحمول عليه و مع عدم الحمل لا- معنى للإيجاب أو السلب. و إن كان الموضوع في القضيه المفروضه هو غير معنى المحمول فالحمل موجود و لكن لا- يفيد عدم صحّحه السلب كون معنى المحمول معنا حقيقيّا للموضوع بعد كون المفروض هو المغايره بينهما و مجرّد الاتّحاد في المصداق و الوجود الخارجيّ لا يستلزم الحكم بكون لفظ المحمول حقيقه في الموضوع. أ لا ترى أنّ استعمال الكلّي في خصوص الفرد مجاز مع أنّه لا يصح سلبه عنه و كذا لا يصحّ سلب شئ من المفاهيم المتّحده في المصداق عن بعض الآخر كالإنسان و الضاحك مع أنّ شيئا منهما لم توضع بإزاء المفهوم الآخر و لا يكون حقيقه فيه إذ لا اريد عند الإطلاق

ص: ٢٢٣

ويمكن الجواب عنه: أولاً: بكفايه مغايره ما فى صحه الحمل مع الأتحاد من جهه اخرى سواء كان الحمل حملاً أولياً أو شائعاً صناعياً، فالمغايره قد تكون بالمفهوم كما فى الحمل الشائع وقد تكون بالإجمال و التفصيل كما فى الحمل الذاتى كحمل الحدّ على المحدود نحو قولهم: «الإنسان حيوان ناطق». وهذه المغايره و لو كانت مغايره اعتباريّه و لكنّها موافقه للواقع فإنّ ذات الإنسان و الحيوان الناطق مثلا و إن كانت واحده إلا أنّ هذه الحقيقه الواحده المركبه من «ما به الاشتراك» و «ما به الامتياز» يمكن اعتبارها بجهه الوحده و الجمع كما يمكن اعتبارها بجهه الكثره و الفرق فإذا اعتبرها بالاولى عبّر عنها «بالإنسان» و إذا اعتبرها بالثانيه عبّر عنها «بالحيوان الناطق». و من المعلوم أنّ جهه الوحده كجهه الكثره اعتبار موافق للواقع و هذه المغايره الواقعيّه تكفى فى صحه حمل المفصل على المجمل البسيط لاراءه أنّ البسيط منحلّ إلى هذا المفصل و هذا المفصل هو تفصيل هذا البسيط و هذه المغايره ليست مجرد فرض المغايره و إلاّ لجاز حمل الشئ على نفسه بمجرد فرض أنّه غير نفسه.

ثمّ إنّ المحقّق الأصفهانيّ بعد الإشاره إلى ما ذكر أفاد نكته اخرى و هى أنّ الغرض فى الحمل الذاتى شرح الماهيّه لا شرح الحقيقه و إنّما يستفاد المعنى الحقيقى بسبب تجرّد اللفظ بضميمه الأتحاد. إلى أن قال: الغرض هنا مجرد إثبات اتّحاد المعنيين ذاتا لا- بما لهما من الحثيات الاعتباريّه فإنّها مصحّحه للموضوعيّه و المحموليّه لا مأخوذه فى المحمول و الموضوع. (٢) و قد تكون المغايره فى الألفاظ كالمترادفات و هذا التغاير التكوينيّ أيضا يوجب صحه حمل إحداها على الاخرى كقولهم: «الإنسان بشر» و بالعكس.

ص: ٢٢٤

١- (١) هدايه المسترشدين: ٤٨.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٤١/.

و هذا الحمل ليس كحمل الشيء على نفسه بلا- فائده إذ ربما يشك في وحده المعنى في المترادفات فيرتفع الشك بصحة الحمل و عدم صحه السلب. هذا بخلاف حمل الشيء على النفس فإنه ليس فيه هذه الفائدة كما لا يخفى. و عليه فما ذهب إليه المستشكل من نفي الحمل الذاتى في غير محله.

و ثانيا: أن قوله: «مع مغايره موضوع القضييه مع محمولها أن عدم صحه السلب لا يفيد» ممنوع، فإن صحه حمل الكلّي على الفرد كاشفه عن كون اللفظ حقيقه في المعنى الموجود بوجود الفرد فيلاحظ مثلا معنى الحيوان الخاص الموجود بوجود زيد و يحمل عليه لفظ الإنسان بماله من المعنى عرفا و ارتكازا فمع وجدان صحه الحمل و عدم صحه السلب يكشف عن اتحاد المعنى الموجود بوجود زيد مع ما للإنسان من المعنى و إلا فلا. و ليس الغرض في مثل «زيد إنسان» أن معنى زيد بما هو هو عين معنى الإنسان بل الغرض كما عرفت هو اشتغال لفظ زيد على معنى هو متحد مع ما للإنسان من المعنى لتقرر حصته من ماهية الإنسان في مرتبه ذات زيد ففي هذه المرحله لا يلاحظ إلا ذلك المعنى المتقرر في مرتبه ذات زيد لا تمام معناه.

و لذلك قال المحقق الأصفهاني بعد تبين ما ذكر: و أما ملاك صحه الحمل في مثل زيد إنسان فليس قطع النظر عما به زيد يكون زيدا بل زيد بما هو زيد إنسان بمعنى أن هذين المعنيين موجودان بوجود واحد و هذا الوجود ينسب إلى كليهما بالذات أما إلى زيد فواضح و أما إلى الإنسان فلما سمعت من تقرر حصته في مرتبه ذات زيد و ليس ملاك الحمل الشائع إلا كون النظر في الحمل إلى الاتحاد في الوجود. (1)

ففي الفائدة في عدم صحه السلب ممنوع فإنه كما عرفت يفيد في حمل الكلّي على الفرد استعمال حال الفرد بل ربما يفيد أيضا استعمال حال الكلّي فيما إذا كان معناه

ص: ٢٢٥

معلوماً بالإجمال كما في الصِّعِيد. فإذا قلنا بأنَّ ما عدا التراب صعيد و لم يصحَّ سلب الصِّعِيد عن ما عدا التراب يعلم حال ما عدا التراب أنَّه صعيد أيضاً كما يعلم معنى الصِّعِيد أنَّه عامٌّ شاملٌ لغير التراب أيضاً.

و لذلك قال في هداية المسترشدين: ربما يراد من عدم صحِّه السلب استعمال حال المصداق و كذا حال نفس الموضوع له من حيث كونه للمعنى الشامل له فيما إذا كان معناه مع قطع النظر عن الحمل المذكور مجملاً. (١)

و ثالثاً: أنَّ الاستشهاد بقوله: «أ لا ترى أن استعمال الكلِّي في خصوص الفرد مجاز مع أنَّه لا يصحَّ سلبه عنه»، كما ترى. فإنَّ عدم صحِّه سلب الكلِّي عن خصوص الفرد ممنوع إذا لكلِّي لا- يكون متَّحداً مع الخصوصيات الفرديَّة هذا بخلاف ما إذا استعمل الكلِّي في الفرد من جهة اشتماله على معنى هو متَّحد مع الكلِّي فإنَّه حينئذ لا يصحَّ سلب الكلِّي عنه.

و رابعاً: أنَّ وجه كون الحمل علامه كما في تعليقه الأصفهانيّ ليس هو مجرد الحمل بل لأنَّ الحمل تارة بحسب نفس المفهوم و الذات فاتَّحادهما دليل قطعيّ على الحقيقة كما أنَّ عدمه دليل قطعيّ على المجازيَّة إذ الشيء لا يسلب عن نفسه و اخرى بحسب اتِّحاد المعنى الموجود بوجود زيد مع ما لمحموله من المعنى و مثل هذين الأمرين لا يجري في الكلَّيين المتساويين و الأعمّ و الأخصّ، ففي قولنا «الناطق ضاحك» و «الناطق حيوان» لا اتِّحاد مفهوميّ كى يكون الحمل ذاتياً كما أنَّه ليس وجود الناطق بما هو وجود الناطق وجوداً للضحك كزيد و إنسان بل متصادقان في وجود واحد و الفرق أنَّ زيدا لا- وجود له إلا وجود الإنسان متشخصاً بالمشخصات فيعلم منه أنَّ المعنى الموجود بوجود زيد معنى الإنسان بخلاف الذاتيات كالناطق و الحيوان مثلاً فإنَّ مبدأ الفصل

ص: ٢٢٦

غير مبدإ الجنس. نعم يكون حمل الجنس على نوعه كالكَلْبِيِّ على فردة إذا كان النظر إلى المعنى الموجود في ضمن النوع. (١) انتهى

و عليه فلا- يصحّ نقض المستشكل حيث قال: «و كذا لا يصحّ سلب شيء من المفاهيم المتّحده في المصداق عن بعض آخر كالإنسان و الضاحك مع أنّ شيئاً منهما لم توضع بإزاء المفهوم الآخر» لفقدان ملاك العلاميه و هو الاتّحاد المفهومى أو اتّحاد المصداق مع الكَلْبِيِّ فلا- تغفل. نعم لو رجع الأعمّ و الأخصّ إلى حمل الكَلْبِيِّ على فردة حصل الملاك المذكور و هو اتّحاد الكَلْبِيِّ مع فردة فيكون عدم صحّحه السلب فيه مفيداً من دون فرق بين الذاتى كحمل الجنس على نوعه أو العرضى كحمل الأبيض على الجسم باعتبار صفه البياض القائم به بالجسم فتدبرّ جيداً.

منها: ما ذكره فى محاضرات الاصول من أنّ الحمل الذاتى لا يكشف إلّا عن اتّحاد الموضوع و المحمول ذاتا و مغايرتهما اعتباراً و لا- نظر فى ذلك إلى حال الاستعمال و أنّه حقيقى أو مجازىّ مثلاً- حمل الحيوان الناطق على الإنسان لا يدلّ إلّا على اتّحاد معنيهما حقيقه و لا- نظر فيه إلى أنّ استعمال لفظ الإنسان فيما اريد به حقيقى أو مجازىّ و من الظاهر أنّ مجرّد الاستعمال لا يكون دليلاً- على الحقيقه و على الجملة فصحّحه الحمل الذاتى بما هو لا- يكشف إلّا- عن اتّحاد المعنيين ذاتا و أمّا أنّ استعمال اللفظ فى القضيه استعمال حقيقى فهو أمر آخر أجنبىّ عن صحّحه الحمل و عدمها نعم بناء على أنّ الأصل فى كلّ استعمال أن يكون حقيقى كما نسب إلى السيد المرتضى قدس سرّه يمكن إثبات الحقيقه إلّا أنّه لم يثبت فى نفسه كما ذكرناه غير مرّه على أنّه لو ثبت فهو أجنبىّ عن صحّحه الحمل و عدمها و بكلمه اخرى أنّ صحّحه الحمل و عدم صحّحه يرجعان إلى عالم المعنى و المدلول فمع اتّحاد المفهومين ذاتا يصحّ الحمل و إلّا فلا و أمّا الحقيقه و المجاز فهما

ص: ٢٢٧

يرجعان إلى عالم اللفظ و الدالّ و بين الأمرين مسافه بعيده.نعم لو فرض في القضيّه الحملّيه أنّ المعنى قد استفيد من نفس اللفظ من دون قرينه كان ذلك علامه الحقيقه إلاّ أنّه مستند إلى التبادر لا إلى صحّه الحمل.إلى أن قال:و أمّا الحمل الشائع فتفصيل الكلام فيه أنّ ملاك صحّته بجميع أنواعه اتّحاد المعنيين أى الموضوع و المحمول وجودا و مغايرتهما مفهوما فذلك الوجود الواحد إمّا أن يكون وجودا لهما بالذات أو يكون لأحدهما بالذات و للآخر بالعرض أو لكليهما بالعرض فهذه أقسام ثلاثه:أمّا القسم الأوّل:فهو فى حمل الطبيعى على أفراده و مصاديقه و حمل الجنس على النوع و حمل الفصل عليه(إذا كان النّظر إلى المعنى المميّز لهذا النوع من غيره).إلى أن قال:و أمّا القسم الثانى:فهو فى حمل العناوين العرضيه على معروضاتها كحمل الضاحك أو الكاتب أو العالم أو الأبيض أو الأسود على زيد مثلا فإنّ هذه العناوين جميعها عرضيه انتزاعيه منتزعه من قيام الأعراض بموضوعاتها و ليس لها وجود فى الخارج و الموجود فيه نفس الأعراض و المقولات التى هى من مبادئ تلك العناوين و منشأ انتزاعها و عليه ففسبه ما به الاتّحاد و هو وجود زيد المتصف بتلك المبادئ إلى تلك العناوين بالعرض و المجاز و بمقتضى القاعده السائره فى الكائنات بأجمعها و هى أنّ كلّ ما بالعرض لا بدّ و أن ينتهى إلى ما بالذات فينتهى هذا الحمل أى(العناوين على معروضاتها)إلى حمل ثان و يدلّ الكلام عليه بالدلاله الالتزاميه لا محاله فذلك الحمل من قبيل حمل الطبيعى على أفرادها فإنّ فى قولنا زيد ضاحك مثلا بما أنّ الضاحك عنوان عرضى انتزاعى فلا محاله ينتهى الأمر إلى حمل الضّحك على الصفه القائمّه بزید و هو من حمل الكلّى على فرده فبالنتيجه يرجع هذا القسم إلى القسم الأوّل و إن كان مغايرا له بحسب الصّوره.و أمّا القسم الثالث:فهو فى حمل بعض العناوين العرضيه على بعضها الآخر كقولهم الكاتب متحرّك الأصابع أو المتعجب ضاحك.و قد اتّضح لك أنّه ليس لعناوين العرضيه وجود فى عالم الخارج بالذات بل يضاف إليها وجود ما

يُتَّصَفُ بِهَا إِضَافَهُ بِالْعَرَضِ وَ بِقَانُونِ أَنَّ مَا بِالْعَرَضِ يَنْتَهِي إِلَى مَا بِالذَّاتِ فَلَا مَحَالَهُ يَنْتَهِي الْأَمْرُ إِلَى حَمَلَيْنِ آخَرَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا: حَمَلُ صَفَةِ الْكِتَابَةِ أَوْ التَّعَجُّبِ عَلَى شَيْءٍ.

و ثانيهما: حَمَلُ الْحَرَكَةِ أَوْ الضَّحْكَ عَلَى شَيْءٍ آخَرَ. فَيَدْخُلُ هَذَا الْقِسْمُ أَيْضًا فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَهُمَا فِي الصُّورَةِ لَا فِي الْحَقِيقَةِ. فَتَلَخَّصْ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ مَرَجِعَ جَمِيعِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ إِلَى قِسْمٍ وَاحِدٍ وَ هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ وَ عَلَى ضَوْءِ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ فِي صَحَّةِ الْحَمَلِ الشَّائِعِ هُوَ الْاِتِّحَادُ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ ظَهَرَ أَنَّ صَحَّةَ لَا يَكْشِفُ عَنِ الْحَقِيقَةِ ضَرُورَةَ أَنَّهَا لَا تَكُونُ أَمَارَهُ إِلَّا عَلَى اِتِّحَادِ الْمَحْمُولِ مَعَ الْمَوْضُوعِ خَارِجًا وَ أَمَّا أَنَّ اسْتِعْمَالَ اللَّفْظِ فِي الْمَحْمُولِ عَلَى نَحْوِ الْحَقِيقَةِ فَهِيَ لَا تَدُلُّ عَلَيْهِ. إِلَى أَنْ قَالَ: فَقَدْ اصْبَحَتْ النَّتِيجَةُ لِحَدِّ الْآنِ كَمَا أَنَّ صَحَّةَ الْحَمَلِ الْأَوَّلِيِّ الذَّاتِيِّ لَا تَكْشِفُ عَنِ الْحَقِيقَةِ كَذَلِكَ صَحَّةَ الْحَمَلِ الشَّائِعِ الصَّنَاعِيِّ وَ مِنْ ذَلِكَ يَظْهَرُ حَالُ عَدَمِ صَحَّةِ الْحَمَلِ أَيْضًا حَرْفًا بِحَرْفٍ. (١) وَ تَبِعَهُ بَعْضُ الْأَعْظَمِ (٢) أَيْضًا.

وَ فِيهِ: أَوَّلًا: أَنَّ اسْتِعْمَالَ الْمَجْرَدِ عَنِ الْقَرَائِنِ كَمَا مَرَّ دَلِيلُ الْحَقِيقَةِ وَ اسْتِعْمَالَ الْمَجْرَدِ غَيْرِ الْمَجْرَدِ اسْتِعْمَالٌ وَ الَّذِي لَا يَدُلُّ عَلَى شَيْءٍ هُوَ الثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ وَ لَعَلَّ صَحَّةَ الْحَمَلِ مِنْ لَوَازِمِ اسْتِعْمَالِ الْمَجْرَدِ وَ مَتَفَرِّعَاتِهِ إِذِ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي مَعْنَاهُ يَصْلُحُ أَنْ يَصِحَّ حَمَلُهُ وَ لَا يَصِحُّ سَلْبُهُ عَنْهُ فَالاسْتِعْمَالُ الْمَجْرَدُ الْكَاشِفُ عَنِ كَوْنِ اسْتِعْمَالِ فِي مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ يَكُونُ مَنشَأً لَصَحَّةِ الْحَمَلِ وَ عَدَمِ صَحَّةِ السَّلْبِ كَمَا عَرَفْتَ أَنَّهُ مَنشَأُ التَّبَادُرِ وَ ظُهُورِ الْمَعْنَى وَ انْسِبَاقِهِ إِلَى الذَّهْنِ فَلَا وَجْهَ لِانْكَارِ دَلِيلِهِ اسْتِعْمَالَ الْمَجْرَدِ عَلَى الْحَقِيقَةِ فَلَا تَغْفَلُ.

وَ ثَانِيًا: أَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ فِي الْحَمَلِ الذَّاتِيِّ وَ الشَّائِعِ الصَّنَاعِيِّ

ص: ٢٢٩

١-١) المحاضرات: ١١٧/١-١١٩.

٢-٢) بحوث في علم الاصول: ١٦٨/١-١٦٩.

كما أشار إليه المحقق الأصفهاني قدس سره هو الاتحاد بين الموضوع و المحمول مع تجرّد اللفظ عن القرينه فإذا رأى المستعمل صحّه الحمل مع تجرّد اللفظ عن القرينه يكفي في الحكم بكون اللفظ حقيقه فيه إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج إلى إقامه قرينه المجاز و المفروض عدمه فأتّحاد الموضوع مع المحمول مفهوما مع تجرّده عن قرينه المجاز شاهد على أنّ حمله عليه أيضا حقيقه كما أنّ اتّحاد المعنى المتقرّر في مرتبه ذات الموضوع كزيد مع ما للمحمول من المعنى كالإنسان شاهد على أنّ حمل الإنسان على زيد حقيقه أيضا و عليه فحمل الكلّي على الفرد من دون إقامه قرينه المجاز كاشفه أيضا عن كون اللفظ حقيقه في المعنى الموجود بوجود الفرد فيلاحظ مثلا- معنى الحيوان الخاصّ الموجود بوجود زيد و يحمل عليه لفظ الإنسان بماله من المعنى عرفا أو ارتكازا فإن وجد صحّه الحمل كشف عن اتّحاد المعنى الموجود بوجود زيد مع ما للإنسان من المعنى و إلا فلا.

(١)

و بالجمله فملا-ك دليله الحمل في الذاتى و الشائع على الحقيقه هو الاتّحاد مع تجرّد اللفظ عن القرينه و هما حاصلان في الموارد المذكوره فكيف لا- يصحّ الحكم بالحقيقه مع وجودهما و لا ضير في كون الاتّحاد من مقوله المفاهيم و الحقيقه من مقوله الاستعمال لأنّ ذلك لا يمنع من دليله مجموع الحمل و التجرّد على الحقيقه.

لا يقال: إنّ اللفظ في قوله «الإنسان حيوان ناطق» لم يجعل وجودا تنزيليا لذلك المعنى التفصيلي بل العلامه و الارتباط جعل بينه و بين الصوره البسيطة من ذلك المعنى لا الصوره التحليليه العقلية المسماة بالحدّ التامّ مثلا و عليه فجعل الحمل الذاتى الذى هو عباره عن اتّحاد الموضوع و المحمول مفهوما علامه للوضع محلّ نظر إذ لم يجعل اللفظ فيه وجودا تنزيليا لذلك المعنى التفصيلي كما أنّ دلالة الحمل الشائع على أنّ

ص: ٢٣٠

المحمول تمام حقيقه الموضوع و ماهيته فيما إذا كان الموضوع فردا و مصداقا ذاتيا للمحمول كقولنا: «زيد إنسان» شيء يعلم من الخارج لا من ناحيه صرف الحمل. (١)

لأننا نقول: تعريف الوضع بجعل اللفظ وجودا تنزيهيا لذلك المعنى التفصيلي منظور فيه كما مرّ في محلّه إذ لا دليل له بل المحقق في الوضع هو جعل الارتباط بفعل الواضع أو حصوله بكثره الاستعمال، هذا مضافا إلى أنّ مفاد الحمل ليس أنّ معنى الإنسان هو المفصل بل مفاده أنّ معنى الإنسان (و هو بسيط) متحد مع هذا المفصل أو أنّ هذا المفصل مفاد ذاك البسيط.

ثمّ إنّ محلّ الكلام هو ما إذا كان الحمل المذكور مجرّدا عن مطلق القرائن سواء كانت داخلية أو خارجية.

و ثالثا: أنّ علاميه الحمل لتشخيص الحقيقه فيما إذا لم يكن الموضوع متبادرا و إن ارتكز أصل المعنى. و إلا فلا مجال للحمل كما لا يخفى، هذا مضافا إلى أنّ مع الاستعمال المجرد علم أنّ اللفظ موضوع لذلك المعنى و بعد هذا العلم كان التبادر و صحّه الحمل مترتبين في عرض واحد فكما أنّ التبادر علامه الحقيقه كذلك يكون صحّه الحمل فتدبر جيّدا.

منها: ما في تهذيب الاصول من أنّ التحقيق أنّ الاستكشاف و استعمال الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل و سلبه فيكون إسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محلّه. توضيح ذلك: أنّ الحاكم المستعلم بحمله لا بدّ أن يتصوّر الموضوع أولا- بماله من المعنى الارتكازي حتّى يجده متّحدا مع المعنى المشكوك فيه في مفهومه. ثمّ يحمل المحمول المتصوّر على الموضوع المعلوم حملا- أوليا و لو لا- ذلك لما كان لحكمه وزن و لاقيمه و عندئذ إذا وجدته في عالم التصوّر متّحدا معه

ص: ٢٣١

قبل حملة فقد علم بوضع اللفظ للمعنى و لم يبق لتأثير صحّحه الحمل فى رفع الستر مجال. و أمّا الحمل الشائع فلا يكون علامه إلا إذا كان شائعا ذاتيا لكونه كاشفا عن المصداق الحقيقى كما فى قولنا «البياض أبيض» لا عرضيا و حينئذ إن كان المستعلم مرددا فى كون الحمل ذاتيا أو عرضيا لم يمكن له استكشاف الوضع من مجرد الحمل و إن كان عالما بكونه حملا ذاتيا و أنه من قبيل حمل الكلّى على بعض مصاديقه الحقيقيه فقد علم المعنى قبل الحمل إذ العلم بكونه مصداقا حقيقيا ذاتيا مستلزم للعلم بكونه موضوعا للطبيعه المطلقه. و القول بأنّ التبادر مغفول عنه غير مسموع كالقول بأنّ صحّحه الحمل و السلب الارتكازيين موجب للحملة التفصيلي كما مرّ نظيره فى التبادر و ذلك لأنّ الباحث المستعلم للوضع لا يتصوّر له الغفله عن ضالته المنشوده أبدا و لو قبل الوصول إلى الحمل و سلبه. و ممّا ذكرنا يعلم حال صحّحه السلب فى جعله دليلا على المجازيه لأنّ العلم بصحّته يتوقّف على العلم بتغاير الطرفين مفهوما أو مصداقا فى عالم التصوّر و معه لا حاجه إلى سلب الحمل. (١)

يمكن أن يقال إنّ تصوّر الموضوع و المحمول إجمالا يكفى فى صحّحه الحمل و لا يلزم أن يكون التصوّر تفصيليا بل يجوز أن يحصل التفصيل بالحمل و عليه فلا منافاه بين أن يكون الموضوع أو المحمول قبل الحمل متبادرا فى أصل معناه و بين أن لا يعلم التفصيل إلا بالحمل و لذلك يمكن أن لا يعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى جواز حملة على الموضوع حدث العلم التفصيلي بحدود المعنى، مثلا إذا شككنا فى حدود معنى الصعيد، فإذا رأينا صحّحه حملة على ما عدا التراب علمنا بتفصيل معناه و ارتفع الشك. هذا مضافا إلى أنّ وجدان الاتّحاد فى عالم التصوّر لا يمكن إلا بالحمل أيضا كالحمل فى القضية الملفوظه إذا القضية الذهنيه قبل التلفظ بها كالقضية الملفوظه تفيد حمل

ص: ٢٣٢

المحمول على الموضوع و عليه فلا مورد لقوله: «و عندئذ إذا وجدته في عالم التصور متحدا معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى و لم يبق لتأثير صحه الحمل في رفع الستر مجال.» فتدبر جيدا.

منها: ما في بدائع الأفكار و مال إليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد و هو على ما في بدائع الأفكار: أنه لا يخفى أنّ هذا التقريب إنّما يتم في الحمل المتداول على ألسنة اللغويين أعني به حمل أحد اللفظين المترادفين بماله من المعنى على الآخر مثل قولهم:

«الغيث هو المطر» و أمّا الحمل الأوّليّ المستعمل في الحدود المشتمل على حمل الذاتيات على الذات مثل قولهم: «الإنسان حيوان ناطق» فلا يمكن أن يستكشف بصحّته وضع اللفظ للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل لأنّ مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركّب مفصّل و بما أنّه كذلك يمتنع أن يكون هو مفهوم «الإنسان» لأنّ مفهوم كلّ لفظ مفرد بسيط مجمل. (1)

و قال استاذنا قدّس سرّه أيضا: و لا- يخفى مغايره مفهوم «حيوان ناطق» مع المفهوم الاندماجيّ للإنسان الذي قد يعبر عنه بلفظه: «آدم»، بداهه الفرق بين المفهوم المركّب المفصّل و المفهوم البسيط و يشهد لذلك عدم تبادل المعنى المركّب من لفظ الإنسان إذا اطلق.

و عليه فليس مفهوم «حيوان ناطق» نفس معنى «الإنسان» حتّى يكون صحه حمله دليلا للحقيقه و وضع لفظ الإنسان للمعنى المركّب.

و أجب عنه في تهذيب الاصول بأنا نقول بأنّ الغرض من الحمل ليس إثبات وضع اللفظ لذلك المفصّل بل لماهيته بسيطه يكون هذا المفصّل حدّا لها بحيث إذا انحلت رجعت إليه و بالجمله هذا المبيّن حاك عن الذات البسيط المجمل و الشكّ في وضع اللفظ

ص: ٢٣٣

(١-١) بدائع الأفكار: ٩٩/١.

و يمكن أن يقال إنَّ وضع لفظ الإنسان للمجمل البسيط الذى قد يعبر عنه بلفظه:

«آدم»، لا- شكَّ فيه و إنما الشكُّ فى أنه موضوع للمعنى المركَّب أى «الحيوان الناطق» أم لا و الحمل الأوَّلى فى المقام مع مغايره المحمول و الموضوع فى البساطه و التركيب لا- يفيد الاتِّحاد بينهما حتَّى يكون مع التجرُّد عن القرينه دليلاً- لوضعه للمعنى المركَّب. اللهم إلا- أن يقال: أنَّ المراد من حمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان» ليس هو أنَّ معنى «الإنسان» الموضوع له هو «الحيوان الناطق» بل المراد هو وحده ذات الإنسان مع ذات الحيوان الناطق فهذا الاتِّحاد يفيد تفصيل البسيط الذى يكون موضوعاً له فلا تغفل.

ثمَّ لو سلّمنا هذا الإشكال فهو مختصَّ بالحمل الأوَّلى و لا يشمل الحمل الشائع الصناعى.

ثمَّ إنَّ صحَّه السلب علامه عدم كون المعنى الموضوع له عين نفس معنى المحمول إن كان الحمل حملاً ذاتياً و علامه عدم كونه من مصاديق المحمول و أفراده الحقيقىة إن كان الحمل حملاً شائعاً و لذا قال فى الكفايه: كما أنَّ صحَّه سلبه كذلك علامه أنه ليس منهما و إن لم نقل بأنَّ إطلاقه عليه من باب المجاز فى الكلمه بل من باب الحقيقه و أنَّ التصرّف فيه فى أمر عقلى كما صار إليه السكّاكى.

أورد عليه فى نهايه الاصول بأنَّ تقسيم الحمل إلى القسمين صحيح و لكنَّ السلب ليس على قسمين فإنَّ الملاك لصحَّه الحمل هو الاتِّحاد فإن كان الاتِّحاد بحسب المفهوم كان الحمل أولياً ذاتياً و إن كان بحسب الوجود الخارجى كان شائعاً صناعياً و أمّا السلب فملاكه عدم الاتِّحاد و عدم الطبيعه بعدم جميع أفرادها فما دام يوجد نحو من الاتِّحاد بين الموضوع و المحمول لا يصحَّ سلبه عنه و بالجمله فملاك السلب عدم الاتِّحاد

بين الموضوع و المحمول و لا يتحقق ذلك إلا بعد عدمه مفهوما و وجودا فللحمل قسمان و للسلب قسم واحد. (١)

يمكن أن يقال: هو كذلك إن اريد بعدم الأتحاد عدم طبيعه الأتحاد و أما إن اريد به عدم الأتحاد الخاصّ فله قسمان أيضا، فإنه إما في مقام عدم أتحاد المحمول مع الموضوع ذاتا و إما في مقام عدم أتحاده مصداقا.

و هنا تفصيل مذکور في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه و هو أنّ السلب إن كان في قبال الحمل الشائع بمعنى مجرد أتحاد الموضوع و المحمول في الوجود بحيث يصحّ حمل الإنسان على البشر أيضا بهذا الحمل نظرا إلى أنّ المتغايرين بالاعتبار كما أنّهما متّحدان ذاتا متّحدان وجودا فلا محاله يكون السلب دليلا على أنّ المسلوب لا عين ذات المسلوب عنه و لا متقرّر في مرتبه ذاته. و إن كان في قبال الحمل الشائع بمعنى كون الموضوع مطابق مفهوم المحمول و مندرجا تحته فلا محاله لا يكون السلب علامه المجازيه لصحّه سلب الإنسان بهذا الوجه عن الحيوان الناطق مع أتحادهما ذاتا و بهذا الاعتبار يقال الجزئيّ ليس بجزئيّ بل كلّيّ مع أنّ مفهوم الموضوع و المحمول واحد فتدبّر جيّدا. (٢)

السابع: الأطراد و عدمه

إشاره

و لا يخفى أنّ الأوّل علامه الحقيقه و الثاني علامه المجاز و هو المشهور على المحكى و مختار الشيخ الطوسيّ قدّس سرّه في العده.

يقع البحث في مقامات:

الأوّل: في تعريف الأطراد: ربما يقال أنّ المقصود منه هو شيوع الاستعمال من دون

ص: ٢٣٥

١-١) نهاية الاصول: ٣٤/١.

٢-٢) نهاية الدرايه: ٤٣/١.

اختصاصه بمقام دون مقام و حال دون حال كشيوع استعمال لفظ باعتبار معناه الكليّ على أفراده و مصاديقه أو شيوع استعمال الأعلام كزيد في معناه فإنّه لا يختصّ بمقام دون مقام و حال دون حال. هذا بخلاف المجازات لاختصاصها ببعض المقامات و لذا خصّص في الدرر محاسن الكلام و رعايه الفصاحه و البلاغه بالخطب و الأشعار ممّا يطلب فيها إعمال المحاسن الأدبيّه. (١)

و قال المحقّق الإيروانيّ: إنّ المجاز غير مطّرد مع حفظ جميع الخصوصيّات في جانب المستعمل فيه كاستعمال لفظ «الأسد» في «الرجل الشجاع» فإنّه يصحّ في مثل «جاءني أسد» و لا يصحّ في مثل «نام أسد» و «قام أسد» و «تزوّج أسد» إلى غير ذلك من التراكيب المستبشع فيها إطلاق لفظ «الأسد». (٢)

و الحاصل أنّ معنى الأطراد هو الشيوخ و هو مختصّ بالاستعمال الحقيقيّ.

أورد عليه في المحاضرات بأنّه لا يمكن أن يكون المراد من الأطراد هو تكرار الاستعمال و شيوعه ضروره أنّه إذا صحّ الاستعمال فيه مرّه واحده يصحّ فيه مرّات عديده من دون فرق في ذلك بين الاستعمال الحقيقيّ و المجازيّ و عليه فالتكرّر و الشيوخ لا يختصّ بالاستعمال الحقيقيّ حتّى يكون علامه للحقيقه. (٣)

و فيه. أنّه إن كانت العلاقه في المجاز شخص العلاقه كشخص مشابهه «زيد الشجاع» بالأسد أو صنفتها كمشابهه «الرجل الشجاع» بالأسد، فلا اختصاص للأطراد بالحقيقه لصحّه استعمال الأسد بالمعنيين من زيد الشجاع أو الرجل الشجاع في جميع المقامات المربوطه و لا اختصاص له بمقام دون مقام و صحّ ما أفاده في المحاضرات.

و لذا نمنع ما في نهاية النهايه من اختصاص حسن استعمال «الأسد» بقولنا «جاءني

ص: ٢٣٦

١-١) الدرر: ١/٤٤.

٢-٢) نهاية النهايه: ١/٢٧.

٣-٣) المحاضرات: ١/١٢١.

كما أنّ مجرد اختصاص المحسّنات الأدبيّة ببعض المقامات كالخطب و الأشعار لا- ينافي الاطراد لكفايه كونها مطرده في مقاماتها كاختصاص حسن توصيف الممدوح ببعض الأوصاف الحقيقيّة بمقام المدح و من المعلوم أنّ مجرد اختصاص التوصيف المذكور بمقام المدح لا يوجب أن تكون الألفاظ المستعمله فيه مجازا كما لا يخفى.

و عليه فلا- وجه لمنع الاطراد بلحاظ الصنف من العلاقه باعتبار اختصاصه بمقام إظهار الشجاعه و نحوها كما في نهايه الاصول حيث قال: و الحاصل أنّ الإخبار في قولنا «رأيت رجلا يرمى» يحتاج إلى محسن واحد و هو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤيه على الرجل و أمّا الإخبار في قولنا «رأيت أسدا يرمى» فيحتاج إلى إحراز امور ثلاث: الأول: كون المقام مقام الإخبار بتعلّق الرؤيه به. الثاني: حسن ادعاء كونه أسدا بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعه أو الجبن. الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته أو جنبه. إذا عرفت ما ذكرناه فنقول إنّ جعل عدم الاطراد علامه للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقه بل بلحاظ الصنف منها أعنى الموارد التي يوجد فيها بين الموضوع له و المراد الجدّي كمال المناسبه بحيث تكون العلاقه من أظهر خواص الموضوع له و قولكم فالمجاز أيضا على هذا مطرد واضح الفساد بعد ما ذكرناه من أنّ صرف تحقّق صنف العلاقه و مصحح الادعاء لا يكفي في الاستعمال ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادعاء. و الحاصل: أنّه بعد ما كان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤيه على الرجل في المثال المذكور يكون إطلاق الرجل عليه حسنا بنحو الإطلاق و أمّا استعمال الأسد فيه فيتوقّف مضافا إلى تحقّق صنف العلاقه و مصحح الادعاء على كون المقام مقام إظهار شجاعته و ذلك يختلف بحسب الموارد فجعل عدم اطراد الاستعمال

و ذلك لعدم كون الاستعمال الحقيقي حسنا في بعض المقامات أيضا كتوصيف الأشخاص بالصفات الحقيقيه الفاضله لاختصاص حسنها بمقام المدح و كتأكيد الكلام بالقسم و غيره لاختصاصه بمورد الترييد و إلا- فلا- بلاغه كما لا يخفى. فاختصاص الإخبار الحقيقي بالمحسن الواحد كما ترى. بل اللازم هو ملاحظه كون المقام مقام إظهار أوصافه الفاضله أم لا أو مقام التأكيد أم لا و هكذا. فمن هذه الجهه لا فرق بين الاستعمال الحقيقي و المجازي فكما أن الثاني يحتاج مضافا إلى مقام الإخبار إلى كون المقام مقام إظهار الشجاعه فكذلك في الاستعمال الحقيقي فإنه يحتاج إلى كون المقام مقام إظهار الفضائل مثلا مضافا إلى مقام الإخبار و إلا فلا يكون له حسن كما لا يخفى.

فدعوى الأطراد بملاحظه شخص العلاقه أو صنفها غير مجازفه فمن هذه الجهه لا فرق بين الاستعمال الحقيقي و المجازي و عليه صح ما أفاده في المحاضرات من عدم الفرق بين الاستعمال الحقيقي و المجازي.

و أمّا إن اريد بالعلاقه نوعها كنوع المشابهه في الشجاعه فلا- كلام في اختصاص الأطراد بالحقيقه لعدم الأطراد بحسب نوع العلاقه أ لا ترى أنه لا يطلق الأسد على مطلق مصاديق الشجاعه كالبقه الشجاعه أو النملة الشجاعه فلا يصح حينئذ منع علاميه الأطراد للحقيقه.

و عليه فيختص علاميه الأطراد بما إذا اريد بالعلاقه نوعها و لذا قال في الكفايه:

و لعله بملاحظه نوع العلائق المذكوره في المجازات حيث لا يطرد صحه استعمال اللفظ معها و إلا فبملاحظه خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقه. انتهى

فالمراد بالأطراد حينئذ هو استعمال الكلّي و تطبيقه على مصاديقه و أفراده فكلما

كان المعنى الكلّي كذلك فهو أماره الحقيقه و إلا فهو مجاز.

و عليه فالأولى هو تعريف الأطراد بما افاده المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّه هو ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلّي على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديّه من المعاني الحقيقه لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلّي كذلك أم لا فإذا وجد صحّه الإطلاق مطردا باعتبار ذلك الكلّي كشف عن كونه من المعاني الحقيقه لأنّ صحّه الاستعمال فيه و إطلاقه على أفراد مطردا لا بدّ من أن تكون معلوله لأحد الأمرين إمّا الوضع و إمّا العلاقه و حيث لا أطراد لأنواع العلائق المصحّحه للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع بنفس الأطراد دليل على الحقيقه و إن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقه. كما أنّ عدم الأطراد في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له و إلا لزم تخلف المعلول عن العله لأنّ الوضع عله صحّه الاستعمال مطردا و هذه العلامه علامه قطعيه لو ثبت عدم أطراد علائق المجاز كما هو المعروف و المشاهد في جملة من الموارد. انتهى (١)

و هذا هو الذي جعله في تهذيب الاصول أحسن تقرير حيث قال: وقد قرّر بوجوه: أمتنها أنّه إذا اطرد استعمال لفظ في أفراد كلّي بحيشه خاصّه كرجل باعتبار الرجوليّه في زيد و عمرو مع القطع بكونه غير موضوع لكلّ واحد على حده استكشف منه وجود علاقه الوضع بينها و بين ذلك الكلّي و علم أنّه موضوع للطبيعيّ من المعنى و احتمال كونها مجازا بالعلاقه مدفوع بعدم الأطراد في علائق المجاز كما أنّ عدم الأطراد يدلّ على عدم الوضع إذ معه يطرد الاستعمال. (٢)

لا- يقال: إنّ الأطراد بمعنى انطباق المعنى على مصاديقه و أفراده غير صحيح و أجنبيّ عن الاستعمال بالكليه لأنّه أمر قهريّ و لا يعقل أن يكون المعنى كليّا و مع ذلك لا ينطبق

ص: ٢٣٩

١-١) نهايه الدرايه: ٤٣/١.

٢-٢) تهذيب الاصول: ٦٠/١.

على تمام أفراده و مصاديقه.

لأننا نقول: ليس مفروض الأطراد فيما إذا علم بكون المعنى الكلّي حقيقه للفظ ثم يبحث عن تطبيقه على مصاديقه بأنّه هل يكون بواسطة شيء أو يكون بنفسه من دون حاجه إلى الواسطه. بل محلّ الكلام فيما إذا لوحظ لفظ و معنى كلّي و يشكّ في كونه معنا حقيقيا له أو استعمل فيه بعلاقه من العلائق فيمكن استكشاف كونه حقيقه من أطراد الاستعمال و الاستعمال أمر قصديّ فإذا رأينا أهل لغه أنّهم يطلقون اللفظ المذكور و يريدون به هذا المعنى الكلّي في جميع الموارد حصل لنا العلم بأنّه معنى حقيقّي له لأنّ جواز الاستعمال المطرد لا يكون إلّا بالوضع إذ المفروض أنّه لا أطراد في نوع العلاقه بما عرفت.

الثاني: في علاميّة الأطراد و عدمه: ذهب بعض إلى أنّ الأطراد هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقه غالبا في مقابل من ذهب إلى نفى العلاميّة عن الأطراد مطلقا و الحقّ هو منع إطلاق الإثبات و إطلاق النفي و القول بكونه علامه بنحو الموجهه الجزئيّه.

و استدلال للقول الأوّل بأنّ معرفه الحقيقه إمّا بتصريح الواضع و هو نادر جدّا و إمّا بالتبادر و هو لا يحصل إلّا بالأطراد. فالسبب الوحيد لمعرفة الحقيقه هو الأطراد غالبا. (1)

و فيه: منع الانحصار إذ كثيرا ما يحصل التبادر من ناحيه الاستعمال المجردّ أو صحّحه الحمل كما مرّ البحث عنهما فلا يحتاج في حصوله إلى أطراد الاستعمال.

و استدلال للقول الثاني بأنّ تطبيق المعنى الارتكازيّ على الأفراد مطردا بلا إرادته الخصوصيّة الفرديّه يوجب التخلف في العلامه إذ العلامه حينئذ هي صحّحه الحمل و قد عرفت إرجاعها إلى التبادر أيضا لما عرفت من أنّ التطبيق فرع العلم بكون المعنى

ص: ٢٤٠

و فيه: أنه إن اريد بالأطراد أطراد الحمل فهو صحيح و لكنّه ليس كذلك بل المراد منه هو الأطراد في الاستعمال و من المعلوم أنّ استعمال لفظ في ضمن المحاورات العرفيه ليس من باب الحمل لا حملا ذاتيا و لا حملا شائعا صناعيا إذ استعمال لفظ الماء في قولهم: شربت الماء ليس حملا اصطلاحيا على الماء الخارجى و لذا كان لفظ الماء مفردا و معربا و تحليل استعمال الماء في الماء الخارجى بالقضيه تحليل شأنى و لا تحصل منه القضيه الحملية الفعلية.

و قد ذكرنا سابقا أنّ إرجاع صحّه الحمل أيضا إلى التبادر لا وجه له لكفايه العلم الارتكازى في التطبيق و الحمل و هو حاصل فلا تغفل.

فإذا عرفت عدم استقامه الإثبات المطلق و النفى المطلق فانحصر الأمر في الإثبات في الجمله إذ الأطراد علامه في بعض الموارد التي لم يحصل العلم بالمعنى الحقيقي من طريق تنصيص الواضع أو صحّه الحمل أو الاستعمال المجرد. فالقول الثالث هو الظاهر كما اختاره استاذنا (الفريد قدس سرّه).

الثالث: في مشخّصات هذه العلامه و هي من جهات:

منها: أنّ علاميه الأطراد تختصّ بالكليات لما عرفت من اختصاص عدم الأطراد بنوع علاقته المجاز و عليه فإذا أردنا أن نعلم أنّ اللفظ حقيقه في هذا الكلى أو ذاك الكلى كان أطراد اللفظ في كلّ واحد منهما دليلا على كونه حقيقه فيه و عدم أطراده دليلا على كونه مجازا فيه. فلفظ «الأسد» في الحيوان المفترس» حقيقه لا أطراد استعماله في مصاديقه و مجاز في «الشجاع» لعدم إطلاقه على «النمله الشجاعه» أو «البقمه الشجاعه» و غيرهما من مصاديق الشجاع فهذه العلامه لا- ينتفع بها في تشخيص الحقائق عن المجازات في غير

ص: ٢٤١

الكليات لأن المجازات في شخص العلاقات أو صنفها مطّرده دون نوعها أو جنسها كما لا يخفى.

و منها: ما أفاده في نهاية النهايه من أنّ الظاهر أنّ المراد من الاطراد هو الاطراد عند أهل اللسان دون المستعلم فإنّه إن صحّ عنده الحمل و أذعن بذلك فمن حمل واحد يستنتج المقصود لدخوله تحت عنوان صحّ الحمل و لا يحتاج إلى تكرّره و إن لم يصحّ أو لم يدرك صحّته فتكرّره لا يجديه شيئاً. (١)

يمكن أن يقال: إنّ الإذعان ربما لا يحصل بالحمل الأوّل فيحتاج إلى تكرّر الحمل و الاستعمال و عليه فالتكرّر يجديه في بعض الأحيان كما لا يخفى.

و منها: ما أفاده الشيخ قدّس سرّه في عدّه الاصول من تقييد علاميته عدم الاطراد للمجاز بما إذا لم يكن مانع عن الاطراد. حيث قال: و منها أن يعلم أنّها تطرد في موضع و لا تطرد في آخر و لا مانع فيعلم أنّها مجاز في الموضع الذي لا تطرد فيه و إنّما شرطنا المانع لأينّ الحقيقه قد لا- تطرد لمانع عرفي أو شرعيّ ألا ترى أنّ لفظه الدابّه وضعت في الأصل لكلّ ما دبّ ثمّ اختصّت في العرف بشيء بعينها فكذلك لفظه الصلاه في الأصل للدعاء ثمّ اختصّت في الشرع بأفعال بعينها و كذلك لفظه النكاح و ما جرى مجرى ذلك فيعلم أنّه حقيقه و إن لم يطرد لما بيّناه من العرف و الشرع. (٢)

يمكن أن يقال إنّ المانع إن أوجب النقل عن المعنى الأصليّ إلى المعنى الشرعيّ أو العرفيّ كان المعنى الأصليّ مهجوراً و ليس استعمال اللفظ فيه حقيقه بالفعل و إن كان كذلك قبل. و عليه فلا مورد لتعليل الاشتراط المذكور بقوله: لأنّ الحقيقه قد لا تطرد لمانع عرفيّ أو شرعيّ. و إن لم يوجب المانع النقل، فالحقيقه مطّرده و مجرد استعمال اللفظ

ص: ٢٤٢

١-١) نهاية النهايه: ٢٧/١.

٢-٢) عدّه الاصول: ١٦٧-١٦٨.

فى غير المعنى الحقيقى بقرينه الحال أو المقال لا ينافى أطراد اللفظ فى معناه الحقيقى من دون حاجه إلى القرينه و إنما المحتاج إلى القرينه هو استعمال اللفظ فى غير معناه الحقيقى و لو صار مجازا مشهورا كما لا يخفى.

و منها: ما أشار إليه المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ هذه العلامه علامه قطعيه لو ثبت عدم أطراد علائق المجاز كما هو المعروف و المشاهد فى جملة من الموارد. (١) انتهى

ظاهره هو عدم الجزم لعلاميه عدم أطراد علائق المجاز بنوعها أو جنسها بل هو مبتن على المعروف و هو لا يكفى للجزم، و المشاهده ليست إلا فى جملة من الموارد و هو لا يكفى لبقية الموارد إلا إذا اعتمد على المعروف و هو كذلك و لكنّها علامه قطعيه فى الموارد التى ثبت عدم أطراد علائقها كما لا يخفى.

و منها: ما فى الفصول من قوله: و الحق أنّ المجاز أيضا يطرد حيثما توجد علاقه معتبره و هى المناسبه المصححه لإعاره لفظ أحدهما للآخر فى مصطلح التخاطب فإنّ هذا هو المعيار فى سبب المجاز و عليه المدار فى الاستعمال و أمّا العلائق التى ذكرها فهى على إطلاقها لا تعتبر قطعاً على ما مرّ تحقيق القول فيه فعدم الأطراد باعتبارها غير قادح فتسقط العلامه المذكوره رأساً.

و قال فى فصل علائق المجاز: ثمّ اعلم إنّ الأكثر لم يبالغوا فى حصر أنواع العلاقه و ضبطها كما يشهد به تصفّح كتبهم و كان ذلك تنبيهاً منهم على أنّ المعبر فى العلاقه إنّما هو تحقّق المناسبه التى يقبل الطبع إطلاق اللفظ الموضوع لأحدهما على الآخر و أنّ الوجوه المذكوره من مظانّها و هذا هو التحقيق الذى ينبغى تنزيل كلماتهم عليه. إلى أن قال: و ان اعتبروها بشرط كونها بحيث يقبل الطبع إطلاق لفظ أحدهما على الآخر فاعتبار قبول الطبع مغن عن اعتبار خصوصيه الموارد فيلغو اعتبارها و إن اعتبروها

ص: ٢٤٣

فى الجملة لزم القول بتوقفه على النقل و قد أشرنا إلى فسادہ. فظهر ممّا حَقَّقنا أنّ المعتبر فى العلاقة المصحَّحه للتجوّز هى المناسبه التى يقبلها الطبع سواء وجدت فى ضمن إحدى العلاقات المذكوره أو فى غيرها و العلاقات المذكوره إنّما تعتبر إذا تضمّنت هذه المناسبه. (١) انتهى

و فيه: أنّ الأطراد مع ذلك لا- يخلو عن العلاميه إذ أطراد الحقيقه يختلف مع أطراد المجاز لأنّ الأوّل لا يحتاج إلى مؤونه بخلاف الثانى فإنّه يتوقّف على ملاحظه الحقيقه و المناسبه المصحَّحه للمجاز فالأطراد بلا مؤونه علامه الحقيقه و الأطراد بشرط المؤونه علامه المجاز.

و منها: ما فى (مقالات الاصول) من أنّ التبادر علامه لوجود الوضع و صحّحه السلب علامه عدمه و الأطراد علامه لاستناد التبادر أو صحّحه السلب إلى حاقّ اللفظ و رافع استنادهما إلى قرينه حاقّ بالكلام و لو بمثل الانصراف الإطلاقيّ حيث أنّ الاستقراء فى موارد الاستعمال سلبا أم إيجابا ربما يكشف بحكم ارتكاز الذهن أنّ فهم المعنى سلبا أم إيجابا مستند إلى نفس اللفظ لا قرينه اخرى كما أنّه قد يستفاد هذه الجهه من أمر آخر بحيث لا يحتاج إلى استقراء مواردہ. (٢)

و بهذا البيان يعلم أنّ الاطراد يحتاج إليه لتشخيص العلامه و هو التبادر المستند إلى حاقّ اللفظ.

و فيه: أنّ الأطراد لا- ينحصر فى ذلك بل يمكن أن لا- يكون للفظ تبادر و كان ذا احتمالين أو احتمالات فإذا رأينا مطرّدا فى أحدها علمنا كونه حقيقه فيه كما لا يخفى فالأطراد ليس علامه العلامه فقط بل ربما يكون بنفسه علامه للحقيقه كما لا يخفى.

ص: ٢٤٤

١-١) الفصول: ١٩.

٢-٢) مقالات الاصول ٣٠ / ط ١٣٥٨.

ذهب في مقالات الاصول على ما أوضحه في منتهى الاصول إلى أنه على فرض تماميه هذه العلامات لا ثمره لها إلا بناء على حجتيه أصاله الحقيقه تعديدا بيان ذلك أنه لو استكشفنا أن لفظا بواسطه إحدى هذه العلامات حقيقه في المعنى الفلاني و لكن ليس له ظهور فيه بواسطه احتفافه بما يصلح للقربيه على خلاف ذلك المعنى فلا فائده في هذا الاستكشاف إلا بناء على لزوم الأخذ بالمعنى الحقيقى عند الشك تعديدا و لو لم يكن ظاهرا فيه. و أما بناء على ما هو التحقيق من أن الأخذ دائر مدار وجود الظهور و هو موضوع الحجتيه سواء كان مستندا إلى حاق اللفظ أو إلى القرينه فكونه حقيقه فيه لا فائده فيه. و بعبارة اخرى المدار على ظهور اللفظ في المعنى سواء كان المعنى الظاهر حقيقيا أو مجازيا فإذا أحرزنا الظهور أخذنا به و لا ننظر إلى أنه معنى حقيقى أو مجازى كما أنه لو لم نحرز الظهور لم نأخذ به و لو كان معنى حقيقيا. (١) انتهى

ثم أجاب عنه في منتهى الاصول بأن نفس كون اللفظ حقيقه في معنى موجب لحصول الظهور في ذلك المعنى عند الشك في المراد و عدم نصب قرينه على خلاف المعنى الحقيقى. و بعبارة أخرى أصاله الحقيقه عباره عن أن العقلاء لو شكوا في أن مراد المتكلم هو المعنى الحقيقى أو المعنى المجازى حكموا بإرادته المعنى الحقيقى ما لم تنصب قرينه على الخلاف فيرون أن اللفظ ظاهر فيه و هذا الظهور لا يسلب عنه إلا بمجيء القرينه على الخلاف و منشأ هذا الظهور بهذه الكيفيه هو بناء العقلاء و أهل العرف على ذلك في محاوراتهم. (٢)

ص: ٢٤٥

١- (١) منتهى الاصول: ١/٤٣.

٢- (٢) نفس المصدر.

و بالجمله هذه العلامات موجبه للظهور فيما لا قرينه فى الكلام فالظهور ناش منها فكيف يستغنى منها.

لا يقال: إنَّ الظهور ناش من أصاله الحقيقه لا من العلامات.

لأننا نقول: إنَّ التبادر أو صحه الحمل أو الاطراد أو الاستعمال المجرد يوجب ظهور اللفظ فى المتبادر و المستعمل فيه بدون القرينه أو ما يكون قابلا- لأن ينطبق على الموضوع و لكن مع ذلك لاحتمال كونها من غير ناحيه اللفظ مجال إذ المفروض هو حصول الظن لا- العلم و عرف العقلاء لا يعتنون بهذا الاحتمال و يجرون أصاله الحقيقه أى أصاله عدم القرينه و مدخلته شىء آخر. فبعد تحقّق علامه و جريان الأصل يحكم بكون المراد هو الموضوع له و يكون حقيقه. و عليه فالبحث عن العلامات بحث عن محققات الظهور فلا يكون ذلك بلا فائده كما لا يخفى.

الخلاصه:

١- علائم الحقيقه و المجاز متعدده؛ منها: تنصيب الواضع كالآباء بالنسبه إلى أسامى أولادهم أو الحكومه بالنسبه إلى أسامى الشوارع أو الأزقه أو المخترعين بالنسبه إلى أسامى ما اخترعوه لأنهم هم الواضعون و يكونون أعرف بفعلهم من غيرهم.

و منها: النقل المتواتر لكيفيه الوضع فإن التواتر يفيد العلم و هو حجه بل يلحق به الشيع المفيد للعالم. ربما يقال: إنه لا مناقشه فيه إلا- فى وجوده و لكنّه لا- وقع لها بعد ملاحظه كثرة الألفاظ التى تكون كذلك كلفظه الماء و التراب و البرد و الحرّ و الجنّ و الإنس و غيره.

و منها: تنصيب مهره الفنّ كقول اللغوىّ إذا كان خبره تشخيص الحقيقه و المجاز

ص: ٢٤٤

و الدليل عليه هو بناء العقلاء على حجّيه قول أهل الخبره لا- الانسداد إذ لا- انسداد مع وجود الطرق الأخر ولا- الخبر الواحد لتقييده بالعداله و التعدّد اللّهم إلّا- أن يقال دليل اعتبار أخبار الآحاد هو بناء العقلاء و البناء ثابت على حجّيه أخبار الثقات و لا ملزم لاعتبار العداله كما أنّ أخبار الآحاد عند العقلاء حجّه و لو في الموضوعات و لا- دليل على اعتبار التعدّد إلّا في بعض الأبواب كباب الشهاده و التمسّك بموثّقه مسعده بن صدقه «الأشياء كلّها على ذلك حتّى تستبين أو تقوم بها البيّنه... الحديث» لاعتبار التعدّد منظور فيه لاحتمال أن يكون المقصود من البيّنه هو معناها اللغويّ لا معناها الاصطلاحيّ فحينئذ لصحّ الاعتماد على أخبار الثقات و لكن الإشكال فيه أنه ليس بنفسه علامه للحقيقه و المجاز بل يرجع إلى سائر العلام كالتبادر عند المستعملين أو تنصيب الواضع أو غيرهما و عليه فلا- يكون أخبار الثقات في عداد سائر العلام هذا بخلاف ما إذا كان حجّيته من باب كون من أهل الخبره فإنّه حينئذ يكون في عداد سائر الطرق و لا حاجه إلى العداله و لا إلى التعدّد في الرجوع إلى المتخصّص كما لا يخفى. ثمّ إنّ تنصيب أهل الخبره حجّه تعيّن ما دام لم يعارضه قول مثله و إلّا فإنّ أمكن الجمع تعين و إلّا- فإن كان التعارض بين النفي و الإثبات تعين القول بالإثبات ما لم ينقضه الآخر بما يترجّح به عليه لأنّ مرجع الإثبات إلى الأطلاق و مرجع النفي إلى عدم الأطلاق غالبا و إلّا- فالتعويل عند العقلاء على ما كان الظنّ معه أقوى كالمعتضد بالشهره أو بأكثرية أطلاق نقلته أو حداقتهم أو نحو ذلك.

أمّا و لو تعارض أقوال مهرة الفنّ من دون ترجيح لأحد المتعارضين على الآخر فالحكم هو التسايط كما هو القاعده في تعارض الأمارات و الطرق مع قطع النظر عن التعيّد الخاصّ بالأخذ بأحدهما كما في اخبار الثقات و العدول. اللّهم إلّا أن يقال إنّ التسايط مع التعارض و عدم الترجيح فيما إذا كان المقصود من المراجعه إلى الأمارات و الطرق هو إدراك الواقع لا الأخذ بالحجّه و إلّا فالحكم هو التخيير كما نقول به في

تعارض أقوال أصحاب الفتاوى و ذلك للفرق بين أخبار العدول و الثقات و بين الأخذ بالفتوى فإنّ المقصود فى الأوّل هو الأخذ بجمعها لإدراك الواقع بخلاف الثانى فإنّ الاخذ بجمع الفتاوى ليس بواجب و إنّما الواجب هو الأخذ بفتوى واحد منهم لتحصيل الحجّه.

و هكذا نقول فى المقام: إنّ المقصود من الرجوع إلى أهل الخبره هو الأخذ بالحجّه و هى حاصله بالأخذ بقول واحد منهم و ليس المقصود هو الأخذ بأقوال جميع أهل الخبره كما لا يخفى و عليه فمفاد أدلّه حجّيه أقوال أهل الخبره فى اللغات هو الحجّيه التخيريّه عند التعارض و عدم الترجيح.

ثمّ إنّ ظاهر الفصول هو تقييد جواز الرجوع إلى أهل الخبره بما إذا لم يكن طريق آخر كالتبادر إلى معرفه حقايق الألفاظ و مجازاتها و إلّا فلا سبيل إلى التعويل فيه على النقل لأنّه فى حكم التقليد مع التمكن من الاجتهاد.

و فيه أنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يتوقّف الاجتهاد على الفحص و التتبع و المئونه و إلّا فيجوز الرجوع فى المقام على قول أهل الخبره كما يجوز لمن تمكّن من الاجتهاد أن يقلّد فيما لم يجتهد بداع من الدواعى.

و منها الاستعمال المجرّد عن قرائن المجاز فإنّه شاهد على أنّ المستعمل فيه هو الحقيقه و إلّا لزم أن يكون الاستعمال المذكور غلطا و هو لا يناسب حكمه المستعمل (بكسر الميم).

و عليه فإذا رابنا لفظا استعمال فى المحاورات العرفيه فى معنى من دون ضمّ قرينه المجاز إليه كان ذلك شاهدا على أنّ معناه هو ذلك و حينئذ إن لم نحتمل النقل فنحكم بكونه موضوعا له و أمّا مع احتمال النقل فنحكم بذلك بضميمه أصاله عدم النقل.

و لا فرق فيما ذكر بين كون موارد الاستعمال متّحدا أو متعدّدا و نحكم فى صورته التعدّد بالاشتراك اللفظى بين المعانى المتعدّده.

ولا- ضير في ذلك احتياج كل واحد إلى القرينه المعينه فإنها ليست قرينه المجاز و لعل طريقه أئمه اللغه و نقله المعاني هي ذلك فعن ابن عباس الاستناد في معنى الفاطر إلى مجرّد الاستعمال و كذا عن الاصمعيّ في معنى «الدهاق» فكذا الحال فيمن عداهم فإنهم لا زالوا يستشهدون في إثباتها إلى مجرّد الاستعمالات الواردة في الأشعار و كلمات العرب و يثبتون المعاني اللغويّه بذلك و لا زالوا ذلك ديدنا لهم من قدمائهم إلى متأخريهم كما لا يخفى على من له أدنى خبره بطريقتهم.

و لذلك لا مانع من أن يقال إنّ الأصل في الاستعمال هو الحقيقه فيما إذا لم يكن مصحوبا بقرينه من القرائن و علائق المجازيّه و إليه مال العلامة الشعرانيّ قدس سرّه في حاشيه مجمع البيان.

و قد عرفت أنّ مقتضى الأصل المذكور هو الحقيقه من دون فرق بين كون موارد الاستعمال متّحده أو متعدّده إذ ملاك الحمل على الحقيقه هو صون الكلام عن الغلطيه و هو موجود في كلتا صورتين فلا- وجه لدعوى اختصاص الأصل المذكور بما إذا كانت موارد الاستعمال متّحده كما في هدايه المسترشدين.

و الاستدلال لاختصاص الأصل المذكور بما إذا كانت موارد الاستعمال متّحده بترجيح المجاز على الاشتراك خروج عن محلّ الكلام لأنّ المفروض فيما إذا لم يكن الاستعمال مصحوبا بقرينه من قرائن المجاز و دار الامر بين الاشتراك و الغلط لخلوّ الاستعمال عن العلاقات المجازيّه فالاستعمال في المتعدّد مع خلوّه عن قرائن المجاز شاهد الاشتراك صونا لكلام الحكيم عن اللغويّه و الغلطيه.

ثمّ إنّ ذلك الأصل لا يكون مشروطا بالفحص و التتبع عن موارد الاستعمال إلحاقا له بالخطاب الشرعيّ حيث إنّّه لا يكون دليلا للفقيه إلاّ بعد بذل الجهد و الفحص عن المعارض.

و ذلك لأنّ الاستعمال المجرّد عن العلاقات المجازيّه لا يحتاج في شهادته على كون

المستعمل فيه هو الموضوع له للفظ إلى التتبع و التفحص عن سائر موارد استعماله و قياسه بالخطاب الشرعي في غير محله لأن حجته الدليل الاجتهادي متوقفه على الفحص و التتبع عن المخصيص و المقيد و الشرط و غيره فلا يمكن الأخذ بمدلول الدليل الاجتهادي إلا بعد الفحص المذكور و لكن شهاده الاستعمال المجرد في المقام لا يتوقف على أى شىء آخر كما لا يخفى فلا وجه لما في الفصول من اشتراط ذلك الأصل بالتتبع عن سائر موارد استعماله و مما ذكر يظهر أيضا لزوم حمل ما اشتهر من أن الاستعمال أعم من الحقيقة و المجاز على موارد اخرى التي لا تكون اللفظ مجردا عن العلائق المجازيه لما عرفت من أن المقام لا-احتمال فيها للمجازيه بعد فرض كونه خاليا عن أى علاقه من العلائق المجازيه فلا مورد لكون الاستعمال أعم من الحقيقة و المجاز بعد عدم احتمال المجازيه كما لا يخفى.

و على ما حققناه في المقام يظهر أن الأصل في الاستعمال المجرد عن العلائق المجازيه هو الحقيقة و لا ضير في التعبير عن ذلك بأصالة الحقيقة أيضا لأنه أحد معانى أصالة الحقيقة كما ربما يقال و يراد بها أن المتكلم أراد المعنى الحقيقي فيما إذا علم المعنى الحقيقي تفصيلا و جهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرائن و العلائق المجازيه لظهوره فيه و رجحانه و لأن مبنى المحاورات عليه فلا تغفل.

و منها التبادر و هو انسباق المعنى من حاق اللفظ فقط من دون حاجه إلى قرينه اخرى حاله كان أو مقالته و من المعلوم أنه دليل على كون المعنى المذكور هو الموضوع له إذ لا-سبب لهذا الانسباق إلا-الوضع بعد فرض عدم دخل قرينه اخرى على هذا الانسباق.

و لا-يذهب عليك أن التبادر المذكور ليس هو التبادر الإطلاقي الحاصل بمعونه مقدمات الحكمه فإنه ليس من حاق اللفظ و لذلك قالوا إن تبادر الوجوب النفسى و العينى و التعينى من إطلاق صيغه الأمر ليس علامه لكون الصيغه حقيقه فيها فإنه

تبادر الامور المذكوره ليس من حاقّ اللفظ بل استفاده من مقدّمات الحكمه فالتبادر المذكور ليس علامه للحقيقه كما أن تبادر المعنى المجازيّ بسبب احتفاف اللفظ بالقرينه لا- يكون دليلا- على الحقيقه وهذا هو الفرق بين المعنى الحقيقى و المجاز المشهور فإنّ فى الثانى لا بدّ من ملاحظه الشهده و هى قرينه على التجوّز بخلاف المعنى الحقيقى فإنّ التبادر فيه لا يحتاج إلى القرينه و ممّا ذكر يظهر الفرق أيضا بين المنقول و المجاز المشهور فإنّ فى المنقول يتبادر المعنى من المنقول من دون حاجه إلى ملاحظه قرينه اخرى بخلاف المجاز المشهور فإنّه يحتاج إلى ملاحظه الشهره كما عرفت.

لا- يقال إنّ التبادر المستفاد من حاقّ اللفظ مشترك بين الوضع التعيّنّى الذى يدلّ على كون المستعمل فيه هو الموضوع له و الوضع التعيّنّى الذى لا يكون وضعا فى الحقيقه إذا الوضع على ما عرفت هو تعيين اللفظ للمعنى و لا تعيين فى التعيّنّى لأنّنا نقول إنّ تبادر المعنى من حاقّ اللفظ بضميمه أصاله عدم النقل يكون دليلا على أنّ المعنى المتبادر منه هو الموضوع له فى أصل الوضع و هذا الأصل من الاصول العقلايّه التى تثبت بها المعنى الأصليّ كما أنّ السيره قائمه على إجراء أصاله عدم النقل فيما إذا شكّ فى أنّ المعنى شرعىّ أم لا.

هذا كلّه فيما إذا علم استناد التبادر إلى حاقّ اللفظ و أمّا مع احتمال وجود القرينه أو قرينته الموجود فالظاهر من الكلمات أنّ التبادر لا يكون علامه للحقيقه لعدم إحراز استناده إلى حاقّ اللفظ و عدم بناء على أصل آخر لإحراز استناد المذكور نعم اكتفى فى هدايه المسترشدين بالظنّ بانتفاء القرينه كالظنّ بالاستناد و إن انضمّ إليه بعضى القرائن مستدلاّ بوجود البناء عليه.

و فيه أنّ مورد البناء هو الظنون الحاصله من حاقّ الألفاظ و أمّا إذا توسّط شىء آخر غير الألفاظ كأصاله عدم القرينه أو عدم قرينته الموجود فهو متفرّع على إحراز جريانه و هو أوّل الكلام.

و لكنّ الانصاف أنّ البناء على عدم وجود القرينه عند الشكّ في وجودها و الأخذ بظهور اللفظ ثابت و إن احتمل استناد الظهور إلى القرينه.

و لذلك لم يعطل عرف العقلاء في تشخيص معانى الألفاظ فيما إذا أخذوها من المستعملين بمجرد احتمال وجود القرينه و ليس ذلك إلا لجريان أصله عدم القرينه عند الشكّ فيه كما نصّ عليه في نهاية النهايه و الفصول و استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه و يشهد له ندره العلم بالاستناد إلى حاقّ اللفظ في استعمال أهل اللسان إذ احتمال الاستناد إلى القرينه موجود في كثير من الموارد فلو لم يكن بناء على أصله عدم القرينه لاختل الأمر في تشخيص المعانى الحقيقيه من طريق التبادر.

ثمّ إنّ التبادر يقع محلّ شبهه و إشكال من جهات مختلفه أجابوا عنها و لكن يمكن الإيراد عليه بأنّ التبادر مسبوق بالارتكاز و هو حاصل بالاستعمال المجرد من أهل اللسان أو تنصيب الواضع أو تنصيب مهرة فنّ الحقيقه و من المعلوم أنّ هذه الامور علائم الحقيقه قبل التبادر فلا تصل النوبه إلى أن يكون التبادر علامه للحقيقه مع أنّه لا يحصل إلا بتلك الامور.

اللهمّ إلاّ- أن يقال إنّ التبادر من اللوازم الخاصه لوجود الحقيقه فإذا تحقّق التبادر كان ذلك ملازما لوجود الحقيقه و عليه فلا مانع من جعل التبادر علامه للحقيقه و إن كان رتبه علاميه الاستعمال المجرد أو تنصيب الواضع أو تنصيب مهرة فنّ الحقيقه متقدّمه عليه و لا بأس بتعدّد العلامه في عرض واحد أو مع اختلاف الرتبه إذ ربما يفيد بعضها لمن التفت إليه و لم يلتفت إلى غيره من العلائم و إن كان موقوفا عليه بحسب الواقع فلا تغفل.

و منها صحّحه الحمل و عدم صحّحه السلب و المراد من صحّحه الحمل هو أن يتصوّر المعنى الذى اريد كشف حاله و يحمل اللفظ بماله من المعنى الارتكازى عليه فلو كان حمله عليه صحيحا كشف عن كون المعنى المذكور هو معنى اللفظ و إلاّ لم يصحّ الحمل.

و المقصود من عدم صحّحه السلب أنّ حين يكون حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازيّ على المعنى الذى اريد كشف حاله صحيحا لا يصحّ سلب اللفظ عنه فإذا كان حمل إنسان مثلا بما له من المعنى الارتكازيّ على زيد فى قولهم زيد إنسان صحيحا لا يصحّ سلب الإنسان من زيد فيعلم من ذلك أنّ زيدا من مصاديق الإنسان و أفراده الحقيقيه للزوم الاتّحاد الوجوديّ فى الحمل الشائع الصناعى فصحّحه الحمل أو عدم صحّحه السلب من دون قرينه من قرائن المجاز علامه الحقيقيه إذ لا تكون هذه إلا من جهه كون الموضوع من المصاديق الحقيقيه للمحمول أو متّحدا مع مفهوم المحمول كما فى الحمل الأوّل كقولهم الإنسان حيوان ناطق كما أنّ عدم صحّحه الحمل و صحّحه السلب علامه المجاز كما لا يخفى. ثمّ إنّ الظاهر أنّ المراد بصحّحه الحمل و عدم صحّحه السلب أن يكونا كذلك عند نفسه لا عند غيره و إلا يرجع هذه العلامه إلى علائم آخر كتخصيص أهل اللغه و اللسان إذا لعلم بهما لا يحصل حينئذ إلا بتصريح الغير فيرجع إلى تنصيبهم أو التبادر عندهم أو غير ذلك.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ ملاك العلاميه هو اتّحاد المصداق مع الكلّي فى الوجود أو اتّحاد المفهومين مع عدم قرينه من قرائن المجاز.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وقع لما اورد عليه بأنّه لا يصحّ سلب شىء من المفاهيم المتّحده فى المصداق عن بعض آخر كالإنسان و الضاحك مع أنّ شيئا منهما لم توضع بإزاء المفهوم الآخر و لا- يكون حقيقه فيه و ذلك لأنّ الكلّيّين المساويين كالإنسان و الضاحك لا اتّحاد مفهوميّ بينهما كى يكون الحمل ذاتيا و لا اتّحاد وجوديّ بينهما كاتّحاد الكلّيّ مع مصداقه حتّى يكون عدم صحّحه السلب دليل الحقيقه إذ ليس وجود الإنسان بما هو وجود وجودا للضحك كزيد و إنسان بل يتصادقان فى وجود واحد و الفرق أنّ زيدا لا وجود له إلا وجود الإنسان متشخصا بالمتشخصات فيعلم منه أنّ المعنى الموجود بوجود زيد هو معنى الإنسان بخلاف المعنى الموجود بوجود الضاحك فإنّه

ليس معنى الإنسان و لا يكون وجود الضاحك بما هو وجودا للإنسان و وجودا للضحك و إن تصادقا على وجود واحد.

عليه فعدم كون صحه السلب فى مثل الكلين المساويين دليلا- على كون معنى الإنسان هو الضاحك و بالعكس لعدم وجود الملاك و هو اتحاد وجودي كاتحاد الكلي مع مصداقه فلا تغفل و أيضا ينقدح ممّا ذكر أنّه لا وقع لما قيل من أنّ الحمل الذاتى لا- يكشف إلّا- عن اتحاد الموضوع و المحمول ذاتا و مغايرتهما اعتبارا و لا نظر فى ذلك إلى حال الاستعمال و أنّه حقيقى أو مجازى مثلا حمل الحيوان الناطق على الإنسان فيما اريد به حقيقى أو مجازى و كذلك صحه الحمل الشائع الصناعى لا تكشف إلّا- عن اتحاد المحمول مع الموضوع خارجا لأنّ الملا-ك فى صحه الحمل الشائع هو الاتحاد فى الوجود الخارجى و أمّا أنّ استعمال اللفظ فى المحمول على نحو الحقيقه أو المجاز فهى لا تدلّ عليه.

و ذلك لما عرفت من أنّ الاتحاد بين الموضوع و المحمول مع تجرّد اللفظ عن قرينه يكون علامه و دليلا على أنّ استعمال لفظ المحمول فى الموضوع حقيقه لا مجرّد الاتحاد الذاتى أو الوجودى و لا مجرّد الاستعمال فاذا رأى المستعمل صحه الحمل مع تجرّد اللفظ عن قرينه يكفى ذلك فى حكمه بكون اللفظ حقيقه فيه إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج إلى إقامه قرينه المجاز و المفروض هو عدمه.

فاتّحاد الموضوع مع المحمول مفهوما مع تجرّده عن قرينه المجاز فى مثلا «الإنسان حيوان ناطق» أو اتّحاد المعنى المتقرر فى مرتبه ذات الموضوع كزيد مع ما للمحمول من المعنى كالإنسان فى «زيد إنسان» مع تجرّده عن قرينه المجاز شاهد على أنّ الحمل فيه حقيقه فلا تغفل.

و أيضا يظهر ممّا ذكر أنّه لا وجه لما يقال من أنّ التحقيق أن الاستكشاف و استعمال الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل و سلبه

فيكون إسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محلّه، توضيح ذلك أنّ الحاكم المستعلم بحمله لا بدّ أن يتصوّر الموضوع أولاً بما له من المعنى الارتكازيّ حتّى يجده متّحداً مع المعنى المشكوك فيه في مفهومه ثمّ يحمل المحمول المتصوّر على الموضوع المعلوم حملاً- أوّليّاً و لو لا ذلك لما كان لحكمه وزن و لا قيمه و عندئذ إذا وجده في عالم التصوّر متّحداً معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى و لم يبق لتأثير صحّحه الحمل في رفع الستر مجال.

و أمّا الحمل الشائع فلا يكون علامه إلّا إذا كان شائعاً ذاتياً لكونه كاشفاً عن المصداق الحقيقيّ كما في قولنا البياض أبيض لا عرضيّاً و حينئذ إن كان المستعلم مرّداً في كون الحمل ذاتياً أو عرضيّاً لم يكن له استكشاف الوضع من مجرد الحمل و إن كان عالماً بكونه حملاً- ذاتياً و أنّه من قبيل حمل الكلّيّ على بعض مصاديقه الحقيقيّه فقد علم المعنى قبل الحمل إذ العلم بكونه مصداقاً حقيقيّاً ذاتياً مستلزم للعلم بكونه موضوعاً للطبيعه المطلقه. انتهى

و ذلك لأنّ تصوّر الموضوع و المحمول إجمالاً- يكفي في صحّحه الحمل و لا- يلزم أن يكون تصوّرهما تفصيلاً بل يجوز أن يحصل التفصيل بالحمل و عليه فلا منافاه بين أن يكون الموضوع أو المحمول قبل الحمل متبادراً في أصل معناه و بين أن لا يعلم حدوده بالتفصيل إلّا- بالحمل و لذلك يمكن أن لا يعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى صحّحه حمل المحمول على الموضوع حدث له العلم التفصيليّ بحدود المعنى مثلاً إذا شككنا في حدود معنى الصعيد فإذا رأينا صحّحه حمله على الحجر و غيره ممّا عدا التراب علمنا بالتفصيل حدود معناه و ارتفع الشكّ.

هذا مضافاً إلى أنّ وجدان الاتّحاد في عالم التصوّر لا يمكن إلّا بالحمل أيضاً كالحمل في القضيه الملفوظه إذ القضيه الذهنيه قبل التلفظ بها كالقضيه الملفوظه تفيد حمل المحمول على الموضوع و عليه فلا مورد لقوله «و عندئذ إذا وجده في عالم التصوّر

متّحدا معه قبل حملة فقد علم بوضع اللفظ للمعنى و لم يبق لتأثير صحّحه الحمل فى رفع الستر مجال.»

ثمّ لا- يخفى عليك مغايره صحّحه الحمل و عدم صحّحه السلب مع علامه سابقه و هى الاستعمال المجرّد فإنّ الحمل فى المقام حاصل من المستعلم بخلاف الاستعمال المجرّد فإنّه حاصل من أهل المحاوره نعم ربما يتّحد استعمالهم مع حمل الشىء على شىء بصوره القضيّه من دون قرينه المجاز و فى هذه الصوره يتّخذ صحّحه الحمل مع استعمال المجرّد فلا تغفل.

ربما يفصّل بين الحمل المتداول على ألسنه اللغويين كحمل أحد اللفظين المترادفين بماله من المعنى على الآخر مثل قولهم «الغيث هو المطر» و بين الحمل الأوّلى المستعمل فى الحدود المشتمل على حمل الذاتيات على الذات مثل قولهم «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ فى الأوّل يمكن استكشاف وضع اللفظ للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل دون الثانى فإنّ مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركّب مفصّل و بما أنّه كذلك يمتنع أن يكون هو مفهوم الإنسان لأنّ مفهوم كلّ لفظ مفرد بسيط مجمل.

اجيب عنه بأنّ الغرض من الحمل ليس إثبات وضع اللفظ لذلك المفصّل بل لماهيته بسيطه يكون هذا المفصّل حدّا لها بحيث إذا انحلت رجعت إليه.

و منها الاطراد و عدمه و الامتن فى تعريفه هو أن يقال إنّه إذا اطرّد استعمال لفظ فى أفراد كلىّ بحيثه خاصه كالإنسان باعتبار الإنسانيه فى بكر و خالد و غيرهما من أفراد الكلىّ البدلىّ من القطع بكون الكلىّ فى كليهما غير موضوع لكلّ فرد على حده كان ذلك دليلا على وجود علاقه الوضع بين الافراد و بين ذلك الكلىّ و علم أنّ الكلىّ موضوع للطبيعى من المعنى أو للبدلىّ منه و استعماله فى الأفراد استعمال حقيقى لا- مجازى إذ علائق المجاز ليست مطّرده و الاطراد دليل علاقه الوضع و هى كليه مطّرده دون علاقه المجاز ألا ترى أنّ علاقه المجاز فى اطلاق الأسد على الرجل الشجاع هو

الشجاعه و تلك العلاقه ليست بمطرده و إلا لزم أن يطلق الأسد على مطلق مصاديق الشجاع كالنمله الشجاعه و البقه الشجاعه مع أنه ليس كذلك فنوع العلاقه فى المجاز ليس مطردا بخلاف علاقته الوضع كما عرفت.

و لذلك قال المحقق الأصفهاني قدس سره فى تعريف الأطراد هو ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلى على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديّه من المعانى الحقيقيه لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلى كذلك أم لا فإذا وجد صحّه الإطلاق مطردا باعتبار ذلك الكلى كشف عن كونه من المعانى الحقيقيه لأنّ صحّه الاستعمال فيه و إطلاقه على أفراد مطردا لا بدّ أن تكون معلوله لأحد الأمرين إمّا الوضع و إمّا العلاقه و حيث لا أطراد لأنواع العلائق المصححه للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع فنفس الأطراد دليل على الحقيقه و إن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقه كما أنّ عدم الأطراد فى غير مورد يكشف عن عدم الوضع له و إلا لزم تخلف المعلول عن العله لأن الوضع عله صحّه الاستعمال مطردا.

و هذه العلامه علامه قطعيه لو ثبت عدم أطراد علائق المجاز كما هو المعروف و المشاهد فى جمله من الموارد.

ربما يقال إنّ التبادر علامه لوجود الوضع و صحّه السلب علامه عدمه و الاطراد علامه لاستناد التبادر أو صحّه السلب إلى حاقّ اللفظ و رافع استنادهما إلى قرينه حافه بالكلام و لو بمثل الانصراف للإطلاق حيث أن الاستقراء فى موارد الاستعمال سلبا أم إيجابا ربما يكشف بحكم ارتكاز الذهن أنّ فهم المعنى سلبا أم إيجابا مستند إلى نفس اللفظ لا قرينه اخرى كما أنه قد يستفاد هذه الجبهه من أمر آخر بحيث لا يحتاج إلى استقراء موارد.

و فيه أنّ ذلك صحيح فيما إذا كان تبادر المعنى محرزا و شكّ فى استناده إلى حاقّ اللفظ أو غيره و أمّا إن لم يكن اللفظ متبادرا فى المعنى و كان اللفظ ذا احتمالين أو

احتمالات فالأطراد في أحدهما أو أحدها دليل كونه حقيقه فيه فحينئذ لا وجه لجعل الأَطْراد علامه للعلامه بل هو بنفسه يكون علامه الحقيقه فلا تغفل.

ثم إن هذه العلامه تختص بالكليات دون غيرها فإن الأَطْراد في غير الكليات جار في غير الحقيقه أيضا فاطراد الأعلام منقوض باطراد شخص مشابهه زيد الشجاع بالأسد أو صنفا كمشابهه الرجل الشجاع فإن كان إطلاق الأعلام مطردا كان إطلاق الأسد على زيد الشجاع أو على الرجل الشجاع أيضا مطردا فالأطراد لا يختص بالأعلام حتى يكون علامه للحقيقه هذا بخلاف الكليات وأنواع العلاقات فإن الأَطْراد مختص بالكليات مطلقا سواء كانت كليات شموليه أو كليات بدليه و أما نوع العلاقه فقد عرفت أنه لا يطرد إذ لا يصح إطلاق الأسد على النمله الشجاعه أو البقه الشجاعه فاطراد لفظ الأسد في أفراد الحيوان المفترس دليل على كونه حقيقه في الحيوان المفترس بخلاف أفراد الشجاع فإن لفظ الأسد لا يطرد إطلاقه في جميع أفراده و عليه فإطلاقه على بعض أفراده دون بعض آخر دليل على كون إطلاقه على الشجاع مجازا فلا تغفل.

ثم إن الظاهر أن المراد من الأَطْراد هو الأَطْراد عند أهل اللسان دون المستعلم فإنه إن صحّ عنده الحمل و أذعن بذلك فمن حمل واحد يستنتج المقصود لدخوله تحت عنوان صحه الحمل و لا يحتاج إلى تكرره و أطراده و إن لم يصحّ أو لم يدرك صحته فتكرره لا يجديه شيئا.

اللهم إلا أن يقال أن الإذعان ربما لا يحصل بالحمل مره بل يحتاج إلى تكرر الحمل و عليه فالتكرير قد يجديه في بعض الأحيان و لا يختص الأَطْراد عند أهل اللسان فافهم.

ثمره العلامات

ربما يقال إن العلامات المذكوره على فرض تماميتها لا ثمره بها إلا بناء على أصاله

الحقيقه تعبدا فحينئذ لو استكشفنا أنّ لفظا بواسطه إحدى هذه العلامات حقيقه فى معنى يمكن الأخذ به إن لم يكن له ظهور فيه بواسطه احتفائه بما يصلح للقرينيه على خلافه.

و لكنّ التحقيق هو أنّ الأخذ دائر مدار وجود الظهور و هو موضوع الحجّيه سواء كان مستندا إلى حاقّ اللفظ أو إلى القرينه و عليه فلا- حاجه إلى إثبات كونه حقيقه فيه أو مجازا كما أنّه لو لم يكن ظاهرا فيه لم يجز الأخذ به سواء قامت العلامه على الحقيقه أو لم تقم انتهى.

و فيه أنّ العلامات المذكوره موجه للظهور فيما لم تكن قرينه فى الكلام فالظهور ناش منها و معه كيف يستغنى منها و عليه فالبحث عن العلامات بحث عن محقّقات الظهور و مقوماته و أصاله الحقيقه و أصاله عدم القرينه من الاصول العقلانيه اللفظيه التى تفيد الظهور لأنّها من الأمارات العقلانيه و لا بناء لهم فيما لا تفيد الظهور و عليه ففرض قيام الاصول اللفظيه مع عدم حصول الظهور النوعى كما ترى.

ص: ٢٥٩

و لا يخفى عليك أنّ الأحوال العارضة على الألفاظ فى مقام الاستعمال مختلفه:

فإنّها باعتبار تعدّد وضعها لمعانيها و عدمه تنقسم إلى مشترك و غير مشترك.

و باعتبار بقائها على الوضع الأوّل و عدمه تنقسم إلى منقول و غير منقول.

و باعتبار استعمالها فيما وضع له و غيره تنقسم إلى حقيقه و مجاز.

و باعتبار احتياج صحّه الكلام إلى تقدير و عدمه تنقسم إلى إضمار و غير إضمار.

و باعتبار اتحاد ما يراد باللفظ مع ما يراد بالضمير و عدمه تنقسم إلى استخدام و غيره.

و باعتبار اقتران معناها بخصوصيّته زائده و عدمه تنقسم إلى مطلق و مقيد و عموم و خصوص.

و لا- إشكال فى جواز المصير إلى إحدى هذه الأحوال من الاشتراك أو النقل أو غيرها و ترتيب آثارها عند قيام أماره معتبره عليها مطلقا سواء كانت قطعا أو ظنا.

و أمّا إذا لم تقم الأماره المعتبره على ذلك فالبناء على عدم هذه الأحوال. إذ مقتضى

أصله عدم وضع آخر في عرض الوضع الأول هو الحكم بعدم الاشتراك عند الشك في أصل تحققه وقد يعبر عن هذا الأصل بأصله عدم الاشتراك.

و مقتضى أصله عدم النقل هو الحكم بعدم الوضع الجديد و بقاء اللفظ على الوضع الأول. و هاتان أعنى أصله عدم الاشتراك و أصله عدم النقل ترجعان إلى مقام الوضع و لذا عدّهما الفاضل الإيرواني من الاصول الوضعيه لأنّ بهما يتعيّن حال الوضع من التعدّد و عدمه و من النقل و عدمه. (١)

ثمّ إنّهم بنوا بعد الفحص عند الشك في الحقيقه و المجاز أو الشك في الإضمار و عدمه أو الشك في الاستخدام و عدمه على عدم المجاز بأصله الحقيقه و على عدم الإضمار بأصله عدم التقدير و على عدم الاستخدام بأصله عدم التبعض في المراد الاستعماليّ.

و هذه الاصول ترجع إلى تعيين المراد الاستعماليّ و لذا عدّت اصولاً مراديه.

ثمّ إنّهم عند الشك في الإطلاق و التقييد أو العموم و الخصوص بنوا بعد الفحص و التتبع على الإطلاق و العموم بأصله عدم التقييد و أصله عدم التخصيص.

و هاتان ترجعان إلى تعيين المراد الجدّيّ و يمكن عدّهما من الاصول المراديه أيضاً.

ثمّ إنّ كلّ هذه الاصول من الاصول العقلانيه التي تكون من الأمارات العقلانيه تجرى فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقيّ و بين إحدى أو الأزيد من هذه الأحوال و لا يرفع اليد عن المعنى الحقيقيّ باحتمال إحدى هذه الأحوال السبعه.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث خصّ الأحوال بالخمسه منها مع أنّك عرفت أنّها سبعه حيث قال: الثامن أنّه للفظ أحوال خمسه و هي التجوّز و الاشتراك و التخصيص و النقل و الإضمار لا يكاد يصر إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه و بين المعنى الحقيقيّ إلّا بقريته صارفه عنه إليه.

ص: ٢٤١

ثم إنَّ الظاهر أنَّ تلك الاصول العقلانيه دائره مدار بناء العقلاء و المتيقن منها هو ما إذا لم يكن فى الكلام ما يصلح للقريته و إلا فلا مجال لواحد منها.

و لذا قال فى مقالات الاصول: و أما دورانه بين الإطلاق و التقييد أو الحقيقه و المجاز فمع عدم اقتران الكلام بما يصلح للقريته فلا إشكال فى تقديم الإطلاق أو الحقيقه على التقييد و المجاز و مع الاقتران فلا مجال للرجوع إليهما إلا بناء على التعبد بأصالة الحقيقه و أصالة الإطلاق بلا احتياج إلى إحراز ظهور فى اللفظ و لو بمعونه مقدمات الحكمه و إتمام هذه الجهه فى باب الألفاظ فى غايه الإشكال و لو للشك فى بنائهم على مثل هذه الأحوال من باب التعبد المحض حتى مع الشك فى الظهور فيه. (١)

تبصره: اشترط جمع من الاصوليين فى جريان أصالة عدم النقل أن يكون الشك فى أصل النقل و أما إذا علم بالنقل و شك فى تقدمه على الاستعمال و تأخره فلا مجرى لها.

قال فى تهذيب الاصول: و الحقَّ أنَّ اعتمادهم عليها إنما هو فيما إذا شك فى أصل النقل لامع العلم به و الشك فى تقدمه على الاستعمال و تأخره عنه. (٢)

و فى قبالمهم جمع آخر ذهبوا إلى التفصيل بين العلم بتاريخ الاستعمال و عدمه فتجرى فى الأول دون الثانى.

قال فى الدرر: و لو شك فى تأخر الاستعمال و تقدمه إما لجهل التاريخ فى أحدهما أو كليهما فالتمسك بأصالة عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع فيثبت بها تأخر الاستعمال مشكل فإنه مبنى على القول بالاصول المثبتة إما مطلقاً أو فى خصوص المقام مضافاً إلى معارضتها بالمثل فى القسم الثانى (أى فى الجهل بتاريخ كليهما تعارضت

ص: ٢٤٢

١-١) مقالات الاصول: ٣٣/١.

٢-٢) تهذيب الاصول: ٦١/١.

أصله عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد مع أصله عدم الوضع الجديد إلى ما بعد زمان الاستعمال). نعم يمكن إجراء أصله عدم النقل فيما إذا جهل تاريخه و علم تاريخ الاستعمال بناء على أن خصوص هذا الأصل من الاصول العقلية فيثبت به تأخر النقل عن الاستعمال و لا معارض له أما على عدم القول بالأصل المثبت في الطرف الآخر فواضح و أما على القول به فلأن تاريخه معلوم بالفرض و احتمال أن يكون بناء العقلاء على عدم النقل في خصوص ما جهل رأساً لا فيما علم إجمالاً و شك في تاريخه بعيد لظهور أن بنائهم على هذا من جهة أن الوضع السابق عندهم حججه فلا يرفعون اليد عنها إلا بعد العلم بالثاني. (١)

أورد عليه في تهذيب الاصول بأن المتبع لديهم و الحججه هو الظهور لا الوضع بنفسه و العلم بتعاقب الوضعين مع الشك في تقدم الثاني منهما على الاستعمال و تأخره عنه يمنع عن انعقاده كما هو ظاهر. أضف إلى ذلك أنه لا معنى للفرق بين الأقسام بعد كون الوضع الأول هو المتبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثاني الوضع الأول حال الاستعمال. (٢)

يمكن أن يقال: إن وضع الواضع معتبر و متبع في تعيين اللفظ للمعنى و حصول الارتباط بينهما ما لم يثبت العدول عنه فتعيين الواضع حججه على الارتباط بينهما و لا يرفع اليد عنها إلا بقيام الحججه على العدول كما هو مقتضى البناء المذكور و من المعلوم أن البحث فيما إذا حصل العلم بالوضع الأول فكما لا يرفع اليد عنه بمجرد احتمال النقل كذلك لا يرفع عنه اليد بعد العلم الاجمالي بالنقل و الشك في تقدمه و تأخره بالنسبة إلى الاستعمال لعدم كون العلم الاجمالي المذكور حججه على النقل

ص: ٢٤٣

١-١) الدرر: ٤٦/١.

٢-٢) تهذيب الاصول: ٦٢/١.

و الوضع الجديد حال الاستعمال فرغ اليد عن الوضع الأول الذي عرفت أنه معتبر و حجّه بالعلم الإجمالي المذكور مع أنه ليس بحجّه على النقل و الوضع الجديد حال الاستعمال هو رفع اليد عن الحجّ بلا حجّه و هو خلاف بناء العقلاء على أنهم لا يرفعون اليد عن الحجّ إلا بقيام الحجّ على خلافها.

و ممّا ذكر(من أنّ الحجّ هي تعيين الواضع و وضعه و هي باقية ما لم تثبت الحجّ على خلافها) يظهر ما في تهذيب الاصول من نفى الحجّ عن الوضع و حصرها في الظهور. مع أنّ الظهور متأخر عن الوضع و تعيين الواضع و مترتب عليه فما دام علم بقاء الوضع الأول بقيام أماره على البقاء كالبناء المذكور يبقى هذا الظهور أيضا و منع انعقاد الظهور بتعاقب الوضعين مع الشكّ في تقدّم الوضع الثاني على الاستعمال و تأخره عنه في غير محله فإنّه بدويّ و بعد التأمل حوله و قيام الأماره على بقاء الوضع الأول يظهر أنّه باق على ظهوره و لا وجه لرفعه بمجرد تعاقب الوضعين.

و بما ذكر يظهر أيضا ما في بحوث في علم الاصول (1) حيث ذهب إلى انثلام تطابق الظهور الفعليّ و الظهور النوعيّ بمجرد العلم بالنقل و لم يلتفت إلى أنّ مبنى العقلاء في إجراء أصاله عدم النقل هو عدم رفع اليد عن الحجّ بلا حجّه و وضع الواضع و اعتباره الأول حجّه فلا يرفع اليد عنه إلا بالحجّه و لم يستندوا في أصاله عدم النقل إلى الظهور حتّى يقال: لا ينعقد الظهور بسبب تعاقب الحالتين أو ينثلم تطابق الظهور الفعليّ و النوعيّ بمجرد العلم بالنقل.

هذا مضافا إلى أنّ عدم الانعقاد أو الانثلام بدويّ و بعد التأمل و بقاء الحجّ انعقد الظهور و لا ينثلم فلا تغفل.

و عليه فلا يرد على صاحب الدرر إشكال فيما ذكر من أنّ بناء العقلاء على عدم رفع

ص: ٢٤٤

اليد عن الحجّه من دون قيام الحجّه على خلافها.

نعم يرد عليه أنّ مقتضى ما ذكر هو عدم الفرق بين الأقسام فتجرى أصاله عدم النقل سواء كان تاريخ الاستعمال معلوماً أو مجهولاً لأنّ رفع اليد عن الوضع الأوّل فى جميع الصور رفع اليد عن الحجّه بلا حجّه.

و توهم معارضه أصاله عدم النقل مع استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد فاسد لأنّ استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد غير جار لكونه مثبتاً.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّم جريانه فهو معارض مع الأصل لامع الأماره و المفروض أنّ أصاله عدم النقل من الإمارات.

نعم لو أثبتنا بقاء الوضع الأوّل باستصحاب عدم حدوث النقل الجديد إلى ما بعد زمان الاستعمال لكان للمعارضه مجال. و أمّا مع جريان أصاله عدم النقل التى قد عرفت أنّها من البناءات العقلائيه فلا مجال لها لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل. إن قلت:

استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد من البناءات. و عليه يتعارض الأصلان.

قلت: لا دليل و لا قرينه عليه و قياس استصحاب عدم الاستعمال بأصاله عدم النقل كما ترى. و إن ذهب إليه فى تهذيب الاصول.

فتحصّل: أنّ أصاله عدم النقل تجرى فى موارد العلم بالنقل أيضاً كما تجرى فى موارد الشكّ فى أصل النقل لوجود ملاك البناء فيها و لعلّه لذا ذهب سيدنا الاستاذ (المحقّق الداماد قدّس سرّه) إلى جريانه مطلقاً و هو القول الثالث. فكما أنّ أصاله عدم النقل إلى ما بعد الاستعمال فيما إذا كان الاستعمال معلوماً تثبت أنّ الاستعمال وقع فى المعنى الأوّل و المنقول عنه كذلك أصاله عدم النقل إلى ما بعد الاستعمال فيما إذا كان وقته مجهولاً تثبت أنّ الاستعمال المعلوم إجمالاً و مجهولاً وقته تحقّق فى حال بقاء الوضع

الأول و عدم نقله و كان المراد من المستعمل فيه هو المعنى الأول و المنقول عنه. كل ذلك لكون أصله عدم النقل من الأمارات فهي حجّه حتى في مثبتاتها.

و قياس تلك الأصالة بالأصول التعديديه و الحكم بأنّها لا تثبت موضوع الأثر كما «لا يمكن إثبات الملاقاه باستصحاب عدم الكزيه أو بالعكس في مورد توارد الملاقاه و الكزيه على الاخرى بأن نعلم الملاقاه مع النجاسه و حدوث الكزيه و لكن لا نعلم تقدّم الملاقاه على الكزيه أو الكزيه على الملاقاه مع النجاسه فلا يترتب الأثر المترتب على الموضوع المركب من عدم الكزيه مع ملاقاه النجاسه للانفعال أو عدم الملاقاه مع الكزيه لعدم الانفعال لأنّ أحد أجزائه غير ثابت و لا يثبت بالاستصحاب الجارى في الجزء الآخر» في غير محلّه لأنّ الأصول التعديديه غير مثبتة بخلاف أصله عدم النقل فإنّه من الأمارات و عليه كما عرفت أصله عدم النقل إلى ما بعد الاستعمال سواء كان معلوماً أو مجهولاً. تثبت أنّ الاستعمال وقع قبل وقوع النقل و كان المراد من المستعمل فيه هو المعنى الأول و المنقول عنه.

و ممّا ذكر يظهر ما في تقريرات المحقق العراقي قدس سرّه حيث فرّق بين صورته العلم بوقت الاستعمال فقال بجريان أصله عدم النقل مدّعياً بأنّ الموضوع المركب حينئذ ثابت بالأصل و الوجدان لأنّ الاستعمال معلوم بالوجدان و عدم النقل محرز بالأصل. و بين صورته الجهل بوقت الاستعمال و الجهل بوقت النقل فقال بعدم جريان أصله عدم النقل مدّعياً بأنّه لا يمكن إحراز موضوع الأثر بالأصل لأنّ الأصل العدمي مطلقاً سواء كان أصلاً عقلياً أم أصلاً تعديدياً مفاده جرّ العدم في جميع أجزاء الزمان لا إثباته بالإضافة إلى أمر آخر و عليه لا يمكن إثبات عدم الوضع في حال الاستعمال بالأصل و إن كان الأصل عقلياً لا لعدم إمكان إحراز التقييد و المقارنه بالأصل كى يجاب عنه بأنّ الأصل العقلائي و إن كان مثبتاً يصحّ التمسك به بل لأنّ نفس القيد أعنى به الاستعمال مشكوك فيه حين إجراء الأصل كالوضع فلا يمكن إحراز موضوع الأثر بالأصل و لذا بنينا على صحّحه التمسك بالأصل المزبور في صورته كون الاستعمال معلوم

التاريخ إذ بالأصل و الوجدان يتحقق موضوع الأثر. (١)

و ذلك لما عرفت من كون أصله عدم النقل من الأمارات و دعوى عدم إثبات الاستعمال حال بقاء الوضع الأول بأصله عدم النقل لا- وجه لها بعد كونه من اللوازم العقلية حيث أنّ لازم بقاء الوضع الأول إلى ما بعد الاستعمال هو كون الاستعمال واقعا حال بقاء الوضع الأول و القول بأنّ مفاد الأصل هو جرّ العدم فقط لا جرّ العدم إلى شىء آخر فيه منع بعد كون الشائع من البناء هو ذلك من دون إنكار من العقلاء.

هذا مضافا إلى أنّه لو كان كذلك لم ينتج جريان أصله عدم النقل فيما إذا كان الاستعمال معلوما و قته أيضا لأنّها مجرد جرّ عدم النقل لا جرّ عدم النقل إلى زمان الاستعمال المعلوم و قته حتّى يستلزم وقوع الاستعمال حال عدم النقل.

و لذا قال فى تهذيب الاصول: و لو قيل إنّ استصحاب العدم هو جرّه فقط لا إلى كذا و كذا فهو مع فساده يستلزم عدم الإنتاج فى الصورة الأولى أيضا فإذا أمكن جرّه إلى الزمان المعلوم أمكن جرّه إلى الزمان المعين واقعا المجهول عندنا. (٢)

و ممّا قدّمنا يتّجه القول الثالث و هو جريان أصله عدم النقل مطلقا سواء شكّ فى النقل أو علم بالنقل و شكّ فى التقدّم و التأخّر من دون تفصيل بين العلم بالاستعمال و الجهل به. فيجرى أصله عدم النقل فى جميع تلك الموارد.

لا يقال: مع العلم بالنقل كيف يجرى أصله عدم النقل.

لأنّنا نقول: إنّ العلم بالنقل إجمالى لا- تفصيلى و معه تحقّق الشكّ فى ارتفاع الوضع الأول فلا يرفع اليد عن الوضع الأول و هو الحجّة بلا حجّة على خلافه إذ مع العلم الإجمالى بأصل النقل لا يزول الشكّ فى بقاء الوضع الأول فكما أنّ العلم بالنقل فى

ص: ٢٤٧

١-١ (١) بدائع الأفكار: ١/١٠٣-١٠٤.

٢-٢ (٢) تهذيب الاصول: ١/٦٣.

الآتي لا- يضرب بجريان أصله عدم النقل قبل حصول النقل لتتحقق أركانها من العلم بالحجّه و الشكّ في ارتفاعها كذلك العلم الإجماليّ بأصل النقل و الاستعمال و الشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر لا يمنع عن جريان أصله عدم النقل لتتحقق أركانها من العلم بالحجّه و الشكّ في ارتفاعها إلى زمان الاستعمال.

هذا كلّه فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة و إحدى أو أزيد من الأحوال المذكوره.

دوران الأمر بين نفس الأحوال: بعد العلم بعدم الاستعمال في الحقيقة

إذا دار الأمر بين نفس الأحوال ففي الكفايه أنّ الاصوليين و إن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها إلاّ أنّها استحسائيّه لا اعتبار بها إلاّ إذا كانت موجه لظهور اللفظ في المعنى لعدم مساعده دليل على اعتبارها بدون ذلك. انتهى

أشار إلى بعض هذه الوجوه الاستحسائيّه في مبادئ الاصول حيث قال: النقل أولى من الاشتراك لآتّحاد المعنى في النقل دائما فيحصل الفهم بخلاف المشترك. و المجاز أولى من الاشتراك لأنّ اللفظ إن تجرّد عن القرينه حمل على الحقيقة و إلاّ فعلى المجاز و الإضمار أولى من الاشتراك لأنّ صحّته مشروطه بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك.

و التخصيص أولى من الاشتراك لأنّه خير من المجاز و المجاز أولى من النقل لافتقار النقل إلى الاتّفاق عليه بين أهل اللغه و الإضمار أولى منه لما تقدّم و التخصيص أولى من النقل لأنّه خير من المجاز و المجاز أولى من الإضمار لكثرتّه و التخصيص أولى من المجاز لاستعمال اللفظ مع التخصيص في بعض مواردّه و من الإضمار لأنّه أدون من المجاز. (1)

و من المعلوم أنّ هذه الوجوه لا- اعتبار لها إلاّ إذا أوجبت ظهورا للفظ في المعنى بسبب الأقربيه أو كثره الاستعمال حتّى صار اللفظ مع القرينه الصارفه عن المعنى

ص: ٢٤٨

الحقيقيّ ظاهراً فيه فحينئذ لا- إشكال في حجّيه الظهور و مع عدم إيجابها للظهور يصير اللفظ عند تعارض الأحوال مجملاً إذ المعنى الحقيقيّ غير مراد على المفروض و لا ترجيح لإحدى هذه الأحوال.

نعم يمكن دعوى وجود البناء في بعض موارد تعارض الأحوال:

منها: ما إذا دار الأمر بين النقل و غير الحقيقة السابقة من التخصيص أو التقييد أو الإضمار أو المجاز.

قال في مقالات الاصول: إذا دار الأمر بين النقل و غير الحقيقة السابقة فأصله عدم النقل تحرز البقيّه. (١)

و فيه: أنّ أصله عدم النقل معارضة بأصله عدم التقدير عند دوران الأمر بين النقل و الإضمار فتساقطان فيحصل الإجمال لأنّ كلّ أصل من الاصول اللفظية من الأمارات و لا يكون بعضها أصلاً تعديدياً حتّى يحكم بارتفاع موضوعها بجريان الأماره في طرف آخر.

بل تعارض أصله عدم النقل بأصله الحقيقة في ما إذا دار الأمر بين النقل و المجاز إذ مقتضى أصله عدم النقل هو المجاز و مقتضى أصله الحقيقة في الاستعمالات هو النقل.

اللهم إلا أن يقال: إنّ أصله الحقيقة لا تجرى إلا في الحقيقة الأوّليه السابقة و المفروض في المقام هو عدم إرادته الحقيقة السابقة فافهم.

و ممّا ذكر يظهر أيضاً وجه التعارض فيما إذا دار الأمر بين النقل و التخصيص أو التقييد لأنّ المراد من التخصيص و التقييد هو المجاز أيضاً لأنّ التخصيص أو التقييد على مبنى قداماء الاصوليين استعمال الكلمه في بعض مصاديقه و من المعلوم أنّه مجاز.

ص: ٢٦٩

نعم لو اريد بهما تخصيص الإراده الجدّيّه أو تقييدها كما هو مذهب سلطان العلماء و المتأخرين، لا تستعمل الكلمه حينئذ في غير معناها و أمكن أن يقال حينئذ بتقدّم أصاله عدم النقل لأنّ الأمر يدور حينئذ بين النقل و الحقيقه الأوّليه و من المعلوم أنّه كلّما دار الأمر بين الحقيقه و النقل تجرى فيه أصاله عدم النقل.

قال سيّدنا الاستاذ (المحقّق الداماد قدّس سرّه) إذا شكّ في الصلاه أنّها منقوله عن الدعاء إلى الأركان المخصوصه أو مستعمله في معناها الأصليّ و هو الدعاء و اريد بها الأركان المخصوصه بتعدّد الدالّ و المدلول فالبناء على التخصيص أو التقييد ما دام لم يصل إلى تخصيص الأكثر أو تقييده لجريان أصاله عدم النقل هذا.

و لكنّه يرجع حينئذ إلى المقام الأوّل من دوران الأمر بين الحقيقه و النقل إذ المفروض في المقام الثاني هو دوران الأمر بين نفس الأحوال لا الحقيقه و الأحوال الأخر.

هذا مضافا إلى إمكان دعوى المعارضه أيضا بأصاله عدم قرينه التخصيص أو التقييد.

اللهم إلا أن يكون في الكلام ما يصلح للقرينيه فلا بناء حينئذ على أصاله عدم القرينه في مثله فلا معارض لأصاله عدم النقل كما لا يخفى.

و منها: ما إذا دار الأمر بين الاشتراك و بقيه الأحوال التي لا تساعد إرادته الحقيقه.

قال المحقّق العراقيّ قدّس سرّه: إذا دار الأمر بين الاشتراك و بقيه الأحوال المعارضه على خلاف الحقيقه فمقتضى أصاله عدم تعدّد الوضع يثبت سائر الأحوال. (1)

و فيه: أوّلا: أنّ الاستعمال ان لم يكن مع قرينه سائر الأحوال فهو علامه الحقيقه لما مرّ من أنّ الاستعمال المجرّد عن القرائن و علائق المجاز علامه الحقيقه في المتّحد و المتعدّد

ص: ٢٧٠

وإلا لزم أن يكون غلطا لأن المفروض عدم وجود علاقته وقرينه للمجاز و عليه فلا مجال لأصالة عدم الاشتراك مع وجود علامه الحقيقه التي مع إثباتها كان اللفظ مشتركا فيها و في معناه الحقيقي الذي لم يكن طرفا للدوران.

و إن كان الاستعمال مع القرينه و علاقته للمجاز فهو مجاز و لا مجال لاحتمال الاشتراك و الدوران بينه و بين المجاز.

نعم: لو كان الاستعمال مع ما يصلح للقرينيه بحيث شك في كونه حقيقه أو مجازا لم يكن اللفظ مجردا حتى يحمل على الحقيقه و لم تعلم القرينيه حتى يحمل على المجاز فيمكن إثبات المجاز بأصالة عدم تعدد الوضع.

و ثانيا: أن أصالة عدم تعدد الوضع تكون معارضة مع أصالة الحقيقه عند دوران الأمر بين الحقيقه و المجاز فإن مقتضى أصالة عدم تعدد الوضع أن الاستعمال استعمال مجازي و مقتضى أصالة الحقيقه الجاريه في الاستعمالات هو أن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فتعارضان فتساقطان فيحصل الإجمال.

و من هذا الباب إذا دار الأمر بين الاشتراك و التخصيص أو التقييد بناء على مذهب القدماء فإن الكلمه حينئذ على تقدير التخصيص أو التقييد مستعمله في بعض مصاديقها و من المعلوم أنها مجاز.

بل من هذا الباب أيضا إذا دار الأمر بين الاشتراك و الإضمار بناء على أنه من المجازات حيث اسند فيه الفعل إلى غير ما هو له كقوله تعالى: « وَ شِئْلُ الْقَرِيْبَةِ » . إذ السؤال لا يسند إلى غير ذوى العقول إلا من باب المجاز في الإسناد لإفاده نكته كوضوح أمر و غيره. فإذا شك في الاشتراك و الإضمار في مثله يدور الأمر فيه بين كون لفظ القرية موضوعا لأهل القرية و مشتركا فيه و في القرية أو مستعملا في الأهل مجازا فتعارض أصالة عدم تعدد الوضع مع أصالة الحقيقه و عدم إرادته المجاز فيحصل الإجمال.

و أمّا بناء على عدم كون الإضمار من المجازات لتقدير المسند إليه كتقدير الأهل في قوله تعالى: «وَ شَيْئَلُ الْقَرْيَةِ» فتعارض أصاله عدم تعدد الوضع مع أصاله عدم التقدير و استعمال القرية في الأهل من باب الاشتراك فتساقتان فيحصل الإجمال. و منها: ما إذا دار الأمر بين التقييد و التخصيص.

قال في منتهى الاصول: نذكر وجه تقديم الأول على الثاني مفضلاً في مبحث التعادل و التراجع. (١)

و قال في مبحث التعادل و التراجع: إذا كان أحد الدليلين عامّاً اصولياً و الآخر إطلاقاً شمولياً كقوله: «أكرم العلماء» حيث أنّه عام اصولي مقدّم على قوله: «لا- تكرم الفاسق» في مادّة الاجتماع أي العالم الفاسق. و السرّ في ذلك أنّ شمول العامّ الاصولي لمورد الاجتماع بالوضع و شمول الإطلاق الشمولي له بالإطلاق و مقدّمات الحكمه. و من تماميه مقدّمات الحكمه عدم القرينه على التقييد و يكفي في القرينه شمول العموم لمورد الاجتماع بالوضع من دون اشتراطه بشيء. إلى أن قال: و على هذا القياس حال الإطلاق البدلي مع العامّ الاصولي فلو قال: «أكرم عالماً» و قال أيضاً: «لا تكرم الفاسق» فشمول الإطلاق البدلي لمورد الاجتماع أي العالم الفاسق بالإطلاق و شمول العامّ الاصولي له بالوضع فيكون مانعاً عن تحقّق الإطلاق.

و زاد عليه دوران الأمر بين تقييد الإطلاق البدلي و تقييد الإطلاق الشمولي. و قال:

إذا كان أحد المتعارضين من قبيل الإطلاق الشمولي و الآخر من قبيل الإطلاق البدلي كما إذا قال: «أكرم عالماً» فإنّه إطلاق بدلي كما تقدّم. و قال أيضاً: «لا- تكرم الفاسق» فإنّه إطلاق شمولي لما تقدّم من انحلال النهي إلى قضايا متعدّده حسب تعدّد أفراد موضوعه أي متعلّق متعلّقه كقوله: «لا تشرب الخمر» و المثال المذكور أي «لا تكرم الفاسق». فتقييد

ص: ٢٧٢

(١-١) منتهى الاصول: ١/٤٤.

الإطلاق البدليّ مقدّم على تقييد الإطلاق الشموليّ و إن كان كلاهما بمقدّمات الحكمه و ذلك من جهة أنّ جريان مقدّمات الحكمه فى الإطلاق الشموليّ يمنع عن جريان مقدّمات الحكمه فى الإطلاق البدليّ بخلاف العكس لأنّ الإطلاق البدليّ عباره عن تعلق التكليف بصرف الوجود و حيث أنّ جميع وجودات الطبيعه فى ضمن وجودات جميع الأفراد متساوى الأقدام فى انطباق صرف الوجود عليها فالعقل يحكم بالتخير فى مقام التطبيق بواسطه إجراء مقدّمات الحكمه. و لكن الإطلاق الشموليّ فى طرف المعارض يخرج هذا الفرد الذى هو مورد الاجتماع عن كونه متساوى الأقدام مع سائر الأفراد فى انطباق صرف الوجود عليه لابتلائه بالحكم المنافى مع هذا الحكم فجريان مقدّمات الحكمه فى الإطلاق البدليّ مشروط بشرط و هو تساوى أقدام الأفراد بخلاف الجريان فى الإطلاق الشموليّ فإنّه ليس مشروطا بشرط لأنّ الإطلاق الشموليّ عباره عن تعلق الحكم بوجود الطبيعه الساريه و هذا المقدار مشترك بين العامّ الاستغراقيّ و الإطلاق الشموليّ. (١)

و فيه أوّلا: كما أشار إليه فى الدرر: (٢) أنّ عدم البيان الذى اعتبر فى تحقّق الإطلاق هو عدم البيان المتّصل لا الأعمّ منه و من المنفصل.

إذ مع الاتّصال لا ينعقد الظهور فيتقيّد انعقاد الظهور بعدم البيان أو القرينه. هذا بخلاف البيان المنفصل فإنّ ظهور كلّ دليل فى مفاهيمه ينعقد فيدور الأمر بين الظهورين و يتقدّم أقواهما على الآخر إن كان و إلّا فيتعارضان.

نعم تتوقّف الإراده الجدّيّه على الفحص و ملاحظه التقييد أو التخصيص و لكن ذلك لا ينافى انعقاد الظهور الاستعماليّ من دون توقّف على المقيد أو المخصّص

ص: ٢٧٣

١- (١) نفس المصدر: ٥٦/٢-٥٦٩.

٢- (٢) الدرر: ٦٨٠/٢.

المنفصل كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ التفرقة بين الإطلاق البدليّ و الإطلاق الشموليّ مع تقييد كلّ واحد منهما على جريان مقدّمات الحكمه كما ترى، لمساواتهما في ملاحظه الشرط و عدمه فإنّ المنافي إن لوحظ و قيد المتعلّق بعدم المنافي فهو جار بعينه في متعلّق الإطلاق الشموليّ.

و إن لم يتّقيّد المتعلّق بعدم المنافي في طرف الإطلاق الشموليّ فالأمر أيضا كذلك في الإطلاق البدليّ و لا يزيد أمر الإطلاق الشموليّ عن العامّ الاصوليّ و قد عرفت أنّ الظهور الإطلاقيّ مع العامّ الاصوليّ المنفصل منعقد فكيف لا ينعقد الظهور الإطلاقيّ مع الإطلاق الشموليّ المنفصل.

و مجرد كون الإطلاق الشموليّ عبارته عن تعلّق الحكم بوجود الطبيعه الساريه و هذا المقدار الذي هو مشترك بين العام الاستغراقيّ و الإطلاق الشموليّ لا يمنع عن انعقاد الظهور الإطلاقيّ كما لا يمنع عنه العامّ الاصوليّ.

و ثالثاً: أنّ التقييد أو التخصيص بمعناهما عند المتأخّرين ليسا من أحوال الألفاظ إذ لا يلزم من تقييد المطلق أو تخصيص العامّ مجاز إذ التصرّف في ناحيه المراد لا- في ناحيه المستعمل فيه كما حقّقه سلطان العلماء قدّس سرّه و عليه فعدهما من أحوال الألفاظ مسامحه. و على فرض التسامح لا- يختصّ الدوران بالمذكورات لإمكان الدوران أيضا بين التخصيصين كما إذا كان المتعارضان عامين من وجه فالتصرّف في كلّ طرف تخصيص فحينئذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلا إذا كان فيه أمر يوجب قوّه الظهور بالنسبه إلى الآخر كما إذا كان أحدهما واردا في مورد الاجتماع فلا بدّ و أن يخصّص الآخر لأنّ تخصيص المورد قبيح فإذا سئل عن جواز إكرام العالم الفاسق و قال في الجواب «أكرم العلماء» و صدر منه أيضا قبلا أو بعدا «لا تكرم الفساق» فلا بدّ و أن يقدّم عموم «أكرم العلماء» و يخصّص عموم «لا تكرم الفساق» و إن كان بينهما عموم من وجه.

و إلا إذا كان أحد العامين من وجه له أفراد قليلة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع يكون إلقاء العامّ قبيحا فاللازم حينئذ هو تخصيص دليل آخر به لا العكس.

و إلا إذا كان أحد العامين في مقام التّحديد فيقدّم على الآخر و يكون قرينه على التصرّف فيه و إن لم يكن أخصّ منه و ذلك من جهة صيرورته كالتخصّص بواسطة كونه في مقام التّحديد و إلى غير ذلك من الأحوال المذكوره في باب التّعادل و التراجيح.

بل الأمر كذلك في ما إذا دار الأمر بين التقييدين سواء كان الإطلاق شموليا أو بدليا بعد ما عرفت من انعقاد الظهور مع انفصال المقيّد فإنهما يتعارضان و لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلاّ بأمثال ما عرفت في التخصيص.

و رابعا: أنّ التخصيص و التقييد بمعناهما عند المتقدّمين مجاز فإنّ التصرّف حينئذ في ناحيه المستعمل فيه لا في ناحيه المراد و عليه يكون التخصيص و التقييد أو التخصيصين أو التقييدين من الأحوال و لكن لا- ترجيح لأحدهما على الآخر إذا دار الأمر بينهما بعد انعقاد الظهور في كلّ واحد منهما في معناه و أصاله عدم التخصيص تكون معارضة بأصاله عدم التقييد في طرف آخر فيما إذا دار الأمر بين التخصيص و التقييد أو بأصاله عدم التخصيص فيما إذا دار الأمر بين التخصيصين كما أنّ أصاله عدم التقييد تكون معارضة بالأصل الجارى في طرف آخر لنفى التخصيص أو التقييد فبعد التعارض و التساقط يحصل الإجمال إلاّ في الموارد التي يترجّح التخصيص أو التقييد في طرف بمثل ما مرّ فلا تغفل.

الخلاصه:

١-الأحوال العارضة على الألفاظ الموضوعه في مقام الاستعمال مختلفه: و تنقسم إلى مشترك و غير مشترك و منقول و غير منقول و حقيقه و مجاز و إضمار و غير إضمار

ص: ٢٧٥

و استخدام و غير استخدام و مطلق و مقيد و عام و خاص.

أما الأول فباعتبار تعدد الوضع و عدمه و أما الثاني فباعتبار بقائها على الوضع الأول و عدمه و أما الثالث فباعتبار استعمالها فيما وضع له و عدمه و أما الرابع فباعتبار التقدير و عدمه و أما الخامس فباعتبار اتحاد ما يراد من اللفظ مع ما يراد من اللفظ مع ما يراد من الضمير و عدمه و أما السادس و السابع فباعتبار اقتران معناها بخصوصيته زائده و عدمه.

٢- لا إشكال في جواز المصير إلى إحدى هذه الأحوال و ترتيب آثارها عند قيام أماره معتبره عليها و أما إذا لم تقم قرينه على إحداها فمقتضى الأصل هو عدم هذه الأحوال من الاشتراك و النقل و المجاز و الإضمار و الاستخدام و التقييد و التخصيص فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة و إحدى أو الأزيد من الأحوال المذكوره و ذلك لأن الأصل هو عدم الاشتراك و عدم النقل و قد يعبر عن الأصل بالأصل الوضعي لأن به يتعين حال الوضع من التعدد و عدمه و من النقل و عدمه. و هكذا مقتضى الأصل عند الشك في إرادته الحقيقة و المجاز هو عدم إرادته المجاز و قد يعبر عن الأصل المذكور بأصالة الحقيقة.

و مقتضى الأصل عند الشك في الإضمار و عدمه أو الاستخدام و عدمه هو عدم الإضمار و عدم الاستخدام.

و مقتضى الأصل عند الشك في التقييد و التخصيص بعد الفحص هو الإطلاق و العموم.

فكل هذه الأحوال منفيّه بالاصول المذكوره و لا يرفع اليد عن المعنى الحقيقي المطلق باحتمال هذه الأحوال.

٣- تلك الاصول من الاصول العقلانيه التي تدور مدار بناء العقلاء فيها على ما إذا لم يكن في الكلام ما يصلح للقريته و إلا فلا مجال لإحداها.

٤- هل يشترط في جريان أصاله عدم النقل أن يكون الشك في أصل النقل أم لا يشترط بل تجرى فيما إذا علم بالنقل و شك في تقدمه على الاستعمال و تأخره؟

ذهب بعض إلى الاشتراط مطلقا و ذهب آخر إلى عدم الاشتراط مطلقا و ثالث إلى التفصيل بين العلم بتاريخ الاستعمال فلا تجرى و الأوسط هو المختار و ذلك لأن بناء العقلاء على أنهم لا يرفعون اليد عن الحجّة إلا بقيام الحجّة على خلافها و من المعلوم أنّ وضع الواضع معتبر و متّبع في تعيين اللفظ للمعنى و حصول الارتباط بينهما ما لم يثبت العدول عنه فتعيين الواضع حجّة على الارتباط بينهما و لا يرفع اليد عن تلك الحجّة إلا بقيام الحجّة على العدول كما هو مقتضى البناء المذكور فكما لا يرفع اليد عنها بمجرد احتمال النقل كذلك لا يرفع اليد عنها بالعلم الإجمالي بالنقل و الشك في التقدّم و التأخر بالنسبة إلى الاستعمال و عليه فتحقق الشك في ارتفاع الوضع الأوّل حال الاستعمال و بناء العقلاء على عدم رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة و مقتضى هذا البناء هو الحكم ببقاء الوضع الأوّل حال الاستعمال فكما أنّ العلم بالنقل في الآتي لا يضرّ بجريان أصاله عدم النقل قبل حصول النقل لتحقق أركانها من العلم بالحجّة و الشك في الارتفاع حال الاستعمال فكذلك العلم الإجمالي بأصل النقل و الاستعمال و الشك في التقدّم و التأخر لا يمنع عن جريانها لتحقق أركانها من العلم بالحجّة و الشك في ارتفاعها حال الاستعمال.

و مع جريان أصاله عدم النقل يبقى ظهور اللفظ في معناه الحقيقي و لا ينثلم هذا الظهور بالعلم الإجمالي بوقوع النقل و الشك في التقدّم و التأخر بعد حفظ أركان أصاله عدم النقل من العلم بالحجّة و الشك في ارتفاعها حال الاستعمال فدعوى انثلام الظهور لا وجه لها بعد جريان أصاله عدم النقل كما لا يخفى.

و توهم المعارضه بين أصاله عدم النقل مع استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد فاسد لأنّ استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع

الجديد حيث لا أثر شرعي له فهو مثبت هذا مضافا إلى أنه لو سلّم جريانه فهو لا يعارض مع الأماره و المفروض أنّ أصاله عدم النقل من الأمارات العقلانيه و لا يقاس أصاله عدم النقل بالاصول التعديديه فتحصل أنه لا فرق في جريان أصاله عدم النقل بين الأقسام فتجربى سواء كان الاستعمال معلوما أو مجهولا لأنّ رفع اليد عن الوضع الأول في جميع الصور رفع اليد عن الحجّه بلا حجّه فلا وجه للقول بعدم الجريان مطلقا كما لا وجه للتفصيل و لا تغفل.

٥- إذا دار الأمر بين نفس الأحوال كما إذا دار الأمر بين النقل و الاشتراك و بين المجاز و الاشتراك و بين الإضمار و الاشتراك و بين التخصيص و الاشتراك بناء على أنّ التخصيص مجاز و بين المجاز و النقل و بين المجاز و الإضمار و بين التقييد و التخصيص بناء على كونهما من المجازات و غير ذلك فقد ذكروا لترجيح بعضها على بعض و جوها من أنّ النقل أولى من الاشتراك لأنّ اللفظ إن تجرّد عن القرينه حمل على الحقيقه و إلّا فعلى المجاز و الإضمار أولى من الاشتراك لأنّ صحته مشروطه بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك و التخصيص أولى من الاشتراك لأنّه خير من المجاز و الإضمار أولى من النقل لا فتقار النقل إلى الاتفاق عليه بين أهل اللغه إلى غير ذلك.

إلا أنّها وجوه استحسانيه لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجهه لصيروره اللفظ ظاهرا فيه فمع عدم إيجابها للظهور تعارضت الأحوال و يصير اللفظ مجملا إذ المعنى الحقيقى لم يرد على المفروض و لا ترجيح لاحدى الأحوال المتعارضه على الاخرى اللهم إلا أن يدعى وجود البناء فى بعض موارد تعارضها على تعيين إحدى الأطراف كما قال فى مقالات الاصول إذا دار الأمر بين النقل و غير الحقيقه السابقه فأصاله عدم النقل يحرز البقيه.

و فيه أنّ أصاله عدم النقل معارضه مع أصاله عدم التقدير عند دوران الأمر بين النقل و الإضمار لأنّ كلّ واحد منهما من الاصول اللفظيه فالإجمال باق على حاله و كما

قال أيضا إذا دار الأمر بين الاشتراك و بقیه الأحوال المعارضه على خلاف الحقیقه مقتضى أصاله عدم تعدد الوضع یثبت سائر الأحوال.

و فيه أيضا أنه إن كان الاستعمال غیر مقرون بقرینه سائر الأحوال فالمتعین هو الاشتراك لما مرّ من أنّ الاستعمال المجرد علامه الحقیقه مطلقا سواء كان المستعمل فيه متّحدا أو متعدّدا و إلّا لزم أن يكون الاستعمال غلطا و هو لا یصدر عن المتكلم الحكيم و إن كان الاستعمال مقرونا بقرینه سائر الأحوال فهو مجاز و لا مجال لاحتمال الاشتراك و الدوران بینه و بین المجاز نعم لو كان مع ما یصلح للقربیه بحيث شكّ فی كونه حقیقه أو مجازا لم یكن الاستعمال مجردا حينئذ حتّى یحمل على الحقیقه و لم یعلم قریته الموجود حتّى یحمل على المجاز فیمكن حينئذ إثبات المجاز بأصاله عدم تعدد الوضع إن كانت أصلا عقلائیّا فافهم.

ثمّ إنّه إذا دار الأمر بین التقييد و التخصیص فقد یقال إن كان أحد الدلیلین عامّا اصولیّا و الآخر إطلاقا شمولیّا كقوله أكرم العلماء حيث إنّه عامّ اصولیّ مقدّم على قوله لا تكرم الفاسق فی مادّه الاجتماع أى العالم الفاسق و السرّ فی ذلك أنّ شمول العامّ الاصولیّ لمورد الاجتماع بالوضع و شمول الإطلاق الشمولیّ بالإطلاق و مقدّمات الحكمه و من تمامیه مقدّمات الحكمه عدم قرینه على التقييد و یكفی فی القریته شمول العموم لمورد الاجتماع بالوضع من دون اشتراطه بشیء.

و هكذا الأمر إن كان أحدهما عامّا اصولیّا و الآخر إطلاقا بدلیّا فلو قال أكرم عالما و قال أيضا لا تكرم الفاسق فشمول الإطلاق البدلیّ لمورد الاجتماع أى العالم الفاسق بالإطلاق و شمول العامّ الاصولیّ له بالوضع فیكون مانعا عن تحقّق الإطلاق.

و الحق بذلك أيضا الإطلاق الشمولیّ و الإطلاق البدلیّ كما إذا قال أكرم عالما فإنّه إطلاق بدلیّ كما تقدّم و قال أيضا لا تكرم الفاسق فإنّه إطلاق شمولیّ لما تقدّم من انحلال النهی إلى قضايا متعدّده حسب تعدد أفراد موضوعه أى متعلّق متعلّقه كقوله

لا تشرب الخمر و المثال المذكور أى لا تكرم الفاسق و عليه فتقيد الإطلاق البدليّ مقدم على تقيد الشموليّ و إن كان كلاهما بمقدّمات الحكمه. لأنّ جريان مقدّمات الحكمه فى الإطلاق البدليّ مشروط بشرط و هو تساوى أقدام الأفراد بخلاف الجريان فى الإطلاق الشموليّ فإنّه ليس مشروطا بشرط لأنّ الإطلاق الشموليّ عباره عن تعلق الحكم بوجود الطبيعه الساريه و هذا المقدار مشترك بين العامّ الاستغراقيّ و الإطلاق الشموليّ.

فالعامّ الاصوليّ مقدّم فى جميع الصور على الإطلاق سواء كان شموليّا أو بدليّا كما أنّ الإطلاق الشموليّ مقدّم على الإطلاق البدليّ إذا دار الأمر بينهما.

يمكن أن يقال أوّلا إنّ المعترى فى تحقّق الإطلاق و الظهور الاستعماليّ هو عدم البيان المتّصل لا الاعم منه و من المنفصل إذ مع الاتّصال لا ينعقد الظهور فيتقيد انعقاد الظهور بعدم البيان أو القرينه هذا بخلاف البيان المنفصل فإنّ ظهور كلّ منعه فيدور الأمر بين الظهورين و يتقدّم الأقوى منهما إن كان و إلّا فيتعارضان و لعلّ منشأ ذلك هو توقّف الإراده الجديّه على الفحص و التتبع و ملاحظه القيود و لكن ذلك لا ينافى انعقاد الظهور الاستعماليّ قبل الفحص و التتبع كما لا يخفى.

و ثانيا إنّ التفرقه بين الإطلاق البدليّ و الإطلاق الشموليّ مع تقيد كلّ واحد منهما بعدم جريان مقدّمات الحكمه كما ترى لمساواتهما فى ملاحظه الشرط المذكور و عدمه.

و ثالثا أنّ التقييد و التخصيص ليسا عند المتأخّرين من أحوال الألفاظ إذ لا يلزم من تقييد المطلق أو تخصيص العامّ مجاز فى الكلمه لأنّ التصرف فى ناحيه المراد لا المستعمل فيه كما حقّقه سلطان العلماء قدّس سرّه و عليه فعدهما من أحوال الألفاظ مسامحه.

و على فرض التسامح لا يختصّ الدوران بهما لإمكان الدوران أيضا بين التخصيصين كما إذا كان المتعارضان عاميّين من وجهه فالتصرف فى كلّ طرف تخصيص فحينئذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلّا إذا كان فيه أمر يوجب قوّه الظهور بالنسبه إلى الآخر

كما إذا كان أحدهما واردا في مورد الاجتماع فلا بدّ و أن يخصّص الآخر لأنّ تخصيص المورد مستهجن فإذا سئل عن جواز إكرام العالم الفاسق و قال في الجواب: «أكرم العلماء» و صدر منه أيضا قبلا أو بعدا: لا تكرم الفساق» فلا بدّ و أن يقدم عموم «أكرم العلماء» و يخصّص به عموم «لا تكرم الفساق» و إن كان بينهما عموم من وجه.

و إلّا- إذا كان أحد العامّين من وجه له أفراد قليلة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع يكون إلقاء العامّ قبيحا فاللازم هو تخصيص دليل آخر به لا العكس.

و إلّا إذا كان أحد العامّين في مقام التحديد فيقدم على الآخر و يكون قرينه على التصرّف فيه و إن لم يكن أخصّ منه و ذلك من جهة صيرورته كالنصّ بواسطة كونه في مقام التحديد.

و هكذا الأمر فيما إذا دار الأمر بين التقيدين سواء كان الإطلاق شموليا أو بدليا بعد ما عرفت من انعقاد الظهور مع انفصال القيد فإنهما يتعارضان و لا ترجيح بينهما إلّا بأمثال ما ذكر في دوران الأمر بين التخصيصين فلا تعقل.

ص: ٢٨١

أشاره

و يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأول:

أشاره

أنّ الوضع التعينيّ على قسمين:

أحدهما: أن يصرّح الواضع بإنشاء العلقه و الارتباط بين لفظ و معنى. و ثانيهما: أن يستعمل الواضع لفظا فى معنى بداعى إنشاء الارتباط و العلقه بينهما من دون أخذ قرينه و علاقته المجاز و إن لم يخل عن قرينه كونه فى مقام الوضع.

و كلاهما واقعان من الواضعين، ألا ترى أنّ الوالد الواضع ربما يصرّح بإنشاء العلقه و الارتباط بين لفظ إبراهيم مثلا و ولده و يقول: «اسم هذا إبراهيم». كما قد يستعمل لفظ إبراهيم فيه بقصد إنشاء العلقه و الارتباط بينهما و يقول مثلا: «جننى يا إبراهيم».

و لا إشكال فى إمكان الأول من الشارع و لكن لم يقع منه لعدم النقل مع أنّه لو كان لبان.

تحقق الوضع التعينيّ الاستعمالى:

و لا مجال للتأمل فى صحّه الثانى من الشارع و إمكان وقوعه منه لأنّ الوضع

التعيينى فى لسان الشارح كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له بقصد الحكاياه عنه من دون أخذ قرينه من قرائن المجاز و علاقته.

و ليس هذا الاستعمال استعمال حقيقى لغوى لأنه لم يستعمل فى الموضوع له لغه كما ليس باستعمال مجازى لخلوه عن ملاحظه القرائن و المناسبات بل هو استعمال حقيقى شرعى عند استعمال الشارح إياه فى معنى شرعى من دون أخذ علاقته و قرينه المجاز.

لا يقال: إنَّ الاستعمال فى الثانى علّه لصيروره اللفظ حقيقه شرعيه فى المعنى الشرعى فكيف يكون نفس هذا الاستعمال استعمالا حقيقيا مع أنّ الحقيقه تحصل بالاستعمال و بعبارة اخرى الحقيقه متأخره عن الوضع و الوضع متأخر عن الاستعمال المذكور لأنه حصل بسببه. فلا يمكن أن يكون هذا الاستعمال على نحو الحقيقه لتأخر المعلول عن العلّه رتبه.

لأننا نقول: إنَّ الوضع و الحقيقه و إن كانا متأخرين عن الاستعمال رتبه و لكنهما مقارنان زمانا و عليه فالاستعمال مقارن مع زمان وجود الارتباط و علاقته بين اللفظ و المعنى و التقارن يكفى فى كون الاستعمال حقيقه و لا يلزم أن يكون الارتباط و علاقته بينهما متقدما على الاستعمال إذ الاستعمال الحقيقى هو أن يستعمل اللفظ فى معناه و هو حاصل فى الفرض الثانى أيضا كما لا يخفى.

إن قلت: إنَّ استعمال اللفظ فى معنى شرعى لا يكون بدون القرينه و لو كانت قرينه المقام.

قلت: نعم، و لكن هذه القرينه ليست قرينه المجاز و علاقته بل هو قرينه كونه فى مقام الوضع و لا إشكال فيه لأن المفروض هو ما إذا علم أنّ الشارح فى صدد الوضع الجديد و يستعمل اللفظ فى المعنى الشرعى كاستعماله فى معناه الأصلى من دون ملاحظه قرينه المجاز و علاقته بين المعنى الجديد و المعنى الأصلى.

لا يقال: إنَّ الحكاياه و الدلاله مقصوده فى الاستعمال على الوجه الآلى و المعنى الحرفى إذ الالتفات يكون بالمعنى الاسمى نحو نفس المعنى دون اللفظ و دلالاته و حكايته. هذا

بخلاف الوضع فإنّ الحكايه فيه مقصوده على وجه الاستقلال لأنّ حقيقه الوضع هو جعل اللفظ لمعنى بحيث يحكى به عنه عند الاستعمال و هو متوقّف على ملاحظه اللفظ و المعنى و جعل الارتباط و العلقه بينهما و من الّيين أنّ الجمع بينهما فى لحاظ واحد جمع بين اللّحاظين.

لأنّ نقول: اجيب عنه بوجه:

منها: ما فى تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ التحقيق أنّ إنشاء الوضع حقيقه بمعنى جعل اللفظ بحيث يحكى بنفسه بجعل لازمه و هو جعله حاكيا فعلا- بنفسه معقول فالحكايه و إن كانت مقصوده و ملحوظه آلياً فى الاستعمال إلاّ- أنّها مقصوده بالاستقلال فى مرحله التسبّب إليها بإنشاء لازمها و جعله، فتدبر. انتهى (١)

و لقد أفاد و أجاد فإنّ استعمال اللفظ فى المعنى الشرعىّ بعنوان أنّه معناه على سبيل المعانى الحقيقيه من دون ملاحظه علقه من العلائق و المناسبات المجازيه يستلزم بدلاله الاقتضاء على أنّ اللفظ موضوع لذلك إذ بدونه لا يمكن هذا الاستعمال الخاصّ كما لا يخفى.

فإنشاء اللازم يستلزم إنشاء الملزوم و هو وضع اللفظ لهذا المعنى كما أنّ إنشاء بيع المبيع من ذى الخيار يستلزم بدلاله الاقتضاء الفسخ إذ بدونه لا يمكن البيع مجدداً لما باعه قبلاً فإنّه بالبيع الأوّل انتقل المبيع عنه إلى المشتريّ فكيف يمكن أن يبيعه ثانياً من شخص آخر بدون إنشاء الفسخ قبلاً. و عليه فالإنشاء الواحد يكون بيعاً و فسخاً أمّا الفسخ فلإنشاء لازمه و لا يمكن إنشاء اللازم من دون إنشاء ملزومه و هو الفسخ فهذا الإنشاء بهذا الاعتبار فسخ و أمّا البيع فهو واضح فإنّ نفس اللازم هو البيع.

و فى المقام يكون الاستعمال فى مرحله حكايته عن المعانى ملحوظاً باللّحاظ الآليّ

ص: ٢٨٤

و فى مرحله التسبب به الى الوضع ملحوظا باللحاظ الاستقلالى و لا مانع من اجتماعهما لتعدد الجهات كما لا يخفى.

و لكن اورد عليه فى منتهى الاصول اولا: بان هذا خروج عن الفرض لادن الكلام فى تحقق الوضع بنفس الاستعمال لا بشىء آخر.

و ثانيا: بان الوضع عبارته عن العلاقة المذكوره و لا يمكن حصول تلك العلاقة جعلاً إلا بتصور طرفيها مستقلا و بالمعنى الاسمى ففى هذا المقام إن لم يكن له تصور و إنشاء فى البين غير هذا الاستعمال يلزم المحذور المذكور أعنى اجتماع اللحاظين. و إن كان تصور و إنشاء و جعل فى البين غير هذا الاستعمال فيحتاج إلى سبب عرفى أو شرعى للإنشاء كما فى سائر الإنشاءات و المفروض أن غير هذا الاستعمال ليس شىء فى البين.

و إن أراد المدعى أن تلك العلاقة توجد بنفس هذا الاستعمال من دون إنشاء آخر و جعل ذلك الملزوم فهذا واضح البطلان لأنه لو فرضنا أنه جعل اللفظ حاكيا عن المعنى فى نفسه بدون قرينه فى هذا الاستعمال فصرف هذا لا يوجب وجود علاقته و ارتباط بين اللفظ و المعنى فى عالم الاعتبار من دون أن يتعلق جعل بنفس تلك العلاقة و الارتباط. و هذا واضح جداً و الإنصاف أنه لو ساعد البناء العرفى و علمنا أنهم فى مقام تسميه اولادهم مثلا بينون على وجود مثل هذه العلاقة بمثل هذه الاستعمالات فلا بد و أن يحمل على أن البناء القلبي عندهم سبب لحصول تلك العلاقة إذا كان متعقبا بمثل ذلك الاستعمال. (1)

و يمكن الجواب عنه اولا: بان الوضع حاصل بنفس الاستعمال لا بشىء آخر حتى يلزم الخروج عن الفرض كما أن إنشاء الفسخ حاصل بنفس إنشاء البيع المجدد من ذى الخيار لا بشىء آخر.

ص: ٢٨٥

ألا ترى أنّ من قال عند تسميه ولده جئني بإبراهيم استعمل لفظ إبراهيم في ولده على نحو الاستعمال الحقيقي بمعنى أنّه لم يلاحظ علاقه من علائق المجاز و أنشأ بنفس الاستعمال الارتباط و العلاقه بين تلك اللفظه و ولده و لا مدخلية لشيء آخر غير الاستعمال فحديث خلف الفرض لا أصل له.

و ثانيا: بأنّ اجتماع اللحاظين في شيء واحد مع تعدّد الملحوظين لا أساس له و ذلك لأنّ الملحوظ باللحاظ الآليّ هو استعمال اللفظ في معناه بما هو حاك عنه و إنشاء الحكايه به و الملحوظ باللحاظ الاستقلاليّ هو مرحله التّسبب به إلى ملزومه و هو إنشاء الوضع و العلاقه بين اللفظ و هذا المعنى و هذان أمران مختلفان فلا مانع من اجتماع اللحاظين فيهما، فالآليه و الاستقلاليه ليسا في شيء واحد و معه لا مناقضه.

و ثالثا: بأنّ الوجه في كون إنشاء الحكايه باستعمال اللفظ في معناه إنشاء الوضع و إيجاد العلقه بين اللفظ و هذا المعنى الجديد هو ما عرفت من أنّ هذا الاستعمال الكذائيّ من دون ملاحظه علقه من علائق المجاز لا يمكن إلاّ أن يسبقه رتبه إنشاء الوضع و العلقه بين اللفظ و المعنى كما أنّه لا يمكن إنشاء البيع المجدّد من ذى الخيار إلاّ أن يسبقه رتبه إنشاء فسخ البيع الأوّل و بما ذكر يظهر كيفيه دلالة إنشاء اللازم على إنشاء الملزوم بدلاله الاقتضاء فلا وجه لقوله: «فصرف الاستعمال لا يوجب وجود علاقه و ارتباط بين اللفظ و المعنى في عالم الاعتبار» كما لا يخفى.

و رابعا: بأنّ الغفله عن اللفظ حين الاستعمال ليست إلاّ من جهه عدم الداعى إلى الالتفات إليه و إلاّ فيمكن الالتفات إلى اللفظ مع كونه مستعملا في معناه كما هو واقع في ألفاظ الفصحاء و البلغاء فاللفظ الواحد من جهه حكايته عن المعنى لم يلحظ إلاّ لحاظا آليا و من جهه نفسه يكون ملحوظا باللحاظ الاستقلاليّ و لعلّ إليه أشار سيّدنا المجاهد الإمام الخمينيّ قدّس سرّه في تهذيب الاصول، حيث منع لزوم الغفله عن اللفظ حين

و منها: ما فى المحاضرات من أنّ الوضع سواء كان بمعنى التعهّد و الالتزام النفسانيّ أو بمعنى اعتبار نفسيّ على تمام أنحاءه فى مرتبه متقدّمه على الاستعمال. أمّا على الأوّل فواضح ضروره أنّ التعهّد و التبانى بذكر لفظ خاصّ عند إرادته تفهيم معنى ما يكون مقدّمًا على الاستعمال لا- محاله من دون فرق بين أن يكون إبراز هذا التعهّد بمثل كلمه وضعت أو نحوها الداله على التعهّد بالمطابقه أو يكون المبرز نفس الاستعمال الدالّ على ذلك بالالتزام بمعونه القرينه. و أمّا على الثانى فلايّ اعتبار الملازمه أو نحوها بين لفظ خاصّ و معنى ما مقدّم على الاستعمال بالضروره و إن كان المبرز لذلك الاعتبار نفس الاستعمال مع نصب القرينه على ذلك و كيف كان فالاستعمال متأخر عن الوضع لا محاله و نظير ذلك الهبه فإنّه تاره يبرزها بجمله: وهبتك، الداله عليها بالمطابقه و اخرى يبرزها بجمله: خذ هذا الثوب، مثلا، الداله عليها بالالتزام. إلى أن قال: و عليه فالوضع يحصل قبل الاستعمال فإذا كان كذلك فالاستعمال استعمال فى الموضوع له. ثمّ لو تنزلنا عن ذلك و سلّمنا أنّ الوضع ليس عباره عن مجرّد أمر نفسيّ من تعهّد و اعتبار ملازمه و نحو ذلك بل للإبراز دخل فى حقيقه الوضع جزءا أو قييدا و بدونه لا يتحقّق الوضع. إلى أن قال: فلا يكون هذا الاستعمال استعمالا فى غير ما وضع له... (٢)

و فيه: أنّ مجرّد الأمر النفسانيّ من دون دخاله الألفاظ أو ما يقوم مقامها لا اعتبار به فى الإنشاءات و الاعتباريات. و من المعلوم أنّ الوضع الذى هو إيجاد العلاقه و الارتباط بين اللفظ و المعنى من الامور الاعتباريه كالبيع و الإجاره التى و نظائرها من الامور لا تتحقّق بدون الألفاظ و ما يقوم مقامها و عليه فالوضع ليس نفس التعهّد

والتباني أو نفس اعتبار نفساني حتى يكون متقدماً زماناً على الاستعمال بل للاستعمال في هذا المقام دخل في تحقّقه فحينئذ لا محيص عن إشكال اجتماع اللحاظين إلا بما مرّ من المحقّق الأصفهانيّ فلا تغفل.

و منها: ما حكى عن المحقّق العراقيّ قدّس سرّه من أنّ الملحوظ باللحاظ الاستقلاليّ هو طبيعه اللفظ و هو الملتفت إليه و ما هو ملحوظ بالنظر الآليّ و غير ملتفت إليه هو شخص اللفظ فلم يجتمع اللحاظان في موضوع واحد.

و أورد عليه في منتهى الاصول بأنّه أجنبيّ عن محلّ بحثنا لأنّ كلامنا الآن في استعمال اللفظ في معنى و إلقائه و إرادته ذلك المعنى كقوله «أعطني ولدي محمّداً» مثلاً، إذا أراد التسميه بهذا الاسم بنفس هذا الاستعمال و معلوم أنّ في هذا الاستعمال لا نظر له استقلالياً إلى اللفظ أصلاً لا إلى شخصه و لا إلى نوعه و لا إلى طبيعته كما هو المفروض. انتهى (١)

يمكن أن يقال: بناء على ما مرّ من المحقّق الأصفهانيّ إنّ الملزوم هو ايجاد العلقه و الارتباط بين طبيعه اللفظ و المعنى. و المستعمل أراد باستعمال شخص اللفظ في معناه حصول ذلك الارتباط بين طبيعه اللفظ و المعنى و عليه فالقول بأنّه لا نظر له استقلالياً إلى اللفظ أصلاً لا إلى شخصه و لا إلى نوعه و لا إلى طبيعته صحيح في مرتبه استعمال شخص اللفظ في معناه لا في مرتبه جعل الملزوم فلا تغفل.

المقام الثاني: في وقوع الوضع الشرعيّ و إثباته:

استدلّ بتبادر المعاني الشرعيّه من المحاورات الصادره عن الشارع و أيّده في

ص: ٢٨٨

١- ١) منتهى الاصول: ٤٧/١.

الكفايه بأنه ربما لا يكون علاقه معتبره بين المعانى الشرعيه و اللغويه.أ لا ترى أنه ليس بين الصلاه شرعا و الصلاه بمعنى الدعاء علاقه. و مجرد اشتمال الصلاه شرعا على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقه الجزء و الكل بينهما.انتهى

وجه تأييد التبادر بذلك هو اشتراط استعمال الجزء فى الكلّ بأمرين أحدهما: كون المركّب مركّبا حقيقيا. و ثانيهما: كون الجزء بالنسبه إلى الكلّ جزءا رئيسيا كالرقبه بالنسبه إلى البدن. و هما ليسا بموجودين فى استعمال الصلاه فى المعنى الشرعى لأنّ جزء المعنى الشرعى هو الدعاء و هو ليس من الأركان بالنسبه إلى أفعالها و أذكارها.

هذا مضافا إلى أنّ المركّب مركّب اعتباري لا حقيقي.

و لعلّ وجه التعبير بالتأييد دون الدليل هو امكان الاكتفاء باستحسان الطبع فى صحّه الاستعمالات المجازيه فلا حاجه إلى وجود العلاقه كما مرّ أو احتمال أن يكون استعمال الصلاه فى المعنى الشرعى من باب إطلاق الكلّي على الفرد لأنّ الصيلاه تجيء بمعنى العطف و الميل أيضا. فإنّ كلّ صلاه محقّق لطبيعيّ العطف و الميل إذ العبد بتخصّصه للرب عطف إلى ربّه و مال إليه كما أنّ الرب برحمته و مغفرته للعبد عطف على مربوبه و مال إليه.

و عليه كما فى تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه فلا تجوّز حتّى يجب ملاحظه العلاقه بل تستعمل فى معناها اللغوى و يراد محقّقه الخاصّ بقرينه حال أو مقال. (١)

و كيف كان فالاستدلال بالتبادر لإثبات الوضع الشرعى محلّ منع.

أولا: بما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ مجرد التبادر لا يدلّ على ذلك بل يحتاج إلى انضمام عدم كون التبادر من جهه كثره الاستعمال و إلّا يكون التبادر المذكور مفيدا للوضع التعينيّ لا الوضع التعينيّ الاستعماليّ.

ص: ٢٨٩

و ثانيا: بما أفاده في الكفايه من أنّ احتمال كون التبادر المذكور مسبقا بالتبادر في العرف السابق مانع عن الوثوق بثبوت الحقيقه الشرعيه بمعنى الوضع التعيني بل الوضع التعيني أيضا.

كما صرح به في نهايه الاصول حيث قال: وبالجملة كان سنخ هذه العبادات متداولاً في أعصار الجاهليه أيضا و كان يستعمل فيها هذه الألفاظ المخصوصه و على طبقها أيضا جرى استعمال الشارع غايه الأمر أنّه تصرّف في كفيّتها و أجزاءها و شرائطها كما ثبت ذلك بالدلائل الخاصه. (١)

و أكدّه في تهذيب الاصول حيث قال بعد ذكر الآيات النازله في أوائل البعثه كقوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ . و قوله تعالى: قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَ غيرها.

كلّها شواهد بيّنه على أنّ ألفاظ العبادات كلّها معلوم المفهوم لدى النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أصحابه و معاصريه من الكفار. و كانوا يفهمون معانيها بلا معونه قرينه. فإثبات الوضع (الشرعي) موقوف على ثبوت كون العبادات من مخترعات شرعنا و أنّها لم تكن عند العرب المتشرّعه في تلك الأزمنه بمعهوده و أنّي لنا بإثباته. (٢)

نعم يمكن أن يقال أنّ استعمال ألفاظ العبادات في معانيها الشرعيه في العرف السابق لا يمنع عن صيرورتها حقيقه شرعيه في الأركان المخصوصه المعبره في شرع الإسلام بعد استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها بداعي وضعها لخصوص هذه الأفراد من الأركان دون الأركان العامه في العرف السابق و من المعلوم أنّ الأركان المخصوصه المعبره في شرعنا تغاير الأركان المخصوصه في العرف السابق و إن كانتا مشتركين في أصل اشتمالهما على الأركان.

ص: ٢٩٠

١-١) نهايه الاصول: ٣٨/١.

٢-٢) تهذيب الاصول: ٦٤/١-٦٥.

اللهم إلا أن يقال: إن تبادر المعانى الشرعيه المعتره عند شارعنا لا يثبت الوضع التعيني الاستعمالي بعد احتمال أن يكون منشأ التبادر هو كثره الاستعمال مع تعدد الدالّ والمدلول إلى أن يحصل الانس مع المراد فصارت ألفاظ العبادات متعينه فيها و منصرفه إليها. بل جزم بذلك في نهايه الدرايه حيث قال: لا-ريب في أنّ كثيرا ما إفاده الخاصّ بدالين في مقام الطلب و بيان الخواصّ و الآثار و الحكايه و المحاورات المتعارفه توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاصّ في أيام قلائل و منع بلوغ الكثره في لسان الشارع و متابعيه إلى حدّ يوجب الاختصاص مكابره واضحه. (1)

و عليه فالقول بالوضع الشرعيّ سديد و إن لم يعلم أنّه بالوضع الاستعماليّ أو بالوضع التعينيّ المظنون وقوعه. و لكن الانصاف هو الحكم بوقوع الوضع التعينيّ الاستعماليّ في الجملة كاستعمال النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم كلمه أهل البيت عليهم السّلام في خصوص أهل بيت النبوه و هم الخمسه الطيبه و الأئمه الأطهار من ولدهم عليه السّلام.

المقام الثالث: في ثمره البحث:

اشاره

قال في الكفايه: و أمّا الثمره بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعه في كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويه مع عدم الثبوت و على معانيها الشرعيه على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال. انتهى

فحيث إن علمنا تأخر الاستعمال عن الوضع التعينيّ أو التعينيّ حملت الألفاظ على المعاني الشرعيه بلا كلام. و إنّما الكلام فيما إذا لم يعلم تأخر الاستعمال؛ ذهب في الكفايه

ص: ٢٩١

فى هذه الصورة إلى أن أصله عدم الاستعمال ليكون متأخراً عن الوضع الشرعى تكون معارضة مع أصله عدم الوضع الشرعى ليكون متأخراً عن الاستعمال. هذا مضافاً إلى أنه لا- دليل على اعتبارها تعديداً إلا على القول بالأصل المثلث و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك و أصله عدم النقل إنما كانت معتبره فيما إذا شك في أصل النقل لا فى تأخره فتأمل. انتهى

و لعل وجه التأمل هو ما مرّ فى الفصل السابق من جريان أصله عدم النقل مطلقاً سواء علم بأصل النقل أو لم يعلم لوجود ملاك بناء العقلاء من عدم جواز رفع اليد عن الحجّ ما لم يعلم الحجّ الناقضه لها و عليه فمع جريانها حملت ألفاظ العبادات فى صوره عدم العلم بتاريخ استعمالها على معانيها اللغويه دون المعانى الشرعيّه.

و لكن الثمره المذكوره فيما إذا شك فى إرادته المعانى الشرعيّه من ألفاظ العبادات أو إرادته المعانى اللغويه و أمّا إذا كان المراد منها واضحاً فلا- ثمره عمليه فى البحث كما لا يخفى و لذا قال فى تهذيب الاصول على كلّ حال الثمره المعروفه أو الفرضيه النادره الفائده ممّا لا طائل تحتها عند التأمل حيث أنا نقطع بأن الاستعمالات الوارده فى مدارك فقهاء إنما يراد منها هذه المعانى التى عندنا. (١)

و قال فى المحاضرات: لا ثمره للبحث عن هذه المسأله أصلاً فإنّ ألفاظ الكتاب و السنّه الواصلتين إلينا يدا بيد معلومتان من حيث المراد فلا نشكّ فى المراد الاستعماليّ منهما و لا يتوقّف فى حملهما على المعانى الشرعيّه. (٢)

ص: ٢٩٢

١-١) تهذيب الاصول: ١/٦٥.

٢-٢) المحاضرات: ١/١٣٤.

١- إنَّ الوضع التعييني يكون على قسمين أحدهما أن يصرَّح الواضع بإنشاء العلقه و الارتباط بين لفظ و معنى و ثانيهما أن يستعمل الواضع لفظاً في معنى بداعي إنشاء الارتباط و العلقه بينهما من دون أخذ قرينه و علاقه من القرائن و العلائق المجازيه و هما أمران واقعان من الواضعين ألا ترى أنَّ الوالد الواضع قد يصرَّح بجعل العلقه و الارتباط بين لفظ إبراهيم مثلاً و ولده و يقول سمَّيته إبراهيم و قد لا- يصرَّح بذلك و إنَّما يستعمل لفظ إبراهيم في ولده بقصد إنشاء العلقه و الارتباط بينهما و يقول مثلاً لخادمه جئنِي بإبراهيم.

و لا وقع بعد وقوعهما للإشكال في إمكان الثاني باستلزامه الجمع بين اللحاظين في شيء واحد فإنَّ الحكايه و الدلاله مقصوده في الاستعمال على الوجه الآلي و المعنى الحرفي إذ الالتفات يكون بالمعنى الاسمى نحو نفس المعنى دون اللفظ و دلاليته و حكايته هذا بخلاف الوضع فإنَّ الحكايه فيه مقصوده على وجه الاستقلال لأنَّ حقيقه الوضع هو جعل اللفظ لمعنى بحيث يحكى به عنه عند الاستعمال و هو متوقَّف على ملاحظه اللفظ و المعنى و جعل الارتباط و العلقه بينهما و من البين أنَّ الجمع بينهما في لحاظ واحد جمع بين اللحاظين.

و ذلك لأنَّ استعمال اللفظ في المعنى على نحو استعمال اللفظ الموضوع في معناه من دون إقامه قرينه و علاقه من علائق المجاز يدلُّ بدلاله الاقتضاء على إنشاء العلقه و الارتباط بين اللفظ و المعنى بالاستعمال إذ بدونه لا يمكن هذا الاستعمال الخاص كما أنَّه إنشاء بيع المبيع من ذى الخيار على نحو بيع سائر أملاكه يدلُّ بدلاله الاقتضاء على إنشاء الفسخ بنفس البيع إذ بدونه لا يمكن البيع مجدداً لما باعه قبلاً.

و عليه فللاستعمال جهتان طوليتان من جهة يدلُّ على إنشاء الارتباط و العلقه

و من جهه يدلّ على المعنى و يحكى عنه فلا يلزم اجتماع اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى شىء واحد.

و إليه يؤول ما أفاده المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه من أنّ التحقيق أنّ إنشاء الوضع حقيقه لمعنى جعل اللفظ بحيث يحكى بنفسه بجعل لازمه و هو جعله حاكيا فعلا- بنفسه معقول فالحكاية و إن كانت مقصوده و ملحوظه آليا فى الاستعمال إلا أنّها مقصوده بالاستقلال فى مرحله التسبب إليها بإنشاء لازمها و جعله.

٢- هل يقع الوضع بقسميه من الشارع أم لا؟ لم يعهد منه عليه الصلاه و السلام أن يصرّح بجعل العلقه و الارتباط بين لفظ و معنى و عليه فالوضع التصريحيّ غير ثابت و أمّا الوضع الاستعماليّ فلا يبعد دعواه فى مثل استعمال ألفاظ العبادات فى معانيها الشرعيّه من الأركان المخصوصه و الأجزاء المعينه المعتبره فى شرع الإسلام فإنّ استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها من دون إقامه قرينه و علاقه من العلائق المجازيه لا- يكون إلا لإرادته وضعها لخصوصها و لا ينافى ذلك كون ألفاظ العبادات معلوم المفهوم لدى النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و أصحابه و معاصريه من الكفار و الأقوام فإنّهم كانوا يفهمون معانيها بلا معونه قرينه لأنّ إرادته الأركان المخصوصه و الأجزاء المعينه المعتبره فى شرع الإسلام لا- تساعد المعانى المعهوده لها فى السابق لأنّها إمّا أركان مخصصه بالشرع السابق و المعلوم عدم إرادتها و إمّا المعانى الكليه القابله لانطباقها على غير الأركان و الأجزاء المعتبره فى شرعنا و هى أيضا غير مراده باستعمالها.

اللهم إلا- أن يقال المقصود من تلك الألفاظ هو معانيها الكليه المعهوده و لكن تدلّ على الأركان و الأجزاء المعتبره فى شرعنا من جهه تعدّد الدالّ و المدلول فلا- يثبت بنفس استعمال الوضع التعينيّ الاستعماليّ نعم لا- بأس بأن يقال إنّ كثيرا ما إفاده الخاصّ بدالين فى مقام الطلب و بيان الخواصّ و الآثار و الحكايات و المحاورات المتعارفه توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاصّ فى أيام قلائل و منع بلوغ الكثره فى لسان

الشارع و متابعيه إلى حدّ يوجب الاختصاص مكابره واضحه.

بل الانصاف هو الحكم بوقوع الوضع التعييني الاستعمالي من الشارع المقدس كما تشهد له الروايات المتظاهره و المتواتره الداله على استعمال النبي صلى الله عليه و آله و سلم كلمه أهل البيت في أهل بيت النبوه و هم الخمسه الطيبه و الأئمه الطاهرين عليهم السلام فلا تغفل.

٣- إن ثمره البحث المذكور تظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعه في كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويه لو لم نقل بالحقيقه الشرعيه التعيينيه أو التعيينيه كما تظهر في لزوم حملها على معانيها الشرعيه إن قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيه سواء كان التعيينيه أو التعيينيه إن علم تأخر الاستعمال عن الوضع الشرعي كما لا يخفى و لذا نقول بأن المراد من كلمه أهل البيت في لسان النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمه الأطهار عليه السلام هو أهل بيت النبوه بعد علمنا بأنه صلى الله عليه و آله و سلم خصصها بهم وضعا استعماليا كما هو الظاهر أو صارت منصرفه إليهم بكثره الاستعمال فيهم في تعدد الدالّ و المدلول في عهده صلى الله عليه و آله و سلم و هذا لا كلام فيه و إنما الكلام فيما إذا لم يعلم بتأخر الاستعمال ذهب في الكفايه في هذه الصوره إلى أنّ أصله عدم الاستعمال ليكون متأخرا عن الوضع الشرعي تكون معارضة مع أصله عدم الوضع الشرعي ليكون متأخرا عن الاستعمال هذا مضافا إلى أنّه لا دليل على اعتبارها تعبدا إلاّ على القول بالأصل المثبت و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشكّ و أصله عدم النقل إنّما كانت معتبره فيما إذا شكّ في أصل النقل لا في تأخره فتأمل.

و لعلّ وجه التأمل هو ما مرّ في الفصل السابق من جريان أصله عدم النقل مطلقا سواء علم بأصل النقل أو لم يعلم لوجود ملاك جريانه و هو بناء العقلاء من عدم جواز رفع اليد عن الحجّه ما لم يعلم بالحجّه الناقضه لها.

و عليه فمع جريان أصله عدم النقل حملت ألفاظ العبادات و غيرها ممّا ثبتت فيها الحقيقه الشرعيه في صوره عدم العلم بتاريخ استعمالها على معانيها اللغويه دون المعاني

الشرعيه و الذي يسهل الخطب أن تلك الألفاظ ظاهره في المعاني الشرعيه في أكثر الموارد و لذلك صرح غير واحد بعدم الثمره للبحث عن هذه المسأله أصلا فإن ألفاظ الكتاب و السنه الواصلتين إلينا يدا بيد معلومتان من حيث المراد فلا شك في المراد الاستعمالى منهما و لا يتوقف في حملهما على المعاني الشرعيه.

ص: ٢٩٤

الأمر العاشر: في الصحيح و الأعم

إشاره

يقع الكلام في المقامين:

المقام الأول: في أسامي العبادات

إشاره

و لا يخفى عليك أنه وقع الخلاف هنا في أنّ ألفاظ العبادات هل هي أسام لخصوص العبادات الصّحيحه أو الأعمّ منها و قبل أن ندرس أدلّه القولين نذكر جهات:

الجهه الاولى في تحرير محل النزاع:

إشاره

و لا- يخفى أنه لا شبهه في تأتّى الخلاف و إمكان النزاع على القول بثبوت الحقيقه الشرعيّه أو المتشرّعه فإنّه يمكن أن يختلف القائلون بهما في أنّ ألفاظ العبادات الواقعه في لسان الشّارع أو المتشرّعه هل هي أسام لخصوص الصّحاح من العبادات أو الأعمّ منها.

و أمّا على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيّه أو المتشرّعه فربما يناقش في تأتّى الخلاف و إمكانه بعد وضوح استعمالها في لسان الشّارع أو المتشرّعه في كلّ من الصّحيحه و الفاسده كصلاه الحائض و صوم الوصال و صيام العيدين و نحوها إذ

ص: ٢٩٧

صحة استعمال ألفاظ العبادات أو وقوعه في كل من المعنيين مجازا على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية أو المتشرع له ليست ممتنعاً يقبل التشكيك ليكون محل الكلام والخلاف والرد والإيراد لإذعان الطرفين بوقوع الاستعمال في الصحيحه و الفاسده مجازا بلا كلام.

ولذا صرح بعض بأن القابل للنزاع بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية هو تعيين ما وضع له اللفظ سواء كان على سبيل التعيين أو التعيين مع البناء على نفيها فلا مجال للنزاع فيها إذ موضوع استعمالها في كل من الأمرين بمكان لا يحتاج إلى البيان. (١)

هذا مضافاً إلى أن التعبير بالأسامى في تعريف عنوان البحث يدلّ تلويحاً أو تصريحاً بأن محلّ البحث هو ما إذا كان هناك وضع لأنّ الأسماء لا يكون الأسماء بدون الوضع وعلى تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بمعنيها فلا وضع بل هو مجرد الاستعمال المجازي ولا كلام فيه.

و يؤكد ذلك استدلال الطرفين بالتبادر وعدم صحه السلب وغيرهما من خواص الحقيقة التي لا تنفك عن الوضع.

تصوير النزاع باعتبار اختلاف مراتب المجاز

ولكن اجيب عن هذه المناقشات:

أما عن الأول: فإن مجرد وضوح الاستعمال في كل واحد من الصحيحه و الفاسده لا ينافي جريان النزاع على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية لجواز اختلاف مراتب المجازات فيصح أن ينازع في أن المجاز الغالب في لسان الشارع هل هو الصحيح على

ص: ٢٩٨

وجه يحمل عليه اللفظ عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقي أو الأعم. (١)

و عليه أمكن على تقدير عدم القول بثبوت الحقيقه الشرعيه أن يدعى بعض أن غلبه الاستعمال و كثرتها في الأعم و بعض آخر أن تلك الغلبه في الصحيح. و ثالث أن غلبه الاستعمال و كثرتها في كليهما بحيث توجب التوقف. فالنزاع بهذا النحو متصور.

بل يصح تصوير النزاع أيضا على تقدير العدم بأن يدعى القائل بالصحيح أن الاستعمال في الفاسد ليس مجازا في الكلمه زائدا على المجاز اللازم من استعمال اللفظ في الصحيحه بل إنما الاستعمال في الفاسده من وجوه الاستعمال في الصحيحه تنزيلا لها منزلتها بوجه من وجوه صحه التنزيل من تنزيل ما هو المعدوم من الأجزاء و الشرائط متنزله الموجود كالمجاز السكّاتي و يدعى القائل بالأعم مساواتهما في المجازيه بحيث يكون اللفظ على التقديرين مجازا في الكلمه. و جعل الشيخ قدس سره هذا التصوير أولى من التصوير السابق (٢).

و لعل وجه الأولويه هو بعده عن بعض الإشكالات. و الله العالم.

و لكنّه لا يخلو هذا التصوير الأخير عن إشكال و هو كما في تعليقه الأصفهاني قدس سره أن لازم المساواه على القول بالأعم هو التوقف و هو ينافي غرض الأعمى فالصحيح في تقريب مقاله الأعمى أن اللفظ دائما مستعمل في الأعم و إفاده خصوصيه الصحيحه و الفاسده بدال آخر. (٣)

اللهم إلا- أن يقال: إن المراد من المساواه ليس هو دعوى الغلبه في كليهما حتى توجب التوقف بل لعل المراد أن المجاز في الصحيح و الأعم كليهما مجاز في الكلمه على القول الأعمى و القول الصحيحى، لا أن المجاز في الصحيح مجاز في الكلمه و المجاز في

ص: ٢٩٩

١-١) راجع تقاريرات الشيخ قدس سره ١/.

٢-٢) نفس المصدر

٣-٣) نهايه الدرايه ٤٩/.

الأعمّ مجاز عقليّ سكاكيّ و عليه فالأعمّي يدعى الغلبه في الأعمّ و الصحيحيّ يدعى الغلبه في الصحيح. فدعوى الغلبتين ليست من طرف واحد حتّى توجب التوقّف بل كلّ طرف يدعى غلبه الاستعمال فيما اختاره و لا إشكال في أنّه لا يوجب التوقّف كما لا يخفى.

إشكال صاحب الكفايه

و استشكل في الكفايه على ما ذهب إليه الشيخ من «جواز اختلاف مراتب المجازات فيصحّ أن ينازع في أنّ المجاز الغالب في لسان الشارع هل هو الصحيح على وجه يحمل اللفظ عليه عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقيّ أو الأعمّ» بما حاصله أنّ ذلك لا يصحّ إلا إذا علم أنّ علاقته اعتبرت أوّلا بين الصحيح و المعانى اللغويّه حتّى يجعله أصلا في مقابل الأعمّ أو علم أنّ علاقته اعتبرت أوّلا بين الأعمّ و المعانى اللغويّه حتّى يجعله أصلا في مقابل الصحيح و هو غير ثابت. و أيضا لا يصحّ جعل طرف أصلا بحيث ينزل كلامه عليه مع القرينه الصارفه عن المعانى اللغويّه و عدم قرينه اخرى معيّنه للآخر إلاّ- إذا استقرّ بناء الشارع في محاوراته عند عدم نصب قرينه أخرى على إرادته بحيث كان هذا البناء قرينه على إرادته هذا الطرف من غير حاجه إلى قرينه معيّنه اخرى و أنّي لهم بإثبات ذلك. (1)

ملاحظات في كلام صاحب الكفايه

و فيه: أوّلا- أنّ البحث في مقام الثبوت و إمكان وقوع النزاع لا- في مقام إثبات طرف من أطراف النزاع و عليه فيمكن دعوى كلّ طرف بأنّ الشارع اعتبر علاقته المجاز

ص: ٣٠٠

أولاً فيما اختاره من الصحيح أو الأعم.

و ثانياً: أنّ بناء الشارع على إرادته هذا الطرف لا حاجة إليه، كما صرّح به استاذنا المحقّق الداماد لإمكان أن يكون النزاع في أنّ أقرب المجازات أو أشيعها هل هو الصحيح أو الأعمّ فإذا أحرزنا أن الأشيع هو استعمالها في الصحيح أو الأعمّ فلا حاجة إلى إحراز بناء الشارع لوجود بناء العقلاء على تقديم الأقرب و الأشيع و هو كاف في التعيين.

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ الألفاظ بعد قيام القرينه على عدم إرادته المعانى اللغويّه صارت مجمله لتردّها بين المجازات منها الصحيح و الأعمّ فيحتاج انحصارها فيهما إلى نصب قرينه اخرى على عدم إرادته غيرهما من المجازات أو إلى إثبات بناء شرعيّ على عدم إرادته غيرهما من المجازات حتّى انحصر أمر الألفاظ فيهما و بدون نصب القرينه أو إثبات بناء شرعيّ صارت الألفاظ مردّده بين المجازات و لا ترجيح.

و ذلك لأنّ الأشيعيه و الأقربيه كافيّه في تعيين الصّحيح أو الأعمّ فإذا أحرز مثلاً أنّ الصحيح هو الأشيع فبناء العقلاء على تقديم ذلك بملاك الأشيعيه و لا حاجة إلى نصب قرينه أو بناء شرعيّ فلا يحصل الإجمال بعد البناء المذكور كما لا يخفى.

و ثالثاً: بأنّه لا حاجة مثلاً إلى إثبات أنّ عدم نصب القرينه على إرادته ما عدى الصحيحه دليل على إرادته الصحيحه بعد وجود الظهور اللفظي و الإطلاقيّ و ذلك كما في تعليقه الأصفهانيّ لأنّ المفروض على الصحيحه استعمال اللفظ في الصحيحه بحسب المفهوم و المعنى دائماً و الظهور اللفظيّ حجه على المراد الجدّيّ ما لم تقم حجّه اخرى على خلافها و كذا بناء على استعماله في الأعمّ أنّ اللفظ دائماً مستعمل في الأعمّ و إفاده خصوصيه الصحيحه و الفاسده بدالّ آخر فمع عدم الدالّ الآخر يحمل اللفظ على

استظهار عدم جريان النزاع من جهه قصور العناوين و الأدله

و أمّا استظهار عدم جريان النزاع بناء على العدم من جهه قصور العناوين و الأدله ففيه كما فى تقريرات الشيخ قدس سرّه أنّ الوجه فى اختصاص العنوان بعد تسليم دلالة الإسم على الوضع أنّ عنوان النزاع إنّما هو من القائلين بثبوت الحقيقه الشرعيّه و إنّما تبعهم فى العنوان من لا يقول بها جريا على ما هو المعنون فى كلامهم محافظه لما قد يتطرق إليه من الاختلال. و منه يظهر الوجه فى اختصاص الأدله فإنّها تابعه لما هو الواقع فى العنوان و لم يظهر من النافى للحقيقه الشرعيّه مع ذهابه فى المقام إلى أحد الوجهين التمسك بما ينافى ما اختاره من العدم. (٢)

هذا مضافا إلى ما فى تعليقه الأصفهانيّ من أنّه لا شبهه فى قصور عنوان البحث و أدله الطرفين عن الشمول إلا أنّ تسريه النزاع لا تدور مدار العنوان و الأدله بل ربما يجب تسريته مع عموم الثمره لغيره كما فى ما نحن فيه فإنّه لو ثبت أصاله الاستعمال فى الصحيحه أو الأعمّ لترتب عليه ثمره النزاع من التمسك بالإطلاق على الأعمّ و عدمه على الصحيحه. (٣)

و الحاصل: أنّ النزاع يجرى على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيّه أو المتسرّعه مع العنوان الموجود فى كلماتهم و لا- حاجه لجريان النزاع إلى تعويض العنوان بما فى تهذيب الاصول من أنّ الأصل فى استعمالات الشارع لألفاظ العبادات و المعاملات

ص: ٣٠٢

١- (١) نهايه الدرايه ٤٩/١.

٢- (٢) تقريرات الشيخ ١/١.

٣- (٣) نهايه الدرايه ٤٨/١.

ما ذا؟ حتى يدخل فيه جميع الأقوال حتى على القول بالمجاز. (١)

جريان النزاع و عدمه على مذهب الباقلاني

ثم إن النزاع هل يجرى على ما ذهب إليه الباقلاني من أن ألفاظ العبادات مستعمله دائما في المعاني الحقيقيه اللغويه و إنما اعتبر الشارع خصوصيه الأجزاء و الشرائط بتعدد الدال و المدلول أم لا يجرى؟

ذهب في الكفايه إلى إمكان جريانه بأن النزاع يكون حينئذ في أن قضيه القرينه المضبوطه التي لا يتعدى عنها إلا بالآخرى الدالّه على أجزاء المأمور به و شرائطه هو تمام الأجزاء و الشرائط أو هما في الجملة؟ (٢)

أورد عليه في بدائع الأفكار و منتهى الاصول بما حاصله: أن هذه الثمره لا تترتب في هذا المقام على كل واحد من القولين لأن اللفظ حسب الفرض استعمل في المعنى الحقيقي اللغوي و الخصوصيات تستفاد من دال آخر بإطلاق اللفظ قطعاً ليس بمراد لأن المفروض هو إتيان القرائن الدالّه على الخصوصيات و أمّا ذلك البيان العام فإن كان بيانا لجميع ما له دخل في غرضه فلا شيء بالإطلاق نتمسك و إن كان بيانا في الجملة فبأي إطلاق نتمسك؟ (٣)

و أجاب عنه في تهذيب الاصول حيث قال: يمكن أن يقال بناء على هذا القول (مذهب الباقلاني) هل الأصل في القرينه الدالّه على الأجزاء و الشرائط هو إقامه القرينه المجمله على ما ينطبق على الصحيحه لكي لا يجوز التمسك بالإطلاق أو على ما

ص: ٣٠٣

١-١) تهذيب الاصول ١/٦٦.

٢-٢) كفايه الاصول ١/٣٥.

٣-٣) بدائع الأفكار ١/١١٠، منتهى الاصول ١/٥٢.

ينطبق على الأعمّ حتّى يجوز. (١)

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ البحث في الصحيح و الأعمّ هو البحث في المراد الاستعماليّ بمعنى أنّ ألفاظ العبادات هل تكون مستعمله في العبادات الصّحيحة أو في الأعمّ كما يشهد له عنوان الحقيقه و المجاز اللذين من أوصاف الألفاظ بالنسبه إلى المرادات الاستعماليّه و لا بحث عن المراد الجدّيّ و الذي يفيد مذهب الباقلانيّ هو المراد الجدّيّ لأنّ المراد الاستعماليّ الذي دلّت عليه ألفاظ العبادات هو المعنى اللغويّ الواسع و تقيده بالمركب الشرعيّ بضميمه الدوالّ الأخر و القرائن في دائره الإراده الجدّيّه كما لا يخفى.

نعم لو أغمضنا عن ذلك و قلنا بكفايه المراد الجدّيّ مكان المراد الاستعماليّ و كفايه أصاله الإطلاق و التقييد في الإراده الجدّيّه مكان أصاله الإطلاق و التقييد في الإراده الاستعماليّه فلا مانع من جريان النزاع على مذهبه أيضا لعموم الملاك.

الجهه الثانيه في إمكان اشتمال التعريف لعنوان الصحيح و الأعمّ:

و لا يذهب عليك أنّ عنوان البحث (أعني أنّ ألفاظ العبادات هل هي أسام لخصوص الصحيحه أو الأعمّ منها) يشتمل على لفظي الصحيح و مقابله و هو الأعمّ من الفساد و يقع بهذه الملاحظه البحث في معنى الصّحّه و الفساد.

ذهب في تهذيب الاصول إلى أنّه من الممكن أن يطرح العنوان بنحو لا يشمل عنوان الصحيح و الفساد، حتّى يحتاج إلى البحث عن معنى الصّحّه و الفساد هنا. و قال:

الأولى هو إسقاط لفظي الصّحّ و الأعمّ من عنوان البحث إذ لا- ملزم لإبقاء العنوان على حاله و التزام تكلفات بارده لتسديده، فيقال في عنوانه: بحث «في تعيين الموضوع له في الألفاظ المتداوله في الشريعه أو في تعيين المسمّى لها أو في تعيين الأصل في الاستعمال فيها»

ص: ٣٠٤

و فيه: أنه لا يوجب المفرد عن البحث المذكور في معنى الصحيح و الأعمّ لأنه حينئذ يقع الكلام في أنّ المراد من الموضوع له أو المسمّى له أو مقتضى الأصل ما هو؟ فإن قيل في الجواب: هو الصحيح أو الأعمّ فعاد الكلام و إن قيل في الجواب: هو الجامع للأجزاء و الشرائط فيمكن السؤال حينئذ بما يطرح في فرض الصحيح أو الأعمّ كما سيأتى بأنّ المراد من الجامع هل هو مفهوم الجامع أو الجامع الخارجيّ و في الفرض الثانی إن كان الموضوع له بنحو الوجود السعّي يستلزم وجود الجامع في الخارج بنحو الوحده الحقيقيه و هو مستحيل.

و إن كان الموضوع له بنحو الفرديّه و المصداقيه يستلزم أن تكون وضع ألفاظ العبادات لمعانيها من باب الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ و قد مرّ عن صاحب تهذيب الاصول أنه محال كالوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ لعدم إمكان مرآتيه شيء عن غيره و كيف كان فتغيير العنوان بالمذكورات لا يرفع الإشكال.

و الأضعف من هذه المذكورات هو جعل العنوان هكذا: هل الموضوع له هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج ينطبق عليها عنوان الصحيح أو الأعمّ؟ (٢)

فإنّ التعريف المذكور لا يخلو عن عنوان الصحيح و الأعمّ و يحتاج إلى تفسيرهما كما لا يخفى.

و الأعجب من ذلك هو منع إمكان جعل عنوان الصحيح في التعريف، حيث قال:

و الحاصل أنّ أخذ الصحيح في عنوان البحث و القول بأنّه الموضوع له لا يصحّ بأيّ معنى فرض.

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

ص:

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

ص:

لأننا نقول: إن لفظي الصحيح و الفاسد لهما إطلاقان: أحدهما: بالنسبه إلى المركبات التكوينيّه. و ثانيهما: بالنسبه إلى المركبات الاعتباريّه كالمعاملات و العبادات. فإذا أطلقا على المركبات التكوينيّه كان معناهما مشتملين على الوجودين المضادين كما ذكر. و أمّا إذا أطلقا على المركبات الاعتباريّه كان معناهما كمعنى التام و الناقص. ألا ترى أنهم يقولون هذه المعامله صحيحه و تلك فاسده مع أن المعامله الفاسده هي التي لا تجتمع فيها الأجزاء أو الشرائط و لا يزيد عليه بوجود ضدّ و هكذا الإطلاق في العبادات فإن إطلاق الفاسد عليها نوعا من جهه فقدان الأجزاء أو الشرائط لا وجود الأضداد كما لا يخفى. و عليه فلفظي الصحيح و الفاسد من الألفاظ المشتركه و الشاهد عليه أنه لا يحتاج استعمالهما في التامّ و الناقص إلى ملاحظه العلاقه أو تخيل وجود المنافر و ليس ذلك إلا لكونهما من الألفاظ المشتركه.

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الاصول أيضا في أخير كلامه. حيث قال: و الطريق الوحيد للتخلّص عمّا تقدّم من الإشكال لمن انتهى إبقاء البحث على حاله ليس إلا بالقول باستعمال الصّحّه و الفساد في التمام و النقص أعني استعمال ذلك المفهوم في هذا المفهوم و لكنّه بعد غير صحيح لعدم وجود العلاقه بينهما و اتّحادهما بحسب المصداق لا يصحّح العلاقه. (1)

لما عرفت من عدم الحاجه إلى وجود العلاقه بعد صيروره لفظي الصحيح و الفاسد من المشتركات اللفظيّه. هذا مضافا إلى أنّ استعمال المفهوم في المفهوم لا معنى له بل الاستعمال هو استعمال اللفظ في المفهوم بنحو الحقيقه أو الاستعاره.

إذا عرفت ذلك فالصّحّه في المركبات الاعتباريّه عرفا و لغه بمعنى التماميّه و يقابلها الفساد و هو بمعنى عدم التماميّه و تقابلهما تقابل العدم و الملكه فالمراد من الصّحّه في

ص: ٣٠٨

عنوان البحث هو هذا المعنى العرفي.

و لا خلاف بين الفقهاء و المتكلمين و علماء الأخلاق و النفس في أنّ الصّحّه بمعنى التماميه و الفساد بمعنى عدمها و أمّا تفسير الصّحّه بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقه الشريعة الموجه لصدق الطاعه و استحقاق الثواب كما عن المتكلمين أو بالمقرّبيه أو المعراجيه كما عن علماء الأخلاق لا يوجب تعدّد المعنى لأنّ هذه الامور إمّا من المحقّقات لمعنى التماميه أو من لوازم التماميه كما أنّ اختلاف مصاديق التماميه بحسب اختلاف الحالات كالسفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار لا يوجب تعدّد المعنى أيضا لأنّ الاختلاف في المصاديق لا في معنى التمام و لذلك يصدق التمام على كلّ واحد منها بلا عنايه.

الجهه الثالثه في تصوير الجامع المركّب على قول الصحيحى:

اشاره

و اعلم أنّه لا بدّ على كلا القولين من قدر جامع لوضوح فساد القول بالاشتراك اللفظي و احتياج كلّ من القول بالاشتراك المعنويّ أو القول بالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ إلى تصوير الجامع. في أحدهما يكون الجامع بنفسه هو الموضوع له و في الآخر يكون آله للحاظ الموضوع له.

تعريف الشيخ الأعظم عن الجامع المركّب

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال في وجود الجامع المركّب بين الأفراد الصحيحه على تقدير قول الصحيحى و هو على ما استفيد من تقارير (شيخنا الأعظم قدّس سرّه) «الماهيّه الجامعه للأجزاء و الشروط التي لها دخل في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها عليها.» (1)

ص: ٣٠٩

إلا أن الشيخ قدس سره خصّص الأجزاء و الشرائط بالأجزاء و الشرائط الشخصيّة المعتره في صلاه المختارين و ذهب إلى أن استعمال لفظ الصلاه في غير صلاه المختارين مجاز و محتاج إلى التوسّع.

مع أنه من الممكن أن نجعل الأجزاء و الشرائط غير مختصّه بالأجزاء و الشرائط المعتره في صلاه المختارين بأن نقول أن الملحوظ في هذا التعريف هو عنوان الأجزاء و الشرائط على إبهام من دون تعيين لنحو الأجزاء و الشرائط و عليه فيشار بهذا التعريف إلى جميع الذوات المركّبه المختلفه بحسب الأجزاء و الشرائط كما يشهد له عدم الحاجه إلى إعمال عنايه و ملاحظه علاقته في إطلاق الصلاه على صلاه غير المختارين.

فماهيّ الصلاه بالمعنى المذكور حاكيه عن جميع أنواع الصلوات الصحيحه لأنّ كلّ صلاه صحيحه واجده للأجزاء و الشرائط الدخيله في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها عليها و يصدق عليها عنوان الجامع المذكور.

و يشهد له عموم قوله عليه السلام: «الصلاه لا تترك بحال» الوارد في مورد الصلاه الناقصه العذرّيّه. و توهم كون الإطلاق من باب التوسّع لا وجه له بعد مساعده الارتكاز على كون الإطلاق فيه بنحو الإطلاق في سائر المقامات.

عدم لزوم الخلط بين الصحيح و الفاسد

و ممّا ذكر يظهر أنه لا وقع لما يقال من أنّ الجامع المركّب يوجب الخلط بين الصحيح و الفاسد لأنّ كلّ ما فرض جامعا يمكن أن يكون صحيحا و فاسدا.

لأنّ ذلك فيما إذا فرض الجامع المذكور مركّبا من الأجزاء و الشرائط الشخصيّة كالمؤلف من أربع ركعات إذ صلاه المسافر في أغلب الأمكنه قصر و تكون أربعه ركعات بالنسبه إلى المسافر فاسده أو كالمؤلف من ركعتين إذ تكون تلك الصلاه عن الحاضرين فاسده و هكذا.

و أمّا إذا فرض الجامع المذكور مركباً من الأجزاء و الشرائط الدخيله فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بها من دون اعتبار نوع خاصّ أو صنف خاصّ من الأجزاء و الشرائط فلا يشمل الفاسده حتّى يلزم الخلط لأنّ مصاديق هذا العنوان الجامع ليست إلاّ الأفراد الصحيحه لأنّها هى التى تكون جامعاً للأجزاء و الشرائط المذكوره دون الأفراد الفاسده لأنّها ليست جامعاً للأجزاء و الشرائط الدخيله المذكوره.

و من المعلوم أنّ هذا المعنى العامّ مشترك بين جميع أفراد أنواع الصلوات و هو كاف فى تصوير الجامع على القول الصحيحيّ.

تعريف المحقق الأصفهاني عن الجامع المركب

و يقرب إلى ما ذكرناه ما فى تعليقه الأصفهانيّ قدس سرّه من أنّ الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم فى غايه الإبهام بمعرفيه النهى عن الفحشاء فعلاً و غيرها من الخواصّ المحقّقه له بمراتب الصحيحه فقط. (١)

و هكذا ما فى نهايه النهايه من أنّه إذا فرض الجامع مركباً نوعياً صادقاً على جميع المركبات كأن يقال: الصلاه اسم لعدّه أجزاء ثابت لها الأثر الخاصّ كالنهى عن الفحشاء فلا يتّجه عليه شىء فبهذا الأثر يشار إلى الذوات المركبه المختلفه بحسب الأجزاء و الشرائط المؤثره فى هذا الأثر. (٢)

تحليل التعريف المذكور

نعم لا يحتاج إلى القيود المذكوره من معرفيه النهى عن الفحشاء أو الأثر الخاصّ

ص: ٣١١

١-١) نهايه الدرايه ٥٨/١.

٢-٢) نهايه النهايه ٣٤/٢.

كالنهى عن الفحشاء بعد تقييد الأجزاء و الشرائط بما له الدخل فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بها.

هذا مضافا إلى أنّ تفسير الصلاة بسنخ عمل خلاف الظاهر من معناها المرتكز فى أذهان عرف المتشرّعه بل هى ماهية جامعه للأجزاء و الشرائط الدخيله فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بها.

و الحاصل أنّ الجامع بالمعنى الذى ذكرناه هو المتبادر من لفظ الصلاة الصحيحه لا شىء آخر كالمؤثّر و المطلوب و نحوهما.

كيفية حكاية الجامع المركّب عن مصاديقه

ثمّ إنّ هذه الماهية الجامعه الجعليه كالماهيات التكوينية كلّى تحكى عن مصاديقها و متحدده معها و إن لم تكن جامعا مقولينا ذاتيا لأنّ الصلاة بعد كونها مؤلّفه من مقولات متباينه كمقوله كيف و الوضع و نحوهما لا تندرج تحت مقوله واحده لأنّ المقولات أجناس عاليه فلا جنس لها حتّى يمكن اندراجها تحته.

كفايه الجامع الاعتبارى فى الحكايه

إلاّ أنّ هذه الحكايه كافيه فى مقام وضع ألفاظ العبادات و المعاملات لأنّ المقصود هو شمول المصاديق بما اعتبر فيها و هو حاصل بالجامع المذكور كما لا يخفى.

و لا حاجه إلى تفسير المركّبات الاعتباريه بالجامع المقولّى الذاتى حتّى يرد عليه ما ذكر.

كفايه الجامع الوجودى فى الحكايه

هذا مضافا إلى إمكان الجواب عمّا ذكر بما فى مقالات الاصول من أنّ المقولات

و إن كانت بحسب الذات متباينه بحيث لا يكون فوق كل مقوله جنس جامع بين هذه و مقوله اخرى و لكن من البديهي أن كل مقوله بعد ما كان واجدا لمرتبته من الوجود غير المرتبه الاخرى الحاوى لها غيره فلا- جرم كان جميعها مشتركه فى الحيثيه الوجوديه الموجهه لانتزاع عنوان الموجود به و الوجود منها و بعد ذلك نقول إن التيام الصلاه من المقولات إن كان بلحاظ دخل كل مقوله بخصوصيته الذاتيه فى حقيقه الصلاه فالأمر كما تقول من عدم تصوّر معنى واحد جامع بين المقولات المتباينه و أما إن قلنا بأن دخلها فى الصلاه بلحاظ دخل حيث وجوده الحاوى للمراتب المحفوظه فى لمقولات المختلفه بلا دخل خصوصيته المقوليه فى حقيقه الصلاه فلا ضير حينئذ فى جعل الصلاه عباره عن مفهوم منتزع عن مرتبه من الوجود الجامع بين الوجودات المحدوده المحفوظه فى كل مقوله مع أخذه من حيث الزيادة و النقصان من سنخ التشكيكات القابله للانطباق على القليل تاره و على الكثير اخرى و لا يتوهم حينئذ بأن الجامع بين الوجودات المزبوره ليس إلا مفهوم الوجود و لازمه صدق الصلاه على كل موجود. لأنه يقال: بإمكان تحديد الجامع بكونها فى الدائره المخصوصه إذ حينئذ بمثل هذا التحديد يخرج عن سعه دائره مفهوم الوجود. إلى أن قال: فلا قصور أيضا فى تشبيه الصلاه بالكلمه و الكلام من حيث الجامع الوجودى لا الذاتى الماهوى. (1)

فالجامع الاعتبارى أو مفهوم الجامع الوجودى يكفى فى الحكايه عن المصاديق.

عدم دخاله الشرائط المتأنيه من ناحيه الأمر

ثم انقدح ممّا ذكر فى تعريف الجامع عدم دخاله الشرائط المتأنيه من ناحيه الأمر فإنّ المعتبر فى الجامع هو الأجزاء و الشرائط الدخيله فى ترتّب ما هو الباعث على

ص: ٣١٣

الأمر و الشرائط المذكوره ليست دخيله فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بل متأتيه من ناحيه الأمر كما لا يخفى.

و عليه فالقول الصحيح فى تعريف الجامع هو القول باعتبار تمام الأجزاء و قسم من الشرائط و هى التى تكون دخيله فى ترتب ما هو الباعث على الأمر دون غيرها ممّا يتأتى من ناحيه الأمر.

و ممّا ذكر يظهر أيضا سخافه القول بأنّ الجامع هو الماهية الجامعه لنفس الأجزاء دون الشرائط كلّها مع أنّه إهمال بلا وجه مع دخاله الشرائط المذكوره فى صحه الصلاه فى نفسها كما لا يخفى.

الوجه الرابعه فى تصوير الجامع البسيط على قول الصحيحى:

اشاره

ثمّ إنّ هنا وجوها لتصوير الجامع البسيط منها ما ذهب اليه صاحب الكفايه حيث قال فى تصوير الجامع البسيط و لا إشكال فى وجوده بين الأفراد الصحيحه و إمكان الإشاره إليه بخواصّه و آثاره فإنّ الاشتراك فى الأثر كاشف عن الاشتراك فى جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلا- بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما انتهى.

و لعلّ الوجه فى استكشاف المذكور هو القاعده الفلسفيّه من أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد.

الإشكالات الثبوتيه و دفعها حول الوجه المذكور:

يرد عليه أولا أنّ القاعده المذكوره فى الواحد الشخصىّ دون الواحد النوعىّ إذ يمتنع صدور فعل واحد شخصىّ عن فواعل متعدده تامه الفاعليه لأنّ مقتضى تماميه كلّ فاعل و استقلالها فى التأثير هو وجوب صدور الفعل عنه و مقتضى تعدد الفاعل

تعدّد الفعل و عليه ففرض وحده الفعل مع تعدّد الفاعل يستلزم الخلف فإنّه لا يستقيم إلاّ على فرض كون كلّ واحد منها ناقصه التأثير بحيث يكون المجموع علّه تامّه أو على فرض كون بعضها فاقد التأثير و كلاهما خلف.

هذا بخلاف ما إذا كان الواحد واحد نوعيًا فإنّه يجوز استناده إلى المتعدّد. كما عن المطارحات: و أمّا الأمر الكلّي كالحراره المطلقه فيجوز أن يقال بوجه ما أنّ لها عللا كثيره، إلى أن قال: فإنّها يجوز أن تقع جزئيات منها بسبب الحرکه و اخرى بحسب الشّعاع و اخرى بحسب ملاقاته النار.

و عن الأسفار: و أمّا الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده إلى المتعدّد كالحراره الواقعه إحدى جزئياتها بالحرکه و اخرى بالشّعاع و اخرى بالغضب و اخرى بملاقاه النار.

اللّهّم إلاّ- أن يقال كما في تعليقه نهايه الحكمه بأنّ الذي يقتضيه البرهان هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعي عن الفواعل المفيضة المتكثّره نوعا أداء لحقّ التسانخ فإنّه إن كان الفاعل ذا كمال واحد كان فعله الصادر عنه مرتبه نازله من كماله فلا يمكن أن يصدر عمّا هو فاقد لهذا الكمال. و إن كان الفاعل ذات (ذا) كمالات كثيره متميزه في الوجود كان الفعل صادرا عنه بما أنّه واجد لكمال المسانخ له فإذا كان الفاعل متعدّدًا كانت العلّه للمعاليل المتكثّره بالشخص و الواحده بالنوع نفس الكمال المشترك الذي هو واحد بالنوع. (١)

و ثانيا: كما في تعليقه الأصفهانّي أنّ جهه النهي عن الفحشاء و المنكر واحد بالعنوان لا- واحد بالذات و الحقيقه و الواحد بالعنوان لا- يكشف إلاّ- عن واحد بالعنوان و هو عنوان الناهي عن الفحشاء و المنكر و إن كان ذات المنكر في كلّ مرتبه (مباينه ظ)

ص: ٣١٥

(١-١) تعليقه نهايه الحكمه ٢٤٥/.

للمنكر الذى تنهى عنه مرتبه اخرى و عليه فلا- يكشف تأثير الصلاه بمراتبها المختلفه كَمَا و كيفا فى الانتهاء عن الفحشاء عن وحده حقيقته ذاتيه بين مراتب الصلاه. (١)

يمكن أن يقال: إنَّ كشف الواحد بالعنوان عن الواحد بالعنوان كاف فى مسأله الوضع و لا حاجه إلى كشف الوحده الحقيقته الذاتيه بين مراتب الصلاه مثلا.

هذا مضافا إلى أنَّ النهى و الانتهاء فى جميع المنكرات حقيقه واحده و إن كانت المنكرات التى انتهى عنها مختلفه الحقائق و المتباينات. و هذه الحقيقه هى حقيقه الوجود لأنَّ المنكرات و إن كانت من مقولات مختلفه و لكنَّها كلَّها موجوده و هو كاف فى وحدتها حقيقه.

و ثالثا: كما فى تهذيب الاصول أنَّ أثر الصلاه بناء على ما ذكر كثير إذ كونها ناهيه عن الفحشاء غير كونها عمود الدين و هكذا. فلو كان الكل صادرا عنها لزم أن يكون فيها حيثيات متكثره حسب تكثر تلك الآثار مع بعد التزامهم بجامع هذا حاله.

بل يمكن أن يقال: إنَّه لا معنى لنهيهها عن الفحشاء إلا كونها مانعه و دافعه عنها و من المعلوم أنَّ الفحشاء له أقسام و أنواع فإذن لا بد أن تكون فيها حيثيات تكون بكلَّ حيثيه ناهيه عن بعضها و دعوى أن ذكر هذه الآثار فى كلام الشارع من قبيل التفنن فى العبارة و إلا فالجميع يرجع إلى معنى واحد و هو الكمال الحاصل للمصلّى بسبب عمله القربى تخرّص على الغيب. (٢)

وفيه: أنه لا مانع من أن تكون الصلاه مجمع العناوين و متحيثه بالحيثيات المختلفه فيؤثر الصلاه بكلَّ واحد من الحيثيات فى أثر خاص.

لا يقال: إنَّ لفظ الصلاه حينئذ يكون موضوعا للجامع المركب لا للجامع البسيط.

ص: ٣١٦

١- (١) نهايه الدرايه ٥٢/١-٥٣.

٢- (٢) تهذيب الاصول ٧٢/١.

لأننا نقول: انطباق العناوين المختلفه على الشئ البسيط لا يوجب تركيبه بل هو على بساطته ينطبق عليه العناوين المختلفه أ لا ترى إطلاق المعلوم و المعلوم على الوجود الذهني مع أنه بسيط و ليس ذلك إلا لكون الوجود الذهني متحيثا بالحيثيات المختلفه و أما استبعاد تصوير الجامع المذكور فليس في محلّه.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إنّ أثر الانتهاء عن الفحشاء و المنكر في طول أثر عمود الدين و من لوازمه إذ مع إقامه عمود الدين يقوم الدين و مع إقامته ترفع الفحشاء و المنكرات بحذفها.

رابعا: كما في المحاضرات أننا نعلم بالضرورة أنّ الأثر في المقام غير مترتب على الجامع بين الأفراد و إنّما هو مترتب على أفراد الصلاه بخصوصياتها من الأجزاء و الشرائط المعتمره فيها فإنّ ترتب النهي عن الفحشاء و المنكر على الصلاه ليس كترتب الإحراق على النار أو كترتب سائر الآثار الخارجيه على أسبابها فإنّ الأثر في جميع هذه الموارد تترتب على الجامع من دون دخل لأية خصوصيه من الخصوصيات الفرديه و هذا بخلاف المقام فإنّ النهي عن الفحشاء و المنكر ممّا يترتب على أفراد الصلاه و حصصها بخصوصياتها الخاصه المعتمره في صحتها خارجا و لا ريب في أنّ صحه صلاه الصبح منوطه بخصوصيه وقوع التسليمه في الركعه الثانيه و هكذا بقيه الخصوصيات فالمؤثر في جهه النهي عن الفحشاء حقيقه تلك الخصوصيات و مع هذا كيف يمكن القول بأنّ المؤثر فيه الجامع بين الأفراد فإنّ الالتزام بذلك إنّما هو فيما إذا لم يكن دخل للخصوصيات في ترتب الأثر و هذا لا يعقل في المقام إذ كيف يمكن وجود جامع بين المشروط بشئ و المشروط بعدمه. (1)

و لا يخفى أنّ نفى الأثر عن الجامع غير سديد بعد كون كلّ فرد بما هو فرد للجامع له

ص: ٣١٧

التأثير و الخصوصيات الفردية توجب ازدياد الأثر أو تشديده باعتبار كونه فردا من الجامع فالأثر للفرد بما هو فرد للجامع و للجامع أثر باعتبار فرده و وجوده في الخارج. كما أنّ النار له التأثير في الإحراق باعتبار فرده و وجوده الخارجى.

و لا فرق بين الجامع في الصلاة و الجامع في غيرها إلا في دخاله الخصوصيات في الازدياد و التشديد فتأمل.

و ممّا ذكرناه انقدح أنّ استكشاف الجامع البسيط من آثاره ممكن ثبوتا و لا يمتنع.

و لكنّه يرد عليه من ناحيه الإثبات امور:

الإشكالات الإنباتيه حول الوجه المذكور:

أحدها: ما ذكره استاذنا (المحقق الداماد قدس سره) أنّ الأثر لو لم يكن منحصرًا في الصلاة لزم أن يكون الجامع المكشوف به جامعا بين الصلاة و غيرها الذى يكون متّحدا مع الصلاة في الأثر. و عليه فلا يختصّ الجامع بأفراد الصلوات و الجامع المذكور ليس هو حقيقه الصلاة قطعا لتطابقه على غير الصلاة.

و إليه يؤول ما في (نهايه النهايه) من أنّ ذلك إن صحّ فإنّما يتمّ إذا اختصّ هذا الأثر بأفراد الصلاة و أمّا إذا عمّ سائر أفراد العبادات أو احتمل عمومها لها أو لبعضها فهو إنّما يصحّ الإشاره به إلى الجامع بين الجميع و ليس ذلك صلاه بالقطع. (1)

و ثانيها: ما ذكره استاذنا المحقق الداماد قدس سره أيضا من أنّ الآثار المذكوره لصحّه الصلاة ليست آثارا لصحّه الصلاة حتّى تكون كاشفه عنها بل هي آثار لكمال الصلاة الذى قلّمّا يتفق في الخارج إذ النهى عن جميع أنواع الفحشاء و المنكرات كما هو مقتضى اللام في الجمع لا يكون أثرا لكلّ صلاه من كلّ أحد كما يشهد به الوجدان و عليه فلو

ص: ٣١٨

اتخذ المكشوف بهذه الآثار مسمى للفظ الصلاة صار معنى الصلاة محصورا في بعض الأفراد النادره و هو كما ترى.

و فيه: أنه يمكن أن يراد أن الصلاة مقتضيه للانتهاء عن جميع الفواحش و المنكرات و هذا الاقتضاء ثابت لطبيعته الصلاه. نعم لو كان المراد من الأثر هو الأثر الفعلى صح ما ذكر.

و ثالثها: أن الأثر الذى يشار به إلى الجامع مبین فى الشرع لا طريق إلى العلم به إن كان الواضع هو غير الشارع حتى يجعله كاشفا عن الجامع البسيط و أما إن كان الواضع هو الشارع فلا حجه له إلى استكشافه بالأثر إذ الشارع عالم بالمسمى.

و فيه: أن الإشارة بالأثر إلى الجامع ليس للواضع حتى يرد عليه ما ذكر بل هى طريق استكشاف للمتشرعه بعد عدم تصريح الواضع بمسمى الصلاة كما هو المفروض.

و رابعها: أن المؤثر فى القرب و الانتهاء هو الصلاة مع قصد القربه. فإن قيل بدخول قصد القربه فى المسمى فكيف يتعلّق به الأمر مع أن قصد القربه ناش عن الأمر و متأخر عن الأمر و ما ذكر من التفصيلى عن تعلّق الأمر بقصد القربه لا يصحح ذلك لأنه جعل قصد القربه خارجا عن متعلّق الأمر لا داخلا فيه و عليه فالصلاه بدون قصد القربه لا تكون مؤثره حتى تكشف بالآثار. غاية أنها قابله للتأثير و اللفظ موضوع لذات المؤثر أو ما قام به الأثر و اشير بالأثر إليهما و إن كان هو خلاف الظاهر لانسباق الأجزاء و الشرائط من لفظ الصلاة مثلا.

و فيه: أن هذا الإشكال وارد على صاحب الكفايه على مختاره و إلفسأتى إن شاء الله تعالى تصوير إمكان أخذ قصد القربه فى متعلّق الأوامر. (1)

ص: ٣١٩

(١-١) راجع تهذيب الاصول ١٤٨/١.

و خامسها: أنّ لازم كون الصلاه بمعنى الناهيه عن الفحشاء و المنكر هو كون القضيه المعروفه: «الصلاه ناهيه عن الفحشاء و المنكر» حملا أوليا و هو كما ترى لأن ارتكاز السامعين خلاف ذلك و هو شاهد على أنّ معنى ليس ذلك و لا عنوان المؤثر و لا عنوان «المطلوب» كما لا يخفى و هكذا الأمر فى مثل قوله عليه السلام: «الصلاه قربان كل تقى».

و سادسها: ما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ لازم ذلك هو عدم صحّه استعمال الصلاه مثلا فى نفس المعنون إلاّ بعنايه لأنّ العنوان غير المعنون و ليس كالجامع الذاتى بحيث يتحد مع جميع المراتب مع أنّ استعمال الصلاه فى نفس الماهيه التركيبيه بلا عنايه صحيح مضافا إلى سخافه القول بوضع الصلاه لعنوان الناهى عن الفحشاء ما لا يخفى (1).

و سابعها: ما ذكره استاذنا الفريد قدس سرّه من أنّ وحده الأثر لو دلّت إنّما تدلّ على وجود جهه جامعه لا على أنّها مسّى لفظ الصلاه و بينهما بون بعيد.

الجهه الخامسه فى تصوير الجامع العرضى على قول الصحيحى

اشاره

و هو على وجوه:

منها: ما ذهب إليه فى نهايه الاصول من تصوير الجامع العرضى بعد منعه تصوير الجامع المقولّى. حيث قال: إنّ جميع مراتب الصلاه مثلا بما لها من الاختلاف فى الأجزاء و الشرائط تشترك فى كونها نحو توجه خاصّ و تخشع مخصوص من العبد لساحه مولاه يوجد هذا التوجه الخاصّ بإيجاد أول جزء منها و يبقى إلى أن تتمّ فيكون هذا التوجه بمنزله الصوره لتلك الأجزاء المتباينه بحسب الذات و تختلف كمالا

ص: ٣٢٠

و نقصا باختلاف المراتب. (١)

و فيه: أولًا: أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعه في معنى الصلاة ليس هو التوجّه المذكور بل هي عبارته عن ماهيته جامعته للأجزاء و الشروط الباعثه على الأمر بها التي أولها التكبير و آخرها التسليم أو هيئته اتصاليته جامعته للأجزاء و الشروط المذكوره.

و ثانيًا: أنّ التوجّه المذكور لا يختصّ بالصلاه بل هو موجود في الحجّ و الصوم و غيرهما من العبادات فهو ليس جامعًا لأفراد الصلاه اللهمّ إلا أن يقيدته بما لم يشمل غيرها.

و ثالثًا: بأنّ التوجّه المذكور موجود في الصلوات الباطله أيضا اللهمّ إلا أن يقيدته بما لم يشمل غير أفراد الصحيحه.

تصوير الجامع السنخي على قول الصحيحيّ

و منها: ما ذهب إليه في منتهى الاصول من أنّ لفظ الصلاه موضوع للسنخيّه التي بين أفراد الصلاه و هكذا لفظ الصوم و الحجّ و غير ذلك و لا شكّ في أنّ السنخيّه التي تكون بين أفراد الصلاه هي غير السنخيّه التي بين أفراد الصوم و هكذا في غيرهما من سائر العبادات و الشاهد على وقوع هذا المعنى بعد فرض إمكانه هو فهم المتشرّعه بل العرف من لفظ كلّ واحد من العبادات ذلك السنخ الخاصّ الجامع بين جميع أفراد ذلك النوع. (٢)

و فيه: أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعه في معنى الصلاة ليس هو السنخيّه المذكوره بل هي عبارته عن هيئته أو ماهيته جامعته للأجزاء و الشروط المعهوده الباعثه على الأمر

ص: ٣٢١

١-١) نهايه الاصول ٤٠/١.

٢-٢) منتهى الاصول ٥٩/١.

بها التي أولها التكبير و آخرها التسليم. و تفسير الصلاه بالسنيّه بعيد عن فهم عرف المتشرّعه. هذا مضافا إلى أنّ المراد من السنيّه إن كانت ماهيّة جامعها للأجزاء و الشرائط الدخيله في ترتّب ما هو الباعث على الأمر فليس غير ما قدّمناه و إن كان المراد منها وجودا سعيًا خارجيًا فلا مجال له في الخارج إذ الكلّي بما هو كلّي ليس موجودا في الخارج.

الجهه السادسة في مقتضى الأصل في المقام:

ثمّ بعد ما أتضح أمر تصوير الجامع المركّب أو الجامع البسيط بين أفراد الصحيحه يقع الكلام في جريان البراءه و عدمه فيما إذا شكّ في جزئيه شيء أو شرطيه شيء.

و لا- إشكال في جريانها على تقدير تصوير الجامع المركّب لانطباق الجامع بين الأفراد الصحيحه على الأجزاء و الشرائط الموجوده في الخارج أعني المركّب الخارجيّ انطباق الكلّي على أفراده إذ مفهوم الجامع المركّب ليس بمطلوب إلّا- باعتبار وجوده الخارجيّ اللافراغيّ و عليه فالمركّب الخارجيّ من حيث اتّحاده مع الكلّي و انطباق الكلّي الجامع عليه يكون متعلّقا للإراداه حقيقه فإذا انحلّ المركّب الخارجيّ إلى متيقّن المراديه و مشكوك المراديه فتجرى البراءه في المشكوك فيه لأنّه بالنسبه إليه شكّ في ثبوت الحكم و الإراده و لذا ذهب أكثر القائلين بالجامع بين أفراد الصحيحه إلى البراءه على المحكيّ.

و أمّا إذا لم نقل بالجامع المركّب و قلنا بالجامع البسيط بين أفراد الصحيحه فهل تجرى البراءه في المشكوك جزئيه أو شرطيه؟ ربما يقال أنّه لا- مجال لجريان البراءه لعدم الإجمال حينئذ في الأمور به و إنّما الإجمال في محصّلاته و في مثله لا مجال للبراءه لأنّ الاشتغال بالعنوان المبيّن المعلوم يقينيّ و الشكّ في الفراغ و مقتضاه هو الاحتياط.

أجاب عنه في الكفايه بأنّ العنوان البسيط حيث كان منتزعا عن المركّبات

الخارجية و متّحدا معها نحو اتّحاد في مثله يجرى البراءة و إنّما لا يجرى فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا مسببا عن المركّب المرّدّد بين الأقلّ و الأكثر كالطهاره المسيبه عن الغسل و الوضوء فيما إذا شكّ في أجزاءهما.

أورد عليه استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ متعلّق التكاليف يتصوّر على أنحاء أربعة:

الأول: أن يكون متعلّق الأمر نفس الأجزاء كالركوع و السجود و التكبير و غيرها كأن يقال: اركع و اسجد و كبر إلى غير ذلك فحينئذ إن شكّ في أنّ الشارع بعد هذه الامور أضاف شيئا آخر أم لا فلا إشكال في جريان البراءة عن الزائد إذ دار الأمر بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءة في المشكوك.

و الثاني: أن يكون متعلّق الأمر نفس المفهوم المبيّن فلا يجوز حينئذ أن يكتفى بالمشكوك. مثلا إذا قيل: جنّى بماء و شكّ في مائيّه شيء فلا- يجوز الاّتيان به بل يجب الامتثال بالمصاديق المعلومه لاقتضاء الاشتغال اليقينيّ للفراغ اليقينيّ و لذا اختلف بين الأعلام في وجوب صوم ثلاثين إذا نذر صوم شهر و شكّ في أنّه تسعه و عشرون يوما أو ثلاثون يوما فقد ذهب بعض إلى وجوبه لتعلّق التكليف بالشهر و هو مفهوم مبيّن و الشكّ في تحقّقه بصوم تسعه و عشرين يوما، خلافا لبعض آخر فإنّه ذهب إلى أنّ التكليف تعلّق بالخارج لا بالعنوان و أمر الخارج يدور بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءة في المشكوك و يكتفى بصوم تسعه و عشرين يوما.

و الثالث: أن يكون متعلّق الأمر شيئا مسببا عن الخارج و غير متّحد معه كالطهاره بالنسبه إلى الوضوء ففي هذه الصورة لا إشكال في وجوب الاحتياط فيه لأنّ الاشتغال اليقينيّ بالمسبّب يقتضى الفراغ اليقينيّ فلا يجوز الاكتفاء بشيء شكّ في تحقّق المسبّب مع إتيانه.

و الرابع: أن يكون متعلّق الأمر مفهوما مجملا- كعنوان الغروب المرّدّد بين كونه استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيه فلا تجرى فيه أصاله عدم وضعه للاستتار

لأنه معارض مع أصله عدم وضعه لذهاب الحمرة المشرقيه. هذا مضافا إلى أن تلك الأصالة ليست أصلا شرعيا.

ثم قال: إذا عرفت ذلك فلا يخفى عليك أن المؤثر المكشوف بالآثار حيث كان أمرا بسيطا غير قابل للتجزيه و لا إبهام فيه يكون داخلا- فى القسم الثانى لوضوحه و بساطته و عليه فيجب الاحتياط فيما إذا أمر المولى به و لا يجوز الاكتفاء بما لم يكن الامتثال مع إتيانه معلوما لأنّ المكلف به معلوم و الشكّ فى ناحيه الامتثال انتهى.

و إليه يؤول ما فى تهذيب الاصول حيث قال: إنّ حديث الانحلال إلى معلوم و مشكوك إنّما يصحّ إذا لم يتعلّق الأمر بعنوان معلوم و إن كانت معلوميته مستنده إلى أنه مبدأ لأثر خاصّ أو كان ذلك الأثر عنوانا مشيرا إليه لا قيّدا لأنّ الكلّ مشترك فى تعلّق الأمر بشيء بسيط معلوم بوجه فلا بدّ من تحصيل اليقين بالفراغ منه و الشكّ فى جزء منه يكون راجعا إلى الشكّ فى تحقّق ذلك المعلوم بوجه فلا بدّ من الاتيان به لاحتمال أن لا يكون المأتمّى به بدونه عين ما قامت عليه الحجّج و تعلّق العلم به تفصيلا.

(١)

و إليه يقرب أيضا ما فى تعليقه الأصفهانيّ من قوله: و بالجمله كون النسبه اتّحاديّه أو بنحو السببيّه أو المسببيّه لا دخل له بلزوم الاحتياط و عدمه بل الملاك أنّ ما هو مأمور به بالحمل الشائع إذا كان مجملا ينحلّ إلى معلوم و مشكوك فهو محلّ الخلاف من حيث البراءة و الاحتياط و إذا كان مبينا كان الاحتياط معيّنا كان الإجمال فى سببه و محقّقه أو فى مطابقه و مصداقه حيث أنّ المأمور به لا ينحلّ إلى معلوم يتنجز و مشكوك تجرى فيه البراءة. و عليه فإن كان مسمّى لفظ الصلاه عنوان الناهى عن الفحشاء كما هو الظاهر ممّن يأخذ الجامع عنوانا بسيطا منتزعا عن الأفعال الصلاتيه فلا مناص

ص: ٣٢٤

عن الاحتياط لأَنَّ المسمّى عنوان مبيّن وقع في حيز الأمر لمكان القدره على إيجاده بالقدره على إيجاد معنونه و لا ينحلّ إلى معلوم و مجهول و انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبيّ عن انحلال متعلّق التكليف. (١)

و هو مختار(الدرر)أيضا حيث قال:و أمّا إن قلنا بأنّ ما وقع في حيز التكليف ليس هذا المركّب بهذا العنوان بل هو عنوان بسيط ينطبق على قسم من هذا المركّب في بعض الحالات فلا يتصوّر معلوم و مشكوك حتّى يقال إنّ المعلوم قد اتى به و المشكوك يدفع بالأصل بل فيما نحن فيه معلوم شكّ في وقوعه و لا شبهه في أنّه مورد للاشتغال. (٢)

و لكن يمكن الجواب عن ذلك بامور:

أحدها: أنّ الجامع البسيط ليس بنفسه مع قطع النظر عن وجوده في الخارج متعلّقا للأمر و مطلوبا إذ ماهيته بنفسها ليست إلا هي و لا- يتعلّق الطلب بها بل ماهيته بعنوان مرآيتها عن الخارج و مصاديقها و لو بنحو الوجود اللافراغيّ تكون مطلوبه و مأمورا بها و عليه فالخارج المفروض و لو بنحو الوجود اللافراغيّ مأمور به و الجامع متّحد معه و المفروض أنّ الخارج المذكور يدور أمره بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءة في المشكوك.

لا يقال: إنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت و عليه فالتكليف متعلّق بالعنوان البسيط.

لأنّا نقول: نعم لا يكون الخارج المأتمّي به ظرف الثبوت كما لا يكون نفس العنوان البسيط مطلوبا و متعلّقا للأمر بل يكون العنوان بما هو مفروض الوجود بنحو الوجود

ص: ٣٢٥

١- (١) نهاية الدرايه ٦٢/١.

٢- (٢) الدرر ٤٩/١-٥٠.

اللافرغى مطلوباً و متعلقاً للأمر و من المعلوم أنّ هذا العنوان قابل للانطباق على الأجزاء المفروضة الوجود و ينحلّ إلى معلوم و مشكوك باعتبار المنطبق عليه الذى يكون متّحداً معه و بعد ما عرفت أنّ العنوان باعتبار وجوده يكون مطلوباً لا مجال لدعوى أنّ انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبى عن انحلال متعلق التكليف كما فى تعليقه الأصفهانيّ.

ثمّ إنّ العنوان البسيط منطبق يقيناً على الأقلّ من الأجزاء المعلومه لأنّ الناهى عن الفحشاء و المنكر لا يخلو منها و إنّما الكلام فى الزائد عليه و هو الأكثر المشكوك و الأقلّ مطلوب على كلّ تقدير لأنّ أجزاء الصلاه إمّا خصوص الأقلّ أو الأكثر المشتمل على الأقلّ، فالأقلّ فى كلتا صورتين يكون مطلوباً و عليه فانطبق العنوان على الأجزاء المفروضة الوجود لا يختصّ ببعض الأحوال حتّى يقال إنّ المكلف به فى المقام معلوم شكّ فى وقوعه لا أنّه معلوم و مشكوك كما يظهر من صاحب الدرر و كلام استاذنا الداماد و الإمام الراحل حشرهم الله مع أوليائهم.

و لا مجال لقياس المقام بالشبهات الموضوعيه التى لا مجال لامثال التكليف بها فإنّ مع الإتيان بها شكّ فى وقوع المكلف به و ذلك لأنّ فى الشبهات الموضوعيه تطبيق الواجب على المأتى به غير معلوم أصلاً، هذا بخلاف المقام فإنّ تطبيق الواجب على الأقلّ معلوم قطعاً لمدخلتيته فى الناهى سواء كان الناهى خصوصه أو الأكثر منه و إنّما المشكوك هو الزائد و عليه فلا مورد لتشبيه المقام بمثل قوله جئنى بماء و امثل بشيء شكّ فى كونه ماء كما كان فى كلام الاستاذ أعلى الله مقامه.

ثانيها: ما فى منتهى الاصول من أنّ الجامع ليس هو نفس هذه العناوين الانتزاعيه بل هو المحكى عنه بهذه العناوين المتّحده مع جميع الأفراد اتّحاد الكلّى الطبيعى مع مصاديقه و ذلك الكلّى الجامع حيث أنّه متّحد مع هذه الأفراد المركّبه فى الخارج فيرجع الشكّ فى جزئيه شيء أو شرطيهته أو مانعيته لذلك المركّب إلى الشكّ فى نفس

ذلك الكلّي باعتبار سعته أو ضيقه و أنه منطبق على الواجد لهذا المشكوك أو هو خارج عن دائره انطباقه و بعبارة اخرى يرجع الشكّ في أحد هذه الامور إلى الشكّ في الثبوت الذي هو مجرى البراءة لا الشكّ في السقوط الذي هو مجرى الاشتغال. (١)

و الظاهر أنه تبع صاحب المقالات في ذلك حيث قال: إنّ مجرد كشف العنوان المزبور عن وحده الحقيقة لا- يقتضى خروج الأفعال الخارجيه عن الحقيقة كى يستلزم كون الشكّ في دخل شيء فيه إلى الشكّ في المحقّق بل الحقيقة الواحده متّحده خارجا مع المتكثّرات بنحو اتّحاد الطبيعى مع أفرادها و لازمه عند الشكّ في دخل شيء زائد رجوع الأمر إلى الشكّ في أنّ الواحد المتّحد مع المتكثّرات هل لوجوده سعه يشمل المشكوك أم لا فينتهى الأمر في هذا الواحد أيضا إلى الأقلّ و الأكثر. (٢)

حاصلهما أنّ الشكّ في دخل الزائد يرجع إلى الشكّ في أنّ المفهوم المتّحد مع الخارج هل يكون له السعه حتّى يشمل المشكوك أو الضيق حتّى لا يشمل فحيث أنّ السعه هي الأكثر تنتفى بالأصل كما أنّ احتمال دخل الزائد ينتفى به.

لا يقال: إنّ المفاهيم البسيطة لا تجتمع مع السعه و الضيق لأنّ المفروض بساطتها.

لأننا نقول: بساطة المفاهيم لا تجتمع مع تركيبها و أمّا سعه المفهوم غير مناف للبساطه أ لا ترى أنّ مفهوم الوجود بسيط و له وسعه ليس لسائر البسائط.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ السعه و الضيق بمعنى الكثره و القلّه لا معنى لهما في المفاهيم من دون اعتبار الصدق إذ الكثره و القلّه وصف أفراد المفهوم كما أنّ التشكيك لا- مجال له في المفاهيم و الماهيات من حيث هي هي من دون ملا-حظه أفرادها في الخارج فإنّ الوجود ذو مراتب مشكّكه. نعم السعه و الضيق بمعنى الإطلاق و التقييد يتصوّران في

ص: ٣٢٧

١-١) منتهى الاصول ٥٥/١.

٢-٢) مقالات الاصول ٣٩/١.

المفاهيم فإنها إن لوحظ معها قيد تضيقت و إلا فمع ورودها في مقام البيان اتسعت و شملت جميع مواردنا و لكن الأصل في المفاهيم من هذه الجهة هو عدم التقييد و التضييق لا عدم السعه و هو ينتج عكس المقصود كما لا يخفى. هذا مضافا إلى أن سعه وجود الكلّي في الخارج لا معنى له إذ الوجود الخارجيّ متشخص و لا معنى لسعته إلا على قول الرجل الهمداني كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر وجه الضعف فيما أفاده في المقالات على تقدير كون المتكثرات الخارجيّة من محققات الأمر البسيط حيث قال: مع أنّه على فرض المتكثرات الخارجيّة من محققات الأمر البسيط نقول: من الممكن ازدياد الأمر البسيط بزياده محققه و قلته بقلته و لازمه أيضا عند الشكّ في دخل الزائد لزوم الشكّ في سعه الأمر البسيط أم ضيقه و لا قصور في جريان البراءة في مثله و ما قرع سمعك من جريان الاشتغال عند الشكّ في محقق الأمر البسيط إنّما هو في صورته تعيين حدود الأمر البسيط بلا إبهام في مثله بنحو تردّد أمره بين الزائد و الناقص أصلا و أين مقامنا من هذا. (1)

لما عرفت من أنّ التوسعه و الضيق بمعنى الكثرة و القله لا مجال لهما في المفاهيم و بمعنى الإطلاق و التقييد لا يفيد الأصل إلا الإطلاق و هو ينتج عكس المقصود فافهم و اغتنم.

ثالثها: ما ذكره الفقيه الهمداني في مصباح الفقيه حاصله على ما بيالى أنّه إذا فرضنا أنّ الشكّ في محصل الأمر البسيط فليس الاحتياط واجبا إلا فيما إذا كان المحصل غير شرعيّ و أمّا إذا كان المحصل شرعيّا كالغسل و الوضوء و الصلاة فللبراءة مجال لأنّ أمر بيانه بيد الشارع فحيث لم يصل البيان إلينا و شككنا في جزئيه شيء أو شرطيته فمقتضى القاعدة هو البراءة إذ لو كان المشكوك جزءا أو شرطا لوصل إلينا من ناحيه

ص: ٣٢٨

الشارع بيان و حيث لم يصل ذلك فالأصل هو العدم. انتهى

و عليه فإذا كان المحصل الشرعي موردا للبراءة فجرى البراءة في ما يتحد معه من المركب الشرعي أولى كما لا يخفى.

رابعها: ما في تهذيب الاصول من أنّ الصلاة و أضرابها موضوعه لنفس الهيئة اللابشرطية الموجودة في الفرائض و النوافل قصرها و تمامها و ما وجب على الصحيح و المريض بأقسامها... إلى أن قال: و الحاصل أنّها وضعت لهيئته خاصه مأخوذه على النحو اللابشرط فان فيه موادها الخاصه من ذكر و قرآن و ركوع و سجود تصدق على الميسور من كلّ واحد منها و هيأتها صورته اتصاليه خاصه حافظه لمادتها أخذت لا بشرط في بعض الجهات... إلى أن قال: و هي متحده مع المواد اتحاد الصوره مع الماده و ليس هنا من المحصل و المحصل عين و لا أثر فعند ذلك إذا تعلق الأمر بتلك الهيئة التي اتخذت لنفسها حقيقه وحدانيه يكون ذلك بعثا إلى الأجزاء و المواد التي تنحل الماهية إليها إذ الأمر بإيجاد صورته البيت أو بناء المسجد عند التحليل أمر و بعث إلى تهيته أجزائها بهيئته معلومه من دون تعلق الأمر مستقلا بتلك المواد و لا الأمر الضمني و المقدمي على القول بهما. فالأمر الواحد أمر بالكثيرات عند التحليل فإذا شك في نظر الانحلال إلى جزئيه شيء أو شرطيته للمأمور به يرجع ذلك إلى أصل تعلق الأمر به في لحاظ الكثرة بعد العلم بتعلقه بسائرهما. (١)

و فيه أنّ المراد من نفس الهيئة المذكوره هل هو هيئته خارجيه أو هيئته ذهنيه؟ فإن اريد الأول فلا ريب أنّ الخارج متشخص و لا يصلح لصدقها على أنواع الصلوات و أقسامها و إن اريد الثاني فإن اخذ بنحو جزئي فهو أيضا لا يصلح للصدق على أقسام الصلوات و إن اخذ بنحو جامع بسيط فليس هو شيء وراء ما أفاده صاحب الكفايه

ص: ٣٢٩

من الجامع البسيط المتّحد مع الخارج فالأمر متوجّه إلى الجامع و منه يسرى إلى الحصص و الأفراد و إن كان عند التحليل أمر الواحد أمرا بالكثرات مع أنّه استشكل على جريان البراءة على مختار صاحب الكفايه و قال حديث الانحلال إلى معلوم و مشكوك إنّما يصلح إذا لم يتعلّق الأمر بعنوان معلوم، إلاّ- أن يقال إنّ الهيئه مأخوذه بنحو الصورة مع المادّه لا الجامع و لكن لا يخفى أنّ الصورة ليست صورته جزئيه بل هي صورته كليّه فلا محيص عن الجامع البسيط. و يرد عليه ما أورده على صاحب الكفايه فالفرق بين مختاره و مختار صاحب الكفايه غير واضح.

اللّهّم إلاّ أن يقال إنّ الفرق أنّ الجامع المذكور في التهذيب هو الجامع المبهم على تقدير القول بالأعمّ بخلاف الجامع في كلام صاحب الكفايه فإنّه جامع معيّن بسيط على تقدير القول بالصحيح و يشهد له قوله سابقا: و على هذا لا مناص عن الاعتراف بكون الموضوع له أمرا ينطبق على مقاله الأعمّى لما علمت من أنّ الماهيه التي وضعت لها لفظه الصلاه إذا وجدت في الخارج مجرّده عن تلك الشرائط التي عرفت خروجها عن الموضوع له تتّصف لا محاله بالفساد و لا يمكن اتّصافها بالصّحه في هذا الحال فلا تكون الماهيه الموضوع لها الصلاه متّصفه في الخارج بالصّحه دائما و هذا بعينه مقاله الأعمّى. (1) فيصحّ جريان البراءة في المبهم دون المعين.

و فيه أنّ الإبهام و التعيّن مع اتّحاد العنوان في الخارج لا- يوجب الفرق فإنّ مع الاتّحاد يدور الأمر بين الأقلّ المعلوم و الأكثر المشكوك كما مرّ مفصّلا. و لا- فرق في ذلك بين أن يكون الاتّحاد الكليّ الطبيعيّ مع أفرادها أو اتّحاد الصورة مع المادّه فإنّ عند التحليل يدور الأمر بين الأقلّ المعلوم و الأكثر المشكوك في كليهما فإن كان ذلك يكفي في اتّحاد الصورة فليكن كذلك في اتّحاد الكليّ مع أفرادها.

ص: ٣٣٠

مع أنك عرفت أن المراد من الجامع على قول الصحيحى هو الصحيح بحمل الشائع الصناعى أعنى ماهيته جامعاً لأجزاء الصلاة و شرائطها التى لها دخل فى ترتب ما هو الباعث على الأمر من دون دخل لما يترتب عليه بعروض الأوامر و غيرها و هذا المعنى كما مرّ قابل للتصوّر و لذا قلنا بأن إطلاق الصحيح الإضافى على ما يكون واجداً للأجزاء و الشرائط من حيث نفس المركب الشرعى قبل تعلق الأمر به شائع فى العرف و اللغه و لا ينحصر إطلاقه على ما يحتوى جميع الأجزاء و الشرائط حتى التى يتأتى من ناحيه الأمر.

فلا اضطرار فى الذهاب إلى مقاله الأعمى بحسب مقام الثبوت.

فتحصّل من المباحث الماضيه إمكان تصوير الجامع على قول الصحيحى و مقتضى الأصل هو جريان البراءة فى المشكوك من دون فرق بين أن يكون الجامع مركباً أو بسيطاً فلا تغفل.

الوجه السابع فى تصوير الجامع على القول الأعمى:

إشاره

ثم إن تصوير الجامع على قول الأعمى فبوجه:

الوجه الأول: معظم الأجزاء

و هو أن يقال إن لفظ الصلاة موضوع لماهية مركبه من معظم الأجزاء بنحو الإبهام بمعنى أن المسمى للصلاه هى ماهية مركبه من موادّ خاصه من تكبيره إلى تسليمه من دون ملاحظه لهيئه خاصه من الهيئات الصلاتيه بل تؤخذ الهيئه الصلاتيه من معظم الأجزاء المذكوره بعرض عريض لها بنحو اللابشرط بالنسبه إلى الزيادة على معظم الأجزاء كما لا تكون متقيده بالصحه أو الجامعيه.

و عليه فالماهية الصلاتيه التى تكون جامعاً لأفرادها الصحيحه و الفاسده هى هيئه

مشملة على معظم أجزائها بعرض عريضها من دون تقييد بعدم الزيادة على معظم الأجزاء و من دون تقييد بالصحة أو الجامعية و من المعلوم أن المسمى المذكور يشمل الصحيح و الفاسد و لا يكون صدقه على الأفراد الصحيحه مجازا لأن المفروض أن الهيئة مأخوذه فيه مأخوذه بنحو اللابشرط لا بشرط لا فمأهية العبادات المخترعه كماهية الصنائع المخترعه فكما أن مخترع الطائره بعد أن أحكمها على ما هي عليها من المواد وضع اسما خاصا لها على ما هي عليها من معظم الأجزاء بنحو اللابشرط و لذا يصدق عليها اسم الطائره و لو غيرت مادتها و هيأتها أو نقص بعض أجزائها فكذلك شارع الصلاة بعد أن ركب الصلاة من أجزاء و شرائط خاصه وضع اسم الصلاة بناء على ثبوت الحقيقه الشرعيه لمعظم الأجزاء المذكوره بنحو اللابشرط كما عرفت.

قال استاذنا المحقق الداماد قدس سره إن الأجزاء في مفهوم الصلاة مأخوذه بنحو الإبهام كأخذها في مفهوم البيت و الدار أو السيّاره و الطائره فكما يصدق عنوان الدار على ما يبنى من أي مواد و بأي هيئة كانت فكذلك يصدق عنوان الصلاة على مصاديق معظم الأجزاء في دائره التكبيره و الركوع و السجود و القراءه و الدعاء و التشهد و القيام و التسبيح و السلام و لو اختلفت الهيئات التركيبية بالنقص أو الزيادة لكون لفظ الصلاة و لفظ الدار و لفظ السيّاره موضوعا لهيئته ما و أجزاء ما في دائره الأجزاء المذكوره مع كونها لا بشرط عن الزيادة و عليه يصدق على كلّ معظم كما يصدق على جامع الأجزاء أيضا لكونه لا بشرط عن الزيادة.

و لعلّ إلى ما ذكر يؤول ما في الدرر من أن الذي وضع له اللفظ هو مقدار من تلك الأشياء الملحوظه على سبيل الإهمال أو تعيين ما، مثل أن لاحظ عدم كونه أقلّ من ثلاثه أجزاء أو أربعة أجزاء و هكذا على اختلاف نظر الواضع فإذا وجد في الخارج غير زائد على مقدار ما وضع له فلا إشكال في صدق معنى اللفظ عليه و إذا وجد زائدا على ذلك المقدار فلكون الزائد جزء و متّحدا مع ما يقوم به المعنى يصدق عليه

المعنى أيضا فالزائد فى الفرض الثانى جزء للفرد لا جزء لمقوم المعنى و لا خارج عنه فافهم و تدبّر. (١)

إشكال الشيخ الأعظم قدس سرّه

نعم هنا إشكال و هو أنّ الشيخ قدس سرّه على المحكى عنه أورد عليه بأنّه إن اريد أنّ اللفظ موضوع لمفهوم معظم الأجزاء الذى لا يختلف ذلك المفهوم باختلاف مصاديقه ففساده غنى عن البيان بداهه أنّ لفظ الصلاه لا ترادف لفظ معظم الأجزاء و إن اريد أنّه موضوع لمصادقه فلا ريب فى اختلاف تلك المصاديق بواسطة تبادل الأجزاء وجودا و عدما و حينئذ فإمّا أن يقال بأنّ اللفظ موضوع لمصداق واحد من تلك المصاديق المختلفه بالتبادل و إمّا أن يقال بوضعه للقدر المشترك بين تلك المصاديق و إمّا أن يقال بأنّه موضوع لكلّ واحد منها على وجه الاشتراك اللفظى أو على الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ. و الأوّل بعد الإغماض عن سؤال تعينه يوجب أن لا يكون حقيقه فى غيره صحيحه كانت أو فاسده و الثانى غير معقول ضروره بطلان تبادل أجزاء ماهيته واحده بذهاب جزء و قيام آخر مقامه و الثالث و الرابع ممّا لا يلتزم به القائل بالأعمّ مضافا إلى استلزامه أن يكون استعمال اللفظ فيما زاد عن معظم الأجزاء مجازا صحيحه كانت أو فاسده و القول بكونه حقيقه فيما زاد يلازم الاشتراك اللفظى و هو ممّا لا يلتزم به و الاشتراك المعنوى بين المعظم و التمام قد عرفت حاله. (٢)

و حاصله أنّ مفهوم معظم الأجزاء بما هو مفهوم ليس موضوعا له و إلّا- لزم ترادف لفظ معظم الأجزاء مع لفظ الصلاه و هو بديهى الفساد.

و أيضا مصداق مفهوم معظم الأجزاء ليس موضوعا له لأنّ المصداق إن كان

ص: ٣٣٣

١-١) الدرر ١/٥١.

٢-٢) التقريرات ٦/١.

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

ص:

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

ص:

لما عرفت من أنّ المفهوم بما هو مرآه عن المصاديق يكون معنى الصلاة و عليه فلا- تكون العلاقة الوضعيّة بين اللفظ و نفس المصاديق كما لا تكون بين اللفظ و نفس المفهوم بل بين اللفظ و المفهوم الذي يكون مرآه إلى المصاديق.

تصوير معظم الأجزاء بنحو الكلّي في المعين

و ممّا ذكر ينقدح ما في المحكّي عن بعض الأعلام قدّس سرّه من أنّ الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم بنحو الكلّي في المعين. مثلاً الصلاة مرّكبه من عشره أجزاء فالستّه أو السبعه أو الثمانية من هذه الأجزاء العشره بنحو الكلّي في المعين بمعنى أنّه ينطبق على أيّ ستّه مثلاً- من هذه العشره مثل أن يبيع صاعاً من هذه الصيعان و له اختيار التطبيق على أيّ صاع أراد من هذه الصيعان الموجود في الخارج انتهى (1).

نقد التصوير المذكور

و ذلك لأنّ الموضوع له هو المفهوم الكلّي الطبيعيّ الذي يكون مرآه إلى جميع المصاديق لا مصداق من مصاديق هذا المفهوم بنحو الكلّي في المعين كما في باب البيع و الشراء إذ المبيع في الكلّي في المعين ليس كلّ الصيعان بل صاع من الصيعان، هذا بخلاف الموضوع له في الصلاة فإنّ كلّ مصداق ينطبق عليه عنوان الموضوع له للفظ الصلاة و يكون لفظ الصلاة حقيقه فيه و لعلّ منشأ ذلك هو الخلط بين الأمور به و بين المسمّى إذ الأمور به ليس إلاّ واحداً من الأفراد بخلاف المسمّى فإنّه طبيعه كليّه كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث تصوّر أنّ اللفظ وضع بإزاء المعظم على نحو البدل بمعنى أنّ المقوم للمركّب أحد الأمور من أربعه أجزاء أو خمسه أو ستّه

ص: ٣٣٦

مع أنّ المسمّى كلّى يشمل جميع المصاديق و يصدق عليها و لا- يخرج مصداق من مصاديقها عن حقيقه المسمّى و البدليه مستلزمه لعدم شمولها إلاّ واحدا منها على سبيل البدليه و منشأ ذلك التوهّم هو الخلط بين الماهيه و المصداق حيث توهم أنّ المسمّى هو المصداق مع أنّ الماهيه بما هي مرآه عن المصاديق يكون هو المسمّى.

إشكال المحقّق الأصفهانيّ

استشكل المحقّق الأصفهانيّ على هذا الجامع أعنى معظم الأجزاء بأنّ الصلاه الصحيحه صادقه على فاقد المعظم فضلا عن صدق مطلقها انتهى (٢).

توضيحه أنّ الصلاه لو كانت موضوعه لمعظم الأجزاء لزم أن لا- تصدق الصلاه على فاقد المعظم مع أنّا نرى صدق الصلاه الصحيحه عليه كما في صلاه الغرقى و صلاه المنسىّ أجزاءه غير الأركان فضلا عن صدق صلاه بدون قيد الصحيحه و حيث أنّ الصدق ليس بعنايه و مجاز يستكشف أنّ الموضوع له ليس هو معظم الأجزاء.

جواب الإشكال المذكور

يمكن أن يقال: إنّ معظم أجزاء كلّ صلاه بحسبها و عليه فصلاه الغرقى أيضا مركّبه من أجزاء كالتيه و التكبيره و القراءه و الركوع و السجود الإيمائين و غير ذلك فعند وجود معظم أجزائها يصدق عليه الصلاه حقيقه و هكذا صلاه المنسىّ أجزاءه غير الأركان لأنّها أيضا مركّبه من التيه و التكبيره و القيام حال التكبيره و القيام المتّصل مع الركوع و القيام اللاحق و السجود و رفع الرأس و الجلوس بين السجدين و غير ذلك و لا يخفى أنّ تلك الصلاه لا تخلو عن معظم الأجزاء فعند وجود المعظم تصدق الصلاه

ص: ٣٣٧

١-١) المحاضرات ١/١٦٧.

٢-٢) نهايه الدرايه ١/٦٥.

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

ص:

الأجزاء و عنوان لا- يحكى إلا- عن حقيقتها فالزائد عليها يكون من مشخّصات الحقيقه لا من نفس الحقيقه كما أنّ الإنسان لا يحكى إلا- عن حصه و أمّا خصوصيات الزيديّه و البكريّه فهى من مشخّصات الفرديّه و لوازمها و لا- دخل لها بالنسبه إلى حقيقه الانسانيه.

و اعتبار اللابشرط مع معظم الأجزاء لا يستلزم كون الزائد من حقيقه الصلاه بل غايته أنّ مع هذا الاعتبار لا مانع من صدق الصلاه على مصداقها من المعظم و لو انضمّ إلى سائر الأجزاء بخلاف ما إذا اعتبر بشرط لا فإنّ وجود الزائد حينئذ يمنع عن صدقها كما لا يخفى.

اللهمّ إلا- أن يقال إنّ الموضوع له هو معظم الأجزاء فصاعدا لا مجرد معظم الأجزاء و من المعلوم أنّه مفهوم و سيع جامع لجميع شتاته و متفرقاته و من هنا يصدق على القليل و الكثير و الزائد و الناقص على نسق واحد نظير لفظ «الكلام» فإنّه موضوع فى لغه العرب لما تركّب من حرفين فصاعدا فالحرفان مقوّمان لصدق عنوان «الكلام» فى لغه العرب و أمّا الزائد عليهما من حرف أو حرفين أو أزيد فعند وجوده داخل فى المسمّى و عند عدمه خارج عنه. و عليه فالزائد على المعظم من أجزاء الصلاه فعند وجوده يدخل فى المسمّى و عند عدمه يخرج عنه و لا إشكال فيه فلا ترديد عند اجتماع جميع أجزاء الصلاه فلا تغفل.

الوجه الثانى الأركان الأربعة

و هو على ما حكى عن المحقق القمى أنّ ألفاظ العبادات أسماء لأجزاء معلومه كالأركان الأربعة فى الصلاه من التكبيره و الركوع و السجود و الطهاره فجميع أفراد الصلاه أعنى الصحيحه المشتمله على الأركان و الزائده عليها و الفاسده المقتصره عليها و الزائده عليها من حقيقه الصلاه و يطلق على جميعها لفظ الصلاه على وجه الاشتراك

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

ص:

التسليمه فى الصلاه نسيانا لم تجب عليه الاعاده فى الوقت فضلا عن القضاء فى خارجه. (١)

إشكالات الشيخ الأعظم قدس سره

يرد على ما ذهب إليه المحقق القمى ما أفاده الشيخ قدس سره بأن لازم هذا القول هو انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان وإن اشتملت على بقيه الأجزاء والصدق مع وجودها وإن لم يشتمل على شىء من الأجزاء والشرائط وهو ممّا ينبغي القطع بفساده لأنّه منقوض طردا وعكسا. إلى أن قال ما حاصله: مضافا إلى أنّه يلزم أن يكون استعمال اللفظ فى المأمور به بأجزائه وشرائطه مجازا عند الأعمى لأنّه من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكلّ وهو مجاز قطعاً مع أنّ الظاهر من كلامه أن يكون هذا الاستعمال حقيقه (٢).

جواب الإشكالات المذكوره

اجيب عن الأول بأنّ انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان مقتضى صحيحه الحلبى الدالّه على أنّ ثلاثه أثلاث... الخ. إذ مع فقدان أحد الأركان لا مجال لبقاء الصلاه.

وفيه: أنّ الصحيحه فى مقام بيان المأمور به والصلاه الصحيحه وهو لا ينافى صدق الصلاه بناء على الأعمّ فيما إذا فقد أحد الأركان مع وجود بقيه الأجزاء والمفروض هو صدق الصلاه عرفاً على تلك الصلاه كما ذهب إليه الشيخ قدس سره وتبعه صاحب الكفايه ومع هذا الصدق يكشف عن أنّ الجامع ليس هو الأركان الخاصه المذكوره وإلاّ فمع فقدان أحدها لا مجال للصدق كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات حيث ذهب إلى عدم صدق الصلاه على الفاقد

ص: ٣٤١

١-١) المحاضرات ١/١٦٣-١٦٥.

٢-٢) راجع تقريرات الشيخ ٥/.

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

ص:

استعمالات الكليات الطبيعية. نعم لو استعمل الجامع المشترك في خصوص بعض أفراده كان مجازاً لأن الخصوصيات التي غير حصص الجامع ليست داخله في المسمى.

و مما ذكر يظهر الجواب عما حكى عن المحقق النائيني قدس سره ردّاً على الشيخ الأعظم قدس سره من أنه إن أراد بعدم دخول بقيته الأجزاء و الشرائط في المسمى عدم دخولها فيه دائماً فيردّه أنه ينافي الوضع للأعمّ فإنّ لازمه عدم صدق لفظ الصلاة على الفرد الصحيح إلاّ- بنحو من العناية و المجاز و من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكلّ و إن أراد به دخولها فيه عند وجودها و خروجها عند عدمها فهو غير معقول ضروره أنّ دخول شيء واحد في ماهيته عند وجوده و خروجه عنها عند عدمه أمر مستحيل لاستحاله كون شيء جزء لماهية مرّه و خارجاً عنها مرّه اخرى فإنّ كلّ ماهية متقومه بجنس و فصل أو ما يشبههما فلا يعقل أن يكون شيء واحد مقوماً لماهية عند وجوده و لا يكون كذلك عند عدمه. انتهى (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ استعمال الجامع في الفرد الصحيح بعنوان أنّه فرد من أفراد و حصّه من حصصه حقيقه و ليس بمجاز و الملا-ك في الصدق هو الأركان و هي داخل في المسمى و ليست بخارجه عنه و بقيته الأجزاء و الشرائط غير داخله فيه بل هي من المشخصات و العوارض الخارجيه لأفراد الجامع و لا ضير في وجودها أو عدمها لأنّ المفروض أنّ الجامع المشترك مأخوذ بنحو اللابشرط. نعم لو استعمل الصلاة في الفرد الصحيح بعنوان أنّ جميع أجزائه و شرائطه داخل في حقيقه الصلاة كان ذلك مجازاً.

اللهمّ إلاّ- أن يقال إنّ الجامع المشترك هو الأركان فصاعداً كالكلمتين فصاعداً في معنى «الكلام» فكما أنّ الجملة المركبه من ثلاث أو أربع كلمات أو أزيد منها كلام حقيقه كالكلمتين، فكذلك جميع أجزاء الصلاة مصداق للصلاة حقيقه كالأركان فقط و هذا

ص: ٣٤٣

الجامع ليس جامعا فلسفياً حتى يقال: لا- يعقل التبادل في أجزاء الماهية بل هذا الجامع و نظائره من الجوامع الاعتبارية التي لا إشكال في تبادله بالنحو المذكور بل هو واقع كما عرفت في الكلام و عنوان الدار و نحوهما و ليس صدق هذا الجامع بالنسبة إلى موارد كصدق الكلّي في المعين أو على سبيل البديل كما يظهر من المحاضرات و غيرها بل صدقه كصدق الكلّي الطبيعي فإنه يشمل جميع مصاديق المسمّى في عرض واحد فلا معنى للبديته في صدقه مع كونه صادقاً على جميع الموارد عرضاً كما لا معنى لها في مقام الوضع. نعم في مقام الطلب يمكن تصوير البديته بإرادته أحد المصاديق و لكنه أجنبي عن مقام المسمّى كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ ما ذهب إليه المحقّق القميّ قابل للقبول بالنحو المذكور مع إضافته قيد:

«فصاعداً» و لا يرد عليه شيء من الإشكالات عدا الإشكال الأوّل الذي أورده عليه الشيخ الاعظم قدّس سرّه من أنّ لازمه هو انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان و إن اشتملت على بقيه الأجزاء.

الوجه الثالث: الوضع لمعنى لكن لا من حيث انه ذلك المعنى بل من حيث كونه جامعا لملاك التسمية

و هو أن تكون ألفاظ العبادات موضوعه للمركّب من جميع الأجزاء لكن لا من حيث هو بل من حيث كونه جامعا لجمله أجزاء هي ملاك التسمية و مناطها فإذا فقد بعض الأجزاء و صدق الاسم عرفاً يعلم منه أنّ مناط التسمية باق نظير الأعلام الشخصية التي توضع للأشخاص فإنّ زياداً إذا سمى بهذا الاسم في حال صغره كان الموضوع له هذه الهيئة الخاصّة لكن لا من حيث أنّها تلك الهيئة الخاصّة و لذلك لا يفترق في التسمية مع طريان حالات عديده و هيئه غير متناهية بين الرضاع و الشيخوخه و ليس ذلك بأوضاع جديده بل تلك الاستعمالات في تلك المراتب من توابع الوضع الأوّل كما هو المحكّي في تقريرات الشيخ الأعظم قدّس سرّه و نسب في هدايه

المسترشدین القول بأن ألفاظ العبادات موضوعه بإزاء ما يحصل معه التسميه في عرف المتشرّعه إلى جماعه من علمائنا كالعلامة و فخر المحققين و الشهيد الثاني و الشيخ البهائي و إلى جماعه من علماء العامه كالقاضي أبي بكر و أبي عبد الله البصري و قال:

ينبغي حينئذ أن يقال بكونها أسامى لما يقوم به هيأتها بحسب العرف ممّا يصدق معها الاسم سواء اعتبر في حصولها تحقّق بعض الأجزاء بخصوصها كما قد يقال في بعض العبادات أو لا كما هو الحال في الصلاة و هو ثالث الوجوه في المقام. (١)

إشكال الشيخ الأعظم قدس سرّه

و كيف كان فقد أورد عليه في التقريرات بأن القول بالوضع لمعنى لكن لا من حيث أنّه ذلك المعنى بل من حيث كونه جامعا لملاك التسميه راجع في الحقيقة إلى القول بكون المسمّى هو القدر المشترك بين الزائد و الناقص إذ لا يعقل أن يكون شيء مورد الوضع و لا- يكون هو الموضوع له بالخصوص على وجه لا- يكون له شريك في ذلك من حيث تعلق الوضع الخاصّ به اللهمّ بالقول بأنّه من باب الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ على عكس ما هو المعروف من الوضع في المبهمات إلّا أنّ ذلك أيضا غير خارج عن الاشتراك المعنويّ إذا كان الموضوع له هو نفس العامّ و عن الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ إذا كان الموضوع له مصاديق ذلك العامّ. و الأوّل كما مرّ غير مرّه غير معقول و الثاني ممّا لا يلتزم به القائل بالأعمّ و لا يساعده شيء من كلماتهم في الأدلّه و الأجوبه كما لا يخفى (٢).

جواب إشكال الشيخ الأعظم قدس سرّه

و فيه أنّ القول بكون المسمّى هو القدر المشترك بين الزائد و الناقص و هو جمله من

ص: ٣٤٥

١-١) هدايه المسترشدین ١٠١/.

٢-٢) التقريرات ٦/.

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

ص:

و لعلّ إليه يؤول ما فى نهايه الدرايه من أنّ ظنّى أنّ وضع الأعلام على حدّ ما ذكرناه سابقا من الوضع لهذه الهويّه الممتازه عن سائر الهويّات مع الإبهام من سائر الجهات. (١)

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه من أنّ الأعلام إنّما تكون موضوعه للأشخاص و التشخيص إنّما يكون بالوجود الخاصّ و يكون الشخص حقيقه باقيا ما دام وجوده باقيا و إن تغيّرت عوارضه من زياده و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات فكما لا يضرّ اختلافها فى الشخص (الشخص) لا يضرّ اختلافها فى التسميه و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا كانت موضوعه للمركّبات و المقيدات. و لا يكاد يكون موضوعا له إلاّ ما كان جامعا لشتاتها و حاويا لمتفرقاتها كما عرفت فى الصحيح منها. (٢)

و فيه أنّه إن أراد أنّ الوجود الخارجى المتعين الخاصّ موضوع له للأعلام ففيه أنّ بالتغيير و تبدّل الحال لا بقاء للموضوع له مع أنّا نرى بقاء الموضوع له فى أىّ تقدير و حال و إن أريد أنّ الوجود الخارجى المبهم هو الموضوع له ففيه أنّ الخارجيات متعيّنات فلا وجود للمبهم فى الخارج فلا بدّ من أن يقال أنّ الهويّه المتشخصه و الماهيه المتعيّنه عن سائر الهويّات مع الإبهام من سائر الجهات هى الموضوع له و هى صادقه فى جميع الحالات و أنحاء الوجودات من الوجود الخارجى و الذهنى و البرزخى و سرّ ذلك هو أنّ أخذ الإبهام فيها و أخذ الإبهام فى الماهيات الذهنيه لا محذور فيه و تشبيه ألفاظ العبادات مع صدقها فى جميع الحالات بالأعلام لا بأس به لأخذ الإبهام فى كليهما كما لا يخفى.

ص: ٣٤٧

١- ١) نهايه الدرايه ١/٦٦.

٢- ٢) الكفايه ١/٤٠.

إشكال الإحالة إلى المجهول

فتحصّل أنّه لا إشكال في هذا التصوير إلا أن يقال أنّه إحالة إلى المجهول فإنّ أخذ جملة من الأجزاء من دون ذكر أشخاصها أو تقييدها بالأركان أو القلّة أو الكثرة كالمعظم غير معلوم المراد ولذا استشكل عليه في هداية المسترشدين بقوله: ويشكل ذلك أيضا مع بعد الوجه المذكور في نفسه أنّه لا معيار حينئذ لتعيين المعنى المراد و الرجوع فيه إلى العرف إنّما يكون بعد حصول الغلبة و الاشتهار و أمّا قبله فلا يكاد يتعيّن الموضوع له أو المستعمل فيه بوجه لعدم إمكان الإحالة إلى العرف حينئذ بل لا يكاد يحصل في العرف معنى جامع بينهما بحيث يشمل الصحيح و الفاسد عندنا. (١)

جواب الإشكال المذكور

يمكن أن يقال أنّ الموضوع له معلوم بحسب المفهوم و هو جملة من الأجزاء التي مع وجودها يصدق لفظ الصّيلاه عليها عرفا و الإحالة في المصداق لا في المفهوم إذ المعنى المذكور معلوم بخلاف المصداق فإنّه يختلف باختلاف الأحوال و المرجع فيه هو العرف.

إشكال الدور

و استشكل عليه بأنّ حواله تعيينه إلى عرف المتشرّعه مستلزمه للدور لتوقّف تعيين ما اعتبره الشارع في التسميه على عرف المتشرّعه و توقّف عرفهم بمعرفته على بيان الشارع لهم إذ لم يكن الأمر موكولا- إليهم و بعبارة اخرى أنّ الصّدق العرفي تابع لوجود المسمّى في الواقع و مقام الثبوت فلا يعقل أن يكون وجود المسمّى في الواقع و نفس الأمر تابعا للصدق العرفي.

جواب الميرزا الشيرازي قدس سرّه

و اجيب عنه في تقارير الميرزا الشيرازي قدس سرّه بأنّ الضابط لتعيينه ما يصدق معه

ص: ٣٤٨

الاسم عرفا على أن يكون الصدق العرفي كاشفا لا عنوانا حتى يلزم الدور فالحواله فى الحقيقه على الشرع نظير حواله اللغات على العرف مع توقيفيتها فكما يكون العرف مرآه للغه فكذلك عرف أهل الشرع يكون مرآه للاصطلاح الشارع. (1)

و لقد أفاد و أجاد و حاصله أنّ الدور المحال هو ما إذا توقّف كلّ واحد فى الثبوت على الآخر و فى المقام ليس كذلك لأنّ الصدق العرفي تابع لوجود المسمّى فى الواقع و مقام الثبوت و لكن وجود المسمّى فى الواقع و نفس الأمر لا يتوقّف عليه إذ ثبوته بالوضع لا- بشيء آخر نعم يتوقّف إثباته خارجا على الصدق العرفي. فاختلف الطرفان فلا يلزم الدور من أن يكون الفهم العرفي كاشفا عن تحقّق المسمّى.

ثمّ إنّ إرجاع هذا الوجه إلى الوجه الأوّل كما يظهر من المحاضرات خلاف ظاهر كلماتهم فإنّ جملة من الأجزاء أعمّ من معظم الأجزاء اللهمّ إلا أن يقال إنّهما و إن كانا مختلفين عنوانا و لكنّهما متّحدا مصداقا فإنّ العرف لا يفهم صدق الصلاه فى الخارج إلا إذا وجد معظم الأجزاء فافهم.

الوجه الرابع:

و هو أنّ حال ألفاظ العبادات كحال أسامى المعاجين

قال فى الكفايه فى تقريبه أنّ ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء و الشرائط إلا أنّ العرف يتسامحون كما هو ديدنهم و يطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلا له منزله الواجد فلا يكون مجازا فى الكلمه على ما ذهب إليه السكاكيّ فى الاستعاره بل يمكن دعوى صيرورته حقيقه فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعه أو دفعات من دون حاجه إلى الكثره و الشهره للانس الحاصل من جهه المشابهه فى الصوره أو المشاركه

ص: ٣٤٩

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

ص:

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

ص:

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

ص:

و احتمال كون الموضوع له خاصًا بنحو الاشتراك اللفظي أو بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ بعيد من جهات:

أحدها: أنّ الصحيحيّ و الأعميّ لا يلتزمان بالاشتراك اللفظيّ و لا بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ بعد ذهابهم إلى تصوير الجامع.

ثانيها: هو أنّه لو كان كذلك لزم أن يكون استعمال لفظ الصلاه و الصوم في الجامع في مثل «الصلاة تنهى عن الفحشاء» و «الصلاه معراج المؤمن». و «عمود الدين» و «الصوم جنّه من النار» مجازًا مع أن استعماله جائز بالوجدان و لا يحتاج إلى عنايه حتّى يكون مجازًا.

نعم مقتضى بعض الوجوه المتقدّمه كالوجه الرابع و الخامس المذكورين لتصوير الجامع هو تعدّد الأوضاع غايه الأمر أنّها ملفقه من أوضاع تعيبيّه و تعيبيّه.

قال في نهايه النهايه: و احتمالها ليس بذلك البعيد بل قريب جدًا فتكون الاستعمالات التي أشار إليها المصنّف من باب عموم الاشتراك و لا بعد في ذلك.

انتهى (١)

و لكن قد عرفت سابقًا أنّ لازم تعدّد الأوضاع هو الاشتراك اللفظيّ و الأعميّ لا يلتزم بذلك.

الجهه التاسعه في ثمره النزاع:

اشاره

و لا يذهب عليك أنّ ثمره النزاع على المعروف هو إجمال الخطاب على قول الصحيحيّ و عدم جواز الرجوع إلى إطلاق الخطاب في رفع الشكّ في جزئيه شيء أو شرطيته لأنّ مرجع الشكّ في جزئيه شيء أو شرطيته إلى الشكّ في وجود ما له

ص: ٣٥٣

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

ص:

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

ص:

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

ص:

كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ. حيث لم يعتبر فيه سوى الكف عن الأكل و الشرب عند تبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود. نعم إنّ ذلك يختلف كيفيّة باختلاف الشرائع و لكن كلّ ذلك الاختلاف يرجع إلى الخارج عن ماهيّة الصيام بل قد يعتبر فيه كما في شرع الإسلام الكف عن عدّه امور آخر أيضا كالجماع و الارتماس في الماء و الكذب على الله تعالى و على رسوله صلى الله عليه و آله و سلم و على الأئمّه الأطهار عليهم السّلام و إن لم يكن الكف عنها معتبرا في بقيه الشرائع و الأديان. و على ذلك فلو شككنا في اعتبار شيء في هذه الماهيّة قيدا و عدم اعتباره كذلك فلا مانع من أن يرجع إلى إطلاق قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ... الآية. و به يثبت عدم اعتباره. فحال الآيه المباركه حال قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ . تجاره عن تراض. و ما شاكلهما فكما أنّه لا مانع من التمسك بإطلاقها في باب المعاملات عند الشك في اعتبار شيء فيها فكذلك لا مانع من التمسك بإطلاق هذه الآيه المباركه في باب الصوم عند الشك في دخل شيء في صحته شرعا. (1)

نعم لو حصل من كثره استعمال ألفاظ المخترعات الشرعيّه التي لها سابقه في الامم السابقه في المرادات الشرعيّه الإسلاميه انس اللفظ بحيث يظهر لفظ العباده في المرادات الشرعيّه عندنا فلا مجال للتمسك بالإطلاق في دفع الشك عمّا يحتمل دخله في المرادات الشرعيّه عندنا بناء على قول الصحيحيّ لأول الشكّ المذكور إلى الشكّ في المقوم كما لا مجال للأخذ بالإطلاق بناء على قول الأعميّ لإجمال الأدلّه العامّه في المخترعات الشرعيّه عندنا.

و ثانيا: بما في المحاضرات من أنّ الضابط للمسأله الاصوليه إمكان وقوعها في

ص: ٣٥٧

طريق الاستنباط لا فعليته و هو موجود في هذه المسأله كما لا يخفى (١).

و ثالثا: بأن الإطلاق المقامى ربما لا- يتحقق فى بعض العبادات كما إذا احرز أجزاءها من الأدله اللبئيه كالإجماعات، فلا إطلاق مقامى فى البين حتى يتمسك به على القولين فلا يصح دعوى وجود الإطلاق المقامى فى جميع الموارد.

و رابعا: بأنه لو شك فى جزء من الأجزاء الثابته أنه واجب أو مستحب ليس للصحيحى أن يتمسك بالإطلاق بخلاف الأعمى كما صرح به استاذنا المحقق الداماد قدس سره.

و مما ذكر كله يظهر ما فى المقالات حيث استشكل فى الثمره المذكوره. و قال: ذلك مبنى على كون الإطلاقات على الأعمى فى مقام البيان و إلا فلا بيان على الأعمى أيضا لأن المهمل بمنزله المجمل كما لا يخفى و حينئذ لا يبقى ثمره مهمه فى مثل هذه المسأله (٢).

و ثانيها: كما فى نهايه الاصول: أن التحقيق فى المسأله أن يقال ان وضع ألفاظ العبادات (كالصلاه و الصوم و نحوهما لمهياتها) ليس بتعيين الشارع فإن سنخ هذه العبادات كان معمولا متداولوا بين جميع أفراد البشر و أرباب الملل حتى فى أعصار الجاهليه أيضا و كان هذه الألفاظ المخصوصه موضوعه بإزائها و مستعمله فيها كما عرفت تفصيل ذلك فى مبحث الحقيقه الشرعيه و على طبق استعمالهم جرى استعمال الشارع أيضا غايه الأمر أنه تصرف فى كيفيتها و ما يكون معتبرا فيها من الأجزاء و الشرائط و بين ذلك بالعمل أو بتصريحات أخر فهذه الألفاظ لم تستعمل فى لسان الشارع إلا فى نفس هذه الماهيات و هذا السنخ من العبادات المتداوله فى جميع الأعصار

ص: ٣٥٨

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) مقالات الاصول ٤٦/١.

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

ص:

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

ص:

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

ص:

تمسك بالعام في الشبهات المصادقيه فلا يرفع الإشكال إلا بما أفاده الشيخ قدس سره على المحكي من أن الخارج ليس معنونا بالفساد إلا بعد الخروج لا قبله أو مقارنا له.

بل جواب الشيخ أولى و أوضح ممّا في تهذيب الاصول أيضا حيث قال: ونقده ثالث من جانب آخر بأن المسمى و إن كان أعم على الفرض إلا- أنّ المأمور به هو الصحيح على القولين و الأخذ بالإطلاق بعد التقييد أخذ بالشبهه المصادقيه. و أجاب عنه بقوله: و كيف اشتبه الأمر على الثالث إذا البعث لم يتعلّق بعنوان الصحيح أو ما يلزمه بل تعلّق بنفس العناوين على الأعم فإذا ثبت كونها في مقام البيان أخذنا بإطلاقها ما لم يرد لها مقيد و وجود قيد منفصل لا يكشف عن بطلان الإطلاق الدائر بين الأدلّه كما لا يخفى. (1)

و ذلك لأنّ المستشكل ادّعى تقييد الأعم بضدّ ما يخرج منه من الصلوات الباطله الفاسده فمجرد كون القيد المنفصل لا يكشف عن بطلان الإطلاق الاستعمالي لا يكفي بعد كون القيد و لو كان منفصلا كاشفا عن تقييد المراد الجدّي و تعنونه بضدّ عنوان الخاصّ الخارج عنه و مع تعنون الأعم بضدّ عنوان الخاصّ و هو الصحيح فلا يمكن التمسك به في الفاقد لما يشكّ في جزئيه أو شرطيته. هذا مضافا إلى وجود الفرق بين كون الصفه مأخوذه في المتعلّق و بين كونها لازما مساويا لمتعلّق الحكم كما مرّ تفصيله في كلام الشيخ قدس سره.

و كيف كان فالإشكال المذكور غير وارد بعد كون المتعلّق غير معنون بالصحه. هذا مضافا إلى أنّ الاستعمالات الشرعيه لا تنحصر بما إذا كانت مأمورا بها حتّى يقال إنّ المأمور به لا يمكن أن يكون فاسدا لإمكان أن يستعمل ألفاظ العبادات بعنوان الموضوع لحكم آخر ففي هذه الصوره لا يكون مأمورا به و على الأعمّى استعمل في

ص: ٣٤٢

المعنى الأعمّ مثلا إذا دلّ الدليل على صحّته الاقتداء بصلاه العادل فعلى الصحيح لا يجوز الاقتداء إلاّ بمن احزرت صحّته صلاته و لو بأصل. و على الأعمّ تصحّ الصلاة و لو خلف من علم فساد صلاته بعد إتيانه بالمسمّى فحينئذ اخذ صلاه العادل موضوعا لجواز الاقتداء به. فعلى الأعمّ استعمل لفظ الصلاة في صلاه العادل في الأعمّ و لا يتعلّق به أمر حتّى يقال إنّ الشارع لا يأمر بصلاه فاسده. و هكذا إذا ورد دليل على النهى عن صلاه الرجل بحذاء صلاه المرأه فعلى الصحيح استعمل في صلاه الصحيحه و على الأعمّ استعمل في الأعمّ فصلاه الرجل بحذاء صلاه المرأه تكون ممنوعه و لو مع العلم بفساد صلاه المرأه. و عليه فالإشكال المذكور على تقدير صحّته مختصّ بموارد الأمر لا غير كما لا يخفى.

و رابعها: ما فى تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ ظاهر شيخنا العلامة الأنصاريّ قدّس سرّه فى ثمره النزاع هو إجمال المسمّى على الصحيح و إمكان البيان على الأعمّ... إلى أن قال فى الإيراد عليه: بل الذى ينبغى أن يورد عليه هو أنّ إجمال المسمّى مستند إلى عدم الطريق إلى ما وضع له لفظ الصلاة مثلا لا إلى الوضع للصحيح و إلاّ فالموضوع له بنفسه مجمل على الأعمّ أيضا و إن كان مبينا من حيث الصدق. فجعل إجمال المسمّى من آثار الوضع للصحيح غير صحيح كما أنّ إمكان البيان سواء اريد منه إمكان قيام المولى مقام البيان أو إمكان إحراز مقام البيان معناه سلب ضروره الطرفين و هو مستند إلى عدم ما يوجب الاستحاله أو الوجوب لا- إلى الوضع للأعمّ و منه ظهر حال جعل الثمره الإجمال و عدمه. ثمّ قال: فالتحقيق فى بيان الثمره أنّه لا ريب فى أنّ إحراز الوضع للأعمّ بضميمه العلم بأنّ ما بأيدينا من أفراد مطلق الصلاة يوجب العلم باتّحاد مفهوم الصلاة حقيقه مع هذا الفرد فيصحّ التسميّةك بإطلاقها عند اجتماع الشرائط و من الواضح انتفاء العلم بالاتّحاد بانتفاء أحد جزئى العلّه و هو إحراز الوضع للأعمّ سواء أحرزنا الوضع للصحيح أو لم نحز شيئا من الأمرين. فالشكّ فى المسأله حاله حال

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

ص:

الخطاب فيما إذا كان القائل بالصحيح قائلاً بالوضع لأفراد الصحيح فإذا لم يعلم أنّ الصحيح ما هو لم يعلم أنّ الصلاة ما هي بل لزوم الإجمال على هذا المبنى لا- يختصّ بالقول بالصحيح و يجرى على القول بالأعمّ أيضاً. و أمّا على مختاره (صاحب الكفايه) من الوضع للجامع العامّ المشار إليه بالناهي عن الفحشاء فيكون الخطاب مبيّناً و يكون معنى صلّ: آت بالناهي عن الفحشاء. و لكن لا- يمكن التمسّك به عند الشكّ و التردّد بين الأقلّ و الأكثر لإثبات وجوب الأقلّ لعدم إحراز الموضوع و عدم العلم بتحقيق مصداق ذلك الخطاب المبيّن. كما إذا قال أكرم العالم و لم يعلم أنّ زيدا عالم أم لا فإنّه لا يتمسك بما دلّ على حكم عنوان العالم لإثبات وجوب إكرامه حتّى على القول بجواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّه كما هو واضح و بالجملة عدم التمسّك بعموم الحكم لعدم إحراز تحقيق الموضوع غير عدم التمسّك بالخطاب لإجماله. ثمّ إنّ ما ذكره المصنّف من الثمره جزئى من جزئيات ثمره البحث و إلاّ فالثمره فى المقام على حدّ ثمره النزاع السابق (الحقيقه الشرعيّه) تظهر فى ألفاظ الوارده فى لسان الشارع فتحمل على الصحيح على القول بالصحيح و على الأعمّ على القول بالأعمّ فإذا دلّ الدليل على صحّه الاقتداء بصلاه العادل فعلى الصحيح لا يجوز الاقتداء إلاّ بمن احرز صحّه صلاته و لو بأصل و على الأعمّ تصحّ الصلاه و لو خلف من علم فساد صلاته بعد إتيانه بالمسمّى. (١)

و لقد أفاد و أجاد حيث أنّ معنى الجامع سواء كان بسيطاً كما ذهب إليه صاحب الكفايه أو مركّباً مبيّن و لا إجمال فيه و مجرد عدم جواز التمسّك بعمومه فيما إذا لم يحرز تحقيق الموضوع لا يوجب إجمال ذلك المفهوم و إلاّ فما من عامّ إلاّ و له شبهات موضوعيّة فيصير كلّ عامّ مجملاً بعدم شموله للشبهه الموضوعيّة مع أنّه كما ترى كما أنّ البحث عن

ص: ٣٦٥

الوضع للصحيح أو الأعمّ يوجب حمل الألفاظ الشرعيّة على خصوص الصحيح إن قلنا بأنّ الموضوع له هو الصحيح أو الأعمّ إن قلنا بالأعمّ و هذه الثمره كحمل ألفاظ العبادات على المعاني الشرعيّة الذي يكون ثمره للبحث عن الحقيقه الشرعيّه و لا يختصّ الحمل المذكور بموارد أمر الشارع بالمتعلّقات الشرعيّه حتّى يقال إنّ شمول اللفظ بالنسبه إلى الفاقد للأجزاء المشكوكه أو الشرائط المشكوكه فرع الإطلاق و هو محقّق على القول بالأعمّ دون الوضع للصحيح بل الحمل المذكور جار فيما إذا كانت ألفاظ العبادات موضوعه لأحكام آخر كجواز الاقتداء بصلاه الغير أو كالتخيير بين الحلق و التقصير لمن قد كان حجّ في السابق و نحوهما فإنّ لفظ الصلاه أو الحجّ في المثالين يحملان على الصحيح على القول بالصحيح أو على الأعمّ على القول بالأعمّ و على الثانى فلو علم المأموم فساد صلاه الإمام يجوز له الاقتداء به لصدق الصلاه على الفاسده كما أنّ الحاجّ لو علم بفساد حجّه في العام الماضى كان له التخيير بين الحلق و التقصير لصدق الحجّ على الفاسد و فى هذه الموارد و نظائرها لا مجال للبحث عن الإجمال و إمكان البيان للعلم بالصحيح و الفاسد بحسب الأدلّه فجعل حمل الألفاظ الوارده فى الشريعه على الصحيح بناء على القول بالصحيح أو على الأعمّ بناء على القول بالأعمّ من الثمره أولى من جعل الإجمال و إمكان البيان من الثمره لكونه أخصّ.

مضافا إلى ما مرّ من منع الإجمال رأسا.

وجه اندراج المسأله فى المسائل الاصوليه

لا يقال: إنّ ثمره هذه المسأله ليست ثمره مسأله اصوليه بل هى من مبادئها من جهه أنّ البحث فيها فى الحقيقه عن ثبوت الإطلاق و عدم ثبوتها و البحث الاصوليّ هو البحث عن جواز التمسك بالإطلاق و عدمه دون ثبوت الإطلاق و عدمه. (1)

ص: ٣٦٦

فإنه يقال: إنَّ البحث هنا أيضا في جواز حمل الألفاظ الشرعيه أينما وقعت على الأعم أو على خصوص الصحيح و حيث أنَّ العرف بنفسه لا يعرف الموضوع له في أسامي العبادات بل يحتاج إلى مهاره أهل الفن فلا بد من أن يبحث عنه في علم الاصول حتى يظهر بعد البحث جواز حمل ألفاظ العبادات على الأعم أو خصوص الصحيح و لذلك قال استاذنا المحقق الداماد قدس سره: يمكن القول بأنَّ تشخيص الموضوع له لأسامي في العبادات على عهد مهرة فن الاصول و إلا فالعرف لا يصل يده إليه فحينئذ لا مانع من عد هذه المسأله من المسائل الاصوليه.

و لا فرق بين وقوع هذه الألفاظ في كلام الشارع أو في كلام المتشرعه بل في كلام المتكلم فيما إذا قصد معناه الشرعي و منه يظهر أنَّ مسأله نذر إعطاء الدرهم لمن صلى من إحدى موارد الحمل المذكور فإنَّ بعد البحث عن تعيين الموضوع له في ألفاظ العباده إن قلنا بأنَّ الموضوع له هو الصحيح لا يحصل البر في النذر أو القسم إلا إذا كانت الصلاه صحيحه فإذا أعطى درهما لمن صلى صلاه صحيحه أوفى بنذره بخلاف ما إذا صلى صلاه باطله و إن قلنا بأنَّ الموضوع له هو الأعم يحصل البر و الوفاء بإعطاء الدرهم لمن صلى و لو مع العلم بفساد صلاته.

لا يقال: إنَّ وجوب الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر في الكيفيه و الكميه و أجنبي عن الوضع للصحيح أو الأعم. (١) لأننا نقول: إنَّما الفرض فيما إذا نوى المتكلم النذر بإعطاء درهم لمن أتى بمسمى لفظ الصلاه شرعا.

لا يقال: لا رجحان في مثل هذا النذر. لأننا نقول: ربما يقصد به تمرين الصبي على العباده و تشويقه و هو راجع كما لا يخفى.

و بالجملة مسأله النذر من موارد الثمره المذكوره و هو جواز حمل الألفاظ الشرعيه

ص: ٣٦٧

على الأعمّ أو على خصوص الصحيحه.

و ممّا ذكر يظهر أنّ نتيجة هذه المسأله كمسأله حقيقه الشرعيّه تقع فى طريق استنباط الأحكام الفرعيّه فإذا اخترنا أنّ الموضوع له هو الصحيح أو الأعمّ و وردت ألفاظ العبادات فى متعلّق الأوامر أو فى موضوع أحكام آخر نقول هذه من ألفاظ العبادات و حيث أنّها موضوعه لخصوص الصحيح فمدلولها خصوص الصحيح أو حيث أنّها موضوعه للأعمّ فمدلولها هو الأعمّ فيجوز حملها على المختار من الصحيح أو الأعمّ فلا تغفل. إذا عرفت الجهات المذكوره حان الوقت لملاحظه أدلّه القولين.

أدلّه الصحيحى:

ذهب جماعه على المحكىّ فى هدايه المسترشدين من الخاصّه و العامّه إلى أنّ ألفاظ العبادات موضوعه للصحيحه منها. فمن الخاصّه السيد و الشيخ فى ظاهر المحكىّ عنهما و العلامه فى ظاهر موضع من النهايه و السيد عميد الدين فى موضع من المنيه و الشهيدان فى القواعد و المسالك. و من العامّه أبو الحسين البصرىّ و عبد الجبار و الأمدىّ و الحاجبىّ و حكاه الاسنوىّ عن الأكثرين. (1) و كيف كان فقد استدللّ له بوجه:

الأول: التبادر قال فى الهدايه: أ لا ترى أنك إذا قلت: صلّيت الصبح أو صمت الجمعة أو توضّأت أو اغتسلت، لم ينصرف إلّا إلى الصحيح و لا يحمل على الفاسده إلّا بالقرينه و ذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقه. و ممّا يوضح ذلك أنّ المتشرّعه إنّما يحكمون بكون الصلاه و غيرها من الألفاظ المذكوره عباره عن الامور الراجحه و العبادات المطلوبه لله تعالى و لا يجعلونها أسامى لما يعمّ الطاعه و المعصيه و قد تكون طاعه و قد تكون معصيه بل الأغلب فيها معصيه، بل لا يمكن عدّها مطلقا من

ص: ٣٦٨

الطاعات اصلاً إذ لا يتعلّق الأمر حينئذ بما هو مفهوم الصلاه مثلاً و إنّما يتعلّق ببعض انواعها خاصّه. (١)

وقال في الكفايه: ولا منافاه بين دعوى التبادر و بين كون الألفاظ الموضوعه للعبادات على قول الصحيحى مجملات بحيث لا يمكن الأخذ بإطلاقها فى الفاقد لما يشكّك فى جزئيه أو شرطيهه فإنّ المنافاه تكون فيما إذا لم يكن معانيها على هذا القول مبيّنه بوجه من الوجوه مع أنّك عرفت كونها مبيّنه بخواصّها و آثارها ككونها ناهيه عن الفحشاء أو وسيله للمعراج.

و فيه منع:

و ذلك لما فى تهذيب الاصول من أنّ التبادر هو فهم المعنى من ذات اللفظ و حاقّه و لا معنى لتبادر شىء لم يوضع له اللفظ و الانتقال إلى اللوازم الذهنيه أو الخارجيه الدائميّه أو الاتفاقيه إنّما هو بعد تبادر أصل المعنى لأجل الانس و غيره فإذا كان الموضوع له ماهيه بسيطه مجهوله إلا من ناحيه بعض العناوين المتأخّره ككونها ناهيه عن المنكر أو قربان كلّ تقى، فإنّه أثر وجود الصلاه لا أثر ماهيتها فلا بدّ لمدعى التبادر أن يدعى تبادر نفس المعنى مقدّما على فهم تلك العناوين و عند ذلك لا يعقل أن تكون تلك العناوين معرفه للمعنى فى ظرف التبادر لتأخّر رتبتها عنه أمّا بمرتبتين أو بمرتبه واحده و على هذا يبقى الموضوع له مجهول العنوان و الحقيقه فى وعاء التبادر من جميع الجهات و إن كان معروف العنوان و واضح الحقيقه فى رتبتين بعده. (٢)

و مراده من التأخّر بمرتبتين أو مرتبه واحده (كما صرّح به) هو أنّ اللوازم المذكوره للصلاه من لوازم وجود الصلاه و من المعلوم أنّ وجود الصلاه متأخّر عن الصلاه

ص: ٣٦٩

١-١ (١) نفس المصدر ١٠١/١.

٢-٢ (٢) تهذيب الاصول ٨٢/١.

بمرتبه و لوازم وجود الصلاه متأخر عن الصلاه بمرتبتين و أما احتمال تأخرها بمرتبه فهو من جهه فرض كون الآثار من عوارض الماهيته أو لوازمها فإنها في ذلك الفرض متأخره عن الصلاه بمرتبه كما لا يخفى.

و كيف كان حاصله أنّ هويّه الصلاه مجهوله و مع كونها مجهوله لا- يمكن دعوى التبادر في تلك المرتبه و تعريف الصلاه بالمعاليل و الآثار لا يوجب تعريفها في مرتبه الذات و من المعلوم أنّ التبادر مربوط بمرحلة الذات و هذا الاشكال ممكن الدفع بما في تهذيب الاصول أيضا من أنه لا يلزم تصوّر الجامع تفصيلا و العلم بحقيقه بل يكفي تصوّره إجمالا و ارتكازا فعند ذلك يسوق للصحيح أنّ يدعى أنّ الصلاه بحسب ارتكاز أهل الشرع يتبادر منها معنى إجماليّ و هو الجامع الذي لا ينطبق إلا على الأفراد الصحيحه فلا يكون معنى الصلاه مبهما و مجهولا في ظرف التبادر (1).

هذا مضافا إلى أنّ الإشكال المذكور يرد على مثل صاحب الكفايه حيث ذهب إلى جامع بسيط يعرف بالآثار و المعاليل و أما الجامع المركّب كماهيه هيئه الصلاه الجامعه للأجزاء و الشرائط فلا يرد عليه هذا الإشكال لإمكان دعوى تبادره في مرحله الذات و المعنى.

إشكال صاحب هدايه المسترشدين

نعم يرد عليه ما حكاه في هدايه المسترشدين و حاصله: أنه ليس كلّ تبادر أماره على الحقيقه بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخلية فإنّ سبق المعنى من اللفظ بمجرد إطلاقه من غير ملاحظه شيء من الامور الخارجيه معه دلّ ذلك على خصوص الوضع له و أما إذا انضم إليه شيء آخر أو احتمال انضمام شيء آخر إليه احتمالا متساويا لم يكن ذلك دليلا على كونه حقيقه فيه إذ لا ملازمه بين الفهم المذكور

ص: ٣٧٠

و الوضع. أ- لا- ترى أن المتبادر من سائر العقود كالبيع و الاجاره و المزارعه و المساقات و غيرها إذا اطلقت ليس إلا الصحيحه مع أنها تكون موضوعه للأعم فكذلك الحال في التبادر الحاصل من الفاظ العبادات فإن الظاهر أن التبادر الحاصل في المقامين من قبيل واحد. و دعوى أن الأصل في كل تبادر هو ان يكون مستندا إلى نفس اللفظ لا إلى شيء آخر ممنوعه. و القول بجريان أصاله عدم ضميمه شيء آخر إلى اللفظ في حصول التبادر معارض بأصاله عدم استقلال اللفظ في إفادته. على أن الأصل المذكور لا حجيّه له فيه في أمثال هذه المقامات إلا من جهه كونها تفيد الظنّ دون التعبد فإن أفاد ذلك فلا كلام و لكن الكلام في إفادته ذلك في المقام و هي ممنوعه إن لم نقل بكون المظنون خلافه و يشهد له أيضا أنه لو كان التبادر هنا ناشئا من الوضع لكان ذلك منساقا إلى الذهن في سائر المقامات و ليس كذلك ألا ترى أنك إذا قلت:

رأيت فلانا يصلّي أو جماعه يصلّون لم يدلّ اللفظ على كون ما وقع هو الصلاه الصحيحه و لذا صحّ بعد هذه الحكايه إن نقول إن فلانا لا يصلّي صلاه صحيحه و لا يصح ان نقول إن فلانا لا يصلّي. فإنّ الثاني محكوم بالكذب فصوره تقيّد الصلاه بالصحه يوجب صدق الخبر فيما إذا كانت أعماله المذكوره فاسده بخلاف الثاني، هذا دليل على أن المراد بالصلاه المطلقه هو الأعمّ من الصحيح و إلا فان كانت تلك الألفاظ منساقه إلى خصوص الصحيحه لم يكن فرق بين الإطلاق و التقيّد بل الاخبار بأن فلانا لا يصلّي كذب سواء تقيده بالصحيح ام لم يقيده فإنّ المراد منه واحد و هو الصلاه الصحيحه فظهر من جميع ما ذكر أنّ التبادر المدعى ليس من جهه الوضع و إنما هو من جهه قضاء خصوص المقام أو ظهور الإطلاق فيه في بعض المقامات. (1)

ص: ٣٧١

دفع الإشكال بالأخذ بظاهر الحال أجاب عنه في الهدايه بأن مجرّد احتمال كون التبادر المذكور ناشئا من الخارج غير رافع للاستدلال إذ لو كان انفتاح أبواب الاحتمالات باعثا على المنع من الأخذ بالظاهر في مباحث الألفاظ لانسدّ إثبات الأوضاع بالتبادر أو غيره في سائر المقامات.

و ظاهر الحال هنا استناد التبادر إلى نفس اللفظ إذ ليس ذلك من جهة شيوع الصحّه إذ الفاسده أكثر منها أو كثير و لا من جهة شيوع استعمالها فيها إذ قلّه استعمالها في الفاسده على فرضها بحيث يوجب صرف الإطلاق عنها لو كانت حقيقه فيها غير ظاهر للإطلاق كثيرا على الفاسده أيضا و لا- من جهة انصراف المطلق إلى الفرد الكامل و إلا- لانصرفت إلى الفرد الكامل الجامع لمعظم الآداب و المندوبات و من البين خلافه. (1)

عدم صحّه رفع المذكور

و فيه أوّلا: أنّ انسداد إثبات الأوضاع بالتبادر أو غيره لو كان الاحتمال المذكور باعثا على المنع، ممنوع لكثرة موارد العلم بكون التبادر أو غيره مستندا إلى حاقّ اللفظ ألا ترى أنّ ألفاظ أسماء الأجناس كالماء و الخبز و اللبن و الجبن و غيرها متبادره معناها و لا احتمال لاستناد التبادر فيها إلى غير حاقّ اللفظ كما لا يخفى.

و ثانيا: أنّ التبادر من نفس اللفظ يمكن أن يكون ناشئا من جهة القرينه العامّه أو الدوالّ الاخرى كتعلق الأوامر بألفاظ العباده فإنّ مع وجود هذه القرينه لا يتبادر منها إلاّ الصحيحه منها. إذ الشارع لا يأمر و لا يطلب إلاّ الصحيحه فبهذه القرينه كلّ ما يطلق عليه المتعلّق بسبب كونه واجدا للأجزاء و الشرائط المطلوبه فهو صحيح كما أنّ كل ما خرج عن المتعلّق بسبب فقدان بعض الأجزاء و الشرائط فهو فاسد بنحو ما مرّ

ص: ٣٧٢

(١-١) نفس المصدر.

فى كلام الشىخ قدس سره فى التقرىرات فراجع. و علىه فلا- وجه لىصر منشأ استناد التبادر إلى نفس اللفظ فى الجهات الثلاثة المذكوره فى كلامه لاحتمال أن يكون التبادر ناشئاً من جهة اخرى نظىر التبادر فى العقود و المعاملات كالبىع و الإجاره و المزارعه و المساقات مع أنها موضوعه للأعمّ و من المعلوم أنه لىس إلاّ من جهة تعدّد الدالّ و المدلول و كم له من نظىر.

و ثالثاً: أنّ الحكم بكون التبادر مستندا إلى حاَق اللفظ بمجرّد الظنّ بذلك و قىام ظاهر الحال لا دلىل علىه، نعم لو كان الشكّ فى وجود القرىنه يمكن أن ىقال كما مرّ فى بحث التبادر: إنّ بناء العقلاء على نفى الاحتمال المذكور بأصالة عدم القرىنه، خلافا لصاحب الكفاىه، لأنّ المستعلمىن لا ىتوقفون عند تعلّم اللغات من المستعملىن من أهل المحاوره باحتمال كون التبادر ناشئاً من غير اللفظ كما لا- ىخفى. و الاصل حىث كان من الاصول اللفظىه ىدلّ على أنّ التبادر من حاَق اللفظ. لا ىقال: إنّ أصالة عدم القرىنه معارضه مع أصالة عدم استقلال اللفظ فى إفاده المعنى. لأنّنا نقول: لا بناء على أصالة عدم استقلال اللفظ و إنّما البناء على عدم القرىنه. و علىه فلا معارضه و لكن أصالة عدم القرىنه مختصّه بما إذا كان الشكّ فى وجود القرىنه لا قرىبته الموجود.

إشكال استاذنا المحقق الداماد قدس سره

نعم قال استاذنا المحقق الداماد قدس سره: إنّ التبادر عند المستعلم أو المستعمل و أهل المحاوره يمكن أن ىكون إطلاقياً و من جهة كثره الاستعمال و لا- طرىق لنا لإثبات كونه كذلك فى صدر الإسلام و لعلّه ىكون حادثاً بعده فلا ىثبت به وضع اللفظ للصحيح من ناحىه الشارع لاحتمال أن ىكون الوضع الشرعى للأعمّ و لكن استعمل فى الصحيح بتعدد الدالّ و المدلول فىصىر متبادراً فىه بتكرار الاستعمال و أصالة عدم النقل لو كانت جارىه تفىيد العكس إذ الاصل عدم نقل اللفظ عن معناه اللغوىّ و الوضع الشرعىّ للصحيح لم ىثبت حتّى تجرى فىه أصالة عدم النقل. انتهى

يمكن أن يقال: إنَّ العبادات حيث كانت توقيفيّة فاستعمالات المتشرّعه تكون تابعه للاستعمالات الشرعيّه فتكشف تلك عن كون الصحيح هو المعنى الموضوع له عند الشارع المقدّس أيضا اللهمّ إلا أن يقال: إنَّ التابعيّة في التوقيفيّه والاستعمالات الشرعيّه لا تكون ملازمه للوضع بل غايته هو أنّ الشارع استعمل في الصحاح و لو بضميمه الدوالّ الاخرى فلا تغفل.

فتحصّل أنّ تبادل الصحيح على فرض تحقّقه في المقام لا يدلّ على وضع ألفاظ العبادات للصحيح عند الشارع لاحتمال صيرورته كذلك بتعدّد الدالّ و المدلول و تكزّر الاستعمال فيكون التبادر إطلاقيا لا وضعيا. و لا فرق فيما ذكر بين أن يكون المراد من الصحيح هو تامّ الأجزاء و الشرائط أو تامّ الأجزاء و الشرائط الراجعة إلى قيود موضوع الأمر لا المعبره في تحقّقه الخارجيّ.

استدلال الميرزا الشيرازيّ قدّس سرّه

و ممّا ذكر يظهر ما في تقارير الميرزا الشيرازيّ قدّس سرّه حيث قال: فنقول الذي يشهد به المنصف المتأمل بعد تخليه الذهن عن شوائب الأوهام و غواشى الشبهات و إخراجة إلى النور من الظلمات هو أنّه لا يتبادر من تلك الألفاظ مجردة عن القرينه إلاّ ما أمر الله تعالى به اعنى ما يكون موضوعا لأمر الله تعالى و طلبه بحيث لا نقصان فيه و لا حاله منتظره فيه إلى أمر آخر في توجه الأمر اليه من شرط أو جزء و أنه يصحّ سلبها حقيقه عن فاقده بعض الأجزاء و الشرائط المعبره في الفعل قبل تعلق الأمر به و بعبارة اخرى الشرائط الراجعة إلى قيود موضوع الأمر لا- المعبره في تحقّقه الخارجيّ. نجد ذلك من أنفسنا و من الرجوع إلى عرف المتشرّعه أيضا، فإنّنا نراهم أنّ المتبادر عندهم ما ذكرنا و أنّ أنفسهم لا- تمتنع عن نفى تلك الأسماء عن فاقده بعض الأجزاء أو شرط من الشرائط المذكوره. إلى أن قال: و كيف كان فهذا ما ساعد عليه

الدليل فلا ينبغي التوحّش من الانفراد. (١)

ملاحظه الاستدلال المذكور

و ذلك لما عرفت من أنّ تبادر الصحيح بالمعنى المذكور على فرض صحّته يحصل من جهة تعلق الأمر و هو قرينه عامّه و لا يرتبط بالوضع الشرعى قبل تعلق الأمر و تبادر هذا المعنى عندنا بالوجدان أو عند عرف المتشرّعه لا يكشف عن كونه كذلك عند الشارع بعد احتمال استعمال الشارع فيه بتعدّد الدال و المدلول و حصول التبادر فيه بتكرّر الاستعمال و الإطلاق فيه كما لا يخفى.

الثانى: صحّح السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض الأجزاء أو الشرائط.

قال الشيخ قدّس سرّه فى التقريرات على ما حكى عنه: يشهد به بعد مساعدته العرف و الاعتبار طائفه من الأخبار كقوله عليه السلام: «لا صلاح إلا بطهور» و «لا صلاح إلا بفاتحة الكتاب» لما تقرّر فى محلّه من ظهور هذه التراكيب فى نفي الحقيقه و الماهيته فالخبر المحذوف هو الوجود. بل ربما نسب إلى المحقّقين أنّ «لا» غير محتاجه إلى الخبر فيكون العدم المستفاد منه عندما محموليا و هو أقرب لتسميته بنفى الجنس حيث أنّ المنفى هو نفس الجنس لا- وجوده و إن صحّ الثانى أيضا و أولى من حيث الدلاله على المطلوب. (٢)

و لا يخفى عليك أنّ الأنسب بمختارهم هو دعوى صحّح السلب عن الأعمّ حتّى ينحصر المفاد فى الصحيح و أمّا صحّح السلب عن الفاسد فلا يوجب انحصار اللفظ فى الصحيح لبقاء الأعمّ.

قال المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه إنّ الصحيحى إنّما لا يدعى صحّح السلب عن الأعمّ مع أنّه أنسب إمّا لعدم تعقّل الجامع على الأعمّ أو لأنّ موارد صحّح السلب منحصره فى

ص: ٣٧٥

١- ١) تقريرات الميرزا ٣٩٢/١-٣٩٣.

٢- ٢) تقريرات الشيخ ١١/.

ثم إن من ذهب إلى صحّح السلب عن الفاسد حمل إطلاق أسامي العبادات على الفاسد منها على العناية و المجاز.

و لذلك قال في الكفايه ثانيها: صحّح السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمدّاقه و إن صحّح الإطلاق عليه بالعنايه. (٢)

إشكال الاستدلال بصحّح السلب

و كيف كان في الاستدلال نظر لمنع مساعده العرف على صحّح السلب عن مطلق الفاسد. أ لا ترى أنّ العرف لا ينفون أسامي المخترعات عنها مع اختلال بعض أجزائها أو شرائطها. بل يطلقون عليها تلك الأسماء ما لم تكن فاقده لمعظم الأجزاء أو الأركان من دون أعمال عنايه أو ملاحظه علاقته و ليس ذلك إلاّ لكون إطلاقها عليها حقيقه. و المفروض أنّ الشارع لم يسلك طريقه اخرى غير طريقتهم في المخترع الشرعيّ فكما أنّ المخترعين وضعوا أسامي مخترعاتهم لها من دون ملاحظه تماميتها للأجزاء و الشرائط كذلك الشارع وضع أسامي عباداته و مخترعاته للأعمّ من الصحيح. و عليه فمن صلّى صلاه من دون قراءه صحيحه أو بدون الساتر مثلا لا يصحّح عند العرف سلب اسم الصلاه عن صلاته و يشهد له صحّح قول القائل إذا رأى جماعه يصلّون (و كانت صلاه بعضهم فاسده) رأيت جماعه يصلّون، من دون أعمال عنايه أو ملاحظه علاقته.

هذا مضافا إلى أنّه لو سلّمنا مساعده العرف في صحّح السلب يرد عليه ما أورده استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه على التبادر من أنّه لا طريق لنا لإثبات كونه كذلك في صدر

ص: ٣٧٦

١-١) نهاية الدرايه ١/٦٩.

٢-٢) مقالات الاصول ١/٤٥.

الإسلام و لعلّه حادث بعد ذلك فلا يثبت بذلك الوضع الشرعيّ للصحيح.

اللّهّم إلّا- أن يستكشف صحّحه السلب عند الشارع بصحّحه السلب عند عرف المتشرّعه لكون استعمالات المتشرّعه تابعه للاستعمالات الشرعيّه.

و لكن لا يخفى عليك عدم الملازمه بين صحّحه السلب عند عرف المتشرّعه و صحّحه السلب عند الشارع لإمكان وضعه شرعا للأعم و استعمل في الصحيح بتعدّد الدالّ و المدلول فيصير بتكرّر الاستعمالات حقيقه في الصحيح و لعلّه لذلك قال في المقالات أنّ التبادر و صحّحه السلب إطلاقيان. (١)

إشكال تهذيب الاصول

هذا مع الغمض عمّا أورد في تهذيب الاصول على الجامع البسيط من أنّ الماهيّة مع قطع النظر عن العناوين المتأخّره مجهوله الكنه فكيف يمكن سلب المجهول بما هو مجهول عن شيء و مع ملاحظه العناوين المتأخّره يساوق تقييدها بالصحّحه الفعلية فيرجع إلى صحّحه سلب الصلاه الصحيحه عن الفاسده و هي ممّا لا يقبل الإنكار. (٢)

لإمكان الجواب عنه بما في التهذيب أيضا من أنّه لا- يلزم تصوّر الجامع تفصيلا و العلم بحقيقته بل يكفي تصوّره اجمالا- و ارتكازا فعند ذلك يسوغ للصحيح أنّ يدعى أنّ الصلاه بحسب ارتكاز أهل الشرع يتبادر منها معنى إجماليّ و هو الجامع الذي لا ينطبق إلّا على الأفراد الصحيحه فلا يكون حينئذ معنى الصلاه مبهما و مجهولا في ظرف التبادر و صحّحه السلب. (٣)

كلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه و ملاحظته

و أمّا استشهاد الشيخ قدّس سرّه على المحكيّ عنه في التقريرات بمثل قوله عليه السّلام: «لا صلاه إلّا

ص: ٣٧٧

١-١ (١) نفس المصدر.

٢-٢ (٢) تهذيب الاصول ١/٨٢-٨٤.

٣-٣ (٣) نفس المصدر.

بظهور» و«لا- صلاه إلا- بفاتحه الكتاب» لإثبات أنّ لفظ الصلاه حقيقه فى الصحيح و الجامع للأجزاء و الشروط و إلا فلا مجال لسلب الحقيقه و نفيها عن الفاقد للظهور أو الفاقد للقراءه مع وجود سائر الأجزاء و الشروط.

ففيه أولاً: كما فى نهايه النهايه أنّ المنتفى بانتفاء بعض الأجزاء أو الشروط هو خصوص هذا القسم (أى الصحيح) و مع تبين المراد لا معنى للأخذ بأصالة الحقيقه و الحكم بأنّ المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقى فإنّ أصالة الحقيقه إنّما تجرى عند الشكّ فى المراد و دورانه بين المعنى الحقيقىّ و المجازىّ لا- مع تبين المراد و الشكّ فى أنّه هو الموضوع له اللفظ أولاً فإنّ هذا مورد ما قيل من أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه. (١)

حاصله أنّ استعمال اللفظ فى الصحيح أو المأمور به فى أمثال هذه الأخبار معلوم عند الطرفين و إنّما الشكّ فى كونه موضوعاً له أولاً- و أصالة الظهور أو أصالة الحقيقه لا- تنفع فى نظائر المقام لإثبات كونه هو الموضوع له لعدم بناء العقلاء عليه و إنّما البناء فيما إذا كان الشكّ فى المراد و دورانه بين المعنى الحقيقىّ و المجازىّ.

و لعلّ هو المشار إليه فى الكفايه بقوله «فافهم» كما يؤيده ما حكى عن صاحب الكفايه فى وجهه فى تعليقه الكفايه فراجع.

و ثانياً: أنّ الاستشهاد بظهور هذا التركيب فى نفي الحقيقه و الماهيه يصحّ فيما إذا لم يكن استعمال هذا التركيب فى نفي الصّحه شائعاً و إلا فلم يبق ظهور فى نفي الحقيقه و الماهيه حتّى يتمسك به لإثبات كونه هو الموضوع له.

و إليه يؤول ما فى الدرر حيث قال إنّ استعمال هذا التركيب فى نفي الصّحه شائع فى الشرع بحيث لم يبق له ظهور عرفىّ فى نفي الماهيه. (٢)

ص: ٣٧٨

١- ١) نهايه الدرايه ٤٢/١.

٢- ٢) الدرر ٥٤/١.

و هكذا يؤول إليه ما فى نهايه النهايه حيث قال:أنه كذلك إذا لم تكن كثره الاستعمال فى نفي الحقيقه ادعاء بالغه حدًا يزاحم ظهور اللفظ فى نفي الحقيقه حقيقه. (١)

و من المعلوم أنّ شيوع استعمال هذا التركيب فى نفي الصّحّه مجازاً أو فى نفي الحقيقه ادعاء بداعى نفي الصّحّه مانع من ظهور هذا التركيب فى نفي الحقيقه حقيقه.

و عليه فالمقصود من هذا التركيب فى المقام هو نفي الصّحّه باختلال بعض الأجزاء أو الشرائط سواء قلنا باستعمال التركيب فى نفي الصّفه أعنى الصّحّه مجازاً دون نفي الحقيقه أو قلنا باستعمال التركيب فى نفي الحقيقه ادعاء باختلال ما يكون دخيلاً فى الصّحّه بأن يدعى أنّ مع اختلال شرط أو جزء لا بقاء لحقيقه الصلاه و ماهيتها ادعاء و الادعاء من جهه أنّ باختلال المذكور لا ينفى ماهيته الصلاه على الأعمّ حقيقه بل المنتفى هو صّحّه الصلاه فادعاء نفي ماهيته لإفاده دخالته فى الصّحّه كما ادعى نفي وجود الماء لإفاده عدم صّحّه الماء أو كماله فى مثل قولهم: «إنّ هذا البلد لا ماء له».

الثالث: الاستشهاد بالأخبار الدالّه على إثبات بعض الخواصّ و الآثار للمسمّيات مثل «الصلاه عمود الدين» أو «الصلاه معراج المؤمن» أو «الصوم جنّه من النار» إلى غير ذلك بدعوى أنّ هذه الأخبار بحكم عكس النقيض تدلّ على أنّ ما لا ينهى و ما لا يعرج به ليس بصلاه و هكذا.

لا يقال: إنّنا لا نعلم بعدم معراجيه الصلاه الباطله أو عدم كون الصوم جنّه. لأنّنا نقول: إنّ ذلك معلوم بالضروره الشرعيّه إذ لا أثر للباطل من العبادات.

وفيه أولاً: أنّ المراد من هذه الأخبار واضح و هو الصحيح إذ الثابت له تلك الآثار و الخواصّ ليس هو إلاّ الصحيح و لا مجال لتوهم وجود هذه الآثار للباطل من

ص: ٣٧٩

العبادات كما لا يخفى. فاللفظ مستعمل في الصحيح ولكن شك في كونه موضوعا له أولا. وحينئذ لا معنى للأخذ بأصالة الحقيقة والحكم بأن المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي لما عرفت من أن أصالة الحقيقة إنما تجرى عند الشك في المراد و دورانه بين المعنى الحقيقي و المجازي لا مع معلوميه المراد و الشك في كونه هو الموضوع له اللفظ أولا.

و ثانيا: كما في نهاية النهاية أن لنا منع استعمال اللفظ في خصوص الصحيح أيضا و إنما يعلم اراده الصحيح بدال آخر و بقرينه الحكم في القضية. (١)

كما أن في قولنا العالم يقتدى به استعمال لفظ العالم في الأعم من العادل و لكن المراد هو العادل بقرينه المحمول و هو قوله «يقتدى به» إذ الفاسق لا يقتدى به، كذلك يمكن أن يكون اللفظ في موضوعات هذه الأخبار مستعملا في الأعم من الصحيح و لكن المراد مختص بالصحيح لقيام القرينه و هي ترتب الآثار المذكوره عليه.

و ثالثا: كما حكى عن الشيخ قدس سره أنه لا إطلاق لهذه الروايات حتى يمكن الاستدلال بها على أن ما لا ينهى ليس بصلاه حيث قال بعد تقريب استدلالهم بالمذكور أن ذلك مبنى على أن يكون تلك الخطابات وارده في مقام بيان أحكام تلك العبادات على وجه الإطلاق و ذلك غير معلوم بل أنها غير وارده في هذا المقام. (٢)

الرابع: الاستشهاد بالأخبار المذكوره أيضا و لكن مع تقريب آخر و هو كما في بدائع الأفكار أنه لا شبهه في خروج الفرد الفاسد عن عموم تلك الأخبار و لكنه يشك بأن خروج الفاسد عن ذلك العموم هل هو بنحو التخصيص أو بنحو التخصيص و بما أن أصالة العموم تقضى بعدم التخصيص في مقام الشك في تخصيص العام يلزم أن يكون

ص: ٣٨٠

١-١) نفس المصدر.

٢-٢) تقارير الشيخ ١١/.

خروج الفرد الفاسد عن عموم تلك الأخبار بنحو التخصّص ولا يتمّ إلا إذا كان اللفظ موضوعا لخصوص الصحيح.

و أجاب عنه في بدائع الأفكار بأنّ أصله العموم إنّما يتميّك بها في مقام الشكّ بخروج بعض أفراد العامّ عن دائره حكمه لاحتمال تخصيصه و أمّا إذا علمنا بخروج بعض أفراد العامّ عن حكم العامّ و شككنا بطور خروج ذلك الفرد هل هو بنحو التخصيص أو بنحو التخصّص فلا موجب للرجوع إلى شيء من هذه الاصول اللفظيه لرفع الشكّ في كيفية الخروج أو الاستعمال لأنّ جميع الاصول المذكوره قواعد عقلايه يرجع إليها و يؤخذ بها عملا في مقام الشكّ بالمراد في الخطاب. (١)

ثمّ هذا كلّ بناء على تسليم كون هذه الأخبار ظاهره في ترتّب تلك الآثار على العبادات على نحو العليّه حتّى يدعى الصحيحى وضعها للصحيح من جميع الجهات فيخرج الفاسد من عموم هذه الأخبار.

و أمّا إذا قلنا بأنّ المستفاد منها ليس إلا الترتّب الاقتضائى كما يشهد له خروج بعض الشرائط من محلّ النزاع و أنّ الصحيحى يدعى وضعها للصحيح من غير جهه ذلك، فقد ذهب في بدائع الأفكار إلى أنّ الفاسد حينئذ لا يخرج من موضوع تلك الأخبار حتّى يستدلّ بها على الوضع للصحيح و لذا صحّ التمسك بتلك الأخبار لإثبات الجامع حتّى على الأعمى. (٢)

و لعلّ وجهه أنّ الفاسد قابل للضميمه فهو بهذه الملاحظه مقتضى للآثار المذكوره فمن اكتفى بالأجزاء و الشرائط الداخليه و لم يأت بتيه القربه كانت صلاته باطله و لكنّها مقتضيه للآثار لأنها لو ضمت إليها تيه القربه لترتّب عليها الآثار.

ص: ٣٨١

١-١) بدائع الأفكار ١/١٣٦.

٢-٢) نفس المصدر ١/١٣٧.

و مال إليه المحقق الأصفهاني قدس سره حيث قال إن أخبار الخواص تجدى للصحيحي من حيث الأجزاء بل مقتضى النظر الدقيق هو الوضع للأعم لأن مقتضى لتلك الآثار نفس المراتب المتداخلة و حيثيه الصدور غير دخيله في الاقتضاء فالأخبار المتقدمه بالأخره دليل للأعمى. (١)

و فيه أنه و إن تم من جهه عدم إفاده مدعى الصحيحى و لكن لا يخلو عن إشكال من جهه أن كل فاسد لا يكون قابلا للضميمه حتى يكون مقتضيا للآثار و داخلا فى موضوع الأخبار كالمأتمى به رياء، نعم يصح ذلك بالنسبه إلى بعض أفراد الفاسد، كما أن الفاسد لا يختص بما إذا كان فاقدا لشرائط التأثير بل هو أعم مما يكون فاقدا لبعض الأجزاء و الشرائط الداخليه، فالاستدلال بتلك الأخبار للأعمى أخص من مدعى الأعمى.

الخامس: حكمه الوضع و هى على ما فى تقريرات الشيخ قدس سره أنا إذا راجعنا وجداننا بعد تتبع أوضاع المركبات العرفيه و العاديه و استقرائها و فرضنا أنفسنا واضعين للفظ لمعنى مخترع مركب نجد من أنفسنا فى مقام الوضع عدم التخطى عن الوضع لما هو المركب التام. فإنه هو الذى يقضى حكمه الوضع و هى مساس الحاجه إلى التعبير عنها كثيرا و الحكم عليها بما هو من لوازمه و آثاره أن يكون موضوعا له. و أما استعماله فى الناقص فلا نجده إلا مسامحه تنزيلا للمعدوم منزله الموجود فإن الحاجه ماسه إلى التعبير عن المراتب الناقصه أيضا و ليس من دأبهم أن يضعوا لها بأجمعها أسماء مخصوصه كما هو المتعارف فى الأوضاع فتوسّعوا فى إطلاق اللفظ الموضوع للتمام على تلك المراتب الناقصه من باب المسامحه و التنزيل فليس هناك إلا مجاز فى أمر عقلى و يرشدك إلى ما ذكرنا ملاحظه استعمال لفظ الإجماع فى الاصطلاح على الكاشف عن قول الحجه مع

ص: ٣٨٢

إطباقهم على أن المعنى المصطلح عليه عند الخاصه و العامه هو اتفاق جميع الأئمّه من أرباب الحلّ و العقد و هو ظاهر. (١)

الحكمه لا تقضى الاختصاص

و فيه أنا نمنع حصر الحكمه الداعيه فى وضع الألفاظ لخصوص المركّبات التامّه دون الناقصه لعدم ندره الحاجه إلى استعمال ألفاظ المركّبات فى الناقص أيضا فكما أن الحكمه تقضى الوضع للمركّبات التامّه كذلك تقضى الوضع للمركّبات الناقصه التى تحتوى معظم الأجزاء أو الأركان الأربعة فالحكمه دليل الأعمّ.

و لذلك قال فى بدائع الأفكار إنا لا نسلّم أنّ العقلاء لا يسمّون فى مقام الاختراع إلاّ الماهيه التامّه من حيث الأجزاء و القيود بنظر المخترع لأنّ الغرض من التسميه هى سهوله تفهيم المخاطب ما يريد المتكلّم إفهامه إياه و لا شبهه فى أنّ العاقل المخترع كما يتعلّق له غرض بالحكم على الصحيح التامّ من مخترعاته فكذلك يتعلّق له غرض بالحكم على الناقص و على الأعمّ منه و من الصحيح من مخترعاته و لا- جامع لهذه الأغراض إلاّ الوضع للقدر الجامع بين الصحيح و الناقص و هو المعنى الأعمّ و الشاهد على ذلك هو الوجدان فإنّنا نجدهم يستعملون أسماء مخترعاتهم فى ناقصها كما يستعملونها فى تامّها بلا عنايه. (٢)

و هكذا قال الفاضل الايروانى قدّس سرّه إنّما يكون قضيه الحكمه ذلك إذا كانت الحاجه إلى استعمال اللفظ فى الناقص نادره و لكنّها ممنوعه فإنّها إن لم ترد على الحاجه إلى استعمالها فى التامّ لم تنقص عنها. (٣)

فحكمه الوضع لا تقضى باختصاص الوضع للصحيح كما لا يخفى فحصر الحكمه فى

ص: ٣٨٣

١-١) تقريرات الشيخ ٩/.

٢-٢) بدائع الأفكار ١/١٣٧.

٣-٣) نهايه النهايه ١/٤٣.

الوضع للصحيح لا وجه له كما لا وجه لحصر الحكمه بعد تعميمها لغير الصحيح في خصوص الفاقد لشرائط التأثير إذ الحكمه تعمّ مطلق الفاسد ممّا يحتوى لما له المدخلية في التسميه من معظم الأجزاء.

هل يختصّ الفاسد بالفاقد لشرائط التأثير

و ممّا ذكر يظهر ما في نهايه الدرايه حيث خصّيه بعد التعميم بالفاقد لشرائط التأثير حيث قال في ردّ تقريب اختصاص الحكمه بالوضع للصحيح: إنّ الظاهر من الطريقه العرفيه خروج ما له دخل في فعلية التأثير عن المسمّى في أوضاعهم فتريبهم يضعون اللفظ بإزاء معجون خاصّ مرّكب من عدّه أشياء من دون أخذ ماله دخل في فعلية تأثيرها من المقدمات و الفصول الزمانيه و غيرها في المسمّى بل يضعون اللفظ لذات ما يقوم به الأثر. و الظاهر أنّ الشارع لم يسلك في أوضاعه مسلوكا آخر كما يشهد له ما ورد في تحديد الوضوء «أنّه غسلتان و مسحتان» من دون أخذ شرائطه في حدّه بل و كذا قوله عليه السلام: «أولها التكبير و آخرها التسليم» و يشهد له أيضا جميع الأخبار الوارده في بيان الخواصّ و الآثار فإنّ الظاهر من هذه التراكيب الوارده في مقام إفاده الخواصّ سوقها لبيان الاقتضاء لا الفعلية نظير قولهم «السنا مسهل» و «النار محرقه» و «الشمس مضيئه» إلى غير ذلك فإنّ هذه التراكيب ظاهره في بيان المقتضيات فيعلم منها أنّ موضوع هذه القضايا المسمّى بلفظ الصلاه و الصوم نفس ما يقتضى هذه الخواصّ و يؤيده قوله تعالى: «و أقم الصّلاة إنّ الصّلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر» فإنّ الظاهر اتّحاد المراد من الصلاه عقيب الأمر و الصلاه المؤثره في النهى عن الفحشاء مع أنّ فعلية النهى عن الفحشاء موقوفه على قصد الامتثال الذي لا يمكن أخذه فيما وقع في حيز الأمر مع أنّه من الواضح عدم التجوز بالتجريد كما لا يخفى و ممّا ذكرنا ظهر إمكان استظهار اتّحاد طريقتي الشارع و العرف في الأوضاع و أنّ لازمه الوضع لذات ما

يقتضى الأثر فالشرائط خارجه عن المسمى. (١)

لما عرفت من أنّ بعد المنع عن حصر الحكمه فى الوضع للصحيح تخصيص الوضع بالفاقد لشرائط التأثير لا وجه له لصدق الصلاه على الأعمى على ما يختل من ناحيه بعض الأجزاء أو الشرائط الداخليه أيضا كما أنّ أسامى المخترعات تصدق عليها عرفا و إن اختل بعض أجزائها أو بعض شرائطها الداخليه، ألا ترى صدق السياره على ما اختل بعض أجزائها أو بعض شرائطها الداخليه و سيأتى إن شاء الله بقيه الكلام.

هل تدلّ الأخبار على وضع ألفاظ العبادات فى خصوص المقتضيات

ثمّ إنّ الاستشهاد بالأخبار المذكوره و الآيه الكريمه لوضع لفظ الصلاه فى خصوص المقتضى لهذه الخواص لا يخلو عن إشكال لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه و لا- يثبت بذلك وضع اللفظ لخصوصه بل عرفت أنّ حكمه الوضع تقتضى الوضع للأعمّ من ذلك. لا يقال: إنّّه فى مقام التحديد فى مثل قوله عليه السّلام: «الصلاه أولها التكبير و آخرها التسليم.» أو قوله عليه السّلام «الوضوء هو الغسلتان و المسحتان» لأننا نقول: إنّّه فى مقام بيان أجزاء الصلاه المأمور بها و أجزاء الوضوء المأمور به لا- فى مقام بيان الموضوع له و المسمى.

و كيف كان فقد عرفت عدم تماميه هذا الدليل لإثبات وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح من العبادات و هذا الدليل يسمّى بحكمه الوضع و لعلّ المقصود من دليل الاعتبار فى بعض الكلمات هو ذلك أيضا.

ثمّ إنّ بعد ملاحظه أدلّه الصحيحى و عدم تماميتها تصل النوبه إلى ملاحظه أدلّه الأعمى و إليك جملة منها:

ص: ٣٨٥

(١-١) نهايه الدرايه ٧١/١.

أدله الأعمى:

و لا يخفى عليك أنه نسب في هدايه المسترشدين القول بالأعم إلى العلامه فى غير موضع من النهايه و ولده فخر المحققين فى الإيضاح و الشهيد الثانى و الشيخ البهائى و جماعه من الفضلاء المعاصرين من الخاصه و إلى القاضى ابى بكر و ابى عبد الله البصرى و غيرهم من العامه و استدلووا لذلك بوجوه:

الأول: التبادر بدعوى أنه لا يتبادر من ألفاظ العبادات إلا معظم الأجزاء اورد عليه بأن تصوير الجامع على القول بالأعم مشكل و معه كيف يصح دعوى التبادر لأن التبادر فرع إمكان تصوير الجامع و هو أول الكلام.

و فيه: أن الإشكال فى إمكان تصوير الجامع لا وقع له بعد ما مرّ من صحه تصوير الجامع بمعظم الأجزاء و الشرائط بنحو الإبهام و اللابشرط فراجع.

فالمنساق بعد إمكان تصوير الجامع هو الأعم من الفاسد كما ذهب إليه استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه تبعاً لما فى الدرر من أن الإنصاف أنا لا نفهم من الصلاه و نظائرها إلا الحقيقه التى تنطبق على الصحيح و الفاسد. (1)

و لكن مع ذلك لا يخلو الاستدلال بالتبادر فى المقام عن إشكال و هو كما مرّ فى دعوى تبادر الصحيح احتمال أن يكون التبادر غير مستند إلى حاقّ اللفظ و على تقدير التسليم يمكن أن يكون اطلاقاً و حاصلًا من كثره الاستعمال فلا دليل لنا لإثبات كونه كذلك فى صدر الإسلام و فى استعمالات الشارع.

و ممّا ذكر يظهر كيفيه الاستدلال بعدم صحه السلب عن الأعم أو الفاسد و الإشكال فيه بما أورد على التبادر فلا حجه إلى ذكره.

اللهم إلا أن يراد بالتبادر تبادر معظم الأجزاء بعد معلوميه اتحاد طريقه الشارع

ص: ٣٨٤

مع طريقه العرف في عدم اختصاص ألفاظ مخترعاته بالتأمة منها لدليل الحكمه كما يلي.

الثاني: حكمه الوضع و هي كما مرَّ أنّ الحكمه كما تقتضى الوضع للمركبات التأمة كذلك تقتضى الوضع للمركبات الناقصه لأنّ الحاجه إلى الإفاده و الاستفاده بالنسبه اليهما محققه و لا وجه لاختصاص الوضع بأحدهما مع كثره الحاجه في كليهما فكما أنّ بناء المخترعين ليس على اختصاص أسماء مخترعاتهم بالكامل منها بل يطلقونها على ما يختلّ بعض أجزائها اليسيره من دون عنايه و ملاحظه علاقته كذلك يكون بناء الشارع لعدم اتّخاذه طريقا آخر لإفاده مراداته. و بهذه الملاحظه نستكشف أنّ الشارع وضع ألفاظ العبادات للأعمّ من الصحيح منها.

قال في المقالات: الأقوى المصير إلى الأعمّ من جهه أنّ بناء العرف عند اختراعهم لشيء من الآلات و المعاجين ليس في مقام التسميه الاقتصار على خصوص المؤثره لما يرى بالوجدان في مثل الساعه و أمثالها من الآلات المخترعه و المعاجين و الأدويه حيث أنّه ليس ديدنهم على صحّه سلب الاسم عنها بمجرد اختلال جزء يسير منها و من المعلوم أنّ للشارع في مقام تسميته لمخترعاته ليس ديدن مخصوص بل هو من هذه الجهه يمشى مشيهم حسب ارتكاز الذهن في أخذ اللاحق طريقه السابقين في أمثال هذه الجهات النوعيه و حينئذ لو كان لأحد طريقه مخصوصه لا بدّ و أن يتّبعه فمع عدم البيان مقتضى الحكمه اتّحاد الطريقتين. (١)

فبوحده الطريقه نستكشف عدم اختصاص ألفاظ العبادات بالمركبات التأمة بل هي موضوعه للأعمّ منها و المقصود من الأعمّ مع وسعه أطرافه كما يظهر أيضا من ملاحظه ألفاظ المخترعات هو معظم الأجزاء لتبادره منها و صحّه إطلاقها عليه من

ص: ٣٨٧

دون عنايه و ملاحظه علاقه فتدبر جيداً.

الثالث: استكشاف الأعم من عدم تبادر الصحيح و الفاسد: قال في نهايه النهايه:

يكفى للمستدل أن يستدلّ بعدم تبادر خصوص الصحيح فإنّه أماره المجاز في خصوص الصحيح و حيث لم يكن خصوص الفاسد أيضاً متبادراً بل لا يحتمل الوضع لخصوصه فيستكشف من ذلك أنّ الموضوع له ليس خصوص هذا و لا خصوص ذلك و أنّ هناك جهه جامعه بين القسمين هي الموضوع له فبالطريق المذكور يمكن أن يستدلّ على إثبات أصل وجود الجامع ثمّ إثبات الوضع له. (١)

و لكن أنّى لنا بإثبات وجود ذلك في صدر الإسلام و عهد الشارع و لعلّه صار هكذا بالإطلاق و الاستعمال في مرور الزمان و المفروض أنّه لا أصل لنا فيه.

و ممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات أيضاً حيث قال: إنّ المرتكز في أذهان المتشرّعه هو أنّ إطلاق لفظ الصلاه على جميع أفرادها الصحيحه و الفاسده على نسق واحد من دون لحاظ عنايه في شيء منها فلا فرق بين قولنا: صلّى صلاه صحيحه او تلك الصلاه صحيحه و بين قولنا: فلان صلّى صلاه فاسده او هذه الصلاه فاسده و هكذا. و حيث أنّ الاستعمالات المتشرّعه تابعه للاستعمالات الشرعيّه فتكشف تلك عن عموم المعنى الموضوع له عند الشارع المقدّس أيضاً. (٢)

لما عرفت من أنّ التبعيه في الاستعمالات لا- يلازم وضع الشارع للأعمّ لإمكان أن يكون استعمال الشارع في الأعمّ من جهه القرينه ثمّ صار اللفظ بالتكرّر و الاستعمال حقيقه في الأعمّ و بالجملة لا يتمّ الاستدلال بالتبادر أو صحّه السلب أو بعدم تبادر الصحيح و الفاسد لعدم إمكان إثبات تلك الامور في عهد الشارع فلا تغفل.

ص: ٣٨٨

١-١) نهايه النهايه ٤٣/١.

٢-٢) المحاضرات ١٦٩/١.

ثم إنَّ الفرق بين التبادر و صحَّه السلب و بين عدم تبادر الصحيح و الفاسد واضح لأنَّ في الامر الثالث لا مدخلية فيه للتبادر في كشف الحقيقه بل نصل من نفي التبادر في خصوص الصحيح و خصوص الفاسد إلى كشف الأعم.

الرابع: صحَّه التقسيم إلى الصحيح و السقيم: إنَّه قد استدلَّ للأعمى بصحَّه تقسيم ألفاظ العبادات إلى الصحيحه و السقيه. و لو لا وضعها للأعم لزم تقسيمها إلى أنفسها و إلى غيرها كما في تقارير الميرزا الشيرازي قدس سره.

و بعبارة اخرى كما في الدرر: نرى أنَّ لفظ الصلاه في قولنا الصلاه إمَّا صحيحه أو فاسده ليس فيه تجوُّز و ملاحظه علاقته صورتيه بين ما أردنا من اللفظ و بين المعنى الحقيقي له و هذا ظاهر عند من راجع وجدانه و أنصف.

أورد عليه في تقارير الميرزا الشيرازي قدس سره بأنَّ صحَّه التقسيم إنَّما تكون علامه إذا علم كونها مبتنيه على الحقيقه و الواقع لا التجوُّز و التأويل و المسلّم إنَّما هو وقوع التقسيم و هو أعم من صحَّته على وجه تكون علامه و لو قيل أنَّ الأصل في الاستعمال الحقيقه فيثبت به أنَّ التقسيم إنَّما هو بالنظر إلى المعنى الحقيقي فجوابه قد مرَّ أنه أعم و أنه لا دليل على اعتبار هذا الأصل في مقام العلم بالمراد مع الشك في صفته. (1)

و يمكن الجواب عنه بما افاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أنَّ الاستعمال مع انضمام أصاله عدم القرينه و علاقته من شواهد الحقيقه فإنَّ الظهور حينئذ يكون مستندا إلى حاقَّ اللفظ و لا حاجه مع أصاله عدم القرينه إلى أصاله الحقيقه حتَّى يقال بأنَّها تجرى فيما إذا شكَّ في المراد بين المعنى الحقيقي و المجازي لا فيما إذا علم المراد و شكَّ في كونه حقيقه أو مجازا.

هذا مضافا إلى ما في نهايه النهايه من إمكان أن يدعى صحَّه تقسيم هذا اللفظ

ص: ٣٨٩

فيعرف بصحة التقسيم أنه أعم من الفاسد. و عليه فلا حاجة إلى أصالة الحقيقة و لا إلى أصالة عدم القرينه.

و لعلّ إليه يؤول ما في بدائع الأفكار حيث قال: بما أنّ التقسيم المزبور إنّما يقصد به المعنى الارتكازي من لفظ العباده لا المعنى المستعمل فيه فقط تكشف صحته عن كون المقسم هو المعنى الارتكازي لهذا اللفظ و بما ذكرنا يندفع ما قيل من أنّ التقسيم إنّما هو من شئون المعنى لا من شئون اللفظ فصحته تكشف عن عموم المعنى لا عن الوضع لهذا المعنى العام و لكن لما كان التقسيم المزبور لمعنى اللفظ الارتكازي لا للمعنى من حيث هو كشف صحته عن عموم معناه الارتكازي و هو المطلوب. (٢)

هذا غاية ما يمكن في تصحيح هذا الاستدلال.

و لكنّه لا يخلو من إشكال و هو أنّ بعد تسليم كون التقسيم باعتبار حاقّ اللفظ و مدلوله الحقيقي الأولى أو معناه الارتكازي أنّي لنا بإثبات ذلك في عهد الشارع و لعلّه من ناحيه الإطلاق في العهد المتأخر عن عهد الشارع.

و لذلك قال المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه صحه الاستعمال بلا ضمّ ضميمه عندنا لا عبره بها و عند الشارع و معاصريه لا طريق إليها. انتهى

و أما ما في الكفايه من أنّه إنّما يشهد على أنّها للأعمّ لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعه للصحيح و قد عرفت فلا بدّ أن يكون التقسيم بملاحظه ما يستعمل فيه اللفظ و لو بالعنايه.

فهو كما ترى إذ لا مجال له بعد ما عرفت من عدم دلالة الأدلّه التي استدللّ بها على

كونها موضوعه للصحيح.

الخامس: صحّحه تقييد ألفاظ العبادات بالصّحّه و البطلان: استدللّ للأعمّى بصحّحه تقييدها بكلّ من القيد من أعنى الصّحّه و البطلان و لولا وضع تلك الألفاظ للأعمّ لزم التناقض فيما إذا تقيدت بالفاسده و التكرار فيما إذا تقيدت بالصحيحه.

و أورد عليه في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سرّه بما أورد على صحّحه تقسيمها إلى الصحيح و السقيم.

و يجرى فيه الجواب و الإشكال حرفا بحرف كما لا يخفى.

السادس: إطلاق ألفاظ العبادات في جملة من الأخبار: استدللّ للأعمّ بإطلاق لفظ الصلاه و غيرها من العبادات في جملة من الأخبار؛

منها: قوله عليه السّلام: «بنى الإسلام على الخمس: الصلاه و الزكاه و الحجّ و الصوم و الولايه و لم يناد بشيء كما نودى بالولايه فأخذ الناس بالأربع و تركوا هذه فلو أنّ أحدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولايه لم يقبل له صوم و لا صلاه.»

فإنّ قوله عليه السّلام: «فأخذ الناس بالأربع...» ظاهر في الأربعة المتقدمه من الصلاه و الزكاه و الحجّ و الصوم و حيث أنّ عبادات هؤلاء فاسده فلا بدّ أن يراد من الأربع: الفاسده و لو لا ذلك لم يكن تارك الولايه آخذاً بالأربع أيضا لأنّ المفروض أنّها كلّها صحيحه و ليست بفاسده مع أنّ الروايه صريحه في أنّهم أخذوا بها.

و أورد عليه الشيخ في التقريرات بأنّ هذا مجرّد استعمال و لا دليل فيه على المطلوب إذ لا وجه لإنكار الاستعمال في الأعمّ كما أنّه لا نفع لإثباته.

هذا مضافا إلى أنّ ما بنى الإسلام عليه ليس بفاسد و الروايه تدلّ على أنّ هؤلاء أخذوا بأربعة ممّا بنى الإسلام عليه فلا بدّ من أن يكون المراد من الأربعة هو خصوص الصحيح منها. و لا- ينافى ذلك بطلان عبادته منكروى الولايه إذ لعلّ أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقه و مجرّد البطلان لا يقتضى استعمالها في الفاسد أو الأعمّ

و هكذا الأمر في قوله «فلو أنّ أحدا صام نهاره...» أي صام باعتقادهم.

و ممّا ذكر من أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة يظهر الجواب عن مثل قوله عليه السّلام للذين جهلوا بالقبله: «صلّوا إلى أربع جهات» مع أنّ المعلوم بطلان ثلاثه منها فالمستعمل فيه.

و قوله عليه السّلام «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس...» إذ المستعمل فيه أعمّ و إلّا لزم أن يكون الاستثناء منقطعا و هو خلاف الأصل.
و منها قوله عليه السّلام «دعى الصلاه أيام أقرائك.»

فإنّه لا بدّ أن يكون المراد بها الفاسده إذ لو لم يكن كذلك و كان المراد بها الصحيحه لزم عدم صحّ النهي عنها لأنّ مرجعه إلى النهي عمّا لا يكون مقدورا لها لعدم تمكّنها من الصلاه مع الطهاره التي يمتنع حصولها بأقسامها في زمان حصول نقيضها أو ضدها و هو حدث الحيض.

و اجيب عنه: مضافا إلى أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة بما في التّقريرات و تبعه في الكفايه من أنّه يمكن أن يكون المستعمل فيه في مثله خصوص الصحيحه و يكون النهي إرشادا إلى عدم وقوع العباده المعهوده في أيام الحيض، و عدم القدره عليها، و هل هذا إلّا مثل قولك: «السوره جزء للصلاه» أو «التكفير مانع عنها» و نحو ذلك و لا ريب أنّ المراد بها في هذه العبارة أعنى السوره جزء للصلاه أو التكفير مانع عنها هي الصحيحه فكذا فيما نحن فيه من غير فرق. إلّا أنّ التعبير عن ذلك المطلب إنّما وقع بعبارة النهي المفيد للإرشاد. (1)

لا يقال: كما عن هدايه المسترشدين إنّ الإرشاد كالمولويّ إنشاء بعث و البعث يستدعي محلا قابلا كالنهي الشرعيّ و على فرض عدم القدره فالبعث إلى الصحيح سواء كان إرشاديا أو مولويا لغو و قبيح كما أنّ خطاب من لا بصر له بقوله: «لا تنظر»

ص: ٣٩٢

لأننا نقول: نعم و لكن ذلك فيما إذا لم يترتب على الخطاب فائده اخرى و فى المقام تكون فائده الإرشاد هو إفاده شرطيه الطهاره عن الحيض و مانعيه الحيض فلا يكون الإرشاد لغوا أو قبيحا و لو لم يكن المحل قابلا.

و لذلك قال المحقق الأصفهاني قدس سره إن فائده الإرشاد هو إفاده شرطيه الطهاره عن الحيض فإن المراد من استعمال الصلاه فى الصحيحه استعمالها فى تمام الأجزاء و الشرائط المجعوله حال الاستعمال و من الواضح أن الطهاره عن الحيض إنما جعلت شرطا بمثل هذا الدليل فالصلاه المستعمله فى المستجمع للأجزاء و الشرائط غير الطهاره عن الحيض قد استعملت فى الصحيحه حال جعل الشرط فصح حينئذ أن ينهى عن الصلاه بذلك المعنى إرشادا إلى عدم ترتب فائده عليها لفقد شرطها أعنى الطهاره عن الحيض فهو جعل لشرطيه الطهاره ببيان لازمها و هو الفساد حال الحيض. (١) فاللفظ مستعمل فى الصحيح و النهى يكون إرشاديا و المقصود من النهى عن الصلاه مع حدث الحيض يكون هو الإرشاد إلى مانعيه الحيض و اشتراط الطهاره عن الحيض. هذا كله مع كون النهى إرشادا و أما إذا كان النهى مولويا فقد تسلموا عدم صحته إلا على تقدير الأعم.

لكن ذهب استاذنا المحقق الداماد قدس سره إلى إمكان أن يكون النهى مولويا مع إرادته الصحيحه لو لا الحيض من لفظ الصلاه فإن الصلاه الصحيحه بهذا المعنى مقدوره و لا مانع من النهى عنه بالنهى المولوى و لعل هذا هو المستفاد من بعض الروايات لأن الظاهر منها بقرينه كونها فى مقام بيان السنن و الأحكام الشرعيه التكليفيه مضافا إلى وحده السياق مع سائر الفقرات أيضا هو الحرمة الذاتيه المولويه لا الإرشاديه كما فى

معتبره يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد سألوا أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض و السنّه في وقته فقال إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنّ في الحائض ثلاث سنن إلى أن قال: فإذا أقبلت الحيضه فدعى الصلاه و إذا أدبرت فاعسلى عنك الدم و صلى... الحديث. (١)

و كما في خبر خلف بن حمّاد إن كان من الحيض فليمسك عنها بعلمها و لتمسك عن الصلاه... الحديث. (٢)

لا يقال: إنّ لازم كون النهى عن الصلاه مولويًا هو حرمة الإتيان بما يسمّى صلاه عرفا و لو أخلّ بما لا يضّر الإخلال به بالتسميه عرفا و لا أظنّ أن يلتزم به المستدلّ بالروايه المذكوره كما في الكفايه.

لأنّنا نقول: إنّ المنهى عنه هو الصلاه الصحيحه لو لا- حدث الحيض فلا يعمّ غيرها و لعلّ اللام في «الصلاه» هو لام العهد و عليه فالقول بالحرمة الذاتيه لا يستلزم حرمة مسمّى الصلاه عرفا و لو أخلّ ببعض أجزائها أو شرائطها ما لم يخلّ بالتسميه عرفا بل المحرّم هو الإتيان بالصلاه الكامله لو لا الحيض التي كانت معهوده قبل الحيض فلا تغفل.

و عليه فالنهي المولويّ عن الصحيحه لو لا الحيض ممكن و مع الإمكان لا يصار إلى الإرشاد لظهور النهى في المولويّ و لا يلزم من مولويّه النهى عدم القدره لأنّ المقصود من النهى هو الصلاه الصحيحه لو لا الحيض و المفروض أنّها مقدوره فمع جواز كون المستعمل فيه هو الصلاه الكامله لو لا الحيض لا يصلح مثل هذه الأخبار للاستدلال للأعمّ كما لا يخفى.

السابع: أنّه لو كانت ألفاظ العبادات أسامى للصحيحه لزم فيما إذا نذر أو حلف أن

ص: ٣٩٤

١-١) الوسائل ٥٣٨/٢.

٢-٢) نفس المصدر ٥٣٦/٢.

لا يصلّى في مكان مكروه أو مباح من وجود الشيء عدمه و بطلان التالي قاض بطلان المقدم.

بيان الملازمه: أنه على القول بالصحيح يكون متعلق الحلف في كلام الحالف هو الصحيح فيصير منهيًا عنه لحصول الحنث بفعله.

و النهى يقتضى الفساد فيكون متعلق الحلف فاسداً و ذلك يوجب عدم تعلق الحلف بها.

فلزم من تعلق الحلف به عدم تعلق الحلف به مع أنه لا- شبهه في صحته تعلق الحلف و النذر بترك الصلاة في مكان تكره فيه الصلاة و حصول الحنث بفعلها و ليس ذلك إلا لكون ألفاظ العبادات موضوعه للأعم.

و عليه فالمحذور المذكور يكون من تبعات كون ألفاظ العبادات أسامى للصحيحه بخلاف ما إذا كانت للأعم فإنه لا يلزم من تعلق الحلف به محذور كما لا يخفى.

و فيه: أولاً: كما في (التقريرات) أن الفساد إنما يقتضى عدم تعلق الحلف به إذا كان المتعلق مع قطع النظر عن الحلف فاسداً لأن المقصود هو ترك الصلاة الصحيحه بناء على القول بالصحيح و أما الفساد الذى جاء بواسطه تعلق الحلف بتركه فهو لا يقتضى عدم تعلق الحلف به بل هو من آثار تعلق الحلف به فهو لا ينافى تعلقه به بل يؤكده. (١)

إذ الأثر دليل وجود المؤثر فكيف يكون منافياً لوجوده.

و تبعه في الكفايه حيث قال مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافى صحته متعلقه فلا يلزم من فرض وجودها عدمها. (٢)

ص: ٣٩٥

١- (١) التقريرات ١٤.

٢- (٢) الكفايه ٤٩/١.

و عليه فلا مانع من تعلّق الحلف بترك الصلاة الصحيحه لو لا الحلف أو النذر.

نعم يشكل ذلك على مختار صاحب الكفايه من تخصيص الصحيح بالمؤثر الفعلى إذ حينئذ يلزم من فرض وجود النذر أو الحلف عدمه. لأنّ بتعلّق النذر أو الحلف به يخرج المتعلّق عن المؤثر الفعلى ولا يصدق عليه عنوان الصحيح بالحمل الشائع مع أنّ المنذور أو المحلوف عليه بناء على مختاره هو الصحيح بالحمل الشائع بالفعل.

و ثانياً: أنّه لو صحّ ذلك أى لزوم المحذور المذكور لا يقتضى إلاّ عدم صحّته تعلّق النذر (أو الحلف) بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعاً و هو مشترك الوجود بين القول بالصحيح و القول بالأعمّ.

و لذا قال فى المقالات: إنّ هذا النقص يرد على الأعمّى أيضاً لو كان الناذر قاصداً للصحيح منها كما هو الغالب. (١)

و إليه يؤول ما فى تهذيب الاصول حيث قال إنّ ما وضع تحت النذر هو الصحيح من الصلاة و إن قلنا بمقاله الأعمّى فى أصل الوضع إذ المكروه فى تلك الأمكنه ما هو مكتوب على المكلفين لا- الأجزاء الرئيسه و لا- الصوره المعهوده فيصلير الإشكال مشترك الوجود. (٢)

فالإشكال ناش من جهه تعلّق النذر أو الحلف بالصحيح سواء كان الموضوع له هو الصحيح أو الأعمّ منه فلا وجه لتخصيص الإشكال بصوره كون اللفظ موضوعاً للصحيح فهذا التالى الفاسد ليس من لوازم القول بالصحيح بل من لوازم إرادته الصحيح.

قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه: لو كان نظر المستدلّ إلى أنّ الناذر أو الحالف إذا قصد

ص: ٣٩٦

١-١) مقالات الاصول ٤٥/١.

٢-٢) تهذيب الاصول ٨٥/١.

ترك مسمى عنوان الصلاة بمعناها عند العرف المتشرّعه أفتى العلماء بصحّه النذر و حنثه بفعل الصلاة من دون تفصيل بين كون الموضوع له صحيحا حتّى يقال بعدم انعقاد النذر لاستلزام وجوده لعدمه و بين كونه الأعمّ حتّى يقال بانعقاده و عدم لزوم المحذور المذكور لتّم الاستدلال لأنّ فتوى العلماء حينئذ كاشف عن كون المسمّى عند المتشرّعه هو الأعمّ و إلاّ لما أفتوا بالصحّه كما لا يخفى.

و فيه: أوّلا: أنّ ما وقع فى الاستدلال هو نذر ترك الصلاة أو الحلف على ترك الصلاة لا ترك مسمى الصلاة.

و ثانيا: أنّ فتوى من حكم بالصحّه لعلّه من جهه كونهم قائلين بالوضع للصحيح بضميمه ما عرفت من عدم لزوم المحذور المذكور من الفساد العارض بالنذر أو الحلف نعم يلزم ذلك المحذور إذا كان المتعلّق فاسدا مع قطع النظر عن الحلف أو النذر.

و ثالثا: أنّه لو تمّ الاستدلال بالتقريب المذكور فلا يفيد إلاّ كون الأعمّ هو معناه عند المتشرّعه و أمّا أنّه هو معناه عند عرف الشارع فلا دليل عليه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الاستدلال بصحّه النذر أو الحلف على ترك الصلاة للوضع للأعمّ محلّ إشكال من ناحيه اخرى أيضا و هى كما فى بدائع الأفكار: أنّ المسلم عند الفقهاء هو اشتراط صحّه النذر و انعقاده بكون متعلّقه راجحا و عليه فلا يمكن القول بصحّه نذر ترك الصلاة فى المواضع و الأحوال المكروهه لأنّ فعل الصلاة فى غير الأماكن المحرّم إيقاعها فيها لا ريب برجحانه و لذا أوّل الفقهاء كراهه الصلاة و جملة من العبادات الاخرى بكون ذلك الفرد منها أقلّ ثوابا من غيره. نعم لو تعلّق النذر بترك الخصوصيّة المتشخصه للفرد المزبور أو الموجه لكون الحصّه فردا للصلاة مثلا أعنى بها تشخصها بالوقوع فى الحمام مثلا لكان حينئذ لانعقاد النذر وجه مقبول و سرّ معقول إذ عليه يكون متعلّق النذر غير ترك العباده و هو أمر لا إشكال برجحانه فى نظر الشرع و قد يكون ذلك هو سرّ فتوى الفقهاء بانعقاد النذر المزبور و بذلك تعرف

أنّ النذر لم يتعلّق بترك نفس الصلاة ليستكشف من صحّته و انعقاده كون المسّمى هو الأعمّ إذ استكشف ذلك ينوط بفساد الصلاة من ناحيه النهى الناشئ من النذر و أمّا النهى المتوجّه إلى ملازمها لا يوجب فسادها كما هو واضح. (١)

و الحاصل أنّ نذر ترك الصلاة أو الحلف على تركها لا يصحّ لعدم الرجحان في متعلّق النذر و لعدم الإباحه في متعلّق الحلف و نذر ترك الصلاة أو حلفه مع ملاحظه خصوصيّته مشخّصه كوقوعها في الحّمّام و إن كان صحيحا و لكن لا يفيد بطلان الصلاة و فسادها على تقدير وضع ألفاظ العباده لخصوص الصحيح لأنّ النهى عن الملازم لا- يوجب الفساد و إنّما المفسد هو النهى المتعلّق بنفس ترك الصلاة و المفروض أنه غير موجود.

بل الظاهر من تهذيب الاصول أنّ النهى العارض على ذات الصلاة من جهه تعلّق النذر بترك ذات الصلاة على فرض تعلّقه و صحّته لا- يوجب كون ذات الصلاة محرّمه أيضا إذا المحرّم هو عنوان تخلف النذر المنطبق على الفرد بالعرض-فتأمل- كما أنّ الواجب بالذات هو طبيعه الصلاة المنطبقه على الفرد الخارجيّ بالذات. و من هنا ذكرنا في محلّه أنّ النذر المستحبات مثل صلاه الليل و غيرها لا يوجب اتّصافها بالوجوب بعناوينها بل الواجب هو الوفاء و صلاه الليل مثلا باقيه على استحبابها. (٢)

و عليه فتكون الصلاة المتعلّق بتركها النذر أو الحلف على فرض تعلّقه و صحّته من موارد اجتماع الأمر و النهى إذ عنوان الصلاة تكون مأمورا بها و عنوان حثّ النذر أو الحلف يكون منهيّا عنه و كلا العنوانين منطبق على مصداق واحد و مقتضى القاعده كما سيأتى إن شاء الله تعالى في باب اجتماع الأمر و النهى هو جواز الاجتماع لأنّ متعلّق

ص: ٣٩٨

١-١ (١) بدائع الأفكار ١/١٣٤-١٣٥.

٢-٢ (٢) تهذيب الاصول ١/٨٧-٨٦.

الأحكام هو العنوان و هو فى المقام متعدّد فلا يدلّ النهى عن التخلّف على فساد الصلاة اللهمّ إلا أن يقال مقتضى ما روى من أنّ الله تعالى لا يطاع من حيث يعصى هو بطلان الصلاة و لعلّ أشار إليه بقوله فتأمل- فى تهذيب الاصول-.

و كيف كان فما ذهب إليه المستدلّ من بطلان الصلاة من جهة النهى العارض لها بالنذر أو الحلف على تركها فى الأمكنه المكروهه ممنوع بأنّ النهى لا يكون عن نفس الصلاة بل يكون عن العنوان الملازم أو يكون بعنوان تخلّف النذر و من المعلوم أنّها لا يوجبان البطلان.

فلاستدلال المذكور لا يتمّ من جهات فلا تغفل.

فتحصّل لحدّ الآن أنّ تصوير الجامع على كلا القولين ممكن و أنّ الأقوى هو الأعمّ أخذاً بدليل الحكمة كما مرّ.

المقام الثانى فى أسامى المعاملات:

إشاره

و يقع الكلام هنا فى امور:

الأول: فى تحرير محلّ النزاع:

ذهب المشهور إلى عدم جريان النزاع فى كون ألفاظ المعاملات موضوعه للصحيحه أو الأعمّ بناء على وضعها للمسببات لعدم اتّصافها بهما بل بالوجود تاره و بالعدم اخرى. و تبعهم فى الكفايه و أوضح الأصفهانيّ وجه مختارهم فى تعليقه على الكفايه بقوله: إنّ الإيجاب و القبول المستجمعين للشرائط إذا حصلتا حصلت الملكيه الحقيقيه و العقد المزبور بلحاظ تأثيره فى وجود الملكيه و قيام الملكيه به قيام المعلول بالعلّه محقّق للتمليك الحقيقى و التمليك الحقيقى فعل تسيبى و لا يصدق على نفس العقد

ص: ٣٩٩

إذ التملك و الملكية من قبيل الإيجاد و الوجود فهما متحدان بالذات و مختلفان بالاعتبار.

فكما أنّ وجود الملكية ليس متّحدا مع العقد كذلك المتّحد معه ذاتا فافهم جيّدا.

فحينئذ إن قلنا بأنّ البيع موضوع للتمليك الحقيقي أى ما هو بالحمل الشائع تملك أو للتمليك الذى لا يصدق فى الخارج إلا على المتّحد مع وجود الملكية ذاتا كما هو الظاهر فلا محاله لا يجرى فيه النزاع لعدم أثر لمثله كى يتّصف بلحاظ ترتّب الأثر عليه بالصّحّه و بلحاظ عدم ترتّبه عليه بالفساد. إلى أن قال: و أمّا توهم أنّ نفوذه (أى صحّته) لازم وجوده باعتبار ترتّب الآثار التكليفيّة و الوضعيّة على الملكية فلا توجد إلا مترتبه عليها آثارها فيتّصف بالصّحّه دون الفساد فمدفوع بأنّ نسبة تلك الآثار إلى الملكية نسبة الحكم إلى موضوعه لا نسبة المسبّب إلى سببه فضلا عن نسبة المسبّب إلى الأمر التسيبيّ فلا يتّصف الملكية مع عدم كونها مؤثّره فى تلك الأحكام بالصّحّه.

فإن قلت: سلّمنا أنّ البيع هو إيجاد الملكية الحقيقيه إلا أنّ إيجاد الملكية أمر و إمضاء العرف أو الشرع أمر آخر فإن أمضاه الشارع أو العرف اتّصف بالصّحّه و إلا بالفساد.

قلت: الملكية الشرعيه أو العرفيه ليست من المقولات الواقعيه بل المعقول نفس اعتبار الشرع أو العرف هذا المعنى لمن حصل له السبب. و من الواضح أنّ اعتبار كلّ معتبر لا واقع له وراء نفسه و هو أمر قائم بالمعتبر بالمباشره و ليس من حقيقه البيع فى شىء حيث أنّه من الامور التسيبيّه، بل الشارع و العرف المعتبران للملكيه ربما يجعلان سببا ليتوسّل به إلى اعتبارهما فإذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع مثلا سببا لاعتباره فقد أوجد الملكية الاعتباريّة بالتسيب و لا حاله منتظره بعد حصول الملكية الشرعيه بعلتها التامه الشرعيه كى يقال بأنّ إيجاد الملكية أمر و إمضائه أمر آخر و إن أوجد ما هو سبب لاعتبار العرف فقط فالملكيه الشرعيه حقيقه لم توجد بعدم سببها و ليس التملك العرفيّ سببا بالإضافه إلى الملكية الشرعيه حتّى يكون ترتّبها عليه مناط صحّته و عدمه مناط فساده و على أى حال فالقابل للتأثير و عدمه هو السبب دون

حاصله أنّ البيع المسببي هو التملك المتّحد مع الملكيه و هو مغاير مع البيع السببي (و هو الإيجاب و القبول) كما أنّ الملكيه مغايره معه لآتّحاد التملك مع الملكيه فحيث لا أثر للتمليك حتّى يتّصف باعتبار ترتبه بالصّحه و بعدم ترتبه بالفساد فلا مجال للنزاع فى كون البيع المسببي موضوعا للصّححه أو الأعمّ (لأنّ التملك و الملكيه متّحد بسيط و ليس بمركب حتّى يكون باعتبار جامعته للأجزاء صحيحا و ليس سببا و مؤثرا فى شىء حتّى يكون باعتباره صحيحا و نافذا) و أمّا ترتب الأحكام التكليفيه أو الوضعيه على الملكيه المتّحده معها التملك فهو من باب ترتب الحكم على موضوعه لا المسبب على سببه و معه فلا تتّصف الملكيه باعتبار هذه الأحكام بالصّحه فضلا عن اتّصاف التملك المتّحد معها باعتبارها. ثمّ إنّه ليست الملكيه الشرعيه أو العرفيه من الامور الواقعيه بل هما من الامور الاعتباريه التى تكون متقومه بالاعتبار من ناحيه الشرع أو العرف فحيث أنّ العرف أو الشرع جعلاهما سببا خاصا ليتوسل به إلى اعتبارهما فلا يتحققان فى وعاء الاعتبار إلا إذا تسبب الشخص بما جعله الشارع أو العرف سببا لاعتبارهما فإن تسبب الشخص بالسبب الشرعى فقد أوجد الملكيه من دون حاله منتظره بعد حصول الملكيه الشرعيه بسببها التامه و إن لم يتسبب به بل تسبب بالسبب العرفى فلا وجود للملكيه الشرعيه لعدم تحقّق سببها الشرعى. و ليس التملك العرفى المتّحد مع الملكيه العرفيه سببا شرعيا للتمليك الشرعى المتّحد مع الملكيه العرفيه حتّى يكون ترتبها عليه مناط صّحه التملك العرفى و عدم ترتبها مناط عدم صّحته بل السبب الشرعى هو البيع بمعناه السببي فباعتبار ترتب الملكيه و التملك الشرعى يكون صحيحا و باعتبار عدم ترتبها يكون فاسدا فالتملك الشرعى كالتملك العرفى إمّا

يكون موجودا بوجود سببه و إنما لا يكون موجودا بعدم سببه.

فتحصّل أنّ القابل للتأثير و الصّحّه و الفساد ليس إلّا البيع بمعناه السببيّ لا البيع بمعناه المسببيّ و هو التمليك المتّحد مع الملكيه و عليه فتّم ما أفاده المعروف من عدم جريان النزاع بناء على وضع ألفاظ المعاملات للمسببات لأنّ أمرها دائر بين الوجود و العدم.

و لعلّه لذلك أفاد و اجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: المعروف عدم جريان النزاع فيها بناء على وضعها للمسببات لأنّ أمرها دائر بين الوجود و العدم إذ الماهيات امور اعتباريّة متقوّمه بالاعتبار فالشرع إن وافق العرف فيها تحقّق المسبّب و إن خالفهم كما في نكاح بعض المحارم و في البيع الربويّ فلا لرجوع مخالفته إلى إعدام الموضوع و نفى الاعتبار و اعتباره مع نفى جميع الآثار لغو لا معنى له و لو سلّم جوازه فمخالف لارتكاز المتشرّعه لأنّ نكاح المحارم و البيع الربويّ غير واقع رأسا عندهم فإذن يدور أمر المسببات دائما بين الوجود و العدم.

و هكذا أفاد الميرزا الشيرازيّ قدّس سرّه حيث قال: إنّ جريان النزاع فيها أيضا يتوقّف على جعل معانيها عباره من الأفعال الخارجيه (أى الإيجاب و القبول) لا الأثر حيث أنّه أمر بسيط فلو تحقّق كان صحيحا و لو لم يتحقّق فلا شيء حتّى يتّصف بالفساد فيكون أمره دائرا بين الصّحّه أو كونه لا شيء كذلك. (1)

تفصيل المحقّق العراقيّ قدّس سرّه

و ممّا ذكر يظهر ما في بدائع الأفكار حيث قال و التفصيل هو أن يقال إنّ البيع مثلا حيث يراد به المسبّب يتصوّر على وجوه:

أحدها: أنّه أمر حقيقيّ واقعيّ يتحقّق في الواقع عند تحقّق بعض أسبابه و حينئذ

ص: ٤٠٢

يكون نهى الشارع عنه تخطئته للعرف الذى يرى وقوعه بالسبب الذى توصل به إليه.

ثانيها: أنّ البيع أمر واقعى يتحقق فى الواقع بنحوين من الأسباب إلا أنّ الشارع اشترط فى تحقق أحكام البيع من وجوب التسليم و حرمة التصرف فى المبيع أن يكون البيع متحققا بسبب معين مخصوص و إن اشترك السببان أو الأسباب فى إيجاد و تحققه إلا أنّ الشارع إنّما يرتب آثار الملكيه و أحكامها على تحققه فى بعضها دون بعض.

و ثالثها: أن يكون مفهوم البيع فى نظر العرف و الشرع شيئا واحدا إلا أنّ مصاديقه بما أنّها امور اعتباريه تختلف باختلاف الاعتبار. لهذا قد يعتبر العرف مصداقا لا يعتبره الشرع بل يعتبر غيره.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه بناء على الوجه الأول لا مجال للنزاع فى أسماء المعاملات (1) و أمّا على الوجهين الآخرين فللنزاع مجال واسع فالقائل بالصحيح يرى أنّ أسماء المعاملات قد وضعت للمعامله التى يرتب عليها الشارع آثار الملكيه و أحكامها إمّا للاشتراط أو للاختلاف فى الاعتبار... إلى أن قال: و القائل بالأعم يرى أنّ أسماء المعاملات قد وضعت للمسببات التى تتحقق فى الواقع عند تحقق أسبابها سواء اقترنت بالشرط الموجب لترتيب الشارع آثار الملكيه عليها أم لم يقترن أو أنّها وضعت لنفس مفهوم أثر المعامله كمفهوم البيع مثلا- مع قطع النظر عن تقييده بمصداق خاص باعتبار مخصوص. و لا يخفى أنّ الوجه الأول و الثالث لا شبهه فى إمكانهما و قبول العقل إياهما فى مرحله الثبوت و لكن قد يناقش و يشكّ فى صحّه الوجه الثانى بما حاصله أنّه لا- معنى و لا- مسوغ لإلغاء أحكام الملكيه من جميع الأنحاء بعد الاعتراف بوجودها و تأثير أسبابها خصوصا إذا قلنا بأنّ الملكيه من الامور الاعتباريه فإنّه إذا

ص: ٤٠٣

١- ١) و لعلّ وجهه لأنّ الشارع عند تخطئته العرف ليس له إلا حكم واحد و هو الحكم بعدم وقوع المسبب فلا مجال للنزاع فى أنّ المسبب هو الصحيح أو الأعم كما لا يخفى.

فرض تأثير سببها فيها فلا- واقع لذلك التأثير إلا تحقّق اعتبارها عند الشارع فإذا فرض أنّه لا يرتّب أحكامها عليها كان اعتباره إيّاها لغوا محضاً. إلا أنّ هذه المناقشه إذا سلّمنا صحّتها فيما لو كانت الملكيه من الامور الاعتباريه فلا نسلم صحّتها فيما لو كانت الملكيه من الامور الحقيقيه الواقعيه فإنّه يمكن أن يحكم الشارع على بعض أفراد الحقيقه الواحده ببعض الأحكام ولا يحكم به على بعض أفرادها الاخرى مع اشتراك تلك الأفراد جميعاً بتلك الحقيقه لمصلحه هو يعلمها وقد وقع ذلك فى الشرع ومنه الربا حيث حكم ببطلانه عموماً وصحّته خصوصاً حيث يكون ويقع بين الولد و والده و الرجل و زوجته فأتضح ممّا ذكرنا فساد ما بنى عليه المشهور من أنّ أسماء المعاملات إذا كانت موضوعه للمسيّبات فلا مجال للنزاع المذكور لما عرفت من إمكانه على بعض الوجوه. (١)

حاصله أنّ المسبّب الذى يمكن أن يراد من البيع إمّا له وجود واقعى محقّق لسبب واحد ففى كلّ مورد يخالف الشرع يحكم بعدم وجوده لعدم وجود سببه و يخطئ العرف الذى يحكم بوجوده و إمّا له وجود واقعى محقّق بأسباب متعدّده و لكن اشترط الشارع ترتّب أحكامه الشرعيه بصوره تحقّقه بسبب خاصّ معيّن و إمّا يكون مفهوماً مشتركاً بين العرف و الشرع و لكن مصاديقه بما أنّها من الامور الاعتباريه تختلف باختلاف الاعتبار. فالأوّل و الثالث ممكن و الثانى يناقش فيه بعدم الصحّحه لعدم المسوّغ لإلغاء الأحكام بعد فرض وجود الواقعى للمسبّب و تأثير السبب أو للزوم اللغويّه إن قلنا بأنّ الملكيه من الامور الاعتباريه فإنّ اعتباره الشىء لا يجمع مع نفي الأحكام و الآثار و إلاّ لزم كون اعتباره لغوا محضاً. و لكن يمكن الجواب عنه بأنّه لا مانع من أن يحكم الشارع على بعض أفراد الحقيقه الواحده ببعض الأحكام و لا يحكم

ص: ٤٠٤

به على بعض آخر بل هذا أمر واقع فى الأحكام.

جواب التفصيل المذكور

و أنت خبير بأنّ المسببات من الامور الاعتبارية لا الواقعية إذ الامور الواقعية لها واقعيه عينيّه و لا أثر منها فى الاعتباريات كما لا يخفى. و عليه فلا- يمكن الوجه الأوّل و الثانى لأنهما مبنيان على واقعيه المسبب و قد عرفت أنّه لا واقعيه له وراء الاعتبار كما لا يمكن الوجه الثالث لعدم كون مفهوم البيع مثلا بمعناه المسببى المتحد فيه الشرع و العرف سببا لمصداقه الاعتبارى حتى يكون باعتبار تحقّق المصداق صحيحا و مؤثرا و باعتبار عدم تحقّق المصداق فاسدا و غير مؤثر إذ السبب فى تحقّق المصداق شىء آخر و هو البيع بمعناه السببى و أيضا لا- يكون صحيحا باعتبار كونه جامعا للأجزاء و الشرائط لأنّ المفروض أنّ مفهوم البيع بمعناه المسببى بسيط فالمفهوم المذكور لا يصحّ اتصافه بالصحيح بمعنى المؤثر و لا بالصحيح بمعنى التماميه كما لا يخفى.

و كيف كان فالمسببات من الامور الاعتبارية و أمرها يدور بين الوجود و العدم ففى كلّ مورد وافق الشرع العرف فى ما جعله سببا للأمر الاعتبارى تحقّق المسبب و فى كلّ مورد خالف العرف فيما جعله سببا لم يتحقّق المسبب لا أنّه اعتبر المسبب العرفى و نفى عنه الآثار لأنّه لغو لا يصدر عن الشارع الحكيم ففى مورد الربا حكم بعدم وقوع النقل و الانتقال لا بوقوع النقل و الانتقال و نفى الآثار و هكذا فى مورد النكاح حكم بعدم وقوع العلقه الزوجيه لا بوقوعها و نفى الآثار.

توجيه المحاضرات جريان النزاع فى المسببات

ذهب فى المحاضرات إلى أنّه يصحّ اتصاف المسبب بالصحة و الفساد حيث قال: إنّنا لا نعقل للمسبب فى باب المعاملات معنى ما عدا الاعتبار النفسانى القائم بالمعتبر بالمباشره و من الظاهر أنّ المسبب بهذا المعنى يتّصف بالصحة و الفساد فإنّ الاعتبار إذا كان من أهله و هو البالغ العاقل فيتّصف بالصحة حتى عند العقلاء و إذا كان من غير

أهله و هو المجنون أو الصبى غير المميّز فيتّصف بالفساد كذلك. نعم لو كان صادرا من الصبى المميّز فيتّصف بالصحة عند العقلاء و بالفساد عند الشارع و على الجملة فكما أنّ الصيغه تتّصف بالصحة و الفساد فيقال إنّ الصيغه العربيّه صحيحه و غير العربيّه فاسده أو صادره عن البالغ العاقل صحيحه و من غيره فاسده فكذلك الاعتبار فيقال إنّ الاعتبار الصادر من العاقل صحيح و من غيره فاسد و عليه فلا أصل لما ذكره من أنّ المعاملات لو كانت أسامى للمسيّبات لم تتّصف بالصحة و الفساد بل تتّصف بالوجود و العدم فإنّ هذا إنّما يتمّ لو كان المسيّب عباره عن الإمضاء الشرعىّ فإنّه غير قابل لأن يتّصف بالصحة و الفساد بل هو إمّا موجود أو معدوم و كذا لو كان عباره عن إمضاء العقلاء فإنّه لا يقبل الاتّصاف بهما إمّا أن يكون موجودا أو معدوما إلاّ أن المسيّب هنا ليس هو الإمضاء الشرعىّ أو العقلائيّ ضروره أنّ المعاملات من العقود و الإيقاعات أسامى للأفعال الصادره عن آحاد الناس فالبيع مثلا- اسم للفعل الصادر عن البالغ و الهبه اسم للفعل الصادر من الواهب... و هكذا و من الواضح أنّها أجنبيّه عن مرحله الإمضاء رأسا. نعم أنّها قد تقع موردا للإمضاء إذا كانت واجده للشرائط من حيث الاعتبار أو مبرزه و قد لا تقع موردا له إذا كانت فاقده لها كذلك. فقد تحصيل ممّا ذكرناه أنّه لا مانع من جريان النزاع فى المسيّب بهذا المعنى من هذه الجهه. نعم هو خارج عن محلّ النزاع من جهه اخرى و هى أنّ عنوان البيع و ما شاكلة لا يصدق عليه عرفا بدون إبرازه فى الخارج و لو على القول بالأعمّ فلا محاله يكون البيع أو نحوه موضوعا للمؤلّف من الاعتبار و إبرازه إمّا مطلقا أو فيما أمضاه العقلاء... إلى أن قال:

فلا يصدق على كلّ واحد منهما بالخصوص. (1)

و فيه: أوّلا: بعد تسليم عدم دخاله الألفاظ فى الإنشاءات أنّ الاعتبار النفسانيّ

ص: ٤٠٦

القائم بالمباشر سواء لوحظ منفردا أو مع لفظ البيع و صيغته فهو من الأسباب لا المسببات فاتصافه بالصحة أو الفساد لا إشكال فيه و لكن لا- ينفع في اتصاف المسببات بهما فإن كان هذا الاعتبار صحيحا ترتب عليه الانتقال و إلا فلا. لا يقال: إن المراد من الاعتبار النفساني القائم بالمباشر هو ما اعتبره المعبر بسبب اللفظ فالسبب هو اللفظ و المسبب هو ما اعتبره المعبر في نفسه. لأننا نقول: إن مختار المحاضرات و من سبقه و لحقه ممن ذهب إلى أن ألفاظ الإنشاءات حاكيات لا آله للإيجاد و الإنشاء هو أن اللفظ مبرز لا سبب و مع عدم كون اللفظ سببا لا مجال لجعل الاعتبار النفساني مسببا بل اللفظ مبرز عن السبب و معه لا مجال لتوهم كون الاعتبار النفساني مسببا فلا تغفل.

و ثانيا: أن الاعتبار الشخصي ليس سببا للاعتبار العرفي أو الشرعي حتى يكون ترتبهما عليه مناط صحته و عدمه مناط فساده لعدم وجود رابطة العلية و السببية بينهما فالصحة بمعنى التمامية لا- مورد لها لبساطه الاعتبار كما أن الصحة بمعنى التأثير و النفوذ لا مجال لها بعد عدم كونه سببا للاعتبار العرفي أو الشرعي. و إنما الشارع أو العرف يجعلان سببا ليتوسل به إلى المسبب العرفي أو الشرعي فإذا تسبب الشخص بما جعله الشارع سببا لاعتباره فقد أوجد الملكيه الشرعيه بعلتها التامه و لا حاله منتظره بعد إيجادها بعلتها التامه و هكذا فيما إذا تسبب الشخص بما جعله العرف سببا لاعتباره و أيضا كما أن الاعتبار الشخصي ليس سببا للاعتبار العرفي أو الشرعي فكذا لا يكون اعتبار العرفي سببا للاعتبار الشرعي لعدم وجود رابطة العلية و السببية بينهما أيضا.

و مِمَّا ذكر يظهر ما في تهذيب الأصول حيث قال: يمكن أن يقال بإطلاق الفاسد على المسببات باعتبار تحققها في محيط أهل العرف فيما كان العرف مساعدا لتحقيقها مع عدم ترتب الآثار عليها في محيط التشريع أما مع لحاظ كل محيط فالأمر دائر بين

لوضوح أنّ التمليك و الملكية العرفيه ليس سببا و مؤثرا بالإضافة إلى الملكية الشرعيّه حتّى يكون ترتبها عليه مناط الصّحّه و عدمه مناط الفساد فلا وجه لآتصافه بالصّحّه بمعنى المؤثريّه كما أنّه لا وجه لآتصافه بالصّحّه بمعنى التماميه.

و ثالثا: أنّ مقتضى تعليله و هو قوله: ضروره أنّ المعاملات من العقود و الإيقاعات أسام للأفعال الصادره عن آحاد الناس فالبيع مثلا اسم للفعل الصادر عن البائع... الخ هو كون أسامى المعاملات أسامى للأسباب و هو خارج عن فرض المشهور فإنّ مفروض كلامهم هو ما إذا كانت أسامى المعاملات أسامى للمسببات فلا تغفل.

الأمر الثانى:

إنّه ذهب فى الكفيايه إلى أنّه لو كانت أسامى المعاملات موضوعه للأسباب فللتزاع فيه مجال لكنّه لا يبعد دعوى وضع أسامى المعاملات لخصوص الصحيحه منها و أنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا أو عرفا و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر فى تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما فى المعنى بل الاختلاف فى المحققات و المصاديق و تخطئه الشرع العرف فى تخیل كون العقد بدون ما اعتبر فى تأثيره محققا لما هو المؤثر.

و فيه: أوّلا: كما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه أنّ أسامى المعاملات موضوعه عرفا للأعمّ. ألا ترى أنّ البيع مثلا يصدق على غير الصحيح من دون عناية و ملاحظه علاقه كبيع الفضولّى و بيع المرهون و بيع السفينه و بيع الصبى المميّز و ليس ذلك إلّا لكونه موضوعا للأعمّ فاختلال شرائط التأثير لا يضرّ بصدق وجود السبب عرفا

ص: ٤٠٨

و إن شئت قلت كما أفاده استاذنا الفريد قدس سره أنّ الواضع لم ينظر إلى الفاسد و الصحيح حتّى يأخذ الجامع بينهما بل ينظر إلى الصحيح و وضع اللفظ للطبيعه المتخذة منه التي تتحد عرفا مع الصحيح و الفاسد الذي له أثر تأهليّ و الشاهد له هو صحّه استعمال لفظ المعامله في الفاسد الذي له أثر تأهليّ كاستعمال اللفظ في الصحيح من دون حاجه إلى إعمال عنايه و ملاحظه علاقته و هو بضميمه أصاله عدم النقل التي كانت أصلا عقلائيّا و جاريا في كلّ لغه تبادر منها المعنى فعلا و شكّ في كونه بوضع الواضع أم لا يدلّ على أنّ الواضع وضع ألفاظ المعاملات للأعمّ من الصحيح الفعليّ.

و إليه يؤول ما في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ قدس سره من أنّ الطريقه العرفيه جاريه على الوضع لذات المؤثر و عدم ملاحظه ما له دخل في فعلية التأثير في المسمّى و المفروض عدم تصرّف الشارع في المسمّى من حيث التسميه فيتعيّن القول بوضع ألفاظ المعاملات على هذا الوجه لذوات الأسباب لا- للصحيح المؤثر منها و ليست كألفاظ العبادات حتّى يتوقّف على دعوى اتّحاد طريقتي العرف و الشرع في الأوضاع. (1)

و ثانيا: كما أفاده الاستاذ أنّ التخطئه فيما إذا كان للشئ واقعا محفوظا و لا- واقعا للاعتباريات وراء الاعتبار فحقيقه الأسباب الاعتباريه ليست لها عين و لا- أثر وراء اعتبارها حتّى يكون سببا و مؤثرا فالأولى أن يقال مكان التخطئه أنّ الشارع لم يعتبر في بعض الموارد ما اعتبره عرف الناس من الأسباب... لا يقال: لعلّ المراد من التخطئه هي تخطئه المصحّحات من المصالح و المفاسد الباعثه على اعتبار أسباب الملكيه أو الزوجيه و نحوهما. لأننا نقول: إنّ ذلك خلاف ظاهر كلامه فلا يحمل عليه و ممّا ذكر يظهر ما في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ قدس سره حيث قال و لك أن تنزل عبارته الكتاب على ما هو الصواب من التخطئه في الوجه الباعث على جعل الشئ سببا لا في السبب و لا في

ص: ٤٠٩

لمسبب فتدبر جيداً.

و ثالثاً: إنَّ الاختلاف بين العرف و الشرع ليس فى جميع الموارد فى المحققات و المصاديق بل ربما يكون الاختلاف فى المصداق كما إذا كانت ذات السبب شرعاً غير ما هو ذات السبب عرفاً كما ربما يكون الاختلاف فى التقييد و التضييق لدائره السبب العرفى كما إذا اتحد السبب و ضمَّ الشرع إليه ضميمه لها دخل فى فعليه تأثيره. نعم يصح اختصاص الاختلاف بالمحققات فيما إذا كانت ألفاظ المعاملات موضوعه للمؤثر التام الفعلى لا لذات المؤثر كما عرفت أنّها موضوعه لها. و لذلك قال المحقق الأصفهانى قدس سرّه: لتصحيح قول صاحب الكفايه: بل الاختلاف فى المحققات و المصاديق...

الخ هذا إذا كان اللفظ موضوعاً لما يؤثّر فى الملكيه فعلاً و أمّا إذا كان لما يؤثّر فيها اقتضاء فالاختلاف تاره فى المصداق... إلى أن قال: و اخرى ليس فى المفهوم و لا فى المصداق بل تقييد و تضييق... الخ و الاختلاف فى المصداق كبيع المنابذه و الاختلاف فى التقييد كاشتراط العرييه و نحوها فى العقد.

الأمر الثالث:

الظاهر أنّ ألفاظ المعاملات مستعمله فى الأسباب كالمسببات فلا وجه لتخصيصها بالمسببات كقوله بعث دارى أو باع فلان داره مبيعاً لا- يريد به إلا وقوع المبادله لاستعمالها فى الأسباب من دون حاجه إلى عناية و علاقه أ لا ترى صحه القول بأنّ زيداً باع ملكك أخيه فيما إذا باعه من دون إذنه مع أنّ الإذن معتبر و لو عرفاً فى تأثير العقد فصدق البيع على إيجاد السبب و لو مع عدم وجود ما اعتبر فى تأثيره شاهد على كونه مستعملاً فى السبب لا فى المسبب إذ لا مسبب فى هذا المثال على المفروض و مع ذلك يصدق عليه لفظ البيع من دون عناية و ملاحظه العلاقه و هو دليل كونه حقيقه فيه.

و أيضاً يكون ظاهراً فى استعماله فى السبب فيما إذا حكى خصوصيات السبب كقوله

ص: ٤١٠

باع بالصيغه العريبه أو باع منجزاً من دون تعليق على شيء أو باع مع تعيين العوضين أو فيما إذا اعتبر فيه خصوصيات في السبب كقوله صلى الله عليه وآله وسلم نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر أو قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم... الآية، إذ الظاهر منه جواز الأكل والتصرف لسبب صحيح كالتجاره عن تراض و المنع عن الأكل والتصرف لسبب باطل.

و ممّا ذكر يظهر ما في منتهى الاصول حيث ذهب إلى أنّها موضوعه للمسببات لا الأسباب و قال: ولا شك في أنّ معاني هذه الألفاظ أى البيع أو الإجاره أو الرهن أو القرض أو الصلح أو الطلاق أو النكاح و نحوها عند العرف عباره عن نفس المسببات فلا- يريد العرف من قوله: بعث داري بكذا و باع فلان داره بكذا إلا- وقوع المبادله... إلى أن قال: وهكذا لا يفهم العرف من قوله: صالحت الشيء الفلانيّ بكذا إلا وقوع المسالمة على مبادله الشيء الفلانيّ بكذا و هكذا الحال في سائر العناوين. فبناء على هذا لا- يبقى مجال للنزاع في باب المعاملات أصلاً. فالذين بحثوا و تكلموا في أنّ ألفاظ المعاملات هل هي موضوعه لخصوص الصحيح أو الأعمّ منه و من الفاسد لا بدّ لهم من القول بوضع هذه الألفاظ للأسباب و قد عرفت ما في هذه الدعوى. (1)

لما عرفت من صحّح إطلاقها على الأسباب و عليه فالبحث و التكلّم عن كون ألفاظ المعاملات هل هي موضوعه لخصوص الصحيح أو الأعمّ منه و من الفاسد له مجال بل هو واقع من الأعلام كما عرفت و لا وجه لرميهم بالبحث عن شيء لا أصل له.

و ممّا ذكر يظهر أيضاً ما في تهذيب الاصول من أنّ التبادر و ارتكاز المتشرّعه و غيرهما تساعد على كون أسماء المعاملات أسامى للمسببات أعنى تبادل المالين في

ص: ٤١١

البيع و ما أشبهه فى سائر المعاملات و المراد من المسبب ما يحصل بالأسباب و يوجد بها و تخيل كونها موضوعه لنفس الأسباب المحصّله أو النتيجة الحاصله من الأسباب و المسببات من صيروره العوض ملكا للمشتري و الثمن للبائع مثلا- مدفوع بكون الارتكاز على خلاف الأوّل و أمّا الثانى أعنى كونها موضوعه لنفس النتيجة فيردّه عدم صحّحه إطلاق عنوان البيع أو الإجاره أو غيرهما على النتيجة و قد عرفت سابقا أنه بناء على كونها موضوعه للمسببات يرتفع النزاع من البين لدوران أمرها حينئذ بين أحد الأمرين الوجود و العدم نعم على القول بكونها موضوعه للأسباب فالتبادر يساعد القول بالأعمّ مضافا إلى ما عرفت من كيفيته الوضع. (١)

لأنّ دعوى الارتكاز مع ما عرفت من صحّحه صدق ألفاظ المعاملات على خصوص الأسباب من دون حاجه إلى ملاحظه علاقته و إعمال عنايه كما ترى.

ثمّ بناء على ما عرفت من صحّحه استعمالها فى الأسباب كالمسببات تكون ألفاظ المعاملات مشتركه بينهما اشتراكا لفظيا لعدم وجود الجامع بين الأسباب اللفظيه و المسببات الاعتباريه فيحتاج كلّ واحد منهما إلى قرينه معينه كسائر المشتركات اللفظيه كما لا يخفى.

الأمر الرابع:

فى جواز الأخذ بإطلاق الخطابات. أمّا بناء على كون ألفاظ المعاملات موضوعه للصحيح و المؤثر الواقعي، فقد ذهب فى الكفايه إلى أنّ مع كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحه من الأسباب لا إجمال فيها كى لا يصحّ التمسك بإطلاق الخطابات عند الشكّ فى اعتبار شيء فى تأثيرها شرعا لأنّ إطلاقها لو كان مسوقا فى مقام

ص: ٤١٢

البيان ينزل على أنّ المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف و لم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره حيث أنّه منهم و لو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره كان عليه البيان و نصب القرينه عليه و حيث أنّه لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضا و لذا يتمسك بالاطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعه للصحيح من الأسباب. نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفا فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره بل لا بدّ من اعتباره لأصالة عدم الأثر بدونه فتأمل جيدا.

حاصله أنّ الإطلاق اللفظي و إن لم يكن موجودا للشك في صدق البيع الموضوع للمؤثر الواقعي مع الشك في اعتبار شيء في تأثير البيع شرعا و لكن مع ذلك يمكن الأخذ بالإطلاق المقامي فكل ما يراه العرف مؤثرا واقعا هو مؤثر واقعا عند الشارع.

نعم لو كان الشك بحيث يشك العرف في كونه مؤثرا واقعا فلا مجال للإطلاق المقامي أيضا كما أشار إليه بقوله: نعم لو شك... الخ.

عدم الكليته في الإطلاق المقامي

و كيف كان فقد أورد عليه استاذنا المحقق الداماد قدس سره بأن ألفاظ المعاملات إن كانت موضوعه للصحيح بمعنى المؤثر في الملكيه واقعا و كان نظر العرف و الشرع طريقين إليه (كما ذهب إليه المصنّف تبعا لهدايه المسترشدين و يشهد له ما مرّ منه من حديث التخطئه) فلا إطلاق لفظي لها حتى يمكن التمسك بها في المشكوك دخله في التأثير إذ المراد من الصحيح و المؤثر حينئذ هو الصحيح و المؤثر الواقعي و صدقه على المشكوك غير محرز فلا يمكن التمسك بإطلاق مثل قوله تعالى: أو فؤوا بالعقود، أو أحلّ الله البيع، لإثبات مصداقيه المشكوك لأنّه تمسك بالعام في الشبهات المصداقيه و إن اطلق عليه البيع عرفا لاحتمال دخل المشكوك في تأثيره واقعا فصدق البيع عرفا لا يكفي مع اعتبار كونه مؤثرا في الواقع بنظر الشرع أيضا.

و أما الأخذ بالإطلاق المقامى بتقريب أن المولى بعد ما كان فى مقام بيان الحكم الشرعى و إنفاذ السبب شرعا و لم يعين محققا و لا مصداقا لما هو الموضوع لحكمه فنفس عدم تعيين المصداق كاشف عن عدم تعيين مصداق خاص لموضوع حكمه و أن ما هو المصداق لما يؤثر فى الملك عرفا مصداق لما يؤثر فى الملك شرعا بأن يكون مرجع الإطلاق المقامى المذكور إلى التلازم بين السبب الجعلى الشرعى و السبب الجعلى العرفى فصدق العرفى فى المشكوك كاف فى كونه مؤثرا واقعا.

ففيه أن تلك المقدمه خارجه عن مقدمات الإطلاق اللفظى و من المعلوم أنه فرق بين الإطلاق اللفظى و الإطلاق المقامى. و هو جواز التمسك بالأول فى المستحدثات بعد صدق المفهوم على المستحدث كبعض العقود الرائجه فى زماننا كالتأمين فإنه عقد يشمله أوفوا بالعقود، بناء على عدم كون اللام فيه للعهد الخارجى دون الثانى لعدم إطلاق لفظى فيه و الإطلاق المقامى جار فيما كان رائجا فى رأى و منظر الشارع حتى يمكن أن يقال: إن ما كان رائجا عند العرف و مؤثرا كان مؤثرا عند الشارع و إلا لزم عليه البيان و حيث لا- بيان ينكشف أن المؤثر العرفى مؤثر عنده أيضا فحينئذ لو استحدثت معامله لم تكن لها سابقه فى عهد الشارع لا- يمكن التمسك بإطلاق قوله تعالى أوفوا بالعقود، لأن العقود الصحيحه المؤثره واقعا لا إطلاق لفظى لها بالنسبه إلى المشكوك كما لا إطلاق مقامى لأن المعامله مستحدثه فلا تكون مشموله لقوله أوفوا بالعقود، فى عهد الشارع. فالإطلاق المقامى لا- يجدى فى جميع موارد الشك كالمعاملات المستحدثه فلا يصح نفي الإجمال بنحو كلّى فيما إذا كانت أسماء المعاملات موضوعه للأسباب الصحيحه الواقعيه. و مّا ذكر يظهر ما فى تعليقه الأصفهاني و بدائع الأفكار حيث اكتفيا فى رفع الإجمال و صحّيه الأخذ بالإطلاق فى الخطابات بالإطلاق المقامى بالتقريب المذكور مع أنك عرفت أنه لا- يجدى فى المعاملات المستحدثه.

نعم لو ثبت إطلاق لفظى للخطابات كما إذا صرح الشارع بأن العقد المؤثر الواقعى

هو العقد المؤثر بنظر العرف بنحو القضيه الحقيقيه فكل ما يوجد و يكون مؤثرا عند العرف يكون مشمولاً لأدله وجوب الوفاء بالعقود و إمضاء العقود بالإطلاق اللفظي كما لا يخفى. و لكن هذا خلف الفرض و لا يوافق ما حكى عن هدايه المسترشدين من أن البيع لغه موضوع لما يؤثر في الملكيه واقعا و نظر العرف و الشرع طريقان إليه كما لا يخفى.

إشكال الإجمال في الخطابات

ثم إن الظاهر من تهذيب الاصول هو إجمال الخطاب إذا قلنا بأن الأسامى موضوعه للصحيح الواقعي من الأسباب لأن الاختلاف بين الشرع و العرف راجع إلى مفهومها لا المصاديق فقط بعد ما مرّ من أن الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل الأولي و لا- بالحمل الشائع لوضوح بطلانهما (لما مرّ في أسامى العبادات من لزوم تقييد الصلاه بمفهوم الصحه و ضدّها لو اريد من الصحيح الصحيح بالحمل الأولي و من وجود الجامع في الخارج بنحو الوحده الحقيقيه لو اريد من الصحيح الصحيح بالحمل الشائع و كون الموضوع له بنحو الوجود السعي و من كون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا لو كان الموضوع له هو الفرد الواقعي الحقيقي) فإذاً لا محيص عن القول بوضعها لماهية إذا وجدت لا تنطبق إلا على الصحيح المؤثر (الواقعي) فعند ذلك لا بدّ من الالتزام بتضييق دائره المفهوم حتى لا- ينطبق إلا- عليه و رجوع الاختلاف إلى المصداق مع الاتفاق في المفهوم و على ذلك يلزم الإجمال في الخطابات و عدم جواز التمسك بإطلاقاتها فمع احتمال دخاله شيء فيها يرجع إلى الشك في الموضوع و يكون الشبهه مصداقيه بخلاف ما إذا كان الوضع للأعمّ أو للصحيح عرفاً. انتهى

تحليل و تفصيل

و قد عرفت سابقاً صحه كون الموضوع له هو الصحيح بالحمل الشائع و عدم استحاله كون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا و مع ذلك لا يفيد في المقام بعد اختلاف

نظر العرف و الشرع فى صدق الصحيح الواقعى فتصديق العرف بوجود الصحيح الواقعى مع الشك فى وجوده شرعا لا يخرج الأخذ بالإطلاق عن التمسك بالعام فى الشبهات المصدقيه اللهم إلا أن يأخذ بالإطلاق المقامى و لكنّه كما عرفت غير تام فى المستحدثات فلا يصح نفي الإجمال بنحو كلى كما لا يصح إثبات الإجمال بنحو كلى فلا تغفل. هذا كله بناء على كون أسماء المعاملات موضوعه للصحيح الواقعى أو المؤثر الواقعى.

الإطلاق اللفظى بناء على موضوعه الصحيح العرفى

و أمّا بناء على كون أسماء المعاملات موضوعه للصحيح العرفى من الأسباب أو للأعم من الصحيح العرفى كما قويناه فلا إشكال حينئذ فى الأخذ بإطلاق الخطابات لصدقها على المشكوك دخله شرعا و المفروض أنه لا واقعيه وراء الاعتبار العرفى فمع صدق الصحه العرفيه بناء على وضعها للصحيح العرفى أو صدق الأعم و هو ذات المؤثر يتحقق موضوع الإمضاء الشرعى و بإطلاقه اللفظى الصادق على مورد المشكوك يرفع احتمال دخل ما شك فى اعتباره شرعا. فالأخذ بإطلاق الخطابات الداله على نفوذ العقود و الأسباب العرفيه لا مانع منه كما لا يخفى.

دلالة الاقتضاء

و أمّا بناء على كون أسماء المعاملات موضوعه للمسببات فحيث أن المسبب يتعدّد بتعدّد الأسباب العرفيه كالأسباب التكوينيّه و يتعلّق الإمضاء الشرعى كالإمضاء العرفى بكلّ واحد من الموجودات الإنشائيّه للمسبب لأن الآثار مترتبّه على آحاد البيع مثلا لا الطبيعى منه فإذا كان لدليل الإمضاء الشرعى إطلاق دلّ باطلاقه على نفوذ كلّ مسبب إنشائى أو كلّ إمضاء عرفى و حيث أنه لا يعقل وجود المسبب بدون السبب دلّ بدلاله الاقتضاء على إمضاء كلّ سبب يتسبب به إليه.

تفصيل بناء على الوضع للمسببات

و ممّا ذكر يظهر أنه لا وقع لما قيل من أن التمسك بالإطلاق فى المعاملات إنما يتم فيما

إذا كانت أسامى المعاملات أسامى للأسباب دون المسيبات فإنَّ الإمضاء الشرعى فى الثانى يتوجّه إلى المسيبات و لا يدلّ على إمضاء أسبابها لعدم الملازمه بين إمضاء المسيب و هو المبادل فى البيع و ما شاكلها و إمضاء السبب و هو المعاطاه أو الصيغه الفارسىّه مثلاً- و من الواضح أنّ أدلّه الإمضاء جميعاً من الآيات و الروايات متّجهه إلى إمضاء المسيبات و لا تنظر إلى إمضاء الأسباب أصلاً ضروره أنّ الحليّه فى قوله تعالى:

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ثابته لنفس المبادل و الملكيه فى مقابل تحريمها و لا معنى لحليّه نفس الصيغه أو حرمتها و وجوب الوفاء فى قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ثابت للملكيه و المبادل فإنّ الوفاء على ما ذكرناه بمعنى الإنهاء و الإتمام و من المعلوم أنّه لا يتعلّق بنفس العقد فإنّه أنّى الحصول فلا- بقاء له بل لا بدّ و أن يتعلّق بما له قابليّه البقاء و الدوام و هو ليس فى المقام إلّا نفس المسيب و النكاح فى قوله صلى الله عليه و آله و سلم «النكاح سنّتى» نفس علاقه الزواج بين المرء و المرأه لا نفس الصيغه و كذا الصلح فى قوله صلى الله عليه و آله و سلم الصلح جائز و نحو ذلك. و عليه فلو شككنا فى حصول مسبب خاصّ كالمعاطاه مثلاً فمقتضى الأصل عدم حصوله و الاقتصار على الأخذ بالقدر المتيقّن إلّا فيما إذا كان له سبب واحد فإنّ إمضاء مسببه يستلزم إمضائه لا محاله و إلّا لكان إمضائه بدون لغوا محضاً و كذا فيما إذا لم يكن فى البين قدر متيقّن كان نسبه المسبب حينئذ إلى الجميع على حدّ سواء فلا يمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض و فى غير هاتين الصورتين لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن و فى لزائد عليه نرجع إلى أصله العدم. (١) انتهى

ملاحظه التفصيل المذكور

و ذلك لما عرفت من أن المسبب يتعدّد بتعدّد أسبابه فلا يتصوّر مسبب واحد شخصى و له أسباب متعدّده حتّى يكون بعضها القدر المتيقّن و بعضها الآخر مشكوكاً

ص: ٤١٧

فيه و أيضا كون بعض الأسباب هو القدر المتيقن لا- ينافي شمول دليل الإمضاء لغير القدر المتيقن بعد كونه مطلقا كما هو المفروض أ لا- ترى أنه إذا قيل جئني بإنسان يشمل بإطلاقه كل فرد من أفراد الإنسان و لا يوجب كون بعض القدر المتيقن كرجال العلم خلا في إطلاقه.

و لقد أفاد و أجاد في المحاضرات حيث قال إن الإيراد المزبور إنما يتم لو كان هناك مسبب واحد و له أسباب عديده و لا يعقل أن يكون لمسبب واحد أسباب متعدده على الجميع بل لكل سبب مسبب فإمضائه بعينه إمضاء لسببه. (١)

و لقد أفاد و أجاد أيضا في بدائع الأفكار حيث قال: أما كون إمضاء المسبب يستلزم إمضاء السبب فتقريبه من وجوه: الأول: و هو الذى عليه المعول أن الدليل الذى دل على إمضاء المسبب مثل قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ، بما أنه قد دل بإطلاقه على إمضاء كل فرد من أفراد المسبب فى العرف يكون دالا بالملازمه و الاقتضاء على كل سبب يتسبب به فى العرف إليه و إلا كان إطلاق دليل المسبب مقيدا بغير ذلك السبب الذى يدعى عدم إمضائه أو لا يكون له إطلاق فيما لو شك فى إمضاء سبب من أسباب ذلك المسبب و هو على كلا طرفي التردد خلاف الفرض. (٢)

عدم اختصاص أدله النفوذ بالمسببات

هذا مضافا إلى إمكان منع اختصاص أدله الإمضاء أو الرد بالمسببات. أ لا ترى قوله تعالى: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ظاهراً فى المنع عن الأكل بسبب باطل و جوازه بسبب صحيح كالتجاره و من المعلوم أن المسبب الباطل لا وجود له حتى يمكن المنع عن الأكل بسببه و بقرينه المقابله يكون المراد من

ص: ٤١٨

١-١) المحاضرات ١/١٩٢.

٢-٢) بدائع الأفكار ١/١٤٢.

التجاره هو خصوص السبب أو السبب مع المسبب. و هكذا أن قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، ظاهر في القرارات الإنشائية و حمل العقود على المسبب بالقرارات خلاف الظاهر لأن العقد هو الإيجاب و القبول أو هما مع مسببهما.

قال في بدائع الأفكار: إن آية «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» إما أن تكون ناظره إلى تمامية السبب مع بيان قابليته المحل على النحو المتعارف عند العرف فتكون حينئذ ناظره إلى إمضاء السبب و المسبب كليهما و إما أن تكون ناظره إلى تمامية السبب فقط بلا ملاحظه قابليته المحل فتكون إمضاء للسبب فقط و على أى تقدير تكون الآيه من أدله إمضاء السبب و ما توهم من أن لفظ العقود ظاهر في الأسباب إلا- أنها بقرينه تعلق وجوب الوفاء بها تكون ظاهره في المسببات فإن الأسباب أعنى بها العقود مما تحصل أنا ما و لا تبقى حتى تكون متعلقا لوجوب الوفاء فاسد. أما أولا: فلمنع كون العقد غير قابل للبقاء لشهاده اختيار جل العلماء كون الفسخ حلا للعقد من حين الفسخ و ثانيا: لمنع كون وجوب الوفاء من توابع بقاء العقد كى يلزم من عدم بقائه إرجاع وجوب الوفاء إلى المسبب بل العقد بحدوثه يكون قابلا للوفاء إلى الأبد فيتعلق الوجوب به. (1)

لا يقال: إن العقد و إن كان ظاهرا في القرار الإنشائي اللفظي الذى يكون سببا و لكن ينافيه تفسيره بالعهد فى بعض الروايات.

لأننا نقول: أولا: إن العهد أيضا كالعقد قرار إنشائي لفظي. و ثانيا: إن العقد لا يخلو من العهد فتفسير العقد بالعهد تفسير ببعض لوازمه فلا ينافى ما ذكر.

و كيف كان فاختصاص أدله الإمضاء أو الرد بخصوص المسببات لا- وجه له بعد ما عرفت من ظهور بعض الأدله فى إمضاء الأسباب أيضا بل يكفى فى إمضاء الأسباب كالمسببات عدم الردع الشرعي لأنه إذا كان فى مرأى و منظر الشارع أسباب

ص: ٤١٩

١-١) بدائع الأفكار ١/١٤٣.

المعاملات كالبيع و الصلح و الإجاره و لم يردع عنه الشارع و لم يعين أسبابا آخر وراء أسباب عرفيه كان ذلك إمضاء شرعا لكل سبب عرفي كما لا يخفى.

حدود الإطلاق اللفظي و المقامي

نعم يختص الإمضاء المذكور حينئذ بما إذا كان في مرأى و منظر الشارع فلا يشمل ما استحدث في سائر الأعصار بعد عصر الشارع بخلاف مثل قوله: تجاره عن تراض أو أوفوا بالعقود فإنه يشمل المستحدثات أيضا فإن الإمضاء تعلق بما تصدق عليه التجاره أو العقد بنحو القضية الحقيقيه فلا تغفل. و لذا استغنى مع ثبوت الإطلاق اللفظي عن الإطلاق المقامي بل لعله لا مجال للإطلاق المقامي بعد وجود الإطلاق اللفظي لأن من مقدمات الإطلاق المقامي هو عدم تعيين الشارع طريقا و سبيلا و مع الإمضاء للطرق العرفيه لا مجال للقول بعدم تعيين الشارع فافهم.

فتحصّل أنه لا مانع من الرجوع إلى إطلاق إمضاء المسببات لإزاله الشكّ عن الأسباب فيما إذا شكّ في اعتبار شيء شرعا في تأثير بعض الأسباب العرفيه كما إذا شكّ في صحه المعاطاه لاحتمال دخل صيغه الإيجاب و القبول شرعا. نعم لو شكّ في اعتبار شيء عرفا في تأثير بعض الأسباب العرفيه لا مجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء المسببات كما لا مجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء الأسباب العرفيه. فالرجوع إلى الإطلاقات عند الشكّ في اعتبار بعض الخصوصيات شرعا لا مانع منه على جميع التقادير سواء قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعه للصحيح العرفي من الأسباب أو الأعم من الصحيح العرفي أو موضوعه للمسببات بل عرفت صحه الرجوع إلى الإطلاق المقامي إن قلنا بأن أسماء المعاملات موضوعه للصحيح الواقعي أو المؤثر الواقعي من الأسباب فلا تغفل.

التفصيل بين التخصيص و التخصّص

و اعلم أنه فصل في تهذيب الاصول بين رجوع أدله الردع إلى نفي أصل الاعتبار

العرفي و إعدامه و بين رجوعها إلى نفيه شرعا. فذهب في الأوّل إلى عدم جواز التمسك بالإطلاق عند الشكّ بناء على كون أسامي المعاملات موضوعه للمسببات بعد رجوع الأدلّة الرادعه كقوله تعالى: حَرَّمَ الرِّبَا. إلى نفي الموضوع و إخراجة تخصّصا عن أدلّة الإمضاء إذ نفي الآثار مع إمضاء أصل الموضوع لغو جدّا بل مخالف لارتكاز أهل الشرع. فإن أمضاء شرعا كان موجودا و إن ردعه فلا شيء. لا أنّه موجود و خصّص في ناحيه الآثار و لذلك اشتهر أنّ أمر المسبب يدور بين الوجود و العدم و عليه يشكل التمسك بالإطلاق لصيروره الشبهه مصداقيه فإنّ المشكوك إمّا داخل تحت الموضوع العرفي أو خارج عنه بالردع الشرعيّ و المسبب العرفي متعنون بغير المردوع و المنفيّ و صدق هذا المفهوم على المشكوك غير محرز و يكون الأخذ بالموضوع العرفيّ أخذا بالإطلاق في الشبهات المصداقيه. و ذهب في الثاني إلى جواز التمسك بالإطلاق عند الشكّ فإنّ مفاد أدلّة الردع حينئذ هو التخصيص الحكمي مع بقاء الاعتبار العرفيّ فإنّ إعدام الموضوع عن محيط العرف باطل لرجوعه إلى إعدام الاعتبارات العرفيه مع أنّه خارج عن محدوده قوّه التشريع و قدرته بل الموضوع العرفي باق على حاله و إنّما يراد بالإخراج إخراجة عن محيط الشرع فإنّ نفي الآثار و رفع الأحكام مع بقاء الموضوع في محيط الشرع لغو و لكن هذا المعنى لا يوجب إخراجة عن تحت أدلّة الإمضاء موضوعا لأنّ المفروض أنّ موضوعها عرفي لا شرعي ففى المورد المشكوك يصدق عليه الموضوع العرفي و لا يكون من الشبهات المصداقيه للموضوع و عليه فالأخذ بالإطلاق اللفظي لا مانع منه و هو مقدّم على الإطلاق المقاميّ لكشف حال الموضوع للاستغناء عنه بجريان الإطلاق اللفظي.

ملاحظه التفصيل المذكور

و فيه: أنّ الأدلّة الرادعه لا تنفي الموضوع و الاعتبار العرفي في الصورة الاولى بنحو

كلّي إجمالاً- حتى يتعنون بغير المنفئ أو بغير المردوع فيكون صدق الموضوع حينئذ مشكوكاً بل تردع بعض الموارد كالبيع الربويّ وبيع المنابذه وبيع الكالي بكالي وبيع الغرريّ وغير ذلك من العناوين الخاصّه فيتعنون الموضوع العرفيّ بما يكون غير هذه العناوين الخاصّه و الموضوع العرفيّ المتعنون بغير هذه العناوين الخاصّه صادق على المشكوك كالمعاطاه التي شكّ في اعتبار الصيغه فيها شرعاً أم لا فإنّه بيع و ليس بربويّ و لا بمنابذه و لا كالي بكالي و لا بغرريّ فمع صدقه عليه لا يكون الأخذ بالإطلاق أخذاً به في الشبهات المصادقيه إذ إخراج المعاطاه عن تحت البيع العرفيّ غير معلوم فصدق البيع عليها و إطلاقه عليها يوجب شمول أدلّه الإمضاء لها فيكون حجّه و لا يرفع اليد عنها من دون إقامه حجّه اخرى تخصّص أدلّه الإمضاء و بالجملة يدور الأمر بين قلّه و كثره المخصّصات الوارده المخرجه بعض الموارد عن تحت الموضوع العرفيّ و لا- إشكال في حجّيه الموضوع العرفيّ و الإطلاق أو العامّ ما لم يثبت التخصيص الزائد و لذا نجوز التمسك بالعامّ في الشبهات المفهوميه كما لا يخفى.فالتفصيل بين الإخراج الموضوعيّ و بين الإخراج الحكميّ أو بين التخصيص و التخصّص لا محصل له.

التفصيل بين الأجزاء و الشرائط:

تبصره:ذهب بعض متأخري المتأخريين على ما في الفصول إلى التفصيل بين الأجزاء و الشرائط في اعتبار الأول في صدق الاسم دون الثاني و في صحّه التمسك بالأصل في نفى الشرط الاحتماليّ دون الجزء الاحتماليّ.و كان منشأ التفصيل المذكور هو تخيّل انحصار أجزاء الشئ في المدخلية في ماهيته و المقوميه لحقيقته و لذا صارت متعيّنه للاعتبار في حقيقه الشئ بخلاف الشرائط.فإنّها معتبره في المطلوبيه و لا مدخلية لها في الصدق.

ثمّ أضاف إلى ذلك أنّ أدلّه القول بالصحّه لا- تساعد على اعتبار ما زاد على الأجزاء في صدق الاسم و أدلّه القول بالأعمّ لا تنفي اعتبار ما عدا الشرائط.

و أورد عليه فى الفصول بقوله: و ضعفه ظاهر لأنه إن عوّل فى ذلك على التبادر الظاهرى فلا فرق فى الصدق بين فوات جزء أو شرط و إن عوّل على التحقيق الذى أسلفناه فهو يقتضى اعتبار الشرائط كالأجزاء و دعوى أن الأجزاء معتبره فى الماهية إن اريد بها الماهية المطلوبة فالشرائط أيضا كذلك أو مطلق الماهية فممنوعه أو الماهية الموضوع لها فمصادره. انتهى (١)

حاصله أنه لا- فرق بين الجزء و الشرط فى اعتبارهما فى صدق الاسم و المطلوبية فى العبادات بناء على القول بوضع أسامى العبادات للصحيح منها بعد تبادرهما منه و شمول دليل الحكمه لهما أيضا بناء على مختاره من أن مقتضى الحكمه فى العبادات هو وضع الألفاظ للصحيحه من العبادات فراجع.

بيان المختار

و لا- يخفى عليك أن كلام صاحب الفصول متين بناء على مذهبه من تبادر الصحيح و دلالة دليل الحكمه على الصحيح خلافا لما مرّ من مختارنا من الأعمّ إلا- أنك عرفت سابقا أن الشرائط على قسمين: أحدهما: ما يكون دخيلا فى قوام الشىء و متعلقا للأمر. و ثانيهما: ما يكون متأثرا من ناحيه الأمر أو غيره من العوارض كالخلوّ عن العناوين المتزاحمه فما له المدخلية فى الصدق هو الأوّل دون الثانى فكلّ ما له دخل فى ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها يكون معتبرا فى صدق الاسم دون غيره كما هو الظاهر من تعريف الشيخ قدّس سرّه فى التقريرات للصحيح حيث قال: هو الماهية الجعليه الجامعه للأجزاء و الشرائط التى لها مدخل فى ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها.

ص: ٤٢٣

عليها انتهى. (١)

و عليه فلا توقّف للصدق على الشرائط المتأّتيه من قبل الأمر كقصد الامتثال و نحوه و لذلك قال في المحاضرات: و من هنا يظهر أن الصّحّه الفعلية التي هي منتزعه من انطباق المأمور به على المأتّى به خارجا خارجه عن محلّ الكلام ضروره أنّها في مرتبه متأخره عن الأمر فكيف يعقل أخذها في المسمّى و في متعلّق الأمر و من الواضح أنّ المراد من الوضع للصحيح أو الأعمّ الوضع لما هو واقع في حيّز الأمر... إلى أن قال: و أمّا بقيه الحيثيات فهي أجنبيه عن معنى التماميه بالكليّه بل هي من الآثار و اللوازم المترتبه عليها في مرتبه متأخره. (٢)

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه أيضا حيث اعتبر الشرائط في ماهية العبادات من دون تفصيل كما يؤيّده ما مرّ منه سابقا من أنّ الصحيح هو المؤثّر إذ المؤثّر الفعلي لا يكون إلاّ جامعا لشرائطه.

المقصود من دخاله الشرائط

ثمّ إنّ المراد من دخاله الشرائط في المسمّى و المأمور به ليس هو دخاله نفس الشرائط الخارجيه عن المسمّى و المأمور به لأنّها خارجه عن حقيقه الشئ و ماهيته بل المراد منها هو الخصوصيه الحاصله في الشئ بسبب الشرائط ككون الصلاه مع الطهاره أو مقرونه مع الستر أو ككون صوم المستحاضه ملحوقا بالغسل في الليله الآتية. و عليه فالفرق بين الجزء و الشرط بأنّ الأوّل مقوم للشئ و الثاني من مقدّماته كما يظهر من الكفايه لعلّه يكون باعتبار ما يوجب الخصوصيه في ماهيته لا نفس الخصوصيه و إلاّ فهي داخله في ماهيته و المأمور به لأنّ القيد خارج و التقيد داخل.

ص: ٤٢٤

١-١) تقريرات الشيخ ٤/.

٢-٢) المحاضرات ١/١٣٧-١٣٥.

و لعلّه لذلك قال فى نهايه النهايه: أمّا مثال الامور الدخيله فى حقيقه المأمور به فهو جميع الأجزاء و الشرائط و عدم الموانع المعبره فى المأمور به كأجزاء الصلاه و شرائطها و عدم موانعها. (١)

ثمّ إنّ يظهر ممّا ذكر أنّه يصحّ إطلاق الشرط على بعض الخصوصيات العارضه على الجزء كالجهر و الإخفات أو بعض الخصوصيات التجويدية و يقال شرط قراءه صلاه الظهر هو الإخفات أو شرط قراءه صلاه المغرب هو الجهر أو شرط صحّه قراءه: و لا الضالين هو المدّ و هكذا.

و عليه فاختصاص إطلاق الشرط بما له المدخلية فى فعلية تأثير الأجزاء بالأسر كما يظهر من تعليقه المحقّق الأصفهانيّ محلّ إشكال حيث قال: و إنّ الشرط ليس مطلق ما يوجب خصوصية فى ذات الجزء بل خصوصية خاصّه و هى ما له دخل فى فعلية تأثير الأجزاء بالأسر و أمّا الخصوصية المقومّه للجزء فليست هى من عوارض الجزء بل الجزء أمر خاصّ و تسميه مطلق الخصوصية شرطاً مع كون بعضها مقوماً للجزء جزافاً. انتهى (٢)

و ذلك لصحّه إطلاق الشرط على الخصوصية المذكوره أيضاً كما يصحّ إطلاقه على ما له دخل فى فعلية تأثير الأجزاء بالأسر و بالجملة فكلّ جزء أو خصوصية ناشئه من الشرائط غير المتأتية من ناحيه الأمر و عوارضه يكون دخيلاً فى ماهية العباده التى تعلّق بها الأمر أو فى ماهية المأمور به و أمّا غيرهما ممّا له دخل فى تشخيص أفراد الماهية كالشرائط و الأوصاف المندوبه أو المكروهه كوقوع الصلاه فى المسجد أو فى الحمام، فقد ذهب فى الكفايه إلى عدم مدخلية فى الماهية لا شرطاً و لا شرطاً و لذلك

ص: ٤٢٥

١- ١) نهايه النهايه ٤٩/١.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٨١/١.

لا- يكون الإخلال به إخلالاً- بالماهيّة و موجبا لفسادها حيث لا يكون الإخلال بوقوع الصلاة في المسجد مثلا إلا إخلالاً بتلك الخصوصيّة مع تحقّق الماهيّة بخصوصيّة اخرى غير موجب لتلك المزيّة كوقوع الصلاة في غير المسجد أو بخصوصيّة اخرى موجبه لنقصانها كوقوع الصلاة في الحّمّام.

نعم ربما يحصل للمأمور به بسبب ما له دخل في تشخّص الأفراد كالأوصاف المندوبه أو المكروهه مزيّة أو نقيصه سواء كان دخله بنحو الشطرّيّه أو الشرطيّه.

أورد عليه استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ ما له الدخّل في تشخّص أفراد المأمور به لا يوجب مزيّة أو نقصاناً في ملاك ماهيّة المأمور به لإمكان القول ببقاء الطبيعه في تلك الموارد كسائر الموارد من دون فرق و إنّما الفرق من ناحيه الامتثال أو عدمه لخطاب آخر فمن يصلّي في الحّمّام مثلا لا يأتي بصلاه أقصر ملاكا من الصلاة التي أتى بها في خارج الحّمّام بل هي و إنّما الفرق في عدم امتثال خطاب: لا تصلّ في الحّمّام، بسبب إتيانها في الحّمّام. و لذلك لا يجزى أجر من امتثل الأمر بالصلاه في خارج الحّمّام فإنّه امتثل خطاب: صلّ. و خطاب: لا- تصلّ في الحّمّام. نعم لو أراد إتيان الصلاة في الحّمّام و لم يتمكّن منه فاضطرّ إلى إتيانها في خارج الحّمّام لا يؤتى أزيد من ثواب من أتى بها في الحّمّام لأنّه لم يأت بالصلاه خارج الحّمّام امتثالا للنهي عن إتيانها في الحّمّام كما لا يخفى.

ألا- ترى أنّ المولى إذا أمر عبده بإتيان الماء و نهى عن الإتيان به في الخزف فأتى العبد بالماء في الخزف امتثل خطاب الإتيان بالماء دون خطاب النهى عن الإتيان به في الخزف لعدم الفرق بين الماء الذي أتى به في الخزف مع غيره فلا يوجب الإتيان به في الخزف نقصاناً في ماهيّة الماء كما لا يخفى. و الحاصل أنّ المزيّة من جهه الامتثال للخطاب الآخر كما أنّ النقصان من جهه عدم امتثال الخطاب الآخر و لا يوجب الامتثال و عدمه مزيّة أو نقصاناً في ماهيّة المأمور به و صرف اتّحاد الطبيعه مع خصوصيّات أفرادها في الخارج لا يوجب المزيّة أو المنقصه في طبيعه المأمور به حقيقه

و إن أمكن إسنادهما إليها من باب: زيد أبوه قائم. فالمأمور به على ما هو عليه من الملاك و الزيادة و النقصان من ناحيه أمر آخر أو نهى آخر و لا- ارتباط لهما بأصل الطبيعه و عليه فالقول بأن العباده المكروهه أقل ثوابا، لا يخلو عن إشكال بعد ما عرفت من أن طبيعه المأمور به باقيه على ما هو عليها من الملاك و إنما قلّه الثواب من ناحيه عدم امتثال الخطاب الآخر فإسناد قلّه الثواب إلى طبيعه المأمور به ليس على ما هو عليه فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تعليقه الأصفهانيّ قدس سرّه حيث ذهب إلى أنّ اعتبار المشخصيّة من فضيله الطبيعه و كمالها من شئونها و أطوارها لا أنّها شيء بحيالها فيكون المشخصات التي لا تلاحظ فى قبالتها. فالقنوت ليس بعض ما يفى بالغرض الأوفى بل القائم به نفس طبيعه الصلاه لا مطلقا بل عند تحقّق القنوت فيها حيث أنّ القنوت كمال للصلاه و قد عرفت أنّ كمال الشيء لا يحسب فى قبالة بل كالمشخص له و من شئونه و أطواره فأتضح أنّ اعتبار المشخصيّة على أى وجه و هو أنّ الشارع لم يأخذه فى حيز الطلب الوجوبى و لم يكن ممّا يفى بالغرض بل إنّما ندب إليه لكونه كمالا للصلاه مثل فالصلاه المشتمله عليه أفضل حيث أنّها أكمل. (١)

و ذلك لأنّ إسناد جزء الفرد إلى الطبيعه و جعله كمالا لها ليس على ما هو عليه لما عرفت من أنّ الطبيعه المأمور بها باقيه على ما هى عليها و لا يوجب جزء الفرد مزيه أو نقصانا فيها.

هل يرجع ما له دخل فى الفرد إلى الطبيعه

و أضعف ممّا ذهب إليه صاحب الكفايه ما فى نهايه الاصول من أنّ الظاهر رجوع جزء التشخص و الفرد و شرطه إلى نفس الطبيعه أيضا و لكن بحسب بعض مراتبها

ص: ٤٢٧

و بهذا التقريب يتصوّر الجزء البدليّ للمأمور به أيضا.

بيان ذلك: أنه يمكن أن يفرض المأمور به كالصلاه مثلا عنوانا بسيطا ذات مراتب طويله ينتزع بعض مراتبها عن فاقد هذا الجزء و بعضها عن واجده و يصدق هذا العنوان البسيط بمرتبته الناقصه على الأقلّ و بمرتبته الكامله على الأكثر فإن كان الشئ دخيلا في جميع المراتب سمى جزءا وجوبيا و إن كان دخيلا في المرتبه الكامله فقط سمى جزءا نديبا و ما تعلق به الأمر هو صرف الطبيعه البسيطة المشككه. فالصلاه مثلا عنوان بسيط له مراتب متفاوتة بحسب الكمال و النقص فينتزع مرتبتها الكامله عن جميع الأجزاء الواجبه و المستحبّه كالفنوت و نحوه بحيث يكون المنطبق للعنوان في هذه المرتبه جميع هذه الأجزاء و مرتبه منها تنتزع عن الأجزاء الواجبه بضميمه بعض خاصّ من الأجزاء المندوبه و مرتبه منها تنتزع عن الواجبات بضميمه بعض آخر منها و هكذا تتدرّج من الكمال إلى النقص إلى أن تصل إلى مرتبه هي أحسن المراتب و هي التي يقتصر فيها على الواجبات فقط. و على هذا فالقنوت أيضا له دخاله في تحقّق طبيعه الصلاه و انتزاع عنوانها و لكن بمرتبته الكامله فالمنتزع عنه لهذه المرتبه من الطبيعه هو جميع الأجزاء الواجبه و المستحبّه و نفس الأمر بالطبيعه يدعو إلى الإتيان بالقنوت أيضا من جهه كونه جزءا لما ينطبق عليه عنوان المأمور به ببعض مراتبه و المكلف مخير عقلا- في إتيان أي مرتبه منها أراد. هذا حال الجزء و منه يعرف حال الشرط أيضا مثل إتيان الصلاه في المسجد مثلا. و بالجملة فما عدّه في الكفايه جزءا أو شرطا للفرد يرجع إلى الجزئيه أو الشرطيّه لمرتبه خاصّه من الطبيعه المشككه فتدبر. (١)

ص: ٤٢٨

١-١) نهايه الاصول ١/٥١-٥٠.

و ذلك لأنّ العبادات أسام لهيئه مركبه من الأجزاء و الشرائط الدخيله فى الصّحّه على التفصيل السابق و ليست عناوين بسيطه مشكّكه و عليه فجعل لفظ الصلاه مثلا اسما للتخضع من المعانى البسيطه كما ترى. لأنّه خلاف المتبادر منها بل الصلاه هى هيئه تركيبيه من الأجزاء و الشرائط الدخيله فى باعثيه المولى نحو الأمر بها. و هذه الأجزاء و الشرائط الدخيله هى التى تقتضى نقصانها فساد المركّب و وجودها صّحّه الصلاه و ليست هى من المعانى المشكّكه و لذلك لا تكون الطبيعه المأمور بها إلّا حاكبه عنها دون غيرها ممّا لا يكون مأخوذا فيها و إن انطبق عليه إذا ضمّ إليها كالأجزاء النديّه بتبع أخذ الأجزاء و الشرائط بنحو اللابشرط لا بنحو بشرط لا، إذ مجرّد صدق العنوان على واجد الضميمة لا يوجب دخوله فى حقيقه المسمى لصدق الصلاه مثلا على فاقدها كما هو شأن كلّ مشخّص فإنّ مشخّصات زيد مثلا خارجه عن حقيقه الإنسان و عن مسماه و مع ذلك ترى أنّ زيدا بما هو زيد إنسان لا أنّه إنسان و زياده، فالإنسان بما هو إنسان لا يحكى إلّا عمّا اخذ فى حقيقته و فيه ليس عنوان الزيديه و نحوها فالأجزاء و الشرائط التى تكون زائده على ما هو دخيل فى الصّحّه غير مأخوذه فى حقيقه المسمى بل تكون من خصوصيات بعض أفرادها و مصاديقها و لا تحكى الطبيعه و ماهيته المأمور بها عنها و لا تسرى مزيتها أو منقصتها إلى حقيقه المسمى إلّا من باب: زيد أبوه قائم، و العنايه و المجاز. هذا مضافا إلى ما فى دعوى التشكيك فى مفهوم الصلاه مع أنّ التشكيك فى الوجود لا فى الماهيات و المفاهيم بناء على أصله الوجود أو اختصاصه بمفاهيم الكمّيات أو أعراض الألوان بناء على أصله الماهيات كما قرّر فى محلّه و كيف كان فلا وجه لقول نهايه الاصول من أنّ الأمر بالطبيعه يدعو إلى الإتيان بالقنوت أيضا من جهه كونه جزءا لما ينطبق عليه عنوان المأمور به ببعض مراتبه، لوضوح أنّ الجزء الاستجابيّ ليس دخيلا فى حقيقه المسمى

بحيث يكون وجوده موجبا للصحة و فقدانه موجبا للفساد.

لا يقال: إن تصوير جزء الفرد و شرطه في الأفراد الخارجيه للماهيات الحقيقيه واضح بعد كون الفرد الخارجى بهويته الشخصيه عين الماهيه و عوارضها وجودا لإمكان تحليلها عقلا إلى مقومات الماهيه و عوارضها بحسب الوجود أو الماهيه فيقال لما كان من علل قوام الماهيه و الطبيعه و كان أصل الماهيه مع قطع النظر عن الوجود مؤتلفه منه فهو جزء الماهيه و الطبيعه. و ما لم يكن من علل القوام و ما يأتلف منه الطبيعه بل كان من لوازم وجود الطبيعه في الخارج بوجود فردها فهو جزء الفرد. هذا بخلاف تصوير جزء الفرد و شرطه في المركبات الاعتباريه فإنه لا يخلو عن إشكال و غموض فإن الموجود منها خارجا حقيقه ليس إلا هو الأجزاء و أما الهيئه التركيبيه التي اعتبرها الشارع واحدا اعتباريا كهيئه أجزاء الصلاه و شرائطها فلا وجود لها إلا في الاعتبار فلا مصداق لهذه الهيئه في الخارج إذ كلما وجد في الخارج فهو نفس الأجزاء و هي موجوده بحالها و ليس هناك شيء آخر يربط بينها فالصلاه مثلا مجموعته وحدانيه عند الاعتبار و لكن بحسب الخارج ليس إلا الأجزاء المتفرقه التي لا ارتباط بينها. و عليه فكلما زيد على أجزاء الماهيه الاعتباريه فلا محاله يكون داخلا في الماهيه الاعتباريه لا في الفرد إذ لا فرد للمركب الاعتباري حتى يكون داخلا فيه و يتحد معه و عليه فلا تصوير لجزء الفرد في المركبات الاعتباريه فكلما زيد فيه يكون جزءا للطبيعه و الماهيه فيتجه القول بأن كلما عدّ جزءا أو شرطا للفرد يرجع إلى الجزئيه أو الشرطيّه لأصل الطبيعه و الماهيه.

لأننا نقول: كما في تهذيب الاصول إن لبعض المركبات غير الحقيقيه أيضا هيئه خاصه خارجيه يكون المركب غير الحقيقي متقوما بها سواء كان المركب غير الحقيقي كالبيت و القصر فإن حقيقتهما متقومه بهيئه ما لا بشرط و لا تحقق لهما في الخارج إلا بوجود موادهما على وضع خاص و يكون حسن الهيئه المذكوره و تفاضلها باعتبار

التناسب الحاصل بين الأجزاء فالحسن أينما وجد يكون مرهونا للتناسب الموجوده بين الأجزاء فحسن الصوت و الخطّ مثلا عباره عن تناسب الأجزاء فيهما فلا يقال:

الشعر الفلاني حسن إلا إذا تناسب جملة و لا-الدار إلا إذا تناسبت مرافقها و غرفاتها فربما تكون غرفه في دار توجب حسنها لإيقاعها التناسب بين الأجزاء. أو كان المركب غير الحقيقي مركبا اعتباريا كالصلاه فإنها ليست نفس الأجزاء بالأسر بل لها هيئه خاصه لدى المتشرعه زائده على أجزائها فيمكن أن يكون تفاوت أفرادها في الفضيله لأجل تفاوتها في المناسبه الموجوده بين أجزائها و إن كان درك هذا التناسب غير ممكن لنا. فلا يبعد أن يكون للقنوت و غيره من الأجزاء المستحبّه دخاله في حسن الهيئه الصلاتيه الموجوده في الخارج و يكون المصداق الذي وجد فيه الجزء الاستجابي أو الشرط الاستجابي أحسن صوره من فاقدهما مع خروج الجزء أو الشرط الاستجابي عن الماهيه و الطبيعه الكليّه رأسا. و لعلّ اعتبار التوالى في الأجزاء أو المنع من أفعال ماحيه للصلاه من جهه اعتبار هيئه خاصه في الصلاه و يؤيد وجود الهيئه الخارجيه للصلاه كما لا يخفى و عليه فالجزء الاستجابي أو الشرط الاستجابي جزء لمصداق الهيئه المعتره لا لماهيه الهيئه المعتره كما لا يخفى (1).

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لإنكار جزء الفرد أو شرطه في قبال جزء الطبيعه و شرطها. فلولا شبهه الزيادة في الصلاه لأمكن القول بأنّ الرياء في الأجزاء المستحبّه لا- يضرّ بصحّه الصلاه لأنّ الرياء يوجب فساد جزء الفرد لا جزء الطبيعه المأمور بها إذا المفروض أنّ جزء الفرد لا مدخلية له بالنسبه إلى الطبيعه. نعم يوجب البطلان من جهه لزوم الزيادة و المنع عنها في الصلاه و إلاّ فلو لم يكن الزيادة ممنوعه كما في بعض

ص: ٤٣١

الخلاصة:

قبل أن ندرس أدلّه الصحيحيّ والأعميّ نقدّم امورا.

١-إنّه لا شبهه فى تأتّى الخلاف و إمكان النزاع على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه أو المتشرّعه فى أنّ ألفاظ العبادات الواقعه فى لسان الشارع أو المتشرّعه هل هى أسام لخصوص الصحاح من العبادات أو الاعمّ منها و أمّا بناء على عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه و المتشرّعه فربما يقال إنّه لا- مجال للنزاع لأنّ الطرفين اتفقوا على وقوع الاستعمال فى الصحيحه و الفاسده مجازا بلا كلام كقولهم صلاه الحائض و صوم الوصال و صيام العيدين فى قبال صلاه المختار و صومه لليوم الشرعى.

اجيب عن ذلك بأنّ مجردّ وضوح كون الاستعمال فى كلّ واحد من الصحيحه و الفاسده مجازا لا ينافى جريان النزاع على تقدير عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه بعد اختلاف مراتب المجازات فيصحّ أن ينازع فى أنّ المجاز الغالب فى لسان الشارع هل هو الصحيح على وجه يحمل عليه اللفظ عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقى أو هو الأعمّ.

فيمكن أن ينازع فى أنّ أقرب المجازات أو أشيعها هل هو الصحيح أو الأعمّ فإذا احرز أنّ الأشيع هو استعمالها فى الصحيح أو الأعمّ فلا- حجه إلى إحراز بناء العقلاء على تقديم الأقرب و الأشيع لأنّ ثبوتهما كاف فى التعيين و دعوى الإجمال و التردّد لا مجال لها.

ص: ٤٣٢

٢- إن لفظي الصحيح و الفاسد لهما إطلاقان أحدهما بالنسبه إلى المركبات التكوينيّه و ثانيهما بالنسبه إلى المركبات الاعتباريّه كالمعاملات و العبادات فإذا اطلقا على المركبات التكوينيّه كان معناهما مشتملين على الوجودين المضادين لأنهما حينئذ كقيمتان وجوديتان عارضان للشئ في الوجود الخارجي باعتبار اتصافه بكيّفته ملائمته لطبيعته النوعيّه فيقال بطيخ صحيح بالملاك المذكور كما أنّه إذا اتّصف بكيّفته منافره أو بأثر لا يرقب من نوعه يقال بطيخ فاسد لمرارته أو فساده فالتقابل بينهما تقابل التضادّ.

و إذا اطلقا على المركبات الاعتباريّه كان معناهما كمعنى التامّ و الناقص فالصحيح هو الجامع للأجزاء و الشرائط و الفاسد هو الذي لا يجتمع فيه الأجزاء و الشرائط فالتقابل بينهما تقابل العدم و الملكه أ لا ترى أنّهم يقولون هذه المعامله صحيحه و تلك فاسده مع أنّ المعامله الفاسده هي التي لا تجتمع فيه الأجزاء و الشرائط و لا يزيد عليه بوجود ضدّ و هكذا يكون الإطلاق في العبادات فإنّ إطلاق الفاسد عليها نوعا من جهه فقدان الأجزاء أو الشرائط لا وجود الأضداد و عليه فلفظي الصحيح و الفاسد من الألفاظ المشتركه و الشاهد عليه أنّه لا حاجه في استعمالهما في التامّ و الناقص إلى ملاحظه العلاقه أو تخيل وجود المنافر و ليس ذلك إلاّ لكونهما من الألفاظ المشتركه و المراد من لفظي الصحيح و الفاسد في عنوان البحث أعني أنّ ألفاظ العبادات هل هي أسام لخصوص الصحيحه أو الأعمّ منها هو المعنى الثاني.

فالصّحّه بمعنى التماميّه و يقابلها الفساد و هو بمعنى عدم التماميّه و تقابلهما تقابل العدم و الملكه لا تقابل التضادّ و لا خلاف بين الفقهاء و المتكلمين و علماء الأخلاق و النفس في أنّ الصّحّه بمعنى التماميّه و الفساد بمعنى عدمها و إنّما اختلفوا في ذكر محققاتهما و لوازمها و عليه فتفسير الصّحّه بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقته الشريعة الموجه لصدق الطاعه و استحقاق الثواب كما عن المتكلمين أو بالمقرّبيه أو المعراجيه

كما عن علماء الأخلاق لا يكشف عن تعدّد المعنى بل هذه الامور من لوازم التماميّة أو محققاته. كما لا يوجب اختلاف مصاديق التماميه أو محققاته بحسب اختلاف الحالات كالسفر والحضر والاختيار والاضطرار وغيرها تعدّد المعنى لأنّ الاختلاف في المصاديق لا- في معنى التمام إذ كلّ صلاه مشروعه في كلّ حال تامّه و ليست بناقصه فصدق التامه على كلّ يشهد على أنّ المعنى واحد و الاختلاف في ناحيه المصدق فلا تغفل.

ثمّ إنّ الصّحّه و الفساد أمران إضافيان لما سيأتى من منع دخاله الشرائط التي تتأتى من قبل الأمر أو الشرائط العقليّه المحضه مثل اشتراط كون المأمور به غير مبتلى بالمزاحم الأهمّ أو غير منهى بالفعل فالمراد من الصحيح هو الجامع للأجزاء و الشرائط في نفسه و يقابلها الفاسد و هو الذى ليس كذلك و هذا أمر عرفى لصدق الصحيح على المركّبات التوليدية فيما إذا كانت واجده لأجزائها و شرائطها في نفسها كالسياره من دون لزوم اجتماع شرائط تأثيرها من وجود البترول أو السائق و عدم وجود المزاحم و ليس هذا إلاّ لما عرفت من عدم دخاله غير أجزائها و شرائطها في نفسها في إطلاق الصّحّه.

ثمّ إنّّه ربما يكتفى في عنوان البحث عن ذكر الصّحّه و الفساد بذكر عنوان آخر فيقال إنّ البحث في تعيين الموضوع له في الألفاظ المتداوله في الشريعة أو في تعيين المسمّى لها أو في تعيين الأصل في الاستعمال فيها و لكنّه لا تستغنى عنهما و لا مفتر عن البحث عن معناه إذ يقع الكلام حينئذ في أنّ المراد من الموضوع له و المسمى له ما هو؟ فلا بدّ من ذكر الصحيح و الفساد بالحمل الأوّلى أو الشائع الصناعى كعنوان الجامع للأجزاء و الشرائط.

٣- يمكن تصوير الجامع المركّب على القول الصحيحى بأن يقال إنّ الصحيح هو الماهية الجامعه للأجزاء و الشرائط التي لها دخل في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها

و الملحوظ في هذا التعريف هو عنوان الأجزاء و الشروط على إبهام من دون تعيين لنحو الأجزاء و الشروط و عليه فيشار بهذا التعريف إلى جميع الذوات المركبة المختلفه بحسب الأجزاء و الشروط كما يشهد له عدم الحاجة إلى إعمال عناية و ملاحظه علاقته في إطلاق الصلاه على صلاه غير المختارين.

فماهي الصلاه بالمعنى المذكور حاكيه عن جميع أنواع الصلوات الصحيح لأنّ كلّ صلاه صحيحه واجده للأجزاء و الشروط الدخيله في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليه و يصدق هذا العنوان الجامع عليه و يؤيده عموم قوله عليه السلام: الصلاه لا تترك بحال الوارد في مورد الصلاه الناقصه العذريه و توهم كون الإطلاق على الصلوات العذريه من باب التوسع لا وجه له بعد مساعده الارتكاز على كون الإطلاق فيه بنحو الإطلاق في سائر المقامات.

و هذا المعنى العامّ مشترك بين جميع أفراد أنواع الصلوات الصحيحه و هو كاف في تصوير الجامع على القول الصحيح و لا وقع لما يقال من أنّ الجامع المركب لا يتصور و إلّا لزم الخلط بين الصحيح و الفاسد لأنّ كلّ ما فرض جامعا يمكن أن يكون صحيحا و فاسدا.

و ذلك لأنّ الخلط فيما إذا فرض الجامع المذكور مركبا من الأجزاء و الشروط الشخصيه كالمؤلف من أربع ركعات إذ صلاه المسافر في أغلب الأمكنه ركعتان فالأربعه بالنسبه إليه فاسده و المؤلفه من الثنائيه بالنسبه إلى المسافر صحيحه و لكن بالنسبه إلى الحاضر فاسده.

و أمّا إذا فرض الجامع المذكور مركبا من الأجزاء و الشروط الدخيله في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها من دون اعتبار نوع خاصّ أو صنف خاصّ من الأجزاء و الشروط فلا يشمل الفاسده حتّى يلزم الخلط لأنّ مصاديق هذا العنوان الجامع ليست

إلا الأفراد الصحيحه لأنها هي التي تكون جامعه للأجزاء و الشرائط المذكوره دون الأفراد الفاسده.

و هذا التعريف أجود ممّا أفاده المحقق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم في غايه الإبهام بمعرفيه النهى عن الفحشاء فعلا و غيرها من الخواصّ المحقّقه له بمراتب الصحيحه فقط.

كما أنّه أجود أيضا ممّا أفاده الفاضل الإيروانيّ من أنّه اسم لعدّه أجزاء ثابت لها الأثر الخاصّ كالنهي عن الفحشاء فلا يتّجه عليه شيء فبهذا الأثر يشار إلى الذوات المركّبه المختلفه بحسب الأجزاء و الشرائط المؤثّره في هذا الأثر.

وجه الأجوديه هو أنّ تفسير الصلاه بسنخ عمل خلاف الظاهر من معناها المرتكز في أذهان عرف المتشرّعه إذ الصلاه هي ماهيته جامعه للأجزاء و الشرائط الدخيله في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها عليه.

كما أنّ الإشاره إلى الأفراد بالأثر كما أفاده في نهايه النهايه لا يناسب تصوير الجامع المركّب فإنّ الجامع يحكى عن الأفراد من دون حاجه إلى أخذ الآثار. و كيف كان فالأجزاء كلّها معتبره في الجامع المذكور بنحو الإبهام و أمّا الشرائط فما لم تتأتّ من قبل الأمر فهو معتبر و أما المتأتّى من ناحيته فلا مدخله له في الجامع المذكور إذ ليس دخيلا في الباعثه على الأمر بها لأنّ المفروض هو كونه عارضا على الأمر فلا يكون باعثا إليه كما لا دخل للشرائط العقليه كخلوّها عن المزاحمات و عليه فالجامعيه و الصّحّه في المركبات بالإضافه إلى الأجزاء و الشرائط المعبره فيها في نفسها كما لا يخفى.

٤- ذهب صاحب الكفايه بعد ما لم يتصوّر الجامع المركّب إلى إمكان تصوير الجامع البسيط على القول الصحيحى بأن يقال إنّ الاشتراك في الأثر يكشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع و عليه فيصحّ تصوير المسمّى

بلفظ الصلاه مثلا بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما انتهى.

لا يقال إن الاستكشاف المذكور يبنى على القاعده الفلسفيّه و هي أنّ الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد مع أنّ القاعده في الواحد الشخصيّ دون الواحد النوعيّ لجواز استناده إلى المتعدّد كالحراره الواقعه إحدى جزئياتها بالحركه و اخرى بالشعاع و اخرى بالغضب و اخرى بملاقاه النار و عليه فالأفراد الصحيحه مشتركه في النهي عن الفحشاء و هو الواحد النوعيّ و هو على ما ذكر لا يكشف عن وحده المؤثر إذ لعلّ ذلك الواحد النوعيّ مستند إلى المتعدّد فالاشتراك في الأثر النوعيّ لا يكشف عن الاشتراك في جامع واحد لأننا نقول إنّ مقتضى السنخيّه بين العلّه و المعلول هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعيّ عن الفواعل المقتضيه المتكثّره نوعا و عليه فإذا كانت المعاليل متّحده بالنوع و إن كانت متكثّره بالشخص تكشف عن كون الفواعل المتعدّده مشتركه في نفس الكمال الذي يكون واحدا بالنوع و عليه فيصحّ استكشاف الاشتراك في جامع واحد بالاشتراك في الأثر إن قلت إنّ جهه النهي عن الفحشاء و المنكر واحده بالعنوان لا واحده بالذات و الحقيقه و الواحد بالعنوان لا يكشف إلاّ عن واحد بالعنوان و هو عنوان الناهي عن الفحشاء و المنكر و إن كانت ذات المنكر في كلّ مرتبه مباينه للمنكر الذي تنهى عنه مرتبه اخرى و عليه فلا يكشف تأثير الصلاه بمراتبها المختلفه كما و كيفا في الانتهاء عن الفحشاء عن وحده حقيقته ذاتيه بين مراتب الصلاه.

قلت إنّنا نمنع المباينه بين أفراد النهي و الانتهاء عن المنكرات فإنّها تشترك في جامع النهي و الانتهاء و معه كيف لا يكشف عن اشتراك الصلوات في حقيقه واحده و لو نوعا هذا مضافا إلى أن كشف الواحد بالعنوان عن الواحد بالعنوان كاف في مسأله الوضع و لا حاجه إلى كشف الوحده الحقيقيه الذاتيه بين مراتب الصلاه.

لا يقال إنّ أثر الصلاه كثير إذ كونها ناهيه عن الفحشاء غير كونها عمود الدين و

هكذا فلو كانت الآثار صادرة عن الصلاة لزم أن يكون فيها حيثيات متكرره حسب تكثر تلك الآثار و عليه فلا تكشف تلك الآثار المختلفه عن جامع واحد و إرجاع جميع الآثار إلى معنى واحد و هو الكمال الحاصل للمصلّى بسبب عمله القربى تخرّص على الغيب.

لأننا نقول إنّ الآثار المذكوره بعضها يكون من لوازم بعض آخر و فى طولها مثلا- مع إقامه الدين ترتفع الفحشاء و المنكرات بحذفها و عليه فليست بين الآثار مباينه.

هذا مضافا إلى أنّ تكثير الحيثيات فى الصلاة لا ينافى بساطه حقيقه الصلاة كما لا ينافى إطلاق المعلوم و المعلول على البسيط مع بساطته و عليه فتكثر الحيثيات المستكشفه عن اختلاف الآثار لا ينافى مع بساطه المؤثر فتحصل أنّ دعوى إمكان استكشاف تصوير الجامع البسيط بوحده الآثار غير مجازفه فتأمّل و لكن عرفت أنّه خلاف الظاهر من لفظ الصلاة فان المنسب منها هو ماهيته الجامعه للأجزاء و الشرائط و هو مركّب و ليس ببسيط فإنّ المؤثر أو الناهيه أو المطلوب أو غير ذلك من لفظ الصلاة خلاف الظاهر.

أضف إلى ذلك أيضا أنّ استكشاف المؤثر البسيط من وحده الآثار إنّما يصحّ إذا اختصت الآثار بأفراد الصلاة و أمّا إذا عمّت سائر أفراد العبادات أو احتمل عمومها لها أو لبعضها فلا يستكشف من وحده الآثار إلاّ الجامع بين جميع العبادات دون خصوص الصلاة.

و أيضا أنّ لازم كون معنى الصلاة أمرا بسيطا كالمؤثر هو عدم صحّه استعمال لفظ الصلاة مثلا فى نفس الجامع الذى هو ماهيته تركيبيه من الأجزاء و الشرائط بلا عنايه مع أنّه كما ترى.

على أنّ وحده الأثر لو دلّت إنّما تدلّ على وجود جهه جامع له لا على أنّها مسمّى

لفظ الصلاه و بينهما بون بعيد.

و عليه فمع إمكان تصوير الجامع المركب و ظهور اللفظ فيه لا تصل النوبه إلى الجامع البسيط كما لا يخفى.

٥-لا- إشكال فى جريان البراءه على تقدير تصوير الجامع المركب على القول الصحيحى لانطباق الجامع بين الأفراد الصحيحه على الأجزاء الموجوده فى الخارج أعنى المركب الخارجى كانطباق الكلى على أفراده إذ مفهوم الجامع المركب ليس بمطلوب إلا- باعتبار وجوده الخارجى و لو كان بمعنى وجوده الخارجى اللافراغى و عليه فالمركب الخارجى من حيث اتحاده مع الكلى و انطباق الكلى الجامع عليه يكون متعلقا للإيراده حقيقه فإذا انحل المركب الخارجى إلى متيقن المراديه و مشكوك المراديه تجرى فى المشكوك البراءه لأنه يكون الشك بالنسبه إليه شكاً فى ثبوت الحكم و الإراده و لذا ذهب أكثر من قال بالجامع بين الأفراد الصحيحه إلى البراءه.

٦-لو لم نقل بإمكان تصوير الجامع المركب على القول الصحيحى و قلنا بتصوير الجامع البسيط فهل تجرى فى المشكوك البراءه أم لا؟ ربما يقال إن مسمى لفظ الصلاه و هو عنوان الناهى عن الفحشاء مفهوم مبين وقع فى حيز الأمر لمكان القدره على إيجاده بالقدره على إيجاد معنونه و حيث أنه مفهوم مبين لا- ينحل إلى معلوم و مجهول حتى تجرى البراءه فى المشكوك و انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبى عن انحلال متعلق التكليف لأنه ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

يمكن الجواب عنه بأن الجامع البسيط ليس بنفسه مع قطع النظر عن وجوده فى الخارج متعلقاً للأمر و مطلوباً إذ الماهية بنفسها ليست إلا هي و لا يتعلق الطلب بها بل الماهية بعنوان مرآيتها عن الخارج و مصاديقها و لو بنحو الوجود اللافراغى تكون مطلوبه و مأمورا بها و عليه فالخارج المفروض و هو الوجود اللافراغى يدور أمره بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءه فى المشكوك و ليس المراد من الخارج هو

الخارج المأتى به حتى يقال إنه ظرف السقوط لا- الثبوت فعنوان الناهى عن المنكر ينطبق يقينا على الأقل من الأجزاء المعلومه المفروضه وجودها بنحو الوجود اللافراغى لأنّ الناهى عن المنكر لا يخلو من تلك الأجزاء و إنّما الكلام فى الزائد عليها و هو الأكثر فتجرى البراءه فيها لأنّها مشكوكه.

و لا- يقاس المقام بموارد الشبهات الموضوعيه التى لا- يجوز الاكتفاء بها فى الامتثال كما إذا قيل جئنى بماء فأتى بمشكوك المائيه لأنّ مع الإتيان بها شكّ فى وقوع الامتثال لعدم معلوميه تطبيق الواجب على المأتى بها هذا بخلاف المقام فإنّ تطبيق الواجب البسيط على الأقل معلوم لمدخلتيه فى تحقّق الناهى سواء كان الناهى هو الأقل بالخصوص أو الأكثر و إنّما الشكّ فى الزائد عليه. و لو سلّم أنّ الواجب لا- ينطبق على الخارج و الخارج يكون محصلا له فحيث كان المحصّل أمرا شرعيا و بيانه بيد الشارع فمع الشكّ تجرى البراءه فى الأجزاء المشكوكه فإنّها لو كانت واجبه بينها الشارع و لو بينها لوصل إلينا و حيث لم يصل البيان إلينا فالأصل هو العدم فالأظهر هو جريان البراءه مطلقا سواء كان الجامع مركبا أو بسيطا و سواء انطبق على الخارج أولا.

٧- و أقيما على القول بالأعمّ فيمكن تصوير الجامع بوجوه: منها أنّ لفظ الصلاه مثلا موضوع لماهية مركبه من معظم الأجزاء بنحو الإبهام بمعنى أنّ الأجزاء فى مفهوم الصلاه مأخوذه بنحو الإبهام كأخذها فى مفهوم البيت و الدار أو السيّاره أو الطائره فكما يصدق عنوان «الدار» مثلا على ما يبنى للسكونه من أى موادّ و بأيّه هيته كانت فكذلك يصدق عنوان «الصلاه» على مصاديق معظم الأجزاء فى دائره الأجزاء الخاصه من التكبيره و الركوع و السجود و القراءه و الدعاء و التشهّد و القيام و التسبيح و السلام بأيّه هيته تركيبيه و إن اختلفت الهيئات التركيبيه بالنقص و الزيادة.

و ليس ذلك إلاّ لكون لفظ الصلاه و لفظ الدار موضوعين لهيته ما و أجزاء ما فى دائره الأجزاء الخاصه مع كونها لا بشرط عن الزيادة و لذا يصدق على كلّ معظم

الأجزاء كما يصدق على جامع الأجزاء أيضا لكونه لا بشرط عن الزيادة.

و ليس الموضوع له هو مفهوم معظم الأجزاء بما هو مفهوم حتى يرد عليه أنّ لازمه هو ترادف لفظ معظم الأجزاء مع لفظ الصلاة و هو بديهى الفساد.

كما ليس الموضوع له هو مصداق مفهوم معظم الأجزاء معينا حتى يلزم أن يكون استعماله فى غيره مجازا أو مصداقه مرددا حتى يلزم التبادل فى ماهية العبادة و أجزائها مع أنّ الذاتى لا يختلف و لا يتخلف.

بل الموضوع له هو نفس الهيئة الصلاةية المركبة من معظم الأجزاء على نحو الإبهام بما هى مرآه إلى الأجزاء و المصاديق فلا يلزم من ذلك الترادف و لا المحذورات الأخر لأنّ كلّها ناشئة من الوضع للمفهوم بما هو مفهوم أو للمصاديق الخارجيه بنحو التعيين أو الترديد.

و حيث أنّ الموضوع له مفهوم كلىّ بما هو مرآه إلى مصاديقه يصدق على جميع مصاديقه كصدق سائر المفاهيم الكليّة فالقول بأنّ الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم بنحو الكلىّ فى المعين أو أنّ الموضوع له هو أحد الامور من أربعه أجزاء أو خمسسه أو ستّه على البدل غير سديد لما عرفت من كليّة المفهوم و صدقه على جميع مصاديقه نحو صدق سائر المفاهيم الكليّة.

و أمّا صدق الصلاة على فاقده معظم الأجزاء كصلاة الغرقى فإن لم نقل بأنّ الإشاره تقوم مقام معظم و باعتباره يكون صدق الصلاة عليها صدقا حقيقيا لأنّ معظم كلّ شىء بحسبه فهو مجاز لفقدان معظم الأجزاء و صحتها بعنوان الصلاة شرعا إلحاق حكمى كما لا يخفى.

و منها أنّ ألفاظ العبادات أسماء لأجزاء معلومه كالأركان الأربعة فى الصلاة من التكبيره و الركوع و السجود و الطهاره فجميع أفراد الصلاة أعنى الصحيحه المشتمله على الأركان و الزائده عليها و الفاسده المقتصره عليها و الزائده عليها تكون من

حقيقه الصلاه و يطلق على جميعها لفظ الصلاه على وجه الاشتراك المعنوى.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره على ما حكى عنه بأن لازم هذا القول هو انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان و إن اشتملت على بقيه الأجزاء (انتهى موضع الحاجه).

و الإشكال وارد على هذا الجامع من جهه تقييد الأجزاء بالمعلومه و أمّا إذا أخذها مبهمه و لو من بين الأجزاء المعلومه كما مرّ فى الوجه الأوّل فلا يرد عليه الإشكال المذكور كما لا يخفى.

ثمّ إنّنا أغمضنا عن ذكر خلاصه سائر الوجوه لأنها إمّا راجعه إلى الوجه الأوّل أو راجعه إلى الاشتراك اللفظى الذى يكون أجنيباً عن تصوير الجامع المعنوى بين الصحيح و الفاسد فلا تغفل.

٨- ثمره النزاع على المعروف هو إجمال الخطاب على قول الصحيحى دون قول الأعمى فلا يجوز الرجوع إلى إطلاق الخطاب فى الأوّل لرفع الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيته لأنّ مرجع الشكّ فيهما إلى الشكّ فى وجود ما له المدخلية فى قوام الموضوع له و معه يؤول الشكّ إلى الشكّ فى صدق الموضوع و التمسك بالدليل عليه تمسك به فى الشبهات الموضوعية و هو باطل هذا بخلاف قول الأعمى فإنه يجوز له التمسك بالإطلاق الذاتى فيما إذا لم يكن الشكّ فيما له دخل فى انحفاظ الذات و كانت مقدّمات الإطلاق تامه لأنّ مع انحفاظ الذات فالشكّ يكون فى أمر لا دخاله له فى قوام المتعلّق فيرفع الشكّ بأصالة الإطلاق فى ناحيه المتعلّق.

فإن كان إطلاق فى صلاه الجماعه و قلنا بالوضع للأعم و شككنا فى جواز اقتداء أحد المجتهدين المختلفين فى الرأى أو المقلّدين للمجتهدين المختلفين بالآخر مع العلم بإتيان خلاف رأيه و عدم جوازه يمكن الأخذ بإطلاق الدليل و رفع الشكّ عن اعتبار الموافقه فى الرأى و العمل.

و دعوى أنّ الثمره المذكور مبتنيه على وجود الإطلاقات و هى مفقوده كما ترى

بعد وجود الإطلاقات الواردة في أجزاء الصلاة كالشهاد والركوع والسجود هذا مضافا إلى إطلاقات المخترعات الشرعيه
الرائجه في الامم السابقه كالمعاملات الرائجه في الأقوام والملل فكما يكون للأدله الوارده في المعاملات إطلاق إضائى
فكذلك الأمر في الإطلاقات الواردة في العبادات الرائجه في الامم السابقه.

لا يقال: إن متعلق الأوامر الشرعيه ليس الحصه الفاسده ولا الجامع بينها وبين الحصه الصحيحه ضروره أن الشارع لا يأمر بالحصه
الفاسده أو الأعم منها و عليه فالأعمى أيضا كالصحيحى فإن المسمى و إن كان عنده أعم و لكن بحسب أمر الشارع و إرادته
يكون مقيدا بالصحه فإذا كان الفاسد خارجا عن دائره المتعلق فالمتعلق معنون بضد الخارج و هو الصحيح و عليه فلا يجوز
التمسك بالإطلاق فى المشكوك الجزئيه أو الشرطيه لأنه تمسك بالإطلاق فى الشبهات المصداقيه كما لا يجوز التمسك بدليل
الخاص المقيد لإخراج الفاسد فإن التمسك به تمسك به فى الشبهات الموضوعيه.

لأننا نقول: - كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره على ما حكى عنه- إن تعنون المطلق أو العام بضد الخاص أمر صحيح و لكنه ليست
الأفراد الخارجه عن حقيقه الصلاه معنونه بالفساد حتى تعنون المطلق أو العام بضده و هو الصحه إذ مثل قوله عليه السلام «لا
صلاه إلا بفاتحه الكتاب» لا يفيد إلا خروج ذلك من حقيقه الصلاه و متعلق الحكم غايته أن المتعلق بعد خروجه متعون بعدم
مثل هذا المورد.

نعم مثل هذا المورد معنون بالفساد بعد أتصافها بالخروج فكونه فاسدا موقوف و مترتب على خروجه و لذلك لا يوجب خروجها
عن المتعلق تعنون المطلق بضد الفساد لأنه فى حال الخروج لا يكون معنونا بالفساد و عليه فالمتعلق لا يكون معنونا بالصحيح
حتى يشكل التمسك به فى الموارد المشكوكه.

هذا مضافا إلى أن الاستعمالات الشرعيه لا تنحصر فيما إذا كانت مأمورا بها حتى

يقال إنّ المأمور به لا يمكن أن يكون فاسداً لإمكان أن يستعمل ألفاظ العبادات بعنوان الموضوع لحكم آخر ففي هذه الصورة لا يكون لفظ العبادة مأموراً به فيمكن التمسك بإطلاقه مثلاً إذا دلّ الدليل على صحّة الاقتداء لصلاه العادل فعلى الصحيح لا يجوز الاقتداء إلاّ بمن احترزت صحّته صلاته و لو بالأصل و على الأعمى تصحّ الصلاه خلف الغير و لو لم يوافقه في العمل بعد إتيانه بمسّمى الصلاه هذا.

و الحقّ أن يقال: إنّ ما ذهب إليه المعروف من إجمال الخطاب على الصحيح و عدمه على الأعمى منظور فيه فإنّ إجمال الخطاب فيما إذا كان القائل بالصحيح قائلاً بالوضع لأفراد الصحيح فحيث لم يعلم أنّ الصحيح ما هو لم يعلم أنّ الصلاه ما هي و أمّا على تصوير الجامع سواء كان بسيطاً أو مركّباً فهو مبين و لا إجمال فيه و مجرد عدم جواز التمسك به في الموارد المشكوكه لا يوجب إجمالاً في المفهوم و إلاّ فما من عامٍ إلاّ و له شبهات موضوعيّة فيصير كلّ عامٍ مجملاً بعدم شموله للموارد المشكوكه مع أنّه كما ترى. فلا وجه لجعل الإجمال ثمره الصحيح و عدمه ثمره الأعمى بل الثمره في المقام هو أن يقال: إنّ البحث عن الوضع للصحيح أو الأعمى يوجب حمل الألفاظ الشرعيّه على خصوص الصحيح على قول الصحيح و على الأعمى على قول الأعمى و لا يختصّ الحمل المذكور بموارد أمر الشارع بالمتعلّقات الشرعيّه بل هو جار فيما إذا كانت ألفاظ العبادات موضوعه للأحكام الأخر كالتخيير بين الحلق و التقصير لمن حجّ في السابق فلو علم الحاجّ بفساد حجّه في العام السابق كان التخيير المذكور على الأعمى دون الصحيح فلا تغفل.

ثمّ إنّ تشخيص الموضوع له في أسامي العبادات حيث يحتاج إلى مهاره فنّ علم الاصول إذ العرف لا يصل يده إليه بنفسه فلا مانع من عدّ هذه المسأله من المسائل الاصوليّة فنتيجه هذه المسأله كمسأله الحقيقه الشرعيّه تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيّه مثلاً إذا ورد لفظ من ألفاظ العبادات في متعلّق الأوامر أو في

موضوع أحكام آخر نقول هذا من ألفاظ العبادات و حيث ثبت أن ألفاظ العبادات موضوعه لخصوص الصحيح فمدلولها خصوص الصحيح أو حيث أنها موضوعه للأعم فمدلولها هو الأعم. وإذا عرفت الامور المتقدمه فقد حان الوقت لملاحظه أدله الصحيحى و ادله الأعمى.

أدله الصحيحى

ولا يخفى عليك أن أدله الصحيحى فهى متعدده؛ منها: التبادر بتقريب أنه إذا قيل لك صليت الصبح أو صمت الجمعه أو توضأت أو اغتسلت للصلاه لم ينصرف إلا إلى الصحيحه و لا يحمل على الفاسده إلا بالقرينه و ذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقه فى ماهيته هيئه الصلاه الجامعه للأجزاء و الشرائط.

اورد عليه بأنه ليس كل تبادر أماره على الحقيقه بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخلية فإن انسب المعنى من اللفظ بمجرد إطلاقه من غير ملاحظه شىء من الامور الخارجيه دل ذلك على خصوص الوضع له و أما إذا انضم إليه شىء آخر لم يكن ذلك دليلا على كونه حقيقه فيه إذ لا ملازمه بين الفهم المذكور و الوضع.

ألا ترى أن المتبادر من سائر العقود كالبيع و الإجاره و المزارعه و المساقات و غيرها إذا اطلقت هو الصحيحه مع أنها تكون موضوعه للأعم.

و الشاهد لذلك صحه الجمع بين هذين القولين: رأيت فلانا يصلّى، و لا يكون صلاته صلاه صحيحه و عدم صحه الجمع بين هذين القولين: رأيت فلانا يصلّى و لا يصلّى للمناقضه فى الثانى دون الأول، هذا دليل على أن المراد بالصلاه المطلقه هو الأعم من الصحيح و الفاسد و إلا فلا فرق بين الإطلاق و التقييد فى عدم جواز الجمع لوجود المناقضه فى صورتين.

و عليه فتبادر الصحيح من جهه استناد العمل إلى نفسه فى مثل قوله صليت الصبح

أو صمت الجمعه أو من جهة تعلق الأمر في مثل آيت بالصلاه و الصوم من القرائن الخاصه و العامه لا يرتبط بالوضع الشرعيّ.

هذا مضافا إلى أنّ تبادر هذا المعنى عندنا من إطلاق لفظ العبادات مجرّدا عن القرائن الخاصه و العامه لا يكشف عن كونه كذلك عند الشارع بعد احتمال استعمال الشارع فيه بتعدد الدالّ و المدلول و حصول التبادر فيه بعد ذلك بتكرّر الاستعمال و الإطلاق فيه إذ لا أصل في البين حتّى يتعيّن حال استعمال الشارع فلا تغفل.

و بالجمله فالظهور المذكور أعّم من أن يكون من ناحيه الوضع أو تكرّر الاستعمال فلا يكون دليلا على كون ألفاظ العبادات موضوعه عند الشارع للمعاني الصحيحه.

و منها أنّه ربما يقال إنّ صحّه السلب عن الأعمّ تدلّ على أنّه موضوع لخصوص الصحيح و استدللّ له بأنّ ذلك ممّا يساعد له العرف و الاعتبار مضافا إلى دلالة طائفه من الأخبار كقوله عليه السلام: «لا صلاه إلاّ بطهور» و «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب» لما تقرّر في محلّه من ظهور هذه التراكيب في نفى الحقيقه و الماهيه فالخبر المحذوف هو الوجود بل ربما نسب إلى بعض المحقّقين أنّ «لا» غير محتاجه إلى الخبر فيكون العدم المستفاد منه عدما محموليا و هو أقرب لتسميته بنفى الجنس حيث أنّ المنفَى هو نفى الجنس لا وجوده.

اورد عليه أولا- بمنع مساعده العرف على صحّه السلب عن مطلق الفاسد ألا- ترى أنّ العرف لا ينفون أسامي المخترعات عنها بمجرّد اختلال بعض أجزائها بل يطلقون عليها تلك الأسامى ما لم تكن فاقده لمعظم الأجزاء من دون حاجه إلى إعمال عنايه أو ملاحظه علاقه و ليس ذلك إلاّ لكون إطلاقها عليها حقيقه.

و المفروض أنّ الشارع لم يسلك طريقه اخرى غير طريقه العقلاء في مخترعاتهم فكما أنّ المخترعين وضعوا أسامي مخترعاتهم لها من دون ملاحظه تماميتها للأجزاء و الشرائط فكذلك الشارع وضع أسامي عباداته و مخترعاته للأعمّ من الصحيح.

فدعوى صحّحه السلب كما ترى. هذا مضافا إلى أنه لو سلّمنا مساعده عرف المتشرّعه فى صحّحه السلب فلا طريق لنا لإثبات كونه كذلك فى صدر الإسلام لاحتمال صيرورته كذلك بعد ذلك بتعدّد الدالّ و المدلول و تکرّر الاستعمالات عند المتشرّعه فلا يثبت بذلك الوضع الشرعىّ للصحيح و أمّا الاستشهاد بالأخبار المذكوره ففيه أن مع تبين المراد لا معنى للأخذ بأصالة الحقيقه و الحكم بأنّ المستعمل فيه اللفظ هو معناه الحقيقىّ فإنّ مجرى أصالة الحقيقه إنّما هو عند الشكّ فى المراد و دوران الأمر بين المعنى الحقيقىّ و المجازىّ لا فى ما إذا كان المراد معلوما و شكّ فى كونه حقيقه أو مجازا فإنّ فى مثله لا بناء من العقلاء على الحمل على الحقيقه هذا مضافا إلى ما قيل من أنّ استعمال هذه التراكيب فى نفى الصحّحه شائع فى الشرع بحيث لم يبق له ظهور عرفىّ فى نفى الماهيّة و عليه فشيوع استعمال هذه التراكيب فى نفى الصحّحه مجازا أو فى نفى الحقيقه ادّعاء بداعى نفى الصحّحه مانع من ظهورها فى نفى الحقيقه حقيقه فالمقصود من هذه التراكيب نفى الصحّحه باختلال بعض الشرائط و الأجزاء لا نفى الحقيقه.

و منها الأخبار السدّالّه على إثبات بعض الخواصّ و الآثار للمسمّيات كقوله عليه السّدّ لام «الصلاه عمود الدين» أو «معراج المؤمن» بدعوى أن هذه الأخبار تدلّ بحكم عكس النقيض على أنّ ما لا يوجب المعراج ليس بصلاه فيختصّ موضوع له للفظ الصلاه بالصلاه الصحيحه.

و فيه أوّلا أنّ ذلك مبنى أن يكون تلك الخطابات وارده فى مقام بيان أحكام تلك العبادات على وجه الإطلاق و هو غير معلوم. و ثانيا أنّ الصحيح فى أمثال تلك الأخبار معلوم بقيام القرينه لا باستعمال اللفظ فيه و هو الحكم المذكور فيها كقولنا العالم يقتدى به فإنّ لفظ «العالم» مستعمل فى الأعمّ من العادل و لكنّ المعلوم هو إرادته العادل بقرينه حمل المحمول عليه.

و منها حكمه الوضع بدعوى أنّها تقتضى اختصاص الوضع بالمركبّ التامّ لوجود

الحاجه إلى ذلك كثيرا.

و فيه منع حصر الحاجه فيه لعدم ندره الحاجه إلى استعمال ألفاظ المركبات في غير التام أيضا و هكذا مع وجود الحاجه لا وجه لتخصيص غير التام بالفاقد لشرائط التأثير بل يعمّ الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط الداخليه أيضا بعين الملاك.

أدله الأعمى

و أمّا أدله الأعمى فهي أيضا متعدده ذهب العلامة على المحكى في غير موضع من النهايه و ولده فخر المحققين في محكى الإيضاح و الشهيد الثانى و الشيخ البهائى إلى القول بالأعم و استدلوا لذلك بوجوه:

الأول: التبادر: بدعوى أنه لا يتبادر من ألفاظ العبادات إلا معظم الأجزاء.

و فيه أنّ التبادر غير معلوم الاستناد إلى حاقّ اللفظ و لو سلّم أمكن أن يكون إطلاقيا و حاصلًا من كثره الاستعمال فلا يدلّ التبادر المذكور على كونه كذلك فى صدر الإسلام.

الثانى: حكمه الوضع: فإنّها كما تقتضى الوضع للمركبات التامه فكذلك تقتضى الوضع للأعم منها لوجود الحاجه إلى الإفاده و الاستفادة بالنسبه إلى كليهما و لا وجه لاختصاص الوضع بأحدهما مع كثره الحاجه فى كليهما فكما أنّ بناء المخترعين ليس على اختصاص أسامى مخترعاتهم بالكامل منها فكذلك يكون بناء الشارع لعدم اتّخاذه طريقا آخر لإفاده مراداته فألفاظ المركبات موضوعه للأعم.

و المقصود من الأعم مع وسعه أطرافه كما يظهر من ملاحظه ألفاظ المخترعات هو معظم الأجزاء لأنّه الذى يتبادر من ألفاظ المخترعات و يصحّ إطلاقها عليه من دون عناية.

الثالث: صحّح سلبه عن خصوص الصحيح تدلّ على أنّه مجاز فى خصوص

الصحيح و حيث لم يكن خصوص الفاسد أيضا متبادرا يستكشف من ذلك أنّ الموضوع له هو الأعمّ منهما.

و فيه: أنّي لنا بإثبات وجود ذلك في صدر الإسلام و عهد الشارع و لعلّه صار هكذا بالإطلاق و الاستعمال في مرور الزمان و لا أصل حتّى يثبت ذلك.

الرابع: صحّحه تقسيم ألفاظ العباده إلى الصحيحه و السقيمه بدعوى أنّه لو لا وضعها للأعمّ لزم تقسيمها إلى نفسها و إلى غيرها و فيه أنّه لو سلّم ذلك فأنتي لنا بإثبات ذلك في عهد الشارع.

الخامس: صحّحه تقييد أسامي العبادات بالصحّحه و البطلان بدعوى أنّه لو لا وضع تلك الألفاظ للأعمّ لزم التناقض فيما إذا تقيدت بالفاسده و التكرار فيما إذا تقيدت بالصحّحه.

يرد عليه ما اورد على الوجه الثالث و الرابع.

السادس: إطلاق أسامي العبادات على الأعمّ في جملة من الأخبار كقوله عليه السّلام «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» بدعوى أنّ المستعمل فيه في قوله عليه السّلام: «لا تعاد الصلاة» أعمّ و إلا لزم أن يكون الاستثناء منقطعا و هو خلاف الأصل. و فيه أنّ مجرد الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة هذا مضافا إلى إمكان المناقشه في بعض ما استدللّ به لاستعمال أسامي العبادات في الأعمّ كقوله عليه السّلام «دعى الصلاة أيام أقرائك».

السابع: أنّه لو كانت ألفاظ العبادات أسامي للصحيحه لزم فيما إذا نذر أو حلف أن لا يصلّى في مكان مكروه أو مباح من وجود الشئء عدمه و بطلان التالي قاض ببطلان المقدم (إلخ).

و فيه أن الفساد إنّما يقتضى عدم تعلّق الحلف أو النذر به إذا كان المتعلّق مع قطع النظر عن الحلف أو النذر فاسدا لأنّ المقصود هو ترك الصلاة الصحيحه في الأمكنه المذكوره.

و أما الفساد الذى جاء بواسطه تعلق الحلف أو النذر بتركه فهو لا يقتضى عدم تعلق الحلف به بل هو مؤكّد لتعلقه لأنّ الفساد حاصل بالتعلق فلا ينافى تعلقه به.

هذا مضافا إلى أنّ هذا النقض يرد على الأعمى أيضا لو كان الناذر قاصدا للصحيح كما هو الغالب فالمحذور المذكور من لوازم إرادته الصحيح لا القول بالصحيح.

فتحصّل ممّا مرّ إمكان تصوير الجامع على كلا القولين و أنّ الأقوى هو الأعمّ أخذاً بدليل الحكمه فلا تغفل.

أسامى المعاملات:

هنا امور:الأوّل فى تحرير محلّ النزاع و المشهور هو عدم جريان النزاع فى كون المعاملات موضوعه للصحيح أو الأعمّ بناء على وضع أسامى المعاملات للمسببات لأن أمره يدور بين الوجود و العدم فإنّ الشرع إن وافق العرف فى اعتبار شىء تحقّق المسبب كموافقه الشرع مع العرف فى اعتبار الملكيه بالبيع الغير الربوى و إن خالفهم كنكاح المحارم أو البيع الربوى فلا يتحقّق المسبب الشرعى و عليه فالمسببات الشرعيه أمرها بين الوجود إذا وافق الشرع العرف فى اعتبار شىء و بين العدم إذا لم يوافق فى الاعتبار و من الواضح أنّ اعتبار كلّ معتبر لا واقع له وراء نفسه فالاعتبار الشرعى قائم بالشارع كما أنّ الاعتبار العرفى قائم بالعرف فإذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع سببا لاعتباره فقد أوجد الملكيه الاعتباريه الشرعيه بالتسيب و لا حاله منتظره بعد حصول الملكيه الشرعيه بعلتها التامه الشرعيه و إن لم يتسبّب بما جعله الشارع سببا فالملكيه الشرعيه لم توجد بعدم سببها و إن حصل الملكيه العرفيه.

لا يقال: إنّ التملك العرفى المسببى سبب بالإضافه إلى الملكيه الشرعيه فإذا ترتّب عليه الملكيه الشرعيه كان ذلك مناط الصحه و إلا فهو مناط فساد.

لأننا نقول:نحن نمنع ذلك إذ لا سبب بين التملك العرفى المسببى و التملك الشرعى

حتى إذا ترتب الأثر كان صحيحا و إذا لم يترتب عليه كان فاسدا بل التملك العرفي كالتملك الشرعي أمر اعتباري يكون أمره بيد معتبره ففي مورد الربا مثلا حكم الشارع بعدم وقوع النفل و الانتقال أصلا لا بوقوع النقل و الانتقال العرفي و نفي الأثر و إلا لزم اللغو و هو لا يصدر عن الشارع الحكيم نعم القابل للتأثير و عدمه هو الأسباب دون المسببات عرفية كانت أو شرعية.

و أمّا ما يقال من صحه اتصاف المسبب بالصحة و الفساد إذا كان المراد من المسبب هو الاعتبار النفساني القائم بالمعتبر بالمباشره فإنّ هذا الاعتبار إذا كان من أهله فيتصف بالصحة حتى عند العقلاء و إذا كان من غير أهله كالمجنون فيتصف بالفساد.

ففيه أولا: أنا لا نسلم كون الاعتبار المذكور مسببا بعد فرض عدم دخاله شيء وراء الاعتبار النفساني. و ثانيا: أنّ الاعتبار النفساني ليس سببا لاعتبار العرفي أو الشرعي لعدم وجود رابطة العلية و المعلوليه بينهما بل الشارع أو العرف يعتبر ان الملكيه الشرعيه أو الملكيه العرفيه عند تسبب الشخص بما جعله العرف أو الشارع سببا لاعتبار الملكيه و لا دخاله لاعتبار الشخص في الاعتبار العرفي أو الشرعي كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ الأقوى هو ما ذهب إليه المعروف من عدم مجال للنزاع إن كانت أسامي المعاملات أسام للمسببات بخلاف ما إذا كانت موضوعه للأسباب فإنّ للنزاع في أنّ المراد منها هو خصوص الصحيحه أو الأعمّ مجالا.

الثاني: أنّ بعد معلوميه أنّ محلّ النزاع هو الأسباب لا المسببات ربما يدعى أنّ أسامي المعاملات موضوعه لخصوص الصحيحه منها و أنّ الموضوع له هو العقد المؤثر التامّ و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا- يوجب الاختلاف المعنوي بل الاختلاف في المحققات.

و فيه: أنّ صدق أسامي المعاملات على غير الصحيح من دون عنايه و ملاحظه

علاقه كبيع المرهون و بيع السفیه بضمیمه أصله عدم النقل شاهد على كونها موضوعه للأعمّ فاختلف شرائط تأثير السبب لا يضرّ بصدق وجود السبب عرفا و عليه فالموضوع له هو ذوات الأسباب لا الصحيح المؤثر للتأمّ و المفروض عدم تصرف الشارع فى المسمّى من حيث التسمیه. فتأمل.

الثالث: أنّ بعد استعمال ألفاظ المعاملات فى الأسباب كالمسببات تكون ألفاظ المعاملات مشتركه بينهما بالاشتراك اللفظى لعدم وجود الجامع بين الأسباب اللفظيه و المسببات الاعتباريه.

و لا وجه لتخصيص الاستعمال الحقيقى بالمسببات بدعوى الارتكاز على أنّ المراد من «بعث دارى لكذا» و نحوه ليس إلا وقوع المبادله.

و ذلك لاستعمالها أيضا فى الأسباب من دون عنايه ألا ترى صحّه القول بأن زيدا باع ملك أخيه فيما إذا باعه من دون إذنه فصدق البيع على إيجاد السبب و لو مع عدم وجود ما اعتبره فى تأثيره شاهد على كونه مستعملا فى السبب دون المسبب إذ لا مسبب فى هذا الفرض و هكذا نرى صحّه نهى النبى صلى الله عليه و آله و سلم عن بيع الغرر مع أنّه ليس إلا بيع السببى و هكذا.

الرابع: فى الأخذ بإطلاق الخطابات عند الشكّ فى اعتبار شىء شرعا و لا- يخفى عليك أنّه بناء على المختار من أنّ أسامى المعاملات موضوعه للأعمّ من الصحيح العرفى لا إشكال فى الأخذ بإطلاقها لصدقها عليها عرفا بعد الشكّ فى دخل شىء شرعا و مع صدق الصحيح العرفى يتحقّق موضوع الإمضاء الشرعىّ فيؤخذ بإطلاقه اللفظى عند احتمال مدخلية شىء شرعا. و هكذا يكون الأمر إن قلنا بأنّها موضوعه للصحيح العرفى من الأسباب بعين الملاك.

و أمّا إذا قيل أنّها موضوعه للصحيح و المؤثر الواقعى فلا يجوز التمسك بإطلاقها اللفظى عند الشكّ فى اعتبار شىء لأنّه تمسك بالعامّ فى الشبهات

الموضوعية لاحتمال دخل المشكوك في تأثيره واقعا.

نعم يمكن التمسك بالإطلاق المقامي بأن يقال: إن المولى بعد ما كان في مقام بيان الحكم الشرعي و إنفاذ السبب شرعا و لم يعين محققا و لا مصداقا لما هو الموضوع لحكمه فذلك كاشف عن عدم تعيين مصداق خاص لموضوع حكمه شرعا و عليه فصدق الصحيح العرفي يكفي في إثبات كونه مؤثرا واقعا بالإطلاق المقامي و لكن الإطلاق المقامي لا يجري إلا فيما كان كذلك في عصر الشارع و أما إذا لم يكن كذلك بأن كان مستحدثا و لا سابقه لصدق أسامي المعامله عليه عرفا كعقد التأمين و نحوه فلا مجال للإطلاق المقامي أيضا هذا بخلاف الإطلاق اللفظي فإنه مأخوذا على نحو القضية الحقيقيه كقوله تعالى: «أوفوا بالعقود» و غيره، فلا تغفل.

لا يقال: إن الأخذ بالإطلاق اللفظي أو المقامي فرع كون أدله الإمضاء إمضاء للأسباب لا المسببات و هو غير ثابت لوضوح اتجاه أدله الإمضاء من الآيات و الروايات إلى إمضاء المسببات إذ الحلية في قوله تعالى: «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» ثابتة لنفس المبادله و الملكيه في مقابل تحريمها و لا معنى لحليته نفس الصيغه أو حرمتها و هكذا و جوب الوفاء في قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» ثابت للملكيه و المبادله فإنَّ الوفاء الإنهاء و الإتمام و من المعلوم أنه لا يتعلّق بنفس العقد لأنه آنى الحصول فلا بقاء له بل لا بدّ و أن يتعلّق بماله قابليته البقاء و الدوام و هو ليس إلا نفس المسبب و عليه فإذا شكّ في حصول مسبب خاصّ كالمعاملات فمقتضى الأصل هو عدم حصوله و الاقتصار على القدر المتيقن إلا إذا كان له سبب واحد فإنَّ إمضاء مسببه يستلزم إمضاء سببه و إلا لكان إمضاء المسبب لغوا و كذا فيما إذا لم يكن في البين قدر متيقن و كان نسبه المسبب إلى الجميع من الأسباب على حدّ سواء إذ لا يمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض.

لأننا نقول: أولا: إننا نمنع اختصاص أدله الإمضاء، بالمسببات، لظهور قوله تعالى:

«لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» في المنع عن الأكل بسبب باطل و جوازه بسبب صحيح و من المعلوم أن المسبب الباطل لا وجود له حتى يمكن المنع عن الأكل بسببه فإذا كان المنع عن الأكل متوجهاً إلى السبب كان المراد من «التجارة عن تراض» بقرينه المقابلة هو خصوص السبب أو السبب مع المسبب.

و لظهور قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» في القرارات الإنشائية و الإيجاب و القبول لا المسبب منها و لا أقل أن يكون المراد السبب و المسبب كليهما.

و الاستدلال بتعلق وجوب الوفاء لكون المراد هو خصوص المسبب في غير محله لأن وجوب الوفاء من توابع العقد بحدوثه لا من توابع بقاء العقد.

و ثانياً: أنه لو سلمنا اختصاص أدله الإمضاء بإمضاء المسببات فلا يذهب عليك أن الدليل بإطلاقه على إمضاء كل فرد من أفراد المسبب في العرف يدل بالملازمة و الاقتضاء على إمضاء كل سبب يتسبب به في العرف إليه و إلا كان إطلاق دليل المسبب مقيداً بغير ذلك السبب الذي يدعى عدم إمضائه أو لا يكون له إطلاق و هو خلاف الفرض فالرجوع إلى الإطلاقات اللفظية لا مانع منه على جميع التقادير نعم لو شك في اعتبار شيء عرفاً في تأثير بعض الأسباب العرفية لا مجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء المسببات أو إطلاق إمضاء الأسباب العرفية لأن الشك يرجع إلى الشك في صدق الموضوع كما لا يخفى.

تبصره:

١- إن الشرائط على قسمين: أحدهما: ما يكون دخيلاً في قوام الشيء و متعلق الأمر. و ثانيهما ما يكون متأثراً من ناحيه الأمر أو غيره من العوارض كالخلو عن العناوين المتراحمة فما له المدخلية في الصدق هو الأول دون الثاني فمن ذهب إلى أن أسامي العبادات موضوعه لخصوص الصحيح منها جعل القسم الأول من الشرائط دخيلاً في صدق الصحيح دون القسم الثاني فما يتأثري من ناحيه الأمر خارج عن ذلك

ص: ٤٥٤

كما هو الظاهر من الشيخ حيث قال في تعريف الصحيح هو الماهية الجعليه الجامعه للأجزاء و الشروط التي لها مدخل في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها.

فقصد الامتثال و نحوه خارج عما يعتبر في صدق الصحيح ضروره أنه في مرتبه متأخره عن الأمر فكيف يعقل أخذها في المسمى و في متعلق الأمر و من الواضح أنّ المراد من الوضع للصحيح أو الأعم هو الوضع لما هو واقع في حيز الأمر.

ثم إنّ المراد من الشروط في القسم الأول هو الخصوصيه الحاصله في الشيء بسبب الشروط ككون الصلاه مع الطهاره أو مقرونه مع الستر و هكذا و من المعلوم أنّ تلك الخصوصيه ليست خارجه عن الشيء و الخارج هو ما يوجب الخصوصيه كنفس الطهاره أو الستر و عليه فتلك الشروط أعني الخصوصيه الحاصله بسبب الشروط كالأجزاء داخله في ماهية العباده و لذا يصح الفرق بين الأجزاء و الشروط بأنّ الأجزاء من المقومات و الشروط من المقدمات لما عرفت من دخاله الخصوصيه الحاصله في ماهية العباده دون موجبها.

٢- إنّ خصوصيات بعض أفراد الماهية من المزيه أو النقصان كالشروط و الأوصاف المندوبه أو المكروهه كوقوع الصلاه في المسجد أو في الحمّام لا يوجب مزيه أو نقصانا في ملاك ماهية المأمور بها فإنّ طبيعه باقيه في تلك الموارد كسائر الموارد و إنّما الفرق من ناحيه الامتثال أو عدمه بالنسبه إلى خطاب آخر كخطاب «صلّ في المسجد» أو «لا تصلّ في الحمّام» فطبيعه الصلاه لا تكون في تلك الموارد أقصر أو أزيد ملاكا من الصلاه التي اتى بها في غيرهما بل هي هي و إنّما الفرق في امتثال سائر الخطابات و عدمه و عليه فلا- وقع لما قيل من أنّ العباده المكروهه أقلّ ثوابا لما عرفت من أنّ قلّه الثواب أو زيادته من ناحيه الامتثال و عدمه بالنسبه إلى خطابات آخر فإسناد قلّه الثواب إلى الطبيعه المأمور بها كالصلاه ليس على ما هو عليه كما لا يخفى.

٣- إنّ الصلاه مثلا من المخترعات الشرعيه اسم للهيئه التركيبيّه من الأجزاء و

الشرائط الدخيله فى باعثيه المولى نحو الأمر بها و عليه فالطبيعه لا تحكى إلا عمّا يكون مأخوذاً فيها شرطاً أو شرطاً فالأجزاء الندييه كالفنوت خارجه عن حقيقه مسمّى الصلاه لصدقها على فاقدها كما هو الشأن فى كلّ مشخّص من المشخّصات الفرديّه فإنّه خارج عن حقيقه المسمّى كالإنسان و لو كانت تلك الأجزاء أو المشخّصات عند الضميمه مورد انطباق المسمّى لكون أجزائه و شرائطه مأخوذه بنحو اللابشرط لا- «بشرط لا» فكما يصدق إنسان على زيد بما هو زيد لا مجرداً عن الخصوصيات الفرديّه فكذلك يصدق عنوان الصلاه على واجد الضميمه الندييه و لكن ذلك لا يكون دليلاً على دخولها فى حقيقه مسمّى الصلاه أو الإنسان لصدق عنوان الإنسان أو الصلاه على فاقد المشخّصات الفرديّه.

و عليه فوجود الجزء الاستجابي لا يكون دخيلاً فى الصّحه كما لا يكون فقدانها موجبا للفساد و مزيتها أو منقصتها لا تسرى إلى حقيقه المسمّى إلا- من باب «زيد أبوه قائم» و العنايه و المجاز و القول بأنّ المسمّى فى المخترعات الشرعيّه هى معان بسيطه مشكّكه كالتخضع فينتزع مرتبه كامله منها عن جميع الأجزاء الواجبه و المستحبّه و مرتبه منها تنتزع عن الأجزاء الواجبه بضميمه بعض الأجزاء الندييه و مرتبه منها تنتزع عن الأجزاء الواجبه فقط، مردود بعد ما عرفت من أنّ المسمّى هو الهيئه التركيبيه من الأجزاء و الشرائط الدخيله فى باعثيه الأمر لا العناوين البسيطه.

فإذا عرفت خروج الأجزاء الندييه عن حقيقه المسمّى فلولا شبهه الزيادة فى الصلاه لأمكن القول بأن الرياء فى الأجزاء الندييه لا يضرّ بصّحه الصلاه لأنّ الرياء يوجب فساد الجزء الاستجابي لا الطبيعه المأمور بها و لكن حيث يصدق عنوان الزيادة فى الصلاه فهو يقتضى البطلان فى المركّبات الشرعيّه التى منع عن الزيادة فيها فتدبر جيّداً.

الحقّ هو إمكان تحقّق الاشتراك بل وقوعه لضعف وجوه الامتناع وقوّه أدلّه الإمكان و الوقوع و تفصيل ذلك أنّه يستدلّ للامتناع بوجوه:

منها: أنّ الاشتراك يوجب الإخلال بالفهم الذى هو المقصود من الوضع لأنّ القرائن الدالّة على تعيين أحد المعانى خفيّة و الإخلال ينافى حكمه الوضع.

و اجيب عنه بمنع الإخلال أوّلا- لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة و منع كونه مخالفاً- بالحكمه ثانيا لتعلّق الغرض بالإجمال أحيانا.

منها: أنّ استعمال المشترك فى القرآن الكريم محال لأنّه إمّا يوجب التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن أو الإجمال فى المقال لو لا الاتكال عليها و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى الله عن ذلك.

و اجيب عنه بمنع لزوم التطويل أوّلا- فيما كان الاتكال على حال أو مقال التى اتى به لغرض آخر كقوله تعالى: وَفَجَزْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا. و منع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى ثانيا مع كونه ممّا يتعلّق به الغرض و إلاّ لما وقع المشتبه و المجمل فى كلامه تعالى و قد أخبر فى كتابه الكريم بوجوده فيه. قال الله تعالى: مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ

أُمُّ الْكِتَابِ وَ آخَرُ مُتَّشَابِهَاتٍ ... الْآيَةِ (١). هذا مضافا إلى أن استحاله الاستعمال في القرآن الكريم لا يدل على امتناع الاشتراك مطلقا كما لا يخفى.

منها: أن الوضع عباره عن جعل اللفظ و تعيينه للمعنى و فانيا فيه و فناء اللفظ بتمامه لتمام المعنى لا يقبل التعدد و لا يعقل أن يكون شىء واحد فانيا دفعه واحده فناءين فى أمرين متباينين كما لا يعقل أن يكون وجود واحد وجودا للماهيتين.

و فيه: أن حقيقه الوضع هو تخصيص اللفظ و تعيينه للمعنى مَمَّن يصلح لأن يتبع كما مرّ فى محلّه و هذا التخصيص و التعيين يؤول فى الحقيقه إلى اعتبار الواضع الارتباط و الاختصاص و العلقه بين طبيعه لفظ خاصّ و طبيعه معنى خاصّ أو ماهيته فالارتباط و الاختصاص أمر اعتبارىّ يحصل بفعل الواضع و هو تخصيصه و تعيينه للفظ بالنسبه إلى معناه. و من المعلوم أن فى مرحله الوضع لا تنزل بين اللفظ و المعنى بحيث يجعل اللفظ وجودا لفظيا لمعناه إذ التنزيل يحتاج إلى مثونه زائده و لا شاهد عليه و مجرد سرايه القبح و الحسن من المعنى إلى اللفظ لا يكون شاهدا على التنزيل لأنّ السرايه معقوله أيضا فيما إذا كان اللفظ علامه على المعنى و حاكيا عنه. كما ليس فى تلك مرحله هو هويّه و فناء اللفظ فى المعنى إذ لا شاهد عليه و مجرد كون إلقاء اللفظ إلقاء المعنى لا يكون دليلا على أن بينهما هو هويّه و اتحاد لإمكان أن يكون ذلك من جهه ارتباط اللفظ بالمعنى ارتباطا أكيدا لا من جهه فناء اللفظ فى المعنى. هذا مضافا إلى أن الفناء فى مرحله الوضع مع الالتفات إلى اللفظ غير معقول و لا مجال لتوهم عدم الالتفات بالنسبه إلى اللفظ فى حال الوضع مع أن الواضع فى صدد جعل الارتباط و العلقه بين اللفظ و المعنى بتخصيصه اللفظ للمعنى. و توهم الفناء فى لحاظ المتكلم عند الاستعمال لا يوجب امتناع جعل الواضع إياه مستعدا للمرآتيه بالنسبه إلى المعنيين

ص: ٤٥٨

أو أزيد كما أفاده في تهذيب الاصول. هذا مضافا إلى أن توهم الفناء في لحاظ المتكلم أيضا ممنوع بعد كونه ملحوظا باللحاظ الآلي في مقابل اللحاظ الاستقلالي بالنسبة إلى المعنى إذ اللحاظ لا يجتمع مع الفناء و لو كان اللحاظ آليا بل ربما يكون اللفظ ملحوظا استقلالا من جهة اخرى في عين كونه ملحوظا آليا بالنسبة إلى معناه كما إذا أراد المتكلم الفصاحه و البلاغه أو التلّفظ بالقراءه الصحيحه أو التلّفظ باللغه الخاصه مع علمه باللغات المتعدده. لا يقال: إنّ اللحاظ الآلي لا يجتمع مع اللحاظ الاستقلالي.

لأننا نقول: اختلاف الحثيات يكفي في إمكان الاجتماع لأنّ اللفظ من حيث حكايته عن المعنى يكون ملحوظا آليا و من حيث خصوصيات نفسه يكون ملحوظا استقلاليا.

منها: ما حكى عن تشريح الاصول و أوضحه المحقق الأصفهاني في تعليقه الكفايه و محصّله بتوضيح منى أيضا أنّ الوضع عباره عن جعل الملازمه الذهنيه بين طبيعه اللفظ و طبيعه المعنى أو عباره عمّا يستلزمه الملازمه المذكوره من تعيين اللفظ و تخصيصه بالمعنى كما مرّ في باب حقيقه الوضع و هذه الملازمه بعد العلم بها توجب انتقال السامع من اللفظ إلى المعنى و الاشتراك في الوضع بمعنى الوضع لكلّ من المعنيين بالنحو المذكور بحيث لو لم يكن هناك إلاّ معنى واحد و وضع واحد و ليس أحد الوضعين متمما للآخر و لا ناظرا إليه مستحيل لأنّ اللفظ إن كان ملازما للمعنيين دفعه واحده بانتقال واحد لا بانتقالين لزم الخلف بعد ما عرفت من أنّ مقتضى كلّ وضع هو جعل الملازمه بين اللفظ و كلّ واحد من المعاني المشتركه على سبيل الاستقلال و المفروض في حال الاشتراك هو جعل ملازمتين بالإضافه إلى معنيين و عدم كون أحد الوضعين متمما للآخر و لا ناظرا إليه و جعل الملازمتين يوجب الانتقالين لا الانتقال الواحد ففرض ملازمه اللفظ للمعنيين دفعه واحده بانتقال واحد خلف في حقيقه الوضع. و إن كان اللفظ ملازما لأحد المعنيين على التردد ففيه

ما ذكر أيضا من لزوم الخلف في حقيقه الوضع لما عرفت من أن حقيقه الوضع هو جعل الملازمه بين اللفظ و كل واحد من المعاني بشخصه مستقلاً ففرض ملازمه اللفظ لأحد المعنيين على الترتيد ينافي الوضع لكل واحد منهما مستقلاً. وإن كان اللفظ ملازماً للمعنيين بملازمتين مستقلتين و انتقالين حقيقيين كما هو المفروض فلازمه بعد عدم وجود الترتب بين الانتقالين هو تحقق الانتقالين دفعه واحده من غير ترتب بمجرد سماع اللفظ و هو مستحيل (لأنه يرجع إلى صدور المعلولين من علّه واحده و هو خلاف قاعده الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد).

و فيه أولاً كما في تهذيب الاصول في البحث عن جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد، أن القاعده العقليه لا مورد لها في أمثال المقام لأن باب الدلاله ليس من قبيل صدور الشيء عن الشيء مع أنها لو كانت من هذا القبيل لا يمكن إجراء القاعده فيها إذ هي مختصه بالبسيط من جميع الجهات. (1)

و عليه فلا مانع من حدوث الانتقالين من لفظ واحد كما يصح تصوّر الشيئين في عرض واحد و إلا لما صحّ التصديق بكون الشيء شيئاً إذ لا بدّ عند الإذعان من تصوّر الطرفين معاً.

و ثانياً: كما في تعليقه الأصفهاني قدس سرّه من أن الوضع ليس جعل اللفظ علّه تامّه للانتقال كي يلزم هذا المحال بل جعله مقتضياً له فإن كان هناك اقتضاء واحد لمكان وحده اللفظ و المعنى و لم يكن هناك مانع كقرينه المجاز تحققت الملازمه الذهنيه و خرجت من حدّ الاقتضاء إلى الفعلية و إن كان هناك اقتضاء آت متعدده متساويه الأقدام أو كانت هناك قرينه المجاز فلا- يتحقق المقتضى و هو معنى الإجمال إلى أن تقوم قرينه معينه و هي في الحقيقه من قبيل رفع المانع عن تأثير المقتضى في المقتضى. و ممّا

ص: ٤٦٠

ذكر تعرف أنّ الوضع الثانى غير ناقض و لا مناقض للوضع الأول فإنه إنما يكون كذلك إذا كان الوضع جعل اللفظ عله تامه و إلا فاللفظ باق على اقتضائه حتى مع القرينه المعينه لمعنى آخر. انتهى موضع الحاجه من كلامه (١).

منها: أنّ الاشتراك يناقض حقيقه الوضع لأنّ الوضع اختصاص اللفظ بالمعنى و لازم اختصاص الشىء بالشىء هو حصره فيه و عليه يكون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى منحصر فيه و ينحصر إراءته به و هذا المعنى ينافيه الاشتراك إذا انحصار اللفظ فى المعنى الموضوع له يضادّ إراءته لمعنى آخر و استعماله فيه.

و فيه كما فى المقالات أنا نمنع اقتضاء الوضع للحصر جدّا إذ لا نعنى من الوضع إلا مجرد جعل اللفظ بإزاء معنى و تعيينه له و هذا المعنى قابل للتحقق بالنسبه إلى المعنيين أو أزيد غايه الأمر نتيجه صلاحيته للإراءه بالنسبه إلى كلّ واحد فيحتاج فعليته إلى قرينه شخصيه و حيث أنّ بنفس هذا الجعل يخرج اللفظ من إطلاق قابليته الإراءه بالنسبه إلى غير المجعول ينتزع نحو اختصاص حاصل بينهما. و هذا المعنى من الاختصاص لا يوجب حصر القاليه له بل و مع تعدد الوضع يتحقق لفظ أيضا نحو اختصاص بالإضافة إلى غير الموضوع له أولا و لئن شئت قلت هذا المقدار من الاختصاص لا يقتضى أزيد من صلاحيه اللفظ للإراءه لا فعليته. (٢)

فمن سمى ابنه باسم من الأسامى الرائجه لا يقصد منه هجر اللفظ عن أبناء غيره ممّن سماه به قبله بل غرضه اشتراك ابنه مع أبناء غيره فى الاسم المذكور كما أنّ من سبقه فى الاسم لا يقصد من وضع الاسم لابنه حصر اللفظ فيه بحيث ينافيه تسميه غيره ابنه بذلك الاسم و ليس ذلك إلا لعدم إفاده الوضع للحصر و إلا فلا مجال

ص: ٤٤١

١-١) نهايه النهايه ٨٥/١.

٢-٢) مقالات الاصول ٤٤/١.

للاشتراك إلا- بعد هجر اللفظ عن المعنى الذى وضع له أولا و مع عدم الهجر لا يصح إطلاقه إلا مجازا و هو كما ترى. و من المعلوم أنّ الأعلام المشتركة كلّها من هذا القبيل و هو شاهد على أنّ الألفاظ المشتركة فى أسامى الأجناس كلفظ العين بالنسبه إلى الباصره و الجاريه و غير ذلك أيضا تكون كذلك. و لا فرق فى ما ذكر بين أن يكون الواضع متعددا أو واحدا و بين أن يكون الواضعان فى مرتبه واحده كما إذا عيّن كلّ واضع لفظا واحدا لمعنى غير معنى آخر فى زمان واحد و بين أن يكونا مع التقدّم و التأخر لأنّ الوضع فى كلّ من هذه الموارد هو تعيين اللفظ للمعنى و لا يدلّ على حصره فيه و إن انتزع الحصر و الاختصاص منه ما لم يعلم وضع آخر فلا تغفل.

منها: أنّ غرض الواضع هو تفهيم المعنى من دون حاجه إلى القرينه، و الاشتراك ينافى هذا الغرض إذ معه يحتاج إلى نصب القرينه للتفهم و من المعلوم أنّ الواضع الحكيم لا يناقض غرضه بالاشتراك.

أجاب عنه استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه بالمنع أولا إذ غرض الواضع من الوضع هو عدم الحاجه إلى قرينه المجاز لا قرينه معيّنه للموضوع له. و ثانيا: أنّه لو سلّم ذلك كان لازمه هو عدم إمكان صدور الاشتراك من الواضع الواحد و أمّا إذا كان الواضع متعددا فلا وجه لمنع الاشتراك لجواز أن يضع كلّ واحد لفظا لمعنى مع الغرض المذكور من دون علم بوضع هذا اللفظ لمعنى آخر بسبب واضع آخر و من المعلوم أنّ الاشتراك يتحقّق بوضعهما من دون قصدهما حتّى تحصل المناقضه.

منها: كما فى المحاضرات أنّ الاشتراك ينافى الوضع بمعنى التعهيد و التبانى لأنّ حقيقه الوضع على ما نراه التعهيد و الالتزام النفسانيّ فلا يمكن الاشتراك بالمعنى المشهور و هو تعدد الوضع على نحو الاستقلال فى اللفظ الواحد و الوجه فى ذلك هو أنّ معنى التعهيد كما عرفت عبارته عن تعهيد الواضع فى نفسه بأنّه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلا تفهيم معنى خاصّ و من المعلوم أنّه لا يجتمع مع تعهده ثانيا بأنّه متى ما تكلم

بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلا تفهيم معنى آخر يبين الأول ضروره أن معنى ذلك ليس إلا النقص لما تعهده أولاً أو فقل أن الوضع على ما ذكرناه عبارته عن ذلك التعهد المجرد عن الإتيان بأية قرينه و عليه فلا- يمكن للواضع أن يجمع بين تعهدين كذلك أو أزيد في لفظ واحد فإن الثاني مناقض للأول و لا يجمع معه إلا أن يرفع يده عن الأول و يلتزم ثانياً بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص يقصد منه تفهيم أحد المعنيين الخاصين فالذى يمكن من الاشتراك هو هذا المعنى أعنى به رفع اليد عن التزام الأول و الالتزام من جديد بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ فهو يريد منه تفهيم أحد المعنيين على نحو الوضع العام و الموضوع له الخاص نعم في مقام الاستعمال لا بد من نصب قرينه على إرادته تفهيم أحدهما بالخصوص فإن اللفظ غير دال إلا على إرادته أحدهما لا- بعينه فهذا المعنى نتيجة كالاتي الاشتراك اللفظي من ناحيه تعدد الموضوع له و كون استعمال اللفظ في كل واحد من المعنيين أو المعاني استعمالاً حقيقياً و محتاجاً إلى نصب قرينه معينه. نعم الفرق بينهما من ناحيه الوضع فقط فإنه متعدد في الاشتراك بالمعنى المشهور و المتنازع فيه و واحد في الاشتراك على مسلكنا. فالنتيجة أن الاشتراك بالمعنى المعروف على مسلكنا غير معقول و على مسلك القوم لا بأس به نعم يمكن على مسلكنا ما تكون نتيجته نتيجة الاشتراك و هو الوضع العام و الموضوع له الخاص و لا مانع منه فإن الوضع فيه واحد و محذور الامتناع إنما جاء في تعدد الوضع. (1)

و فيه أولاً: أن مفاد الوضع بمعنى التعهد و الالتزام النفساني ليس مفيداً لحصر اللفظ في معنى واحد حتى لا يساعد الاشتراك لأن التعهد و الالتزام النفساني كما صرح به في الدرر هو أن يلتزم الواضع بأنه متى أراد معنى و تعقله و أراد إفهام الغير تكلم بلفظ

كذا. (١) ومقتضاه هو حصر المعنى فى اللفظ لا العكس فتفسير التعهيد بأنه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلا تفهيم معنى خاص أجنبى عن معنى التعهيد والتباني على ما عرفت من الدرر وصرح به نفسه فى أول الكتاب من المحاضرات (٢) حيث قال:

حقيقه الوضع عبارته عن التعهيد بإبراز المعنى الذى تعلق قصد المتكلم بتفهيمه بلفظ مخصوص بناء على كون المراد من المخصوص فى قوله: «بلفظ مخصوص» هو لفظ كذا من بين سائر الألفاظ لا اللفظ المختص بهذا المعنى.

و كيف كان فالتعهيد والتباني بالمعنى الذى فى الدرر لا ينافى التعدد لأن اللفظ لا يحصر فى المعنى بل المعنى يكون محصورا فى اللفظ فلا مانع من أن يحصر معنى آخر أو أزيد فى ذلك اللفظ أيضا فيصير اللفظ الكذائى مشتركا بين المعانى المتعدده و إنما المناقضه والتباين فيما إذا كان اللفظ محصورا فى معنى خاص وهو ليس مستفادا من التعريف.

و ثانيا: أنه لو سلم الحصر فهو محمول على الحصر الحقيقى ما لم يصدر عن الواضع تعهد آخر بالنسبه إلى ذلك اللفظ و أما مع صدور التعهيد الآخر يحمل على الحصر الإضافى من دون مناقضه بينهما كما يجمع مثلا بين قولهم عليه السلام: لا صلاه إلا بطهور. و بين قولهم: لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب. و غير ذلك من الموارد التى ورد فيها الحصر متعددا و على فرض صحه الجمع بينهما بالحمل على الحصر الإضافى فلا مجال للقول برفع اليد عن الالتزام الأول و لزوم الالتزام ثانيا بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص.

و ثالثا: أن رفع اليد عن الالتزام الأول خلاف الوجدان ألا ترى أن الوضع فى الأعلام الشخصيه لا يكون كذلك. مثلا إذا أراد عمرو أن يسمي ابنه باسم ابن صديقه

ص: ٤٦٤

١-١ (١) الدرر ٣٥/ ط الجديد.

٢-٢ (٢) المحاضرات ١/٤٥.

فهل هو نقض التزام صديقه ثم التزم بنفسه أن يكون الاسم المعهود اسما لأحدهما أو التزم هو أيضا بأن يكون اسم ابنه اسم ابن صديقه و الوجدان يحكم بالثاني من دون حاجه إلى نقض الالتزام السابق و ليس ذلك إلا لكون الالتزام الأول قابل للجمع مع الالتزامات المتأخره.فأتضح ممّا ذكر أنّ الوضع في الاشتراك متعدّد و يكون الوضع في الأعلام الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ و في أسماء الأجناس الوضع العامّ و الموضوع له العامّ كوضع العين للباصره و الجاربه.

فتحصّل أنّه لا وجه لدعوى امتناع الاشتراك لما عرفت من ضعف الوجوه المذكوره و عليه فهو ممكن بل واقع كما يدلّ عليه عدم تبادل أحد المعاني في الأعلام الشخصيه و في مثل القرء و العين و غير ذلك.أو عدم صحّح السلب بالنسبه إلى معنيين أو أكثر أو نقل أهل الخبره فإنّ قولهم كما يكون حجّه في وحده المعنى كذلك يكون حجّه في تعدّد المعنى و وحده اللفظ.و لعلّ مراد صاحب الكفايه من الاستدلال بالنقل هو ذلك لا نقل أهل اللغه.و ممّا ذكر يظهر ما في تعليقه المشككتي قدّس سرّه حيث قال:و أمّا النقل فلا لعدم دليل على حجّيه قول اللغويّ ما لم يحصل منه قطع فالأولى للمصنّف ترك الاستدلال به.

و كيف كان فلا مجال للإنكار كما لا يخفى و إنّما الكلام في وجوب الاشتراك و عدمه فقد ذهب بعض إلى الوجوب:

دليل وجوب الاشتراك

ربما يستدلّ «للوجوب» بتناهي الألفاظ و عدم تناهي المعاني مع مسيس الحاجه إلى إبرازها في الروابط الاجتماعيه فلا بدّ من الاشتراك.

أورد عليه في الكفايه بأنّ لائزم الاشتراك في المعاني الغير المتناهيه هو الأوضاع غير المتناهيه و هي من الإنسان الممكن المتناهي محال و لو سلّم إمكانه بفرض الواضع

واجبا فهو غير مجد إلا في مقدار متناه. هذا مضافا إلى تناهى المعانى الكليّة و جزئياتها و مصاديقها و إن كانت غير متناهية إلا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها يغنى عن وضع لفظ بإزاء الجزئيات مع أنّ المجاز باب واسع فافهم.

و فيه: أوّلا كما أفاده استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ الممتنع هو الاشتراك الاصطلاحى من الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ و أمّا الاشتراك فى المعانى غير المتناهية بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ فلا يكون ممتنعا إذ بواسطه ملاحظه الجامع الحقيقى أو الانتزاعى يمكن الوضع لخصوص الآحاد و الأشخاص غير المتناهية و المفروض هو عموميه موضوع البحث فى الاشتراك بحيث يشمل الاشتراك المذكور فإنّ النوع الثانى من الاشتراك و إن كان الوضع فيه واحدا و لكن الموضوع له متعدّد بعدد الآحاد و الأفراد فاللفظ الموضوع بالاشتراك المذكور يكون موضوعا للمعانى المتعدّده بعدد الآحاد و الأفراد كاللفظ الموضوع بالاشتراك الاصطلاحى من دون فرق بينهما.

و ثانيا: أنّ عدم التناهى المذكور فى الاستدلال ليس هو عدم التناهى عقلا بل المراد هو عدم التناهى عرفا و الوضع له حينئذ يكون مجديا لاحتمال احتياج الإنسان إليه فلا يصحّ نفى الحاجه إليه بقوله: و لو سلّم لم يكذب يجدى إلا فى متناه... إلخ.

و ثالثا: كما أفاد استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ وسعه باب المجاز لا تجدى فى رفع الحاجه بعد كون العلاقات المجازيه أو المناسبات الطبيعیه منحصره و متناهيه فلا وجه لقوله: «مع أنّ المجاز باب واسع».

و رابعا: أنّ تناهى المعانى الكليّة كتناهى الأعلام الشخصيه ممنوع و لذا قال فى المقالات: و لا بعد فى عدم التناهى فى الأعلام الشخصيه بعد جريان الديدن على عدم البناء فى تفهيمها على إلقاء الكليّ بنحو الدالّين إذ حينئذ لا محيص من الاشتراك فيها.

نعم إمكان إلقاء الكليّ و إراءه الخصوصيه بدالّ آخر يمنع عن وجوب وقوع الاشتراك على الإطلاق مع قطع النظر عن الديدن المذكور كما أنّ فى غير الأعلام الشخصيه

أمكن دعوى عدم التناهي بالنسبة إلى الماهيات المخترعه و المركبات الاختراعيه الاعتباريه أو الحقيقيه المزجيّه الخارجيه. نعم فى البسائط الخارجيه و إن كانت من المركبات التحليليه العقلية فضلا عن البسائط العقلية أمكن دعوى تناهيا كتناهى الألفاظ لكن المفاهيم الكليّه غير مختصّه بالبسائط بل يشمل المركبات و الاختراعيّات و حينئذٍ حالها حال الأعلام الشخصيه من لزوم الاشتراك بالنظر إلى الديدن و عدمه على الإطلاق لإمكان تفهيم كلّ مورد بالدالين. (1)

أورد عليه (على الاستدلال للوجوب) فى المحاضرات بمنع تنهى الألفاظ و لذلك ذهب إلى عدم وجوب الاشتراك مع اعترافه بعدم تنهى المعانى الكليه. حيث قال:

تناهى الألفاظ غير صحيح و ذلك لأنه يمكن لنا تصوير هيئه و تراكيب متعدده من الألفاظ باعتبار كونها مؤتلفه من الحروف الهجائيه بعضها من بعض إلى عدد غير متناه فاللفظ الواحد يختلف باختلاف حركاته فلو ضمّ أوله أو رفع أو كسر فهو فى كلّ حال لفظ مغاير للفظ فى حاله اخرى و كذا لو رفع آخره أو ضمّ أو كسر و إذا أضيف إليه فى جميع هذه الأحوال حرفا من الحروف الهجائيه صار لفظا و مركبا ثانيا غير الأول... و هكذا... فتصبح الألفاظ بهذه النسبه غير متناهيه. مثلا لفظ «بر» إذا ضمّ أوله أو رفع (فتح) أو كسر فهو لفظ غير الأول و لو أضيف إليه الاختلاف بالتقديم أو التأخير أو حرفا من الحروف صار لفظا آخر... و هكذا. و إن شئت فقل إنّ موادّ الألفاظ و إن كانت مضبوطه و محدوده من الواحد إلى الثمانيه و العشرين حرفا إلا أنّ الألفاظ المؤتلفه منها و الهيئات الحاصله من ضمّ بعضها إلى بعضها الآخر تبلغ إلى غير النهايه فإنّ اختلاف الألفاظ و تعددها بالهيآت و التقديم و التأخير و الزيادة و النقصان و الحركات و السكنات يوجب تعددها و اختلافها إلى مقدار غير متناه و هذا نظير

ص: ٤٤٧

الأعداد فإنّ موادّها وإن كانت آحاداً معيّنه من الواحد إلى العشره إلا أنّ تركيبها منها يوجب تعدّدها إلى عدد غير متناه مع أنّه لم يزد على كلّ مرتبه من مراتبها إلاّ عدد واحد و تفاوت كلّ مرتبه من مرتبه اخرى بذلك الواحد فإذا اضيف إليها ذلك صارت مرتبه اخرى... وهكذا تذهب المراتب إلى غير النهايه فالنتيجه أنّ الألفاظ غير متناهيه كالمعاني والأعداد...إلى أن قال: وكيف كان فقد ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ الاشتراك ليس بواجب و لو سلّمنا إمكان وضع الألفاظ للمعاني غير المتناهيه لعدم تناهي الألفاظ أيضاً. (١)

و فيه: منع واضح بعد التزام أهل كلّ لغة بعدم التجاوز عن التراكيب الخاصّه المتعيّنه كالثنائى و الثلاثى و الرباعى و الخماسى فى اللغه العربيه و بعد الالتزام باصول مقرّره فى كيفيّة انضمام الحروف بعضها مع البعض و غير ذلك من الامور اللازمه فى المكالمات و المحاورات العرفيه. فمقتضى مراعاة هذه الضوابط و الاصول المقرّره هو تضييق باب الألفاظ و تناهيها و عليه فمنع تناهي الألفاظ لا وجه له. فتحصل أنّ الاستدلال للوجوب بتناهي الألفاظ و عدم تناهي الأعلام الشخصيه و المعاني الكلّيه الشامله للاختراعيّات و الاعتباريات و الانتزاعيّات تامّ. كما صرّح به المحقّق العراقى قدّس سرّه فى المقالات. فحيثُ تمسّ الحاجه إلى الاشتراك و حيث لم يكن دأب أهل المحاوره و يدينهم على إفاده المرادات بنحو الكلّى مع تعدّد الدالّ و المدلول فلا بعد فى دعوى وجوب الاشتراك و لزومه بل يكفى فى دعوى وجوب الاشتراك عدم تناهي الأعلام الشخصيه و إن لم يكن المعاني الكلّيه غير متناهيه بعد عدم البناء على إفاده المرادات بتعدّد الدال و المدلول.

ثمّ إنّ منشأ الاشتراك على ما عرفت من الاستدلال للوجوب و اللزوم واضح و هو

ص: ٤٦٨

مسيس الحاجه فى إفاده المرادات إلى وضع الألفاظ المتناهيه للمعاني غير المتناهيه سواء كانت الأعلام الشخصيه أو المعاني الكليه. و أميا ما نقل عن بعض المورخين من أن المنشأ لحصول الاشتراك فى اللغات هو خلط اللغات بعضها ببعض فإن العرب مثلا كانوا على طوائف فطائفه منهم قد وضعت لفظا خاصا لمعنى مخصوص و طائفه ثانيه قد وضعت هذا اللفظ لمعنى آخر و طائفه ثالثه قد وضعت نفس ذلك اللفظ لمعنى ثالث... وهكذا و لما جعلت اللغات من جميع هذه الطوائف و جعلت لغه واحده حدث الاشتراك. ففيه على تقدير صحته و إمكانه فى نفسه أنه لا يكون منشأ أصليا و كليا لذلك كما لا يخفى.

الخلاصه

و الحق أن الاشتراك فى الألفاظ ممكن لضعف الوجوه التى أقاموها للامتناع بل هو واقع لشهاده عدم تبادل معنى بالخصوص من المعانى فى الأعلام الشخصيه المشتركه و فى مثل «القرء» و «العين» و هكذا، لدلاله عدم صحه السلب بالنسبه إلى معنيين أو أكثر فإن عدم التبادل و عدم صحه السلب ليسا إلا لجهه اشتراك الألفاظ المذكوره لمعان مختلفه. بل لا بعد فى دعوى وجوب الاشتراك بعد تناهى الألفاظ و عدم تناهى الأعلام الشخصيه و المعانى الكليه الشامله للاختراعات و الاعتباريات و الانتراعات لمسيس الحاجه إليه كما لا يخفى.

ص: ٤٤٩

من معنى واحد

الحقّ هو إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد لضعف ما قيل أو يقال في امتناعه و يقع الكلام هنا في مقامات:

المقام الأوّل: في محل النزاع

أنّ محلّ النزاع هو ما إذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلّين أو المعانى المستقلّه بحيث يكون الاستعمال الواحد بمنزله الاستعمالين أو الاستعمالات و يكون كلّ واحد من المعنيين أو المعانى مرادا على حiale و استقلاله و أمّا استعمال اللفظ في مجموع المعنيين كالعامّ المجموعى. أو أحدهما لا بعينه كالفرد المرّد أو الجامع بينهما أو بين المعانى كالكلىّ فكلّ ذلك خارج عن محلّ النزاع لأنّ المستعمل فيه فى تلك الصور واحد و ليس متعدّدا و كلّ واحد من المعنيين أو المعانى فرد للجامع و جزء للمجموع و فرد على البدل لمفهوم أحدهما أو أحدها المرّد بين الآحاد كما لا يخفى.

و أمّا ما قيل فى تعريف محلّ النزاع من أنه إذا استعمل اللفظ بحيث يكون كلّ واحد مناه للإثبات و النفى و متعلّقا للحكم ففيه كما فى تعليقه المحقّق الأصفهانى قدس سرّه إشكال

لعدم الملازمه بين الاستقلال فى الإراده الاستعماليه و الاستقلال فى الحكم و النفى و الإثبات و توضيح ذلك أنّ مفاد لفظ العشره مثلا- و إن كان وحدائيا ملحوظا بلحاظ واحد و مرادا استعماليا بإرادته واحده لكنّه مع ذلك ربما يكون الحكم المرتب عليه بلحاظ كلّ واحد على نهج العموم الافرادى كما إذا قيل: هؤلاء العشره علماء أو واجب الإكرام. و ربما يكون الحكم المرتب عليه بلحاظ المجموع على حدّ العموم المجموعى كما إذا قيل: هؤلاء العشره يحملون هذا الحجر العظيم... إلى أن قال: و كذلك العامّ الاستغراقى كالعلماء فإنّ الحكم المرتب عليه معقول على الوجهين و كما أنّ الجمع فى اللحاظ لا يقتضى وحده الحكم كذلك التفريق فى اللحاظ لا يستدعى تعدّد الحكم بالنسبه إلى كلّ ملحوظ كما إذا رتبّ حكما واحدا على زيد و عمرو معا كما عرفت فى العامّ الاستغراقى و استعمال اللفظ فى المعنيين لا يزيد على استعماله فيهما مرّتين. انتهى موضع الحاجه منه. (1)

المقام الثانى: فى وجوه الامتناع

اشاره

أنّه يستدلّ على الامتناع بوجوه:

فناء اللفظ فى المعنى لا يمكن إلاّ فى معنى واحد

منها: ما ذكره فى الكفايه و حاصله أنّ الاستعمال ليس من باب جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى بل هو من باب جعل اللفظ وجهها للمعنى و عنوانا له فكما أنّ الوجه و العنوان فانيان فى ذى الوجه و المعنون كذلك اللفظ يكون فانيا فى المستعمل فيه بل

ص: ٤٧١

يكون نفس المعنى كأنه الملقى إلى المخاطب بالاستعمال باعتبار أنّ اللفظ من مراتب وجود المعنى و لذا يسرى إليه قبحه و حسنه و من المعلوم أنّ استعمال اللفظ بهذا المعنى لا يمكن إلاّ في معنى واحد ضروره أنّ لحاظ اللفظ هكذا عند إرادته معنى ينافى لحاظه كذلك عند إرادته معنى آخر. وجه المنافاه هو تبعيته لحاظ اللفظ بالنسبه إلى لحاظ المعنى و فنائه فيه فناء الوجه في ذى الوجه و العنوان في المعنون و مع كون اللفظ هكذا بالنسبه إلى معنى كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال و الحاصل أنّه لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظ اللفظ وجهاً لمعنيين و فانياً في المعنيين أو الأزيد.

و أوضح المحقق الأصفهانيّ قدّس سرّه وجه الاستحاله بقوله: و الشاهد عليه عدم صحّحه الحكم على اللفظ بما هو في حال الاستعمال فيعلم منه أنّ النظر بالذات إلى المعنى و أنّ اللفظ آله لحاظه و لا يعقل أن يكون آله للحاظ في حال كونه كذلك ملحوظاً بلحاظ آخر لا- آلياً و لا استقلالياً لامتناع تقوّم الواحد بلحاظين حيث أنّه من قبيل اجتماع المثليين أو لامتناع الجمع بين اللحاظين في لحاظ واحد للزوم تعدّد الواحد و وحده الاثنين. (١)

فاللفظ الواحد يستحيل أن يلاحظ باللحاظين الآليين لأنّ ذلك يثول إلى اجتماع المثليين في شيء واحد و هو اللفظ و الوجود الواحد لا- يتحمّل وجود المثليين كما أنّ الجمع بين اللحاظين في لحاظ اللفظ الواحد يلزم تعدّد اللفظ الواحد و هو خلف أو وحده الاثنين أعنى اللحاظين و هو أيضاً خلف و جمع اللحاظين في اللفظ الواحد مع بقاء اللفظ على وحدته و اللحاظين على تعدّدهما محال.

و في هذا الوجه نظر لأنّ المراد بالفناء إمّا الفناء الحقيقيّ بحيث لا يبقى إلاّ شَيْئُهُ

ص: ٤٧٢

المعنى. وفيه كما في تهذيب الاصول و أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره منع واضح لأن اللفظ له وجود واقعي و مع فعلية وجوده لا مجال لدعوى فئاته و هل هو إلا اجتماع الوجود و العدم في اللفظ الواحد و هو محال و خلاف الوجدان لأن المتكلم يتوجه إلى اللفظ كما يتوجه إلى المعنى و إنما الفرق بينهما في أن التوجه إلى المعنى كثيرا ما استقلالي دون اللفظ فإن التوجه إليه آلي نعم ربما يتوجه إلى الألفاظ بنحو الاستقلال أيضا كما إذا اريد التكلم باللغه الفصحاء و القراءه الصحيحه كما لا يخفى.

و أمّا فناء العنوان في المعنوي و الوجه في ذي الوجه كما لعله الظاهر من عباره الكفايه فهو و إن أمكن إلا أن حقيقه الاستعمال ليس هو ذلك و اعتبار اللفظ من مراتب وجود المعنى بحيث يكون همّ المستعمل هو إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى المخاطب كما قيل لا دليل عليه.

بل الاستعمال هو التكلم بما جعل دالاً و علامه لمعناه مع القصد و مجرد كون النظر إلى المعنى بالأصالة نوعاً دون الألفاظ لا يكون قرينه على جعل اللفظ فانيا في معناه بالنحو المذكور كما أن سرايه الحسن و القبح إلى اللفظ أيضا لا يكون شاهدا على ذلك لإمكان أن يكون ذلك من جهه الارتباط الأكيد الذي حصل بالوضع بين اللفظ و معناه كما أن الاستشهاد بعدم صحه الحكم على اللفظ بما هو في حال الاستعمال على كون اللفظ فانيا في المعنى غير وجيه لأنه ملحوظ بالأخره و تعلق به الإراده و لو بنحو الارتكاز و لذا من علم لغات مختلفه و أراد إفهام المعاني بلغه خاصه كالفارسيه أو العربيّه أو غيرهما اختار من بينهما ما أراد و تكلم به فاللفظ ملحوظ و مراد عنده و إن كان النظر إلى المعنى بالأصالة غالبا. هذا مضافا إلى كون اللفظ محكوما بالفصاحه و الصحه في حال الاستعمال و هو ينافي الفناء كما لا يخفى. و مع كون الاستعمال من باب العلامه و الدلاله فلا مانع من أن يستعمل لفظ واحد موضوع للمعاني المختلفه و اريد به تفهيم الأزيد من معنى واحد و لا يلزم من ذلك إفاء اللفظ في معنى حتى يقال مع

إفناءه فيه منفردا لا- مجال لإفناؤه في غيره من المعانى أو يقال مقتضى الإفناء هو كون لحاظه تبعا للحاظ المفنى فيه فإذا استعمل فى المعنيين المفنيين فيهما لزم اجتماع اللحاظين الآئين فى اللفظ الواحد بالتبع مع إمكان منع الملازمه بما فى تهذيب الاصول من أن المنظور من التبعية إن كان أن المتكلم يتصور المعنى و يتبعه الانتقال إلى اللفظ فلا- يجب من تصور المعنيين عرضا انتقالان إلى اللفظ بل لا ينتقل إليه إلا انتقالا واحدا كما هو كذلك فى الانتقال من اللازمين إلى ملزوم واحد...إلى أن قال: وإن كان المراد اجتماع اللحاظين فى السماع فلا نسلم لزومه لأن السامع ينتقل من اللفظ إلى المعنى و إن كان اللفظ آله فيكون لحاظ المعنى تبعا للحاظ اللفظ و سماعه كما أن الناظر إلى الكتابه يدرك نقش المكتوب أولا فينتقل منه إلى المعنى فحينئذ إذا كان اللفظ دالا على معنيين انتقل منه إليهما من غير لزوم محذور أبدا و بالجملة لا يلزم من تبعيه الانتقال جمع اللحاظين و الانتقالين فى اللفظ كما لا يلزم اجتماعهما فى المعنى إذا سمعنا اللفظ من متكلمين دفعه. (1)و إن لا يخلو منع الملازمه مع تسلّم الإفناء عن كلام و نظر فليأمل.

إن قلت: إن استعمال اللفظ و لو من باب الدلالة و العلامه أيضا لا يخلو عن اللحاظ الآلى فمع استعماله فى الأكثر يستلزم اجتماع اللحاظين الآئين فى اللفظ الواحد لأن الاستعمال متقوم بلحاظ اللفظ و المعنى لامتناع الاستعمال مع الذهول عن واحد منهما فإذا استعمل اللفظ فى المعنيين لزم لحاظ اللفظ مرتين و هكذا و اجتماع اللحاظين فى اللفظ الواحد يوجب تعدد الواحد أو وحده الاثنين و كلاهما محال.

قلت: كما فى تهذيب الاصول ما يكون لازم الاستعمال هو ملحوظيه اللفظ و المعنى و عدم كونهما مغفولا عنهما حاله و أما لزوم لحاظه فى كل استعمال لحاظا على حده فلم يقيم عليه دليل و لا هو لازم الاستعمال أ لا ترى أن قوى النفس كالبصره و السامعه

ص: ٤٧٤

آلات لها في الإدراك وقد تبصر الشئيين و تسمع الصوتين في عرض واحد و لا يوجب ذلك أن يكون للآلتين حضوران لدى النفس بواسطة استعمالهما في إدراك الشئيين. (١)

هذا مع إمكان الجواب بالنقض بالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ كما في الدرر و أفاده استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه إذ كما يصحّ الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ و يكون اللفظ الواحد موضوعاً لجميع أفراد عنوان العامّ لا مفهوم العامّ فكذلك يصحّ استعمال اللفظ الواحد في جميع الأفراد التي تكون اللفظ موضوعاً لها و لا حاجة إلى تكرار اللفظ و لا إلى تكرار اللحاظ عند الاستعمال كما لا حاجة إلى تكرار اللفظ و لا إلى لحاظه مكرّراً عند الوضع بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

لا- يقال: إنّ الأفراد حال الوضع لا- تكون ملحوظة إلّا- بعنوان عامّ وحدانيّ و لا يكون كلّ فرد من تلك الأفراد ملحوظاً بلحاظ خاصّ فلا يردّ النقض.

لأنّنا نقول: إنّ العنوان العامّ الإجماليّ و إن كان ملحوظاً و لكنّه وسيله للحاظ الأفراد إجمالاً و بعد لحاظ الأفراد إجمالاً وضع اللفظ لكلّ فرد من تلك الأفراد بوضع واحد و لم يوضع اللفظ للعنوان الوحدانيّ و إلّا لما كان فرق بين الوضع العامّ و الموضوع له العامّ و بين الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ و الإفناء لا دليل عليه حتّى يمكن الفرق بين الوضع و الاستعمال بذلك. و عليه يظهر ما في بدائع الأفكار حيث أورد على النقض المذكور بأنّ الملحوظ فيه هو العنوان العامّ و هو كما ترى فراجع. (٢) و إن أبيت عن ذلك كلّّه و ذهبت إلى أنّ الاستعمال في الأزيد يستلزم تعدّد اللحاظ فيمكن الجواب عنه بما في تعليقه الأصفهانيّ من أنّ اللفظ بوجوده الخارجيّ لا يقوم اللحاظ بل المقوم له صورته شخصيّة في أفق النفس فأى مانع من تصوّر شخص اللفظ الصادر

ص: ٤٧٥

١-١ (١) نفس المصدر.

٢-٢ (٢) بدائع الأفكار ١٥١/١ و راجع تعليقه الأصفهانيّ ٩٠/١.

بتصويرين في آن واحد مقدمه لاستعمال اللفظ الصادر في معينين لو لم يكن جهه اخرى في البين. انتهى (١) و عليه فلا يلزم من اجتماع اللحاظين اجتماع المثلين في الواحد لتعدد التصور كما لا يلزم اجتماع اللحاظين في واحد لأن المفروض هو تعدد صورته شخص اللفظ الصادر فتدبر.

التفرد التنزيلي لا يقتضي إلا التفرد الحقيقي

و منها: ما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سره في وجه الاستحالة من أن حقيقه الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ حيث أن وجود اللفظ في الخارج وجود لطبيعي اللفظ بالذات و وجود لطبيعي المعنى بالجعل و المواضعه و التنزيل لا بالذات إذ لا يعقل أن يكون وجود واحد وجودا لماهيتين بالذات كما هو واضح و حيث أن الموجود الخارجي بالذات واحد فلا مجال لأن يقال بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجا و وجود آخر لمعنى آخر حيث لا وجود آخر كي ينسب إلى آخر بالتنزيل و ليس الاستعمال إلا- إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظي خارجا و قد عرفت أن الإيجاد و الوجود متحدان بالذات و حيث أن الوجود واحد فكذا الإيجاد و بالجملة الاستقلال في الإيجاد التنزيلي كما هو معنى الاستعمال الذي هو محل الكلام يقتضي الاستقلال في الوجود التنزيلي و ليس الوجود التنزيلي إلا- وجود اللفظ حقيقه فالتفرد بالوجود التنزيلي و الاختصاص به يقتضي التفرد بالوجود الحقيقي و إلا لكان وجودا تنزيليًا لها (لهما ظ) معا لا لكل منفردا فتدبر جيدا. انتهى موضع الحاجة. (٢)

حاصله أن وجود المعنى وجود تنزيلي يحصل من ناحيه اعتبار الوجود الحقيقي

ص: ٤٧٦

١-١) نهاية الدرايه ٨٩/١.

٢-٢) نفس المصدر ٨٨/١.

للفظ وجودا تنزيليًا له و حيث أنّ الوجود الحقيقيّ ليس إلاّ واحدا إذ لا يعقل أن يكون الوجود الواحد وجودا حقيقيًا للماهيتين و المعنيين بعد كون الماهية حدًا للوجود و تبعًا له في الوحده و التعدّد يكون الوجود التنزيليّ أيضا واحدا فلا مجال لأن يكون وجود اللفظ مع وحدته وجودا لهذا المعنى خارجا و وجودا آخر لمعنى آخر.

و يقرب منه ما في منتهى الاصول حيث قال: إنّ حقيقه الاستعمال هو إلقاء المعنى إلى الطرف بإلقاء اللفظ و هذا لا يمكن إلاّ بأن يكون اتّحاد بين اللفظ و المعنى و حيث أنّ هذا الاتّحاد ليس حقيقيًا لأنّ اللفظ من مقوله و المعنى غالبا من مقوله اخرى فلا بدّ أن يكون اعتباريًّا و إن شئت فسّمه بالهوهويّه الاعتباريّه أو بأن اللفظ وجود تنزيليّ للمعنى و لهذا قالوا للشئ أربعه أنحاء من الوجودات و عدّوا منها الوجود اللفظيّ فإذا كان حقيقه الاستعمال كذلك فكيف يمكن أن يكون وجود واحد لطبيعيّ اللفظ وجودا لهذه الماهية و وجودا آخر لماهية اخرى.

لا يقال: إنّ الذى لا يمكن هو أن يكون وجود واحد شخصيّ وجودا لماهيتين بالذات لا وجودا تنزيليًا لهما و الفرق واضح لأنّ الماهية بناء على أصله الوجود عباره عن حدّ الوجود فهو تابع في الوحده و التعدّد للوجود و بناء على أصله الماهية ينعكس الأمر أى الوجود تابع له في الوحده و التعدّد. و على كلّ تقدير لا يمكن أن يكون وجود واحد وجودا للماهيتين بالذات. و أمّا الوجود التنزيليّ فليس وجودا للشئ حقيقه و إنّما هو صرف اعتبار فيمكن أن يعتبر وجود واحد وجودا لشيئين أو أكثر.

لأنّنا نقول: نعم لا مانع من أن يكون الوجود الواحد وجودا اعتباريًّا لعدّه أشياء مجتمعه و أمّا على سبيل الاستقلال و الانفراد فلا يمكن لأنّ معنى اعتبار الاتّحاد بين اللفظ و هذا المعنى هو أن يكون الاثنان واحدا و حيث أنّ وجود اللفظ وجود شخصيّ فليس هناك وجود آخر حتّى يتّحد مع ذلك المعنى الآخر. و لا يقاس بمقام

الجعل لأنه هناك يعتبر الواضع الاتّحاد بين طبيعيّ اللفظ و المعانى المختلفه بالنوع أو بالشخص ففى الحقيقه مرجع ذلك الجعل والاعتبار إلى أنّ كلّ وجود من وجودات هذه اللفظه متحد مع معنى من هذه المعانى و هذا غير مقام الاستعمال حيث أنه يوجد وجودا واحدا من طبيعيّ اللفظ و يجعله وجودا تنزيليّا لهذا المعنى و يفنيه فيه و يلقى المعنى بإلقائه و ليس وجود آخر فى البين حتّى يلقى المعنى الآخر بإلقائه. انتهى موضع الحاجه منه. (١)

و فيه أوّلا: أنّ الاستعمال ليس إلّا التكلّم بالدالّ على المعنى بحسب الوضع أو بحسب القرائن لا إيجاد المعنى فى الخارج باللفظ و عليه فاعتبار وجود اللفظ وجودا للمعنى أو اعتبار الهوويّه و التنزيل بينهما خارج عن حقيقه الاستعمال و يحتاج إلى مئونه زائده و لا- التفات للمتكلّم إليها و لا شاهد و لا دليل عليه و سرايه الحسن و القبح من المعنى إلى اللفظ لازم أعمّ لإمكان أن يكون ذلك من جهه الارتباط الأكيد الحاصل بالوضع بين اللفظ و المعنى لا من جهه الهوويّه و التنزيل بينهما فلا يكون السرايه من شواهد الاعتبارات المذكوره كما لا يخفى.

و ثانيا: كما فى تهذيب الاصول أنّ مبنى ما ذكر ما هو عن بعض أهل الذوق من أنّ الوجود اللفظيّ من مراتب وجود الشىء و هو إن صحّ ليس معناه إلّا كونه موضوعا للمعنى و مرآتا له بالمواضع الاعتباريّة و عليه لو كان الموضوع له متعدّدا أو المستعمل فيه كذلك لا- يلزم منه كونه ذا وجودين أو كونه موجودين إذ المفروض أنّه وجود تنزيليّ و اعتباريّ و هو لا- يوجب التكلّف فى الوجود الواقعيّ فكون شىء وجودا تنزيليّا لشىء لا يستنبط منه سوى كونه بالاعتبار كذلك لا بالذات و الحقيقه. (٢)

ص: ٤٧٨

١- (١) منتهى الاصول ٧٠/١-٧١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ٩٦/١.

لا- يقال: إنَّ اعتبار الوحده بين اللفظ و المعنى مع كون وجود اللفظ وجودا شخصيًا لا يجمع مع اعتبار آخر بين نفس اللفظ و معنى آخر مع عدم تصوّر وجود آخر لذلك اللفظ حتّى يتّحد مع المعنى الآخر لأنّ الاعتباريّات تابعه للتكوينيّات فكما أنّ الوجود الحقيقيّ لا يمكن أن يكون وجودا للماهيتين كذلك الوجود التنزيليّ.

لأنّنا نقول: إنّ قياس الوجود التنزيليّ بالوجود الحقيقيّ و القول بأنّ تعدّد الوجود التنزيليّ محال كما يكون تعدّد الوجود الحقيقيّ محالا في غير محلّه. إذ امتناع صيروره الوجود الواحد وجودا بالذات للماهيتين و المعنيين لا يستلزم امتناع صيروره وجود واحد بالذات وجودين تنزليّين للمعنيين و الماهيتين أ لا ترى صحّه تنزيل أحد التوائم بالأفراد الآخر منهم و يقال أنّه كأنّه هم أى كأنّه هو و هو و هو مع أنّ أحد التوائم الذى يكون هو المشبه ليس له إلّا وجود واحد و لكن اعتبر له الوجودات التنزيليّه و ليس ذلك إلّا- لكون الاعتبار خفيف المئونه و بنظر المعتر و لذا نمنع تبعيّه الاعتباريّات للتكوينيّات. أ لا ترى اعتبار الإشاعه أو الفرد المرّدّد مع أنّه لا خارجيّه لهما إذ ليس فى الخارج إلّا المتعيّنات كما لا يخفى.

قال فى بدائع الأفكار فى وجه امتناع صيروره الوجود الواحد وجودا بالذات للماهيتين دون صيروره وجود واحد بالذات وجودين تنزليّين للمعنيين أنّ امتناع الأوّل ذاتيّ و هو من القضايا التى قياساتها معها لأنّ فرض الماهيتين هو فرض الوجودين...

و أمّا الثانى أعنى به تنزيل شىء منزله شىء آخر فهو يتبع فى سعته و ضيقه و عمومه و خصوصه نظر المعتر فيجوز له أن ينزل أمرا واحدا منزله أمرين و يترتب عليه أثر التعدّد... إلى أن قال: و عليه فلا يبقى مجال لادّعاء امتناع صيروره الوجود

الواحد الخارجيّ وجودين تنزليّين لمعنيين. انتهى موضع الحاجة. (١)

لزوم الجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد

و منها: ما حكى عن المحقق النائيني قدس سرّه من أنّ حقيقه الاستعمال ليست إلاّ عباره عن إيجاد المعنى باللفظ وإلقائه إلى المخاطب خارجا و من هنا لا يرى المخاطب إلاّ المعنى فإنّه ملحوظ أوّلا و بالذات و اللفظ ملحوظ بتبعه و فان فيه و عليه فلازم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال تعلق اللحاظ الاستقلاليّ بكلّ واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلاّ فيه و من الواضح أنّ النفس لا تستطيع على أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد و لا ريب في أنّ الاستعمال في أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك و المستلزم للمحال محال لا محاله. (٢)

و فيه أوّلا: كما مرّ أنّ حقيقه الاستعمال ليست إلاّ عباره عن التكلّم بالدوال على المعاني لا إيجاد المعاني بالألفاظ و إلاّ فالإيجاد أمر قصديّ و محتاج إلى الالتفات مع أنّه لا التفات و لا قصد للمستعملين و المتكلّمين و لو ارتكازا إلى إيجاد المعاني كما لا يخفى.

و مجرّد كون الغرض من الاستعمال هو تفهيم المعاني لا يلزم أن يكون الاستعمال إيجاد المعاني لحصول الغرض بتكلّم الدوالّ و استماعها بعد العلم بعلقه الوضع بين الدوالّ و المعاني.

و ثانيا: أنّ منع الاستطاعه للجمع بين اللحاظين المستقلين أو اللحاظات المستقلّه في آن واحد إن اريد به الجمع بينهما أو بينها بالالتفات التفصيليّ إلى كلّ واحد منهما أو منها فهو صحيح بالنسبه إلى النفوس العاديه و أمّا إن اريد به مطلق الجمع و لو

ص: ٤٨٠

١-١) بدائع الأفكار ١/١٤٨.

٢-٢) المحاضرات ١/٢٠٦.

بالاتفات الإجماليّ كتوسيط عنوان كما في الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ فلا ألا ترى أنّ الواضع يلاحظ معنى عامًا مرآه للخصوصيّات و يضع اللفظ يازائها بحيث يكون كل واحد من الآحاد الخاصّه موضوعا له و هذا العمل أمر ممكن للمستعمل بأن يلاحظ معنى عامًا مرآه للمعنيين أو المعاني الخاصّه فيستعمل اللفظ فيهما أو فيها بحيث يصير كلّ واحد مستعملا فيه و بالجمله اللحاظ و الجمع الإجماليّ أمر مقدور للنفس بما أنّها جوهر بسيط بواسطه العناوين العامّه. كما يشهد له الحكم بثبوت شيء لشيء كزيد جالس. فإنّ النفس لا- يحكم إلا- مع لحاظ طرفي القضيه في آن الحكم و إلا فلا قضيه فالموضوع و المحمول ملحوظان باللحاظ الاستقلاليّ في آن واحد. و أيضا يشهد له صدور فعلاّن أو أزيد في آن واحد مع أنّ كلّ فعل ملحوظ باللحاظ الاستقلاليّ فالنفس في آن واحد يلاحظ كلّ واحد منهما و إلا لم يصدر عنه مع الاختيار و الإراده. فالتوجه الاستقلاليّ إلى المتعدّد لا مانع منه بل هو واقع كثيرا ما عن كلّ أحد.

هذا تمام الكلام بالنسبه إلى الوجوه العقليّه لامتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد و قد عرفت عدم تماميّتها و إمكان استعمال اللفظ في الأكثر مطلقا سواء كان بنحو الحقيقه أو المجاز و سواء كان في المفرد و غيره من الثنيه و الجمع.

المقام الثالث: في الوجوه الأدبيّه:

إشاره

اعتبار الوحده في الموضوع له أو الوضع

منها: أنّ اعتبار الوحده في الموضوع له أو الوضع يمنع عن جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد لا حقيقه و لا مجازا، أمّا الحقيقه فواضح و أمّا المجاز

ص: ٤٨١

فلأنه أيضا مثل الحقيقة في أنه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصه فيه من العرب بحسب نوعه و لم يثبت الرخصه منهم في هذا النوع من الاستعمال و عليه فالاستعمال في الأكثر غلط.

و فيه أولا: أنه لا وجه لدعوى اعتبار الوحده في الموضوع له لأن ما وضع له اللفظ هو ذوات المعاني و لا مدخلية لشيء آخر من الأوصاف ذاتيه كانت أو غير ذاتيه فالإنسان مثلا موضوع للحيوان الناطق و لا مدخلية لكليته و غيرها من الأوصاف الذاتيه و غير الذاتيه في المعنى. و لذا قال المحقق الأصفهاني قدس سره: المتبادر من مسميات الألفاظ نفس معانيها حتى أن أوصافها الذاتيه غير ملحوظه بلحاظها و لا- متبادره بتبادرها. انتهى (1) و عليه فلا- يكون المعنى متقيّدا بالوحده بالمعنى الاسمي بحسب وضع الواضع، كما أن الوحده بنحو القضيّه الحيثيه كوضع الواضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد كما عن المحقق القمي في القوانين فهي أيضا لا- تقتضى عدم جواز استعمال اللفظ في غير حال الانفراد ما دام لم تكن الوحده و لو بالنحو المذكور مأخوذه في الموضوع له فإذا تعدد الوضع فلا مانع من أن يستعمل اللفظ في المعنيين بعد كون الوضع متعددا كما إذا وضع أولا لفظ زيد لا بن علي ثم وضعه بوضع آخر لا بن الحسين. فاستعمال لفظ زيد في كلّ منهما استعمال اللفظ في نفس ما وضع له اللفظ. نعم لو استعمل في مجموع الزيد بن علي بما هو مجموع استعمال في غير ما وضع له و لذا قال في الدرر: فكون الموضوع له في حال الوحده لا يقتضى إلا عدم كون المعنى الآخر موضوعا له بهذا الوضع و يتبعه عدم صحه الاستعمال فيه بملاحظه هذا الوضع و لا يوجب ذلك عدم وضع آخر له و لا عدم صحه استعماله بملاحظه ذلك الوضع الآخر. (2)

ص: ٤٨٢

١-١) نهاية الدرايه ٩٠/١.

٢-٢) الدرر ٥٧/١.

و ثانياً: أنه لا- دليل على مراعاة خصوصيات عمل الواضع لأنّ اللازم هو تبعيته الواضع في مجعولاته لا في خصوصيات عمله. فلو كان الواضع حال الوضع قائماً لا يجب القيام حال الاستعمال بعد عدم أخذه في المعنى و هكذا. و لذا قال المحقق الأصفهاني قدس سرّه: و أما خصوصيات الوضع أعني عمل الواضع فغير لازمه المراعاة لوضوح أنّ متابعه كلّ جعل من كلّ جاعل إنّما هي بملاحظه مجعوله لا بملاحظه نفس جعله إذ ليس للجعل جعل آخر. (١)

لا يقال: توقيفیه الوضع توجب توقيفیه الاستعمال.

لأنّنا نقول: لا حاجة في الاستعمال إلى ترخيص الواضع بعد كون الموضوع له طبيعه المعنى، لا بشرط الوحده و كون المستعمل فيه أيضاً كذلك.

و أضعف من ذلك توهم منع الواضع عن ذلك. ضروره أنّ كلّ أحد لو راجع نفسه حين كونه واضعاً للفظ زيد بإزاء ولده يجد أنّه ليس مانعاً من استعمال ذلك اللفظ في غيره و منعه بعد الوضع لو فرض لا عبره به ما لم يرجع عن وضعه كما لا يخفى.

و ثالثاً: كما في بدائع الأفكار أنّه لا مانع من صحّه الاستعمال بنحو المجاز و لو على القول بالقضيّه الحيثيه في اعتبار قيد الوحده فإنّ استعمال اللفظ في المعنى و لو على خلاف الوضع و إن كان في نفس الموضوع له لا- مانع من صحّته كما في صورته استعماله في غير ما وضع له بلحاظ العلاقه فإنّ جميع ذلك ممّا يستحسنه الطبع و لا يفتقر إلى ترخيص الواضع. (٢) و عليه فلا مجال لدعوى عدم صحّه الاستعمال في الأزيد لا حقيقه و لا مجازاً.

فتحصّل أنّ الاستعمال في الأزيد استعمال حقيقيّ لعدم مدخلية الوحده في المعنى لا

ص: ٤٨٣

١-١) نهاية الدرايه ٩١/١.

٢-٢) بدائع الأفكار ١٥١/١.

بالمعنى الاسمى و لا بالمعنى الحرفى و لو سلّم دخاله الوحده فى المعنى بنحو، فلا نسلم عدم جواز الاستعمال بنحو المجاز بعد عدم انحصار مجوّزات الاستعمالات المجازيه فى العلاقات المشهوره لكفايه ما يستحسنه الطبع فى جواز الاستعمال.

التفصيل بين المفرد و التثنيه و الجمع

منها: أنّ الاستعمال فى الأكثر فى المفرد مجاز بخلاف التثنيه و الجمع فإنّ الاستعمال فى الأكثر فيهما حقيقه.

استعمال اللفظ فى الأكثر فى المفرد

أمّا الأول فلما توهم من أخذ قيد الوحده فى الموضوع له فإذا استعمل فى الأكثر لزم إلغاء قيد الوحده فيكون مستعملا فى جزء المعنى بعلاقه الكلّ و الجزء فيكون مجازا.

أورد عليه فى الكفايه بأنّ الألفاظ لا تكون موضوعه إلّا لنفس المعانى من دون ملاحظه قيد الوحده و إلّا فمقتضى اعتبار الوحده فى المعنى هو عدم جواز الاستعمال المجازى فى الأكثر لأنّ الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحده بل يباينه مباينه الشىء بشرط شىء و الشىء بشرط لا، انتهى. و عليه فيكون الاستعمال فى الأكثر غلطا.

و فيه ما ذكره استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ مراد صاحب المعالم ليس هو استعمال اللفظ فى مجموع المعنيين بما هو مجموع حتّى يكون المستعمل فيه هو الأكثر المباين للأقلّ بل هو استعمال اللفظ فى بعض الموضوع له بالنسبه إلى كلا المعنيين و هو ذات المعنى من دون قيد الوحده و من المعلوم أنّه جزء المقيّد بالوحده فدعوى المجازيه على تقدير دخاله الوحده فى المعنى بعلاقه الجزء و الكلّ ليست بمجازفه فإنكار المجاز حينئذ

غير سديد و لعلّ إليه يؤول ما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه فراجع. (١)

استعمال اللفظ في الأكثر في التشبيه و الجمع

و أمّا الثاني فلكون التشبيه و الجمع في قوّه التكرير بالعطف و حيث لا يعتبر فيهما أزيد من الاتّفاق في اللفظ فيجوز استعمالهما في الأزيد من معنى واحد كما يشهد له صحّحه التشبيه و الجمع في الأعلام مع اختلافها و مغايرتها في المعنى. و عليه فيجوز إرادته عين جاريه و عين باكيه حقيقه من تشبيه العين لكفايه اتّحادهما في مجرد اللفظ.

أورد عليه في الكفايه بما حاصله أنّ التشبيه و الجمع و إن كانا بمنزله التكرار في اللفظ إلا أنّ الظاهر أنّ اللفظ فيهما كأنه كرّر و اريد من كلّ لفظ فرد من أفراد معناه لا أنّه اريد منه معنى من معانيه فإذا قيل مثلاً: جنّى بعينين، اريد فردان من العين الجاريه لا فردان من المعنيين أعنى العين الجاريه و العين الباكيه فالتشبيه و الجمع لإفاده التعدّد من جنس واحد و لظهور صيغتهما في ذلك يؤوّل التشبيه و الجمع في الأعلام بتأويل المفرد إلى المعنى الذي يكون قابلاً للتعدّد كالمسمّى بلفظ زيد في مثل زيدين. (٢)

و تبعه في الدرر حيث قال: و أمّا تجويز البعض ذلك في التشبيه و الجمع بملاحظه وضعهما لإفاده التعدّد بخلاف المفرد فمدفوع بأنّ علامه التشبيه و الجمع تدلّ على تكرار ما أفاده المفرد لا على حقيقه اخرى في قبال الحقيقه التي دلّ عليها المفرد كيف و لو كانت كذلك لما دلّت علامه التشبيه على التعدّد لأنّ المفرد الذي دخل عليه تلك العلامه أفاد معنى واحداً و العلامه أيضاً أفادت معنى واحداً فأين التعدّد المستفاد من علامه التشبيه. (٣)

ص: ٤٨٥

١-١) نهايه الدرايه ٩١/١.

٢-٢) الكفايه ٥٦/١.

٣-٣) الدرر ٥٧/١.

و فيما ذكر مواقع للنظر: منها: ما أورده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أن تأويل المفرد في الأعلام إلى المسمى تعسف و لذا عدل عنه في المعالم و قال بكفايه الاتحاد في اللفظ في استعمال التثنيه و الجمع حقيقه. و منها: ما في المقالات من أن توهم تأويلهما بالمسمى و هو أيضا من الطبائع القابله للتكرار مدفوع باستلزامه نكاره العلم الشخصى عند تثنيته مع أنهم يرتبون أيضا آثار المعرفه. (١) و منها: ما في نهايه النهايه من أن مفهوم المسمى ليس بمسمى و لا ذى علاقته بالمسمى فكيف يسوغ الاستعمال فيه. انتهى (٢).

توضيح ذلك أن الأعلام الشخصيه موضوعه للأشخاص و مسماها هي الأشخاص لا- مفهوم المسمى فليس مفهوم المسمى بمسمى و لا علاقته بين الشخص و مفهوم المسمى حتى يستعمل اللفظ الموضوع للفرد المعين في المفهوم الكلى الذى هو مفهوم المسمى.

و عليه فاستعمال اللفظ في المسمى ليس بحقيقه و لا مجاز بل هو غلط و لا يقاس استعمال اللفظ الموضوع للشخص في لمفهوم الكلى باستعمال اللفظ الموضوع للكلى في فرد من أفرادها كما لا يخفى.

و أمّا ما ذهب إليه الفاضل الإيروانى في توجيه التثنيه و الجمع في الأعلام من جواز استعمالهما في اللفظ لا- في المعنى كما في «ضرب فعل ماض» و بعد الاستعمال في اللفظ ثنى أو جمع. و قد أفادت الأداه تكرر أفراد طبيعه المراده من المدخول أعنى بها طبيعه اللفظ. و فيما نحن فيه أيضا يصحّ مثل ذلك فيقال عينان و عيون و يراد به فردان أو أفراد من هذا اللفظ لكن المراد حينئذ لا- يكون نفس اللفظ بما هو بل بما هو فان في المعنى كما في إرادته المعلوم من العلم فبالمال يكون المراد هو المعنيان لكن بهذه المثونه لا باستعمال اللفظ في المعنيين ابتداء كما توهم أو في المسمى بالعين كما في متن الكفايه.

ص: ٤٨٦

١-١) المقالات ٥٠/١.

٢-٢) نهايه النهايه ٥٩/١.

ففيه أنّه أيضا لا يخلو عن التعسّف وإن لم يكن منافيا لما استظهر منهما من ظهورهما في إفاده التعدّد من جنس واحد. هذا مضافا إلى أنّه مستلزم لنكاره العلم الشخصيّ عند تثنيته أو جمعه مع أنّهم يرتّبون عليه آثار المعرفة و لعلّه هو الوجه في تأمل المحقّق الأصفهانيّ في هذا التوجيه على ما في تعليقه على الكفاية. أضف إليه أنّ التثنيه و الجمع في الأعلام على ما ذكر يكون من المجازات و كانت العلاقة فيها هي حسن الطبع و هو كما ترى لإبائه العرف عن مجازيّتهما لاستعمالهما في معانيهما من دون عنايه كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في المقالات أيضا حيث قال بعد منع تأويلهما بالمسمّى: و حينئذ الأولى في أمثال المقام أن يقال بأنّ علامه التثنيه فيها دالّه على تكرّر طبيعه مدخوله إمّا بنفسه و بمعناه و هنا بلحاظ تكرّر اللفظ في ضمن فردين الحاكي كلّ منهما عن شخص معناه... إلى أن قال: بل يجري مثل ذلك في تثنيه أسماء الإشاره المتوغّله في التعريف كهذين مثلا بحيث لا معنى فيها للتأويل بالمسمّى أصلا. انتهى (٢) لما عرفت من أنّ استعمال اللفظ في اللفظ من المجازات و يحتاج إلى مؤونه و عنايه. فاستعماله في طبيعه مدخوله بنفسه مجاز و الوجدان على خلافه و اللازم في التثنيه هو إفاده تعدّد المعنى و لو من جنسين و عليه فاللفظ مستعمل في المعنى مطلقا سواء كان اسم جنس أو علم خاصّ و المصحح للتثنيه و الجمع هو الاتّفاق اللفظيّ في الأعلام.

فالتحقيق أنّ التثنيه موضوعه للتثنيّه و لو من المتخالفين و هكذا الجمع و عليه ليس وحده الجنس دخيله في معنى التثنيه و الجمع و لذا يصحّ إطلاقهما على المتخالفين

جنسا كالمراه و الرجل و الجن و الإنس و نحوهما من دون عناية و مئونه فهل ترى فى رجوع الضمير فى قوله تعالى: قُلْ لئن اجتمعت الإنس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً. (١) إلى الجن و الإنس مع أنّهما من جنسين مئونه و عناية؟ و ليس ذلك إلا لكون الجمع أو التثنيه لإفاده المتعدد و لو من الأجناس المختلفه.

فتحصل أنّ التعسف فى الوجوه المذكوره يوجب القول بكفايه الاتحاد اللفظى فى استعمال التثنيه و الجمع حقيقه كما ذهب إليه صاحب المعالم فالتثنيه لإفاده الاثنيّيه و الجمع لإفاده الجماعه سواء كان من جنس واحد أو أجناس مختلفه فلا وجه لدعوى ظهورهما فى إفاده التعدّد من جنس واحد، نعم يرد عليه كما فى الكفايه أنّه مع عدم لزوم التأويل و المجاز و استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى و كفايه الاتحاد فى اللفظ فى استعمالهما حقيقه بحيث جاز إرادته عين جاريه و عين باكيه من تثنيه العين حقيقه لا يكون استعمالهما من باب استعمال اللفظ فى الأكثر لأنّ هيئه التثنيه إنّما تدلّ على إرادته المتعدد ممّا يراد من مفردهما فيكون استعمالهما و إرادته المتعدد من معانيه استعمالاً لهما فى معنى واحد كما إذا استعمالاً و اريد المتعدد عن معنى واحد منهما فلا فرق بين استعمال اللفظ فى التثنيه و الجمع و إرادته المتعدد من معنى واحد و بين استعماله فيهما و إرادته المتعدد من معانيه لأنّ صيغتهما فى كلتا الصورتين مستعملتان فى معنى واحد و هو إرادته المتعدد ممّا يراد من مفردهما لأنّ هذا المعنى يصدق على الصورتين. فالتثنيه تدلّ على الاثنيّيه سواء كانت من جنس واحد أو من جنسين و الجمع تدلّ على الجماعه سواء كانت من جنس واحد أو من جنسين و عليه فصيغه التثنيه و الجمع لم يستعملتا فى الأ-كثر من معانها بل مستعملتان فى كلتا الصورتين فى معانها. نعم لو اريد مثلاً من

ص: ٤٨٨

«عينين» فردان من الجاربه و فردان من الباكيه كان من استعمال العينين فى المعنيين إلا أنّ حديث التكرار لا يكاد يجدى فى ذلك أصلاً فإنّ فيه إلغاء قيد الوحده المعتبره أيضاً ضروره أنّ التثنيه عنده إنّما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحده و الفرق بينها و بين المفرد إنّما يكون فى أنّه موضوع للطبيعه و هى موضوعه لفردين منها أو معينين.

هذا كلّ بناء على ما ذهب إليه صاحب المعالم من دخاله الوحده فى المعنى و أمّا مع عدم دخالتها لا فى التثنيه و الجمع و لا فى المفرد يجوز استعمال اللفظ فى الأكثر فى المفرد و فى التثنيه و الجمع على نحو الحقيقه من دون تفصيل لو ثبت الاشتراك فيهما و إلاّ فيجوز استعمال اللفظ فى الأكثر على نحو المجاز كما لا يخفى.

وهم و دفع:

ربما يتوهم أنّ الأخبار الدالّه على أنّ للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

و يمكن الدفع بما فى الكفايه من أنّه أجنبيّ عن المقام إذ لا- دلاله لتلك الأخبار على أنّ إرادته البطون المذكوره من باب استعمال اللفظ فيها و إرادتها منه. فلعلّ إرادتها فى أنفسها لا من اللفظ حال استعمال اللفظ فى معنى واحد. و عليه إرادته البطون و إن كان فى عرض إرادته معنى اللفظ و لكن لم يستعمل اللفظ فيها حتّى يكون من المقام أو لعلّ المراد من البطون لوازم معنى الواحد المستعمل فيه اللفظ و إن كان أفهامنا قاصره عن إدراكها إرادته البطون حينئذ كان فى طول إرادته معنى اللفظ و لا يكون البطون مستعملاً فيها حتّى يكون من المقام.

وفيه: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه أنّ إرادته البطون حال الاستعمال من دون استعمال اللفظ فيها لا ارتباط لها بالقرآن و مفاهيمه و لا- تعدّ بطونا له و لمعناه بل هى معان مراده مقارنة لإرادته معانى القرآن مع أنّ البطون المتعدّده القرآنيه تكون من محسّنات القرآن و امتيازاته. و لذلك قال فى نهايه الاصول: لا وجه لعدّ الصور

ص: ٤٨٩

الإدراكية المتحققه فى ذهن المخاطب حين استعمال اللفظ فى معناه بطونا لهذا المعنى مع عدم الارتباط بينها و بين هذا المعنى. انتهى موضع الحاجة. (١)

بل يمكن منع صدق البطون باعتبار كونها من لوازم المعنى و إن كانت اللوازم المتعدده للمعانى من امتيازاتها و لكن صدق البطون عليها كما فى نهايه الاصول بلا وجه (٢) اللهم إلا أن يقال إن خفاء بعض اللوازم كخفاء بعض المصاديق يصح صدق البطون عليها. قال فى نهايه الدرايه: و ربما يمكن إصلاح تعدد البطون بتعدد المحققات و المصاديق لمعنى واحد مثلا الطريق و الميزان لهما معنى معروف و هما ما يسلك فيه و يوزن به و محققاتهما كثيره منها الطريق الخارجى و ما له كفتان و منها الإمام عليه السلام حيث أنه السبيل الأعظم و الصراط الأقوم الذى لا يضلّ سالكه و إرادته المصاديق المتعدده فى كلّ مورد بحسبه لا تنافى الاستعمال فى معنى واحد يجمع شتاتها و يحوى متفرقاتها. (٣)

و إليه يؤول ما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أنه يمكن أن يكون المراد من البطون أن للمعانى و المداليل الكليه القرآنيه مصاديق خفيه مستوره عن الأذهان قد اطلقت عليها الألفاظ القرآنيه كما اطلقت على مصاديقها الظاهرية مع أن الاستعمال ليس إلا فى مفهوم واحد كلى. ألا ترى أن العقد و العهد اطلق على المعاهده و الميثاق الذى وقعت بين الأرواح و بينه تعالى فى عالم الذرّ و أن الطعام اطلق على العلم فى مثل قوله تعالى: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَوْ اطلق الميزان على ولايه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بعد كونها معيارا لمراتب الإيمان و هكذا. فكلّ مصاديق خفى بطن من بطونه التى لا يعلمها إلا الراسخون فى العلم و بعبارة اخرى كما فى نهايه الاصول أن

ص: ٤٩٠

١- ١) نهايه الاصول ٥٦/١.

٢- ٢) نفس المصدر.

٣- ٣) نهايه الدرايه ٩٤/١.

البطون عبارته عن المعاني المختلفه و المراتب المتفاوته التي تستفاد من الآيات بحسب اختلاف مراتب الناس و درجاتهم فإنّ أرباب النفوس الكامله يستفيدون من الآيات الشريفه ما لا يخطر ببال المتوسّطين فضلا عن العوامّ و أرباب النفوس الناقصه.

فالبطون السبعه أو السبعون إشاره إلى اصول المراتب الكماليه لنفوس البشر التي باختلافها تختلف مراتب الاستفاده من الآيات القرآنيه فافهم. (1)

و أضف إلى ذلك احتمال أن يكون البطون هي المعاني التي أرادها الله تعالى من تركيب خاصّ من الحروف المهموسه أو تركيب خاصّ من الحروف الأبجد التي لا يعلمها إلاّ الراسخون في العلم لا من استعمال الألفاظ المستعمله في معانيها الظاهرية و عليه فيتعدّد الدالّ و المدلول كما لا يخفى و كيف كان فأمر البطون على كلّ تقدير خارج و أجنبيّ عن استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد.

المقام الرابع: في ثمره البحث:

إشاره

إذا عرفت ذلك كلّ و ظهر لك إمكان استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد و أحرزت أنّ المتكلم في مقام البيان و أطلق لفظ المشترك و جب حمل المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه إذا لم يأت في الكلام ما يعيّن بعض المعاني.

قال في نهايه الاصول: ثمّ اعلم أنّه على فرض القول بجواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد عقلا و وضعاً و جب حمل المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه إذا لم يكن في السبب ما يعيّن بعضها و ذلك لما عرفت من كون هذا النحو من الاستعمال على فرض جوازه بنحو الحقيقه و المفروض عدم وجود قرينه معيّنه فلا محاله يكون المراد

ص: ٤٩١

هو الجميع نظير العمومات المحموله على جميع الأفراد عند عدم القرينه على الخصوص. (١)

يشكل ذلك بما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره بأن ارتكاز العرف على عدم حمل لفظ المشترك على جميع معانيه فيما إذا لم يتم قرينه على إرادته جميعها إذ لا بناء للعقلاء على ذلك و إنما البناء فيما إذا دار الأمر بين الاستعمال الحقيقي و المجازي فإنهم بنوا على الاستعمال الحقيقي، انتهى.

و يمكن الجواب عنه بأن دعوى ثبوت البناء على العموم و الإطلاق فيما إذا كان المتكلم في مقام البيان و أطلق لفظا تكفي في صحه دعوى وجود البناء على إرادته العموم و جمع المعاني في المقام و لا- حاجه إلى إحراز البناء منهم على خصوص المورد فتأمل. فإذا أحرز أن المتكلم في مقام البيان لا الإجمال و أطلق لفظا مشتركا يصح إرادته الجميع منه بنحو استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد و حيث لم يذكر معه قرينه تفيد تعيين بعض المعاني فهو يفيد العموم كسائر الألفاظ العامه بالذات أو بالعرض كوقوعها في النفي كالنكره. و عليه فإذا قال المولى لعبده: أحسن زيدا و كان في مقام البيان لا الإجمال و لم يتم قرينه على اختصاص الاسم المذكور بشخص خاص أفاد عموم لفظ زيد المفروض كونه مشتركا بين عدّه فيجب على العبد إحسان جميع الأفراد الذين يسمون بزید و لا عذر له في ترك إحسان بعضهم كما لا يخفى.

و أيضا يمكن الاستغناء باستعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد عن التقدير أو بعض المجازات. أ لا ترى أن السجود في قوله تعالى: اللَّهُ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ ... إلى قوله: وَ كَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ . اسند إلى الإنسان و غيره من

ص: ٤٩٢

المذكورات. فإن اريد بالسجود: الخضوع المطلق و لو بنحو الخضوع التكويني فلا- يستقيم مع قوله: و كثير من الناس، فإن مطلق الخضوع لا- يختص بالكثير بل جميع أفراد الناس و سائر الموجودات يكونون خاضعين بالخضوع التكويني. فالخضوع مختلف باختلاف الموارد، تكويني باعتبار غير ذوى الشعور و تشريعي خاص باعتبار ذوى الشعور و لذا اضطرّوا إلى تقدير: يسجد، عند قوله: و كثير من الناس، مع أنه لا- حاجه إلى التقدير بعد جواز استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد فالسجود استعمل فى المعنيين بدليل إسناده إلى الشجر و الدوابّ و إسناده إلى كثير من الناس.

و هكذا «الصلاه» فى قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا، اسندت إلى الله بمعنى الرحمة و إلى غيره بمعنى طلب الرحمة و هى مشتركة بينهما. و لا- يصحّ إسنادهما إلى الله تعالى بمعنى الثانى كما لا يصحّ إسنادهما إلى غيره بمعنى الأوّل و لذا اضطرّوا إلى تقدير: «يصلّى» بعد قوله: «إِنَّ اللَّهَ» مع أنه لا حاجه إليه بعد جواز استعمال لفظ المشترك فى الأكثر من معنى واحد فاسناده إلى الله تعالى و إلى غيره تعالى دليل إرادتهما و استعماله فيهما.

خلافا لما فى الفصول من الالتزام بتقدير الفعل فى الآيتين مع أنّ التقدير خلاف الأصل و دعوى شهادته الاستقراء على عدم الاستعمال فى الأزيد و كون إرادته الأكثر خلاف المتفاهم العرفي كما فى المحاضرات (1) ممنوعه إذ المتفاهم المذكور فى غير لفظ المشترك و أمّا فيه فهو أوّل الكلام و عليه فدعوى ظهور لفظ المشترك فى الأكثر من معنى واحد إذا كان المتكلم فى مقام البيان و أطلق و لم يأت بالقرينه المعينه ليست بمجازفه.

ص: ٤٩٣

يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأول: فى محلّ النزاع و هو ما إذا استعمل لفظ واحد فى معنيين مستقلّين أو المعانى المستقلّة بحيث يكون الاستعمال الواحد بمنزله الاستعمالين أو الاستعمالات و يكون كلّ واحد من المعنيين أو المعانى مراداً على حiale و استقلاله دون ما إذا استعمل اللفظ فى مجموع المعنيين كالعالم المجموعى أو أحدهما لا بعينه كالفرد المرّد أو الجامع بينهما أو بين المعانى كالكلى لأنّ المستعمل فيه فى أمثال هذه الموارد ليس متعدّداً و يكون خارجاً عن محلّ النزاع.

المقام الثانى: فى وجوه الامتناع و هى على قسمين:

أحدهما: الوجوه العقليّة منها: أنه لا يكاد يمكن فى حال استعمال واحد لحاظ اللفظ وجهها و فانيا فى المعنيين أو الأزيد إذ بعد كون اللفظ آله و وجهها لمعنى و النظر بالذات إلى المعنى يستحيل أن يكون آله لحاظ لمعنى آخر و إلاّ لزم اجتماع المثليين فى شىء واحد.

و فيه: أنّ الاستعمال من باب العلامة و الدلالة لا الفناء و عليه فلا مانع من أن يجعل لفظ واحد موضوع للمعانى المختلفه علامه لأزيد من معنى واحد فى عرض واحد من دون حاجه إلى تكرار اللفظ أو لحاظه فى كلّ استعمال لحاظاً على حده و حديث فناء اللفظ فى معناه لا واقعيّه له و مجرد كون النظر إلى المعانى بالأصالة نوعاً دون الألفاظ لا يكون قرينه على جعل اللفظ فانيا فى معناه كما أنّ سرايه الحسن و القبح من المعانى إلى الألفاظ لا يكون شاهداً على الفناء المذكور لإمكان كون ذلك من جهه الارتباط الأكيد الحاصل بين اللفظ و المعنى بالوضع بل اختيار لغه من بين اللغات أو مراعاة فصاحتها حين الاستعمال ينافى دعوى الفناء كما لا يخفى.

و منها: أن حقيقة الاستعمال هو إلقاء المعنى إلى الطرف بإلقاء اللفظ وهذا لا يمكن إلا بأن يكون اتحاد بين اللفظ و المعنى و حيث أن هذا الاتحاد ليس حقيقياً لأن اللفظ من مقوله و المعنى غالباً من مقوله اخرى فلا بد أن يكون اعتبارياً و إن شئت فسمه بالهوهويّة الاعتباريّة أو الوجود التنزيليّ للمعنى و لهذا قالوا للشيء أربعة أنحاء من الوجودات و عدّوا منها الوجود اللفظيّ فإذا كان حقيقة الاستعمال كذلك فكيف يمكن أن يعتبر وجود واحد لطبيعيّ اللفظ وجوداً لهذه الماهيّة و وجوداً آخر لماهيّة اخرى.

و فيه أولاً أن الاستعمال ليس إلا التكلّم بالدالّ على المعنى بحسب الوضع أو بحسب القرائن لا إيجاد المعنى في الخارج باللفظ و عليه فاعتبار وجود اللفظ وجوداً للمعنى أو اعتبار الهوهويّة و التنزيل بينهما خارج عن حقيقة الاستعمال و يحتاج إلى مئونه زائده و لا التفات للمتكلّم إليه و لا شاهد و لا دليل عليه.

و ثانياً أن الوجود التنزيليّ ليس إلا بالاعتبار لا بالذات و الحقيقة و عليه فتعدّد الموضوع له أو المستعمل فيه و جعل اللفظ الواحد مرآة لتلك المعاني بالمواضع الاعتباريّة لا يستلزم كون شيء واحد حقيقيّ ذا وجودين أو ذا وجودات إذ الوجود الاعتباريّ لا يوجب التكثر في الوجود الواقعيّ بل هو يحتاج إلى تكثر الاعتبار و هو خفيف المئونه إذ الاعتبار في تكثره و سعته و ضيقه و عمومته و خصوصه تابع لنظر المعبر فيجوز له أن ينزل أمراً واحداً منزله أمرين أو امور و يترتب عليه آثار المتعدّد فلا تغفل.

و منها: أن حقيقة الاستعمال ليست إلا- عبارته عن إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى المخاطب خارجاً و من هنا لا يرى المخاطب إلا المعنى فإنّه الملحوظ أولاً و بالذات و اللفظ ملحوظ بتبعه و فان فيه.

و لازم ذلك أن استعمال اللفظ في الأزيد من معنى على نحو الاستقلال يوجب تعلق اللحاظ الاستقلاليّ بكلّ واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلا فيه

و النفس لا تستطيع على أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد و المستلزم للمحال محال لا محاله.

و فيه أولاً ما عرفت من منع كون الاستعمال من باب إيجاد المعنى باللفظ و مجرد كون الغرض من الاستعمال هو تفهيم المعانى لا يستلزم أن يكون باب الاستعمال من باب إيجاد المعانى لحصول الغرض بتكلم الدوال و استماعها بعد العلم بعلقه الوضع بين الدوال و المعانى.

و ثانياً: أننا نمنع عدم استطاعه النفس للجمع بين اللحاظين المستقلين أو اللحاظات المستقله في آن واحد ألا ترى أن الواضع يلاحظ عنواناً عاماً مرآه للأفراد و يضع اللفظ بإزاء كل واحد من الأفراد بحيث يكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً فكما أن هذا الأمر ممكن في حق الواضع فكذلك يكون في حق المستعمل فيجوز له أن يلاحظ عنواناً عاماً مرآه للمعانى المتعدده فيستعمل اللفظ الواحد فيها بحيث يصير كل واحد منها مستعملاً فيه.

و ثانيهما: الوجوه الأدبيه: منها: أن اعتبار الوحده في الموضوع له أو الوضع يمنع عن جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد لا- حقيقه و لا- مجازاً أمياً الحقيقه فواضح و أمياً المجاز فلائنه مثل الحقيقه في أنه لا يجوز التعدى عما حصلت الرخصه فيه من العرب بحسب نوعه و المفروض أنه لم تثبت الرخصه منهم في هذا النوع من الاستعمال.

و فيه أولاً: أنه لا- وجه لدعوى اعتبار الوحده في الموضوع له لأن الموضوع له اللفظ هو نفس ذوات المعانى من دون تقييدها بالوحده و وضع الألفاظ لمعانيها في حال الانفراد لا- يقتضى عدم جواز استعمالها في غير حال الانفراد ما لم تكن الحال المذكوره مأخوذه فيها إذ غايته أن المعنى الآخر لا يكون موضوعاً له اللفظ بهذا الوضع و لا يستلزم أن لا يكون اللفظ موضوعاً بوضع آخر له.

هذا مضافا إلى أنه لا- دليل على لزوم مراعاة خصوصيات عمل الواضع لأنّ اللانزم هو تبعيّه الواضع في مجعولا-ته لا- في خصوصيات عمله.

و ثانيا أنّ الاستعمال بنحو المجاز لا يتوقّف على الترخيص لعدم انحصار مجوّزات الاستعمالات المجازيّة في العلاقات المشهوره بل يصحّحه وجود ما يستحسنه الطبع.

و منها: أنّ الاستعمال في المفرد مجاز دون التشبيه و الجمع لأنّ المفرد اخذ فيه قيد الوحده فاستعماله في الأكثر يوجب إلغاء قيد الوحده فيكون مستعملا في جزء المعنى بعلاقه الكلّ و الجزء و هو مجاز. هذا بخلاف التشبيه و الجمع فإنّهما في قوّه التكرير بالعطف و حيث لا يعتبر فيهما أزيد من الاتّفاق في اللفظ يجوز استعمالهما في الأزيد من معنى واحد كما يشهد له صحّحه التشبيه و الجمع في الأعلام مع مغايرتها في المعنى.

و فيه أوّلا- ما عرفت من منع اعتبار الوحده في الموضوع له لا- في المفرد و لا في التشبيه و الجمع فاستعمال المفرد في الأكثر لا يوجب استعمال اللفظ في جزء المعنى كما لا يكون كذلك في التشبيه و الجمع.

و ثانيا أنّ التشبيه و إن كانت لإفاده الاثنيّته و الجمع لإفاده الجماعه مطلقا سواء كانت من جنس واحد أو أجناس مختلفه و لكن إرادته المعاني المتغايره منهما لا يوجب استعمالهما في الأكثر أصلا لأنّ هيئه التشبيه و الجمع إنّما تدلّ على إرادته المتعدّد ممّا يراد من مفرد هما فيكون استعمالهما و إرادته المتعدّد من معانيهما استعمالا لهما في معنى واحد كما أنّه كذلك إذا استعمالا و اريد المتعدّد من معنى واحد منهما و ليس ذلك إلّا لكون التشبيه و الجمع لإفاده المتعدّد و لو من الأجناس المختلفه و عليه فلا فرق بين استعمال اللفظ في التشبيه و الجمع و إرادته المتعدّد من معنى واحد و بين استعماله فيهما و إرادته المتعدّد من معانيهما المختلفه لأنّ صيغه الجمع و التشبيه مستعملتان في كلتي الصورتين في معنى واحد و هو إرادته المتعدّد ممّا يراد من مفردهما و هذا المعنى يصدق في الصورتين و عليه فلو اريد من العينين فرد من الجاربه و فرد من الباقيه لم يستعمل لفظ العينين

فى الأزىء من معنى التثنىة كما إذا ارىء من العىنن فردان من الجارىة نعم لو ارىء من لفظ العىنن فردان من الجارىة و فردان من الباكىة كان من استعمال العىنن فى الأزىء من المعنى فإن ثبت الاشتراك فهو على نحو الحقىة بعد ما عرفت من عدم دخاله قىء الوحءة لا فى المفرد و لا فى التثنىة و الجمع و إلا فهو استعمال مجازى كما لا يخفى.

فتحصّل أنه لا مانع عقلا و نقلا عن جواز الاستعمال فى أكثر من معنى واحد.

وهم و دفع:

ربما يتوهم أنّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

و يمكن دفعه بأنّ إرادة البطون لىس من باب استعمال اللفظ فىها و إرادتها منه لاحتمال أن يكون من لوازم المعنى و صدق البطون من جهة خفائها و عليه فاللفظ حتّى يوجب استعمال اللفظ فى الأ-كثّر من معنى واحد أو لاحتمال أن يكون المراد من البطون أنّ للمعانى و المداليل الكلىة القرآنىة مصادىق خفىة مستوره عن الأذهان قد اطلقت عليها الألفاظ القرآنىة كما اطلقت على مصادىقها الظاهرىة و عليه فاللفظ لا يستعمل إلا فى مفهوم واحد كلىّ أو لاحتمال أن يكون المراد من البطون هو الإشارات التى استفىءت من الحروف المقطّعة أو حروف الأبجد أو التركىبات الخاصّة من الحروف كالمهموسه و غيرها.

المقام الثالث فى ثمره البحث: و لا- يخفى عليك أنّ بعد فرض إمكان استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد فإن احرز أنّ متكّما فى مقام البيان لجمع المعانى التى يكون اللفظ مشتركاً فىها و جب حمل اللفظ المشترك عند الإطلاق على جمىع معانىة بعد ذلك الإحراز فإذا قال: أحسن زىءا، و نعلم أنّه أراد إحسان كلّ زىء من أصدقائه و جب حمل زىء الذى كان مشتركاً بىن عدّه من أصدقائه على إرادة جمىع معانىة و استعماله فى الأزىء من معنى واحد و هذا الإحراز هل يحصل بمجرد إطلاق الكلام و

ص: ٤٩٨

عدم ما يعين بعض المعانى أم لا يحصل، ذهب بعض إلى الأول بدعوى أن هذا الاستعمال على فرض جوازه حيث كان بنحو الحقيقه و المفروض عدم وجود قرينه معينه فلا- محاله يكون المراد هو الجميع نظير العمومات المحموله على جميع الأفراد عند عدم القرينه على الخصوص و يشكل ذلك بأن ارتكاز العقلاء على الخلاف عند عدم قيام قرينه فإنهم لا- يحملون اللفظ المشترك على جميع معانيه اللهم إلا- أن يقال: أن الارتكاز المذكور فى غير اللفظ المشترك فإنهم لا يحملون اللفظ الموضوع لمعنى على أزيد من معناه و عليه فقيام البناء على إرادته البعض يكفى فى المقام أيضا فتأمل. و كيف كان فإن حمل اللفظ المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه فثمره البحث واضحه و إلا فلا ثمره عد ما يمكن أن يقال بأن جواز استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد يوجب الاستغناء عن التقدير و مجاز الحذف فى مثل قوله تعالى: «اللَّهُ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ ...» إلى قوله: «وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ... الآية» فإن قوله: «وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» شاهد على أن المراد من السجود المسند إليه غير السجود المسند إلى غيره إذ الخضوع التكويني و عليه فمعنى السجود مختلف باختلاف الموارد تكويني باعتبار غير ذوى الشعور و تشريعي خاص باعتبار ذوى الشعور فمن ذهب إلى عدم جواز استعمال لفظ السجود فى الأزيد من معنى واحد اضطر إلى تقدير يسجد عنه قوله: «وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» مع أنه لا حاجة إليه بعد جواز استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد.

و البحث في المشتق يقع في مقامات:

المقام الأول:

في تحرير محلّ النزاع

و لا يخفى عليك أنّ الاصوليين اتفقوا على أنّ إطلاق لفظ المشتقّ فعلا على من يتلبس بالمبدإ في الاستقبال مجاز بعنايه الأول و المشارفه كإطلاق المجتهد على من يكون قريب الاجتهاد.

و اتفقوا أيضا على أنّ إطلاق المشتقّ حقيقه على المتلبس بالمبدإ في الحال كصدق المجتهد على من يكون بالفعل مجتهدا.

و أجمعوا أيضا على أنّ إطلاق المشتقّ حقيقه على من كان متلبسا في أمس باعتبار تلبسه في أمس أو على من يتلبس في الغد باعتبار تلبسه في الغد. كقولهم:

كان زيد ضاربا أمس، أو سيكون غدا ضاربا، إذا كان متلبسا بالضرب في أمس في المثال الأول و متلبسا به في الغد في المثال الثاني.

و لكن اختلفوا في أنّ المشتق حقيقه في خصوص من تلبس بالمبدإ أو فيما يعمّه و من انقضى عنه المبدأ. فمن ذهب إلى الأول جعل إطلاقه على من انقضى عنه المبدأ

مجازاً. و من ذهب إلى التعميم جعل إطلاقه عليه حقيقه كإطلاقه على المتلبس بالمبدأ في الحال (حال تلبسه به). فأتضح أن محلّ النزاع هو إطلاق المشتقّ بعنوان الحقيقه على من انقضى عنه المبدأ في حال انقضاء المبدأ فلا تغفل.

المقام الثاني: في أنّ المسأله لغويّه لا عقليّه

إنّ الظاهر أنّ المسأله لغويّه لا عقليّه كما يشهد له أنّ النزاع في تعيين حدود الوضع و أنّه لخصوص المتلبس أو الأعمّ منه لا في إمكان الإطلاق و عدمه بعد التسالم في حدود المعنى و المفهوم. هذا مضافاً إلى أنّ الاستدلال للمختار بالتبادر و عدم صحّه السلب و نحوهما ممّا يكون من علائم الحقيقه و المجاز يشهد على أنّ البحث لغويّ و إلّا فلا مجال لمثل ذلك كما لا يخفى.

على أنّ ذكر عنوان الحقيقه و المجاز في عنوان النزاع في كلمات القوم من قديم الزمان إلى يومنا هذا دليل أيضاً على أنّ البحث لغويّ لأنّ الحقيقه و المجاز من شئون الاستعمال و لا ربط لهما بإمكان صدق المفهوم المتسالم فيه عقلاً و عدمه.

و يؤيد ذلك أيضاً ظاهر بعض الاستدلالات؛ منها: ما استدللّ به العلّامه قدّس سرّه في التهذيب للأعمّ بأنّ معنى الضارب؛ من حصل منه الضرب فيعمّ من انقضى عنه المبدأ على ما حكى عنه المحقّق الأصفهانيّ في تعليقه على الكفايه. (1) فإنّ الظاهر منه أنّ الدليل على كون المشتقّ حقيقه في الأعمّ هو نفس المعنى الموضوع له إذ عنوان من حصل منه الضرب عنوان يصدق على من انقضى عنه المبدأ كما يصدق على من تلبس بالمبدأ.

ص: ٥٠١

هذا كله مع ما فى تعليقه الأصفهاني أيضا و حاصله: أنه لو لا الاختلاف فى المفهوم و المعنى فما وجه هذا الخلاف العظيم فى هذه السنين المتماديه؟ و ذلك لوضوح أن العقل يحكم بعدم صحه إطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ بعد تلبسه به فإن المعنى الانتزاعي تابع لمنشا انتزاعه حدوثا و بقاء و المنشأ مفقود بعد الانقضاء و الانتزاع بدونه على حدّ المعلول بلا عله كما يحكم العقل بعدم صحه إطلاق الماء على الهواء بعد ما كان ماء و زالت عنه صورته المائيه فانقلبت هواء.

و توهم الفرق بين الجوامد و المشتقات بأن الحمل فى الجوامد متواط و هو بخلاف المشتقات فإنّ الحمل فيها حمل ذى هو فلا يصح أن يقال للهواء أنه ماء و لكن يمكن أن يكتفى فى المشتق بمجرد الخروج من العدم إلى الوجود فيصح الحمل على ما انقضى عنه المبدأ بمجرد حدوث المبدأ و خروجه عن العدم إلى الوجود فإنّ صاحب المبدأ يصدق بذلك.

فاسد حيث أنّ حمل المشتق أيضا متواط لصحه حمله على شىء من دون واسطه لفظه ذى، نعم نفس الأعراض كالسواد و البياض لا تصلح للحمل إلاّ بواسطه ذى أو الاشتقاق فيقال: الجسم ذو سواد. أو يقال: الجسم أسود. و لذا صرح العلامة الطوسى قدس سره بأنّ حمل أبيض على الجسم كما يقال: الجسم أبيض هو حمل مواطاه.

فانقدح أنّ حمل الأوصاف المشتقه حمل هو هو و المواطاه لا حمل ذى هو و عليه فالتفرقه بين الجوامد و الأوصاف المشتقه فى سنخ الحمل لا وجه لها فكما أنّ فى الجوامد لا يصح الحمل عقلا كذلك فى الأوصاف المشتقه. (1)

و بالجمله فلو كان البحث عقليا لكان الأمر واضحا إذ مع زوال المبدأ فلا مجال للنزاع فى الصديق عقلا. فلا يناسب الخلاف الممتد بين الأعلام. لأنّ الميزان فى صديق

ص: ٥٠٢

المفهوم المتسالم فيه و عدمه هو وجود حيثيه الصدق و اشتماله على المبدأ و عدمه فمع وجوده يصدق و مع عدمه لا يصدق بالضروره و لذلك قال فى تهذيب الاصول أيضا فى صورته كون المسأله عقليه: و لكنك خير بأن البحث حينئذ يندرج فى عداد الحقائق و من الواضح أنه لا معنى للنزاع فى أن الفاقد للمبدأ بعد ما كان واجدا له هل يقع مصداقا له بالفعل بحسب متن الأمر أو لا و سخافته غير مخفيّه إذ ميزان الصدق و عدمه دائر مدار اشتماله على المبدأ و عدمه و لا يعقل صدقه على الفاقد حقيقه حتى يختاره القائل بالأعمّ و هذا بخلاف ما إذا كان البحث لفظيا لأنّ الواضع له الخيار فى تعيين حدود الموضوع له فله وضع اللفظ للمتنبس أو للأعمّ منه كما أنّه بالخيار فى تعيين الألفاظ. (١)

بل لو كان البحث لغوياّ لأمكن جريان النزاع فى العناوين غير الاشتقاقية أيضا إذ التسميه لا تدور مدار هويّه الشىء فلا مانع من دعوى وضع الانسان مثلا- للأعمّ بعد ما كان عنان الوضع بيد الواضع هذا بخلاف ما إذا كان المسأله عقليه فإنّ فعلية الشىء بصورته لا بمادّته فإذا زالت صورته زالت فعلية الشىء و مع زوالها لا مجال لبقاء الشىء كالإنسان كما لا يخفى.

المقام الثالث: فى ان البحث ليس فى مبادئ المشتقات بل فى معانى هيئاتها الكليه

إنّ البحث فى المقام ليس فى مبادئ المشتقات و موادّها بل فى معانى هيئاتها الطارئه على مواردّها و لذا قال الميرزا الشيرازى قدس سرّه على المحكى عنه فى تقريراته المقصود بالبحث فى المقام ليس تحقيق معانى مبادئ المشتقات و موادّها فإنّ الكافل

ص: ٥٠٣

له إنّما هو كتب اللغة ولا- معرفه كيفيه اشتقاقها فإنّ المرجع فيها إنّما هو التصريف بل الغرض إنّما هو معرفه معانيها من حيث أوضاعها النوعيه و هي معاني هيئاتها الكليه الطارئه على مواردها الجزئيه الموضوعه لمعانيها بالأوضاع الشخصيه (1) وهذا المعنى وإن كان أيضا بحثا لغويًا ووضعيًا كما عرفت و لكن حيث لم يبحث عنه بحثا مستوفيا في اللغة بحث في علم الاصول فلا تغفل.

المقام الرابع: في تقسيمات المشتق من المصطلحه و غيرها و تعيين مورد البحث

إنّ المشتقات المبحوثه عنها في المقام هي التي لها ذات لا مطلق المشتقات. و تفصيل الكلام فيه: أنّ اللفظ الموضوع لمعنى على قسمين: أحدهما: ما يسمّى بالجامد و هو ما كان لمجموع من مادّته و هيئته وضع واحد ثمّ إنّ الجامد على نوعين: الأوّل ما يكون موضوعا لمعنى منتزع عن حاقّ الذات كالإنسان و الحيوان و الشجر و التراب و غير ذلك. و الثاني: ما يكون موضوعا لمعنى منتزع عن أمر خارج عن مقام الذات و ذلك كعنوان الزوج و الرقّ و الحرّ و نظائرها. و ثانيهما: هو ما يسمّى بالمشتقّ و هو ما كان لكلّ واحده من مادّته و هيئته وضع خاصّ مستقلّ كالضارب. فإنّ هيئه الفاعل موضوعه لمن صدر عنه الفعل و مادّته وضعت لحدث الضرب.

ثمّ إنّ المشتقّ على قسمين: الأوّل ما يكون محمولا و جاريا على الذات و حاكيا عنه بملاحظه اتّصاف الذات بمبدإ اشتقاقه الذي كان خارجا عن ذاته و لو كان المبدأ من الامور الاعتباريه كالملكيه و بملاحظه اتّحاد الذات معه بنحو من الاتّحاد كان بنحو الحلول كالأبيض أو الانتزاع كالمالك أو الصدور كالضارب من الأسماء الفاعلين و

ص: ٥٠٤

المفعولين و الصفات المشبهات و غيرها.و الثاني: ما لا- يكون حاكيا عن الذات و لا يجرى و لا يصدق عليها خارجا و ذلك كالأفعال و المصادر سواء كانت مجردة أو مزيدة بناء على ما هو الظاهر من أنّ المصادر المجزّده أيضا من المشتقات كما سيأتي إن شاء الله الإشارة إليه.و هذان القسمان من المشتقات المصطلحه و أمّا النوع الثاني من الجوامد فهو و إن كان منتزعا عن أمر خارج عن مقام الذات و جاريا على الذات كعنوان الزوج و لكنّه ليس من المشتقات المصطلحه لعدم تعدّد وضع هيئته و مادّته إلّا- أنّ عنوان المشتقّ في المقام يشمل ذلك أيضا كما صرّح به في الكفايه حيث قال: لا يبعد أن يراد بالمشتقّ في محلّ النزاع مطلق ما كان مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها بملاحظه أنّصافها بعرض (من الأعراض المتأصّله مثل السواد و البياض و غيرهما التي لها حظّ الوجود و لو في ضمن المعروض) أو عرضيّ (كالفوقيه و التحتيه و الزوجيه و نحوهما من الامور الانتزاعيه و الاعتباريه التي لا حظّ لها من الوجود إلّا لمنشا انتزاعها و مصحّحها) و لو كان جامدا كالزوج و الزوجه و الرقّ و الحرّ.

(١)

و لعلّ السرّ في ذلك أنّ هذه الجوامد جاريه على الذوات و حاكيه عنها أيضا كالمشتقات الجاريه على الذوات فللبحث عن كونها موضوعه للذات المتلبّس أو الأعمّ مجال كما لا- يخفى. بخلاف النوع الأول من الجوامد فإنّ اللفظ فيها موضوع لنفس العناوين الكلّيه فقط لا للذوات المتلبّس بالعناوين الجامده كالإنسان و التراب.

ثمّ إنّ المشتقات المصطلحه لا- تكون جميعها محلّ البحث بل المبحوث عنه هو ما يكون جاريا على الذات و حاكيا عنه و لذا حكموا بخروج الأفعال و المصادر عن حريم النزاع معلّلا بأنّها غير جاريه و حاكيه عن الذوات ضروره أنّ المصادر المزيد فيها كالمجزّده في الدلاله على ما يتّصف به الذوات و يقوم بها من دون دلالة عن

ص: ٥٠٥

الذوات. إذ المصادر تدلّ على الأحداث و لا- تدلّ على الذوات بل هي مغايره مع الذوات خارجا و عينا. و لذا لا يقال: زيد إكرام، فيما إذا كان زيد متّصفا بمبدأ الإكرام.

بل يقال: زيد كريم. و هكذا فى المصادر المجرّده، لا يقال: زيد علم، فيما إذا كان زيد متّصفا بمبدأ العلم. كما أنّ الأفعال بجميع أنواعها لا- يجرى فيها النزاع لعدم جريانها على الذوات بل إنّما تدلّ على قيام المبادئ بالذوات قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلاف المبادئ فإنّ الأفعال إذا لوحظت منتسبه إلى الذات بالنسبه التحقيقيه الانقضائيه تكون مفاد هيئه الفعل الماضى و إذا لوحظت منتسبه إلى الذات بالنسبه التحقيقيه التلبسيه بين الحدث المتصوّر مستقلاّ مع الذات أعمّ من الفعلى و غيره ممّا لم يتحقّق بعد تكون مفاد هيئه المضارع و إذا لوحظت منتسبه إلى الذات بالنسبه الطلبيه أى طلب إصدار المادّه و إيجادها عن الذات تكون مفاد هيئه الأمر ففى كلّ هذه الموارد من الأفعال ليست الأفعال محموله على الذات و حاكيه عنها بل لوحظت مستقلّه عن الذات و لذا تكون خارجة عن حريم النزاع كما لا يخفى.

لا- يقال: إنّ الأفعال أيضا تكون جاريه على الذات. ألا ترى أنّ فى قولنا زيد أحرق الخشب أو يحرقه كان الإحراق جاريا على الذات و لا فرق بين الأفعال و اسم الفاعل.

لأننا نقول: إنّ الحكم فى مثل: زيد أحرق الخشب أو يحرقه هو الإذعان بصدور الإحراق منه فى الزمان الماضى أو فى المستقبل و لا حكم باتّحاد الذات مع الإحراق.

هذا بخلاف مثل: زيد محرق الخشب فإنّ الحكم فيه هو الإذعان باتّحاد زيد مع المحرق فى الوجود.

قال فى منتهى الاصول: الفرق هو أنّ تلك النسبه الكذائيه فى الفعل المضارع تلاحظ بين المتمايزين و فى الأسماء بين المتّحدين و لذلك لا يحمل الفعل المضارع على الذوات بخلاف الأسماء المشتقه.

المقام الخامس: فى تعميم البحث بالنسبه الى جميع المشتقات الجاربه على الذات كأسماء الفاعلين و المفعولين و غيرهما

فى تعميم محلّ النزاع بالنسبه إلى جميع المشتقات الجاربه على الذات و الحاكيه عنها:

إذ أسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهه و صيغ المبالغه و اسم الآله و اسم المكان و اسم الزمان داخله فى البحث كما صرّح به فى الكفايه بل زاد عليها فى تقريرات الميرزا الشيرازىّ بعد استثناء اسم الزمان المشتقات من أسماء الأعيان كالابن و تامر و تمار و عطار و حائض بناء على كونه مشتقاً من الحيض بمعنى الدم لا بمعنى السيلان و إلاّ لدخل فى اسم الفاعل المشتقّ من الأحداث و استدلالاً لذلك بعموم اقتضاء أدلّه الأصحاب و العنوانات، لأنّ كلّ هذه الأوصاف ممّا له زوال فإذا زالت كان إطلاقها على الذوات المتّصفه بها حقيقه إن وضعت للأعمّ من المتلبّس و مجازاً إن وضعت لخصوص المتلبّس بها(راجع تقريرات الميرزا الشيرازىّ (1)).

و أمّا ذكر بعض هذه المشتقات فى كلمات بعض الأصحاب دون بعض فلا يدلّ على اختصاص البحث به لأنّ ذكره من باب المثال.

و استشكل استاذنا الداماد فى اسم الآله بدعوى أنّها حقيقه فيما أعدّ للآله و استعداد الآله شىء ثبت لكلّ آله من أوّل وجوده إلى أن يذوب و يعدم هيئتها فلا مجال للبحث فيه عن كون إطلاقه عند انقضاء الاستعداد حقيقه أو مجازاً إذ مع زوال الاستعداد لا يبقى ذات الآله فإنّ الذات يزول بزوال الاستعداد فلا يدخل فى محلّ النزاع.

و يمكن الجواب عنه بأنّ لا نسلم زوال الذات بزوال الاستعداد بل يمكن أن تكون

ص: ٥٠٧

باقية كما إذا كسر بعض أسنان المفتاح فإنه مع كسر أسنانه زال عنه الاستعداد للفتح و لم تزل ذات المفتاح.

و استشكل الاستاذ المحقق الداماد قدس سره أيضا في صيغ المبالغة بدعوى أنها موضوعه لمن صدر عنه المبدأ كثيرا أو أكثر اتصافه بالمبدأ كما فسرها صاحب الفصول إذ لا يمكن صدقهما على من تلبس بالمادة الكثيره في حال واحد لأن الأحداث امور تدريجيّ الوجود و لا- يمكن اجتماعهما في آن واحد بل الوجود في حال إطلاق اللفظ ليس إلا حدثا واحدا فالجلاد مثلا لا يمكن صدقه بالفعل على من تلبس بالقتل الكثير إذ القتل تدريجيّ الوجود فلا يجتمع مع قتل آخر في آن واحد. و عليه فلا بد من أن يكون لفظ المبالغة موضوعا لمن صدر عنه المبدأ كثيرا و هذا المعنى لا يستلزم التلبس الفعلى بالقتل الكثير و من المعلوم أنّ الاتصاف بكثرة صدور المبدأ عنه أمر ثابت فلا يزول عنه حتى يبحث بعد الزوال في كون إطلاق اللفظ عليه حقيقه أو مجازا.

و فيه: أولا: أنّ صدور الفعل الكثير في آن واحد ممكن كما إذا قتل جماعه بإدخال السمّ في غذائهم أو بإعمال الأسباب الحديثه التي تقتل الناس أفواجا.

و ثانيا: أنا نمنع عدم الزوال لأنّ دوام الاتصاف بكثرة المبدأ داخل في معنى صيغه المبالغة فالجلاد مثلا هو الذى كثر عنه صدور القتل و يدوم صدوره عنه فباختلال الدوام يقع البحث في أنّ إطلاق لفظ المبالغة عليه حقيقه أم لا فإن كان موضوعا لخصوص المتّصف بصدور المبدأ عنه و دوامه فلا يصدق على من لم يدم ذلك فيه إلا مجازا كما لا يصدق على من لم يتّصف بصدور المبدأ عنه كثيرا و إن كان موضوعا للأعمّ من المتلبس يصدق عليه و إن لم يدم صدور القتل منه. و عليه فمفاد صيغه المبالغة ليس أمرا ثابتا حتى لا يكون داخلا في البحث.

و استشكل بعض في اسم المكان بدعوى صدقه أحيانا مع عدم تحقّق الحدث فيه بالفعل كصدق المسجد قبل أن يصلّى فيه و صدق المدرسه قبل أن يدرس فيها و

يستكشف من ذلك أنّ اسم المكان موضوع لما يعدّ لتحقّق الحدث فيه.

وفيه: أولًا: إنّ البحث في المقام في الوضع النوعي و هيئه الكليّه من دون التفات إلى خصوصيات الموارد و إلاّ فإن كان الموارد ملحوظه لزم تعدّد الوضع و هذا ينافي نوعيّه الوضع فالبحث في زنه المكان بحث في نوعيّه الزنه من دون نظر إلى بعض الخصوصيات.

و ثانيا: بما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ المشتقات المذكوره كاسم الآله و اسم المكان مستعمله في المعاني الحديثيه كسائر المشتقات و إنّما الاختلاف في الجرى على الذات. فقولنا: هذا مسجد، و هذا مفتاح، كقولنا هذا كاتب بالقوّه، حيث أنّ الكاتب مستعمل في معناه لا في الكاتب بالقوّه و كذا الكلام في أسماء الأزمنه و الأمكنه و الآلات فإنّ الجرى فيها بلحاظ القابليه و الاستعداد.

و لكن أورد عليه في تهذيب الاصول بأنّ تلك المشتقات مع قطع النظر عن الجرى و الحمل تفيد معاني غير معاني المشتقات المتعارفه فالمسجد بمفهومه التصوريّ يدلّ على المكان المتهيئ للعباده و كذا المفتاح و ليكن البحث في المشتقات في معانيها التصوريّه.

و ثالثا: بما في تهذيب الاصول من أنّ هذه الاستعمالات في المعاني المذكوره كالمكان المتهيئ أو ما يعدّ لتحقّق الحدث استعمالات مجازيّه في ابتداء الأمر ثمّ صارت حقيقه إلاّ أنّه استبعد ذلك و لعلّ وجه الاستبعاد هو صدق مثل المسجد و المدرسه و المأذنه على المكان بمجرد إحداث المكان و إعداده لذلك من دون حاجه إلى مضيّ زمان بحيث لا يصحّ سلب هذه العناوين عن تلك الأمكنه و هذا يكشف عن كونه حقيقه من أوّل الأمر و ليس إطلاقا مجازيا.

و رابعا: بما في تهذيب الاصول أيضا: من أنّ مثل عنوان المسجد و المحراب و نظائرها انقلب عن عنوان الوصفيه إلى الأسماء فكأنّها أسماء أجناس لا يفهم العرف

منها إلا ذات تلك الحقائق ولا ينسب المبادئ رأساً وكذا في أسماء الآلات. (١)

المقام السادس: في عدم الفرق بين ان يكون الوصف ذاتياً او غيره في دخوله في محل النزاع

أنه لا فرق بين أن يكون الوصف في المشتق ذاتياً أو غيره من لوازم الذات:

فإنّ البحث و النزاع وقع في وضعها النوعية و هيئتها الكتيه و لا نظر فيه إلى الأوصاف و خصوصيات الموارد و عليه فلا يضرّ كون بعض المشتقات ذاتياً أو لازماً للذات فإنّ الوصف و إن لم يتخلف عن الذات فيما إذا كان ذاتياً لبعض المشتقات و لكنّ البحث في أمثاله من جهة عنوان عامّ أعنى هيئه المشتقّ و وضعه النوعي.

و ممّا ذكر يظهر ما في محكيّ كلام المحقق النائيني قدّس سرّه حيث قال: إنّ ما يكون المبدأ فيه منتزعا عن مقام الذات و لا يحاذيه شيء في الخارج و كان من الخارج المحمول كالعلة و المعلول و الممكن و ما يقابلانه من الواجب و الممتنع خارج عن محلّ البحث بتقريب أنّ في أمثال هذه العناوين لا يعقل بقاء الذات و زوال التلبس فتكون كالعناوين الذاتيه فإنّ الإمكان مثلاً منتزع عن مقام ذات الممكن و هو الإنسان لا عن أمر خارج عن مقام ذاته و إلاّ فلازمه أن يكون الممكن في مرتبه ذاته خاليا عن الإمكان فلا يكون متصفاً به و حينئذ لزم انقلاب الممكن إلى الواجب أو الممتنع لاستحاله خلوّ شيء عن أحد الموادّ الثلاثة، أو فقل: إنّ الموادّ الثلاثة أعنى بها (الوجوب و الإمكان و الامتناع) و إن كانت خارجه عن ذات الشيء و ذاتياته لأنّها نسبه إلى وجود الشيء الخارج عن مقام ذاته إلاّ أنّها منتزعه عن ذلك المقام. فلا يعقل أن تخلو ماهية من الماهيات عن إحدى هذه الموادّ الثلاث في حال من الأحوال و

ص: ٥١٠

هكذا العليّة و المعلوليّه فإنّها و إن كانتا خارجتين عن مقام ذات العلّه و ذات المبدأ إلّا أنّها منتزعتان عن نفس ذاتهما لا عن خارج مقام الذات. فلا يعقل زوال مادّه مع بقاء الذات و إلّا لزم اتّصاف ذات العلّه و ذات المعلول بغيرهما و هو كما ترى. انتهى

فإنّ النزاع في مسأله المشتقّ يكون في الوضع النوعيّ للهيئه من جهه أنّ لها مفهوم وسيع أو مفهوم ضيق من دون اختصاص لها بمادّه دون مادّه و عليه فجميع الهيئات في المشتقات الاسميّه من جهه وضعها الكلّيّ و النوعيّ داخله في البحث، سواء كانت مواردّها منتزعه عن نفس الذات كالموجود أم لا و سواء كان المبدأ فيها لازماً للذات كالممكن أو مقوّماً للموضوع كالموجود بالنسبه إلى الماهيّة أم لا. فملاحظه الأوصاف و تقسيمها إلى الذاتيّ و غير الذاتيّ أجنبيّ عن المقام لأنّ البحث كما عرفت في هيئه المشتقات لا موادّها و المراد من الهيئات ليس الهيئات الخاصّه بمبدأ خاصّ بل المراد منها هو الهيئات العامّه التي لا تختصّ وضعها بمادّه.

كما صرّح في تهذيب الاصول حيث قال: إنّ الهيئات في المشتقات الاسميّه جميعها داخله في محلّ البحث و لا يختصّ بما يمكن زواله عن الذات حتّى يتصوّر له الانقضاء و علّله بأنّ ذلك لأنّ النزاع وقع في عنوان عامّ أعني هيئه المشتقّ و وضعها نوعيّ و حيث أنّ زنه الفاعل وضعت نوعيّاً لتّصاف خاصّ من غير نظر إلى الموادّ و خصوصيّات المصاديق بطل القول بخروج الناطق و الممكن و ما أشبههما ممّا ليس له معنون باق بعد انقضاء المبدأ عنها إذ قد عرفت أنّ النزاع عنون بعنوان عامّ و هو كافل لإدخالها تحته و لا يكون وضع الهيئات باعتبار الموادّ أو الموارد متكرّراً.

و قال في المحاضرات أيضاً: إنّ البحث في المشتقّ إنّما هو في وضع الهيئه فقطّ بلا اختصاص لها بمادّه دون مادّه لما تقدّم سابقاً من أنّ وضع الهيئات نوعيّ لا شخصيّ مثلاً هيئه فاعل وضعت لمعنى و هيئه مفعول وضعت لمعنى وزنه مفعول و هي اسم فاعل من باب الإفعال وضعت لمعنى و هكذا و من الواضح أنّ عدم جريان النزاع في

بعض أفراد الهيئة من جهة عدم إمكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لا يوجب عدم جريانه في كَلِّي الهيئة التي تعمّ ما يعقل فيه بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ ولا يكون البحث حينئذ عن سعه مفهوم هذه الهيئة و ضيقه لغوا بعد ما كانت الذات باقية حال الانقضاء في جملة من الموارد و ما نحن فيه من هذا القبيل...إلى أن قال: نعم لو كانت الهيئة في مثل لفظ الممكن و يقابلانه موضوعه بوضع على حده لكان لما أفاده شيخنا الاستاذ قدّس سرّه مجالا واسعا إلا أن الأمر ليس كذلك فإنّ الهيئة فيها موضوعه في ضمن وضع لفظ جامع بينها و بين غيرها بوضع نوعي و هو هيئه مفعّل مثلا فما أفاده شيخنا الاستاذ قدّس سرّه خلط بين جريان النزاع في الهيئات الخاصّه و الهيئات العامّه التي لا يختصّ وضعها بماذّه. (١)

المقام السابع: في تعميم النزاع بالنسبة الى اسم الزمان

و قد اختلفت فيه كلمات العلماء، ذهب الميرزا الشيرازي قدّس سرّه إلى خروجه عن محلّ النزاع بدليل أنّ الذات المعتر في اسم الزمان هو نفس الزمان و من المعلوم عدم قابليته للبقاء حتّى يقع النزاع في صدق الاسم عليه حقيقة بعد الانقضاء حسب ما هو الشأن في سائر المشتقات. فإن اريد إطلاق الاسم على الزمان الذي وقع فيه الفعل فهو حقيقة دائما و لو بعد انقضائه و إن اريد إطلاقه على الزمان الآخر فلا شبهه في مغايرته لذلك الزمان فلا معنى لاحتمال كون الإطلاق على وجه الحقيقة و هذا ظاهر إلى ما لا مزيد له. (٢)

ص: ٥١٢

١-١) المحاضرات ٢٨٨/١.

٢-٢) تقريرات الميرزا ٢٥٢/١.

و اجيب عنه بوجوه:منها:ما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أن المتصرّم مثل الزمان باق بنظر العرف و لذا حكموا باستصحاب الزمان لو شكّ في بقاءه مع أن الواحد معتبره في القضيّه المتيقّنه و القضيّه المشكوكه و ليس ذلك إلا لكون الزمان باقيا بالدقه العرفيه و عليه فيمكن أن يقال:إنّ الموضوع له في اسم الزمان هو نفس الزمان إذا كان بحكم العرف باقيا فلا وجه لخروجه عن محلّ النزاع فإنّ ما انقضى عنه المبدأ و هو الزمان باق بنظر العرف.

و لذلك قال في نهايه الاصول:إنّ الزمان و إن كان من الامور الغير القارّه و لكنّه أمر متّصل و إلا لزم تنال الآت و قد ثبت في محله بطلانه و الاتّصال يساوق الواحد و التشخّص فهو مع امتداده و تدرّجه موجود وحدانيّ يمكن أن يتلبّس بالمبدأ ثم يزول عنه فيصير من مصاديق المسأله. (١)

لا- يقال:كما في نهايه النهايه بأنّ البقاء فيه مبنّى على المسامحه و العنايه و إلا في الحقيقه لا يكون الزمان المتصرّم بذاته قابلا للبقاء فإذا تطرفت المسامحه كان إطلاق المشتقّ عليه مجازا حتّى على القول بكون المشتقّ حقيقه في الأعمّ فضلا عن القول بأنّه حقيقه في خصوص المتلبّس بل بالبيان المذكور يصحّ إطلاقه على الأجزاء السابقه على وقوع المبدأ فيقال:هذا اليوم مقتل زيد مع أن القتل لم يقع بعد فإنّ المسامحه الجاربه بعد الانقضاء جاربه بعينها قبل التلبّس بالمبدأ أيضا. (٢)

لأننا نقول:إنّ النظر العرفيّ في المقام دقّي لا- مسامحيّ و إلا- لم يكن مفيدا في جريان الاستصحاب مع أن المقرّر في باب الاستصحاب هو جريان الاستصحاب في الزمان و الزمانيّ و التغير العقليّ لا ينافي بقاء العرفيّ بالدقه العرفيه كما أنّ وجود الماده و

ص:٥١٣

١- (١) نهايه الاصول ٦٤/١.

٢- (٢) نهايه النهايه ٦٤/١.

المادّيات في كلّ لحظه غير وجود اللحظات الاخرى بناء على الحركة الجوهرية و مع ذلك لا يضّر ذلك بالوحده الشخصيه بالدقه العرفيه.

قال في منتهى الاصول: إنّ اليوم و الشهر و السنه و القرن و أمثالها و لو كان بالنظر الدقيق ما لم ينعدم جزء منها لا يوجد الجزء اللاحق لذلك الجزء و لكنّه عند العرف توجد هذه الامور تماما و كمالا- في آن أوّل وجودها و فيما بعد ذلك الآن و يرى العرف بقاء وجودها لا- حدوث الأجزاء الأخر و سيجيء بيان هذا المطلب في باب استصحاب الزمان و الامور التدريجيّه غير القارّه مفضّيه لا إن شاء الله تعالى فبناء على هذا يكون اليوم العاشر من المحرم الذي قتل فيه الحسين عليه السلام مثل زيد مثلا له حدوث و بقاء فإذا كان في ساعه منه متلبسا بالمبداء و في ساعه اخرى غير متلبس به بل كان منقضيا يصدق في الساعه الثانيه أنّ هذه الذات كانت متلبسه بهذا الحدث و الآن انقضى عنها مع بقاء الذات. نعم إطلاق المقتل على غير تلك السنه التي قتل فيها الحسين يكون مجازا على كلّ حال سواء قلنا بأنّ المشتقّ حقيقه في الأعمّ أم لا و يكون إطلاقه من باب المماثله و هكذا الحال في سائر الألفاظ التي تكون من هذا القبيل. (١)

و ممّا تقدّم يظهر ما في تعليقه الأصفهانيّ حيث قال: إنّ اتّصال الهويّات المتغايره لا- يصحّ بقاء تلك الهويّه التي وقع فيها الحدث حقيقه و إلاّ لصحّ أن يقال: كلّ يوم مقتل الحسين عليه السلام للوحده المزبوره مع أنّه لا شبهه في عدم صحّحه إطلاق المقتل إلاّ على العاشر من محرم و ما يماثله. (٢)

لما عرفت من أنّ تغاير الهويّات في نفس الأمر لا ينافي أن تكون تلك الهويّات

ص: ٥١٤

١- ١) منتهى الاصول ٨٠/١.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٩٨/١.

بنظر العرف أمرا واحدا متصلا بحيث يوجد بأول وجوده و تكون الساعات المتأخره بقاء وجوده لا حادثا آخر للوحده الاتصاليه العرفيه بين أجزاء اليوم الواحد و عليه فالحادثه كالقتل إذا وقعت في جزء من اليوم وقعت في أمر واحد مستمر في حدّ اليوم.

و لذا اطلق المقتل على اليوم المذكور باعتبار الوحده المذكوره.فزمان وقوع الحادثه كساعه الثامنه من الصباح يتحد مع بعده و قبله في حدّ اليوم و لذا اطلق المقتل باعتبار الوحده المذكوره على كلّ اليوم من أوّل وجوده إلى آخره، ما لم يتجاوز حدّ اليوم و عليه يصير زمان وقوع الحادثه كاليوم كمكان وقوع الحادثه أمرا باقيا. نعم بقاء المكان لا يكون محدودا بحدّ بخلاف اليوم فإنه محدود بليل هذا اليوم و بهذا الاعتبار يمكن أن يقع النزاع في أنّ اسم الزمان كمقتل الحسين عليه السّلام هل يكون موضوعا لخصوص زمان وقوع الحادثه الذي يتّصف بوصف القتل و تلبس به أو للأعمّ منه حتّى يشمل سائر ساعات يوم قتل الحسين عليه السّلام. و أمّا الليل أو سائر الأيام فهي مغايره عند العرف مع يوم العاشوراء فلا وحده بينها و بين اليوم الذي يكون زمان وقوع الحادثه و عليه فصدق المقتل على اليوم الواحد لا يستلزم صدقه على سائر الأيام و الليالي كما ذهب إليه المحقق الأصفهانى.

و ممّا ذكر ينقدح أيضا ما فى تهذيب الاصول حيث قال: إنّ العرف كما يدرك الوحده الاتصاليه للزمان كذلك يدرك تصرّمه و تقضّيه و يرى أوّل اليوم غير وسطه و آخره فإذا وقعت واقعه فى حدّه الأوّل لا يرى زمان الوقوع باقيا و قد زال عنه المبدأ بل يرى اليوم باقيا و زمان الوقوع منقضيا و بين الأمرين فرق ظاهر و ما هو معتبر فى بقاء الذات فى المشتقّ هو بقاء زمان الوقوع أعنى بقاء الشخص الذى تلبس بالمبدأ عينا و ما نحن بصدده ليس كذلك. (١)

ص: ٥١٥

حيث أنّ تقسيم اليوم الواحد إلى الأوّل والوسط والآخِر لا يوجب المغايره بين أجزاءه بعد كونها أمرا وحدائيا يحدث بأوّل ساعته و يزول بآخر ساعته كما أنّ وجود المادّه والمادّيات أمر مستمرّ وقابل لتقسيمه إلى التقسيمات المختلفه كالأوّل والوسط والآخِر أو الشباب و الشيخوخه و غير ذلك مع أنّ كلّ لحظه وجودها غير وجود اللحظات الاخرى فإذا لم تكن مغايره بين أجزاء اليوم الواحد فإذا وقعت حادثه فى الساعه الاولى من اليوم وقعت فى الأمر الوحدانيّ أيضا و إذا انقضت الحادثه كان اليوم الواحد ما لم يحدث الليل هو الذات الذى وقعت الحادثه فيه و زالت و بهذا الاعتبار يكون قابلا لأن يبحث أنّ المقتل هل يختصّ بذات المتلبّس أو يكون أعمّ من ذلك و بعبارة اخرى زمان وقوع الحادثه المأخوذ فى اسم الزمان مأخوذ بنحو كليّ و هو قابل لأن ينطبق على كلّ زمان حتّى مثل اليوم و الليل و الاسبوع و الشهر و السنه و القرن و نحوها من العناوين التى لها بقاء و دوام عرفا فيصحّ أن يقال:

إنّ اسم الزمان موضوع لخصوص حال التلبّس أو الأعمّ فإن كان لخصوص حال التلبّس فإطلاق المقتل على يوم العاشوراء مثلا يكون حقيقه إذا اريد منه وقت حدوث القتل لا بعده و إن كان للأعمّ فإطلاق المقتل على عصر العاشوراء و أواخر ساعاته التى تكون بعد انقضاء المبدأ حقيقه أيضا. نعم لو لم يكن الموصوف بالمقتل إلّا لحظه الحدوث بما هى اللحظه لا بما هو اليوم فهو لا يقبل البقاء و لكن المصاديق الاخرى كاليوم و الليل و الاسبوع و الشهر مثلا تكفى فى صحّحه النزاع فى كون اسم الزمان موضوعا لخصوص حال التلبّس أو للأعمّ فالموصوف باسم الزمان مختلف و امتداد بعض أقسامه كاف فى صحّحه النزاع. هذا مضافا إلى أنّ لكلّ من الأوّل و الوسط و الآخِر امتداد بل للساعه الاولى أيضا امتداد و باعتبار امتدادها يصحّ النزاع المذكور. فتحصل أنّ الموصوف باسم الزمان مختلف ربما كان له امتداد كالأمثله المذكوره و ربما لا يكون كذلك كالحظه العقلية أو العرفية. و حيث أنّ الزمان المأخوذ

فى اسم الزمان اخذ بنحو كَلِّى يمكن النزاع فيه باعتبار الأفراد التى لها امتداد كاليوم و الشهر و السنه كما لا يخفى.

و منها: أنه لو سلّم عدم كون الزمان قارًا، يمكن أن نقول: إنّ الوضع فى أسماء الزمان و المكان واحد بمعنى أنّ الاسم موضوع لظرف وقوع الفعل فى الخارج سواء كان زمانا أو مكانا. و عليه فكون المكان قارًا يكفى فى صحّحه النزاع فى أنّه موضوع للمتلبس أو الأعمّ كما فى نهايه الاصول حيث قال: يمكن أن يقال: إنّ الألفاظ الدالّه على زمن صدور الفعل كالمقتل و المضرب و نحوهما لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلاً حتّى تكون مشتركا لفظيًا بين الزمان و المكان بل وضعت هذه الألفاظ للدلاله على ظرف صدور الفعل زمانا كان أو مكانا فتكون مشتركا معنويًا بينهما فيمكن النزاع فيهما باعتبار كون بعض الأفراد من معانيها و هو المكان قارًا بالذات و بالجملة فليس الموضوع له فى هذه الألفاظ أمرا سيّالا بل الموضوع له فيها طبيعه لها أفراد بعضها سيّال و بعضها غير سيّال فافهم. (1)

و تبعه فى المحاضرات و جزم به حيث قال: إنّ التحقيق أنّ أسماء الأزمنه لم توضع بوضع على حده فى قبال أسماء الأماكن بل الهيئه المشتركة بينهما و هى هيئه مفعول وضعت بوضع واحد لمعنى واحد كَلِّى و هو ظرف وقوع الفعل فى الخارج أعمّ من أن يكون زمانا أو مكانا و قد سبق أنّ النزاع إنّما هو فى وضع الهيئه بلا نظر إلى مادّه دون مادّه فإذا لم يعقل بقاء الذات فى مادّه مع زوالها لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع فى الهيئه نفسها التى هى مشتركة بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها و ما لا يعقل فيه ذلك و حيث أنّ الهيئه فى محلّ البحث وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان و المكان كان النزاع فى وضعها لخصوص المتلبس أو الأعمّ نزاعا معقولا. غايه

ص: ٥١٧

الأمر أنّ الذات إذا كانت زمانا لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبس عن المبدأ و إذا كانت مكانا يعقل فيه ذلك و قد عرفت أنّه لا مانع من وضع اللفظ للجامع بين الفرد الممكن و الممتنع إذا تعلقت حاجه بتفهيمة. نعم لو كانت هيئه اسم الزمان موضوعه بوضع على حده لخصوص الزمان الذى فيه الفعل لم يكن مناص من الالتزام إلاّ بخروج اسم الزمان عن النزاع. (١)

و لكن أورد عليه فى تهذيب الاصول بأنّه بعيد إذ الجامع الحقيقى بين الوعاءين غير موجود و وقوع الفعل فى كلّ غير وقوعه فى الآخر و الجامع العرضى الانتزاعى كمفهوم الوعاء و الظرف و إن كان متصوّرا إلاّ- أنّه بالحمل الأوّلى باطل جدّا لأنّه خلاف التبادر من اسمى الزمان و المكان ضروره أنّه لا يفهم من لفظ المقتل مفهوم وعاء القتل الجامع بينهما أو مفهوم ظرفه و أمّا أخذ الوعاء بالحمل الشائع فهو موجب لخصوصيّته الموضوع له مع عدم رفع الإشكال معه. (٢)

و يمكن أن يكون بنحو الشائع و لكن يكفى فيه إمكان بعض الأفراد و هو المكان كمفهوم الدور فإنّه متصوّر بإمكان بعض أفراد. هذا مضافا إلى أنّ مجرّد كون أخذ المفهوم بنحو الشائع الصناعى لا- الأوّلى لا يوجب خصوصيّة الموضوع له لأنّ كلّ مفهوم حاك عن حصصه و منشأ انتزاعه لا خصوصيّات الأفراد و كقولهم: أكرم إنسانا فإنّه مأخوذ بالحمل الشائع و مع ذلك لم يؤخذ فيه خصوصيّة الفردية فتدبر.

و منها: ما فى الكفايه من أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد كما فى المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ و إلاّ لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تبارك و تعالى. انتهى

ص: ٥١٨

١- (١) المحاضرات ٢٣٢/١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١٠٤/١.

أوضحه فى منتهى الاصول حيث قال: زمان حدوث كلِّ حادث سواء كان ذلك الحادث من الامور التدريجيّه غير القارّه مثل نفس الزمان أو من الامور القارّه التى لوجودها بقاء فى دار الوجود أو كان دفعيّ الحادث ثمّ ينعدم دفعه، عبارته عن تلك القطعه التى تكون ظرفاً لحدوث ذلك الحادث و يكون منحصرًا به و لا- يمكن أن يكون لهذا الحادث زمان آخر غير تلك القطعه فزمان وجود كلِّ حادث مطلقاً بأقسامها الثلاثه منحصر فى الفرد و له مصداق واحد و لكن مفهوم زمان ذلك الحادث عامّ. فلو فرضنا محالاً- أن لذلك الحادث ألف زمان لكان مفهوم زمان ذلك الحادث ينطبق على الكلِّ فبانقضاء ذلك الفرد من الزمان أى تلك القطعه التى هى زمان ذلك الحادث لا ينقضى المفهوم العامّ و ما هو الموصوف للمشتقّ أى اسم الزمان ليس تلك القطعه الخارجيّه من الزمان بل ذلك المفهوم العامّ و هو لا ينقضى بانقضاء الحادث. (١)

و فيه أوّلاً: كما فى نهايه النهايه و منتهى الاصول أنّه بناء على هذا يكون هذا البحث لغوا لا ثمره فيه أصلاً لأنّ ذلك المفهوم العامّ و لو كان لا ينقضى بانقضاء الحادث و لكن حيث أنّه لم يكن له مصداق آخر فلم يبق ثمره و فائده لإطلاق المشتقّ عليه حتّى يقع النزاع فى أنّ الاستعمال حقيقىّ أو مجازىّ.

و لذا ضعّفه فى تهذيب الاصول أيضا بقوله: و أنت خير بضعفه إذ الغايه من الوضع هى إفهام ما يقع فى خاطر المتكلّم ذهتيا كان أو خارجيا و أمّا ما لا يحوم الفكر حوله و ليس له مصداق فى كلا الموطنين كما عرفت فى الزمان فالوضع له لغو و عاطل. (٢)

ص: ٥١٩

١-١) منتهى الاصول ٧٩/١.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٠٠/١.

و ثانيا كما فى تعليقه المحقق الأصفهانيّ قدّس سرّه أنّ الواجب بما هو لا اختصاص له خارجا به تعالى بل توصف به الأفعال الواجبه أيضا و كذلك واجب الوجود لا يختصّ به تعالى لأنّ كلّ موجود واجب الوجود حيث أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد نعم واجب الوجود بذاته مختصّ به تعالى و هو أيضا مفهوم عامّ لكنّه من المفاهيم المركّبه لا ممّا وضع له لفظ مخصوص كى يكون نظيرا للمقام إلّا أنّ لفظ الجلاله يكفى فى صحّحه الوضع للعامّ مع انحصاره فى فرد بلا كلام. (1) و تبعه فى تهذيب الاصول أيضا. فتحصّل أنّ الوضع للمفهوم العامّ لعلّه لغرض الحاجه و المفروض أنّه لا حاجه إلى استعمال اسم الزمان فى المفهوم العامّ مع أنّه ليس فى الخارج إلّا ما لا يقبل البقاء.

و كيف كان فظهر ممّا قدّمناه من أوّل البحث إلى الآن أنّ المشتقات الاسميّه كلّها تكون محلّا للنزاع فلا مجال لدعوى خروج بعضها عن محلّ النزاع.

المقام الثامن: فى وجه خروج العناوين غير الاشتقاقيه

و قد عرفت من الأبحاث المتقدمه أنّ العناوين غير الاشتقاقيه الصادقه على الذات بذاته كالماء و الإنسان خارجه عن محلّ النزاع و لا كلام فيه و إنّما الكلام فى وجه خروجها.

ربما علّل وجه خروجها كما فى المحاضرات بأنّ المبادئ فى أمثال ذلك مقومه لنفس الحقيقه و الذات و بانتفائها تنتفى الذات فلا- تكون الذات باقيه بعد انقضاء المبدأ و بتعبير آخر أنّ شىئيه الشىء بصورته لا بمادّته فإذا فرضنا تبدّل الإنسان بالتراب أو الكلب بالملح فما هو ملاك الإنسانيّه أو الكلبيّه و هو الصوره النوعيه قد انعدم و زال

ص: ٥٢٠

و وجدت حقيقه أخرى و صوره نوعيه ثانيه و هى صوره النوعيه التراييه أو الملحيه و من الواضح أنّ الإنسان أو الكلب لا يصدق على التراب أو الملح بوجه من الوجوه لأنّ الذات غير باقيه و تنعدم بانعدام الصوره النوعيه و هى صوره الإنسانيه أو الكلبيّه و مع عدم بقاء الذات لا يشملها النزاع و لا معنى لأن يقال: إنّ الإطلاق عليها حقيقه أو مجاز.

و لكن أورد عليه فى تهذيب الاصول بأنّ النزاع فى المقام لغويّ لا عقليّ حتّى يتشبه بأنّ فعليه الشىء بصورته لا بمادّته و حينئذ لا مانع من وضع الإنسان مثلا للأعمّ بعد ما كان عنان الوضع بيد الواضع إذ التسميه لا تدور مدار هويّه الشىء.

أضف إليه أنّ انقضاء المبدأ لا- يوجب مطلقا زوال الصوره النوعيه و لو عرفنا كما فى تبدّل الخمر خلا- فإنّهما ليسا حقيقتين مختلفتين بالفصول بل هما متّحدان فى الذاتيات متفارقان فى الأوصاف عرفا و مثلها الماء و الثلج فإنّهما ليسا جوهرين متباينين بل الاختلاف بينهما من ناحيه الوصف أعنى اتّصال أجزاءهما و عدمه. هذا مع أنّ النزاع لو كان عقليا لا يعقل صدق المشتقّ عقلا على ما زال عنه المبدأ فلا يصدق العالم على من زال عنه العلم عقلا بالضروره. ثمّ اختار قدّس سرّه أنّ الوجه فى خروجها هو اتّفاقهم على كونه موضوعه لنفس العناوين فقط لا- للذات المتلبس بها و لو فى زمان ما و هذا بخلاف المشتقات فإنّ دخول الذات فيها أمر مبحوث عنه و مختلف فيه فيقع فيها هذا النزاع. (١)

و فيه: أوّلا- أنّه ليس كلّ ممكن بواقع عن الحكيم بل ما تقتضيه الحكمه. و حيث أنّ الوضع لحكمه رفع الحاجه فالتسميه تدور مدار هويّه الشىء.

و ثانيا: أنّ انقضاء المبدأ يوجب حكم العرف بعدم بقاء العنوان حتّى فى مثل الماء و

ص: ٥٢١

الثلج و إن لم يكن كذلك بالدقه العقلية و ليس ذلك إلا لكون العناوين المنتزعه من الذات في الجوامد منتزعه من الذات بما هو ذات عرفا فإذا انتفى الذات عرفا بانقضاء المبدأ فلا مجال لبقاء العنوان عرفا. و عليه فلا مانع من أن يقال: إن المبادئ في أمثال ذلك مقومه لنفس الحقيقه و الذات و بانتفائها تنتفى الذات فلا تكون الذات باقيه بعد انقضاء المبدأ. لأن المراد من كونها مقومه أنّها مقومه عرفيه فلا يضرّ بقائها عقلا. و عليه فإن اريد من هذا القول: «إنّ شَيْئَهُ الشىء بصورته لا بمادته»، معناه العرفي فلا إشكال فيه، فتوجيه خروج هذه الأسماء عن محلّ البحث بعدم بقاء ذواتها عرفا بعد انتفاء المبادئ فيها وجيه، فلا حاجة إلى دعوى الاتفاق على كونها موضوعه لنفس العناوين فقط لا للذات المتلبس بها و لو في زمان ما، كما في المشتقات.

المقام التاسع:

في ملاك دخول المشتقات غير الاصطلاحية في محلّ النزاع

و هي الجوامد الجارية على الذات و المنتزعه عن الذات بملاحظه اتّصاف الذات بعرضي:

و قد عرفت أنّ المراد من المشتقات المبحوثة عنها في المقام هو الأعمّ من المشتقات الاصطلاحية التي هي الألفاظ التي اخذت من لفظ آخر بحيث يتوافقان في الحروف الأصلية و الترتيب و وجه دخولها في النزاع و البحث، هو اشتراكها مع المشتقات في الملاك و الأثر، و إن لم يصدق عليها عنوان المشتقّ كما أفاده المحقّق الأصفهاني، أمّا الملاك: فإنّ بقاء الذات كما كان موهما لصدق الوصف عليها بعد زوال تلبسها بمبدئه، فكذلك يوهم بقاء الذات صدق عنوان الزوج بعد زوال مبدئه و هي العلقه الخاصه. و أمّا الأثر فواضح كما يشهد له ما عن الإيضاح من الاستدلال بذلك لحرمة المرضعه الثانيه فيما إذا كانت لشخص زوجتان كبيرتان مدخولتان أَرْضَعَتَا زوجته الصغيره.

ص: ٥٢٢

حيث قال: في تحريم المرضعه الثانيه بعد إرضاع الاولى خلاف فاختار والدى المصنّف و ابن إدريس تحريمها لأنّ هذه يصدق عليها أمّ زوجته لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه.

و يشهد له أيضا ما عن المسالك في هذه المسأله، حيث ابنتى الحكم بحرمه المرضعه الثانيه على الخلاف في المشتقّ.

لا يقال: مقتضى تعميم الملاك هو جريان النزاع في سائر الجوامد أيضا.

لأنّنا نقول: فرق بينه و بين سائر الجوامد حيث أنّ الذات في سائر الجوامد منعدمه عرفا بانعدام العناوين بخلاف مثل الزوجيه و الرقيّه و الحرّيه فإنّ الذات محفوظه فيها مع انعدام العناوين المذكوره فهذه العناوين الجامده الجاريه على الذات مشتركه مع العناوين المشتقه الجاريه على الذوات في الملاك و الأثر.

و لذا قال في الكفايه: ثمّ إنّّه لا يبعد أن يراد بالمشتقّ في محلّ النزاع مطلق ما كان مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها بملاحظه اتصافها بعرض أو عرضيّ و لو كان جامدا كالزوج و الزوجه و الرقّ و الحرّ. [\(١\)](#)

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الظاهر كما في نهايه الاصول التمثيل بخصوص مسأله: من كانت له زوجتان كبيرتان مدخولتان أرضعتا زوجته الصغيره، مترتبّه في المقام من جهه كونها معرکه للآراء باعتبار ما صدر فيها عن ابن شبرمه من الفتوى و إلا فيمكن التمثيل بما لو كانت له زوجة صغيره فطلقها و بعد الطلاق أرضعتها زوجته الكبيره أو كانت له زوجة كبيره فطلقها و بعد الطلاق أرضعت زوجته الصغيره. [\(٢\)](#)

ربما نوقش في المثال المذكور أوّلا بما في تهذيب الاصول من أنّ الموجود في

ص: ٥٢٣

١-١ (١) الكفايه ٥٩/١.

٢-٢ (٢) نهايه الاصول ٦٣/١.

النصوص هو أمهات النساء لا- أم الزوجه، قال الله تعالى: «وَأُمَّهَاتُ نَسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نَسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ.» (١) و من المعلوم أنّ عنوان النساء ليس من العناوين الجارية على الذات باعتبار أنّها بالعرض أو العرضي فتحليل هذه المسألة من طريق المشتق ساقط من أصله و القول بجريانه في مثل أمهات نسائك باعتبار كونه بمعنى زوجاتك كما ترى و إن كان يظهر من الجواهر جريانه فيه أيضا. (٢)

يمكن أن يقال: إنّ عنوان النساء في الآية الكريمة ليس مذكورا في قبال عنوان الرجال بل المراد منها هو جمع خاص من النساء اللاتي هنّ زوجات بالحمل الشائع الصناعي كما يشهد له إضافته إلى المخاطبين.

و ثانيا: بما أفاده استاذنا الداماد قدس سرّه من قيام النصّ الخاصّ على حرمة الزوجه الكبيره الاولى بإرضاع الزوجه الصغيره و على عدم حرمة الزوجه الكبيره الثانيه، فحرمة الزوجه و عدمها لا تتوقف على مسأله المشتقّ.

روى في الوسائل عن محمّد بن يعقوب عن عليّ بن محمّد عن صالح بن أبي حمّاد عن عليّ بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال: قيل له إنّ رجلا تزوّج بجاريه صغيره فأرضعتها امرأته ثمّ أرضعتها امرأه له اخرى فقال ابن شبرمه حرمت عليه الجارية و امرأته. فقال أبو جعفر عليه السلام: أخطأ ابن شبرمه، تحرم عليه الجارية و امرأته التي أرضعتها أوّلا فأما الأخيره فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته. (٣)

و لكن أورد عليه ما في تهذيب الاصول من أنّ سند الروايه غير خال عن الإرسال هذا مضافا إلى ضعفه بصالح بن أبي حمّاد و لهذا ابنتى الفخر حرمة الثانيه على

ص: ٥٢٤

١- (١) النساء ٢٣.

٢- (٢) الجواهر ١/١٠١.

٣- (٣) الوسائل ٣٠٥/١٤، الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح ١.

ولا يخفى عليك أنّ صالح بن أبي حمّاد مّمّن روى عنه محمّد بن أحمد بن يحيى و لم يستثنه ابن الوليد و فيه إيماء إلى وثاقته. و أمّا الإرسال فى الروايه فلعلّه من ناحيه كون عليّ بن مهزيار من أصحاب أبي جعفر الثانى لا من أصحاب أبي جعفر المطلق عليهما السّيّلام فروايته عن أبي جعفر المطلق لا- يمكن بدون الواسطه. اللهمّ إلا- أن يقال: إنّ المقصود من أبي جعفر هو الثانى بظهور الروايه فى أنّ عليّ بن مهزيار رواها عن الإمام عليه السّيّلام بلا واسطه و هذا قرينه على أنّ المراد من أبي جعفر عليه السّيّلام هو الإمام الجواد دون الإمام الباقر عليهما السّيّلام حيث أنّه أدرك زمانه و رواه عنه بلا- واسطه فى غير مورد كما فى المحاضرات و لكنّه لا يوجب الاطمينان.

ثمّ إنّ ظاهر عباره الإيضاح هو اعتبار الدخول فى حرمة المرضعه الاولى و الصغيره حيث قال: تحرم المرضعه الاولى و الصغيره مع الدخول بالكبيرتين مع أنّه لا دخل للدخول فى حرمة المرضعه الاولى لأنّ الحرمة ثابتة لها بسبب صيرورتها أمّ الزوجه بالإرضاع سواء دخل بها أم لم يدخل بها كما لا- دخل للدخول فى الحرمة الكبيره الثانيه أيضا لتوقّف الحرمة على صدق أمّ الزوجه بالإرضاع عليها. فإن قلنا بأنّ المشتقّ أعمّ من المتلبّس صدق عليها أمّ الزوجه و إلا فلا.

نعم للدخول دخل فى صيروره الصغيره حراما أبديّا إذ مع الدخول بالكبيره صارت ربيبه الزوجه المدخول بها فتحرم أبدا. هذا بخلاف ما إذا لم يدخل بالكبيره فإنّ الربيبه محرّمه ما دام كانت المرضعه الكبيره زوجه له فحرمتها حرمة الجمع بينها و بين مرضعتها.

هذا كلّه فيما إذا كان اللبن لغير الزوج و أمّا إذا كان اللبن للزوج فلا دخل للدخول

أصلا حتى في حرمة الصغيره لأنّ الصغيره صارت بسبب الإرضاع بنتا و محرّمه أبدا سواء دخل أو لم يدخل بأمّها و جذبت نطفتها. و لكن هذا الفرض خارج عن موضوع كلامه بقريته اشتراط الدخول بالكبيرتين و إلا صار هذا القيد لغوا لعدم تأثيره أصلا لا في المرضعه و لا في الصغيره كما عرفت.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه: تسليم حرمة المرضعه الاولى و الخلاف في الثانيه مشكل لا تحادهما في الملاك و ذلك لأنّ امومه المرضعه الاولى و بنتيه المرتضعه من المتضائفين و هما متكافئان قوّه و فعلا و بنتيه المرتضعه و زوجتيها متضادّتان شرعا ففي مرتبه حصول امومه المرضعه تحصل بنتيه المرتضعه و تلك المرتبه مرتبه زوال زوجيه المرتضعه فليست في مرتبه من المراتب امومه المرضعه مضافه إلى زوجيه المرتضعه حتى تحرم بسبب كونها أمّ الزوجه. انتهى موضع الحاجه

و حاصله ابتناء الحرمة في الاولى و الثانيه على وضع المشتقّ للأعمّ و عدمه فإن وضع للأعمّ كان الحكم هو الحرمة في كليهما و إن لم يوضع للأعمّ فالحكم هو عدم الحرمة في كليهما فعلى كلّ حال لا تفكيك بينهما.

و فيه أنّ المفروض في محلّ الكلام بقريته اشتراط الدخول هو ما إذا لم يكن اللبن للزوج بل لغيره كما عرفت.

و معه لا- يكون امومه المرضعه الاولى متضايفه لبنتيه للرجل حتى يكون عنوان البنتيه متضادّه مع الزوجيه. نعم يكون بين امومه المرضعه و الربيبه تضاييف و لكن لا تضادّ بينهما و لو شرعا لجواز اجتماعهما في بعض الأحيان كما إذا لم يدخل بأمّها مع أنّه لو كان بينهما تضادّ لما اجتماعا أصلا كما لم يجتمع عنوان البنتيه و عنوان الزوجيه و عليه ففي مرتبه حصول الربيبه لا تزول زوجيه الصغيره بالمضادّه بل يكون اجتماع عنوان الامومه و الربيبه و تطبيقها على الزوجه الصغيره سببا لارتفاع الزوجيه لحرمة الربيبه المدخول بأمّها أبدا. و في مرتبه السبب تصدق الامومه و الزوجيه و هو

كاف في اندراجه تحت عموم حرمة أم الزوجه لصدق أم الزوجه عليها حقيقه و لا يترتب الصدق المذكور على مسأله المشتق.

اللهم إلا- أن يقال كما أشار في تهذيب الاصول و المحاضرات بأن الأحكام الشرعيه مترتبه على الموجودات الزمانيه و لا أثر للرتبه فيها فحرمة أم الزوجه مترتبه على من هي أم الزوجه بالحمل الشائع في أنظار أهل العرف و صدق أم الزوجه على المرضعه الاولى بنظر العرف متوقف على مقارنتها مع زوجيه الصغيره زمانا و هو رتبه المسبب و المفروض أن الصغيره في رتبه مسببها ليست بزوجه فليس أم الزوجه على المرضعه الاولى صادقه حينئذ إلا بناء على أعميه المشتق. فالمسأله مبتنيه على بحث المشتق كما أن حرمة المرضعه الثانيه مبتنيه عليه.

بل يمكن منع عليّ البنّيه أو الربيّيه بالنسبه إلى ارتفاع الزوجيه حيث أن العليّيه ليست عليّيه تكويّنيه بل عليّيه تشريعيه و استفاده من الأدله الشرعيه و المستفاد من الأدله الشرعيه ليس إلا التمانع إذ لا يستفاد من قوله تعالى: وَ أُمَّهَاتُ نَسَائِكُمْ سِوَى أَنْ الزَّوْجِيَّه لَا تَجْتَمِعُ مَعَ الْعَنَاوِينِ الْمَحْرَمَةِ الْمَذْكُورَةِ وَ الْمُتَمَانِعِينَ لَيْسَ بَيْنَهُمَا الرَّتَبَةُ كَالْعَلَّةِ وَ الْمَعْلُولِ فَهَمَا لَا يَجْتَمِعَانِ لَا فِي رَتَبَةٍ وَ لَا فِي آنٍ وَ لَا فِي زَمَانٍ.

نعم لقائل أن يمنع استفاده التمانع في الرتبه من الأدله بعد كون موضوعاتها موجودات زمانيه و المصاديق التي تكون معنونه بالعناوين المحرّمه بالحمل الشائع في أنظار العرف.

و كيف كان فلا فرق بين المرضعه الاولى و الثانيه في كون حرمتها متوقفه على صدق عنوان الامومه للزوجه و هو غير متحقق إلا بناء على أعميه المشتق ممن تلبس بالمبدإ و الفرق بين المرضعه الاولى و الثانيه بالنصوص كما في تهذيب الاصول غير سديد بعد عدم دليل واضح الدلاله في جانب المرضعه الاولى، لأن الظاهر من قوله:فسد النكاح في صحيحه الحلبي: لو أن رجلا تزوج بجاريه رضيعه فأرضعتها

امراته فسد النكاح، هو فساد نكاح المرتضعه و حمله على فساد نكاح المرتضعه و المرضعه كليهما غير واضح. و خبر على بن مهزيار لا يكون تاماً بعد احتمال إرساله و الفرق بالإجماع كما فى تهذيب الاصول لقيامه فى المرضعه الاولى دون الثانيه تام لو لم يحتمل أنّ مدركه هو الروايات و النصوص فى المقام و إلاّ فالمسأله فى كليهما مبتنيه على مسأله المشتقّ كما أفاده المحقق الأصفهانى فلا تغفل.

المقام العاشر:

فى المراد من الحال فى عنوان المسأله

، و قد مرّ عنوان المسأله فى صدر بحث المشتقّ و هو أنّ المشتقّ حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدإ فى الحال أو فيما يعمّه و ما انقضى عنه؟

و المراد من الحال هو حال التلبس لا حال النطق و إلاّ لزم أن لا يكون مثل: كان زيد ضاربا أمس أو سيكون غدا ضاربا، حقيقه إذا كان التلبس بالضرب فى الأمس فى المثال الأوّل و التلبس به فى الغد فى المثال الثانى مع أنّهما حقيقه بالضروره. و عليه فالمراد من قولنا: أنّ المشتقّ هل يكون حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدإ فى الحال هو حال التلبس لا حال النطق.

ثمّ إنّ المراد من حال التلبس هو فعليّه قيام المبدأ بالذات و انضمامه إليها و اتّصاف الذات به لا زمان التلبس لخروجه عن مفهوم المشتقّ و إن كان فعليّه الاتّصاف و التلبس أمرا زمانيا و لا بدّ من وقوعه فى الزمان، و لا زمان الجرى و الانتساب أى حال النسبه الإيقاعيه و ظرفها لأنّ البحث فى المشتقّ راجع إلى البحث عن المعانى التصوريّه للمشتقات و هو سابق على زمان الجرى و الحمل كما لا يخفى.

و لذلك قال فى تهذيب الاصول: بعد ما أشرنا إلى أنّ الكلام فى المشتقّ إنّما هو فى

ص: ٥٢٨

المفهوم اللغوي التصوري يتضح لك أنّ المراد بالحال في العنوان ليس زمان الجرى والإطلاق ولا زمان النطق ولا النسبه الحكميه لأنّ كلّ ذلك متأخر عن محلّ البحث و دخالتها في الوضع غير ممكنه و بما أنّ الزمان خارج عن مفهوم المشتقّ لا يكون المراد زمان التلبس بل المراد أنّ المشتقّ هل وضع لمفهوم لا ينطبق إلّا على المتّصف بالمبدأ أو لمفهوم أعمّ منه. (1)

و يمكن تأييد خروج الزمان عن مفهوم المشتقّ سواء كان زمان النطق أو زمان التلبس أو زمان الجرى و الحمل باتّفاق أهل العربيّه على عدم دلالة الاسم على الزمان و منه الصفات الجارويه على الذوات و المراد أنّه لو كان المراد من الحال في عنوان المسأله هو حال النطق أو زمان التلبس أو زمان الجرى و الحمل كان النزاع لا محاله في دلالة المشتقّ على زمان النطق و عدمه و زمان التلبس و عدمه و زمان الجرى و عدمه فلا ينعقد اتّفاق من أهل العربيّه على عدم دلالة الاسم على الزمان.

و اشتراط العمل في اسمي الفاعل و المفعول بالدلالة على زمان الحال أو الاستقبال بالقرينه لا ينافي عدم دلالة الاسم على الزمان بالوضع كما يشهد له اتّفاقهم على كون استعماله في خصوص زمان الاستقبال مجازا مع أنّه لو كان موضوعا لهما لكان حقيقه في أحدهما لأنّه استعمال فيما وضع له و يشهد له أيضا اتّفاقهم على كونه حقيقه في مثل زيد كان قائما بالأمس أو زيد سيكون ضاربا و نحو ذلك مع أنّه لو كان زمان النطق داخلا في مفهوم المشتقّ لزم التجوّز في هذه الأمثله و نظائرها لحاجته إلى تجريده حينئذ عمّا يكون دخيلا في معناه من زمان النطق.

و عليه فالأوصاف المشتقه لا تدلّ على الزمان أصلا لا بنحو الجزئيّه و لا بنحو القيديّه لا على زمان النطق و لا على زمان التلبس و لا على زمان الجرى و الحمل بل

ص: ٥٢٩

يكون حالها من هذه الجهة كحال سائر أسماء الأجناس فالمراد من حال التلبس هو اتّصاف الذات بالمبدأ فيؤول قولهم: إنَّ المشتقَّ هل يكون حقيقه فيما تلبس بالمبدأ في الحال أو يعمّه، إلى أنّ المشتقَّ هل وضع لخصوص المتّصف بالمبدأ أو للأعمّ من المتّصف به، هذا بخلاف الأفعال كهيئه الماضي و المضارع فإنّ الظاهر منهما هو مأخوذيّه السبق و اللحق الزماتين بنحو فيهما بشهاده غلطيه: زيد ضرب غدا و زيد يضرب أمس. فهينه ضرب يدل على الحدث السابق و هينه يضرب تدلّ على الحدث اللاحق خلافا للجمل الاسميّه فإنّها خاليه عن الزمان بشهاده صحّه انطباق الجمل الاسميّه على جميع الأزمنه و ليس ذلك إلا من جهه عدم اشتمالها على خصوص زمن من الأزمنه و لذا صرح جماعه كالميرزا الشيرازي قدس سره و الإمام المجاهد قدس سره بدلاله الأفعال على الزمان، نعم قال في الوقايه: لا يدلّ الفعل على الزمان بالتضمّن كما ذهب إليه جمهور علماء العربيّه لخروج الزمان بداهه عن مدلوله و إنّما هو بالالتزام البيّن بالمعنى الأخصّ لأنّ مدلوله لما كان الحدث المقيّد بالزمان فتصوّره يتوقّف على تصوّر الزمان كما في العمى و البصر إذ العمى لما كان موضوعا لعدم البصر ممّا هو شأنه فتصوّر العمى موقوف على تصوّر البصر و بهذا تمتاز دلالة الفعل على الزمان عن دلالاته على المكان و نحوه مع اشتراك الكلّ في اللزوم العقليّ إذ دلالاته على الزمان دلالة لفظيه من القسم الثالث من أقسامها بخلاف المكان فإنّ دلالاته عليه عقليه صرفه. انتهى (1)

المقام الحادي عشر:

في أنّ المبادئ في المشتقات مختلفه

؛ منها: ما يكون من قبيل الأفعال الخارجيه

ص: ٥٣٠

كالقيام و يكون الانقضاء فيها برفع اليد عن تلك الأفعال و لو آناً ما.

و منها: ما يكون من قبيل الملكة و القوّه و الاستعداد كما فى المجتهد و المفتاح و الانقضاء فيها لا يكون إلا بزوال القوّه و الملكة و الاستعداد فما دامت قوّه الاستنباط موجوده فى المجتهد و استعداد الفتح موجودا فى المفتاح فالتلبس فعلى و غير زائل.

و منها: ما يكون من قبيل الحرفه كما فى الخياط و النجار و يكون التلبس بها بأخذ تلك المبادئ حرفه أو صنعه و الانقضاء فيها إنما يكون بترك هذه الحرف فما دام لم يتركها و لم يعرض عنها فالتلبس فعلى و إن لم يشتغل بها فعلا بجهه من الجهات.

ثم إن اختلاف المذكور فى المبادئ محقق مع قطع النظر عن الجرى و الحمل فإنّ ألفاظ المشتقات بمفهومها التصوريّه تفيد هذه المعانى فلا وجه لاستناد هذا الاختلاف إلى الجرى و الحمل كما يظهر من تعليقه الأصفهانيّ حيث قال: إنّ معانى هذه المشتقات كسائر المشتقات فى استعمالها فى المعانى الحديثيه و إنّما الاختلاف فى الجرى و الحمل على الذوات فإنّ هذه المشتقات فى مثل قولنا: هذا مسلخ أو هذا مسجد أو هذا مفتاح، تجرى بلحاظ القابليّه و الاستعداد كما أنّ الكاتب يجرى على الإنسان فى مثل قولهم: الإنسان كاتب بالقوّه بغرض بيان اقتضاء الإنسان لهذا المعنى بالقوّه لا بالفعل و أمّا مفهوم المشتقّ مستعمل فى معناه لا فيما له الكتابه بالقوّه فى المثال الثانى و لا فيما له قابليّه الفتح أو الكنس أو فيما له استعدادهما فى الأوّل. (١)

و ذلك لتبادر الاختلاف المذكور من نفس الألفاظ المشتقات بمفهومها التصوريّه قبل أن تحمل و تجرى فى القضايا فلا وجه لاستنادها إلى غير نفس المشتقات كما لا يخفى. بل ليس ذلك إلاّ لإشراب هذه المعانى فى ناحيه المبادئ فالتلبس و الانقضاء فى كلّ واحد بحسبه.

ص: ٥٣١

و أمّا ما فى تعليقه الأصفهائى قدّس سرّه من أنّ التصرّف فى المادّه غير ممكن فلاّ أنّ الآله مثلا فاعل ما به الفتح فى المفتاح و فاعل ما به الكنس فى الممكنس و لا معنى لكون الشىء فاعلا لقابليّه الفتح أو الكنس أو لاستعدادهما، فلا معنى للإشراب القابليّه و الإعداد و الاستعداد فى المادّه.

ففيه أنّ الظاهر من المفتاح و الممكنس هو ما يعدّ للفاعل أن يكنس أو يفتح و ليس المفتاح أو الممكنس بنفسهما فاعلا و هذا المعنى أمر ممكن و معقول.

ثمّ لا- فرق فى أن يكون الإشراب المذكور من ابتداء الوضع أو من ناحيه استعمال الموادّ أو مجموع المادّه و الهيئه فيه مجازا فشاع حتّى صارت حقيقه فيها و كيف كان فالمتبادر فعلا من المشتقّات هو اختلافها فى المبادئ فالمبادئ مختلفه و إن لم تكن موضوعه لها فى الابتداء و لكن تكون متعيّنه لها بالوضع التعيّنّى و من المعلوم أنّ التلبّس بها و الانقضاء عنها يختلف باختلاف مبادئها.

و لذلك قال فى الكفايه: إنّ اختلاف المشتقّات فى المبادئ و كون المبدأ فى بعضها حرفه و صناعه و فى بعضها قوّه و ملكه و فى بعضها فعليّا لا- يوجب اختلافا فى دلالتها بحسب الهيئه و لا- تفاوتا فى الجهه المبحوث عنها كما لا- يخفى، غايه الأمر أنّه يختلف التلبّس به فى المضىّ أو الحال فيكون التلبّس به فعلا لو اخذ حرفه أو ملكه و لو لم يتلبّس به إلى الحال أو انقضى عنه و يكون ممّا مضى أو يأتى لو اخذ فعليّا فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبّسات و أنواع التعلّقات كما أشرنا إليه. انتهى

ثمّ لا- يخفى عليك أنّه حكى عن بعض المحقّقين إنكار اختلاف المبادئ من حيث القوّه و الفعليّه قائلا بأنّ الأفعال المشتقّه من تلك المبادئ سواء كان فعل ماض أو مضارع أو أمر لا تستعمل إلّا فى المعنى الحدثيّ بالوجدان مثلا: لا يستعمل اجتهد أو مجتهد أو اجتهد إلّا فى الاستنباط الفعليّ الذى هو معنى حدثيّ أو فى الجدّ و الجهد و مطلق السعى و هو أيضا كذلك معنى حدثيّ و هكذا الحال فى سائر الأفعال المشتقّه من سائر الموادّ

و لم نشاهد بالوجدان استعمال فعل من الأفعال فى المعنى غير الحدثى. فلا يقال: أتجر بمعنى أنه أخذ التجاره حرفه له، أو صاغ أى أخذ الصياغه صنع له أو اجتهد أى صار ذا ملكه الاجتهاد و هكذا. و بعيد كلّ البعد أن يكون المبدأ فى الأفعال و الأسماء مختلفا و بناء على هذا فالمبدأ فى الأسماء أيضا ذلك المعنى الحدثى لا الملكه أو الحرفه أو الصنعه و أمثالها. و حينئذ السرّ فى إطلاق المشتقّ إذا كان من الأسماء على الذات المنقضى عنها التلبس إطلاقا حقيقيا هو أنّ العرف يرى أنّ من يزاول هذه الأعمال و يجعلها شغلا و حرفه لنفسه متلبسا بها دائما و يرون فترات الانقضاء بحكم العدم و لا يرونها موجبة لانقطاع هذه الأعمال لينفى التلبس بها حتى يكون داخلا فى محلّ الخلاف.

و لكن يمكن الجواب عنه بما فى منتهى الاصول من أنّ فى مثل العداله المنتسبه إلى الذات عند قولك: زيد عادل لا يمكن أن يكون المبدأ فيها معنى حدثيا لأنه ليس معنى حدثى فى البين بل المراد من العادل هو الذات المتلبسه بالملكه و هكذا فى المجتهد بمعنى كونه ذا ملكه الاجتهاد و بعباره اخرى هذا المعنى أى اختلاف المبادئ و كونها على أنحاء ممّا لا يمكن أن ينكر، هذا مضافا إلى صحّح إطلاق المجتهد إطلاقا حقيقيا مع عدم استنباطه الفعلى أصلا و عدم مزاولته له و لو فى مسائل قليله حتى نقول بأنّ العرف يرى الفترات بحكم العدم و أمّا السرّ فى عدم كون المبادئ فى الأفعال من قبيل الملكه و الحرفه و أمثالها لو سلّمنا ذلك فهو أنّ هيئه الأفعال موضوعه لانتساب الحدث و الفعل بالمعنى الحدثى إلى الذات انتسابا صدوريا أو وقوعيا أو غير ذلك فلا معنى لأن يكون المبدأ فيها الملكه أو الحرفه أو ما يشبههما من الصفات و النعوت التى ليست من الأحداث و الأفعال. (١)

ص: ٥٣٣

ذهب في الكفايه إلى أنه لا- أصل أى الأصل اللفظي في نفس هذه المسأله يعول عليه عند الشك و أصاله عدم ملاحظه الخصوصيه مع معارضتها بأصاله عدم ملاحظه العموم لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له.

أورد عليه استاذنا المحقق الداماد قدس سره بأن هذا صحيح لو كان العموم و الإطلاق لحاظيا لا ذاتيا، إذ العموم و الإطلاق يحتاج حينئذ إلى لحاظ السريان و الإرسال في مدلوله فأصاله عدم ملاحظه الخصوصيه معارضه بأصاله عدم ملاحظه العموم و الإطلاق و السريان و الإرسال. أما إذا كان العموم و الإطلاق ذاتيا فلا مجال لدعوى المعارضه لأن الماهيه اللابشرط في جانب الإطلاق و العموم خاليه عن تمام الحدود و القيود و تكون بنفسها كافيه للسريان و الإطلاق من دون حاجه إلى ملاحظه قيد الإطلاق و السريان. هذا بخلاف الخاص فإنه يحتاج إلى ملاحظه الخصوصيه فيه. و عليه فتجربى أصاله عدم الخصوصيه من دون معارضتها مع أصاله عدم ملاحظه الإطلاق و العموم. و لذا قيل إن العموم و الإطلاق أخف مئونه من الخاص و المقيد.

و يؤيد ذلك ما عن سلطان العلماء من أن أسماء الأجناس موضوعه للماهيات المهمله دون المرسله المطلقه. فحينئذ بعد العلم بالوضع فاعتبار الماهيه اللابشرط المقسمي الخاليه عن تمام الحدود بحيث لم يلحظ في جانبها سوى نفس الماهيه في مدلول اللفظ متيقن إذ ملاحظه اتصاف الذات بالمبدء بالنحو المذكور أمر لا- بد منه عند وضع الواضع و إنما الشك في اعتبار الخصوصيه الزائده و هو حال التلبس و بقاء اتصاف الذات و الأصل هو عدم اعتبارها. هذا بخلاف ما إذا اخترنا ما نسب إلى المشهور في وضع أسماء الأجناس من اعتبار حد الإرسال و السريان في مدلولها فإن العموم و الخصوص حينئذ يكونان متباينين و لا مجال للأصل في طرف بعد معارضته بالأصل

الجاری فی طرف آخر.

لا- يقال: إنَّ المهمل غير قابل لأن يحكم عليه و الوضع ضرب من الحكم. هذا مضافا إلى أنَّ الماهية المهملة في حكم الجزئية و الوضع لها كالحكم عليها فكما أنَّ الحكم عليها لا يسرى إلى جميع المصاديق كذلك الوضع لها لا يسرى إلى جميع المصاديق و لازمه عدم صحَّه إطلاق اللفظ الموضوع للطبيعه على جميع مصاديقها مع أنَّه لا إشكال في صحَّه إطلاق اسم الجنس على كلِّ واحد من مصاديق معناه. (١)

لأننا نقول: إنَّ الواضع إذا كان في مقام بيان خصوصيات لها دخل في الموضوع له و لم يأخذ شيئا سوى الماهية اللا بشرط الخالية عن الحدود و القيود كان السريان و الإطلاق ذاتيا للموضوع له كموارد الذي جعل الشارع موضوع حكمه الماهية اللا بشرط من دون أخذ قيد و شرط فيها فإنَّه إن لم يكن في مقام البيان صار ذلك سببا لإهمال الماهية و أمَّا إذا كان في مقام البيان و لم يأخذ قيدا صار ذلك سببا للسريان و الإطلاق الذاتي.

نعم يمكن منع جريان أصله الإطلاق كما أفاد الاستاذ فيما إذا كان المفهوم مندمجا كمفهوم الحيوان و الإنسان، فإذا شكَّ في كون متعلِّق حكم هل هو المطلق كالحيوان أو المقيّد كالإنسان فلا بناء من العقلاء في إجراء أصله الإطلاق فيه بعد كون مفهوم الإنسان مندمجا، إذ مع الاندماج لا يعدّ الحيوان بالنسبة إليه مطلقا بل يعدّان من المتباينين بخلاف ما إذا شكَّ في كون متعلِّق الحكم هل هو الرقبه او الرقبه المؤمنه فإنَّ أصله الإطلاق جاريه فيه بلا كلام.

و حيث أنَّ مفهوم المشتقّ مردّد بين كونه هو المتّصف بعنوان بعض صفاته من دون قيد و شرط أو مع اشتراط حال التلبس و بقاء الاتّصاف، يمكن جريان أصله

ص: ٥٣٥

(١ - ١) كما في نهاية النهايه ٦٩.

و أمّا ما في الكفايه من أنّه لا- دليل على اعتبار أصله عدم ملاحظه الخصوصيّة في تعيين الموضوع له ففيه منع لجريان أصله الإطلاق و عدم الخصوصيّة لتشخيص المرادات و مع جريان ذلك الأصل في كلام الواضع أو فعله، تعيّن مراد الواضع في كفايته وضعه فيتعيّن حينئذ حدود الموضوع له بجريان أصله الإطلاق.

و ممّا ذكر يظهر ما في كلام المحقّق الأصفهانيّ حيث قال في توضيح ما ذهب إليه صاحب الكفايه من معارضة أصله عدم الخصوصيّة بأصله عدم ملاحظه العموم، توضيحه: أنّ المفاهيم في حدّ مفهوميتها متباينات فالعموم و الخصوص في مرحله الصدق و مع دوران الأمر بين الوضع لمفهوم أو لمفهوم آخر ليس أحدهما متيقّنا بالنسبه إلى الآخر، فإنّ التيقّن في مرحله الصدق لمكان العموم و الخصوص لا دخل له بمرحله المفهوم الذي هو الموضوع له فتدبّر جيّداً. (1)

حاصله: أنّه لا- مجال للإطلاق و التقييد و العموم و الخصوص في ناحيه المفاهيم لكون الماهيات و المفاهيم في حدّ مفهوميتها متباينات و المفروض أنّ الواضع ناظر إلى المفاهيم لا مرحله الصدق.

و ذلك لما عرفت من إمكان جريان أصله الإطلاق في كلام الواضع أو فعله فإنّ ملاحظه اتّصاف الذات بعنوان بعض صفاته في الوضع معلوم و إنّما الشكّ في لحاظ خصوصيّة حال التلبس و اشتراط بقائه و عدمه، و هو مجرى الأصل. هذا مضافاً إلى أنّ ملاحظه المفهوم ليس بما هو مفهوم مع قطع النظر عن مرحله صدقه، بل الملحوظ هو المفهوم بما له أفراد و مصاديق فإرادته المفهوم الآخر كمفهوم القيد يوجب التقييد في دائره مصاديق المفهوم الأول فتدبّر.

لا يقال: إنَّ أصاله عدم الخصوصيّه لا تثبت الوضع للأعمّ إلاّ على القول باعتبار الأصل المثبت.

لأننا نقول: إنَّ أصاله الاطلاق من الأصول اللفظيّه العقلائيّه لا الاصول العمليّه.

هذا مضافا إلى أنّ الوضع للماهيّه معلوم و لا حاجه إلى الإثبات و إنّما الشكّ في ملاحظه الخصوصيّه و هو مندفع بأصاله عدم الخصوصيّه كاندفاع احتمال إرادته خلاف الظاهر بإقامه القرينه على الخلاف بأصاله عدم القرينه.

و لو سلّمنا المعارضه و السقوط فلا مجال لترجيح الأعمّ بترجيح الاشتراك المعنويّ على الحقيقه و المجاز لأجل الغلبه فيما إذا دار الأمر بين الاشتراك المعنويّ و المجاز لعدم ثبوت الغلبه أوّلا و منع نهوض حجّه على الترجيح بالغلبه ثانيا كما في الكفايه.

مقتضى الأصل العمليّ

و أمّا الأصل العمليّ ففي الكفايه أنّه يختلف بحسب الموارد فأصاله البراءه في مثل «أكرم كلّ عالم» يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب كما أنّ قضيّه الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.

أوضحه في المحاضرات بقوله: و هو أنّ الموارد التي يشكّ فيها في حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذي اخذ في الموضوع يرجع فيها إلى أصاله البراءه كما إذا فرضنا أنّ زيدا كان عالما ثمّ زال عنه العلم و بعد ذلك ورد في الدليل: «أكرم كلّ عالم» فشككنا في وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتقّ موضوعا للأعمّ. و أنّ الموارد التي يشكّ فيها في بقاء الحكم بعد حدوثه و ثبوته فالمرجع فيها هو الاستصحاب و ذلك كما لو كان زيد عالما و أمر المولى بوجوب إكرام كلّ عالم ثمّ بعد ذلك زال عنه العلم و أصبح جاهلا فلا محاله نشكّ في بقاء الحكم لاحتمال كون المشتقّ موضوعا للأعمّ إذا

أورد على جريان الاستصحاب فى الموارد المذكوره فى نهايه النهايه بأنّ الموضوع فى الاستصحاب المذكور لم يحرز بقاءه لتردده بين ما هو باق جزماً أعنى به الأعمّ من المتلبس و المنقضى و ما هو مرتفع جزماً أعنى به خصوص المتلبس و معه لا يجرى الاستصحاب على ما يبين فى محله. (١)

حاصله أنّ الاستصحاب غير جار فى الشبهات المفهوميه لتعيين المفهوم المراد بين ما هو باق جزماً و بين ما هو مرتفع جزماً كما إذا دار مفهوم الغروب بين استتار القرص و ذهاب الحمره فإنّ فى حال الاستتار إن كان مفهوم الغروب هو الاستتار فهو حاصل قطعاً و إن كان هو ذهاب الحمره فهو معلوم العدم فلا يجرى الاستصحاب لأنّ الأمر يدور بين معلوم الحصول و معلوم الارتفاع فلا يتحقّق أركان الاستصحاب من العلم السابق و الشكّ فى البقاء.

و فيه أنّ الاستصحاب الموضوعى و إن لم يجر لدورانه بين معلوم البقاء و معلوم الارتفاع و عدم تحقّق الأركان فيه و لكن يمكن جريان الاستصحاب الحكمى فكما أنّ استصحاب وجوب صلاه الظهر و العصر على الشخص أو استصحاب حرمة الإفطار على الشخص جار فيما إذا شكّ فى بقاء اليوم من ناحيه الشكّ فى مفهوم الغروب فكذلك فى المقام يجرى استصحاب الحكم المعلوم السابق المتعلّق بالشخص بعد تلبسه بالمبدأ و إن كان لم يجر الاستصحاب فى الشبهه المفهوميه فى ناحيه موضوع الحكم لما ذكر فإنّ أركان الاستصحاب فى ناحيه الحكم تامّ فى الاستصحاب الحكمى للشكّ فى بقاء الحكم المتعلّق بالشخص المتلبس بالمبدأ فإنّ انقضاء المبدأ لا- يوجب تبدّل الموضوع عرفاً حتّى لا يجرى الاستصحاب الحكمى لكون الأوصاف عند العرف من

الأحوال فأركان الاستصحاب الحكمي باقيه بخلاف الاستصحاب في ناحيه مفهوم المشتق.

فما ذهب إليه صاحب الكفايه من أنّ قضيّه الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء صحيح تامّ فلا تغفل.

الكلام في المختار في معنى المشتق

و إذا عرفت المقدمات المذكوره فاعلم:

أنّ الحقّ هو أنّ المشتقّ حقيقه في المتلبّس بالمبدإ لا الأعمّ و يدلّ عليه امور:

تبادر المتلبّس

منها: التبادر: فإنّ المنسبق إلى أذهان أهل كلّ لغة بالقياس إلى لغاتهم هو ذلك فإنّهم يفهمون من المشتقات عند إطلاقها و استعمالاتها المتلبّس بالمبدإ لا الأعمّ، مثلاً:

يتبادر من هيئه (عالم) في لغة العرب و هيئه (دانشمند) في لغة الفرس، خصوص المتلبّس بالعلم فمن كان عالماً و لم يكن بالفعل عالماً لا- يصدق عليه في حال الانقضاء بلحاظ حال الانقضاء لا حال التلبّس عنوان العالم أو عنوان (دانشمند) و لو كان موضوعاً للأعمّ لصدق عليه و لو بعد الانقضاء و لتبادر منه الجامع بينهما و المعلوم خلافه.

صحّه سلب المشتقّ

و منها: صحّه سلب عنوان المشتقّ عمّن انقضى عنه المبدأ و هو شاهد على اختصاص معناه بالمتلبّس مثلاً إذا رأينا صحّه القول بأنّ زيدا ليس بعالم عند انقضاء المبدأ عنه كان ذلك دليلاً على اختصاص معنى العالم بالمتلبّس بمبدإ العلم و إلّا فليس لصحّه السلب عنه مجال.

أورد عليه في تهذيب الاصول بأن صحّ السلب لا تصلح لأن تكون علامه الحقيقه لما تقدّم منه في بحث علائم الحقيقه من أنّ التحقيق أنّ الاستكشاف و استعمال الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل و سلبه فيكون إسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محلّه.

و قد ذكرنا سابقا ما فيه من أنّ تصوّر الموضوع و المحمول إجمالاً يكفي في صحّ الحمل و لا يلزم أن يكون تفصيلياً بل يجوز أن يحصل التفصيل بالحمل و عليه فلا منافاه بين أن يكون الموضوع أو المحمول قبل الحمل متبادرا في أصل معناه و بين أن لا يعلم التفصيل إلاّ بالحمل و لذلك يمكن أن لا يعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى جواز حمله على الموضوع في المحاورات العرفيه حدث له العلم التفصيلي بحدود المعنى مثلا إذا شككنا في حدود المعنى في (الصعيد) فإذا رأينا صحّ حمله على ما عدا التراب في المحاورات العرفيه و عدم صحّ سلبه عنه علمنا بتفصيل حدوده فارتفع الشكّ عتاً بالنسبه إلى حدودها.

و عليه فإسناد التفصيل إلى الحمل أو صحّ السلب في محلّه.

هذا مضافا إلى ما مرّ من أنّ التبادر و صحّ الحمل أو عدم صحّ السلب من علائم الحقيقه مترتبات على الاستعمال المجرد الكاشف عن كون اللفظ موضوعا للمعنى و إلاّ فلا يستعمله الحكيم فيه بدون القرينه لكونه غلطا بعد فرض تجرّده عن جميع علاقات المجاز و رتبه الاستعمال متقدّمه على رتبه هذه العلائم المذكوره فالتبادر و صحّ الحمل أو عدم صحّ السلب في عرض واحد فكما أنّ التبادر الذي يكون من لوازم كون اللفظ موضوعا للمعنى الذي استعمل فيه مجردا عن القرائن علامه الحقيقه فكذلك تكون صحّ الحمل أو عدم صحّ السلب.

لا يقال: إنّ لازم ما ذكر هو انحصار العلاميه في الاستعمال المجرد المذكور.

لأنّ نقول: إنّ اللوازم الخاصه للشيء علامه وجوده أيضا فإذا يكون التبادر و

صحة الحمل أو عدم صحته السلب أيضا من علائم وجود الحقيقه و بهذا الاعتبار لا مانع من إطلاق العلامه على مثل هذه اللوازم و إن كانت رتبه علامتيه الاستعمال المجرد مقدّمه عليها.

ثم إنّه ربما اورد على الاستدلال لصحة السلب بما حاصله:أنّه إن اريد بصحة السلب صحته مطلقا سواء في حال التلبس أو في حال الانقضاء فلا إشكال في كونه كذبا لصحة حمله عليه في حال التلبس و إن اريد بصحة السلب صحته مقيدا بحال الانقضاء فهو غير مفيد لأنّ سلب المقيد لا يكون دليلا على سلب المطلق فكما أنّ مع سلب الإنسان الأبيض عن زيد لا يصحّ سلب الإنسان المطلق عنه فكذلك سلب المشتقّ المقيد لا يكون علامه لكون المطلق فيه مجازا فإذا قيل مثلا زيد ليس بالضارب المقيد بحال الانقضاء لا يدلّ على عدم اتّصاف زيد في حال انقضاء المبدأ بمطلق الضارب بعد احتمال أن يكون المشتقّ موضوعا للأعمّ.

و أجاب عنه في الكفايه بأنّ المقصود هو تقييد السلب أو المسلوب عنه لا تقييد المسلوب حتّى لا يكون علامه و لذلك قال في منتهى الاصول تبعا للكفايه:يصحّ أن يقال:الرجل الذى كان عادلا و الآن هو فاسق أنّه الآن ليس بعادل بحيث يكون (الآن)قيدا للموضوع أو للسلب لا للمسلوب...إلى أن قال:و بناء على ما ذكرنا لا يرد على هذا الدليل أنّه إن أراد المستدلّ صحة السلب مطلقا فغير سديد و إن أراد صحته مقيدا فغير مفيد لأننا أخذنا التقييد في ناحيه الموضوع أو السلب و مثل هذا التقييد لا يضرّ بالاستدلال. (١)

و توضيح ذلك أنّ تقييد السلب أو الموضوع الذى يحمل عليه المشتقّ غير ضائر بكون صحته السلب علامه للمجاز بخلاف تقييد المسلوب الذى هو المشتقّ بحال

ص:٥٤١

الانقضاء فإنَّ سلبه أعمّ من سلب المطلق لإمكان اجتماعه مع ذات المقيّد فلا يكون سلبه علامه على كون المطلق فيه مجازاً. هذا بخلاف سلب المشتقّ المطلق في حال الانقضاء فإنّه علامه المجاز ضروره صدق المطلق على أفراده على كلّ حال فإذا سلب المشتقّ المطلق في حال الانقضاء يكون ذلك علامه على كون المطلق مجازاً في تلك الحال و حيث كان سلب المطلق مقيّداً بحال الانقضاء لا يشمل حال التلبس حتّى يكون كذباً.

ذهب المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه إلى أن تقييد السلب غير سديد حيث قال ما حاصله: و أمّا تقييد السلب فغير سديد لأنّ العدم غير واقع في الزمان و لو كان مضافاً إلى شيء.. إلى أن قال: بل القابل هي النسبه الاتّحاديّه بتبع مبدئها و هو التلبس الواقع في الزمان أصله... إلى أن قال: فنقول حينئذ مفاد زيد ليس بضارب الآن، سلب النسبه المتقيّده بالآن و لو كان الوصف موضوعاً للأعمّ كان زيد مصداقاً له الآن و لم يصحّ سلب مصداقيّته و مطابقتها المزبوره. (١)

و كيف كان يمكن أن يقال إنّ تقييد المسلوب بحال الانقضاء على قسمين: تاره بسلب المسلوب المقيّد مادّته فهو ليس بأماره كما إذا قيل: ليس زيد بضارب بضرب اليوم فإنّه لا ينافى كونه فعلاً ضارباً بضرب الأمس. و تاره اخرى بسلب المسلوب المقيّد هيئته و هو أماره كما إذا قيل: زيد ليس بضارب اليوم و لو بضرب الأمس فإنّه ينافى الوضع للأعمّ من المتلبس.

ارتكاز التضادّ

و منها: ما ربما يقال من أنّه لا ريب في مضادّه الصفات المتقابله التي اخذت من

ص: ٥٤٢

المبادئ المتضاده فلو كان المشتق حقيقه فى الأعم لارتفع التضاد بينهما لتصادقهما فيما انقضى عنه المبدأ كتصادق العناوين المتخالفه فى آن واحد على شىء واحد كالأحمر و الشجاع على شخص مع أنّ المفروض أنه ليس كذلك لارتكاز التضاد بين عنوان العالم و الجاهل و الأسود و الأبيض و المتحرك و الساكن عرفا و هو بنفسه يدلّ على أنّ المشتق موضوع للمتلبس دون الأعمّ و إلاّ لم يكن بينها تضادّ بما لها من المعانى بل كان بين العناوين تخالف و أمكن صدقهما معا على الذات فى زمن واحد إذا اريد من واحد منهما الفعلى و الآخر ما انقضى عنه.

أورد عليه فى تهذيب الاصول بأنه لو لا التبادر لما كان بينها تضادّ ارتكازا إذ حكم العقل بأنّ الشىء لا يتّصف بالمبدءين المتضادّين صحيح لكن الاستتاج من هذا الحكم بعد تعيين معنى الأبيض و الأسود ببركه التبادر و أنّ معنى كلّ واحد بحكمه هو المتلبس بالمبدأ عند التحليل و مع التبادر لا يحتاج إلى هذا الوجه العقلى بل لا مجال له فتدبر.

يمكن أن يقال: إنّ التضادّ المذكور من لوازم التبادر و لا إشكال فى علاميه اللازم كعلاميه الملزوم.

لا يقال: لا حاجه مع قيام الملزوم إلى اللازم.

لأننا نقول: ربما لا يكون التبادر منكشفا إلاّ من ناحيه التضادّ فبعد ارتكاز التضادّ يعلم تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ فى الحال. و بعد رجوع التضادّ إلى التبادر و هو راجع إلى الوضع لا يكون الوجه وجها عقليا صرفا حتّى لا يكون له مجال فى مسأله المشتقّ لما مرّ من أنّ البحث فيه لغوى.

لا يقال: إنّ ارتكاز التضادّ بين الصفات يكون لأجل الانسباق و الانصراف من الإطلاق لا الوضع.

لأننا نقول كما فى الكفايه: الانصراف من ناحيه الإطلاق مدفوع بكثره استعمال

المشتقّ في موارد الانقضاء، فإنه تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبّس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنى على ما ذهب إليه القائل وقابليته كونه حقيقه في مورد حال الانقضاء لا وجه لانصرافه إلى خصوص المتلبّس فالانصراف إلى المتلبّس مع كثره استعمال المشتقّ في موارد الانقضاء لا يكون إلاّ من جهه كون الانسباق من جهه حاقّ اللفظ و الوضع و اختصاص الوضع بحال التلبّس فلا تغفل.

أدله الأعمى

ثمّ ينقدح ممّا ذكرنا عدم الوقع لما ادعى المخالف من تبادل اللفظ في الأعمّ أو عدم صحّ السلب لما عرفت من تبادل خصوص المتلبّس و صحّ السلب عمّن انقضى عنه.

و أمّا دعوى عدم صحّ السلب في مثل المضروب و المقتول، فإن اريد بالقتل أو الضرب نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل ففيها منع إن كان السلب بلحاظ حال الانقضاء لوضوح صحّحه أن يقال: أنه ليس بمضروب أو مقتول الآن بل كان، إذ الضرب لم يدم و القتل لم يقبل التكرار. و إن اريد بهما معنى يكون التلبّس به باقيا حتّى في حال الانقضاء و النطق و لو مجازا كإرادته عدم الروح من المقتول أو الجراحه و الإيلام من المضروب فعدم صحّحه السلب صحيح و لكنّه خلاف مفروض البحث لأنّ البحث في إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه المبدأ و في أمثال ذلك لا ينقضى المبدأ بل يكون المبدأ بعد إرادته و لو مجازا باقيا.

و هكذا يكون خارجا عن مفروض البحث إن اريد بهما معناهما و لكن بلحاظ حال التلبّس فإنّ إطلاق اللفظ حينئذ يكون حقيقه لاستعماله في معناه و لا يصحّ سلبهما و الكلام في صحّحه السلب بعد انقضاء المبدأ بلحاظ حال الانقضاء لا بلحاظ حال التلبّس و لو سلّمنا استعماله فيمن انقضى عنه بلحاظ حال الانقضاء لا يكون

دليلاً على كونه حقيقه. قال استاذنا الداماد قدس سره: لا إشكال في استعمال المشتق أحياناً فيمن انقضى عنه المبدأ مع قيام القرينه عليه كما إذا كان المبدأ آتياً الحصول كالقتل أو كان المبدأ غير متعدّد و غير متكرّر كقولهم: يا قالع باب الخير، أو كان الحكم المعلق على المشتق غير مختصّ بالمتلبس كقوله تعالى: السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا الْآيَةَ.

و لكن لا أصل في البين حتى يثبت أنّ استعماله فيه بعد معلومته المراد حقيقه أو مجاز بعد اختصاص جريان أصله الحقيقه بما إذا لم يعلم المراد لا ما إذا علم المراد و شكّ في الاستناد إلى الحقيقه أو المعنى المجازي.

هذا مضافاً إلى ما في الوقايه من أنّ المشتق كثيراً ما يلاحظ عنواناً للذات و معرّفاً لها كالقاتل و السارق و المحدود و نحو ذلك حتى أنّه قد يقوم مقام النعت و الصفه إذا كان من الأفعال العظيمه كقالع الباب و فاتح البلد و حينئذ يكفي في صدق اللفظ اتّصافها به و لو في غير زمان التلبس و من الخلط بين هذين القسمين نشأ كثير من الأقوال التي تجدها مفصّله في الفصول و غيره حيث أنّ صاحب كلّ قول نظر إلى عدّه استعمالات المعبر فيها المشتق عنواناً للذات فقاده إلى القول بعدم اشتراط التلبس في الحال فيما هو من قبيلها. (١)

و لكن يمكن أن يقال: إنّ حمل الأوصاف على كونها عنواناً للذات خلاف الأصل.

ثمّ إنّ الأعمى ربما يستدلّ بقوله تعالى: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» حيث استدللّ الإمام الصادق عليه السّلام به على عدم لياقه من سبق منهم الظلم لمنصب الإمامه مستدلاً بكونهم مشركين قبل إسلامهم و لا يستقيم هذا الاستدلال إلاّ من جهة كون المشتق حقيقه في الأعم حتى يكون إطلاق الظالم بمعنى المشرك عليهم حين تصدّيهم لمنصب

ص: ٥٤٥

الخلافة على نحو الحقيقة و إلا فلقائل أن يقول: إنهم لم يكونوا مشركين حين تصدّيتهم للخلافة و لما صحّ التعريض بمن تصدّى لها ممّن عبد الصنم مدّه مديده كما عن الكافي عن الصادق عليه السّلام: أنّه قال: من عبد صنما أو وثنا لا يكون إماما. و عن العيون عن مولانا الرضا عليه السّلام في ذيل الآيه فأبطلت هذه الآيه إمامه كلّ ظالم إلى يوم القيامة و صارت في الصفوه.

و اجيب عنه بوجه:

منها: أنّ القرينه في المقام قائمه على أنّ المراد من عنوان الظالم هو معناه المجازي و هو من انقضى عنه المبدأ و لا وجه للتحاشي عن الأخذ بالمعنى المجازي إذا قامت القرينه عليه بعد كون اللفظ ظاهرا فيه بمعونه القرينه. أ لا ترى أنّه لا يستوحش أحد عن الأخذ بظهور مثل رأيت أسدا يرمى مع أنّه معنى مجازي. و عليه فلا وجه لتحاشي صاحب الكفايه من استعمال المشتقّ في الآيه الكريمة في المعنى المجازي، فمعنى الآيه الكريمة بمعونه القرينه في المقام أنّ من حدث منه الظلم و زال عنه لا يقبل للخلافة فضلا عمّن كان متلبسا بالظلم دائما فالمراد من الظالمين هم الذين انقضى عنهم المبدأ.

و القرينه هي فخامه أمر الخلافة كما يشهد لذلك امتحان إبراهيم-على نبينا و آله و عليه السّلام- و اختباره بعد كونه نائلا لمنصب النبوه و الخله قبل إفاضه الإمامه و الخلافة له لأنّ مقدّمات الإفاضه تدلّ على أنّ الإمامه في نظر الشارع ليست كإمامه الصلاه بل تمتاز عنها بكونها لا تنال من صدر عنه الظلم و لا يليق لها فمحصل الآيه أنّ من انقضى عنه الظلم لا يناله عهدي و إمامتي فضلا عمّن أدام الظلم و هذا المعنى يناسب الاستدلالات المرويّه عن أئمتنا عليهم السّلام كما عرفت و يساعد مع ظهور الكلام في اتّحاد زمان الحكم أعني عدم النيل مع زمان تحقّق الموضوع أعني جرى عنوان الظلم و إطلاقه كاتّحاد زمان وجوب الإكرام مع زمان جرى العلم و حمله في مثل قولنا:

ص: ٥٤٦

«أكرم العلماء» فهذه الآية المستعمله فيمن انقضى عنه المبدأ مجازا بمعونه القرينه المذكوره لا تصلح للاستدلال للأعمى، هذا هو مختار استاذنا الداماد قدس سره و لكن الأولويه مع الوجه الذى لا يستلزم كون اللفظ مجازا.

و منها: ما حكاه استاذنا الداماد من استاذه الحائري قدس سره و أشار إليه فى الدرر من أنّ مادّه الظلم فى قوله تعالى: لا ينال عهدى الظالمين ، أعمّ من الظلم الآتى و حيث أنّ الحكم أعنى عدم النيل بالخلافه و الإمامه أمر له استمرار، إذ لا معنى لذلك فى الآن العقلى كان ذلك قرينه على أنّ المراد من عنوان الظالمين ليس إلا- من صدر عنه الظلم آنأ ما فالموضوع ليس إلا نفس ذلك الوجود الآتى و ليس لبقائه دخل إذ لا بقاء له بمقتضى الفرض فمقتضى الآية و الله أعلم: أنّ من تصدى للظلم فى زمن لا يليق لمنصب الإمامه و ان انقضى عنه الظلم و لا يتفاوت فى حمل الآية الشريفه على المعنى الذى ذكرنا بين أن نقول بأنّ المشتق حقيقه فى الأخصّ أو فى الأعمّ إذ الحكم المذكور فى القضيّه ليس قابلا لأن يترتب إلا على من انقضى عنه المبدأ فاختلف المبنى لا يوجب اختلاف معنى الآية فلا يصير احتجاج الإمام عليه السلام بها دليل لإحدى الطائفتين.

قال الاستاذ: أوردت عليه فى الدرس بأنّ ظهور المادّه معارض مع ظهور وحده زمان الحكم مع زمان الجرى و الإطلاق إذ مقتضى ذلك هو اتحاد حال عدم النيل مع حال الجرى و لازم ذلك هو أن يكون الظلم مستمرًا فبملاحظه ذلك يمكن أن يكون مادّه الظلم منحصره فى الظلم المستمرّ فلا يشمل الظلم الآتى.

أجاب الاستاذ الحائري قدس سره بأنّ ظهور الإطلاق و الجرى ظهور مقامى و سكوتى تقتضيه مقدّمات الحكمه بعد كون المتكلم حكيمًا و من المعلوم أنّه لا يمكن أن يعارض ظهور الإطلاق و الجرى مع ظهور المادّه الذى لا يكون ظهورها إلا ظهورًا لفظيًا و من حاقّ اللفظ بناء على مختارنا فى مبحث المطلق و المقيد من أنّ المطلق

لا- يحتاج في إفادته الإطلاق إلى جريان مقدمات الحكمه بل نفس إنشاء الحكم على المطلق يقتضى التعميم و بعبارة اخرى لا مجال لتعارض المقامى مع الظهور اللفظى لا بتناء الظهور المقامى على مقدمات الحكمه و هى غير جاريه مع الظهور اللفظى على الخلاف كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنّ إخراج الظلم الآئى من مادّه الظلم مع شيوع الظلم الآئى و كثرته يوجب حمل المطلق على النادر و هو كما ترى.

و يؤيد ما ذكر ما فى مجمع البيان من أنّ الظلم إمّا ظلم على النفس و إمّا ظلم على الغير فإنّ هذا الكلام يدلّ على أنّ عنوان الظلم بمعناه الإطلاقى صار موضوعا للحكم.

انتهى

حاصله أنّ عنوان الظالم مستعمل فى المتلبس بالظلم الذى انقضى عنه المبدأ بالقرينه المذكوره. و من المعلوم أنّه لا يدلّ على كونه حقيقه فى الأعمّ لصحّه الاستعمال المذكور بالقرينه مع كونه حقيقه فى المتلبس و لا يخفى عليك أنّ هذا الوجه لا بأس به و لكن الأولويه مع وجه لا يستلزم المجاز.

و منها: ما فى المحاضرات من أنّ المشتقّ استعمل فى المتلبس و هو تمام الموضوع للحكم المؤبد لا فيمن انقضى عنه المبدأ بل ليس للموضوع إلّا حاله واحده و هو حاله التلبس لأنّ الموضوع فى القضايا الحقيقه لا بدّ من أخذه مفروض الوجود فى الخارج و من هنا ترجع كلّ قضيه حقيقه إلى قضيه شرطيه مقدّمها: وجود الموضوع و تاليها: ثبوت الحكم له. و عليه ففعليه الحكم تابعه لفعليه موضوعه و لا- يعقل تخلف الحكم عنه فإنّه كتخلف المعلول عن علته التامه و لذلك لا يجرى النزاع فى القضايا الحقيقه بخلاف القضايا الخارجيه التى يكون الموضوع فيها أمرا موجودا خارجيا فإنّه يمكن أن يؤخذ الحكم فيها باعتبار خصوص المتلبس أو الأعمّ منه و من المنقضى عنه المبدأ فالترديد فى استعمال المشتقّ فى المتلبس أو الأعمّ إنّما يتأتى فى القضايا

الخارجيّه دون القضايا الحقيقيه مثلا- عنوان(العالم) في قولنا: يجب إكرام العالم، يستعمل فيمن تلبس بالمبدأ أبدا سواء تحقّق التلبس في الخارج أم لم يتحقّق فإنّه قد فرض فيه وجود شخص متلبس بالعلم و حكم بوجوب إكرامه لا- نعقل الانقضاء فيه ليتنازع في عموم الوضع له. و على هذا الضوء يظهر أنّ استدلال الإمام عليه السّلام بالآيه المباركه على عدم لياقه عبده الأصنام للخلافه غير مبتن على كون المشتقّ موضوعا للأعمّ ليصدق على من انقضى عنه المبدأ حقيقه، بل هو مبتن على نزاع آخر أجنبيّ عن نزاع المشتقّ و هو أنّ العناوين التي تؤخذ في موضوعات الأحكام و متعلقاتها في القضايا الحقيقيه هل تدور الأحكام مدارها حدودا و بقاء أم تدور مدار حدودها فقط، و الصحيح أنّها تختلف بحسب اختلاف الموارد ففي غالب الموارد تدور مدارها حدودا و بقاء و هذا هو المتفاهم عرفا و في بعض الموارد لا يدور بقاء الحكم مدار بقاء موضوعه بل يبقى بعد زوال العنوان أيضا. و على ضوء معرفه هذا، يقع الكلام في أنّ عنوان الظالم المأخوذ في موضوع الآيه المباركه هل لوحظ دخيلا في الحكم على النحو الأوّل أو على النحو الثاني فالاستدلال بها مبتن على أن يكون دخله على النحو الثاني دون الأوّل و لا- يخفى أنّ الارتكاز الناشئ من مناسبه الحكم و الموضوع يستدعي أنّ المتلبس بهذا العنوان آنا ما كاف لعدم نيل العهد و الخلافه أبدا، و يؤكّده نفس إطلاق الحكم في الآيه المباركه فإنّ الإتيان بصيغه المضارع و هي كلمه (لا ينال) بلا تقييدها بوقت خاص يدلّ على عدم اختصاص الحكم بزمن دون زمن و أنّه ثابت أبدا لمن تلبس بالظلم و لو آنا ما.

هذا مضافا إلى أنّ النهي عن الصلاه خلف المحدود و المجزوم و الأبرص و ولد الزنا و الأعرابيّ يدلّ بالأولويه القطعيه على أنّ المتلبس بالظلم و عباده الوثن أولى بعدم

اللياقه للجلوس على كرسى الخلافه لعلو المنصب و عظم المعصيه. (١)

و منها: أن يقال إنّ إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام أجلّ شأنًا من أن يسأل عن الله تعالى لذريته بقوله و من ذرّيتي بعد قوله تعالى: إني جاعلكم للناس إماماً: أن يجعل ذرّيته الذين كانوا من أول حياتهم إلى آخرها من الظالمين أو كانوا في أواخر عمرهم من الظالمين و عليه فالمناسب هو أن يسأل للذين كانوا من أول حياتهم إلى آخرها عادلين أو كانوا في أواخر عمرهم و في زمن نيل الإمامه عادلين، فأجاب الله تعالى إياه (لا ينال عهدى الظالمين) و من المعلوم أنّ المنفى هو نيل الذين كانوا في أواخر عمرهم عادلين إلى مقام الإمامه فانحصر الإجابة للذين كانوا من أول عمرهم إلى آخره عادلين، فهذه قرينه على اختصاص الظالمين بمن صدر منهم الظلم أنّ ما فعنوان الظالمين مستعمل بلحاظ حال التلبس و لو أنّ ما لا بلحاظ حال الانتضاء.

قال في الميزان: إنّ هذا المعنى أعنى الإمامه على شرافته و عظمته لا يقوم إلّا بمن كان سعيد الذات بنفسه إذ الذى ربما تلبس ذاته بالظلم و الشقاء فإنما سعاده بهدايه من غيره و قد قال الله تعالى: أَمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى. (٢)

و قد قوبل فى الآيه بين الهادى إلى الحقّ و بين غير المهتدى إلّا بغيره أعنى المهتدى بغيره و هذه المقابله تقتضى أن يكون الهادى إلى الحقّ مهتديا بنفسه و أنّ المهتدى بغيره لا- يكون هاديا إلى الحقّ البتّه... إلى أن قال: و بهذا البيان يظهر أنّ المراد بالظالمين فى قوله تعالى: قال و من ذرّيتي قال لا ينال عهدى الظالمين، أنّ مطلق من صدر عنه ظلم ما من شرك أو معصيه و إن كان فى برهه من عمره ثم تاب و صلح، و

ص: ٥٥٠

١- (١) المحاضرات ١/٢٥٧-٢٦١.

٢- (٢) يونس، ٣٥.

قد سئل بعض أساتيدنا رحمه الله عن تقريب دلاله الآيه على عصمه الإمام فأجاب: أن الناس بحسب القسمة العقلية على أربعه أقسام: من كان ظالماً في جميع عمره و من لم يكن ظالماً في جميع عمره و من هو ظالم في أول عمره دون آخره و من هو بالعكس.

و إبراهيم عليه السلام أجلّ شأنًا من أن يسأل الإمامه للطائفه الاولى و الرابعه من ذريته فبقى قسما آخران و قد نفى الله أحدهما و هو الذى يكون ظالماً فى أول عمره دون آخره فبقى الآخر و هو الذى يكون غير ظالم فى جميع عمره. (١)

و عليه فالمراد من عنوان الظالمين من صدر منهم الظلم و لو آناً ما و استعمل لفظ الظالم بلحاظ حال التلبس و لم يستعمل فى المنقضى عنه المبدأ و لو سلم لا يفيد ذلك لأن الاستعمال مع القرينه لا يصلح شاهداً للبحث لا له و لا عليه.

و منها: ما فى نهايه الاصول من أن أكثر أفراد الظلم كفعل أكثر المحرّمات ممّا يحدث و ينصرم فلا معنى لدوران المحروميّه من الإمامه مداره حدوثاً و بقاءً و بعض أفرادها و إن كان ممّا لا ينصرم كالشرك مثلاً و لكن كلمه (الظالمين) جمع محلى باللام فيدلّ الآيه الشريفه على محروميّه كلّ من صدق عليه هذا العنوان بأىّ جهه كان فيشمل كلّ من ارتكب مظلمه من المظالم الثابته أو المتصرّمه و حيث أنّ المتصرّمه منها علّه لحدوث المحروميّه من دون أن تكون فى بقائها دائره مدارها كما عرفت وجهه فالثابته منها أيضاً كذلك بطريق أولى و ممّا يدلّ على كون اللام فى المقام للاستغراق لا للعهد أنّ العهد إنّما يتمشى احتمالاً فيما إذا كان الاخبار بما وقع فى الحال أو المضى و فيما نحن فيه ليس كذلك فإنّ المخاطب بهذا الكلام هو إبراهيم الخليل عليه السلام و قد خوطب به قبل أن يوجد الظالمون من ذريته و يرتكبوا المظالم فيكون ظاهر الآيه محروميّه كلّ من يوجد و يصدق عليه هذا العنوان و يؤيد ذلك عظم قدر الإمامه و جلالته بحيث

ص: ٥٥١

لا يناسب أن تبذل لمن صدر عنه الظلم و لو قبل تقمّصه بها. (١)

فتحصّل أنّ الآيه الكريمه لا- تكون دليلا- عن أنّ معنى المشتقّ هو الأعمّ ممّن انقضى عنه المبدأ لأنّ الاستعمال إمّا من باب استعماله بلحاظ حال التلبس كما صرّح به فى الكفايه أو من باب استعماله فى المنقضى عنه المبدأ مجازا، فلا ينافى كون المشتقّ حقيقه فى التلبس و لا دليل لدعوى كونه مستعملا فى من انقضى عنه المبدأ من باب الحقيقه و لا أقلّ من الشكّ و معه لا يتمّ الاستدلال بأمثال هذه الآيه الكريمه كما لا يخفى.

هذا كلّه مع إمكان الإشكال الثبوتى بدعوى امتناع تصوير الجامع بين التلبس و من انقضى عنه المبدأ و مع الامتناع لا تصل النوبه إلى مقام الإثبات و الامتناع كما قيل.

أمّا على البساطه التى ذهب إليها المحقّق الدوانى من اتّحاد المبدأ و المشتقّ ذاتا و اختلافهما اعتبارا فلأنّ مع زوال المبدأ و انقضاء التلبس به لا شىء هناك حتّى يعقل لحاظه من أطوار موضوعه و شئونه فكيف يعقل الحكم باتّحاد المبدأ مع الذات فى مرحله الحمل مع عدم قيامه به.

و أمّا على البساطه التى ذهب إليه المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه من كون مفهوم المشتقّ صورته مبهمه متلبسه بالقيام على نهج الوجدانيه كما هو كذلك فى الخارج فلأنّ مطابق هذا المعنى الوجدانى ليس إلّا الشخص على ما هو عليه من القيام مثلا و لا يعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقه إلى الصوره المبهمه المقومه لعنوانيه العنوان و مع ذلك يصدق على فاقد التلبس.

و أمّا على التركيب فلما حكى عن المحقّق النائينى قدّس سرّه من أنّ الذات المأخوذه فى المفاهيم الاشتقاقيه لا تكون مطلق الذات بل خصوص ذات متلبسه بالمبدأ و متصفه بصفه ما على أنحاءها المختلفه من الجواهر و الأعراض و غيرهما و من الواضح أنّه لا

ص: ٥٥٢

جامع بين الذات الواجده لصفه ما و الذات الفاقده لها.

فعلى كل تقدير ليس جامع ذاتي بين الواجد و الفاقد و الموجود و المعدوم، نعم لو كان الزمان مأخوذاً في مدلول المشتق، بأن يقال: أنه وضع للدلاله على المتلبس في زمن ما و هو صادق على المتلبس في الحال و في الماضي و جامع بينهما لأمكن أن يدعى بأنه موضوع للجامع بين الفردين و لكن قد تقدم أن الزمان خارج عن مفهومه و غير مأخوذ فيه لا جزء و لا قيذاً و لا خاصاً و لا عاماً.

يمكن أن يقال كما في المحاضرات: إن الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه المبدأ هو اتصاف الذات بالمبدأ في الجملة في مقابل الذات التي لم تتصف به بعد فإن الذات في الخارج على قسمين: قسم منها: لم يتلبس بالمبدأ بعد و هو خارج عن المقسم. و قسم منها: متصف به و لكنه أعم من أن يكون الاتصاف باقياً حين الجرى و النسبه أم لم يكن باقياً و هو جامع بين المتلبس و المنقضى و صادق عليهما صدق الطبيعي على أفراده فالموضوع له على القول بالأعم هو صرف وجود الاتصاف العارى عن أيه خصوصيه كما هو شأن الجامع و المقسم في كل مورد و هو كما ينطبق على الفرد المتلبس حقيقه فكذلك ينطبق على الفرد المنقضى فإن هذا المعنى موجود في كلا الفردين، هذا و لو سلمنا أن الجامع الحقيقي بين الفردين غير ممكن إلا أنه يمكننا تصوير جامع انتزاعي بينهما و هو عنوان أحدهما نظير ما ذكرناه في بحث الصحيح و الأعم من تصوير الجامع الانتزاعي بين الأركان و لا ملزم هنا لأن يكون الجامع ذاتياً لعدم مقتض له إذ في مقام الوضع يكفي الجامع الانتزاعي لأن الحاجه التي دعت إلى تصوير جامع هنا هي الوضع بإزائه و هو لا يستدعي أزيد من تصوير معنى ما. (1)

و القول بأن الجامع الانتزاعي لا بد أن ينتزع من الواقع و الانتزاع عنه فرع

ص: ٥٥٣

صلاحية الواقع له كما ترى لأنه خروج عن المباحث اللغوية إلى المباحث العقلية مع أن البحث في المشتقات يكون لغويًا و يكفى فيه ما تصوّره العرف و لا يلزم فيه الجامع العقليّ الانتزاعيّ كما لا يخفى.

و عليه فالإشكال الثبوتى فى تصوير الجامع على مذهب الأعمّ غير سديد بل الحقّ أنّ أدلّة الإثبات من التبادر و صحّحه السلب و غيرهما لا تساعدهم فلا تغفل.

تنبيهات:

الأول: فى بساطه المشتقّ و تركّبه:

إشارة

و لا- يخفى عليك أنّ الحق هو البساطه و المراد منها هى البساطه الإدراكيه و اللحاظيه لأنّ الموضوع له فى المشتقّ هو أمر وحدائى و إن كان العقل يحلّلها إلى أمرين و هذه البساطه بساطه لحاظيه إذ لا ينطبع فى مرآه الذهن إلاّ صورته علميه واحده سواء كان ذو الصورة بسيطاً فى الخارج كالأعراض نحو قولنا: «البياض أبيض» أو مركّباً حقيقياً كالإنسان و نحوه من الأنواع المركّبه أو مركّباً اعتبارياً نحو قولنا:

«تلك دار أو بيت».

فمناط البساطه فى البساطه اللحاظيه هو وحده الصورة الإدراكيه سواء أمكن تحليلها عند العقل إلى معان متعدّده أو لم يمكن. و عليه فالتحليل العقليّ لا ينافى البساطه الإدراكيه و اللحاظيه و ذلك لأنّ مفهوم النوع كالإنسان مثلاً بسيط قطعاً مع أنّ العقل يحلّله إلى جنس و فصل و التركّب فى قبال هذه البساطه بأن تكون الصورة التى تأتى من الشىء إلى الذهن صورته مركّبه من صورتين لا صورته وحدائيه كما أنّه ربما يكون الأمر كذلك فى مثل مفهوم المخلوطة من الحبوبات و أمثالها إذ الصورة التى

ص: ٥٥٤

تأتى منها إلى الذهن مركبه من حنطه و شعير مثلاً- و أمياً مثل غلام زيد فهو جمله و خارجه عن محلّ البحث إذ الكلام فى المفاهيم الإفراديه لا فى مفاهيم الجملات كما أنّ مثل أفاظ الأعداد و التثنيه و الجمع خارج عن محلّ البحث لأنها لا تدلّ على المركبات و إن دلّ على المتعدّد و المتكثّر بدلاله واحده أو دلالات متعدده.

و لقد أفاد و أجاد فى الوقايه حيث قال: إنّ مفهوم المشتقّ مطابق لأوّل ما ينطبع فى مرآه الذهن من ملاحظه المبدأ المعنون بأحد العناوين و تلتفت إليه النفس و لا شكّ أنّه معنى بسيط فمن نظر إلى النجم لا يرى فى بدء النظر جسماً و نورا مرتبطين و لا شيئاً ثالثاً مركباً بل يرى جسماً معنوناً بعنوان النورانيه و كذلك من رأى فرساً ركضاً لا يرى إلاّ الفرس المعنون بعنوان الركض لا فرساً و ركضاً و لا ثالثاً مركباً منها و قس عليها الضارب و المضروب و سائر المشتقات و إذا فعلت ذلك و أنصفت عرفت أنّ مفاد المشتقّ ليس إلاّ الذات محدوده بتلك الحدود و معنوناً بتلك العناوين و لا فرق بين هذه المفاهيم و بين مفهوم الحجر و سائر مفاهيم الذوات إلاّ أنّك تفهم من لفظ الحجر العنوان المنتزع من الذات بما هو ذات و من المشتقات بما هو متّصف بصفه معيّنه و محدوده بحدود معلومه و مجرد ذلك لا- يوجب بساطه مفهوم الأوّل و تركّب الثانى إذ لا فرق بينهما فى ناحيه المعنى أصلاً و إنّما هو فى اللفظ فقطّ و إذا عرفت ذلك ظهر لك الفرق بين المشتقّ و مبدئه إذ هذا المعنى الأوّل البسيط هو معنى المشتقّ و للعقل بعد ذلك أن يجرد المبدأ عن الذات و يفكّكه كما تجرد الصور عن موادّها و الأجناس عن فصولها و ينسبه إلى الذات و هذا الملحوظ بالنظر التحليليّ الثانوى هو معنى المبدأ (1).

و إليه ذهب فى الدرر حيث قال: و هل يكون هذا المفهوم مركباً من الذات و

ص: ٥٥٥

غيرها كما اشتهر في ألسنتهم من أنّ معنى الضارب مثلا «ذات ثبت له الضرب» وكذا باقى المشتقات أو لا يكون كذلك بل هو مفهوم واحد من دون اعتبار تركيب فيه و إن جاز التحليل فى مقام شرح المفهوم كما يصحّ أن يقال فى مقام شرح مفهوم الحجر «أنه شىء أو ذات ثبت له الحجرية»، الحقّ هو الثانى لأننا بعد المراجعة إلى أنفسنا لا نفهم من لفظ (ضارب) مثلا إلا معنى يعبر عنه بالفارسيّه (زننده) و بعبارة اخرى (دارای ضرب) و لا إشكال فى وحده هذا المفهوم الذى ذكرنا و إن جاز فى مقام الشرح أن يقال أى (شىء أو ذات ثبت له الضرب) و ليس فى باب فهم معانى الألفاظ شىء أمتن من الرجوع إلى الوجدان (١).

و إليه يؤول ما فى الكفايه حيث قال: لا- يخفى أنّ معنى البساطه بحسب المفهوم وحدته إدراكا و تصوّرا بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلا شىء واحد لا شيان و إن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين كانحلّ مفهوم الحجر و الشجر إلى (شىء له الحجرية أو الشجرية) مع وضوح بساطه مفهومهما و بالجمله لا يتلّم بالانحلال إلى الاثنيّته بالتعمّل العقلية وحده المعنى و بساطه المفهوم كما لا يخفى و إلى ذلك يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان بين المحدود و الحدّ مع ما هما عليه من الاتّحاد ذاتا فالعقل بالتعمّل يحلّل النوع و يفصّله إلى جنس و فصل بعد ما كان أمرا واحدا إدراكا و شيئا فاردا تصوّرا فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع و الرتق (٢).

اعتبار البساطه الحقيقيه

ذهب المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه إلى أنّ البساطه اللحاطيه و الإدراكيه بعيده عن الكلمات بل المراد منها هى البساطه الحقيقيه بمعنى أنّ المفهوم البسيط إدراكا هل يكون

ص: ٥٥٦

١-١) الدرر ١/٦٦.

٢-٢) الكفايه ١/٨٢.

بحسب حاقّ الواقع عند العقل بسيطاً و غير قابل للتحليل أو لا يكون كذلك و علل ذلك بقوله: لأنّ البساطه اللحاظيه في كلّ مدلول و مفهوم للفظ واحد ممّا لا يكاد يشكّ فيها ذو مسكه إذ البداهه قاضيه بأنّ اللفظ وجود لفظيّ بتمامه لمفهومه و معناه لا أنّه وجود لفظيّ لكلّ جزء من أجزاء معناه بتمامه و كون اللفظ وجوداً لفظياً لمعنى تركيبى لا يكون إلاّ مع جهه وحده فلا محاله لا- ينتقل إلى المعنى التركيبى إلاّ- بانتقال واحد كما هو المحسوس بالوجدان في الانتقال إلى معنى الدار المؤلّفه من البيوت و السقف و الجدران فاتّضح أنّ البساطه اللحاظيه ممّا لم يقع لأحد فيها شكّ و ريب و إنّما الكلام في البساطه الحقيقيه من وجهين: أحدهما: ما هو المعروف الذي استدلّ له الشريف و هى البساطه من حيث خروج الذات عن المشتقات و تمخّضها في مبدأ و النسبه.

ثانيهما: ما ادّعه المحقّق الدواني من خروج النسبه كالذات عن المشتقات و تمخّضها في المبدأ فقط و أنّ الفرق بين مدلول لفظ المشتقّ و مدلول لفظ المبدأ بالاعتبار و الكلام في الثانى سيجىء. إن شاء الله تعالى (1).

و إليه ذهب في تهذيب الاصول أيضا حيث خصّص محلّ النزاع بالوجهين الأخيرين من الوجوه المذكوره هناك.

و فيه أنّ البساطه الحقيقيه و العقلية لا- ربط لها بالمفهوم بما هو مفهوم بل هو من المباحث الفلسفيه التى يبحث فيه عن حقائق الأشياء و المفروض في المقام هو البحث عن مفاهيم المشتقات لغه و عرفا و دعوى بداهه الانتقال إلى المعنى التركيبى بالانتقال من البسيط غير واضحه و قابله للبحث. و أمّا القول بأنّ الوحده الإدراكيه بعيده عن كلمات القوم و استدلالاتهم كاستدلال المحقّق الشريف و غيره.

ففيه أولاً: نمنع بعدها عن جميع الكلمات. و ثانياً: أنّ كلام السيّد الشريف ليس إلاّ

ص: ٥٥٧

في مقام تعريف الفصل الحقيقي حيث أنه أورد على شارح المطالع بأن المشتق عند المنطقيين خال عن الذات فلا يصح تعريف الفكر بأنه ترتيب أمور معلومه لتحصيل أمر مجهول لصحة تعريف الشيء بالفصل وحده مع كونه مجردا عن الشيء مفهومًا و مصداقا و من المعلوم أن السيد الشريف كان في مقام تبين المشتق بحسب الاصطلاح عند المنطقيين لا في مقام تعيين معناه لغه و عرفا.

هذا مضافا إلى ما في الاستدلال لبداهه البساطه اللحاظيه بما هو منظور فيه من أن اللفظ وجود لفظي بتمامه لمفهومه مع أنك عرفت سابقا أنه لا دليل على أمثال هذه التنظيرات.

ثم إن شهادة الوجدان على البساطه اللحاظيه و المفهوميه لا تخرجها عن محل النزاع و البحث إذ كثير من المباحث يقوم فيها الوجدان و مع ذلك صارت محلّ البحث و النزاع لمكابره بعض بالنسبه إليها و مما ذكر يظهر ما في بدائع الأفكار أيضا حيث ذهب إلى أن البساطه في التصوّر بمعنى أن اللفظ إذا سمعه العاقل تصوّر منه معنى واحدا خارجه عن محلّ النزاع إذ بالوجدان أن المشتق غير مركّب من عدّه معان كلفظ «غلام زيد» و «زيد رجل» فلا بدّ من القول بالبساطه المقابله له (1). هذا مضافا إلى إمكان تصوير النزاع في البساطه اللحاظيه باعتبار آخر و هو أنه لَمّا كان لفظ المشتق مركّبا من مادّه و هيئه يدلّ كلّ منهما على معنى مندمج في صاحبه و ممتزج به. أمكن النزاع في كون مدلول لفظ المشتق هل هو عباره عن ثلاثه امور أعني بها الحدث و الذات و نسبه الحدث إليها أو عباره عن الحدث و نسبه إلى ذات ما أو عباره عن الحدث الملحوظ لا بشرط أو عباره عن الأمر الوجداني مفهومًا القابل للانحلال إلى معنون مبهم محدود بعنوان أو حدث خاصّ، فباعتبار هذه

ص: ٥٥٨

الاحتمالات أمكن النزاع بل وقع في كون مفهوم المشتق مركباً أو بسيطاً فمن أخذ بالاحتمال الأول فقد ذهب إلى كون مفهوم المشتق مركباً وهو المشهور عند القدماء و من أخذ بالاحتمال الثاني فقد ذهب إلى كونه بسيطاً من ناحيه الذات و مركباً من ناحيه النسبه و من أخذ بالاحتمال الثالث و الرابع فقد ذهب إلى كونه بسيطاً كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الاصول أيضا حيث جعل محلّ النزاع بعد الفراغ عن البساطه اللحاظيه في أنّ مفهوم المشتق هل يكون قابلاً- للتحليل العقليّ أم لا- يكون و كيف كان فتحصيل أنّ البساطه المبحوث عنها في المشتقات هي البساطه اللحاظيه و الإدراكيه لا- البساطه الحقيقيه و الانحلايه و المراد منها كما ذكرناه هو النزاع في أنّ لفظ المشتق موضوع لأمر وحدانيّ يكون قابلاً أو غير قابل للانحلال إلى معنون مبهم محدود بعنوان خاصّ أو موضوع للمركب من الذات و الحدث.

أدله المختار:

و الدليل على البساطه الإدراكيه هو الوجدان إذ لا نفهم من المشتقات إلّا ما ينطبق على ما ينطبع في مرآه الذهن من ملاحظه مصداق المشتقات فمن رأى «ضاربا» لا ينطبع في ذهنه إلّا أمراً وحدانيّاً معنونا بعنوان صدور الضرب منه لا الشخص و صدور الضرب منه و إن أمكن التحليل إليهما و هو أمر ظاهر و لا ستره فيه و لا حاجه إلى إقامه البرهان كسائر معانى الألفاظ.

هذا مضافاً إلى تأييد الوجدان بصحّه أخذ المشتقات موضوعاً في القضيه الحملية أو موضوعاً للحكم في القضيه الإنشائية كما في قولنا: «الضحك إنسان» و قولنا: «صلّ خلف العادل». و بصحّه جعلها محمولاً- في القضيه الحملية كما في قولك: «الإنسان ضاحك» و «زيد عادل» و من المعلوم أنّ الموضوع في القضيه و الحكم في المثالين الأولين ليس هو الضحك و العداله الملحوظين لا بشرط أو المتتسبين إلى ذات ما بل

ص: ٥٥٩

الموضوع فى القضيتين هو المتّصف بالضحك أو العداله و كذا الشأن فيما لو جعل محمولاً- كما فى المثالين الأخيرين. لأنّ ملاك صحّه الحمل فى الحمل الشائع هو الاتّحاد فى الوجود و الاختلاف فى المفهوم و لا شكّ فى عدم اتّحاد الضحك مع الإنسان و عدم اتّحاد العداله مع زيد و جودا و إنّما المتّحد معهما هو المبهم المعنون بعنوان كالضحك و العداله.

لا يقال: إنّ المشتقّ بناء على خلّوه عن الذات و إن لم يدلّ على الذات بالدلاله اللفظيه إلاّ أنّه يدلّ عليها بالملازمه العقليه فيما أنّ دلالتّه على معناه مستلزمه للدلاله على الذات يصحّ أن يؤخذ موضوعاً فى القضيه الحمليه و موضوعاً للحكم فى القضيه الإنشائيه لاستلزامه الدلاله على ما هو موضوع القضيه و الحكم أعنى به الذات بإشاره العنوان الاشتقاقى إليها أو مع دخله فى الموضوعيه كما فى قولك: «صلّ خلف العادل» و كذلك الشأن فى جعله محمولاً فإنّ المحمول فى القضيه الحمليه حقيقه هى الذات المبهمه المتجلّيه بمبدأ الوصف العنوانى المتّحدّه مع ذات الموضوع المشخصه إلاّ- أنّ دلالتّه على الذات بالملازمه العقليه فيما لو اخذ موضوعاً للقضيه الحليمه أو للحكم أجلى منها فيما لو جعل محمولاً للقضيه الحمليه لظهوره فيها فى كون المحمول هو الوصف العنوانى (1).

لأنّنا نقول: ظاهر القضايا هو كون الموضوع هو نفس المذكور كما أنّ ظاهرها هو أنّ المحمول هو نفس المذكور و المفروض هو خلّو الموضوع و المحمول عمّا يصلح لذلك و جعل الموضوع و المحمول غير المذكور المدلول عليه بالدلاله العقليه خلاف ظاهر القضايا و يحتاج إلى إعمال العنايه كما لا يخفى.

لا يقال: ليس فى نظير حمل موجود على الوجود أو مضى على الضوء أو مضاف

ص: ٥٦٠

على الإضافة و غير ذلك من الموارد التي يكون المشتق محمولا على نفس المبدأ ذات غير المبدأ حتى تكون معنون هذا العنوان و هذه الأمثلة تدل على أنّ مفاد المشتق و معناه هو نفس المبدأ و ليست الذات و النسبه داخلتين في مفهومه أصلا و إنّما الفرق بين المبدأ و المشتق هو بأنّ المبدأ لوحظ «بشرط لا» و المشتق لوحظ «لا بشرط» و حمل مثل موجود على الوجود على الغلط و المجاز كما ترى (١).

لأننا نقول: إنّ الموضوع له هو الأمر الواحد مفهوما القابل للانحلال إلى معنون مبهم و الإبهام فيه حيث كان من جميع الجهات حتى من حيث كونه عين المبدأ في الخارج يوجب صحّحه حمل الموجود على الوجود و نحوه حيث لم يعتبر في العنوان المبهم المذكور أن لا يكون عين المبدأ خارجا كما في تعليقه الأصفهاني قدس سرّه (٢).

يفيد حمل الموجود على الوجود بنحو الحمل الشائع الصناعي أنّ الوجود بنفسه عين الموجوديّة و الواقعيه العينيّه و لم يكن موجودا بوجود آخر.

هذا مضافا إلى ما ذكره سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه أنّ في مثل «البياض أبيض» و «الوجود موجود» أو أنّ السمن دسّمه و نحوها ممّا لا تكون بين الموضوع و المحمول مغايره يتخيّل المغايره حتى يصحّ الحمل و لكنّه لا يخلو من تأمل لأنّ بعد عدم اعتبار أن لا يكون عين المبدأ لا حاجة إلى تخيّل المغايره بل تكفي المغايره المفهوميه كما صرح به المحقق الأصفهاني قدس سرّه (٣) حيث قال في مثل حمل (الموجود على الوجود) و (الأسود على سواد) لا مغايره بين الموضوع و مبدأ المحمول و لكنّه لا يضرّ مع ثبوت المغايره المفهوميه بين المحمول و الموضوع إذ المعيار في جواز الحمل و عدمه في الحمل الشائع الصناعي هو المغايره المفهوميه بين الموضوع و المحمول لا المغايره بين الموضوع و مبدأ

ص: ٥٦١

١-١) راجع منتهى الاصول ٩٨/١.

٢-٢) نهاية الدرايه ١٢٩/١.

٣-٣) نفس المصدر ١٣٩/١.

المحمول (١). و المغايره المفهوميه بين الوجود و الموجود متحققه فلا- إشكال فى حمله عليه لإفاده أن الوجود بنفسه عين الموجوديه من دون دخل لوجود آخر أو لإفاده أن الواقعيه للوجود لا- للماهيه و غير ذلك من الأغراض و لا يخفى عليك أن اعتبار المغايره لإفاده الحمل لا لصحه الحمل إذ المعيار فى صحته فى الحمل الشائع الصناعى هو الاتحاد المصدقى فلا تغفل.

ربما استدلل على عدم تركب المشتق عقلا و انحلالا بضروره عدم تكرّر الموصوف فى مثل (زيد الكاتب) و لزومه من التركب و أخذ الشىء مصداقا أو مفهوما فى مفهومه و يمكن أن يقال إن الدليل المذكور ينفى تركيب الابتدائى لا التركيب الانحلالى إذ عدم التكرّر من شواهد عدم أخذ الذات مفهوما أو مصداقا بنحو التفصيل من ابتداء الأمر و هو يؤيد ما ذكرناه من أن المشتق موضوع للأمر الوجدانى الذى يكون قابلا للتحليل عقلا و من المعلوم أنه لا يلزم من توصيف الموصوف به أو الإخبار به تكرّر إذ ليس معنى (زيد كاتب) مثلا- أن زيدا هو زيد له الكتابه بل معناه أن زيدا مصداق لأمر وجدانى مبهم معنون بأن له الكتابه كقولنا فى اللغة الفارسيه (زيد نويسنده است). و هذا لا يفيد التكرار كما لا يخفى.

و الحاصل أن المشتق موضوع لمعنى بسيط إدراكا و تصوّرا و لكنه قابل للتحليل إلى الذات و المبدأ عقلا- فالقول بوضعه للمركب ممنوع كالقول بأنه موضوع للبسيط و ليس بقابل للتحليل إلى الذات و المبدأ ضروره انحلال الأمر المبهم إلى معنون و عنوان فلا تغفل.

استدلال السيد الشريف على البساطه

ثم لا يخفى عليك أن استدلال السيد الشريف على بساطه المشتق بالدليل العقلى

ص: ٥٦٢

أجنبيّ عن إثبات بساطه معنى المشتقّ لغه و عرفاً. لأنّ المعيار في إثبات معانى الألفاظ هو التبادر و نحوه فلعلّ وجه استدلاله بالدليل العقلّي أنّه كان في صدد تبين معنى المشتقّ كالناطق بحسب اصطلاح المنطقيّين حيث جعلوه وحده فصلاً حقيقيّاً و كيف كان فقد استدلّ على بساطه المشتقّ و تجرّده عن الشىء، مفهوماً و مصداقاً بأنّه لو اعتبر فيه مفهوم الشىء لزم المحذور من دخول العرض العامّ في الفصل و لو اعتبر الشىء مصداقاً لزم انقلاب مادّه قضيه الإنسان ضاحك أو كاتب.

أورد عليه أوّلاً- كما في الكفايه بأنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقيّ إذ النطق إمّا بمعنى التكلّم أو بمعنى الإدراك و كلاهما إمّا فعل أو انفعال و هما لا- يكونان من مقوّمات الذات و عليه فالنطق لا يزم الفصل الحقيقيّ و أظهر خواصّه و إنّما يكون فصلاً مشهورياً منطقيّاً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه و عليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشىء في مثل الناطق فإنّه و إن كان عرضاً عامّاً لا فصلاً مقوّمّاً للإنسان إلّا- أنّه بعد تقييده بالنطق و اتّصافه به كان من أظهر خواصّه و لا يلزم من أخذ مفهوم الشىء في معنى المشتقّ إلّا دخول العرض في الأعراض و اللوازم الخاصّه لا في الفصل الحقيقيّ الذى هو من الذاتيّ. انتهى

و يمكن أن يقال بأنّ المراد من الناطق كما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه ما له نفس ناطقه و النفس الناطقه بما هي مبدأ لهذا الوصف فصل حقيقيّ للإنسان و لا دخل للشىء أو الذات في فصليّة هذا المبدأ و إنّما هو لتصحيح الحمل فلا يلزم من التركيب دخول العرض العامّ في الفصل. اللهمّ إلّا أن يقال إنّ الناطق بهذا المعنى غير معروف عند العرف و اللغه.

و ثانياً بأنّ المحمول في قضيه الإنسان ضاحك أو «كاتب» على تقدير اعتبار الشىء مصداقاً، ليس مصداق الشىء و الذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف إلا مكانيّ و من المعلوم أنّ ثبوته للموضوع حينئذ ليس بالضروره. و ما في الكفايه من أنّ عدم ثبوت

القيد ضروريًا لا يضرّ بدعوى الانقلاب فيما إذا كان ذات المقيّد محمولًا و كان القيد خارجًا و إن كان التقيّد داخلًا بما هو معنى حرفيً فالقضيّه لا محاله تكون ضروريّه.

ضروره ضروريّه ثبوت الإنسان الذي يكون ملحوظًا في حال التقييد بالنطق للإنسان و إن كان المقيّد بما هو مقيّد محمولًا على أن يكون القيد داخلًا فقضيّه:

الإنسان ناطق تنحلّ في الحقيقه إلى قضيتين: إحداهما: قضيّه الإنسان إنسان و هي ضروريّه و الاخرى قضيّه الإنسان له النطق و هي ممكنه غير سديد:

أولًا: لأنّ التقييد إن كان داخلًا لا يكون المحمول ضروريًا إلّا إذا كان التقييد عبره إلى الذات بما هي ذات و هو كما ترى إذ لا داعي للتوصيف. و ثانياً لأنّ القائل بأنّ زيداً شيء له القيام لا يخبر إلّا عن قيامه لا عن شيّيه و عن قيامه كما في نهايه الاصول (١) و بعبارة اخرى كما أفادها سيّدنا الاستاذ: الملاك في جهات القضايا هو النسب التامّه لا الناقصه و قضيّه زيد كاتب ليس لها إلّا نسبه تامّه واحده و هي ممكنه أ لا ترى في غير المشتقّ إذا قيل: زيد إنسان له الكتابه لا يكون إلّا قضيّه ممكنه مع أنّ المحمول إنسان مقيّد بالكتابه و هل يكون ذلك إلّا من جهه أنّ الملاك في جهات القضايا هو النسب التامّه لا الناقصه و إلّا فالمحمول في مثل زيد إنسان له الكتابه مرّكب من الضروريّه و هي ثبوت الإنسان للإنسان الذي هو زيد و الممكنه و هي ثبوت الكتابه لزيد. فالانحلال إلى القضيتين ممنوع هذا مضافاً إلى أنّه لو فرض أنّ ذلك إخباران و قضيتان إحداهما ضروريّه و الاخرى ممكنه فأين الانقلاب كما في تهذيب الاصول. (٢)

ثمّ لا يخفى ما في الكفايه من الخلط فإنّ مقتضى قوله: «إرشاد؛ لا يخفى أنّ معنى البساطه

ص: ٥٦٤

١-١) نهايه الاصول ٦٨/١.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٢٢/١.

بحسب المفهوم وحدته إدراكا و تصوّرا بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلا شىء، واحد لا شيان و إن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين... الخ».

هو أنّ مورد الكلام هو البساطه اللحاظيه و المفهوميه لا البساطه الحقيقيه و الماهويه و يؤيده الاستدلال على البساطه بضروره عدم تكرّر الموصوف فى مثل (زيد الكاتب) و لزومه من التركّب و أخذ الشىء مصداقا أو مفهوما فى مفهومه. و لكن مقتضى نقل استدلال المحقّق السيّد الشريف و النقض و الإبرام حول كلامه هو أنّ محطّ المبحث هو البساطه الحقيقيه و الماهويه. اللهمّ إلا أن يكون نقل كلام المحقّق من باب المماشاه ثمّ اعترض عليه بقوله: إرشاد بأنّ محلّ الكلام هو البساطه اللحاظيه و الإدراكيه لا البساطه الحقيقيه فى مفهوم المشتقّ. و كيف كان فقد عرفت أنّ البساطه الماهويه و الحقيقيه خارجه عن محلّ البحث فإنّ البحث فى المفاهيم العرفيه و اللغويه للمشتقات و البحث عن حقيقه الشىء و ماهيته يناسب الفلسفه لا- مباحث الألفاظ المبتنيه على الظهورات العرفيه فلا تغفل.

الثانى: فى الفرق بين المبدأ و المشتقّ

و لا- يخفى عليك وضح الفرق بين المشتقّ و المبدأ بعد ما مرّ فى التنبيه الأوّل إذ المشتقّ هو أمر وحدانيّ قابل للتحليل إلى معنون مبهم و عنوان بخلاف المبدأ فإنّه ليس إلا نفس العنوان و لذا لا يكون قابلا للحمل بدون أعمال العنايه إذ لا اتّحاد بين ذات الموضوع و المبدأ الصادر منه أو الواقع عليه أو غير ذلك و أمّا المعنون المبهم فهو بنفسه أمر قابل للاتّحاد مع أى موضوع كان كما لا يخفى و هذا الفرق فرق جوهرىّ بين المشتقّ و المبدأ لا فرق اعتبارىّ بينهما و مع هذا الفرق الجوهرىّ لا حاجه إلى الفرق الاعتبارىّ مع ما فيه من الضعف كما سيأتى الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

نعم من ذهب إلى عدم دلالة المشتقّ إلا على نفس حيثيه المبدأ لزم عليه بيان

ربما ذكروا فى مقام الفرق بينهما أنّ مفهوم المشتقّ و إن كان متّحدا مع مفهوم المبدأ بحسب الحقيقه و لكن يفترقان بحسب الاعتبار فمفهوم المشتقّ قد اخذ لا بشرط و مفهوم المبدأ مأخوذ بشرط لا و صرّحوا بأنّ المراد من اللابشرطيّه و البشروطائيه هنا إنّما يكون بحسب الحمل اورد عليهم بأنّ هذا الفرق غير صحيح و ذلك لأنّ صحّه الحمل و عدمها لا تختلف من حيث اعتبار شىء لا بشرط أو بشرط لا لأنّ مثل العلم و الحركه و الضرب و نحوهما ممّا يمتنع حملها على الذوات من دون عنايه و إن اعتبر لا بشرط ألف مرّه إذ هذه الماهيات بنفسها غير قابله للحمل على الذوات إذ لا يقال زيد علم أو حركه و مجرد اعتبار اللابشرطيّه لا يوجب انقلابها عمّا عليه فما ذكروه فى مقام الفرق بين المبدأ و المشتقّ بناء على وحدتهما فى إفاده نفس المبدأ لا يرجع إلى معنى صحيح.

و ربما يجاب عنه كما فى نهايه الاصول بأنّ المراد منهما هاهنا ليس ما ذكروه فى باب اعتبارات الماهيه من أنّها قد تؤخذ بشرط لا و قد تؤخذ بشرط شىء و قد تؤخذ لا بشرط. بل المقصود هنا ما ذكروه فى بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين الماده و الصوره من أخذ الأوّلين لا- بشرط و الأخيرتين بشرط لا- إلى أن قال: إنّ الموجود الواحد المركّب بالتركيب الاتّحادى مثل «الإنسان» يكون لحاظ أجزائه على نحوين:

فإنّ الحيوانيه و كذا الناطقيّه تاره تلحظان بنحو الإبهام من جهه التحصّل بحيث لا يرى اللا حظ فى لحاظه كلّ واحد منهما مانعا من أن يكون تحصيله بعين تحصيل الجزء الآخر و إذا رأى كونه متحصّلا بعين تحصيل الآخر حكم بأنّه هو لا أنّه غيره و انضمّ إليه و فى هذا الاعتبار يسميان بالجنس و الفصل و يجوز حمل كلّ واحد منهما على الآخر و حمله على الإنسان و حمل الإنسان على كلّ واحد منهما و اخرى يلحظ كلّ واحد منهما على نحو يكون تامّ التحصّل بحيث يكون تمام تحصيله ما هو الملحوظ فعلا

بحدوده و أطرافه حتّى أنّه إذا لحظ معه الجزء الآخر كان بهذا النظر تحصيله مغايرا لتحصيله و كان من ضمائمه و مقترناته. و بهذا الاعتبار يسميان بالهيولى و الصورة و لا- يجوز في هذا اللحاظ حمل أحدهما على الآخر و لا حملة على النوع و لا حمل النوع عليه لأنّ المناط في الحمل هو الهوويّه و الاتّحاد و لم يحصل في هذا اللحاظ و بالجمله فالجزء قد يلحظ بحدّ جزئيه و بما أنّه شيء بحياله و أنّه بانضمام شيء آخر إليه يحصل الكلّ و قد يلحظ لا بحدّ الجزئيه بل بنحو الإيهام في التحصّل و بما أنّه متحصّل بعين تحصيل الكلّ هذا هو مراد القوم ممّا ذكره في بيان الفرق بين الهيولى و الصورة و بين الجنس و الفصل من أخذ المفهوم في الأوّلين بشرط لا و في الآخرين لا بشرط. إلى أن قال: المراد من البشرطلا مثلا في باب اعتبارات الماهيه هو أن يتصور الماهيه بالقياس إلى عوارضها الطارئه عليها و تلحظ مجرّده منها بحيث لا تتحد معها و لا تنضمّ إليها. و المراد من البشرطلا في المقام هو أن يلحظ الجزء بحدّ الجزئيه و تامّ التحصّل بحيث إن قارنه شيء كان من منضمّاته و ملحقاته لا من متمّات تحصيله.

فالبشرط لا- في المقام لا- يأبى انضمام أمر آخر إليه و إنّما يأبى كونه داخلا في الملحوظ و متمّا له في مقام التحصّل و بهذا البيان يظهر الفرق بين اللابشرطين في المقامين أيضا فتدبر (1).

و من المعلوم أنّ هاتين الحيشيتين أعني حيشيه اتّحاد المادّه مع الصورة و حيشيه مغايرتها معها حيشيتان واقعتان لها مطابق في الخارج و ليستا بمجرّد اعتبار لا بشرط و بشرط لا كما في اعتبارات الماهيات ليقال كما أنّ اعتبار لا بشرط لا يجدى مع المغايره و لا ينقلب الشيء به عمّا كان عليه فكذلك اعتبار بشرط لا لا يجدى مع الاتّحاد حقيقه. لأنّ الاتّحاد ليس بالاعتبار لينتفى باعتبار آخر بل المراد هنا هو أنّ اعتبار

ص: ٥٦٧

(لا- بشرط) اعتبار موافق لحيثيه لها مطابق في الواقع و اعتبار(بشرط لا) اعتبار موافق لحيثيه اخرى لها مطابق فيه أيضا لا أنّ الواقع ينقلب عمّا هو عليه بالاعتبار.

هذا غايه توضيح ذلك كما في المحاضرات (1). و عليه فمرجع التوجيه المذكور كما في تهذيب الاصول إلى التركيب الانحلاليّ فإنّ اعتبار اللابشرطيّه و بشرط اللائيه ليس من الاعتبارات الجزائيه بحيث يكون زمامهما بيد المعبر فإن شاء اعتبر جهه لا- بشرط فصارت قابله للحمل و إن لم تكن في نفسها كذلك و بالعكس بل التحقيق في جلّ المعقولات الثانويه و الأوليه أنّها نقشه لنفس الأمر و الواقع فالمفاهيم في كونها قابله للحمل و عدمه تابعه لما في نفس الأمر و ألفاظ الموضوعه للمفاهيم تابعه لها و لنفس الأمر إلى أن قال: فحيث نقول لا- يمكن أن تكون الهيئه لإخراج المادّه إلى اللابشرطيّه إلا أن تكون حاكيه لحيثيه بها صار المشتق قابلا- للحمل فإنّ نفس الحدث غير قابل له و لم يكن متّحدا في نفس الأمر مع الذات فقابليه الحمل تابعه لحيثيه زائده على الحدث المدلول عليه بالمادّه فظهر أنّ لماده المشتقات معنى و لهيئتها معنى آخر به صار مستحقّا للحمل و هذا عين التركيب الانحلاليّ (2) فالقول بالبساطه المحضه يرجع في النهايه إلى التركيب الانحلاليّ و إن غفل قائله عنه و إليه أشار في الكفايه حيث قال بعد بيان أنّ مفهوم المشتق بنفسه مفهوم لا- يأبى عن الحمل بخلاف المبدأ و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أنّ المشتق يكون لا بشرط و المبدأ يكون بشرط لا أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل و مفهوم المبدأ يكون آبيا.

و لكن أورد على فرق أهل المعقول من اعتبار اللابشرط و بشرط لا بما في تهذيب

ص: ٥٦٨

١- (١) المحاضرات ٢٨٧/١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١١٨/١-١١٩.

الاصول من أنه مستلزم لاجتماع أمرين متنافيين في المشتقات إذ الماده التي اخذت بشرط لا لا بد و أن تكون موجوده في فروعها بما لها من الحثيات بلا حذف واحده منها و حينئذ هيئه المشتق لا تأبى عن الحمل بل تقتضيه و مادته يتعصى عنه و إلا لم تكن ما فرض ماده ماده و لو قيل إن الهيئه تقلب الماده إلى اللابشرط ففيه أن ذلك لا يرجع إلى محصيل إلا أن يراد به استعمال الماده في ضمن هيئه المشتق في الماهيه اللابشرط و هو مع استلزامه المجازيه يهدم دعوى الفرق بين الماده و المشتق بما ذكر و احتمال أن المراد من الماده هنا هو المصدر يوجب وهنا على و هن على أن أخذ المبدأ بشرط لا يستلزم له نحو من التحصل و المتحصل بما هو متحصل لا يعقل أن يصير مبدأ لشيء آخر فتدبر (1).

و لا يخفى عليك أن عدم معقوليه صيروره المتحصل مبدأ لشيء آخر وارد إذا قلنا بأن مبدأ المشتق هو المصدر و أما إذا قلنا بأن المصدر و المشتق و غيرهما كلها مأخوذه من ماده خاليه عن التحصل و موضوعه لنفس الحدث كما أشار إليه (في الصفحه ١٠٦) فلا يرد الإشكال المذكور فراجع و تأمل. ثم إنه لا يلزم هدم دعوى الفرق لو كان طرف الفرق هو المصدر كما هو كذلك و أما الماده التي تتخذ مع كل هيئه فهي لا بشرط لا بشرط لا.

و هنا إشكال آخر و هو أن الاعتبار لا يجعل المتغايرين في الوجود متحدًا فيه واقعا و الحمل هو الاتحاد في الوجود بحيث ينسب ذلك الوجود إلى كل منهما إما بالذات أو بالعرض في الطرفين أو في طرف واحد و ملاحظه العرض بما هو ظهور موضوعه و مرتبه من وجوده و شأنًا من شئونه لا يصح دعوى أن وجوده و وجود موضوعه و إن كان وجوده في نفسه وجوده لموضوعه فالعرض و موضوعه متعددان

ص: ٥٦٩

ولا يتحدان بالاعتبار وقياسه بالجنس والفصل لا مورد له لأن اتّحاد الجنس والفصل حقيقتي نعم لو قلنا باتّحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود كما حكاه المحقق الأصفهاني قدس سرّه عن الحكيم المؤسس الآقا عليّ المدرّس ومن صدر المتألّهين في مسأله إثبات الحركة الجوهرية حيث ذهب إلى أنّ تبدّل الأعراض تبدّل موضوعاتها مع أنّه لو لا الاتّحاد لما صحّ ذلك كان باب الأعراض وموضوعاتها باب الأجناس والفصول وكيف كان فسّر الفرق على مختارنا من بساطه المشتقّ أنّ الواضع إمّا يلاحظ نفس ذات الشيء ووضع له اسما من دون نظر إلى شيء آخر فالاسم الموضوع هو اسم الذات نحو زيد و بكر وغيرهما أو اسم المعنى نحو ضرب و أكل وغيرهما وإمّا يلاحظ الذات مع اعتبار أمر خارج عنه وهو على قسمين: أحدهما هو أن يلاحظ الذات مع الأمر الخارجي ولكن لا ينظر إلى كيفية نسبه الذات إلى هذا الأمر الخارجي فالاسم الموضوع هو متضايّف كالأب والابن والعبد والمملوك ونحوها.

وثانيهما: هو أن يلاحظ الذات مع الأمر الخارجي واتّحاده معه مع النظر إلى كيفية نسبه الذات إلى هذا الأمر الخارجي فالاسم الموضوع مشتقّ وموضوع لإفاده معنويته شيء ما المنتزعه عن الذات باعتبار نسبتها إلى أمر خارج عنها مع مراعاة كيفية النسبه بالصدور أو الوقوع كالضارب والمضروب والمضرب وغير ذلك.

ولكن هذا المفهوم من المفاهيم المندمجه البسيطة والمبهمه التي يمكن تحليلها بالتعميل العقليّ و عليه فالفرق بين المبدأ والمشتقّ واضح فإنّ المشتقّات موضوعه لإفاده معنويته شيء ما بالمبدأ مع ملاحظه كيفية النسبه بين الذات والمبدأ بنحو البساطه الإدراكيه واللاحظيّ وإن أمكن تحليلها عقلا إلى ذات ومبدأ ونسبه وبذلك يصلح للحمل لحصول مناط الحمل وهو الاتّحاد الخارجي الحاكي عنه بالمفهوم المدلول عليه بلفظ المشتقّات هذا بخلاف الاسم الموضوع لذات المبدأ فإنّه لا يصلح للحمل لعدم حصول مناط الحمل وهو الاتّحاد كما لا يخفى.

و دعوى أنّ المشتقّ و المبدأ متّحداً في الحقيقة و مختلفان بالاعتبار حيث اعتبر المبدأ (بشرط لا) و المشتقّ (لا بشرط) فاسده لما مرّ من أنّ المنساق و المتبادر من المشتقّ هو الأمر الوجدانيّ المعنون بعنوان دون المبدأ فإنّه لا يتبادر منه إلّا العنوان هذا مضافاً إلى ما أتينا بأنّ الحمل لا- يصحّ إلّا- إذا كان مناط الحمل و هو الاتّحاد موجوداً و لا اتّحاد بين الذات و نفس المبدأ فحمل المشتقّ على الذات يكشف عن كون معناه هو الأمر الوجدانيّ المعنون بعنوان و هذا الأمر الوجدانيّ يكون قابلاً للتّحليل إلى الذات و المبدأ و كيفيّة النسبه بينهما و لا يكون معناه العنوان المجرد و إلّا لما أمكن الحمل و لو مع ملاحظه اعتبار اللابشرط كما لا يخفى.

الثالث في ملاك الحمل

إشاره

و لا إشكال في اعتبار الاتّحاد و الهوهويّه في صحّه الحمل و لو كان الاتّحاد المذكور من وجه. و أمّا إذا لم يكن بين الموضوع و المحمول اتّحاد لا يصحّ الحمل فيه لوجود المباينه المطلقه بين الموضوع و المحمول.

ثمّ إنّ الاتّحاد قد يكون بحسب المفهوم كالإنسان إنسان و هو حمل الشىء على نفسه و لا فائده فيه إلّا دفع توهم إمكان سلب الشىء عن نفسه و قد يكون الاتّحاد بحسب الهوهويّه بالذات و الحقيقة و هو ملاك الحمل الذاتيّ الأوّل و المغايره حينئذ تكون بالاعتبار الموافق للواقع لا- بالفرض كمغايره حيوان ناطق مع الإنسان بالإجمال و التفصيل و هذا النوع من الحمل يسمّى حملاً ذاتياً أوّلياً.

و اخرى يكون الاتّحاد بحسب الوجود و المصداق و إن كانا متغايرين بحسب المفهوم و هذا هو ملاك الحمل الشائع الصناعيّ و الحمل فيه يرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول و مصاديقه كقولنا: الإنسان ضاحك أم كاتب فإنّ مفهوم (الإنسان) مغاير لمفهوم الضاحك أو الكاتب و لكن كلّ ما صدق عليه الإنسان صدق عليه مفهوم

الضاحك أو الكاتب و عليه فلا بدّ في الحمل الشائع الصناعى من وجود واحد ينسب إلى الموضوع و المحمول و لا يعقل بدونه حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر و عليه فلو كان بين الموضوع و المحمول مغايره في الوجود كقولنا زيد ضارب بناء على كون المشتقّ عين المبدأ أعنى الضرب فلا- يصحّ حمله على زيد و اعتبار لا بشرطيهما لا يصحّ الحمل المذكور لأنّ الاعتبار لا يوجب تغييرا في المتغايرين كما أنّ اعتبار المجموع واحدا و ملاحظه الحمل بالإضافة إلى المجموع لا يجدى في رفع المغايره الحقيقيه الخارجيه و عليه فلو كان المشتقّ عباره عن نفس المبدأ لا يجدى في صحّه حمله على الذات اعتبار لا بشرط أو اعتبار المبدأ و الذات شيئا واحدا و ملاحظه الحمل بالإضافة إلى المجموع لأنّ الاعترافات لا توجب الاتّحاد الحقيقيّ في ظرف الحمل و هو الخارج في مثل زيد ضارب و نحوه فاللزام هو أن يقال إنّ المشتقّ موضوع لأمر وحدانيّ قابل للانحلال كما مرّ و هذا الأمر الوحدانيّ أمر مبهم يحمل على الذات و هو أمر ينتزع عن مثل زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه و منشأ الانتزاع أمر واقعيّ لا اعتباريّ.

كلام صاحب الفصول

و ممّا ذكر يظهر ما في الفصول حيث ذهب فيه إلى إمكان حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر بالملاحظات الاعتباريه من ملاحظه كلّ من الجزئين المتغايرين (لا- بشرط) حتّى لا- يتأبّيان عن اعتبار الوحده بينهما و ملاحظتهما من حيث المجموع واحدا كى يتحقّق هناك وحده مصحّحه للحمل و ملاحظه الحمل بالإضافة إلى المجموع من حيث الهيئه الاجتماعيه حتّى يكون الحمل بالإضافة إلى المتّحدين في الوجود بنحو من الاعتبار.

و إليك عبارته قال بعد نقل كلمات القوم في اعتبار المبدأ و المشتقّ باعتبار لا بشرط و بشرط لا و ملاحظتهما و تحقيق المقام أنّ حمل الشئ على الشئ يستدعى أن

يكون بينهما مغايره باعتبار الذهن فى لحاظ الحمل و اتّحاد باعتبار الظرف الذى يعتبر الحمل بالقياس إليه من ذهن أو خارج ثمّ التغير قد يكون اعتباريًا و الاتّحاد حقيقيًا كقولك: هذا زيد، و الناطق حسّاس. و قد يكون التغير حقيقيًا و الاتّحاد اعتباريًا و ذلك بتنزيل الأشياء المتغيره منزله شىء واحد و ملاحظتهما من حيث المجموع و الجملة فيلحقه بذلك الاعتبار وحده اعتباريًا فيصحّ حمل كلّ جزء من أجزائه المأخوذه (لا- بشرط) عليه و حمل كلّ واحد منها على الآخر بالقياس إليه نظرا إلى اتّحادهما فيه كقولك: (الإنسان جسم) أو (ناطق) (1).

فإنّ الإنسان مركّب فى الخارج حقيقه من بدن و نفس لكنّ اللفظ إنّما وضع بإزاء المجموع من حيث كونه شيئا واحدا و لو بالاعتبار فإن اخذ الجزء ان بشرط لا- كما هو مفاد لفظ البدن و النفس امتنع حمل أحدهما على الآخر و حملهما على الإنسان لانتفاء الاتّحاد بينهما و إن أخذنا اللابشرط كما هو مفاد الجسم و الناطق صحّ حمل أحدهما على الآخر و حملهما على الإنسان لتحقق الاتّحاد المصحّ للحمل فقد تحقّق ممّا قرّرنا أنّ حمل أحد المتغيرين بالوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغير لا يصحّ إلاّ بشروط ثلاثه: أخذ المجموع من حيث المجموع و أخذ الأجزاء لا بشرط و اعتبار الحمل بالنسبه إلى المجموع من حيث المجموع إذا تبين عندك هذا فنقول: أخذ العرض (لا بشرط) لا يصحّ حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركّب منهما شيئا واحدا و يعتبر الحمل بالقياس إليه و لا خفاء فى أنّا إذا قلنا: زيد عالم أو متحرّك لم نرد بزيد المركّب من الذات و صفه العلم أو الحرکه و إنّما نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل العلم و الحرکه عليه و إن اعتبرنا لا بشرط بل التحقيق أنّ مفاد المشتقّ

ص: ٥٧٣

١- ١) لعلّ المراد من الناطق النفس و إلاّ فالإنسان مع الناطق متّحد فى الوجود و لا يكون متغيرا.

باعتبار الهيئه مفاد ذو و لا- فرق بين قولنا ذو بياض و قولنا ذو مال فكما أنّ المال إن اعتبر لا بشرط لا يصحّ حمله على صاحبه فكذلك البياض و مجرد استقلال أحدهما بالوجود لا يجدى فرقا في المقام فالحق أنّ الفرق بين المشتقّ و مبدئه هو الفرق بين الشيء و ذى الشيء فمدلول المشتقّ أمر اعتباريّ منتزع من الذات بملاحظه قيام المبدأ به (انتهى موضع الحاجه منه فراجع). (١)

ملاحظه حول كلامه

أورد عليه المحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه بأنّه كما أنّ اللابشرطيّه لا يصحّ حمل أحد المتغيّرين في الوجود على الآخر فكذلك ملاحظتهما من حيث المجموع واحدا و اعتبار الحمل بالنسبه إليه، إذ بناء على هذا لا اتّحاد لأحد الجزئين مع الآخر في الوجود كما لا اتّحاد لأحدهما مع الكلّ بل الوحده في الحقيقه وصف اللحاظ و الاعتبار فلا يصحّ أن يقال (هذا ذاك) بل (هذا ذاك) في اللحاظ و الاعتبار الذي مرجعه إلى أنّه يجمعهما لحاظ واحد لا وجود واحد و الحمل هو اتّحاد الموضوع و المحمول في الوجود لا الجمع في لحاظ واحد (٢).

و قال أيضا: و محصّيه (أى الإيراد) أنّ الاتّحاد بلحاظ وعاء و الحمل بلحاظ وعاء آخر غير مفيد بداهه أنّ مفاد قولنا الإنسان حيوان أو ناطق أنّه هذا ذاك في الخارج مع أنّه لا اتّحاد بينهما فيه بل في غير موطن الحمل (٣) و اتّضح من ذلك أنّ اللازم في الحمل الشائع الصناعيّ هو الاتّحاد بحسب الوجود و المصداق في الخارج و ظرف الحمل و مجرد اعتبار الوحده بينهما في الذهن لا يكفي في صحّه الحمل الشائع الصناعيّ بحسب الخارج فلا يصحّ تصحيح صاحب الفصول بالنسبه إلى حمل المتغيّرين في

ص: ٥٧٤

١- (١) الفصول بحث المشتقّ التنبيه الثاني.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١/١٣٧.

٣- (٣) نفس المصدر ١/١٣٩.

الوجود كما لا يخفى. هذا مضافاً إلى أنّ مختاره في النهايه في معنى المشتق حيث قال فمدلول المشتق الخ أمر اعتباري منتزع من الذات مع أنّك عرفت أنّ معنى المشتق كسائر الألفاظ الحاكيه عن الحقيقيه و الواقعيه الخارجيه إذ هو موضوع لأمر مبهم ينحلّ إلى معنون بعنوان لكون منشأ انتزاعه في الخارج هو كذلك لأنّه الذات بملاحظه قيام المبدأ به لا أنّه أمر اعتباري.

كلام صاحب الكفايه

و ممّا ذكر ينقدح ما في إيراد صاحب الكفايه على صاحب الفصول حيث قال:

ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهوويّه و الأتحاد من وجه و المتغيره من وجه كما يكون بين المشتقات و الذوات و لا يعتبر معه ملاحظه التركيب بين المتغيرين و اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً بل يكون لحاظ ذلك مخلاً لاستلزامه المتغيره بالجزئيه و الكلّيه و من الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ بنحو الأتحاد بين الموضوع و المحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا في طرف الموضوعات بل لا يلحظ في طرفها إلاّ نفس معانيها كما هو الحال في طرف المحمولات و لا يكون حملها عليها إلاّ بملاحظه ما هما عليه من نحو الأتحاد مع ما هما عليه من المتغيره و لو بنحو الاعتبار.

ملاحظات

و ذلك لوجوه منها: أنّ تنزيل الأشياء المتغيره بمنزله شيء واحد و اعتبار الوحده في خصوص المتغيرين في الوجود لا في مطلق القضايا الحملية فلا يشمل كلامه ما إذا كان التغير بين المفهومين و الأتحاد في الوجود، فقول صاحب الكفايه بعد ذكر اعتبار ملاك الحمل: و لا يعتبر معه ملاحظه التركيب: الخ الظاهر في أنّ صاحب الفصول زاد ذلك في مطلق الحمل كما ترى و لعلّ منشأ ذلك قول صاحب الفصول بعد ذكر مقدّمات إذا تبين عندك هذا فنقول أخذ العرض لا بشرط لا يصحّ حمله على

موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئاً واحداً و يعتبر الحمل بالقياس إليه و لكن مقتضى الإمعان في عباراته هو أنّ كلامه في خصوص المتغيرين في الوجود حيث قال: و قد يكون التغير حقيقياً و الاتحاد اعتبارياً و ذلك بتنزيل الأشياء المتغيره منزله شيء واحد و ملاحظتها من حيث المجموع إلخ.

و منها: أنّ دعوى استلزام ذلك المتغيره بالجزئيه و الكلّيه يرد عليها كما في تعليقه المحقق الأصفهاني أنّ هذا (صحيح) لو اريد حمل أحد الجزئين على الآخر الملحوظ معه غيره و أمّا إذا كان الموضوع نفس الجزء و الغرض دعوى اتّحادهما في الكلّ الملحوظ شيئاً واحداً نظير ما يقال: زيد و عمرو واحد في الإنسانيه فلا متغيره بالجزئيه و الكلّيه بل الكلّ ما به الاتحاد و ملاكّه لا أنّه المحمول عليه دائماً و هو المراد من لحاظ الحمل بالقياس إلى المجموع و إلّا قال على المجموع. بل الأمر كذلك إذا حمل الجزء على المجموع أيضاً كما صرح بصحّته صاحب الفصول و ذلك لأنّ حمل الجزء على الكلّ إنّما لا يصحّ بلحاظ الوعاء الذي يكون كلّ جزء متغيراً للآخر وجوداً و أمّا بلحاظ الوعاء الذي فرض اتّحادهما في ذلك النحو من الوجود الاعتباريّ فلا مانع من صحّحه الحمل لمكان الاتحاد في الوجود الاعتباريّ فلا يرد عليه إلّا ما أوردناه سابقاً.

و منها: أنّ نقض صاحب الكفايه عليه بقوله: مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا منظور فيه بما في تعليقه الأصفهاني: من أنّ الكلام في حمل أحد المتغيرين في الوجود على الآخر أو على المجموع بالحمل الشائع و الحمل في التحديدات حمل أوليّ ذاتيّ يصحّ اعتباره في المركب من أمرين فمرجع قضيه (الإنسان حيوان ناطق) إلى أنّ معنى ذلك اللفظ و حقيقته عين معنى هذين اللفظين و حقيقتهما كما إذا صرح بذلك و قال: حقيقه الإنسان مركبه من النفس و البدن مثلاً و أمّا سائر القضايا فليس فيها حمل أحد المتغيرين في الوجود الخارجيّ على الآخر لما عرفت غير مرّه أنّ الضارب مثلاً عنوان منتزع عن زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل

بفاعله أو العرض بموضوعه وانطباقه على زيد و كون وجود زيد وجودا له بالعرض بملاحظه أنّ معنى الضارب هو الصورة المبهمة المتلبسه بالضرب و من الواضح انطباقها على زيد لانطباق الأمر المبهم على ذات زيد و الربط المأخوذ فى العنوان على تلبس زيد و المادّه على الضرب القائم به بخلاف الناطق بالإضافه إلى الحيوان أو إلى الإنسان كما عرفت فى الحاشيه السابقه آنفا فلا نقض لا بالتحديدات و لا بسائر القضايا الجاربه على غير الذاتيات فافهم جيّدا (١).

و منها: أنّ انضمام تغاير الموضوع و المحصول فى ملاك صحّه الحمل منظور فيه بما فى نهايه الاصول حيث قال: و لا يلزم فى صحّه الحمل تغاير الموضوع و المحمول بل التغاير إنّما يعتبر لإفاده الحمل فحمل الشئ على نفسه صحيح و لو لم يعتبر المغايره بوجه و لكنّه غير مفيد إن لم يكن فى البين مغايره و بعباره اخرى ليست المغايره من شرائط صحّه الحمل بل من شرائط إفادته (٢).

و ممّا ذكر يظهر ما فى تهذيب الاصول حيث قال ما قاله صاحب الفصول فى معنى المشتقّ يرجع إلى ما حقّقناه مع فرق غير جوهرىّ مع أنّك عرفت أنّ صاحب الفصول جعل معنى المشتقّ أمرا اعتباريا و ما حقّقه صاحب تهذيب الاصول و غيره هو أنّ معنى المشتقّ أمر انتزاعىّ عن الواقعيه الخارجيه فلا تغفل.

الرابع: فى المعيار

فى صحّه الحمل الشائع الصناعىّ أو فى صدق المشتقّ و لا يخفى أنّ المعيار فيه ليس إلا مجرد تحقّق حيثيه المبدأ فى الخارج فحمل (العالم) على (زيد) مثلا لا يصحّ إلا إذا

ص: ٥٧٧

١- ١) نهايه الدرايه ١٣٩/١-١٤٠.

٢- ٢) نهايه الاصول ٧٣/١.

كانت حيثيه العلم موجوده فيه و إلا- فلا- يصح إطلاق (العالم) عليه لخلوّه عن حيثيه المبدأ. نعم لا دخل لخصوصيات المبدأ من كونه قائما به بقيام انضمامي كما في صدق الأسود على الجسم أو من كونه قائما بقيام انتزاعي كما في صدق الفوق على شيء فإنّ مبدأه و هو الفوقيه لا صورته لها في الأعيان كي تقوم بشيء على نحو الانضمام بل هي من حيثيات وجود شيء في الخارج تنتزع عنه عند ملاحظته أو من كونه متقررا في ذات الموضوع على نحو الجزئيّه كما في تقرّر الإنسانيّه في ذات زيد المتشخص بالوجود أو من كونه متّحدا مع الموضوع في الوجود كما في حمل الجنس على الفصل و بالعكس لاّتحاد مبادئ الذات في الوجود أو من كونه عين تمام ذات الموضوع كما في صدق الأسود على السواد و الموجود على الوجود أو من كونه حدثا قائما بالموضوع بالقيام الصدوري كما في زيد ضارب أو غير ذلك فلا يدلّ المشتقّ أو المحمول إلاّ على تحقّق حيثيه المبدأ و عليه فلا يدلّ على زياده العنوان على المعنون و إن كان بحسب الغالب هو كذلك.

و عليه يصدق المحمول أو المشتقّ في جميع الصور صدقا حقيقيا. فكما يصحّ (زيد عالم) كذلك يصحّ (الله تعالى عالم) مع أنّ العلم في الله تعالى عين الذات على مذهب الإماميه الاثني عشرية من دون حاجه إلى النقل أو القول بالمجاز.

و لذلك قال في نهايه الاصول: و الحقّ عندنا كما مر أنّ صفاته عين ذاته و أنّ صدق المشتقات عليه تعالى بنحو الحقيقيه إذ المناط في صدق المشتقّ ليس إلاّ تحقّق حيثيه المبدأ و لا يشترط زائدا على ذلك كونه زائدا على الذات فليس معنى عالميته مثلا- إلاّ وجود ما هو حقيقه العلم له و هي انكشاف الأشياء له و حضورها لديه و ليس العلم سوى الانكشاف التامّ و كذلك لا معنى لقدرته إلاّ كونه بذاته بحيث يصدق عليه أنّه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و ليس شرطا في صدق القادر كون قدره موجوده بحيالها في قبال وجود الذات و كذلك معنى القديم ليس إلاّ أنّ الذات لا مبدأ

لوجودها و ليس شرطاً في صدقه كون القدم شيئاً موجوداً بحياله و كذلك الحياه فإنّ معناها كون الذات بحيث يترتب عليها آثارها المطلوبه منها من العلم و القدره و سائر الصفات و الأفعال و قس عليها سائر الصفات. إلخ (١).

و ممّا ذكر يظهر الجواب عمّا يقال في الصفات الجاربه على ذاته تعالى من أنّ هيئه المشتقّ تقتضى مغايره المبدأ لما يجرى عليه مع أنّ المذهب الحقّ هو عيئته الذات مع الصفات كما أنّ المادّه تقتضى كون المبدأ حدثاً في المشتقات مع أنّه تعالى فوق الجواهر و الأعراض فضلاً عن الأحداث.

فاللازم هو القول بتجريد المشتقّ عمّا لا يناسب ساحه قدسه تعالى و هو ليس إلاّ المجاز.

و ذلك لما عرفت من عدم دلالة المشتقّ إلاّ على تحقّق حيثيه المبدأ و أمّا كونه مغايراً و زائداً على الذات أو حدثاً و غير ذلك فلا يستفاد من المشتق. و لذلك قال في تهذيب الاصول: و التحقيق في دفع الإشكال الأوّل أن يقال إنّ المشتقّ لا يدلّ إلاّ على المعنون بعنوان المبدأ بما أنّه معنون فلا يفهم من لفظ (العالم) إلاّ المعنون به من حيث هو كذلك و أمّا زياده العنوان على المعنون و قيامه به فهو خارج عن مفهومه لكنّ لما كان الغالب فيها هو الزياده تنسب المغايره و الزياده إلى الذهن لأجل التعارف الخارجيّ لا- لدلاله المفهوم عليها فالمشتقّ يدلّ على المعنون و العيئته و الزياده من خصوصيّات المصاديق. إلى أن قال: و أمّا الإشكال الثاني فيندفع بأنّه لا دليل على لزوم كون المبدأ حدثاً أو عرضاً بالمعنى المنافي لذاته سبحانه. إلى أن قال: فتلخص أنّ المشتقّ يدلّ على المعنون بعنوان من غير دلالة على الحدّيّه و العرضيّه. فإذا قلنا (أنّه سبحانه عالم) ليس معناه إلاّ كون ذاته تعالى كاشف أو كشف تامّ عن الأشياء و العلم حقيقه

ص: ٥٧٩

الانكشاف من غير دخاله العرضيّه و الجوهرية فيه فليس حقيقته إلاّ ذلك و هو ذو مراتب و ذو تعلّق بغيره لا- نحو تعلّق الحالّ بالمحلّ و هو تعالى باعتبار كونه في مرتبه ذاته كشف تفصيلي في عين البساطه و الوحده عن كلّ شيء أزلّا و أبدا يطلق عليه (عالم) و باعتبار كون ذاته منكشفاً لدى ذاته يكون (معلوما). فصدق المشتقات الجاربه على ذاته تعالى حقيقه من غير شوب إشكال و الحمد لله تعالى (1).

و عليه فإطلاق المشتقات الجاربه على ذاته المقدسه كإطلاقها في سائر الموارد إذ خصوصيات المصاديق ليست داخله في معانيها فالقول بمجازيّة تلك الإطلاقات غير سديد.

ثمّ إنّ اللازم في إفاده الحمل الشائع الصناعيّ أن يكون المحمول مغايراً للموضوع مفهومًا و هذا أيضا لا- يمنع عن صدق المشتقات عليه تعالى لأنّ مفاهيمها بما هي المشتقات متغايره مع ذاته تعالى. قال في الكفايه:

لا ريب في كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى عليه المشتقّ مفهومًا و إن اتّحدا عينا و خارجا فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحيم و الكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال و الجلال عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحقّ من عينيّه صفاته يكون على الحقيقه فإنّ المبدأ فيها و إن كان عين ذاته تعالى خارجا إلاّ أنّه غير ذاته تعالى مفهومًا.

و منه قد انقذ ما في الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوّز في ألفاظ الصفات الجاربه عليه تعالى بناء على الحقّ من العينيّه لعدم المغايره المعتمده بالاتّفاق.

و ذلك لما عرفت من كفايه المغايره مفهومًا و لا اتّفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتّفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى و قد عرفت ثبوت المغايره كذلك بين

ص: ٥٨٠

و الظاهر أنّ هذا الجواب ناظر بالنسبه إلى ما فى الفصول كما صرّح به المصنّف لا بالنسبه إلى الإشكال السابق الذى نقلناه من جهه اقتضاء المشتقّ زياده الصفات و حدِيثِهَا. و لكن زعم فى تهذيب الاصول أنّ صاحب الكفايه فى مقام الجواب عن لزوم زياده الصفات على الذات و أورد عليه بأنّه مضافا إلى عدم كفايته لرفع الإشكال الثانى أنّ الإشكال هاهنا فى أنّ مفاد المشتقّ هو زياده العنوان على ذات المعنون و إجرائه على الواجب يستلزم خلاف ما عليه أهل الحقّ و ما ذكر من اختلافهما مفهوما كأنّه أجنبيّ عن الإشكال (٢).

نعم يرد عليه مضافا إلى أنّ اشتراط المغايره لإفاده الحمل لا لصحّه الحمل أنّ المغايره اللازمه تكون بين الذات و المشتقّ لا بين الذات و المبدأ. لأنّ المحمول هو المشتقّ لا المبدأ كما فى منتهى الاصول (٣).

الخامس: فى تطبيق مفاهيم الصفات الجارية عليه تعالى

إشاره

و لا يخفى عليك أنّ التطبيق عرفىّ كمفهومها لما عرفت من أنّ المناط فى صدق المشتقّ ليس إلاّ تعنون الذات بمعنويّته تحقّق المبدأ فيه من دون دخل لكيفيته تحقّقه من زياده أو العيّيّه و هذا التحقّق ليس أمرا عقليّا حتّى يحتاج إلى التعمّل و التأمل الخاصّ لأنّ كلّ فرد من آحاد الناس إذا اطلق عليه تعالى أنّه عالم علم بمفهوم عالم و تحقّقه فيه فالعرف يفهم مفاهيم الصفات و تطبيقها. و إن قصر عن فهم كيفيه التطبيق من العيّيّه أو الزيادة.

ص: ٥٨١

١-١ (١) الكفايه ٨٥/١.

٢-٢ (٢) تهذيب الاصول ١٢٨/١.

٣-٣ (٣) راجع منتهى الاصول ١٠٧/١.

و عليه فما ذهب إليه في الكفايه (من عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الامور الخفيّه لا يضرّ بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقه إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقه و لو بتأمل و تعمّل من العقل) منظور فيه لأنّ مفهوم الصفات و تطبيقها ممّا يعرفه العرف و إنّما الذى يحتاج إلى تعمّل و تأمل هو كيفيّة التطبيق لا أصل التطبيق.

ثمّ إنّ الظاهر من الكفايه أنّ منشأ ذهابه إلى أنّ تطبيق صفاته تعالى عليه تعالى عقليّ لا عرفيّ هو كبرى أخرى و هى أنّ العرف إنّما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم لا- في تطبيقها على مصاديقها مع إمكان منع ذلك لأنّ العرف مرجع في كليهما بملاك واحد فلا وجه لاختصاص مرجعيّته بالمفاهيم كما قرّر في محلّه نعم لو سأمح العرف في ذلك فلا وقع لتعيينهم.

ثمّ إنّ التحقيق كما مرّ سابقا هو ظهور المشتقّ في المتلبس بالمبدإ و التلبس بالمبدإ تختلف باختلاف الموادّ و الهيئات كقيام المبدأ به صدورا أو حلولا- أو وقوعا عليه أو وقوعا فيه أو بنحو العينيّه كتلبس ذات البارئ تعالى بأوصافه قال في الكفايه: إنّ الصفات الإلهيّه قائمه بذاته تعالى بنحو من القيام لا بأن يكون هناك اثنيّته و كان ما بحدائه غير الذات بل بنحو الاتّحاد و العينيّه و كان ما بحدائه عين الذات.

و هذا الكلام منه لا إشكال فيه و إن كان قوله: (قائمه بذاته تعالى بنحو من القيام) مشعرا للزيادة و لكن تقييده بقوله: (لا بأن يكون هناك اثنيّته) يكفى في شرح مراده و هو تحقّق الصفات في ذاته بنحو العينيّه.

و عليه فلا يرد عليه ما أورده في تهذيب الاصول من أنّ القول بعينيّه الصفات مع الذات غير القول بكونها قائمه بذاتها إذ لو قلنا بالقيام لتوجّه الإشكال و لا- يندفع بما قال إلّا أن يراد بالقيام عدم القيام حقيقه، لما عرفت من أنّ مراده بعد تقييد القيام بما لا يكون موجبا للاثنيّته هو العينيّه و إنّما عبّر عن ذلك بالقيام من باب ضيق الخناق.

ثم انقدح مما ذكر لحدّ الآن أنّ إطلاق الصفات كالعالم و القادر عليه تعالى من باب الحقيقة لتحقق هذه المفاهيم في ذاته تعالى و لو كان بنحو العيّيّه لا من باب النقل و المجاز.

و عليه فما ذهب إليه في الفصول بعد الالتزام بالإشكال «و هو أنّ هذه الصفات فيه تعالى لا تدلّ على المبدأ المتغير للذات مع أنّ اللازم في صدق المشتقات هو وجود المبدأ المتغير للذات» من النقل أو المجاز فاسد لما عرفت من تحقّق معاني هذه الصفات في ذاته تعالى و كفايه المتغير المفهوميّ في إفاده الحمل. هذا مضافا إلى ما في الكفايه من أنّ الصفات الإلهيّة لو كانت منقوله عن معانيها العامّة الجارية لزم إمّا لقلقه اللسان لو لم يكن لها معنى و إمّا أنّها ذات بمقابلتها فتعالى عن ذلك علوّا كبيرا.

و ممّا ذكر يظهر ما في كلام استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه حيث قال أنّ المعقول في مثل (الله تعالى عالم و قادر)، و (البياض أبيض) و (الوجود موجود) و نحوها ممّا لا - متغيره بين الموضوع و المحمول هو تخيّل المتغيره حتّى يصحّ الحمل، لما عرفت من كفايه المتغيره المفهوميّ في صحّ الحمل أو إفادته و هي موجوده بين الموضوع و المحمول و لا حاجه إلى تخيلها نعم المتغيره الخارجيّة ليست بموجوده إلاّ أنّها ليست شرطا لصدق الحمل أو إفادته بل اعتبارها يضرّ بالحمل كما لا يخفى.

ثم إنّ البحث عن كفيّته انتزاع المفاهيم المتغيره عن ذات المبدأ المتعال مع بساطته و عدم كثرته موكول إلى محلّه.

الخلاصه

يقع الكلام في مقامات:

المقام الأوّل: في تحرير محلّ النزاع: و هو أنّ إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه

ص: ٥٨٣

المبدأ فى حال انقضاء المبدأ هل يكون حقيقه أم لا؟

المقام الثانى: أن المسأله لغويّه لا- عقليّه لأنّ النزاع فى تعيين حدود الوضع و أنّه لخصوص المتلبّس أو الأعمّ منه معقول و أمّا النزاع عقلا- فى عدم صحّه إطلاق المشتقّ على من زال عنه المبدأ بعد تلبّسه به فلا مورد له لوضوح أنّ المعنى الانتزاعى تابع لمنشأ انتزاعه حدودا و بقاء و المنشأ مفقود بعد الانقضاء فالانتزاع بدون منشأ الانتزاع غير معقول كما أنّ وجود المعلول بدون العلّه غير معقول. هذا مضافا إلى أنّ الاستدلال للمختار بالتبادر و عدم صحّه السلب و نحوهما ممّا يكون من علائم الحقيقه و المجاز ممّا يشهد على أنّ البحث لغويّ لا عقليّ.

المقام الثالث: أنّ البحث ليس فى مبادئ المشتقّات و موادّها فإنّ المرجع فيها كتب اللغه و لا فى كيفيه اشتقاق المشتقّات فإنّ المرجع فيها هو علم التصريف، بل البحث فى معرفه معانيها من حيث أوضاعها النوعيّة و هى معانى هيأتها الكليّه الطارئه على مواردّها.

المقام الرابع: أنّ المشتقّات المبحوثه عنها فى المقام هى التى لها ذوات و تحمل عليها و يحكم باتّحادها معها لا مطلق المشتقّات حتّى التى لا- تحكى عن الذوات و لا- يجرى عليها كالأفعال و المصادر مزيده كانت أو مجردة إذ النزاع فى أنّ إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه المبدأ فى حال الانقضاء حقيقه أم لا فرع وجود الذات و حمل المشتقّ عليها و لا ذوات و لا حمل و لا اتّحاد فى المصادر و الأفعال. ثمّ إنّ المشتقّات المحموله على الذوات على قسمين: أحدهما ما كان لكل واحد من مادّته و هيئته وضع خاصّ مستقلّ كأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهات و هى التى تسمّى بالمشتقّات المصطلحه و ثانيهما ما ليس لذلك كالجوامد التى كانت منتزعه باعتبار أمر خارج عن مقام الذات و جاريه عليه كعنوان الزوج فعنوان المشتقّ فى المقام يعمّ كلاهما لعموم الملاك من الجريان و الحمل على الذات فلبّحت عن كونها موضوعه للذات المتلبّس

أو الأعمّ مجال كما لا يخفى.

المقام الخامس: إنّ المشتقات البحوث عنها فى المقام لا يختصّ بأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهه بل تعمّ غيرها من المشتقات لصيغ المبالغه و اسم المكان و اسم الزمان بل تشمل المشتقات من أسماء الأعيان كلابن و تامر و تمار و عطار و نحوها لعموم اقتضاء الأدلّه إذ كلّ هذه الأوصاف ممّا له زوال فإذا زالت كان إطلاقها على الذوات المتّصفه بها حقيقه إن وضعت للأعمّ من المتلبس بها و مجازا إن وضعت لخصوص المتلبس بها و القول بأنّ اسم الآله حقيقه فيما اعدّ و استعدّ للآليه و الاستعداد لا يكون ممّا يزول عن الآله بل هو ثابت من أول وجودها إلى أن يهدم هيئتها رأسا فلا مجال حينئذ للبحث فى كون إطلاق اسم الآله عند انقضاء الاستعداد حقيقه أو مجازا إذ مع زوال الاستعداد لا يبقى ذات الآله حتى يبحث عن إطلاق اسمها منه منع بمنع زوال الذات بزوال الاستعداد ألا ترى أنّ مع كسر بعض أسنان المفتاح زال عنه استعداد الفتح و لم يزل ذات المفتاح فيصحّ البحث عن كون إطلاق اسم المفتاح عليه حينئذ حقيقه أو مجازا كما أنّه لا وقع للقول بخروج صيغ المبالغه عن محلّ النزاع بدعوى أنّها موضوعه للاتّصاف بما يكثر صدور المبدأ عنه و هذا المعنى فى صيغ المبالغه كالجلاد أمر ثابت لا يزول عنه حتّى يبحث بعد الزوال عن كون إطلاقه عليه حقيقه أو مجازا و ذلك لا اعتبار دوام اتّصافه بكثره صدور المبدأ عنه فى إطلاق صيغ المبالغه فمع عدم دوام ذلك يجرى البحث المذكور فيها أيضا.

ثمّ لا يخفى أنّ محلّ البحث هو العناوين التى لم تنقلب عن الوصفية إلى الاسميه و إلا فلا ينسب منها إلا ذات تلك الحقائق لا المبادئ رأسا و عليه فإذا اطلق بعض العناوين من باب الاسميه لا الوصفية كالمسجد سليمان على بلد من بلاد الفارس فهو خارج عن محلّ البحث.

المقام السادس: إنّ النزاع فى مسأله المشتقّ يكون فى الوضع النوعيّ للهيئه أنّه يعمّ

أو يخصّ من دون اختصاص بماّده دون مادّه كما هو تقتضى بأمر سابق من أنّ وضع الهيئات نوعيّ لا شخصيّ مثلا هيئه فافعل وضعت لمعنى و هيئه مفعول وضعت لمعنى و هكذا.

و عليه فحيث أنّ زنه الفاعل وضعت نوعيّاً لا تصاف خاصّ من غير نظر إلى المواد و خصوصيّات المصاديق بطل القول بخروج الناطق و الممكن و ما اشبههما ممّا ليس له معنون و ذات باق بعد انقضاء المبدأ عنها إذ قد عرفت أنّ النزاع عنون بعنوان عامّ و هو كافل لإدخالها تحته و لا يكون وضع الهيئات باعتبار المواد متكثراً و متعدّداً.

و عدم جريان النزاع فى الموارد المذكوره من جهه عدم إمكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لا يوجب عدم جريانه فى كلّى الهيئه التى تعمّ ما يعقل فيه بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ فلا يكون البحث حينئذ عن سعه مفهوم الهيئه و ضيقه لغوا بعد ما كانت الذات باقيه حال الانقضاء فى جمله من الموارد و ما نحن فيه من هذا القبيل.

المقام السابع: إنّ جريان النزاع فى اسم الزمان مورد الاختلاف ذهب بعض الأعلام إلى خروجه عن محلّ النزاع بدعوى أنّ الذات المعترف فى اسم الزمان و هو نفس الزمان و من المعلوم عدم قابليته للبقاء حتّى يقع النزاع فى صدق الاسم عليه حقيقه بعد الانقضاء حسب ما هو الشأن فى سائر المشتقات.

و اجيب عنه بأن المتصرّم مثل الزمان باق بنظر العرف و لذا حكموا ببقاء الموضوع فى استصحاب الزمان لو شكّ فى بقائه مع أنّ وحده الموضوع فى القضيّه المتيقّنه و القضيّه المشكوكه معتبره.

و ليس حكمهم ببقاء المتصرّم مسامحى بل هو دقّى و إلّا- لم يجر الاستصحاب كما لا- يخفى و عليه يكون اليوم العاشر من المحرّم الذى قتل فيه سيّد الشهداء الحسين بن علىّ عليهما السّلام له حدوث و بقاء كسائر الأشياء القارّه فإذا كان اليوم فى ساعه منه متلبّساً بالمبدأ و هو القتل و فى ساعه اخرى غير متلبّس به بل كان منقضيّاً يصدق عليه فى

الساعة الثانيه أنّ ذات اليوم كانت متلبسا بهذا الحدث و الآن انقضى عنها المبدأ مع بقاء الذات نعم إطلاق المقتل على غير اليوم العاشوراء من تلك السنه التي قتل فيها الحسين عليه السلام يكون مجازا على كلّ حال سواء قلنا بأن المشتق حقيقه في الأعم أولا لأنّ إطلاق المقتل على اليوم العاشوراء في سائر السنوات من باب المماثله كما أنّ صدق المقتل على يوم العاشوراء لا يستلزم صدقه على سائر الأيام و الليالي من تلك السنه لأنّ لليوم حدّا ينتهى بمجىء ليله و العرف كما يدرك الوحده الاتصاليه لليوم فكذلك يدرك تصرّمه و تقضيه بمجىء الليل فإذا وقعت واقعه في اليوم لا يرى زمان الوقوع عند مجىء الليل أو سائر الأيام باقيا.

فبهذا الاعتبار يمكن أن يقع النزاع في اسم الزمان كمقتل الحسين عليه السلام هل يكون موضوعا لخصوص زمان وقوع الحادثه الذي يتّصف بوصف القتل و تلبس به أو للأعم منه حتّى يشمل سائر ساعات يوم قتل الحسين عليه السلام.

المقام الثامن: إنّ خروج العناوين الغير الاشتقاقية كعنوان الماء و الإنسان عن محلّ النزاع لعلّه من جهة أنّ تلك العناوين منتزعه عن الذات بما هو ذات عرفا فإذا انتفى الذات عرفا فلا مجال لبقاء العنوان عرفا حتّى يبحث عن كون إطلاقه حقيقه أو مجازا و عليه فمع تبدل الماء بشيء آخر أو الإنسان بالتراب لا يصحّ النزاع في أنّ صدق الماء على ذلك الشيء الآخر أو صدق الإنسان على التراب هل هو حقيقه أو مجاز لعدم بقاء الذات بحكم العرف كما لا يخفى و المعيار هو الحكم العرفي لا حكم العقلي بأنّ فعليّه الشيء بصورته لا بماذته حتّى يرد عليه أنّ النزاع في المقام لغوي لا عقلي فلا تغفل.

المقام التاسع: إنّ وجه دخول المشتقات الغير الاصطلاحية في محلّ النزاع هو اشتراكها مع المشتقات الاصطلاحية في الملاك فإنّ بقاء الذات في المشتقات الاصطلاحية كما يكون موهما لصدق الوصف عليها بعد زوال تلبسها بمبدئه فكذلك

يكون بقاء الذات في المشتقات الغير الاصطلاحية موهما لذلك و هذا الملاك ليس في سائر الجوامد لأن الذات فيها منعدمه عرفا بانعدام عناوينها فلا يبقى الذات حتى يكون موهما لصدق الوصف عليها و عليه فالفرق بين الماء و الإنسان و بين الزوجه و الرقّ و الحرّ واضح إذ الذات في مثل الزوجه و نحوها محفوظه بعد زوال تلبسها بالزوجيه بخلاف الماء و الإنسان فإن الذات منعدمه بانعدام الماء و الانسائيه عرفا.

و ممّا ذكر يظهر أنّ المراد من المشتقّ في موضوع البحث هو كما في الكفايه مطلق ما كان مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها بملاحظه أنّصافها بعرض أو عرضي و لو كان جامدا كالزوج و الزوجه و الرقّ و الحرّ.

المقام العاشر: إنّ الأوصاف المشتقه كأسامى الأجناس في عدم دلالتها على الزمان لا بنحو الجزئيه و لا بنحو القيديه سواء كان المراد من الزمان زمان النطق أو زمان التلبس أو زمان الجرى و الحمل.

و عليه فالمراد من الحال في عنوان المسأله و هو أنّ المشتقّ حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدإ في الحال أو فيما يعمّه و ما انقضى عنه هو الفعلية و الاتصاف أى أنّ المشتقّ حقيقه في خصوص المتّصف بالمبدإ أو الأعمّ منه.

و ذلك لأنّ البحث في المشتقّ إنّما هو في المفهوم اللغويّ التصوريّ و من المعلوم أنّ زمان الجرى و الحمل و زمان النطق و النسبه الحكميه متأخر عن زمان الوضع فلا يحتمل دخاله تلك الأزمنه في الوضع المتقدم.

و يؤيد ذلك اتّفاق أهل العرييه على عدم دلالة الاسم على الزمان و منه المشتقات و أمّا اشتراط عمل اسمى الفاعل و المفعول بالدلاله على زمان الحال أو الاستقبال بالقرينه المقرونه لا ينافي عدم دلالتها عليه بالوضع.

و حيث لا- تدلّ الأوصاف المشتقه على الزمان يكون مثل زيد كان قائما بالأمس أو سيكون ضاربا حقيقه مع أنّه لو كان زمان النطق مأخوذا فيها لكان مجازا لاحتياجه

فالمشتقات التصوريّة كالجمل الحمليّة لا- تدلّ على الأزمنة بنفسها هذا بخلاف الأفعال فإنّ هيئته الماضى و المضارع تكونان ظاهرتين فى السبق و اللحق الزمانين و لذا يكون مثل زيد ضرب غدا أو يضرب أمس غلطا و عليه فهيهه ضرب تدلّ على الحدث السابق و هيئه يضرب تدلّ على الحدث اللاحق.

المقام الحادى عشر: إنّ مبادئ المشتقات مختلفه منها ما يكون من قبيل الأفعال الخارجيه التى يكون انقضائها برفع اليد عنها كالقيام و نحوه و منها ما يكون من قبيل الاستعداد أو القوه أو الملكة التى لا- يكون انقضائها إلّا بزوال الاستعداد أو القوه أو الملكة كالاجتهد و منها ما يكون من قبيل الحرفه التى يكون انقضائها بالإعراض عنها كحرفه الخياطه و التجاره و إن لم يشتغل بها فعلا.

هذا الاختلاف يستفاد من ألفاظ المشتقات بخصوصها التصوريّه مع قطع النظر عن الجرى و الحمل فإذا عرفت اختلاف المبادئ فالتلبس و الانقضاء فى كلّ واحد منها بحسبه فى الأوّل يكون التلبس بالحدوث و الانقضاء يرفع اليد و فى الثانى يكون التلبس بحصول الاستعداد أو القوه أو الملكة و لم يزل هذا التلبس إلّا بزوال هذه الامور و فى الثالث يكون التلبس بأخذ تلك المبادئ حرفه أو صنعه و الانقضاء بتركها و الإعراض عنها فالتلبس فعلى ما دام لم يعرض عنها و إن لم يشتغل بها فعلا بجهه من الجهات و كيف ما كان فلا- يوجب اختلاف المبادئ اختلافا فى دلالة المشتقات بحسب الهيئه و لا تفاوتاً فى الجهه المبحوث عنها فإن كان المشتق حقيقه فى من تلبس بالمبدأ فهو كذلك فى جميع الأنحاء المذكوره كلّ بحسبه.

المقام الثانى عشر: أنّه إذا شكّ فى أنّ الموضوع له فى المشتقات هو المتّصف بعنوان بعض صفاته من دون شرط و قيد حتّى يكون أعمّ أو مع اشتراط بقاء الاتّصاف حتّى يختصّ بالمتلبس بالمبدأ فمقتضى الأصل اللفظى هو الأوّل إن كان الإطلاق ذاتياً

لا لحاظيا كما هو الحق فإن مجرد ملاحظه الماهية اللابشرط التي تكون خاليه عن القيود و الشروط كاف للسريان و الإطلاق بعد كون المتكلم فى مقام بيان موضوع حكمه سواء كان الحكم شرعيا أو وضعيا و لا حاجه إلى ملاحظه السريان و الإطلاق هذا بخلاف الخاص فإنه يحتاج إلى ملاحظه الخصوصية فتجرى فيه أصاله عدم الخصوصية و لا تكون معارضة مع أصاله عدم ملاحظه الإطلاق بعد ما عرفت من أن الإطلاق ذاتي لا لحاظي و معنى الإطلاق و السريان فى المقام هو أن المشتقات كانت موضوعه للأعم لا لخصوص المتلبس بالمبدإ هذا كله بالنسبه إلى الأصل اللفظي.

و أما الأصل العمليّ ففيه تفصيل لأنّ الشكّ إن كان فى حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذى اخذ فى الموضوع فالمرجع هو أصاله البراءه كما إذا فرضنا أنّ زيدا كان عالما ثم زال عنه العلم و بعد ذلك يرد دليل على وجوب إكرام كلّ عالم فشككنا فى وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتقّ موضوعا للأعمّ.

و إن كان الشكّ فى بقاء الحكم بعد حدوثه و ثبوته فالمرجع هو استصحاب البقاء كما لو كان زيد عالما و أمر المولى بوجوب إكرام كلّ عالم ثم بعد ذلك زال عند العلم و أصبح جاهلا فلا محاله نشك فى بقاء الحكم لاحتمال كون المشتقّ موضوعا للأعمّ فيجرى استصحاب بقائه بعد حكم العرف بأنّ الأوصاف من قبيل الأحوال فيقال إنّ زيدا كان إكرامه واجبا و الآن كما كان. هذا بناء على عدم وجود دليل على أنّ المشتقّ حقيقه فى المتلبس بالمبدإ و أمّا مع إقامه الدليل فلا مجال للأصل مطلقا و سيأتى أنّ الدليل موجود فى المقام.

المختار

الحقّ أنّ المشتقّ حقيقه فى المتلبس بالمبدإ لا الأعمّ يدلّ عليه امور:

منها تبادر المتلبس من لفظ العالم و منها صحّحه سلب عنوان المشتقّ عمّن انقضى

و منها تضادّ الصفات المتقابله كضادّ العالم مع الجاهل مع أنّ المشتقّ لو كان موضوعاً للأعمّ لما كان بين الصفات المذكوره تضادّ لإمكان صدقهما معا على الذات فى زمان واحد كالصفات المتخالفه لجواز إرادته الفعلى من العالم و من انقضى عنه المبدأ من الجاهل أو بالعكس إذ المفروض أنّهما موضوعان للأعمّ فإذا اجتمعا ارید منهما ما يمكن الجمع بينهما بالنحو المذكور.

و منها جواز الاستعمال المجردّ عن القرينه فى خصوص المتلبّس فإنّه يكشف عن كون اللفظ موضوعاً له و إلاّ فلا- يستعمله الحكيم فيه من دون إقامه القرينه لكون الاستعمال المذكور غلطاً بناء على وضعه للأعمّ بعد فرض تجرّده عن جميع علاقات المجاز.

ثمّ إنّ تقدّم رتبه بعض هذه العلام بالنسبه إلى البعض لا يضرّ بإطلاق العلامه على جميعها باعتبار التلازم الموجود بينها لا سيّما إذا أمكن أن لا يلتفت المستمع أو المخاطب إلى الملزوم فهو بالتفاتة إلى اللازم أحرز الحقيقه كما لا يخفى.

لا يقال إنّ فى مثل المضروب و المقتول لا يدوم الضرب و القتل و مع ذلك لا يصحّ سلبهما فعدم صحّ السلب لا يكون شاهداً على أنّه حقيقه فى المتلبّس بالمبدأ لأنّنا نقول إن ارید بالقتل أو الضرب نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل ففيه أنّه نمنع عدم صحّ السلب فى حال انقضائهما لوضوح صحّ أن يقال أنّه ليس بمضروب أو مقتول فى الآن و صحّ السلب دليل على كونهما حقيقه فى المتلبّس بهما دون من انقضى عنه المبدأ. و إن ارید بهما معنى آخر و لو مجازاً كإرادته عدم الروح من القتل و الجراحه أو الإيلام من الضرب فالمتلبّس بهما يكون باقياً حتّى حال انقضاء حدث الضرب و القتل و باعتبار بقاء التلبّس بعدم الروح أو الجراحه و الإيلام لا يصحّ سلبهما.

و لكن ذلك يكون خارجاً عن محلّ الكلام إذ محلّ البحث هو إطلاق المشتقّ على

من انقضى عنه المبدأ و في مثل المذكور لا ينقضى عنه المبدأ.

استدلالات الأعمى

و استدلل الأعمى بقوله تعالى « لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » تبعاً للاستدلال به في الروايات على عدم لياقه من سبق منه الظلم لمنصب الإمامه و إن تاب و صار عادلاً و من المعلوم أن ذلك لا يكون موجّهاً إلا بأن كان المشتقّ موضوعاً للأعمّ من المتلبّس بالمبدأ و إلا فلا مجال للاستدلال به في من انقضى عنه المبدأ.

و فيه أوّلاً- أنّ الاستعمال في الأعمّ بقيام القرينه لا يكون دليلاً لكون المشتقّ حقيقه في الأعمّ و القرينه هي فخامه أمر الإمامه و الخلافه بحيث لا تنالها يد من تلوث بلوث الظلم و المعصيه و لو أنّاً ما و تشهد على هذه الفخامه الامتحانات المقدماتيّه لإفاضتها مع كون إبراهيم عليه السلام نائلاً لمنصب النبوه و الخله.

و ثانياً أنّ عنوان «الظالمين» مستعمل بلحاظ حال التلبّس و لو أنّاً ما لا بلحاظ حال الانقضاء كقولهم كان زيد ضارباً أمس لأنّ إبراهيم عليه السلام أجلّ شأننا من أن يسأل عن الله تعالى تلك الإمامه الشامخه بقوله و من ذرّيتي بعد قوله عزّ و جلّ «إني جاعلك للناس إماماً» لذرّيته الذين يكونون في جميع عمرهم من الظالمين أو الذين يكونون كذلك في حال إعطاء الإمامه و بعده فالمناسب له هو أن كان يسألها للعادلين في جميع العمر أو في حال إعطاء الإمامه و بعده. فأجابه سبحانه و تعالى بنيل الذين لم يظلموا أصلاً لتلك الرتبه دون من صدر منهم الظلم في برهه من الزمن و عليه فلفظ الظالمين بالقرينه المذكوره مستعمل في حال التلبّس لا بلحاظ حال الانقضاء فليس هذا الاستعمال دليلاً على كونه موضوعاً للأعمّ كما لا يخفى.

فلا- وجه للاستدلال بالآيه الكريمه لإثبات أنّ لفظ المشتقّ حقيقه في الأعمّ مع ما عرفت من تبادل لفظ المشتقّ في المتلبّس بالمبدأ و احتمال استعماله في الآيه على وجه

لا ينافى ذلك فلا تغفل.

تنبيهات:

التنبيه الأول في بساطه المشتق و المراد منها

الحق أنّ المشتقّ موضوع لأمر وحدانيّ و إن كان عند التحليل العقليّ مركّباً من أمرين ذات و نعت و ذلك لعدم انطباع شيء في مرآه الزمن عند إدراك المشتقّ إلّا صورته علميّة واحده سواء كان بسيطاً في الخارج كالأعراض كقولنا البياض أبيض أو مركّباً حقيقياً كالإنسان و نحوه من الأنواع المركّبه أو مركّباً اعتبارياً كالدار و البيت و غيرهما.

و هذه البساطه بساطه إدراكيه و لحاظيه و ملاكها وحده الصوره الإدراكيه سواء أمكن تحليلها إلى معان متعدّده أم لا و عليه فالتحليل العقليّ لا ينافى البساطه الإدراكيه و اللحاظيه فكما أنّ من نظر إلى النجم لا يرى في بدو النظر جسيماً و نورا مرتبطين بل يرى معنونا بعنوان الثوراتيه كذلك من رأى ضارباً لا يرى في بدو النظر ذاتاً و ضرباً مرتبطين بل يرى معنونا بعنوان الضاربيّه الذي يعبر عنه في الفارسيّه ب«زننده» و إن جاز تحليله في مقام الشرح إلى ذات ثبت له الضرب و هذا أمر لا غبار عليه و هو المناسب للمقام لأنّ البحث هنا عن مفاهيم المشتقات لغه و عرفاً.

و دعوى أنّ البحث لزم أن يكون في البساطه الحقيقيه و العقليّه لا- الإدراكيه لأنّ البساطه الإدراكيه ممّا لا يكاد يشكّ فيها ذو مسكه بخلاف البساطه الحقيقيه فإنّها قابله للبحث من حيث خروج الذات عن المشتقات و تمخّضها في المبدأ و النسبه أو من حيث خروج الذات و النسبه عن المشتقات و تمخّضها في المبدأ فقط و كون الفرق بين مدلول لفظ المشتقّ و مدلول لفظ المبدأ فرق اعتبارياً مندفعه بأنّ المباحث الفلسفيّه التي يبحث فيها عن حقائق الأشياء لا تساعد المفاهيم العرفيه و اللغويه

ص: ٥٩٣

المبحوثه عنها فى مباحث الألفاظ فما ذكره السيد الشريف فى مقام تعريف الفصل الحقيقى بحسب اصطلاح المنطقيين لا يرتبط بمقامنا من تعيين معانى المشتقات لغه و عرفا فى الكتاب و السنه.

و كيف كان فالدليل على البساطه الإدراكيه هو التبادر المشهود بالوجدان عند إدراك المشتقات فإننا لا نفهم من مثل الضارب إلا أمرا وحدائيا قابل للتحليل إلى معنون و عنوان صدور الضرب منه لا مركبا من الشخص و صدور الضرب و لا نفس المبدأ و العنوان من دون المعنون كما يشهد له صحه أخذ المشتقات موضوعا فى القضايا الحملية أو متعلقا للحكم فى القضايا الإنشائية كقولنا الضاحك إنسان أو صل خلف العادل أو صحه جعل المشتقات محموله فى القضايا الحملية كقولك زيد عالم.

لأن ملاك صحه الحمل فى الحمل الشائع هو الأتحاد فى الوجود و الاختلاف فى المفهوم و لا ريب فى وجود الملاك مع كون الموضوع له فى المشتق هو المعنون دون نفس العنوان إذ لا أتحاد بين الضحك و الإنسان و العلم و الزيد.

لا- يقال صحه حمل الوجود على الوجود أو المضىء على الضوء و نحوهما يدل على أن مفاد المشتق و معناه هو نفس المبدأ فقط و الذات و النسبه ليستا داخلتين فى مفهومه أصلا و الفرق بين المبدأ و المشتق هو باعتبار المبدأ بشرط لا و المشتق لا بشرط.

لأننا نقول إن الإبهام المأخوذ فى مفهوم المشتق حيث كان من جميع الجهات حتى من حيث كونه عين المبدأ فى الخارج يصح حمل الموجود على الوجود و نحوه حيث لم يعتبر فى العنوان المذكور أن لا يكون عين المبدأ خارجا فالأمر الوحداني المتبادر من المشتق كاف لصحه الحمل هذا مضافا إلى جواز تخيل المغايره بينهما و إن لم يكن بينهما مغايره حقيقه على أن المغايره المفهوميه تكفى فى صحه الحمل.

و بالجمله أنّ المشتقّ موضوع لمعنى بسيط إدراكا و تصوّرا و لكنّه قابل للتحليل إلى الذات و المبدأ عقلا فالقول بوضعه للمركّب ممنوع كالقول بأنّه موضوع للبسيط الذى لا يكون قابلا للتحليل إلى الذات و المبدأ و الدليل عليه هو التبادر و صحّه الإسناد و الحمل و أما الاستدلالات العقليّه للبطاطه العقليّه فهي أجنبيّه عن إثبات معانى المشتقات لغه و عرفا بل هي مناسبه تبين معانى الفصول الحقيقيّه بحسب اصطلاح المنطقيّين هي ما فيه من النقص و الإبرام.

التنبه الثانى فى الفرق بين المبدأ و المشتقّ

و لا يخفى عليك الفرق بينهما بعد ما عرفت من أنّ المشتقّ موضوع لأمر وحدانيّ قابل للتحليل العقليّ إلى معنون مبهم و عنوان بخلاف المبدأ فإنّه موضوع لنفس العنوان و لذا يجوز حمل المشتقّ دون المبدأ بلا إعمال العنايه إذ المعنون المبهم قابل للاتّحاد مع الموضوع بعكس المبدأ فإنّه غير الموضوع و لا اتّحاد بينهما و عليه فالفرق بين المشتقّ و المبدأ فرق جوهرىّ ناش من كفيّته الوضع و لا حاجه مع وجود الفرق الجوهرىّ إلى الفرق الاعتبارىّ مع ما فيه من الضعف هذا مضافا إلى أنّ اعتبار المبدأ بشرط لا و المشتقّ لا بشرط بحسب الحمل لا يصحّ الحمل فى المشتقّ بناء على عدم وجود الفرق الجوهرىّ و عيّيّه المشتقّ مع المبدأ أو مثل العلم و الحركة و الضرب و نحوها ممّا يمتنع حملها على الذوات لا تصير قابله للحمل باعتبارها لا بشرط كما لا يخفى.

و كيف ما كان فمن صحّه حمل المشتقّ يعلم أنّ لمادّه المشتقات معنى و لهيئتها معنى آخر به صار قابلا للحمل و هذا هو معنى التركيب الانحلاليّ.

التنبه الثالث فى ملاك الحمل

و لا- يذهب عليك لزوم اعتبار الاتّحاد فى صحّه حمل شىء على شىء و لو كان الاتّحاد من وجه إذ بدونه لا يصحّ الحمل لوجود المباينه المطلقه بين الموضوع

ثم إنَّ الاتِّحاد على أنحاء منها أن يكون بحسب المفهوم كقولنا الإنسان إنسان بالضروره و هو الذى يعبر عنه بحمل الشئ على نفسه و لا فائده فيه إلا دفع توهم إمكان سلب الشئ عن نفسه.

و منها أن يكون بحسب الهوهويّه بالذات و الحقيقه و هو ملاك الحمل الأوّلى و المتغيره حينئذ تكون بالاعتبار الموافق للواقع لا بالفرض كمتغيره حيوان ناطق مع الإنسان بالإجمال و التفصيل و هو الذى يعبر عنه بالحمل الأوّلى الذاتى.

و منها أن يكون الاتِّحاد بحسب المصداق و الوجود و إن كانا متغيرين بحسب المفهوم و الحمل فيه يرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول و مصاديقه كقولنا الإنسان قائم و هو الذى يعبر عنه بالحمل الشائع الصناعى و لا بدّ فيه من وجود واحد ينسب إلى الموضوع و المحمول و لا يعقل بدونه حمل أحد المتغيرين فى الوجود على الآخر و عليه فلو كان بين الموضوع و المحمول متغيره فى الوجود كقولنا زيد ضارب بناء على كون المشتقّ عين المبدأ أعنى الضرب فلا يصحّ حمله على زيد و اعتبار لا بشرط فى المتغيرين فى الوجود لا يصحّ الحمل لعدم إيجابه تغييرا فى المتغيرين كما أنّ اعتبار المجموع واحدا و ملاحظه الحمل بالإضافه إلى المجموع من حيث الهيئه الاجتماعيه حتّى يكون الحمل بالإضافه إلى المتّحدين فى الوجود بنحو من الاعتبار لا- يجدى فى رفع المتغيره الحقيقيه الخارجيه و حصول الاتِّحاد فى الوجود الخارجى و عليه فلو كان المشتقّ عباره عن نفس المبدأ فاعتباره لا بشرط أو اعتبار المبدأ و الذات شيئا واحدا و ملاحظه الحمل بالإضافه إلى المجموع لا يجدى فى صحّه الحمل لأنّ الاعتبار لا توجب الاتِّحاد الحقيقى فى ظرف الحمل و هو الخارج فاللازم هو ما عرفت فى معنى المشتقّ من أنّه موضوع لأمر وحدانىّ قابل للانحلال و هذا الأمر الوحدانىّ أمر مبهم يقبل الحمل على الذات و هو أمر ينتزع عن مثل زيد بلحاظ قيام

الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه و منشأ الانتزاع أمر واقعي لا اعتباري كما لا يخفى.

التنبيه الرابع

إنَّ المعيار في صحَّه الحمل الشائع الصناعي كحمل المشتقَّ على موضوع ليس إلاَّ مجرد تحقُّق حيثه المبدأ في الخارج سواء كان قائما بالموضوع بقيام الانضمامي كما في صدق الأسود على الجسم أو كان قائما بقيام انتزاعي كما في صدق الفوق على شيء أو كان منفردا في ذات الموضوع بنحو الجزئي كما في تقرُّر الإنسانيه في ذات الزيد المتشخَّص بالوجود أو كان متَّحدا مع الموضوع في الوجود كما في حمل الجنس على الفصل و بالعكس أو كان عين تمام ذات الموضوع كما في صدق الأسود على السواد و الموجود على الوجود أو كان زائدا عليه أو غير ذلك من الخصوصيات المصداقيه فالمعتبر في صحَّه الحمل هو إفاده المشتقَّ مجرد تحقُّق هيئه المبدأ و عليه فزياده العنوان على المعنون ليس من مدلول المشتقَّ و إن كان من خصوصيات المصاديق غالبا و ممَّا ذكر يظهر أنَّ صدق المشتقَّ فيما إذا كان عين الذات لصفاته تعالى ليس بمجاز بل هو حقيقه بعد عدم دلالة نفس المشتقَّ على زياده العنوان على المعنون فكما أنَّ صدق عالم على زيد حقيقه فكذلك يكون صدقه على الله تعالى مع أنَّ العلم فيه سبحانه عين ذاته على مذهب الإماميه من دون حاجه إلى النقل أو القول بالمجاز و التغير المفهومي في صفات المبدأ المتعال مع الذات و إن كانا متَّحدين في الوجود و المصداق كاف في صحَّه الحمل و إفادته.

التنبيه الخامس

إنَّ مفهوم صفات الله سبحانه و تعالى و تطبيقها عليه ممَّا يعرفه العرف لما عرفت من أنَّ المناط في صدق المشتقات ليس إلاَّ تعنون الذات بمعنويته تحقُّق المبدأ فيه من دون دخل للخصوصيات المصداقيه و هذا التحقُّق لا- يحتاج إلى التعمُّل و التأمل الخاصَّ و إنَّما

الذى يحتاج إلى التأمل و التعميل هو كيفية التطبيق لا- أصل التطبيق فإن تطبيق المفاهيم على مصاديقه و تبين معانى الألفاظ و معانيها بيد العرف و عليه فدعوى عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس كما ترى.

و الحمد لله أولا و آخرا و قد تمّ البحث عن المقدمات فى اليوم الثانى من المحرم الحرام من سنه ١٤١٤ بعد الهجره النبويه صلى الله عليه و آله و سلم و يليه المقصد الأول فى الأوامر إن شاء الله تعالى ***

ص: ٥٩٨

فهرس «المقدمه الكتاب عمدہ الاصول»

مقدمه المقدمه ٩

الفصل الأول: إطلاله عابره على ذكرى عمدہ الاصوليين و مصنفاتهم ١٢

الأمر الأول: في معرفه الاصوليين من أصحاب الأئمه عليهم السلام في زمن الحضور ١٢

١- القرن الثاني ١٢

أ: هشام بن الحكم ١٢

ب: يونس بن عبد الرحمن ١٣

٢- القرن الثالث ١٣

أ: محمد بن أبي عمير ١٣

ب: دارم بن قبيضة ١٤

ج: يعقوب بن إسحاق السكيت ١٤

د: الفضل بن شاذان ١٤

الأمر الثاني: في معرفه الاصوليين من الشيعة في زمن الغيبه الصغرى ١٥

١- القرن الثالث ١٥

أ: إسماعيل بن علي، أبو سهل النوبختي ١٥

ص: ٥٩٩

٢- القرن الرابع ١٦

أ: الحسن بن موسى، أبو محمد النوبختي ١٦

ب: علي بن إبراهيم الهاشمي القمي ١٦

ج: عبد الله بن جعفر الحميري ١٦

الأمر الثالث: في معرفة الأصوليين من الشيعة في زمن الغيبة الكبرى ١٧

١- القرن الرابع ١٧

أ: محمد بن العباس (ابن الحجاج) ١٧

ب: أبو منصور الصرام ١٧

ج: علي بن أحمد (أبو القاسم الكوفي) ١٨

د: يحيى بن محمد بن أحمد ١٨

ه: ابن داود القمي ١٨

و: أبو علي الكاتب الإسكافي (ابن الجنيد) ١٩

ز: أحمد بن فارس اللغوي ١٩

٢- القرن الخامس ٢٠

أ: أحمد بن عبد الواحد البزاز ٢٠

ب: أحمد بن علي السيرافي ٢٠

ج: محمد بن محمد (الشيخ المفيد) ٢٠

د: علي بن الحسين (السيد المرتضى) ٢١

ه: سالار (سالار) بن عبد العزيز الديلمي ٢٢

و: محمد بن علي الكراچكي ٢٢

ز: محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي) ٢٣

ح: حسن بن محمد (ابن الشيخ الطوسي، المفيد الثاني) ٢٣

ص: ٦٠٠

٣- القرن السادس ٢٤

أ:سيد الدين الحمصي الرازي ٢٤

ب:حمزه بن علي (ابن زهره) ٢٤

ج:محمد بن إدريس الحلبي (حفيد الشيخ الطوسي) ٢٤

٤- القرن السابع ٢٥

أ:السيد جمال الدين أحمد (ابن طاوس الحلبي) ٢٥

ب:جعفر بن الحسن (المحقق الحلبي) ٢٥

ج:يحيى بن سعيد، أبو زكريا الهذلي ٢٦

٥- القرن الثامن ٢٦

أ:الحسن بن يوسف (العلامة الحلبي) ٢٦

ب:السيد مجد الدين الحسيني (معاصر العلامة الحلبي) ٢٧

ج:عميد الدين الحسيني الأعرجي (ابن اخت العلامة) ٢٧

د:ضياء الدين الحسيني الأعرجي (ابن اخت العلامة) ٢٨

ه:محمد بن الحسن (فخر المحققين، ابن العلامة الحلبي) ٢٨

و:محمد بن مكّي (الشهيد الأول) ٢٩

٦- القرن التاسع ٢٩

أ:المير سيد علي الأسترآبادي (الشريف الجرجاني) ٢٩

ب:المقداد السيوري ٣٠

٧- القرن العاشر ٣٠

أ:محمد بن علي (ابن أبي جمهور الأحسائي) ٣٠

ب:السيد جمال الدين الحسيني الجرجاني ٣٠

ج:علي بن الحسين (المحقق الكركي) ٣١

ص:٦٠١

د:السيد صفى الدين الأسترآبادى (تلميذ المحقق الكركى) ٣١

ه:السيد بدر الدين العاملى الكركى ٣١

و:كمال الدين الأردبيلى الإلهى (صاحب التفسير) ٣١

ز:زين الدين بن نور الدين على (الشهيد الثانى) ٣٢

ح:السيد أبى الفتح الشريفى الحسينى ٣٢

ط:تاج الدين حسين الساعدى ٣٣

ى:الحسين بن عبد الصمد (والد الشيخ البهائى) ٣٣

ك:عبد العالى الكركى (ابن المحقق الكركى) ٣٣

ل:أحمد بن محمد (المقدس الأردبيلى) ٣٤

٨-القرن الحادى عشر ٣٤

أ:جمال الدين حسن (ابن الشهيد الثانى، المعروف بصاحب المعالم) ٣٤

ب:محمد على البلاغى ٣٥

ج:عبد النبى بن سعد الجزائرى ٣٥

د:السيد ماجد بن هاشم البحرانى ٣٥

ه:فخر الدين محمد بن الحسن (ابن صاحب المعالم) ٣٥

و:محمد بن الحسين (الشيخ البهائى) ٣٦

الأمر الرابع:ظهور الأخباريين و الصراع الفكرى بينهم و بين الاصوليين ٣٦

الأمر الخامس:دور الاصول من زمن الوحيد البهبهانى إلى زماننا هذا ٤٠

الفصل الثانى:ترجمه المؤلف ٤٦

اسمه و نسبه و مولده ٤٦

والده ٤٤

نشأته ٤٧

ص: ٦٠٢

علاقته بآيه الله السيّد أحمد الخوانساريّ ٤٧

علاقته بآيه الله الشيخ عبد العليّ الطهرانيّ ٤٨

هجرته إلى قم المقدّسه ٤٨

ملاح من شخصيّته الاستاذ ٤٩

بعض مناصبه ٥١

تأليفاته ٥١

في التفسير و علوم القرآن ٥١

في الدعاء و الزياره ٥٢

في الأخلاق ٥٢

في الكلام ٥٣

في الفقه ٥٩

في الاصول ٦٨

في الاقتصاد ٧١

في مسائل الحوزه ٧٢

في المتفرّقات ٧٣

الفصل الثالث: في رحاب الكتاب ٧٣

ص: ٦٠٣

الأمر الأول فى تعريف علم الاصول و موضوعه

الجهه الاولى فى تعريف علم الاصول ٨٠

أحدها تعريف المشهور و الإشكال الأول ٨٠

تعريف الشهيد الصدر و نقده ٨١

تأييد السيد الخوئى تعريف المشهور و نقده ٨١

الإشكال الثانى ٨٥

الإشكال الثالث عدم جامعیه تعريف المشهور ٨٥

تعريف الدرر و نقضه و إبرامه ٨٦

تعريف الكفايه و إشكالاته ٨٧

التعريف المختار ٨٩

مقايسه التعريف المختار مع سائر التعاريف ٨٩

الخلاصه ٩١

الجهه الثانيه تعريف موضوع كل علم ٩٢

العوارض الذاتيه ٩٥

ص: ٦٠٤

العوارض المقصوده و التعريف المختار ٩٥

الخلاصه ٩٦

الجهه الثالثه فى تمايز العلوم ٩٧

تمايز العلوم بالموضوع الجامع الذى لا يندرج تحت جامع آخر ٩٨

تقدم الموضوع على الغرض رتبه فى التمييز ٩٨

تمايز العلوم بنفس القضايا و المسائل و نقده ٩٨

الخلاصه ١٠١

الجهه الرابعه فى موضوع علم الاصول ١٠٢

موضوع علم الاصول هو ما يصلح للحججه فى تحصيل الأحكام الكليه الفقهيّه ١٠٣

أعمّيه موضوع علم الاصول عن الأدله الأربعة ١٠٣

كلام نهايه الاصول فى موضوع علم الاصول ١٠٤

نقد كلام نهايه الاصول ١٠٦

توضيح الموضوع أعنى ما يصلح للحججه ١٠٧

الخلاصه ١٠٨

الأمر الثانى فى الوضع

المقام الأوّل: حقيقه الوضع ١١١

اتحاد حيثيه الدلاله الشائيه مع الانتقال الشائى ١١٣

عدم الحاجه إلى الالتزام و التعهد ١١٥

تحليل الوضع و الدلاله ١١٧

ملاحظه فى كلام السيد الشهيد الصدر قدس سرّه ١١٧

التنزيل و الهوهويه ١٢٠

ص:٤٠٥

فى صَحِّه تقسيم الوضع إلى التعيّنَى و التعيّنَى و عدمها ١٢١

المقام الثانى: أقسام الوضع ١٢٢

أقسام الوضع باعتبار اللفظ ١٢٢

انحصار الأقسام فى الأربعة و بيان حالها ١٢٣

أقسام الوضع باعتبار المعنى و بيان حالها ١٢٤

ملاحظه فى ما اورد على إمكان القسم الثالث ١٢٥

عدم الحاجه إلى تقييد العنوان العامّ بمفهوم الفرد و الشخص ١٢٧

ملاحظه فى ما ذهب إليه فى المحاضرات ١٢٧

صَحِّه جعل العلاقه بين اللفظ و الخارج بتوسيط العامّ ١٢٨

امتناع الرابع ١٣٠

ملاحظات فى كلام صاحب الدرر ١٣٠

هل تكون المعانى الحرفيّة من القسم الأوّل أو الثالث ١٣٢

الوضع فى الحروف عامّ و الموضوع له فيها خاصّ ١٣٤

عدم تصوّر الجامع الذاتى فى الحروف ١٣٤

حقيقه الإشارات و الضمائر ١٣٨

إلحاق الإشارات و الضمائر بالحروف من جهه عدم استقلال معانيها ١٣٨

النقض و الإبرام فى كونها من المعانى الحرفيّة ١٣٨

ترجيح كون معانيها من المعانى الاسميّه ١٣٩

فى كون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا فى الإشارات و الضمائر ١٤٠

فى عدم الفرق بين ضمائر الخطاب و التكلم و بين ضمائر الغيبه فى إفاده الإشاره ١٤٢

حقيقه الموصولات و أنّها كأسامى الإشارات ١٤٢

فى عدم الفرق بين أسامى الموصولات ١٤٣

ص:٦٠٦

فى تقسيم الحروف إلى حاكيات و موجدات ١٤٣

المقام الثالث: مفاد الإنشاء و الإخبار ١٤٤

كلام المحقق الخراسانى فى وحده الإنشاء مع الإخبار فى طبيعى المعنى ١٤٤

ملاحظه فى كلام المحقق الخراسانى ١٤٤

إثبات أن الجملة الخبرية موضوعه للإخبار و الحكايه ١٤٤

ملاحظه فى كلام المحقق الأصفهاني ١٤٥

اختصاص الحكايه بالجمال الخبرية ١٤٦

كلام المحقق العراقى قدس سره من اشتراك الجملة الإنشائية مع الإخبارية فى الحكايه ١٤٧

ملاحظه فى كلام المحقق العراقى ١٤٨

الجمال الإنشائية عله اعتبارية لا عله تكويته ١٤٩

الخلاصه ١٥٠

الأمر الثالث مصحح الاستعمالات المجازية

حسن الاستعمال تابع للطبع لا للوضع ١٥٥

فى اختصاص ما ذهب إليه السكاكى بالاستعاره لا عموم المجازات ١٥٦

فى إثبات مجازية الاستعاره ١٥٦

فى ما أفاده صاحب الوقايه فى عامه المجازات من استعمالها فيما وضع له ١٥٦

فى عدم عموميه ما أفاده صاحب الوقايه ١٥٧

فى عدم خلو المجازات من التصرفات المجازية ١٥٨

فى مجازية المركب الذى اريد به المعنى المجازى ١٥٩

فى أن المراد من الطبع هو طبع نوع المستعملين ١٦٠

فى عدم الحاجه إلى ترخيص الواضع لا بحسب الموارد ولا بحسب نوع العلاقه ١٦٠

الخلاصه ١٦٠

ص:٦٠٧

الأمر الرابع استعمال اللفظ في اللفظ

حسن استعمال اللفظ في نوعه ١٦٤

حسن استعمال اللفظ في صنفه ١٦٤

حسن استعمال اللفظ في مثله ١٦٤

القراءه تكون من قسم استعمال اللفظ في مثله ١٦٤

في دعوى استحاله استعمال اللفظ في نفسه ١٦٤

في الأجوبه عن استحاله استعمال اللفظ في نفسه ١٦٥

الخلاصه ١٦٧

الامر الخامس في أنّ الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هي

بطلان قول من ذهب إلى تقييد المعاني بالإراداه ١٦٩

تفضيل الدرر بين الإراده بالمعنى الحرفي و الإراده بالمعنى الاسمي ١٦٩

ملاحظه التفصيل المذكور و الجواب عنه ١٧٠

بيان تقدّم مرتبه الوضع على مرتبه الإفهام و خروجه عن حقيقه الوضع ١٧٠

تقسيم الإفهام إلى التصوري و التصديقي ١٧٠

تأخر الإفهام التصوري و التصديقي عن الوضع بمرتبين ١٧١

بيان تبعيّه الدلاله التصوريّه عن الوضع لا للإراداه سواء كانت استعماليه أو جدّيه ١٧١

عدم صحّه حصر الدلاله الوضعيه في الدلاله التصديقيه ١٧١

توقف الدلاله الوضعيه التصوريّه على العلم بالوضع لا غير ١٧٢

توقف الإفهام التصديقي على العلم بالوضع و الإراده الاستعماليه و الإراده الجدّيه ١٧٢

بيان الإشكالات الثبوتيه على تقييد المعاني بالإراداه ١٧٢

المراديه تتوقف على أصاله الحقيقه و أصاله التطابق ١٧٥

قاعده حمل اللفظ على معناه الحقيقى ما لم يقترن قرينه المجاز هل تكون من المفردات

ص:٦٠٨

الوضعيه أم لا ١٧٦

ثمره البحث عن كون الألفاظ موضوعه بإزاء نفس المعانى ١٧٧

الخلاصه ١٧٧

الأمر السادس وضع الهيئه القائمه على المركبات

هيئه المركبات زائده على مادّه المفردات و هيأتها ١٨١

المعاني التصديقيته مداليل هيآت المركبات ١٨١

كما أنّ المفردات و هيأتها موضوعه كذلك هيئه المركبات ١٨٢

هيئه المفردات قائمه بموادها ١٨٢

هيئه المركبات قائمه بالمجموع ١٨٢

ليست الهيئات القائمه على المركبات متّحده مع هيئه المفردات ١٨٢

نقل كلام صاحب الكفايه فى عدم الحاجه إلى وضع آخر فى المركبات و نقده ١٨٢

عدم تفاوت الجمل الخبريه و الإنشائيّه فى الحاجه إلى الوضع الثالث أعنى وضع هيئه مجموع الكلام ١٨٣

عدم صحّه تفصيل صاحب الدرر بين الجمل الخبريه و الإنشائيّه ١٨٣

عدم صحّه التفصيل بين الجمله الفعليّه و الاسميّه ١٨٤

عدم اختصاص الوضع النوعيّ بهيئه المركبات بل يجرى فى المفردات بموادها و هيأتها ١٨٥

تفصيل المحقق الاصفهانيّ بين المادّه و الهيئه فى الوضع النوعيّ ١٨٦

الإشكال الوارد على التفصيل المذكور ١٨٦

لا يدلّ على المعاني التصديقيّه إلا الهيئه القائمه على المركبات دون الموادّ و هيأتها ١٨٧

الخلاصه ١٨٨

الأمر السابع: علائم الحقيقه و المجاز

الأول تنصيص الواضع ١٩١

الثاني نقل المتواتر ١٩٢

الثالث تنصيص أهل اللغة و حجّيه قول اللغويّ ١٩٣

قول اللغويّ من باب كونه من أهل الخبره لا من باب الأخبار في الموضوعات ١٩٤

تعارض الأقوال ١٩٦

كلام صاحب الفصول حول تقييد قول اللغويّ بعدم وجود طريق آخر إلى معرفه الحقيقه و المجاز ١٩٧

الرابع الاستعمال و المراد به هو الاستعمال المجرّد عن قرائن المجاز ١٩٨

تفصيل هدايه المسترشدين ٢٠٠

تحقيق التفصيل المذكور ٢٠٣

تفصيل في أصاله الحقيقه ٢٠٤

المراد من الاستعمال هو استعمال العرف لا المستعلم ٢٠٦

الخامس التبادر و حقيقته و بيان الفرق بينه و بين تبادر شيء من اللفظ بمعونه مقدّمات الحكمه ٢٠٧

لزوم خلوّ التبادر عن القرينه بالفعل ٢٠٧

الفرق بين المنقول و المجاز المشهور ٢٠٨

تبادر الحقيقه بضميمه أصاله عدم النقل علامه الوضع ٢١٠

اشراط العلم باستناد التبادر إلى حاقّ اللفظ ٢١١

اكتفاء هدايه المسترشدين بالظنّ بانتفاء القرينه ٢١١

جريان أصاله عدم القرينه لتشخيص الحقيقه ٢١٢

كلام صاحب الفصول في دعوى أنّ الأصل في التبادر أن يكون وضعيًا و ملاحظه الكلام المذكور ٢١٣

كلام صاحب الكفايه فى دعوى منع أصاله عدم القرينه و ملاحظه الكلام المذكور ٢١٣

المقام الثانى: فى الإشكالات الوارده على التبادر ٢١٤

منها إشكال الدور و الأجوبه عنه ٢١٤

كلام صاحب بدائع الأفكار و ملاحظته ٢١٤

منها لزوم الاتّحاد بين العلامه و ذيهها و الجواب عنه ٢١٧

منها تفصيل الفاضل الإيروانى فى الارتكاز المسبوق به التبادر و الجواب عنه ٢١٧

منها انحصار العلاميه فى الاستعمال المجرّد و الجواب عنه ٢١٨

كلام السيد الشهيد الصدر و ملاحظته ٢١٩

السادس عدم صحّه سلب اللفظ أو صحّه حمله ٢٢١

المقام الأوّل فى حقيقه عدم صحّه سلب اللفظ ٢٢١

اشترط علاميه ذلك بتجرّد اللفظ عن القرينه ٢٢٢

المعروف هو جعل صحّه الحمل و عدمها بنفسهما علامه للحقيقه و المجاز ٢٢٢

المقام الثانى فى الإشكالات الوارده ٢٢٣

منها أنّ المحكوم عليه بعدم صحّه سلبه إن كان معنى اللفظ فلا حمل حتّى يكون عدم صحّه سلبه دليلا على الحقيقه إذ الشىء

متّحد مع نفسه ٢٢٣

الجواب عنه بكفايه مغايره ما فى صحّه الحمل ٢٢٤

منها أنّ صحّه الحمل و عدمها يرجعان إلى عالم المعنى و الحقيقه و المجاز يرجعان إلى عالم اللفظ و بينهما مسافه بعيده ٢٢٧

الجواب عن الإشكال المذكور ٢٢٩

منها أنّ استعمال حال اللفظ و المعنى حاصل بالتبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل و سلبه ٢٣١

الجواب عنه بكفايه الإجمال و التفصيل ٢٣٢

منها ما فى بدائع الأفكار من تخصيص العلامه المذكوره بغير الحمل الأولى كما أنّ عدم صحّه السلب ينقسم إلى قسمين كذلك صحّه السلب ٢٣٣

السابع: الأطراد و عدمه ٢٣٥

المقام الأول فى تعريف الأطراد و المناقشات الوارده فيه ٢٣٥

المقام الثانى فى كون الأطراد علامه بنحو الموجهه الجزئيه ٢٤٠

المقام الثالث فى مشخصات هذه العلامه ٢٤١

هل تختص علامته الأطراد بالكليات أو لا؟ ٢٤١

هل يختص الأطراد بالأطراد عند أهل اللسان؟ ٢٤٢

هل تتقيد علامته عدم الأطراد للمجاز بعدم وجود المانع أو لا؟ ٢٤٢

قطعيه علامته الأطراد ٢٤٣

اعتبار المناسبه التى يقبلها الطبع فى العلاقه المصححه للتجوز ٢٤٣

هل يكون الأطراد علامه للتبادر أو علامه بنفسه؟ ٢٤٤

ثمره العلامات ٢٤٥

فى أنّ البحث عن العلامات بحث عن محققات الظهور ٢٤٥

الخلاصه ٢٤٦

الأمر الثامن: فى تعارض الأحوال

أنواع الأحوال العارضه على الألفاظ ٢٤٠

مقتضى الاصول عند الشكّ فى الأحوال ٢٤٠

مجرى أصاله عدم النقل ٢٤٢

هل تجرى أصاله عدم النقل مع العلم بالنقل و الشكّ في تقدّمه على الاستعمال و تأخّره عنه أو لا؟ ٢٦٢

ص: ٦١٢

ذهب في الدرر إلى جريانها ٢٦٢

إيراد تهذيب الاصول و الجواب عنه ٢٦٣

بيان أنّ أصاله عدم النقل تكون من الأمارات لا من الاصول التبعديّه ٢٦٥

كلام المحقق العراقي و الجواب عنه ٢٦٦

تبيين جريان أصاله عدم النقل مع العلم الإجماليّ بالنقل و عدمه ٢٦٧

دوران الأمر بين نفس الأحوال بعد العلم بعدم استعماله في الحقيقة ٢٦٨

الوجه الاستحسانيه لتقدّم بعض الأحوال على بعض ٢٦٨

دوران الأمر بين النقل و غير الحقيقة السابقه من التخصيص أو التقييد أو الإضمار أو المجاز ٢٦٩

دعوى إحراز التقييد بأصاله عدم النقل ٢٦٩

و الجواب عنها بمعارضه أصاله عدم النقل بأصاله عدم التقدير فيما إذا دار الأمر بين النقل و الإضمار ٢٦٩

دوران الأمر بين الاشتراك و بقيه الأحوال ٢٧٠

دعوى تقدّم سائر الأحوال بأصاله عدم تعدّد الوضع ٢٧٠

و الجواب عنها بالتفصيل ٢٧٠

دوران الأمر بين الاشتراك و التخصيص أو التقييد بناء على مذهب القدماء في كونهما مجازا ٢٧١

دوران الأمر بين الاشتراك و الإضمار بناء على أنّ الإضمار من المجازات ٢٧١

دوران الأمر بين التقييد و التخصيص ٢٧٢

دعوى تقديم التقييد على التخصيص لشمول العامّ الاصوليّ لمورد الاجتماع ٢٧٢

و الجواب عنه بأنّ العامّ المنفصل لا يمنع عن تحقّق الإطلاق فيتعارضان و يقدم أقواهما إن كان دالاً فيتساقطان ٢٧٣

عدم التفرقة بين الإطلاق البدليّ و الإطلاق الشموليّ ٢٧٤

دوران الأمر بين التخصيص و عدم ترجيح أحدهما على الآخر إلا إذا كان أحدهما أقوى ظهوراً كما إذا كان أحدهما وارداً مورد الاجتماع أو كان أفراد أحدهما قليلاً ٢٧٤

دوران الأمر بين التقيدين و تعارضهما و تساقطهما إلا إذا كان لظهور أحدهما أقوى كما عرفت ٢٧٥

الخلاصه ٢٧٥

الأمر التاسع: الحقيقه الشرعيّه

المقام الأوّل: إنّ الوضع التعينيّ على قسمين تصريحيّ و استعماليّ ٢٨٢

الوضع التعينيّ الشرعيّ الاستعماليّ ٢٨٢

إمكان الاستعمال الحقيقيّ في المعنى الشرعيّ ٢٨٣

إشكال اجتماع اللحاظين من الآليّ و الاستقلاليّ في شيء واحد ٢٨٣

جواب المحقّق الأصفهانيّ عن اجتماع اللحاظين ٢٨٤

إيراد صاحب منتهى الاصول على المحقّق الأصفهانيّ ٢٨٥

جواب الإيراد ٢٨٦

جواب صاحب المحاضرات عن اجتماع اللحاظين ٢٨٧

إيراد هذا الجواب ٢٨٧

جواب المحقّق العراقيّ ٢٨٨

إيراد صاحب منتهى الاصول على المحقّق العراقيّ ٢٨٨

جواب الإيراد ٢٨٨

المقام الثاني في وقوع الوضع الشرعيّ ٢٨٨

الاستدلال بالتبادر لإثبات الوضع الشرعيّ ٢٨٨

الإيرادات على هذا الاستدلال ٢٨٩

ص: ٦١٤

ثبوت الوضع الشرعي في الجملة و إن لم يعلم أنه بالوضع الاستعمالي أو بالوضع التعيني ٢٩١

المقام الثالث: ثمره البحث ٢٩١

الخلاصه ٢٩٣

الأمر العاشر: في الصحيح والأعم

المقام الأول: في أسامي العبادات ٢٩٧

الجهة الاولى في تحرير محل النزاع في أن ألفاظ العبادات هي أسام للصحيحه منها أو الأعم منها ٢٩٧

جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه ٢٩٧

جريان النزاع و عدمه على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه ٢٩٧

المناقشات الوارده حول جريان النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه ٢٩٧

تصوير النزاع باعتبار اختلاف مراتب المجاز ٢٩٨

و الجواب عن المناقشات المذكوره ٢٩٨

إشكال صاحب الكفايه في جواز النزاع عند اختلاف مراتب المجاز ٣٠٠

ملاحظات في كلام صاحب الكفايه ٣٠٠

استظهار عدم جريان النزاع من جهه قصور العناوين و الأدله ٣٠٢

جريان النزاع و عدمه على مذهب الباقلاني ٣٠٣

الجهه الثانيه في اشتمال التعريف لعنوان الصحيح و الأعم ٣٠٤

معنى الصّحّه و الفساد و نوع تقابلهما ٣٠٧

الجهه الثالثه في تصوير الجامع المركّب على قول الصحيحى ٣٠٩

تعريف الشيخ الأعظم عن الجامع المركّب ٣٠٩

عدم لزوم الخلط بين الصحيح و الفاسد ٣١٠

تعريف المحقق الأصفهاني عن الجامع المركب ٣١١

تحليل التعريف المذكور ٣١١

كيفية حكاية الجامع المركب عن مصاديقه ٣١٢

كفاية الجامع الاعتباري في الحكايات ٣١٢

كفاية الجامع الوجودي في الحكايات ٣١٢

عدم دخاله الشرائط المتأنيه من ناحيه الأمر في التعريف ٣١٣

الجهه الرابعه في تصوير الجامع البسيط على قول الصحيحى و الاستدلال عليه بقاعده الواحد لا يصدر إلا عن الواحد ٣١٤

الإشكالات الثبوتيه و دفعها ٣١٤

منها أن القاعده المذكوره في الواحد الشخصى لا النوعى فلا تدل على الجامع البسيط ٣١٤

و منها أن جهه النهى عن الفحشاء و المنكر لا تكشف إلا عن واحد بالعنوان و لا تكشف عن الوحده الحقيقيه الذاتيه ٣١٥

و منها أن أثر الصلاه كثير و ليس بواحد ٣١٦

و منها أن الأثر في المقام غير مرتب على الجامع بين الأفراد بل مترتب على أفراد الصلاه ٣١٧

الإشكالات الإثباتيه و توضيحها أو دفعها ٣١٨

منها أن الأثر لو لم يختص بالصلاه لزم أن يكون الجامع المكشوف جامعا بين الصلاه و غيرها ٣١٨

و منها أن الآثار المذكوره لصحة الصلاه ليست آثارا لصحة الصلاه بل هي آثار لكمال الصلاه ٣١٨

و منها أنّ الشارع عالم بالمسمّى ولا حاجة له باستكشاف الجامع بالأثر ٣١٩

و منها أنّ الأثر لا يترتب بدون قصد القربه مع أنّ قصد القربه خارج عن متعلق الأمر فالصلاه لا تكون بنفسها مؤثّره ٣١٩

و منها أنّ لازم كون الصلاه بمعنى الناهيه عن الفحشاء و المنكر هو أنّ قولهم عليهم السّلام الصلاه ناهيه عن الفحشاء و المنكر حمل أوّلّى و هو كما ترى ٣٢٠

و منها أنّ لازم كون الصلاه بمعنى الناهيه هو عدم صحّه استعمال الصلاه فى المعنون بلا عنايه و هو كما ترى ٣٢٠

و منها أنّ وحده الأثر لو دلّت إنّما تدلّ على وجود جهه جامعه لا على أنّها مسمّى لفظ الصلاه ٣٢٠

الجهه الخامسه فى تصوير الجامع العرضى على قول الصحيحى و الملاحظات المذكوره حوله ٣٢٠

تصوير الجامع السنخى على قول الصحيحى و تحليله ٣٢١

الجهه السادسه فى مقتضى الأصل فى المقام ٣٢٢

جريان البراءه فى مشكوك الجزئيه أو الشرطيّه بناء على تصوير الجامع المركّب ٣٢٢

اختيار صاحب الكفايه جريان البراءه بناء على تصوير الجامع البسيط أيضا ٣٢٢

المناقشات الوارده عن السيّد المحقّق الداماد و الإمام المجاهد و المحقّق الأصفهانى و صاحب الدرر رضوان الله عليهم ٣٢٣

الأجوبه عن المناقشات المذكوره ٣٢٥

الجواب الأوّل ٣٢٥

الجواب الثانى كما عن منتهى الاصول و صاحب المقالات ٣٢٦

ص: ٦١٧

الجواب الثالث كما عن الفقيه الهمداني ٣٢٨

الجواب الرابع كما عن سيدنا الإمام المجاهد قدس سره ٣٢٩

بيان المختار ٣٣١

الوجه السابعه في تصوير الجامع على القول الأعمى ٣٣١

الوجه الأول:معظم الأجزاء ٣٣١

إشكال الشيخ الأعظم قدس سره ٣٣٣

جواب الإشكال المذكور ٣٣٤

تصوير معظم الأجزاء بنحو الكلّي في المعين ٣٣٦

نقد التصوير المذكور ٣٣٦

إشكال المحقق الأصفهاني قدس سره ٣٣٧

تقريب الإشكال ٣٣٧

جواب الإشكال المذكور ٣٣٧

إشكال صاحب الكفايه قدس سره ٣٣٨

جواب الإشكال المذكور ٣٣٨

الوجه الثاني:الأركان الأربعة ٣٣٩

إشكالات الشيخ الأعظم قدس سره ٣٤١

جواب الإشكالات المذكوره ٣٤١

الوجه الثالث:الوضع لمعنى لكن لا من حيث أنه ذلك المعنى بل من حيث كونه جامعا لملاك التسميه ٣٤٤

إشكال الشيخ الأعظم قدس سره ٣٤٥

جواب إشكال الشيخ الأعظم قدس سره ٣٤٥

إشكال الإحالة إلى المجهول ٣٤٨

ص: ٦١٨

جواب الإشكال المذكور ٣٤٨

إشكال الدور ٣٤٨

جواب الميرزا الشيرازي قدس سره ٣٤٨

الوجه الرابع: أن حال ألفاظ العبادات كحال أسامي المعاجين ٣٤٩

تقريب صاحب الكفايه و إيراده ٣٤٩

ملاحظه إيراد صاحب الكفايه ٣٥٠

الوجه الخامس: أن حال ألفاظ العبادات حال أسامي المقادير و الأوزان ٣٥١

تصوير صاحب الكفايه و إيراده ٣٥١

ملاحظه إيراد صاحب الكفايه ٣٥١

الجهه الثامنه فى عموميه الوضع و الموضوع له فى ألفاظ العبادات ٣٥٢

الجهه التاسعه فى ثمره النزاع من إجمال الخطاب على قول الصحيحى و عدمه على قول الأعمى ٣٥٣

أهميه هذه الثمره ٣٥٤

إشكالات هذه الثمره ٣٥٤

أحدها أن ماهيات العبادات مجهوله مهمله فلا يصح الأخذ بإطلاقها ٣٥٤

اجيب بمنع الإهمال و المجهوليه و تقريب الإطلاق فيها ٣٥٥

و ثانيها أن ماهيات العبادات كانت متداوله من قبل و ليس وضعها بتعيين الشارع فيمكن الأخذ بإطلاقها ٣٥٨

اجيب بمنع ذلك بسبب ظهور الاستعمالات الشرعيه فى استعمال ألفاظ العبادات فى المعانى الشرعيه ٣٥٩

و ثالثها أن متعلق الأوامر متعنون بضد الفساد و هو الصحيح فلا يجوز التمسك حيثئذ بالإطلاق ٣٥٩

ص: ٦١٩

اجيب بمنع ذلك من جهه أنّ الخارج من المطلقات ليس متعنونا بالفساد حال الخروج هذا مضافا إلى اختصاص الإشكال بما إذا كانت الاستعمالات الشرعيّة مورد الأمر ٣٦٠

و رابعها ما أفاده المحقّق الأصفهانيّ من أنّه لا وجه لتخصيص إمكان البيان بالأعمّ ٣٦٣

اجيب بأنّ صحّحه التمسك بالإطلاق فرع الوضع للأعمّ على ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه ٣٦٤

و خامسها منع تحقّق الإجمال بناء على الوضع للجامع مطلقا سواء كان بسيطا أو مركّبا ٣٦٤

وجه اندراج المسألة في المسائل الاصولية ٣٦٦

أدلّه الصحيحيّ ٣٦٨

الأول: التبادر ٣٦٨

إشكال صاحب الكفاية بأنّه لا منافاه بين التبادر بملاحظه بعض الآثار و الإجمال بحسب الوضع ٣٦٩

جواب تهذيب الاصول عنه بأنّ التبادر من حاقّ اللفظ فكيف يمكن فرضه مع الإجمال في مرتبه اللفظ ٣٦٩

دعوى إمكان تبادر المعنى الإجماليّ البسيط ٣٧٠

إشكال صاحب هدايه المسترشدين ٣٧٠

دفع الإشكال بالأخذ بظاهر الحال ٣٧٢

عدم صحّحه الدفع المذكور ٣٧٢

إشكال المحقّق الداماد قدّس سرّه في التبادر من أنّ تبادر الصحيح على فرض تحقّقه لا يدلّ على أنّه كذلك عند الشارع لاحتمال صيرورته كذلك بتعدّد الدالّ و

استدلال الميرزا الشيرازي لإثبات التبادر الوضعي ٣٧٤

ملاحظه الاستدلال المذكور ٣٧٥

الثاني: صحه السلب ٣٧٥

إشكال الاستدلال بصحه السلب ٣٧٦

إشكال تهذيب الاصول ٣٧٧

كلام الشيخ الأعظم و ملاحظته ٣٧٧

الثالث: الاستشهاد بالأخبار الداله على إثبات بعض الخواص و الآثار للمسميات على استعمال ألفاظ العبادات في خصوص الصحيح و الجواب عنه بأن المراد معلوم في هذه الموارد و أصاله الحقيقه لا تجرى إلا في الشك في المراد ٣٧٩

المنع من استعمالها في خصوص الصحيح بل يفهم الصحيح بتعدد الدال و المدلول ٣٨٠

المنع من إطلاق تلك الأخبار ٣٨٠

الرابع الاستشهاد بالأخبار المذكوره بتقريب آخر و هو أنه لو دار الأمر بين التخصيص أو التخصص فأصاله العموم تحكم بالثاني ٣٨٠

الجواب عنه بمنع جريان أصاله العموم في الموارد التي علم بخروج الفرد ٣٨١

الخامس: حكمه الوضع ٣٨٢

الحكمه لا تقضى الاختصاص بالصحيح ٣٨٣

هل يختص الفاسد بالفاقد لشرائط التأثير ٣٨٤

هل تدل الأخبار على وضع ألفاظ العبادات في خصوص المقتضيات ٣٨٥

أدله الأعمى ٣٨٦

الأول:التبادر و ما يمكن أن يقال فيه ٣٨٦

الثاني:حكمه الوضع ٣٨٧

الثالث:استكشاف الأعم من عدم تبادر الصحيح و الفاسد و ما يمكن أن يقال فيه ٣٨٨

الرابع:صحة التقسيم إلى الصحيح و السقيم و ما يمكن أن يقال فيه ٣٨٩

الخامس:صحة تقييد ألفاظ العبادات بالصحة و البطلان و ما يمكن أن يقال فيه ٣٩١

السادس:إطلاق ألفاظ العبادات فى جملة من الأخبار على الفاسد إذ لو لم تكن المراد الفاسد لزم عدم صحة النهى لعدم

القدره على الصحيحه ٣٩١

اجيب عنه كما عن الشيخ قدس سره بأن هذا مجرد استعمال و لا دليل فيه على المطلوب أو أنّ غير المقدور هو النهى التكليفى لا

الإرشادى ٣٩١

أو منع غير مقدوريه النهى المولوى لو لا المانع كما عن سيدنا الاستاذ ٣٩٣

السابع:أنه لو كانت ألفاظ العبادات أسامى للصحة لزم فيها إذا نذر أو حلف أن لا يصلّى فى مكان مكروه من وجود الشىء عدمه

٣٩٤

اجيب عنه بمنع الملازمه ٣٩٥

مع اشتراط صحة النذر بكون متعلقه راجحا لا يمكن القول بصحة نذر ترك الصلاة فى مكان مكروه ٣٩٧

و أيضا النهى العارض من جهة تعلق النذر بترك الصلاة لا يوجب كون ذات الصلاة محرّمه ٣٩٨

المقام الثانى فى أسامى المعاملات ٣٩٩

الأمر الأول فى تحرير محل النزاع ٣٩٩

عدم جريان النزاع فى المسببات لأن أمرها دائر بين الوجود و العدم لا الصحة و

ص:٦٢٢

توضيح المحقق الأصفهاني و كلام الإمام المجاهد و الميرزا الشيرازي قدس سره ٣٩٩

تفصيل المحقق العراقي قدس سره ٤٠٢

جواب التفصيل المذكور ٤٠٥

توجيه المحاضرات جريان النزاع في المسببات ٤٠٥

جواب التوجيه المذكور ٤٠٦

الأمر الثاني أنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّ أسامي المعاملات موضوعه للأسباب الصحيحة ٤٠٨

اختيار وضع الألفاظ في المعاملات للأعم ٤٠٨

الأمر الثالث: في صحه استعمال ألفاظ المعاملات في الأسباب كالمسببات ٤١٠

الأمر الرابع: في جواز الأخذ بالإطلاق المقامي بناء على كون الألفاظ موضوعه للمؤثر الواقعي الشرعي ٤١٢

عدم الكتيه في الإطلاق المقامي ٤١٣

إشكال الإجمال في الخطابات ٤١٥

تحليل و تفصيل ٤١٥

الإطلاق اللفظي بناء على موضوعيه الصحيح العرفي ٤١٦

دلالة الاقتضاء (بناء على كون الألفاظ موضوعه للمسببات) ٤١٦

تفصيل (في الأخذ بالإطلاق) بناء على الوضع للمسببات ٤١٦

ملاحظه التفصيل المذكور ٤١٧

عدم اختصاص أدله النفوذ بالمسببات ٤١٨

حدود الإطلاق اللفظي و المقامي ٤٢٠

التفصيل بين التخصيص و التخصّص ٤٢٠

ملاحظه التفصيل المذكور ٤٢١

التفصيل بين الأجزاء و الشرائط ٤٢٢

إشكال صاحب الفصول ٤٢٣

بيان المختار ٤٢٣

المقصود من دخاله الشرائط ٤٢٤

مدخلية المشخصات الفردية و عدمها في ازدياد المطلوبية ٤٢٤

هل يرجع ما له دخل في الفرد إلى طبيعه ٤٢٧

خصوصيات الفرد لا تسرى إلى حقيقه المسمى ٤٢٩

حكم الرياء في الأجزاء المستحبه ٤٣١

الخلاصه ٤٣٢

الأمر الحادى عشر: الاشتراك

وجوه الامتناع ٤٥٧

منها الإخلال بالتفهيم ٤٥٧

اجيب عنه بالمنع ٤٥٧

منها لزوم التطويل بلا طائل أو الإجمال فى المقال ٤٥٧

اجيب عنه بالمنع ٤٥٧

منها أنّ فناء اللفظ فى المعنى لا يقبل التعدد ٤٥٨

اجيب عنه بأنّ حقيقه الوضع ليس جعل اللفظ فانيا فى المعنى ٤٥٨

منها ما أورده تشریح الاصول ٤٥٩

اجيب عنه بوجوه ٤٦٠

منها أن الاشتراك يناقض حقيقه الوضع ٤٦١

اجيب عنه بالمنع ٤٦١

ص: ٦٢٤

منها أنّ غرض الواضع هو تفهيم المعنى من دون الحاجة إلى القرينه ٤٦٢

اجيب عنه بالمنع ٤٦٢

منها أنّ الاشتراك ينافى الوضع بمعنى التعهد ٤٦٢

اجيب عنه بالمنع ٤٦٣

دليل وجوب الاشتراك ٤٦٥

ربما يستدلّ بتناهي الألفاظ و عدم تناهى المعانى ٤٦٥

إيراد صاحب الكفايه على عدم تناهى المعانى ٤٦٥

مناقشات استاذنا المحقق الداماد و صاحب المقالات ٤٦٦

إيراد المحاضرات على تناهى الألفاظ ٤٦٧

اجيب بالمنع ٤٦٨

الخلاصه ٤٦٩

الأمر الثانى عشر فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد

المقام الأوّل فى محلّ النزاع ٤٧٠

المقام الثانى فى وجوه الامتناع ٤٧١

فناء اللفظ فى المعنى لا يمكن إلاّ فى معنى واحد ٤٧١

اجيب بعدم الدليل على كون اللفظ فانيا فى المعنى ٤٧٢

التفرّد التنزيلى لا يقتضى إلاّ التفرّد الحقيقى ٤٧٦

اجيب عنه بمنع الاقتضاء المذكور ٤٧٨

لزوم الجمع بين اللحاظين المستقلين فى آن واحد ٤٨٠

المقام الثالث فى الوجوه الأدبيه ٤٨١

اعتبار الوحده فى الموضوع له أو الوضع ٤٨١

التفصيل بين المفرد و الثنيه و الجمع ٤٨٤

ص:٤٢٥

استعمال اللفظ في الأكثر في المفرد ٤٨٤

استعمال اللفظ في الأكثر في التشبيه و الجمع ٤٨٥

وهم و دفع ٤٨٩

المقام الرابع في ثمره البحث ٤٩١

الخلاصه ٤٩٤

الأمر الثالث عشر البحث في المشتقّ

المقام الأوّل في تحرير محلّ النزاع ٥٠٠

المقام الثاني في أنّ المسأله لغويّه لا عقليه ٥٠١

المقام الثالث في أنّ البحث ليس في مبادئ المشتقات بل في معاني هيآتها الكليه ٥٠٣

المقام الرابع في تقسيمات المشتقّ من المصطلحه و غيرها و تعيين مورد البحث ٥٠٤

المقام الخامس في تعميم البحث بالنسبه إلى جميع المشتقات الجاربه على الذات كأسماء الفاعلين و المفعولين و غيرهما ٥٠٧

المقام السادس في عدم الفرق بين أن يكون الوصف ذاتياً أو غيره في دخوله في محلّ النزاع ٥١٠

المقام السابع في تعميم النزاع بالنسبه إلى اسم الزمان ٥١٢

التزام الميرزا الشيرازيّ بخروج اسم الزمان لعدم بقاء الزمان ٥١٢

اجيب عنه بوجوه منها أنّ الزمان باق بنظر العرف ٥١٣

و منها أنّ أسماء الأزمنه مشتركه في الوضع مع أسماء الأمكنه ٥١٧

و منها أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ ٥١٨

المقام الثامن في وجه خروج العناوين غير الاشتقاقية ٥٢٠

توجيه المحاضرات ٥٢٠

إشكال تهذيب الاصول ٥٢١

جواب الإشكال المذكور ٥٢١

المقام التاسع فى ملاك دخول المشتقات غير الاصطلاحية فى النزاع ٥٢٢

مسأله من له زوجتان كبيرتان مدخولتان أرضعتا زوجته الصغيره ٥٢٢

المقام العاشر فى المراد من الحال فى عنوان المسأله ٥٢٨

المقصود من الحال هو حال التلبس لا حال النطق ٥٢٨

المراد من حال التلبس هو فعلية قيام المبدأ بالذات ٥٢٨

مؤيدات خروج الزمان عن مفهوم المشتق ٥٢٩

الفرق بين المشتقات والأفعال الماضيه والمستقبله فى الدلاله على الزمان ٥٢٩

المقام الحادى عشر فى أنواع مبادئ المشتقات من الأفعال والملكات والحرف ٥٣٠

ألفاظ المشتقات تدل على المبادئ المختلفه بمفهومها التصوريه من دون حاجه إلى الجرى والحمل ٥٣١

حكاية إنكار اختلاف المبادئ من حيث القوه والفعلية عن بعض والجواب عنه ٥٣٢

المقام الثانى عشر فى مقتضى الأصل اللفظى والعملية فى المسأله فيما إذا شك أن الواضع اعتبر حال التلبس وبقاء الصفات أو لم يعتبر ٥٣٤

ربما يقال بتعارض الاصول اللفظية فى المقام لتعارض أصاله عدم ملاحظه الخصوصية مع أصاله عدم ملاحظه العموم ٥٣٤

جواب استاذنا المحقق الداماد قدس سره عن ذلك بأن التعارض فيما إذا كان الإطلاق لحاظيا لا ذاتيا ٥٣٤

تأييد المحقق الأصفهاني لصاحب الكفايه من جهه مباينه المفاهيم واختصاص العموم والخصوص بمرحله الصدق والجواب عنه ٥٣٦

ص: ٦٢٧

الإشكال فى أصاله الإطلاق بأنه لا تثبت الوضع للأعمّ و الجواب عنه بأنّ أصاله الإطلاق من الاصول اللفظيّه ٥٣٧

مقتضى الأصل العمليّ ٥٣٧

تفصيل صاحب الكفايه فى جريان أصاله البراءه فيما إذا كان الانقضاء قبل الإيجاب و جريان استصحاب الوجوب فيما إذا كان

الانقضاء بعد الإيجاب ٥٣٧

توضيح المحاضرات ٥٣٧

إشكال نهايه النهايه فى جريان الاستصحاب ٥٣٨

ملاحظه الإشكال المذكور و التفصيل بين الاستصحاب الموضوعيّ و الاستصحاب الحكميّ ٥٣٨

الكلام فى المختار فى معنى المشتقّ ٥٣٩

تبادر المتلبس دليل على كون المشتقّ حقيقه فيه ٥٣٩

صحّه سلب المشتقّ دليل اختصاصه بالتلبس ٥٣٩

إيراد تهذيب الاصول على علاميّه صحّه السلب و الجواب عنه بالإجمال و التفصيل ٥٤٠

بيان رتبه العلامات ٥٤٠

اورد على صحّه السلب بأنّ سلب المشتقّ المقيد لا يكون علامه لكون استعمال المطلق فيه مجازا ٥٤١

اجيب عنه بأنّ المقصود هو تقييد السلب أو الموضوع المسلوب عنه لا المسلوب ٥٤١

إيراد المحقق الأصفهانيّ على تقييد السلب و تخصيص التقييد بالنسبه ٥٤٢

إمكان أن يكون تقييد المسلوب فى بعض الفروض علامه المجاز أيضا ٥٤٢

ارتكاز التضادّ بين عنوان العالم و الجاهل دليل على كون المشتقّ موضوعا للمتلبس دون الأعمّ ٥٤٢

ص: ٦٢٨

أدله الأعمى و المناقشات التي فيها ٥٤٤

الاستدلال بالمشتقات التي تكون عناوين للذات و الجواب عنه ٥٤٥

كلام صاحب الوقايه ٥٤٥

الاستدلال بقوله تعالى « لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » ٥٤٥

اجيب عنه بوجوه منها قيام القرينه على كون الاستعمال مجازيًا ٥٤٦

منها أن مادّه الظلم استعملت في الأعم من الظلم الآتي و لكن بقرينه الحكم يرفع اليد عن إطلاقها ٥٤٧

و منها أن استدلال الإمام عليه السلام يبتنى على نزاع آخر ٥٤٨

و منها أن مناسبة شأن السائل عليه السلام تقتضى اختصاص السؤال ببعض الفروض إلى غير ذلك ٥٥٠

بيان امتناع تصوير الجامع بين المتلبس و من انقضى عنه فمع عدم إمكان تصوير الجامع لا تصل النوبه إلى مقام الإثبات ٥٥٢

جواب المحاضرات عن ذلك ٥٥٣

تنبيهات ٥٥٤

التنبيه الأول في بساطه المشتق و تركبه ٥٥٤

المراد من البساطه هي البساطه الإدراكيه و اللحاظيه دون التحليليه ٥٥٤

و المناط في البساطه التحليليه هو وحده الصوره الإدراكيه الحاصله من المفاهيم الافراديه دون مفاهيم الجملات ٥٥٤

كلام المحقق الأصفهاني في اعتبار البساطه الحقيقيه ٥٥٦

ملاحظه كلام المحقق الأصفهاني ٥٥٧

بيان إمكان البحث عن البساطه اللحاظيه ٥٥٨

أدله المختار من البساطه اللحاظيه ٥٥٩

الوجدان و بعض المؤيّدات يشهد على خلوّ المشتقّ من الذات ٥٥٩

ربما يستدلّ بالملازمه العقليّه على إثبات الذات ٥٦٠

اجيب بالمنع ٥٦٠

ربما يقال بأنّ في نظير حمل موجود على الوجود ليس ذات غير المبدأ حتّى يحمل عليه العنوان فالحمل لبيان العيّيّه بعد كونهما
أمرا واحدا ٥٦٠

اجيب عنه بأنّ المشتقّ قابل للانحلال عقلا إلى معنون و ذات مبهم و الإبهام يصحّح الحمل هذا مضافا إلى كفايه تخيل المغايره
في الحمل أو كفايه المغايره المفهوميّه ٥٦١

استدلال السيّد الشريف على البساطه و محطّ كلامه ٥٦٢

النقض و الإبرام في استدلاله ٥٦٣

التهافت في كلام صاحب الكفايه و دفعه ٥٦٤

التنبيه الثاني في الفرق بين المبدأ و المشتقّ ٥٦٥

التنبيه الثالث في ملاك الحمل ٥٧١

كلام صاحب الفصول ٥٧٢

ملاحظه حول كلامه ٥٧٤

كلام صاحب الكفايه ٥٧٥

ملاحظات ٥٧٥

الرابع في معيار صحّه الحمل في الحمل الشائع الصناعيّ ٥٧٧

المعيار هو مجرد تحقّق حيثيه المبدأ ٥٧٧

إطلاق الصفات على الله تعالى حقيقه ٥٧٨

عدم منافاه إطلاق الصفات عليه تعالى مع عيّيّتها مع الذات ٥٧٩

الخامس في تطبيق مفاهيم الصفات الجاربه عليه تعالى ٥٨١

الخلاصه ٥٨٣

ص: ٦٣٠

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- أمل الآمل: للشيخ الحرّ العامليّ (١١٠٤ ق)- تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ- مكتبه الاندلس- بغداد.
- ٣- الذريعه: لآقايزرگ الطهرانيّ- دار الأضواء- بيروت- الطبعة الثالثه- ١٤٠٣ ق.
- ٤- الرافد في علم الاصول للقطيفيّ- مطبعه مهر- قم- ١٤١٤ ق.
- ٥- رجال النجاشيّ لأبي العباس أحمد بن عليّ النجاشيّ (٤٥٠ ق)- جماعه المدرّسين- قم.
- ٦- الرسائل: للإمام الخمينيّ قدس سرّه (١٤٠٩ ق)- مؤسسه إسماعيليان- قم.
- ٧- روضات الجنّات: لمحمّد باقر الموسويّ الخوانساريّ- مكتبه إسماعيليان- قم- ١٣٩٠ ق.
- ٨- رياض العلماء للميرزا عبد الله أفنديّ (من أعلام القرن الثاني عشر)- مطبعه الخيام- قم.
- ٩- السرائر: لابن إدريس (٥٩٨ ق)- جماعه المدرّسين- قم.
- ١٠- عدّه الاصول: للشيخ الطوسيّ (٤٦٠ ق)- مؤسسه آل البيت عليهم السّلام- قم.
- ١١- الفهرست: لمحمّد بن إسحاق النديم (بعد ٣٧٧ ق)- دار المعرفه- بيروت.
- ١٢- الفهرست: للشيخ الطوسيّ (٤٦٠ ق)- منشورات الشريف الرضيّ- قم.
- ١٣- الكنى و الألقاب: للشيخ عباس القمّيّ (١٣٥٩ ق)- مكتبه الصدر- طهران- الطبعة الخامسه- ١٤٠٩ ق.
- ١٤- لؤلؤه البحرين: للشيخ يوسف البحرانيّ (١١٨٦ ق)- تحقيق: السيّد محمّد صادق

بحر العلوم مؤسسه آل البيت عليهم السلام-قم.

١٥-المستدرک: للميرزا حسين النوري الطبرسي (١٣٢٠ ق)-المكتبه الإسلاميه-طهران-١٣٨٢ ق.

١٦-مسند ابن حنبل: (٢٤١ ق)-دار صادر-بيروت.

١٧-معجم الرجال: للسيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٠ ق)-مركز نشر آثار شيعه-قم-الطبعه الرابعه-١٤١٠ ق.

ص: ٦٣٢

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 آواده 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



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

