**بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین من الان الی یوم الدین**

اما بعد فهذه وجیزة فی علم الاصول التی ارید ان القاها علی الطلاب و المحصلین فی الحوزة العلمیة بقم و اسأل الله تبارک و تعالی ان یوفقنی لذلک و ان یعینی فی فهم المباحث و ایرادها و اختیار ما هو قریب الی الواقع انشاء الله تعالی.

**مدخل**

ان علم الاصول من العلوم الالیة التی له شرف من بین العلوم، اذ به یمکن ان یوصل الفقیه الی الاحکام الشرعیة و فی الحقیقة علم الاصول هو العلم الوحید الذی دوّن فیه کیفیة محاورات الموالی مع عبیدهم لاجراء فرامینهم، اذ بها یمکن ان یحتج المولی علی العبد و العبد علی المولی. و ان شئت قلت: ان العقلاء وضعوا بینهم قوانین و قواعد لاجراء الفرامین الصادرة عن ملوکهم و ذوی شأنهم کالموالی و الارباب بالنسبة الی من کان دون شأنهم بلا فرق بین کون المولی حقیقیا او ظالما یظن انه مولی او اعتباریا حصل الولایة له لاجل تحقق معاوضة کملک یمین و غیر ذلک. فالعقلاء لاجل انتظام عیشهم وضعوا هذه القوانین و الزموا انفسهم بمراعاتها و اجرائها.

فالله تبارک و تعالی هو المولی الحقیقی و نحن عبیده و قد ارسل الرسل و انزل الکتب لنبین لنا ما هی وظائفنا بالنسبة الیه و لم یسلک لایصال فرامینه طریقا غیر طریق العقلاء و لو کان له طریق غیرها لبان و لوصل الینا. و حیث کنا فی عهد بعید من عصر النبی و اوصیائه المرضیین صلوات الله علیهم اجمعین و لاندری کیفیة محاوراتهم مع المسلمین و ان ادخروا لنا تلامذتهم و انصارهم نص کلامهم الذی هو المعروف بیننا بالاخبار و الروایات لکن فی هذا العهد لا علم لنا بکیفیة تعاملهم مع الامة فلابد لفهم وظائفنا ان نرجع الی ما وصله الرواة الینا و نجتهد ان نحرز صدوره حتی یثبت کون هذا من کلامهم ثم نرجع الی هذه القواعد الرایجة بین الموالی و العبید لتطبیقها علی کلامهم الصادر عنهم حتی نصل الی ما هی الوظیفة التی شرعت لنا. فالغایة المتوخاة من علم الاصول هی القدرة علی استنباط الوظایف الشرعیة من منابعها.

و قد اختلفوا فی موضوعه بعد اتفاقهم فی الغرض و الفائدة منه و اطالوا الکلام فیه بما لا طائل فیه إذ کلهم یتفقون علی لزوم ایراد مسائل فیه، لها دخل فی استنباط ماهی الوظیفة.

فلاجل هذا نروم فی هذا المجال کل المباحث الاصولیة علی المنهج الذی ذکره المحقق الخراسانی لان القوم سلکوا هذا المسلک و دارج ابحاث الاصولیة علیه و یکون مراجعة الطلاب الی المصادر اسهل و ان کنا نری ان المسلک الذی حقیق ان نسلکه اثبات حجیة الکتاب و السنة و بتبعها نذکر ما له ارتباط بهما من مباحث الالفاظ و الاصول العملیة. إذ لا شأن لهما الا لکونهما من شئون الکتاب و السنة.

نعم طریقتنا فی هذه الالقائات علی اختصار ما له قلیل دخل او عدم دخل فی الاستنباط و تعمیق کل مبحث له آثار فیه مع ذکر بعض الامثلة لتطبیق المباحث علیه فی الفقه و نستعین الله تبارک و تعالی فی کل حال و نسأله ان نوفقنا لتحصیل مرضاته انه علی کل شیء قدیر و بالاجابة جدیر.

**مقدمة فی بیان امور**

ان علماء الاصول قد ذکروا مقدمة في بيان امور جرى بنائهم على ذكرها قبل الورود في مسائل الاصول، و لها نحو ارتباط بالمسائل المعنونة في هذا العلم ، نعم کیفیة دخلها فیه یختلف شدّة و ضعفاً بل یمکن ان یقال بعدم دخل بعضها فیه لکن لابد من اثبات هذه الدعوی فنحن نمشی علی ما مشی علیه القوم و نذکر المباحث علی الکیفیة التی ذکرها المحقق الخراسانی نعم فی المباحث التی تکون قلیل الجدوی او لم یترتب علیها فائدة نروم طریقة الاختصار و نستعین الله تعالی فی ذلک و هو خیر معین.

**الامر الاول: فی موضوع علم الاصول**

اعلم ان العلوم الدارجة فی المجتمع الانسانی ینقسم باعتبار کیفیة موضوعها علی اقسام:

ففی قسم منها یکون الموضوع امرا حقیقیا جزئیا کالتاریخ و الجغرافیا و علم الرجال و فی قسم منها یکون الموضوع کلیا و هذا القسم تارة یکون موضوعها من الامور المتأصلة الحقیقیة و اخری من الامور الاعتباریة التی لا وجود لها الا اعتبار المعتبر و ثالثة من الامور الانتزاعیة التی لیس لها وراء الا منشأ انتزاعها. فعلم الفلسفة او الکلام موضوعه الوجود الذی من الامور المتأصلة بل تأصل کل شیء به و علم الصرف و النحو موضوعه الکمة و الکلام اللتین من الامور الجعلیة و الاعتباریة و علم الفقه الذی موضوعه من الامور الانتزاعیة اذ لا جامع حقیقی بین موضوعات مسائله فکیف یمکن تصور الجامع بین الصوم و الصلوة و الاول ترک المفطرات و الثانی افعال من مقولات متعددة فلسفیة التی تکون الجامع بینها انتزاعیا فلابد لارتباط المسائل و کونها علما واحدا ان یکون بین مسائله ارتباط حقیقی او انتزاعی. و لا دلیل یدل علی لزوم کون الموضوع امرا حقیقیا و بهذا اشار المحقق الخراسانی قدس سره حیث قال:

«أن موضوع كل علم و هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي بلا بواسطة في العروض هو نفس موضوعات مسائله عينا و ما يتحد معها خارجا و إن كان يغايرها مفهوما تغاير الكلي و مصاديقه و الطبيعي و أفراده و المسائل عبارة عن جملة من قضايا متشتتة جمعها اشتراكها في الداخل في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم‏.»

فالمستفاد من هذا الکلام لزوم الموضوع لکل علم حیث لابد من الارتباط بین مسائله لکن لا ملزم لان یکون الموضوع امرا حقیقیا متأصلا بل یمکن ان یکون امرا انتزاعیا و الشاهد علی ذلک قوله: تغایر الکلی و مصادیقه حیث یصدق علی الامر الانتزاعی الکلی.

مما ذکرنا یظهر ان القول بانه لا موضوع لعلم الاصول و لو بنحو جامع انتزاعی ممنوع إذ مع عدمه لا یمکن تصور الارتباط بین مسائله و الا لجاز ان یکون کل شیء من مسائله.

فموضوع علم الاصول کل شیء یصلح ان یقع فی طریق استنباط الوظائف الشرعیة من ادلتها التفصیلیة. فبقولنا یصلح یدخل فی علم الاصول کل امر مختلف فیه بحیث بعضهم یقول بوقوعه فی طریق الاستنباط و بعضهم ینکره کالبحث عن حجیة خبر الواحد و ظواهر القرآن و غیره .

و بقولنان فی طریق الاستنباط یخرج البحث عن القواعد الفقهیة حیث انها تطّبق علی مصادیقها و لا یستنبط منها حکم و لا وظیفة و هکذا یخرج بها المسئلة الفقهیة التی کانت موضوعها جزئیة بالنسبة الی القواعد الفقهیة و بقولنا الوظائف الشرعیة یدخل الحکم الواقعی و الظاهری فی البحث سواء کان مستند الحکم الظاهری الامارات او الاصول العملیة.

بقی شیء و هو هل البحث عن الامور التی ذکروها فی المقدمة و هکذا البحث عن صیغة افعل و لا تفعل و المفاهیم و العام و الخاص و المطلق و المقید تکون بحثا اصولیا؟

و الجواب واضح فانها و ان لم تقع فی طریق الاستنباط لکنها تقع صغری لکبری حجیة الظهور فتقع فی طریقه مع الوساطة فیقال: صیغة افعل ظاهرة فی الوجوب و کل ظاهر حجة فظهور صیغة افعل حجة علی الوجوب.

و بعبارة اخری کل شیء اتفقوا علی کونه من الاصول یبحث فیه و ان لم یقع فی طریقه مستقیما.

و بهذا البیان نطوی البحث عن موضوع علم الاصول لعدم الفائدة فی تطویله لکن لتشحیذ الاذهان نذکر بعض کلمات الاعلام فی هذا الصدد:

قال المحقق الخوئی قدس سره:

وأمّا الكلام‏ في موضوع هذا العلم، فقد سبق أ نّه أقمنا البرهان على أ نّه لا موضوع له واقعاً، وأنّ حقيقته عبارة عن عدّةٍ من القضايا والقواعد المتباينة بحسب الموضوع والمحمول التي جمعها في مرحلة التدوين اشتراكها في الدخل في‏ غرض واحد.[[1]](#footnote-1)

تری انه انکر لزوم کون الموضوع جامعا حقیقیا لکن قال بوجود جامع انتزاعی بینها من حیث لا یشعر و هو دخلها فی غرض واحد. و بهذا صرح فی آخر کلامه حیث قال:

ثمّ إن أبيت إلّاأن يكون لكل علمٍ موضوع ولو كان واحداً بالعنوان كعنوان الكلمة والكلام في علم النحو، وعنواني المعلوم التصديقي والتصوري في علم المنطق، وعنوان فعل المكلف في علم الفقه وهكذا.

فأقول: إنّ موضوع‏ علم‏ الاصول‏ هو: الجامع الذي ينتزع من مجموع مسائله المتباينة، كعنوان ما تقع نتيجة البحث عنه في طريق الاستنباط وتعيين الوظيفة في مقام العمل.[[2]](#footnote-2)

قال المحقق الامام الراحل قدس سره فی ذیل کلام المحقق الخراسانی قدس سره حیث قال: «من ذلك وحدة موضوع العلم و إن لم نكن نعرفه بعينه.»:‏[[3]](#footnote-3)

و لكنّ الذي يقتضيه النظر عدم تماميّة شي‏ء منها؛ لأنّه لم يقم دليل على لزوم وجود موضوع واحد لكلّ علم؛ حتّى يتكلّف في إثباته إلى تمحّلات شديدة و تكلّفات شاقة و التقوّل بما لا ينبغي، كما سيُتلى عليك.

و غاية ما يقتضيه الاعتبار، و يجب الالتزام به في كلّ علم، هو وجود سنخيّة و ارتباط بين أكثر مسائل العلم بعضها مع بعض في ترتّب الأثر الواحد السنخي عليها و إن كان بين موضوعاتها أو محمولاتها اختلاف، مثلًا: المسائل الفقهيّة تشترك في أنّه يبحث فيها عن القوانين و المُقرّرات الإلهيّة مع اختلاف مسألة «الصلاة واجبة» مع مسألة «الخمر حرام» من حيث الموضوع و المحمول، و كلتا المسألتين مع مسألة «الماء طاهر» ... و هكذا.

نعم: بين تلك المسائل المتشتّتة نحو ارتباط و سنخيّة؛ حيث تكون راجعة إلى القوانين و الأحكام الإلهيّة و بيان وظائف العباد، فلأجلها دُوِّن علم الفقه.

يشهد لما ذكرنا: ملاحظة بدء تأسيس العلوم المتعارفة، فإذا تأمّلت فيها ترى أنّ مسائل كلّ علم في بدء تأسيسه، كانت قليلة غاية القلّة- لعلّها لا تتجاوز عدد الأصابع- تجمعها خصوصيّة كامنة في نفس المسائل، بها تمتاز عن مسائل سائر العلوم، ثمّ إنّه جاء الخلف بعد السلف في الأعصار المتأخّرة، فأضافوا عليها مسائل و مباحث لم تكن معهودة و لم تكن مُعنونة، حتّى بلغت- بحسب الكثرة- حدّاً يصعب حفظها و الإحاطة بها، بل ربّما لا يتمكّن من الإحاطة بجلّها، فضلًا عن الإحاطة بها جميعاً.[[4]](#footnote-4)

و لقد اجاد فیما افاد حیث انکر لزوم وجود الجامع الحقیقی بین موضوعات المسائل و محمولاته لکن اثبت جامعا انتزاعیا بینها و هو دخلها فی الغرض الذی دُعی الی تأسیسه و نحن معه فی هذا المضمار.

قال المحقق النائینی قدس سره:

قد عرفت فيما تقدم ان اتصاف جملة من المسائل بكونها مسائل علم واحد لا يتوقف على وجود موضوع جامع لموضوعات مسائلها فالالتزام بوجود موضوع وسيع أو ضيق لعلم الأصول بلا موجب بل الظاهر ان كل مسألة يترتب عليها الاستنباط بضم صغرى تلك المسألة إليها فهي من مسائل علم الأصول و إلّا فلا و تمييز مسائل علم الأصول عن غيرها انما هو بالغرض لا بغيره‏[[5]](#footnote-5)

تری ان محقق النائینی قدس سره حکم باتحاد مسائل علم الاصول لاجل اتحاد الغرض و انکر لزوم کون الموضوع جامعا حقیقیا بین موضوعات مسائل العلم و لا دلیل علی هذا و لا ملزم بل اعترف بان یکون جامعا انتزاعیا کعلم الفقه مثلا.

قال المحقق الایروانی قدس سره:

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ موضوع‏ علم‏ الأصول‏ هو الحجّة على الحكم الشرعي الفرعي. و حسب ما ذكرناه كلّ من البحث عن ماهيّة الحجّة، أو عن وجود الحجّة، أو عن عوارض الحجّة داخل في علم الأصول؛ و مباحث الأصول العمليّة العقليّة داخلة في القسم الثاني؛ فإنّه يبحث فيها عن وجود الحكم العقل المسلّم الحجيّة؛ و كذا البحث عن حجّيّة الظنّ عند الانسداد بناء على الحكومة؛ و كذا بعض المباحث العقليّة التي ذكروها في خلال مباحث الألفاظ كمسألة مقدّمة الواجب، و مسألة اجتماع الأمر و النهي، و مسألة اقتضاء الأمر بالشي‏ء النهي عن ضدّه. نعم، البحث عن الأصول العمليّة الشرعيّة، و كذا البحث عن الأمارات الشرعيّة- بناء على كون مؤدّياتها جعل الأحكام ظاهريّة أو واقعيّة كما هو مذهب السببيّة- يكون داخلا في المباحث الفقهيّة؛ و إنّما يكون من مباحث الأصول بناء على القول في الأمارات بجعل الحجّيّة، و كان ذلك بحثا عن ثبوت الحجّة الشرعيّة.[[6]](#footnote-6)

تری ان لازم الالتزام بکون موضوع علم الاصول الحجة علی الحکم الشرعی خروج بعض مسائله التی اتفقوا علی کونه من العلم منه کمباحث الالفاظ.

مضافا الی ان ضابطة کون شیء من مسائله لیس بمعنی انه من مسائله علی ای تقدیر بل لو کان علی قول من مسائله و علی قول آخر لایعد منها کالقیاس یمکن البحث عنه فی العلم.

اضف الی ذلک کله البحث عن وجود الموضوع بحث عن مبادیه لا من مسائله و هکذا البحث عن ماهیته.

قال المحقق الخراسانی فی تعریف علم الاصول:

انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية؛ و إن كان الأولى تعريفه بأنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل؛ بناء على أن مسألة حجية الظن على الحكومة و مسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية من الأصول كما هو كذلك ضرورة أنه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه.

قال المحقق الفیروز آبادی فی شرح کلامه:

قوله و ان كان الأولى تعريفه ...‏ و لعل وجه العدول عن التعبير بالأولوية أن أمثال هذه التعاريف كما سيأتي من المصنف مكررا تعاريف لفظية لمجرد حصول الميز في الجملة من قبيل تعريف السعدانة بأنها نبت فلا تجب أن تكون جامعة مانعة لها العكس و الطرد فلا ينبغي إطالة الكلام فيها بالنقص و الإبرام بل التعاريف الحقيقية لا يعرفها إلّا اللَّه العالم بكنه الأشياء و حقائقها كما ستأتي منه الإشارة إلى ذلك في صدر الاجتهاد و التقليد نعم حيث أنه مع ذلك يحسن التعريف بالأقرب فالأقرب فعدل المصنف عن تعريف المشهور إلى تعريف آخر و قال و ان كن الأولى تعريفه ...

قوله بأنه صناعة ... و كأن وجه العدول عن التعبير بالعلم إلى الصناعة هو التنبيه على أن علم الأصول ليس مجرد الإدراك بل هو فن فوق العلم كالصياغة و النجارة و البناء و نحو ذلك فكما أن الصياغة مثلا صناعة يتمكن بها من صنع المصوغات فكذلك الأصول صناعة يتمكن بها من استنباط الأحكام الشرعية.

قوله التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام ... و لعل وجه العدول عن التعبير بالممهدة إلى التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام هو التنبيه على أن الأصول لا تنحصر بالمسائل التي مهدها السابقون لاستنباط الأحكام الشرعية بل تشمل كل مسألة يمكن أن يستنبط بها الحكم الشرعي و لو لم تمهد بعد بل يمهدها المتأخرون اللاحقون.[[7]](#footnote-7)

قال الشهید الصدر:

و التعريف المدرسي المعروف لعلم الأصول: أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي.

و قد وجه إلى هذا التعريف ثلاثة اعتراضات رئيسية:

1- انه لا يشمل المسائل الأصولية التي لا يستنبط منها حكم شرعي بل نتيجة عملية هي المنجزية أو المعذرية تجاه الحكم الشرعي، كمسائل الأصول العملية طرا.

2- إنه ينطبق على القواعد الفقهية كقاعدة ما يضمن و ما لا يضمن و قاعدتي لا ضرر و لا حرج و بعض القواعد الفقهية العملية كقاعدة الفراغ و التجاوز، فانها جميعا يستنبط منها الحكم الشرعي أيضا كل بحسب مورده.

3- انه لا يميز بين المواضيع التي يدرسها علم الأصول و التي يدرسها بعض العلوم الأخرى، كمسائل علم الرّجال مثلا أو بعض المسائل اللغوية، فان وثاقة الراوي التي هي مسألة رجالية، أو ظهور كلمة (الصعيد) في معنى معين و هو مسألة لغوية، يمكن اعتبارهما أيضا من القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي المرتبط بمدلول تلك الكلمة أو المنقول في رواية ذلك الراوي.[[8]](#footnote-8)

لکن الانصاف عدم ورود ای اشکال علی تعریفه اذا لم یکن تعریفا حقیقیا خصوصا اذا اراد من الحکم اعم من الظاهری و الواقعی و مع اضافة قوله: او التی ینتهی الیه فی مقام العمل. و قد مر منا وضوح التمییز بین مسائل علم الاصول و الفقه و الرجال و غیره فلا یشتبه بعضها ببعض نعم قد بحثوا عن بعض مسائل علم آخر فی علم الاصول مع وضوح خروجه عنها اما استطرادا او لعدم البحث عنها فی علمه.

قال المحقق الخوئی قدس سره:

وهو: العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى اصولية اخرى إليها.

وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الاصولية مدارهما وجوداً وعدماً:

الركيزة الاولى: أن تكون استفادة الأحكام الشرعية الإلهية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق- أي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها- كتطبيق الطبيعي على أفراده.

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

ولكن ربّما يورد بأنّ اعتبار ذلك يستلزم خروج عدّة من المباحث الاصولية المهمّة عن علم الاصول، كمباحث الاصول العملية الشرعية والعقلية، والظن الانسدادي بناءً على الحكومة، فانّ الاولى منها لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلّي، لأنّ إعمالها في مواردها إنّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وأفرادها، لا من باب استنباط الأحكام الشرعية منها وتوسيطها لاثباتها، والأخيرتين منها لا تنتهيان إلى حكم شرعي أصلًا لا واقعاً ولا ظاهراً.

وبتعبير آخر: أنّ الأمر في المقام يدور بين محذورين: فانّ هذا الشرط على تقدير اعتباره في التعريف يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم فلا يكون جامعاً، وعلى تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهية فيها فلا يكون مانعاً. فإذن لا بدّ أن نلتزم بأحد هذين المحذورين، فامّا نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها اصولية، أو نلتزم بعدم اعتباره لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهية في التعريف، ولا مناص من أحدهما.[[9]](#footnote-9)

و قال فی کتابه الاخر:

بعد ان عرفت ان الغاية من الاصول تحصيل الوظيفة الفعلية للمكلف فجدير بأن يكون تعريف علم الاصول عبارة عن العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفة الفعلية فى مرحلة العمل فانك عرفت ان جميع القواعد توصل المكلف الى وظيفة فعلية فى مقام الاداء، فلا وجه لما عرفه البعض بانه عبارة عن العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعى، اذ لو اريد من الاستنباط فى التعريف المذكور المعنى الاعم الذى ذكرناه من تحصيل الوظيفة الفعلية فلا بأس به، و ان اريد منه خصوص الاستنباط الحقيقى و الوصول الى الحكم الشرعى فهو تخصيص بلا مخصص اذ يلزمه خروج الاصول العملية حتى الشرعية منها عن علم اصول من جهة انها غير قابلة للاستنباط بل هى احكام منطبقة على مواردها، غاية الامر ينتهى المجتهد اليها اذا تعذر عليه الدليل الاجتهادى مع ان هذه القواعد تشترك مع بقية القواعد الأخر فى تحصيل الغرض و هو احراز الوظيفة الفعلية و بتطبيق العمل عليها يحصل الامن من العقاب، اذا فالتعريف الصحيح هو ما ذكرناه انه عبارة عن العلم بالقواعد المحصلة للعلم بالوظيفة الفعلية فى مقام العمل.[[10]](#footnote-10)

اقول: بناء علی ما اختاره قدس سره لابد من الالتزام بخروج مسائل مباحث الالفاظ و المقدمات التی ذکروها فی اول علم الاصول منه، حیث انها لم تقع فی طریق الاستنباط و البحث عنها لا ینتهی الی خروج قاعدة محصلة للعلم بالوظیفة. هذا مضافا الی انه لو لم نصل فی مقام البحث الی اثبات القاعدة الکذائیة التی تقع فی طریق استنباط الوظیفة الفعلیة لم یکن بحثنا اصولیا فمثل البحث عن الشهرة و الاجماع المنقول و القیاس و ما الی ذلک لم یکن اصولیا و هو کما تری.

**الامر الثانی: فی کیفیة دلالة الالفاظ علی المعانی**

هذا البحث ایضا لا ثمرة عملیة له فی الاستنباط و ان طالوا البحث فیه لکن نذکر ما هو مختارنا من بین الاقوال فیه لئلا یخلو بحثنا منه.

ويقع الكلام فيه من جهات:

الجهة الاولى: في أنّ منشأ دلالة الألفاظ على المعاني هل هي المناسبة الذاتية بينهما لتصبح الدلالة ذاتية؟ أو الجعل والمواضعة لتصبح جعلية محضة؟

الجهة الثانية: في أنّ الواضع هل هو اللَّه تبارك وتعالى أو البشر؟

الجهة الثالثة: في أنّ الوضع من الامور الواقعية أو من الامور الاعتبارية؟

الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً مرّة، ووقوعاً مرّة اخرى.

أمّا الجهة الاولى: اعلم أنّهم عرّفوا الوضع بتعريفات فتارة عرّفوه بأنّ الوضع هو تعيين اللفظ للمعنى، و تارة تخصيص اللفظ بالمعنى، و تارة تنزيل اللفظ بمنزلة المعنى، و تارة الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما، كما قاله المحقّق الخراساني رحمه اللّه.[[11]](#footnote-11)



قد مر منا عدم وجود تعریف حقیقی بل کل التعریفات شرح الاسم فعلی هذا لم یکن فرق بین تعیین اللفظ للمعنی او تخصیصه بالمعنی نعم علی کلا القولین لابد من اختصاص الوضع بالتعیینی و حیث ان الوضع قد یتحقق بکثرة استعمال للفظ فی معنی بحیث یصیر قالبا له عدل عنه صاحب الکفایة و قال: الوضع نحو اختصاص للفظ بالمعنی حتی یشمل القسمین. و ان کان تعریفه فی غایة الابهام.

و العجب منهم انهم یقولون ما هو حقیقة الوضع و یختلفون فیها مع انهم یقولون حقیقة وضع الالفاظ للمعانی فبعضهم یقولون بان دلالة الفاظ علی معانیها ذاتیة و بعضهم یقول بوجود الملازمة و ارتباط خاص بین اللفظ و المعنی و کلاهما کما تری فان لازم کونها ذاتیة وجود لغة واحدة بین ابناء بشر لا لغات متعددة لکل شیء مع لزوم انکار اشتراک اللفظی فی اللغات.

و المقصود من الملازمة ان کانت واقعیا و نفس الامریة فالوجدان یکذبها لانها موجودة و لو لم یکن بشر موجودا کالملازمة بین الزوجیة و الاربعة فهی موجودة فی الازل و الابد و فی کل صقع و ان کانت ملازمة جعلیة و اعتباریا من المعتبر فنحن نقول به إذ قوامها بالجعل و الاعتبار.

فنحن نقول مع المحقق الخراسانی ان حقیقة الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنی الحاصل من وضع واضع او کثرة استعمال لفظ فی معنی بحیث یهجر عن معناه الاول فصار منقولا او بدون الهجر فصار مشترکا.

و ان شئت قلت: ان للشیء الموجود فی الخارج، وجودات اربع :

1. وجود الشیء فی الخارج و هذا الوجود حقیقی یحصل بجعل الخالق و الصانع و له آثار من حیازة مکان و الحرکة و غیر ذلک.
2. وجوده فی ذهن متصور إذا توجه نفسه الیه و تصوره فی الذهن نعم هذا الوجود من حیث قیامه بالنفس موجود حقیقی لانه من مقولة الکیف النفسانی اما هو لیس وجود الشی حقیقة بل یشبه وجود الشیء فی المرآة فهو موجود بوجود المراة و مادام فی مقابله فإذا ذهل النفس عنه انعدم و لیس له الآثار المترتبة علی وجوده فی الخارج.
3. اثنان منها جعلی و وضعی لم یحصل الا بعد الجعل و الوضع من جاعل و واضع فاذا وضع الاب مثلا اسم "**علی**" علی ابنه فصار هذا الصوت بهذا الجعل و الوضع وجودا تنزیلیا لهذا المولود و نقشه المکتوب وجودا آخر تنزیلیا اعتباریا له فدلالة لفظ **"علی"** او نقش **"علی"** علیه لیس الا من اجل ان الاب اراد ایجاد المعنی و صورة ابنه فی ذهن المخاطب بعد استعمال هذا الصوت او کتابة هذا النقش و لذا قد یختلف اسم المولود فامه ترید ان یجعل اسمه مثلا عباس فالصوت و النقش الدال علیه عند امه یتفاوت عما اختاره ابوه و هذا اقوی شاهد علی عدم کون دلالة الفاظ علی معانیها ذاتیة و بلا ملازمة واقعیة لانها لیست تابعة للوضع و الاعتبار بل هی موجودة و لو لم یکن واضع و متصور کالملازمة بین الزوجیة و الاربعة و استحالة اجتماع النقیضین.

والحاصل ان الصورة الذهنیة حاک عن الشیء حقیقة و اللفظ و النقش حاک عنه جعلا و تنزیلا و استعمال الوجود بالنسبة الی وجوده الخارجی حقیقی و بالنسبة الی صورته الذهنیة من حیث وجوده فی الذهن کاطلاق وجود الکتبی و اللفظی بالنسبة الی وجود هذا النقش و الصوت فی الخارج ایضا حقیقی و اما بالنسبة الی الشی مجازی.

و مما ذکرنا یظهر بعض النظر فیما افاد بعض المحققین حیث قال:

إنّ أهل المعقول قالوا بأنّ الوجودات أربعة: وجود في الأعيان، و وجود في الأذهان، و وجود في العبارة، و وجود في الكتابة. أمّا الوجود العيني- يعني الخارجي- و كذا الوجود الذهني فهما وجودان حقيقة، و لا إشكال فيهما و أمّا القسمان الأخيران فإطلاق الوجود عليهما يكون مجازا فالوجود الكتبي لزيد أو وجوده اللفظي ليس زيدا حقيقة، بل يطلق زيد على زيد المكتوب أو زيد الملفوظ بالعناية و المجاز، فإنّ حقيقة زيد الذي كتب في الكتاب ليس إلّا المركّب و القرطاس، فهذا الوجود الحقيقي للقرطاس و المركّب لا لزيد، فإطلاق زيد الحقيقي يكون عليه مجازا، و كذلك حال‏ الوجود اللفظي فإنّ وجود لفظ زيد حقيقة ليس إلّا الصوت، و هو كيف مخصوص، فهو من الأعراض، و يطلق على ما هو حقيقة زيد مجازا.

و نزيد على هذه الأقسام الأربعة المتقدمة نحن قسما آخر و إن لم يكن في اصطلاح أهل المعقول و هو: أنّ للشي‏ء وجودا آخر، و هو أنّ وجوده المرآتي مثل وجود تمثالك في المرآة إذا نظرت بها، و الفرق بين الوجود المرآتي الذي قلنا مع الوجود اللفظي و الكتبي هو أنّ الموجود بالوجود الحقيقي أو الذهني لا يمكن ايجاده بالوجود اللفظي أو الكتبي إلّا بالجعل و المواضعة،

و أمّا في القسم الذي قلنا فهو وجود لزيد و لو لم يكن جعل، فبصرف مقابلة زيد للمرآة يقال: إنّ هذا زيد، و لا يحتاج في ذلك الى جعل و إن كان هذا التنزيل يعني إطلاق زيد على ما يرى في المرآة مجازا إلّا أنّ ذلك مجاز لا يحتاج الى جعل و الوجود اللفظي و الكتبي مجازان للوجود الحقيقي مع الجعل و المواضعة. [[12]](#footnote-12)

اقول: لا یمکن انکار وجود الارتباط بین بعض الالفاظ و المعانی غیر علقة وضعیة خصوصا فی الفاظ القرآن و الادعیة و الاحادیث الصادرة عن اهل البیت علیهم السلام و یدل علیه بعض الاخبار کقولهم فی زیارة الجامعة: کلامکم نور و الاثار المترتبة علی قرائة القرآن و سوره.

و تری ان بعض الاثار مترتب علی بعض الاسماء خصوصا علی حساب الابجد و بعضها مشترک بین بعض اللغات کلفظة مادر مشترک بین الفرس و الاروبیین و هکذا لفظة پدر مثلا و تری ان لفظة ام فی لسان العرب یستعمل فی کل شیء هو الاساس کام الرأس و من هنا نری بعض الاسماء لها خاصیة خاصة لم یکن لغیرها مثلا لفظ الجلالة فالمناسبة بین اللفظ و المعنی غیر قابل للانکار و ان لم نقدر ان نوضحه.

و لقد اجاد فیما افاد المحقق النائینی حیث قال و ان کان فی بعض مواضع کلامه نظر:

انّ دلالة الألفاظ و ان لم تكن بالطّبع، إلّا انّه لم تكن أيضا بالتّعهد من شخص خاص على جعل اللفظ قالبا للمعنى، إذ من المقطوع انّه لم يكن هناك تعهّد من شخص لذلك و لم ينعقد مجلس لوضع الألفاظ، و كيف يمكن ذلك مع كثرة الألفاظ و المعاني على وجه لا يمكن إحاطة البشر بها؟ بل لو ادعى استحالة ذلك لم تكن بكلّ البعيد بداهة عدم تناهي الألفاظ بمعانيها، مع انّه لو سلّم إمكان ذلك، فتبليغ ذلك التّعهد و إيصاله إلى عامة البشر دفعة محال عادة.

و دعوى: انّ التّبليغ و الإيصال يكون تدريجا، ممّا لا ينفع، لأنّ الحاجة إلى تأدية المقاصد بالألفاظ يكون ضروريّا للبشر، على وجه يتوقّف عليه حفظ نظامهم، فيسأل عن كيفيّة تأدية مقاصدهم قبل وصول ذلك التّعهد إليهم، بل يسأل عن الخلق الأوّل كيف كانوا يبرزون مقاصدهم بالألفاظ، مع انّه لم يكن بعد وضع و تعهّد من أحد.

و بالجملة: دعوى انّ الوضع عبارة عن التّعهد و احداث العلقة بين اللّفظ و المعنى من شخص خاصّ مثل يعرب بن قحطان، كما قيل، ممّا يقطع بخلافها.

فلا بدّ ح من انتهاء الوضع إليه تعالى، الّذي هو على كلّ شي‏ء قدير، و به محيط، و لكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه للأحكام على متعلّقاتها وضعا تشريعيّا، و لا كوضعه الكائنات وضعا تكوينيا، إذ ذلك أيضا ممّا يقطع بخلافه. بل المراد من كونه تعالى هو الواضع انّ حكمته البالغة لمّا اقتضت تكلّم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ، فلا بدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجه، امّا بوحي منه إلى نبيّ من أنبيائه، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإبداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلّمون و يبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم، حسب ما أودعه اللّه في طباعهم، و من المعلوم انّ إيداع لفظ خاص لتأدية معنى مخصوص لم يكن باقتراح صرف و بلا موجب، بل لا بدّ من ان يكون هناك جهة اقتضت تأدية المعنى بلفظه المخصوص، على وجه يخرج عن التّرجيح بلا مرجح. و لا يلزم ان تكون تلك الجهة راجعة إلى ذات اللّفظ، حتّى تكون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتيّة، كما ينسب‏ ذلك إلى سليمان بن عباد، بل لا بدّ و ان يكون هنا جهة ما اقتضت تأدية معنى الإنسان بلفظ الإنسان، و معنى الحيوان بلفظ الحيوان.

و على كلّ حال: فدعوى انّ مثل يعرب بن قحطان أو غيره هو الواضع ممّا لا سبيل إليها، لما عرفت من عدم إمكان إحاطة البشر بذلك.[[13]](#footnote-13)

اما الملاحظة علی المحقق النائینی قدس سره: اولا مع القول بعدم تناهی المعانی لا نحتاج الی وضع اللفظ لکل منها بل بمقدار ابتلائنا بها و هذا المقدار متناه و مع تسلیم الابتلاء بکلها یمکن الوضع للکلی دون الجزئیات.

ثانیا: لم یقل احدا بوضع الالفاظ لمعانیها دفعة و واقع الوجدان ایضا یکذب هذه الدعوی لان البشر حسب احتیاجه یضع الالفاظ للمعانی.

لکن نحن نقول کما قال هذا المحقق، ان امر الوضع ینتهی الی الله تبارک و تعالی و شاهد ذلک تکلم الله تبارک و تعالی مع آدم و و تعلیمه ایاه الاسماء و انباء آدم هذه الاسماء بالملائکة و قول آدم بعد اخراجه من الجنة: ربنا ظلمنا انفسنا و .... و وجود الکتاب لادم و بعده لشیث وصیه. نعم تکمیل الوضع من جانب آدم و اولاده باستعانة مما علمه الله تبارک و تعالی مما لا ینکر.

و من جانب آخر لا یمکن انکار نحو تناسب بین اللفظ و المعنی و ان لم نعلم کیفیته و لیس وضع الالفاظ للمعانی صرف مواضعة فقط بلا تناسب بینهما و الدلیل علی ذلک ما نشاهد من خاصیة بعض الالفاظ و الایات و تناسب الالقاب و الکنی مع صاحبیها. و هذا لا یکون الا ان ینتهی الامر الی الهام او وحی منه تبارک و تعالی الی البشر. نعم ننکر دلالة الذاتیة بین اللفظ و المعنی.

و من هنا یظهر الملاحظة فیما افاد المحقق الخوئی فی تحقیقه حیث قال:



فربّما يقال فيها: إنّ دلالة الألفاظ على معانيها ناشئة عن مناسبة ذاتية بينهما[[14]](#footnote-14).

وفيه: أ نّه لو اريد بذاتية الدلالة[[15]](#footnote-15) أنّ الارتباط الذاتي والمناسبة الذاتية بينهما بحد يوجب أن يكون سماع اللفظ علّة تامّة لانتقال الذهن إلى معناه، فبطلانه من الوضوح بمكان لايقبل النزاع، فانّ لازم ذلك تمكن كل شخص من الإحاطة بتمام اللغات فضلًا عن لغة واحدة.

ولو اريد أنّ الارتباط المزبور والمناسبة المزبورة بينهما بحد يوجب أن يكون سماع اللفظ مقتضياً لانتقال الذهن إلى معناه، أي أنّ المناسبة اقتضائية لا علّة تامّة، ففيه: أنّ ذلك وإن كان بمكان من الامكان ثبوتاً وقابلًا للنزاع- إذ لا مانع عقلًا من ثبوت هذا النحو من المناسبة بين الألفاظ ومعانيها، نظير الملازمة الثابتة بين أمرين فانّها ثابتة في الواقع والأزل بلا توقف على اعتبار أيّ معتبر أو فرض أيّ فارض، وبلا فرق بين أن يكون طرفاها ممكنين أو مستحيلين أو مختلفين، إذ صدقها لا يتوقف على صدق طرفيها فهي صادقة مع استحالتهما كما في قوله تعالى: «لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا»[[16]](#footnote-16) نعم، إنّ سنخ ثبوتها غير سنخ‏ ثبوت المقولات كالجواهر والأعراض، ولذا ليست داخلة تحت شي‏ء منها- إلّا أ نّه لا دليل على ثبوتها كذلك في مرحلة الإثبات فلا يمكن الالتزام بها.[[17]](#footnote-17)

نحن نقول معه لیس بین اللفظ و معناه ارتباط العلیة بحیث یحضر لسامع اللفظ معناه و ان لم یکن عالما به لکن کیف یمکن انکار تناسب اللفظ مع المعنی و لو فی بعض اللغات و ان شئت قلت یکسب اللفظ من المعنی بعض آثاره و تری تأثیره فی الروح و لو لم تعلم معناه و لکن مع ذلک کله قال السید الامام قدس سره:

لا شبهة في أنّ البشر في الأزمنة القديمة جدّاً كان في غاية سذاجة الحياة و بساطة المعيشة، و بحسبها كان احتياجه إلى الألفاظ محصوراً محدوداً، فوضعها على حسب احتياجه المحدود، ثمّ كلّما كثر احتياجه كثرت الأوضاع و اللغات، فكثرة الألفاظ و المعاني و الاحتياجات في الحال الحاضر لا تدلّ على أنّ الواضع هو اللّه تعالى أو بوحيه و إلهامه، بل الواضع هو البشر، لا شخص واحد، بل أشخاص كثيرة في مرّ الدهور و تمادي الأزمنة، فما صدر عن بعض الأعاظم‏[[18]](#footnote-18) في المقام ممّا لا ينبغي أن يُصغى إليه.

كما أنّه لا إشكال في عدم العلاقة الذاتيّة بين الألفاظ و المعاني: [أمّا] قبل الجعل فهو واضح.

و توهّم لزوم العلاقة- دفعاً للترجيح بلا مرجّح في الوضع، و جعل هذا برهاناً على لزوم كونه تعالى واضعا؛ لعدم إحاطة البشر بالخصوصيّات و الروابط بينها[[19]](#footnote-19)- واضح الضعف؛ لعدم لزوم كون المرجّح هو الرابطة بين اللفظ و المعنى؛ لإمكان أن يكون انتخاب لفظ لترجيحٍ فيه لدى الواضع، من قبيل سهولة الأداء، و حُسْن التركيب، إلى غير ذلك، من غير أن يكون بين الألفاظ و المعاني أدنى مناسبة.

و بالجملة: دعوى المناسبة بين جميع الألفاظ و المعاني ممّا يدفعه الوجدان.

و يمكن إقامة البرهان على دفعها؛ بأن يقال: إذا وضع لمعنى بسيط من جميع الجهات ألفاظٌ مختلفة في لغة أو لغات: فإمّا أن يكون لجميعها الربط مع المعنى، أو لبعضها دون بعض، أو لا ربط لواحدٍ منها معه. لا سبيل إلى الأوّل؛ للزوم تحقّق الجهات المختلفة في البسيط الحقيقيّ، و هو خُلف، و على الثاني و الثالث تبطل دعوى الخصم.

هذا، و أمّا عدم تحقّق العلقة بينهما بعد الوضع- بمعنى أنّ الجاعل لم يوجد علقة خارجيّة بينهما- فهو- أيضا- واضح؛ لأنّ تعيين اللفظ للمعنى لا يعقل أن يكون موجباً لوجود العلقة الخارجيّة التكوينيّة، و أمّا فهم المعنى من اللفظ فليس إلاّ للأُنس الحاصل من الاستعمال، أو من العلم بأنّ المتكلّم يعمل على طبق الوضع، من غير أن تكون عُلْقة زائدة على ما ذكر.

و ما قيل:- من أنّ لازم ذلك انعدام هذه العلقة بانعدام المعتبرين و العالمين، كما أنّ القوانين الجعليّة العلميّة- التي قد يتعلّق بها العلم و قد يتعلّق بها الجهل- لو كانت من الاعتبارات، و لم يكن لها وعاء غير الاعتبار، يلزم الالتزام بانعدامها بالغفلة عنها، و هذا ممّا يأباه العقل السليم‏[[20]](#footnote-20)- ليس بشي‏ءٍ؛ لعدم فساد تاليه، بل الأمر كذلك بلا إشكال في القوانين الجعليّة، كقانون الزواج و الملك و غيرهما، فإنّه مع انعدام المعتبرين و مناشئ اعتبارها و محالّ كتبها لم يكن لها تحقّق، كما أنّ الألسنة القديمة المتداولة بين البشر المنقرضين بوجودها العلميّ و الكتبي صارت منقرضة معدومة، و ليس لها عين و لا أثر في الخارج و الذهن، و ما لا وجود له في الخارج و العين فليس بشي‏ء. نعم، القوانين العلميّة التي لها موازين واقعيّة كشف عنها العلم لم تنعدم بانعدام المكاشفين، فقانون الجاذبة له واقعٌ كُشف أم لم يكشف، بخلاف الجعليّات، فلا ينبغي التأمّل في أنّ الواضع لم يجعل علاقة واقعيّة بين اللفظ و المعنى، مع أنّ البرهان المتقدّم يبطل تحقّق هذه العلاقة قبل الجعل و بعده.[[21]](#footnote-21)

یلاحظ علیه اولا: بما تکلم آدم مع الملائکة؟ و بما علمه تبارک و تعالی من الاسماء و هل یعقل وجود کتاب لادم مع انه کان فی البساطة و هکذا لشیث و ادریس؟

قال السید بن طاووس: وَ رَوَى الشَّيْخُ الْفَاضِلُ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الثَّعْلَبِيُ‏[[22]](#footnote-22) فِي كِتَابِ الْعَرَائِسِ فِي الْمَجَالِسِ وَ يَوَاقِيتِ التِّيجَانِ فِي قِصَصِ الْقُرْآنِ فِي قِصَّةِ إِدْرِيسَ ع تَصْدِيقَ ذَلِكَ فَقَالَ: وَ إِنَّمَا سُمِّيَ إِدْرِيسَ لِكَثْرَةِ دَرْسِهِ لِلْكُتُبِ وَ صُحُفِ‏ آدَمَ‏ وَ شَيْثٍ وَ ابْنِهِ أَنُوشٍ وَ كَانَ إِدْرِيسُ أَوَّلَ مَنْ خَطَّ بِالْقَلَمِ وَ أَوَّلَ مَنْ‏ خَاطَ الثِّيَابَ وَ لَبَسَ الْمَخِيطَ وَ أَوَّلَ مَنْ نَظَرَ فِي عِلْمِ النُّجُومِ وَ الْحِسَابِ انْتَهَى.[[23]](#footnote-23)

و قال السید بن طاووس فی قصة المباهلة: و تطاولت إليهما فيه الأعناق و حفت رسل رسول الله ص بهم فأمر أبو حارثة بالجامعة ففتح طرفها [طرقها] و استخرج منها صحيفة آدم‏ الكبرى المستودعة علم ملكوت الله عز و جل جلاله و ما ذرأ و ما برأ في أرضه و سمائه و ما وصلهما جل جلاله من ذكر عالميه و هي الصحيفة التي ورثها شيث من أبيه آدم ع عما دعا من الذكر المحفوظ فقرأ القوم السيد و العاقب‏ ...[[24]](#footnote-24)

وروی الشیخ الحر العاملی: فقال السيد ناقلا من صحيفة شمعون بن حمون الصفا: إذا قطعت الأرحام و عفت الأعلام بعث اللّه عبده الفارقليطا بالرحمة و المعدلة قالوا: و ما الفارقليطا؟

قال: أحمد النبي الخاتم الوارث، ثم ذكر جملة من أحواله، ثم ذكر أنهم أحضروا صحيفة آدم‏ عليه السّلام الكبرى التي ورثها شيث من أبيه آدم؛ و أنهم وجدوا فيها بسم اللّه الرحمن الرحيم أنا اللّه لا إله إلا أنا الحي القيوم إلى أن قال: خلقت عبادي لعبادتي و ألزمتهم حجتي؛ ألا إني باعث فيهم رسلي و منزل عليهم كتبي مبرم ذلك من أول‏[[25]](#footnote-25)

ثم ان القول بکون ارتباط الالفاظ بالمعانی صرف المواضعة بلا تناسب ینافی ما هو المسلم من العلم الحروف فمن اراد ان یعلم ما هو العلم الحروف فلیرجع الی ما کتب فی ذلک من کتاب شمس المعارف الکبری و مشارق الیقین فی فضائل امیر المؤمنین علیه السلام. اعتبر ذلک فی تفسیر لفظ الجلالة و ما قالوا فیه اهل المعرفة و التفسیر و غیرهم.

اضف الی ذلک ان الوضع فی العلامات المرور التی تکون بالاشکال یکون متناسبا مع المعنی المراد منها کما لا یخفی.

اما قوله بالنقض فی مورد یکون لمعنی بسیط الفاظا مختلفا فی اللغات المختلفة ممنوع إذ من الممکن ان یکون اثرا خاصا یحصل من اشیاء متعددة کالحرارة الحاصلة من الشمس و النار و غیرهما.

نعم لا ننکر ان یضع احدا لفظا غیر مرتبط حتی مهمل علی معنی کما نشاهد الیوم من اختیار الوالدین لولدهما الفاظا بلا معنی لکن الکلام فی الواضع الحکیم لا غیره.

قال السید الامام قدس سره: ثمّ إنّ الوضع- على ما يظهر من تصاريفه- هو جعل اللفظ للمعنى و تعيينه للدلالة عليه، و هذا لا ينقسم إلى قسمين؛ لأنّ التعيّنيّ لا يكون وضعاً و جعلاً. و الاختصاص الواقع في كلام المحقّق الخراسانيّ‏[[26]](#footnote-26) ليس وضعاً بل أثره.

كما أنّ التعهّد- الّذي وقع في كلام المحقّق الرشتيّ[[27]](#footnote-27)، و تبعه شيخنا الأُستاذ[[28]](#footnote-28) قائلاً: إنّه لا يعقل جعل العلاقة بين الأمرين اللذين لا علاقة بينهما أصلاً، و الّذي يمكن تعقّله هو أن يلتزم الواضع أنه متى أراد و تعقّله و أراد إفهام الغير تكلّم بلفظ كذا- أيضا متأخّر عن الجعل و التعيين؛ لأنّ هذا التعهّد هو الالتزام بالعمل بالوضع لا نفسه، و ما قال: من أنّا لا نعقل جعل العلاقة، هو حقّ إذا كان الوضع جعل العلاقة الواقعيّة، و أمّا إذا كان عمل الواضع تعيين اللفظ للمعنى فهو بمكانٍ من الإمكان، بل الواقع كذلك وجداناً، بل ربما يكون الواضع غير المستعمل، فيكون الوضع للغير، و يكون الواضع غافلاً عن هذا الالتزام التعليقيّ، فالاختصاص و الربط و التعهّد كلّها غير حقيقة الوضع.[[29]](#footnote-29)

اقول: نعم ان فی تسمیة الوضع التعینی بالوضع تسامحا ظاهرا لاجل شباهته مع الوضع التعیینی فکما ان المتبادر من اللفظ فی الوضع التعیینی هو معناه الحقیقی فیکون کذلک فی الوضع الحاصل من کثرة الاستعمال ای یتبادر من اللفظ المعنی الذی صار اللفظ له قالبا.

اما منشأ القول بالتعهد هو ان القائل رای ان بین اللفظ و المعنی ارتباطا خاصا و لیس صرف المواضعة فقال بالتعهد و لا تصل النوبة الیه مع ما اخترناه. نعم هذا القول ممنوع من اساسه لان المستعملین متعهدین باستعمال الفظ فیما وضع له و التعهد یکون بعد الوضع کما هو واضح.

فتحصل من جمیع ما ذکرناه ان الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنی الحاصل من تخصیصه بالمعنی او من جهة کثرة استعماله فیه بحیث صار قالبا له و هو امر اعتباری جعلی و الواضع هو الانسان لکن بالهام او وحی منه تعالی فی ابتداء الامر و فی استمراره یضع اللفظ مع مراعات تناسب المعنی مع اصول اللفظ و مصادره.

**الجهة الرابعة فی اقسام الوضع**

قد ینقسم الوضع باعتبارات فتارة بلحاظ واضعه بالوضع التعیینی و التعینی و قد مر و اخری بلحاظ المعنی الملحوظ فی مقام الوضع فإنّه إمّا أن يكون معنى كلّيّا أو جزئيّا.

و في الأوّل إمّا أن يوضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى الكلّي، فيكون الوضع عامّا و الموضوع له أيضا عامّا، و إمّا أن يوضع اللفظ بإزاء مصاديق ذلك المعنى العامّ، فيكون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا.

و في الثاني لا مناص عن وضع اللفظ بإزاء نفس ذلك المعنى الجزئي، فيكون الوضع خاصّا و الموضوع له أيضا خاصّا، و أمّا وضع اللفظ بإزاء الكلّي بعد لحاظ الجزئي بحيث يكون الوضع خاصّا و الموضوع له عامّا فغير معقول، فإنّ الوضع من دون تصوّر لطرفيه: اللفظ و المعنى، غير قابل لتعلّق القدرة عليه.

و هذا القسم الرابع لازمه وضع اللفظ بإزاء المعنى العامّ من دون تصوّر للمعنى، فإنّ الخاصّ لا يمكن أن يكون بما هو خاصّ مرآة و وجها للعامّ.

و ربّما يقال: إن كان اللازم في الوضع تصوّر المعنى بكنهه، فكما لا يمكن الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ كذلك لا يمكن العكس، يعني الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، بداهة أنّ تصوّر العامّ ليس تصوّر الخاصّ بكنهه و إن كان يكفي تصوّر المعنى بوجه،

فيمكن كلا القسمين، لإمكان تصوّر العامّ بوجه من تصوّر الخاصّ.

و الجواب: أنّ ما يحمل على الكلّي على قسمين، فإنّه إمّا يحمل عليه بما هو كلّي، كقولنا: الإنسان كلّي، أو نوع، فإنّ الموضوع في هذه القضيّة هو الطبيعي بما هو طبيعي لا بما هو موجود فلا يصحّ أن يقال: «زيد إنسان، و الإنسان نوع، فزيد نوع» و إمّا أن يحمل عليه بما هو موجود في الخارج بحيث لم يلحظ في مقام الحكم إلّا وجود الطبيعي في الخارج ملغى عنه جميع الخصوصيّات، كقولنا: «النار حارّة محرقة»، فإنّ الحكم بالإحراق ليس حكما لطبيعيّ النار بما هو طبيعيّ، و إلّا يلزم الاحتراق بمجرّد تصوّر النار، بل هو حكم الطبيعي بلحاظ وجوده في الخارج، و ملغى عنه جميع خصوصيّات الفرديّة من كون النار من الخشب أو الحديد و في وقت كذا و مكان كذا و أمثال ذلك، و من هذا القسم جميع القضايا الحقيقيّة، و لذا قلنا في بحث التعارض: لو قال أحد: «كلّ مؤمن فاسق» فقد ارتكب المحرّم: الغيبة أو التهمة بعدد أفراد المؤمنين، و يستحقّ العقاب على حسب عددهم، فإذا كان الحكم على الطبيعي لا يخلو من أحد هذين القسمين، فجعل طبيعي المعنى موضوعا لوضع اللفظ بإزائه أيضا كذلك، فتارة يتصوّر الطبيعي بما هو طبيعي، و يوضع له اللفظ، فهو الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، و أخرى يتصوّر الطبيعي بلحاظ وجوده في الخارج ملغى عنه جميع خصوصيّات الأفراد، فيوضع اللفظ بإزائه،

فيكون من الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فإنّ المعنى المتصوّر في مقام الوضع كلّي صادق على كثيرين، و اللفظ وضع بإزاء واقع هذا الكلّي، و هو مصاديقه من حيث هي مصاديقه بلا دخل أيّة خصوصيّة من الخصوصيّات، و هذا كما إذا تصوّر الواضع معنى كلّيّا، و هو من يتولّد يوم الجمعة، و وضع لفظ «علي» [مثلا] بإزاء واقع هذا الكلّي، فاللازم في الوضع تصوّر الموضوع له و لو بوجه، و هو موجود في الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، إذ العامّ و إن لم يكن مرآة و وجها لأفراده بخصوصيّاته الفرديّة و لكنّه مرآة و وجه لأفراده ملغى عنها الخصوصيّات، و قد عرفت أنّ الموضوع له في الوضع العامّ و الموضوع له [الخاصّ‏] هي الأفراد ملغى عنها الخصوصيّات لا الأفراد بخصوصيّاتها الفرديّة، و غير معقول في الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ، إذ الخاصّ بما هو خاصّ ليس وجها و مرآة لعامّه بلا ريب.

نعم يمكن أن يكون تصوّر الخاصّ واسطة في الثبوت و علّة للانتقال إلى العامّ، و تصوّره بنفسه لا بوجهه، بل الغالب [أن‏] يتصوّر الكلّي بتصوّر جزئياته و يعرف بمعرفة أفراده، و لكن حينئذ يكون الوضع عامّا لا خاصّا.

و ما قيل في تصوير هذا القسم من أنّا إذا رأينا من البعيد شيئا لا نعلم أنّه إنسان أو بقر أو غنم أو غير ذلك، فقد تصوّرنا جزئيّا خارجيّا، فإذا وضعنا لفظا بإزاء كلّي هذا الجزئي، يكون الوضع‏ خاصّا و الموضوع له عامّا، مخدوش بأنّ رؤية الفرد من البعيد سبب للانتقال إلى كلّي هذا الفرد الّذي هو مفهوم عامّ لا نعلم مصداقه، و لكنّه معيّن معلوم يعلمه اللّه تعالى، فإذا وضعنا لفظا بإزاء واقع كلّي هذا الفرد الّذي معلوم عند اللّه، يكون الوضع عامّا، كما أنّ الموضوع له عامّ، فإنّ ما تصوّر الواضع في مقام الوضع هو معنى كلّي و مفهوم عامّ، و هو مفهوم كلّي هذا الفرد، و وضع اللفظ بإزاء واقعه الّذي هو أيضا كلّي قابل للصدق على كثيرين.

و بالجملة يكفي في الوضع تصوّر الموضوع له بوجه بحيث يمتاز عمّا عداه، فلو سمع صوتا من وراء الجدار، له أن يضع لفظا بإزاء المتصوّت بهذا الصوت أيّا ما كان.

و في المثال المذكور الفرد الّذي نراه من بعيد سبب للانتقال إلى معنى عامّ يمكننا أن نشير به إلى واقعه بحيث يمتاز عمّا عداه، فوضع اللفظ بإزائه، و هذا أجنبي عن الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ.

قال السید الامام قدس سره:

الأمر الثالث في أقسام‏ الوضع‏ ينقسم الوضع إلى عمومه و عموم الموضوع له، و خصوصهما، أو عموم الأوّل، أو الثاني.

و ما يقال: من عدم امتناع كون العامّ مرآةً للخاصّ و وجهاً له دون الخاصّ للعامّ‏[[30]](#footnote-30)، غير صحيح؛ لأنّ العامّ- أيضا- لا يمكن أن يكون مرآةً للخاصّ بما أنّه خاصّ؛ لأنّ الخصوصيّات و إن اتّحذت مع العامّ وجوداً، لكن يخالفها عنواناً و ماهيّة، و لا يمكن أن يحكي عنوان إلاّ عمّا بحذائه، فالإنسان لا يحكي إلاّ عن حيثيّة الإنسانيّة، لا خصوصيّات الأفراد، فلا يكفي للوضع للأفراد تصوّر نفس عنوان العامّ الّذي ينحلّ الخاصّ و الفرد إليه و إلى غيره، بل لا بد من لحاظ الخاصّ، و لا يعقل الوضع إلاّ مع تصوّر الطرفين و لو بالإجمال، فلو تقوّم الوضع بمرآتيّة العنوان للموضوع له كان‏ عموم الوضع و خصوص الموضوع له كالعكس محالاً، و إلاّ- كما هو الحقّ- يكون كلاهما ممكنين.

و التحقيق: أنّ تصوّر العامّ قد يكون موجباً لانتقال الذهن إلى مصاديقه بوجه إجماليّ، فيتصوّر العامّ و يوضع اللفظ بإزاء ما هو مصداقه، و يكون هذا العنوان الإجماليّ المشير آلة للوضع للأفراد، و لا يحتاج في الوضع إلى تصوُّرها بخصوصيّاتها تفصيلاً، بل لا يمكن ذلك، لعدم إمكان الإحاطة بها تفصيلاً، لعدم تناهي أفراد الطبيعيّ، و بهذا المعنى يكون خصوص الوضع و عموم الموضوع له ممكناً.[[31]](#footnote-31)

قال السید الامام قدس سره: الأمر الرابع في أمثلة أقسام الوضع‏ لا إشكال في ثبوت عموم الوضع و الموضوع له. قالوا: و كذا في ثبوت خصوصهما، و مثّلوا له بالأعلام الشخصيّة[[32]](#footnote-32)، و في كونها منه إشكال، للزوم كون نحو: «زيد موجود» قضيّة ضروريّة، كقولنا: «زيد زيد»، و كون حمله عليه كحمل الشي‏ء على نفسه، و مجازيّة مثل قولنا: «زيد معدوم»، و قولنا: «زيد إمّا موجود، و إما معدوم»، مع عدم الفرق وجداناً بينه و بين قولنا: «زيد إمّا قائم، أو قاعد» في عدم العناية فيه، فلا يبعد أن يلتزم بأنّها وضعت للماهيّة الكليّة التي لا تنطبق إلاّ على الفرد الواحد.

و الموضوع في هذا الحكم ليس الماهيّة الكلية القابلة للانطباق على الكثيرين، و لا الشخص الموجود بما هو كذلك، بل الماهيّة التي لا تنطبق إلاّ على الفرد الخارجيّ، و هي متصوّرة ارتكازاً، و الأعلام الشخصيّة موضوعة لها. و هذا أهون من الالتزام بمجازيّة كثير من الاستعمالات الرائجة بلا عناية وجداناً. تأمّل.[[33]](#footnote-33)

یلاحظ علیه اولا قد مر عدم محذور فی تصور العام و رؤیة مصادیقه و افراده فعلی هذا اذا کان المحمول لطبیعی الافراد یحمل علی الموضوع بلا عنایة و مجاز، اما تصور الخاص لا یکون مرآتا للعام بوجه الا اذا تصورنا شخصا آخر فی جنبه حتی یعقل تصور الجامع بینهما و الا کیف تصور صرف وجود فرد بلا وجود فرد آخر فی الخارج او بلا تصور وجود آخر مثله یوجب تصور العام و لو بوجه؟

و ثانیا: ان تصور الخاص و وضع اللفظ له بکیفیة ذکرها هذا المحقق العظیم غیر معقول لان الماهیة المتصورة اما کلی او جزئی و لا ثالث لهما و علیهذا کیف یقول: ان هذه الماهیة کلیة غیر قابلة تطبیق الا علی فرد واحد فهل زید یکون واجب الوجود حتی لا یمکن تحقق فرد آخر فی جنبه؟

**فی وقوع الاقسام الثلاثة و عدمها.**

هذا البحث ایضا من الابحاث الطویلة الذیل و قلیل الجدوی نشیر الی بعض الانظار فیه بقدر الضرورة.

لا ریب فی وقوع القسم الاول و الثانی من الوضع و قد مر التمثیل بهما باسامی الاشخاص و الاجناس و اختلفوا فی وقوع القسم الثالث منه بعد اتفاقهم علی امکانه فبعضهم انکروا وقوعه و بعضهم اثبتوه و فیهم اختلاف فی مصادیقه فمن قال بوقوعه مثّل له بالحروف و أسماء الإشارة و الموصول، فالواضع لكلمة (من) مثلا تصوّر الابتداء الكلي و وضع الكلمة المذكورة للأفراد الخاصة للابتداء، أي وضعها للابتداء من هذه النقطة الخاصة، و للابتداء من تلك النقطة الخاصة، و هكذا. و لتحقیق الحال لابد من بیان معنی الحرفی فاعلم ان الآراء في وضع الحروف ثلاثة بل اربعة:

1- ان الوضع عام و الموضوع له خاص.

2- إن الوضع فيها عام و الموضوع له عام و لكن المستعمل فيه خاص، أي أن الواضع حينما تصوّر الابتداء الكلي لم يضع كلمة (من) للأفراد الخاصة للابتداء بل للابتداء الكلي نفسه و لكن حين استعمالها تستعمل في هذا الابتداء الخاص، و في ذلك الابتداء الخاص، و هكذا.

3- ما اختاره صاحب الكفاية نفسه من كون الوضع عاما، و الموضوع له عاما، و المستعمل فيه عاما من دون أن تكون هناك خصوصية حتّى للمستعمل فيه.

4- لا معنی للحروف بل شأنهم شأن الاعراب التی یظهر فی آخر الکلمة لیکون علامة علی فاعلیة الکلمة او مفعولیته و غیرهما.

قول الاخیر ساقط من رأسه لانا اذا رجعنا الی وجداننا نری تبادر المعنی من الحروف الی اذهاننا بل نجد مرادفا لها فی اللغات الاخری التی لا اعراب فیها بل کل کلماتها یتم بالسکون کالفارسیة و غیرها.

اما القول الثالث فقد استدل قدّس سرّه على رأيه بما حاصله: أن المعنى المستعمل فيه إذا كان خاصا و جزئيا فلا بدّ و أن نفترض وجود خصوصية لوحظت في المعنى المستعمل فيه لأجلها أصبح خاصا و إلّا فكيف يصبح خاصا من دون افتراض وجود تلك الخصوصية.

و نحن نسأل عن تلك الخصوصية، هل هي خصوصية خارجية أو خصوصية ذهنية، و في ذلك احتمالان:

1- أن تكون تلك الخصوصية خارجية، و المراد منها الابتداء من هذه النقطة المعينة الخارجية، و الابتداء من تلك النقطة الأخرى الخارجية المعينة، فكلمة (من) مثلا موضوعة للابتداء و لكن من هذه النقطة الخاصة المعينة، و بناء عليه يصبح معنى الكلمة المذكورة جزئيا خارجيا فهي موضوعة للمعنى الجزئي الخاص الخارجي.

و هذا الاحتمال باطل بالوجدان، إذ نقول مثلا سر من البصرة بلا قصد نقطة معينة من دون أن نشعر بأي مجازية في الاستعمال المذكور، و إذا سار الشخص الموجّه إليه الأمر المذكور من أي نقطة من نقاط البصرة كان ممتثلا، و ذلك يدل على أن كلمة (من) لم تستعمل في الابتداء الخارجي الخاص من هذه النقطة الخاصة أو من تلك النقطة الخاصة و إلّا فكيف يصدق الامتثال بالسير من أي نقطة. إذن يتحتم أن يكون المعنى المستعمل فيه في الكلمة المذكورة كليا و ليس جزئيا.

و ربما يقال في مقام الدفاع: إن المقصود من كون معنى كلمة (من) جزئيا ليس كونه جزئيا بالمعنى الحقيقي الذي قرأناه في المنطق، و هو عدم الصدق على كثيرين، بل المقصود كونه جزئيا إضافيا، فكما أن الإنسان جزئي بالإضافة إلى الحيوان كذلك الابتداء من البصرة هو جزئي بالإضافة إلى الابتداء من العراق.[[34]](#footnote-34)

و لكن هذا الدفاع واضح الوهن، فإن الجزئي الإضافي هو كلي في نفسه فيلزم أن يكون معنى كلمة (من) كليا لا جزئيا، و بذلك نتّفق مع صاحب هذا الدفاع في كون المعنى المستعمل فيه كليا و عاما، غايته هو يريد أن يصطلح عليه بالجزئي الإضافي أيضا، و لا مشاحة في هذا الاصطلاح ما دام المعنى يعود كليا في واقعه و ليس جزئيا بالمعنى الحقيقي.

2- أن تكون تلك الخصوصية ذهنية بتقريب أن كلمة (ابتداء) و كلمة (من) كلاهما يدلان على الابتداء، غايته أن مفهوم الابتداء في كلمة (ابتداء) لوحظ بما هو مستقل و ليس حالة قائمة في الغير، فحينما تقول مثلا: الابتداء في العمل خير من التوقف فيه تلحظ مفهوم الابتداء بما هو مستقل و ليس حالة قائمة في غيره، و هذا بخلافه في كلمة (من) فإن معناها هو الابتداء الملحوظ بما هو حالة قائمة في الغير، كما في قولك: سر من البصرة، فإن المقصود سر مبتدأ من البصرة، و لكن لوحظ الابتداء بما هو حالة قائمة بالبصرة، فالبصرة لوحظت مبتدا منها السير، أي لم يلحظ الابتداء بشكل مستقل بل بما هو أمر طارئ على البصرة، كما هو الحال في باب الاعراض، فكما أن البياض مثلا في الخارج لا يوجد إلّا طارئا على غيره و هو الجوهر، فكذلك معنى الحرف يلحظ بما هو قائم بالغير، و من هنا قيل: إن الحرف يدل على معنى قائم بغيره و لا يدل على معنى قائم بنفسه.

و باتضاح هذا يقال: حيث إن اللحاظ- أي لحاظ المعنى حالة قائمة بالغير- أمر ذهني بل هو عين الوجود الذهني و ليس شيئا آخر في مقابله فيلزم أن يكون معنى كلمة (من) جزئيا ذهنيا، باعتبار أنه متقيّد بأمر جزئي ذهني، فإن الوجود الذهني كالوجود الخارجي لا يكون إلّا جزئيا فإذا تقيّد به معنى كلمة (من) أصبح المعنى جزئيا ذهنيا.

و نعود من جديد لنقول: إنه إذا كان المقصود من الخصوصية التي أصبح المعنى بسببها جزئيا هي الخصوصية الذهنية- التي هي عبارة أخرى عن لحاظ المعنى حالة قائمة بالغير- فترد آنذاك إشكالات ثلاثة هي:

أ- يلزم تعدد اللحاظ حين استعمال كلمة (من) في مثل قولنا: سر من البصرة:

أحدهما من جهة أن استعمال أي كلمة في معناها يتوقف على‏ ملاحظة المعنى المستعمل فيه و إلّا فكيف تستعمل الكلمة من دون ملاحظة المعنى المستعمل فيه.

و ثانيهما: من جهة أن اللحاظ قد أخذ جزءا و قيدا في المعنى المستعمل فيه، فإنّا قد فرضنا أن كلمة (من) لم تستعمل في مطلق الابتداء بل مقيّدا بلحاظ كونه حالة قائمة في الغير.

و قد تقول: ما المانع من تعدد اللحاظ؟

و نجيب: أنه باطل من جهتين، من جهة كونه مخالفا للوجدان، فإنه قاض بأن كل استعمال لا يشتمل إلّا على لحاظ واحد، و من جهة أنه يلزم تعلق اللحاظ الأوّل باللحاظ الثاني، و هو أمر مستحيل، فإن اللحاظ عبارة عن الوجود الذهني، و الوجود الذهني لا يتكرر في الوجود الذهني بل هو عين الوجود الذهني الأوّل.

ب- إنه يلزم عدم إمكان الامتثال فيما لو قيل: سر من البصرة مثلا، فإن الشخص لو أراد أن يمتثل فهو يسير من هذه النقطة الخارجية للبصرة أو من تلك، و الحال أن معنى كلمة (من) ذهني، لأنه متقيد باللحاظ الذي هو أمر ذهني، و المتقيد بالأمر الذهني ذهني، فيلزم أن لا يتحقّق الامتثال إلّا بالدخول في الذهن أو بتجريد المعنى الذي استعملت فيه كلمة (من) من اللحاظ كي لا يكون ذهنيا، و بذلك تلزم المجازية، و الحال أننا لا نشعر بالمجازية.

إذن يلزم إما عدم إمكان الامتثال في الخارج أو المجازية، و الحال أننا نشعر بالوجدان بتحقّق الامتثال في الخارج من دون مجازية في استعمال كلمة (من)، و هذا إن دلّ على شي‏ء فإنما يدل على أن معناها لم يؤخذ متقيدا باللحاظ.

ج- إنه لو كان لحاظ المعنى حالة قائمة بالغير مأخوذا في معنى الحرف فيلزم أن يكون اللحاظ الاستقلالي مأخوذا في معنى الاسم أيضا لعدم الفرق من هذه الناحية، و بالتالي يلزم أن تكون معاني الأسماء جزئية و ذهنية، و هو أمر مخالف للوجدان، فإن كلمة (ابتداء) نشعر بأن معناها كلي و ليس جزئيا.

ثم انه أشكل على نفسه و قال: إن قلت: يلزم أن يكون معنى كلمة (من) و معنى كلمة (ابتداء) مثلا واحدا، و هو مفهوم الابتداء الكلي، أي يلزم أن يكونا مترادفين و يصح استعمال أحدهما مكان الآخر، فبدلا من قولك: سرت من البصرة يلزم صحة قولك: سرت ابتداء البصرة، كما هو الحال في كل مترادفين، و الحال أننا نشعر بالوجدان ببطلان ذلك.

قلت:ان المعنى الموضوع له فيهما واحد، و هو كلي الابتداء، و إنما لا يصح استعمال أحدهما مكان الآخر لا للاختلاف في المعنى الموضوع له، بل لاختلافهما في أصل الوضع و كيفيته، فمفهوم الابتداء الكلي مثلا يمكن ملاحظته بنحوين، فقد يلحظ بما هو مستقل في نفسه فيكون قد وضع له الاسم، و قد يلحظ بما هو حالة قائمة في الغير فيكون قد وضع له الحرف.

إذن عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر ناشئ من الاختلاف المذكور في أصل الوضع، فكلمة (ابتداء) لا يصح استعمالها بدل كلمة (من) لأجل أنها لم توضع لذلك في حالة كون اللحاظ آليا و ليس لأجل الاختلاف في ذات المعنى الموضوع له.

و على هذا الأساس يتضح أن كلمة (ابتداء) إذا استعملت في مكان كلمة (من) كان ذلك استعمالا في ذات المعنى الموضوع له و لكنه بلا وضع.

اقول: لو کانت القضیة کما قال به المحقق الخراسانی فاستعمال احدهما فی الاخر یوجب اما عصیان الواضع لو کان واجب الاطاعة او المجاز مع انا نری بالوجدان کونه غلطا.

و ان شئت قلت: ان المحقق الخراسانی وقع فی المحذور الذی لا مخلص منه لأن لازم قوله عدم استهجان استعمال أحدهما مكان الآخر لأنه استعمال في ذات المعنى الموضوع له غايته بلا وضع فلا يكون ذلك بأقل من المجاز الذي هو فاقد لكلا المطلبين لأنه استعمال في غير المعنى الموضوع له و بلا وضع، و الحال أن المجاز ليس بمستهجن بخلاف المقام.

و إن شئت قلت: لو فرض أن شخصا كان له ولد عزيز عليه و قال: إني سميته باسمين، ففي النهار اسميه باسم عليّ و في الليل باسم رضا، فإذا عكس شخص و خالف فناداه في الليل باسم عليّ فهل يكون ذلك منه مستهجنا؟ كلا، بل أقصى ما فيه عصيان الواضع و الاستهانة بما قرّره.

هذا كله لو كان الواضع ممن تجب إطاعته تكليفا و إلّا كان الإشكال أوضح.

إن مقامنا يشابه تماما المثال المذكور، فلو كانت حقا ذات المعنى الموضوع له واحدة في مقامنا، غايته عند استعمال أحدهما مكان الآخر يكون ذلك بلا وضع يلزم عدم استهجان الاستعمال كما لا يلزم في المثال المذكور، و الحال أننا نجد الاستهجان واضحا في مقامنا و لا نجده في المثال المذكور.

اذا عرفت الاشکال فی کلام المحقق الخراسانی و انه لابد من الفرق بین المعنی الاسمی و الحرفی و ان الموضوع له فی احدهما یغایر الاخر و قوام المعنی فی الاسم باستقلاله و فی الحرف بعدمه و ربطیته.

فلتحقیق معنی الربط نذکر المختار بما افاده السید الامام قدس سره فی بیان هذا المعنی و حاصله:

ان حکمة الوضع تقتضی وضع الکلمات لرفع الحاجة فی مقام التفهیم و التفهم و حیث ان الموجودات مختلفة في أنحاء الوجود:

فمنها: ما تكون موجودة و معقولة في نفسها كالجواهر و منها: ما تكون موجودة في غيرها و معقولة في نفسها كالأعراض و منها: ما لا تكون في نفسها موجودة و لا معقولة كالنسب و الإضافات بينهما فليس لها وجود مستقلّ، بل تكون موجوديّتها تبعاً لهما، كما لا تكون لها ماهيّات مستقلّة بالمعقوليّة حتّى تُتعقّل بنفس ذاتها، بل يكون نحو تعقّلها في الذهن كنحو وجودها في الخارج تبعاً للطرفين.

نعم للعقل أن ينتزع منها مفهوماً مستقلاً بالمفهوميّة، كمفهوم النسبة و الربط و الإضافة و أمثالها، و يجعلها حاكية عنها بنحو من الحكاية، لا كحكاية الماهيّة عن مصداقها الذاتيّ؛ ضرورة عدم إمكان تعقّلها بنحو الاستقلال، لا بالذات و لا بالعرض، فليست نسبتها إليها كنسبة الماهيّة إلى مصداقها، و لا كنسبة مفهوم الوجود أو العدم إليهما، فلا يمكن استحضار حقائق النسب في الذهن بذاتها بتوسّط هذه العناوين، نعم يمكن الاستحضار التبعيّ كالوجود الخارجيّ.

هذا حال العين و الذهن مع قطع النّظر عن الوضع و الدلالة.[[35]](#footnote-35)

و أمّا بالنظر إليهما، فقد يريد المتكلّم أن يحكي عن الخارج على ما هو عليه من ارتباط الجواهر بالأعراض، و حصول الأعراض للجواهر، فلا بدّ له من التشبّث بألفاظ الحروف و الهيئات، كما أنّه لو أراد الحكاية عن الصور المعقولة المرتبطة فلا محيص له إلاّ التشبّث بها، فلو قال: «زيد ربط قيام»، أو «زيد سير ابتداء كوفة انتهاء بصرة» مثلاً، تكون ألفاظ مفردة غير مترابطة، غير حاكية عن الواقع، و من هذا يتّضح أنّ هذا النوع من الحروف- أي «في» و «على» و «من» و «إلى»- إنّما هي حاكية حكاية تصوّريّة عن الارتباطات بين المعاني الاسميّة.

مع أنّ الأمر أوضح من ذلك؛ ضرورة أنّه لو حاول أحد تجزئة قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، و قاس كلّ لفظ منه إلى الواقع، لوجد دلالة مادّة الفعل على طبيعة السير، و هيئته على الانتساب الصدوريّ إلى المتكلّم، و البصرة و الكوفة على البلدين، و «من» و «إلى» على الابتداء و الانتهاء المرتبطين بالسير و البلدين، و الهيئة على تحقّق الارتباطات ، فهذه الحروف حاكيةٌ عن الارتباطات و الإضافات بين الجواهر و الأعراض- سواء في الخارج أو الذهن- و موقعةٌ للارتباط بين ألفاظ الأسماء في الجمل تبعاً و استجراراً، لا ملحوظاً بالاستقلال، فلو لا محكيّاتها و معانيها لم ترتبط الجواهر بالأعراض في الخارج، و لا الصور المعقولة الاسميّة الحاكية عن الخارج بعضها بالبعض، و لو لا ألفاظها لم ترتبط ألفاظ الأسماء، و لم تحصل الجمل، فتدبّر.

ثم ان الحروف و الهیئات کما یوجد الربط بین الفاظ الاسماء قد یکون حاکیا لمعنی الربطی الموجود فی الخارج او الذهن و قد لا یوجد المعنی الربطی فی الصقعین كحروف القسم و التأكيد و التنبيه و التحضيض و الردع و أمثالها، فإنّها وضعت لأن تكون آلة لإيجاد معانيها، و تستعمل استعمالاً إيجاديّاً، كما أنّ شأن بعض الأفعال كذلك؛ ضرورة أنّه ليس للقسم و التأكيد و الردع- مثلاً- واقع تحكي حروفها عنه، بل المتكلّم ينشئ معانيها بالحروف،[[36]](#footnote-36) فلا شبهة في تحقّق هذين النحوين في الحروف[[37]](#footnote-37).

و من هنا یظهر الاشکال فیما افاده بعض بعض الأعاظم فانّه قد قسّم المعاني المرادة من الألفاظ على قسمين:

إخطاريّة: و هي معاني الأسماء؛ لأنّ استعمال ألفاظها في المعاني يوجب إخطار معانيها في ذهن السامع.

و إيجاديّة: و هي معاني الحروف؛ لأنّ استعمالها في معانيها يوجب إيجاد معانيها، من دون أن يكون لها نحو تقرّرٍ مع قطع النّظر عن الاستعمال‏[[38]](#footnote-38).

و مراده من الإيجاديّة- على ما صرّح به- هو إيجاد الربط بين أجزاء الكلام؛ حيث قال‏[[39]](#footnote-39): التحقيق: أن معاني الحروف كلّها إيجاديّة حتى ما أفاد منها النسبة؛ لأنّ شأن أدوات النسبة ليس إلاّ إيجاد الربط بين جزأي الكلام؛ لعدم الربط بين ألفاظ الأسماء كلفظ «زيد» و «القائم» بما لهما من المعنى، و أدوات النسبة وضعت لإيجاد الربط بينهما على وجه يصحّ السكوت [عليه‏]، ثمّ بعد إيجاد الربط يلاحظ مجموع الكلام من النسبة و المنتسبين، فإن كان له خارج يطابقه يكون صادقاً، و إلاّ فلا. انتهى ملخّصاً.

یلاحظ علیه اولا: ان للحروف مضافا الی خصوصیة ایجاد الربط بین الاسماء حکایة عن النسبة و الربط الموجود فی احد الصقعین او ایجادها کما مر.

و لقد اجاد المحقق الخوئی حیث قال: لا ريب في أنّا نستفيد من «زيد في الدار» شيئا زائدا على ما نستفيد من «زيد الدار» و الكلام فعلا في تعيين هذا المعنى الزائد الّذي نستفيده بالوجدان، و أنّه لما ذا يصحّ «زيد كالأسد» و يحصل الربط ب «كاف» دون «في» مع أنّ جميع الحروف شأنها إيجاد الربط؟[[40]](#footnote-40)

ثانیا لو لم یکن لمفردات الکلام معنی بل شأن الحروف و الادوات ایجاد الربط کیف یحصل معنی للمجموع حتی نلاحظه مع الخارج و نحکم بصدقه او کذبه؟

ثم لا یخفی علیک ان قول بعضهم بان الحروف و الهیئات وضعت لایجاد الربط بین الجواهر و الاعراض لا یشبه بما اخترناه و بیناه من انها وضعت لحکایة الربط بین الموجودات المستقلة فی الذهن او الخارج لا انها توجد الربط بین المعانی المستقلة فی الذهن او الاشیاء الموجودة فی الخارج کیف و ان الربط قبل استعمال الحروف و الهیئات موجود سواء استعمل لفظ فی هذا المعنی ام لا مثلا اذا کان زید فی الدار و انت رأیته فیها و تصورت صورته فیها فهذا الربط بین زید و الدار موجود سواء فی الذهن او الخارج و ان لم یکن لافظا و متکلما.

قال المحقق الخوئی قدس سره: القول الثالث: أنّ الحروف وضعت لمعان، و هذه المعاني معان غير مستقلّة في أنفسها و متدلّيات في حدّ ذواتها، و هي النسب الكائنة بين الجواهر و الأعراض، و الروابط الموجودة بينهما في قبال الأسماء التي وضعت لنفس الجواهر و الأعراض، فلفظ «في» في مثل: «زيد في الدار» موضوع للنسبة الظرفيّة الموجودة بين «زيد» و «دار» بخلاف لفظ «الظرفيّة» فإنّه موضوع لنفس ذلك العرض.

لاحظ علیه مقرر بحثه قدس سرهما و هو علی الحق فی اشکاله حیث قال: ان هذا الوجه لكان تامّا وجيها لو كان استعمال الحروف منحصرا في الجواهر و الأعراض، لكن لا ينحصر بذلك، بل تستعمل الحروف فيما فوق الجواهر و الأعراض، فيقال: قال اللّه تعالى لموسى كذا، و تكلّم معه في جبل طور بكذا، و أيّة نسبة بين اللّه و بين موسى عليه السّلام؟ و تستعمل أيضا فيما فوق الجواهر و الأعراض، فيقال: «اجتماع النقيضين مستحيل في الخارج» و «الإنسان في نفسه ممكن» و «شريك الباري في ذاته ممتنع» و لا معنى لثبوت النسبة الظرفيّة بين الخارج و استحالة اجتماع النقيضين و لا بين الشي‏ء و نفسه.[[41]](#footnote-41)

هذا لکن المحقق الخوئی یعتقد ان المعانی الحرفیة مختلفة فقال بما حاصله: فالتحقيق أن يقال: إنّ المعاني الحرفيّة لا تدخل تحت جامع واحد، لكنّها بأجمعها مباينة مع المعاني الاسميّة، و يشترك الجميع في أنّها غير مستقلّة في ذواتها، و متدلّيات بغيرها، بخلاف المعاني الاسميّة، فإنّها مفاهيم مستقلّة في نفسها غير متعلّقة بغيرها، إذ كلّ حرف من الحروف يبيّن خصوصيّة معنى اسميّ إفراديّ أو تركيبيّ، فهي بأجمعها مفيدة لتقيّدات معاني الأسماء و موضوعة لذلك.

غاية الأمر تختلف الحروف في ذلك، فأغلبها يوجب خصوصيّة الضيق في المفاهيم الاسميّة، ك «باء» و «إلى» و «في» و «على» و غيرها، و بعضها يوجب خصوصيّة في المعاني الاسميّة التركيبيّة كحروف النافية، فإنّها بأجمعها تفيد نفي مضمون الجملة، و بعضها- كأداة الشرط- يفيد تعليق المنشأ على الشرط.

و تفترق أيضا بأنّ بعضها لا يصحّ وضع الاسم الّذي بمعناه موضعه، كلفظ «في»، و بعضها يصحّ، ككاف التشبيه، إذ يصحّ قولنا: «زيد شبيه الأسد» و يصحّ «زيد كالأسد» فالحروف من هذه الجهات لا تدخل تحت ضابط واحد.

و لا يخفى أنّ مثل كاف التشبيه ممّا يصحّ وضع الاسم موضعه اسم في الحقيقة بصورة الحرف بمعنى أنّه اسم يعامل معه معاملة الحرف، و نحن نسمّي أمثال هذا بحروف الأسماء، فإنّها نظير أسماء الأفعال حيث إنّها أيضا أفعال حقيقة يعامل معها معاملة الاسم، كما أنّ «ما» النافية أيضا فعل حقيقة حيث يصحّ وضع «ليس» موضعه.

توضيح هذا المدّعى: أنّ كلّ مفهوم اسميّ كلّيّ أو جزئيّ له سعة بالإضافة إلى أنواعه و أصنافه و أشخاصه إن كان كلّيّا، و بالإضافة إلى حالاته إن كان جزئيّا[[42]](#footnote-42)، فله حصص كثيرة غير متناهية، و حيث لا يمكن الوضع[[43]](#footnote-43) لكلّ منها بأن وضع لفظا خاصّا مثلا للإنسان ابن عشرين سنة، و آخر للإنسان ابن عشرين سنة و يوم، و ثالثا لابن عشرين سنة و يومين و هكذا، و من المعلوم أنّ الغرض ربّما يتعلّق بإفادة حصّة خاصّة من الحصص، كما ربما يتعلّق بإفادة الطبيعي على سعته و سريانه، فلا بدّ للواضع الحكيم ممّا يوجب الوصول إلى حصول هذا الغرض، و ليس ذلك إلّا الحروف و الهيئات، فكلّ منهما وضع لتحصّص المفهوم الاسمي بحصّة خاصّة، و مفيد لتخصّصه بخصوصيّة و تقيّده بقيد على أنحاء التقيّدات من حيث المكان و الزمان و الآلة و غير ذلك من ملابساته، و هذا من دون فرق بين كون تلك الحصّة موجودة في الخارج أو معدومة، ممكنة أو ممتنعة.

فلفظة «في» في قولنا: «الصلاة في المسجد مستحبّة» مقيّدة، لأنّ الصلاة طبيعيّها على سعته و سريانه ليس موضوعا لهذا الحكم، بل الموضوع حصّة خاصّة منه، و هي خصوص الحصّة الواقعة في المسجد و هكذا في قولنا: «ثبوت العلم للإنسان ممكن، و للّه تعالى ضروريّ، و الجهل له تعالى ممتنع»، فإنّ الجميع على نسق واحد في أنّ أغلب الحروف مضيّق لسعة دائرة معاني الأسماء، و بهذا المعنى يصحّ إطلاق الإيجاديّة عليها حيث إنّها موجدة للتضيّق.

و لعلّه المراد من قوله عليه السّلام في الرواية المنسوبة إلى أمير المؤمنين عليه السّلام: «الحرف ما أوجد معنى في غيره لا في نفسه»[[44]](#footnote-44).

و ببيان آخر: لا إشكال في أنّ الأسماء وضعت للمعاني‏ البسيطة المبهمة من جميع الجهات، و الماهيّات العارية عن جميع الخصوصيّات و التقيّدات حتى التقيّد بالوجود و العدم، فالحيوان مثلا وضع لتلك الماهيّة المبهمة- و بتعبير القوم: اللابشرط القسمي- بلا لحاظ أيّة خصوصيّة فيه حتى الوجود و العدم، فكلّ مفهوم اسميّ يمكن فرض حصص غير متناهية له، إذ لم يؤخذ الوجود فيه حتى تنحصر حصصه، و لا ريب أنّ بعض المفاهيم الاسميّة أضيق دائرة من بعض بحسب طبعه و ذاته، فنرى أنّ الإنسان مفهوم وسيع لكن لا على مثل سعة دائرة مفهوم الحيوان، فإنّه حصّة منه، و بعض هذه الحصص غير المتناهية وضع له لفظ خاصّ في الجواهر و الأعراض.

أمّا الجواهر فكثير، كلفظ «الإنسان» الموضوع لحصّة خاصّة من الحيوان، و البقر لحصّة أخرى، و الغنم لحصّة ثالثة، و هكذا.

و أمّا في الأعراض: فكالجلوس و القعود، حيث إنّ الأوّل وضع لهيئة من جلس عن قيام، و الثاني لهيئة من جلس عن نوم، و بعض قال بالعكس، و هذا البعض بالقياس إلى ما لم يوضع له لفظ خاصّ من الحصص نادر بحيث يكون ملحقا بالعدم، فإذا تعلّق الغرض بإفادة حصّة من مفهوم اسمي، لم يوضع لها لفظ خاصّ، كالقيام على قدم واحد أو على قدمين أو على يدين، فلا بدّ من تفهيم تلك الحصّة بالحروف، أعني تفهيم قيده بمفهوم اسميّ آخر، و تقيّده بالحرف و ما يشبهه، كالهيئات.

و بالجملة: الحروف بأجمعها و إن وضعت لأنحاء التقيّدات و التخصّصات الجزئيّة[[45]](#footnote-45) الثابتة للمفاهيم الاسميّة، كما أنّ الهيئات أيضا كذلك، إلّا أنّ أغلبها مضيّق لسعة دائرة معاني الأسماء أفراديّة، كما في «الصلاة في المسجد» أو تركيبيّة، كأداة الشرط المقيّدة لإطلاق مضمون جملة الجزاء، فإنّ الجزاء في قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» له سعة و إطلاق، و لو لا تعليقه على الشرط بواسطة «إن» يستفاد منه وجوب إكرام زيد مطلقا، جاء أو لم يجئ، و لكن لفظ «إن» الشرطية بما أنّه علّق المنشأ- أي الوجوب- على مجي‏ء زيد فقد ضيّق و قيّد هذه السعة و الإطلاق بصورة مجي‏ء زيد فقط.

و غرضنا من التطويل في هذا المقام إبطال الكلام المعروف من أنّ معاني الحروف ملحوظات آليّة، بل في بعض الكلمات أنّها مغفول عنها عند الاستعمال، و تمام الالتفات و التوجّه إلى المعاني الاسميّة.

و قد ظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ هذا الفرق غير فارق، و إنّما الفرق تمام الفرق أنّها متدلّيات و متعلّقات في حدّ ذواتها و غير مستقلّة في أنفسها، بخلاف المعاني الاسميّة، فإنّها مستقلّة بأنفسها.

و أمّا الاستقلاليّة و عدمها من حيث اللحاظ فخارجة عن حقيقتها، بل ربّما يتعلّق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الحرفي، و الآلي بالمعنى الاسمي.

أمّا الثاني: ففي كلّ عنوان أخذ معرّفا للوجودات الخارجيّة يكون كذلك، كما مرّ.

و أمّا الأوّل: ففي كلّ ما كان المقصود من الكلام بيان خصوص التقيّد المستفاد من الحرف، و كان عناية المتكلّم إلى ذلك بحيث يكون غيره مفروغا عنه و معلوما عند المخاطب، كما إذا علم المخاطب بأنّ زيدا صلّى و سأل عن خصوصيّة وقوعها في المكان، فقال: «أين صلّى؟» فإذا قال المتكلّم: «صلّى في المسجد» في مقام بيان أنّ صلاته كانت متقيّدة بأنّها وقعت في المسجد لا يمكن أن لا يكون ملتفتا إلى ما يكون بصدد بيانه و لا يلاحظه استقلالا.

و يترتّب على هذا البحث- بناء على ما اخترناه- ثمرة أصوليّة، و هي: جواز رجوع القيد في القضيّة الشرطيّة، مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه» إلى مفاد الهيئة، الّذي هو معنى[[46]](#footnote-46) حرفي، و هو الوجوب، لكونه كنفس الوجوب الّذي هو معنى اسميّ قابل لتعلّق اللحاظ الاستقلالي به، فيمكن تقييده، و بعد ظهور القضيّة الشرطيّة أيضا في ذلك تستنتج نتيجة فقهيّة من أمثال هذه القضايا، و هو وجوب المشروط.

و أيضا ظهر من مطاوي ما ذكرنا: الكلام في المقام الثاني الّذي وعدناه، و هو: أنّ الموضوع له في الحروف عامّ أو خاصّ؟

فإنّ مقتضى ما بيّنّا من أنّها وضعت للتقيّدات و التخصّصات النّفس الأمريّة: أنّ الموضوع له في الحروف ليس كالوضع فيها عامّا، بل الوضع عامّ حيث لا يمكن تصوّر ما لا يتناهى من التقيّدات إلّا بتصوّر مفهوم عامّ، فيتصوّر الواضع مثلا مفهوم التقيّد من حيث الظرفيّة، الّذي له جزئيّات النّفس الأمريّة، لا نفس هذه الجزئيّات، و الموضوع له فيها خاصّ، ضرورة أنّ الصلاة في قولنا: «الصلاة في المسجد» مثلا لم تتقيّد بمفهوم التقيّد من حيث الظرفية، بل بواقعه.

و بعبارة أخرى: الغرض من هذه الجملة أنّ الصلاة المتقيّدة بوقوعها في المسجد تقيّدا واقعيّا مستحبّة، لا المتقيّدة بمفهوم هذا التقيّد.

و الحاصل: أنّ الحروف وضعت لذوات هذه التقيّدات[[47]](#footnote-47) لا مفاهيمها، و على ذلك يكون الموضوع له فيها خاصّا.

یلاحظ علیه بانا نسلم ان بعض الحروف و الهیئات وضعت لبیان التقید فی المعانی الاسمیة کما ان بعضها یوجد التوسعة فیها کقولک: لا رجل فی الدار؛ لکن الدلیل علی کونها کذلک لا یکون دلیلا علی کون الوضع فیها عاما و الموضوع له خاصا ففی المثال الذی اتی به بان الصلوة فی المسجد مستحب لم یکن الصلوة خاصا و هکذا المسجد فکیف یکون مقیدهما و رابطهما خاصا؟ ولو کان خاصا کیف یصدق علی مصادیقه الخارجیة؟ فالمتکلم اراد بیان الحکم لطبیعی الصلوة الواقعة فی طبیعی المسجد و هکذا قول المولی سر من البصرة، ان لفظة "**من**" یخصص السیر بالبصرة دون غیرها لکن من ای نقطة من البصرة اخذ فی سیره کان ممتثلا.

و ان شئت قلت: ان الوضع فی الحروف یشبه الوضع فی الاجناس فکما ان لفظة حیوان وضعت لطبیعی الموجود المتحرک بالارادة و قد یستعمل فی هذا الطبیعی و قد یستعمل فی مصادیقه و کلا الاستعمالین یکون علی نحو الحقیقة؛ لفظة "**من**" ایضا وضعت للنسبة الابتدائیة فاذا اراد الانبأ عن سیره من نقطة خاص الذی وقع فی زمن الماضی یقول سرت من الدار او قرأت من اول الکتاب فاستعمل من فی النسبة الابتدائیة الجزئیة و اذا قال: سر من البصرة استعملها فی النسبة الابتدائیة الکلیة.

ان قلت: ان المحصور بین الحاصرین لا یکون کلیا بل جزئیا و وجود الحروف و الهیئات وجود ربطی لا یوجد الا بطرفیه فکیف یعقل ان یکون کلیا؟

قلت: اذا لوحظ المعنی موجودا فی الذهن یکون کذلک حتی بالنسبة الی طرفیه و لکن قد مر فی کلام هذا المحقق العظیم بان الالفاظ وضعت لذات المعنی بلا ملاحظة ای قید لها من وجود و عدم و الذهن و الخارج و لهذا یصدق علی القضایا الطبیعیة کما یصدق علی القضایا الخارجیة و الذهنیة. و لا فرق بین الاسم و الحرف فی ذلک.

و مما ذکرنا ظهر ان القول المقبول عندنا ان الوضع فی الحروف و الهیئات عام و الموضوع له عام لکن المعنی الحرفی یباین المعنی الاسمی مباینة جوهریة لانه غیر مستقل و هو مستقل. و الواضع کما یتصور المعنی الجامع بین افراد حقیقة واحدة و یضع له الاسم یتصور معنی جامعا بین نسب الابتدائیة و یصل الی جامع بتصور بعض افراده و تجریده عن هذا البعض ثم یضع اللفظ او الهیئة له.

الامر الثالث و الرابع فی ان استعمال اللفظ فی المعنی المجازی هل یتوقف علی اجازة الواضع و مراعاة العلاقات المذکورة فی علم البلاغة او لا؟ و هل یصح استعمال اللفظ فی نوعه و جنسه و مثله و هذه الابحاث تاهفة لا ثمرة فیه بعد صحة الاستعمال و عدم ترتب ای ثمرة علی کونه بنحو المجاز او الحقیقة و لهذا نعرض عنه.

الامر الخامس؛ قال المحقق الخراسانی بما هو حاصله:

یقع البحث عن الألفاظ و أنها هل هي موضوعة لذوات معانيها أو هي موضوعة لها بقيد أن تكون مرادة للمتكلم و مقصودة له؟ و على سبيل المثال: إذا رزق شخص ولدا و سمّاه عليّا فهل يضع الاسم المذكور لذات ولده أو بشرط أن يكون المتكلم قاصدا لذات الولد المذكور؟ و الصحيح أنها موضوعة لذوات المعاني بلا قيد الإرادة. و يمكن الاستدلال لذلك بالوجوه الثلاثة التالية، و هي:

1. إنه قد تقدّم عند البحث عن معاني الحروف أن قصد المعنى بشتى أشكاله هو من شئون الاستعمال و حالاته، فعند استعمال الشخص اللفظ في معنى معيّن يلزم أن يكون قاصدا لمعناه و إلّا فلا يمكن الاستعمال، فالقصد المذكور يرتبط بالاستعمال و ليس مأخوذا في المعنى المستعمل فيه و إلّا يلزم لحاظ المعنى و قصده مرتين: مرة باعتبار كونه جزء المعنى المستعمل فيه، و أخرى باعتبار توقّف الاستعمال على قصد المعنى و ملاحظته، و من المعلوم أن اجتماع القصدين‏ باطل، إما لمخالفته للوجدان أو لأنه يلزم تعلّق القصد بالقصد، و هو غير ممكن في نفسه.

2- إنه لو قيل: (زيد قائم) نلحظ بالوجدان أن المحمول على زيد هو ذات القيام لا القيام المراد، هذا ما نشعر به بالوجدان، فلو كان لفظ قائم موضوعا للقيام المراد تلزم المجازية في الاستعمال المذكور- إذ يلزم تجريد المعنى المستعمل فيه من قيد الإرادة- و الحال أنّا لا نشعر بذلك.

و هكذا لو قلنا: (ضرب زيد)، فإن المسند إلى زيد في الجملة المذكورة هو ذات الضرب لا المراد، فلو كانت الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة يلزم التجريد من قيد الإرادة، و من ثمّ تلزم المجازية، و الحال أننا لا نشعر بها بالوجدان. هذا في جانب المحمول و المسند.

و هكذا الحال في جانب الموضوع و المسند إليه، فان زيدا هو الموضوع في المثال الأوّل و هو المسند إليه في المثال الثاني، فلو كانت الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة يلزم محذور التجريد و المجازية.

3- بناء على أخذ قيد الإرادة يلزم أن تكون معاني جميع الألفاظ بما في ذلك أسماء الأجناس جزئية و خاصة، لأن الإرادة القائمة في قلب كل متكلم حيث إنها خاصة فيلزم أن تكون معاني أسماء الأجناس خاصة لأن المقيّد بالأمر الجزئي جزئي، فيلزم أن يكون مثل لفظ ماء و هواء و نحوهما موضوعا بالوضع العام- لأن المتصور حين الوضع الطبيعة الكلية- و الموضوع له الخاص، و هو مخالف للوجدان.

إن قلت: هذا وجيه لو كان واقع الإرادة القائم في نفس كل متكلم هو القيد- فإنه جزئي، إذ واقع الإرادة في قلبي يغاير واقع الإرادة في قلبك، بل و يغاير واقع الإرادة في قلبي في ساعة أخرى- و لكن لم لا يكون القيد مفهوم الإرادة الذي هو أمر كلي؟

قلت: إن مفهوم الإرادة ليس هو القيد جزما و إلّا يلزم تبادر مفهوم الإرادة عند سماع أي لفظ من الألفاظ، إذ يكون معنى كلمة زيد مثلا هو ذات زيد+ مفهوم الإرادة، فيلزم تبادر مفهوم الإرادة، و هو خلاف الوجدان.[[48]](#footnote-48)

اقول: ان النزاع فی مرحلة الوضع لا الاستعمال ففی هذه المرحلة نقول مع المحقق الخراسانی بان الموضوع علیه فی الالفاظ، الماهیة المجردة البسیطة المبهمة الذی یعبر عنها بلا بشرط المقسمی فهی عاریة و مجردة عن کل قید حتی قید ارادة الواضع و المتکلم.

و بعبارة اخری، دلالة الالفاظ علی معانیها لیست تابعة لارادة المتکلم بل یحضر المعنی الموضوع له فی ذهن المخاطب بمجرد سماع اللفظ و ان لم یقصده المتکلم کما اذا قال: رایت اسدا و بعد لحظة قال: یرمی فانه یخطر بذهن السامع من قوله: اسدا الحیوان المفترس و لو لم یقصده المتکلم. فعلی هذا دلالة استعمالیة تابعة للعلم بالوضع دون ارادة المتکلم.

نعم لنا دلالة تصدیقیة تابعة لارادة المتکلم و یحمل کلام العلمین یعنی ابا علی سینا و الخواجه علی ذلک حیث قالا: الدلالة تابعة للارادة.

و قد خالفنا فی ذلک المحقق الخوئی حیث قال: حيث إنّ الغرض الباعث على الوضع هو إبراز المقاصد والأغراض خارجاً، فلا محالة لا يزيد سعة الوضع عن سعة ذلك الغرض، فانّه أمر جعلي واختياره بيد الجاعل، فله تقييده بما شاء من القيود إذا دعت الحاجة إلى ذلك، وبما أنّ الغرض في المقام قصد التفهيم فلا محالة تختص العلقة الوضعية بصورة إرادة التفهيم.

اقول: انه قدس سره خلط بین الوضع و الاستعمال فحکمة الوضع تقتضی وضع الالفاظ للتفهیم و التفهم، فهی علة غائیة للوضع تصورا و معلول لاستعمال اللفظ فی المعنی المستعمل فیه فی مرحلة التحقق و لا یعقل ان تکون العلة الغائیة التی هی علة للوضع، ان یکون جزء له، فالواضع یضع اللفظ لماهیة المعنی المجردة البسیطة کما صرح بذلک فیما مضی و المستعمل اذا اراد التفهیم و التفهم یستعمله فیما اراد فالدلالة التصدیقیة متوقفة علی العلم بالوضع و ارادة استعمال اللفظ فی المعنی و هو خارج عن حیز البحث، لان البحث فی الموضوع له لا المستعمل فیه.

اقول: قد ینسب الی العلمین ابی علی سینا و الخواجه الصوسی انهما یقولان بان الوضع تابع للارادة لکن لیس کذلک فلابد من ان نلاحظ کلامهما.

قال العلّامة الطوسي( قدس سره): دلالة اللفظ لمّا كانت وضعية كانت متعلقة بارادةالمتلفظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفظ به ويراد منه معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له إنّه دال على ذلك المعنى، وما سوى ذلك المعنى ممّا لا تتعلق به إرادة المتلفظ وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة اخرى أو بارادة اخرى يصلح لأن يدل عليه، فلا يقال له إنّه دال عليه، انتهى.

اقول: ظاهر کلامه ان دلالة اللفظ علی المعنی وضعیة بمعنی انها لیست عقلیة او طبعیة ثم یعقب البحث فی کیفیة ارادة المتکلم و اللافظ و کلامه غیر مربوط بمقام الوضع. و هکذا مثله کلام ابن سینا ظاهر فی ان بحثه یدور حول الاستعمال لا الوضع.

و قال ابن سينا: الدلالة الوضعية تتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتّى أ نّه لو اطلق واريد منه معنى وفهم منه لقيل إنّه دال عليه، وإن فهم غيره فلا يقال إنّه دال عليه، وإن كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة أو غيرها أو بارادة اخرى يصلح لأن يدل عليه ...- إلى أن قال- والمقصود هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيله بتوسط الوضع معنى هو مراد اللافظ، انتهى. [[49]](#footnote-49)

فالظاهر انهما ارادا مرحلة استعمال اللفظ دون مرحلة الوضع حیث بحثوا عن فعل المتلفظ لا الواضع و فعله متوقف علی علمه بالوضع و ارادته استعمال اللفظ فی المعنی الذی اراده.

السابع علامات الحقیقة و المجاز

استعمال اللفظ فی المعنی الموضوع له یکون علی نحو الحقیقة و فی المعنی المناسب له غیر موضوع له مجاز و فی غیر المناسب منه غلط. هذا إذا علم المعنی الموضوع له، اما لو لم یعلم فقد سلکوا طرقا لمعرفته:

1. تنصیص اللغوی بذلک لکن الاعتماد علی قوله یتوقف علی اثبات حجیة قول اللغوی و الظاهر حجیته لانه من باب الاخبار عن الموضوعات فقوله حجة لو کان ثقة فی اخباره. لکن الکلام فی وقوعه لان شأن اللغوی بیان موارد استعمال الالفاظ و هو بالنسبة الی معرفة الوضع یکون کامثاله لا طریق له الا ما کان طریقا لهم لانه مثلهم کان معدوما فی زمن الوضع.
2. ذکر المحقق النراقی: من علائمهما: التقدّم في الذكر و التأخّر فيه؛ فإنّه إذا ذكر أهل اللغة معاني متعدّدة للّفظ و لم يعلم الاشتراك- سواء علم أنّ بعضها حقيقة و بعضها مجاز من دون التعيين، أو وقع الشكّ في الاشتراك و الحقيقة و المجاز، و كونها جميعا مجازات- فإنّه يحكم حينئذ بالحقيقة و المجاز؛ لأنّه خير من الاشتراك، كما سيجي‏ء، و من كون جميعها مجازات؛ لبعده. و يحكم بأنّ المقدّم في الذكر حقيقة، و المؤخّر فيه مجاز؛ لبعد ذكر المجاز مقدّما على الحقيقة.[[50]](#footnote-50)

یلاحظ علیه بان ما ذکره مجرد استحسان، لانه قد مر ان اللغوی ینقل موارد الاستعمال و لیس شأنه شأن بیان الموضوع له، فهو یذکر المعانی الرایجة للفظ و لعل قدم المعنی المعروف اولا ثم تلاه بقیة معانیه حسب رواجه و شیوعه و بعبارة اخری هو کسائر الناس بالنسبة الی الوضع بمعنی ان الطریق الی معرفته لا یختص به.

1. التبادر و المراد به انسباق المعنى المعيّن من سماع اللفظ من دون افتراض وجود ای قرينة. ای من حاق اللفظ لا من اجل کثرة الوجود فی الخارج او کثرة استعمال اللفظ فی المعنی المعین.

فقد یقال: ان تبادر المعنی المعین من سماع اللفظ دليل على وضعه لذلك المعنى، إذ لو لا كونه موضوعا له لم يحصل تبادره منه و إلّا يلزم تحقّق المعلول من دون علة، فإن التبادر معلول، و هو بحاجة إلى علة، و علته اما وجود القرینة و هی مفقودة علی الفرض و اما وجود العلقة اللفظیة بین اللفظ و المعنی فثبت المطلوب.

و ان شئت قلت: التبادر ای حضور المعنی عند سماع اللفظ اما معلول الوضع و اما معلول القرینة و الثانی خلاف الفرض فیثبت الاول.

قال المحقق الاصفهانی قدس سره: امّا التبادر فالوجه في كونه علامة الحقيقة: ان انسباق المعنى من اللفظ عند المخاطب العارف من أهل اللسان، اما مستند إلى اللفظ بواسطة حيثية مكتسبة من القرينة أو بواسطة حيثية مكتسبة من الوضع، و لا ثالث. و حيث ان المفروض تجرد اللفظ من القرينة، فلا بدَّ من كونه من اللفظ بما له من الحيثية المكتسبة من الوضع، فانسباق المعنى إلى ذهن العارف علامة قطعية للجاهل بأن المعنى المنسبق إليه هو الموضوع له.[[51]](#footnote-51)

لا يقال: إن علامية التبادر على الوضع تستلزم الدور، إذ تبادر المعنى من اللفظ فرع العلم بكونه موضوعا له، و إلّا فلما ذا لا يحصل للفارسي التبادر من الألفاظ العربية و يحصل ذلك للعربي فقط. و إذا سلّمنا بأن تحقّق التبادر فرع العلم بالوضع فكيف نريد أن نحصّل العلم بالوضع من خلال التبادر؟ إن لازم هذا توقّف العلم بالوضع على العلم بالوضع، أو التبادر على التبادر.

فإنه يقال: صحيح أن التبادر موقوف على العلم بالوضع و لكنه موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي بالوضع بينما الذي يراد تحصيله من خلال الوضع هو العلم التفصيلي بالمعنى الموضوع له.

و المراد من العلم الإجمالي الارتكازي المعالم الإجمالية لمعنى اللفظ التي يحملها كل صاحب لغة في ذهنه. فمثلا الشخص العربي الذي يعيش في أوساط عربية يعرف معنى كلمة (الماء) بشكل إجمالي و أنها تصدق على السائل المعروف، و لكنه هل تصدق على الثلج فيما إذا كان في طريقه إلى الذوبان؟ إن هذا ليس بواضح و يراد من خلال التبادر رفع هذا الإجمال و تحصيل المعالم التفصيلية، و هذا يعني أن الذي يتوقّف على التبادر هو العلم التفصيلي بالمعنى بينما الذي يتوقّف عليه التبادر هو العلم الإجمالي، فالموقوف على التبادر يغاير الموقوف عليه التبادر، و معه فلا دور.

اقول: هذه مغالطة واضحة لان منشأ حضور المعنی من اللفظ عند الذهن لیس التبادر بل منشأه العلم بالوضع و لذا نری عدم حصول التبادر لمن لم یعلم معنی اللفظ فلو تکررت اللفظ الف مرة عند من لم یعلم معناه لم یحصل له ای معنی فی ذهنه اختبر ذلک فی معنی هذه الالفاظ: الدُناهش ، الدَنهج، الدوثة، الدُهموث[[52]](#footnote-52) و... و مع العلم بالوضع لا نفتقر الی العلامة علیه.

و ان شئت قلت: اذا اراد ان یعلم المعنی الموضوع له فیتوجه نفسه الی اللفظ و یحضر المعنی فی ذهنه لو یعلمه.

نعم لو قلت: سلمنا لکن إذا كان هناك شخصان، أحدهما عربي و الآخر فارسي مثلا، و يريد الفارسي تحصيل العلم بالوضع من خلال حصول التبادر لدى الشخص العربي فلا يلزم الإشكال من الأساس، لأن علم الفارسي بالوضع موقوف على تحقّق التبادر للشخص العربي، و من الواضح أن حصول التبادر للشخص العربي موقوف على علمه هو بالوضع و ليس موقوفا على علم الفارسي بالوضع ليلزم توقّف العلم بالوضع على العلم بالوضع أو التبادر على التبادر.

یلاحظ علیه من این یعلم الفارسی ان التبادر من حاق اللفظ او من کثرة الاستعمال او من انه کان مجازا مشهورا عندهم فلذا لا یحتاجون فی استعماله الی القرینة او عُلّموه غلطا؟

و لقد اجاد فیما افاد استاذنا المحقق الوحید حیث قال علی ما فی بعض تقاریر درسه:

إن هذا التبادر المدّعى ينشأ من العلم الارتكازي بالمعنى عند المستعلم، و عليه نقول: إذا كان منشأ التبادر هو العلم الارتكازي، فإن من الممكن حصول هذا العلم من سببٍ فاسدٍ- كالاطراد الذي سيأتي أنه ليس علامةً للحقيقة- كما يمكن حصوله من سببٍ صحيح، و إذا جاء احتمال استناد التبادر إلى العلم الارتكازي الحاصل من سببٍ فاسد، سقط التبادر عن كونه علامةً للمعنى الحقيقي.[[53]](#footnote-53)

ثم علی قول المشهور من أن التبادر علامة الحقيقة فهو فيما إذا فرض الجزم بعدم وجود قرينة يحتمل استناد التبادر إليها، و أما مع احتمال وجودها فلا يمكن جعل التبادر كاشفا عن الحقيقة و الوضع، و الوجه في ذلك واضح، و هو احتمال استناد التبادر إلى القرينة. فهل یمکن نفي احتمال القرينة بأصالة عدم القرينة لكي نحرز استناد التبادر إلى نفس اللفظ؟

و الجواب: أن العقلا تجرون أصالة عدم القرينة في ما کنا عارفین بالوضع لکن لا ندري هل أراد المستعمل من اللفظ معناه الحقيقي أو المجازي مستندا في ذلك إلى قرينة لم تصل الینا، فمع جریانها یکون کلامه ظاهرا فی المعنى الحقيقي دون المجازي. اما اذا لم نعرف المعنی الموضوع له اللفظ مع معرفة مراد المتکلم منه فلا موقع عندهم لاصالة عدم القرینة فلابد من مراجعة علائم التی قد مر او یأتی فی تمییز الحقیقة من المجاز.

و مثال ذلك: ما إذا قال المتكلم: (كتبت بيدي) مثلا فإنه يجزم بأن مراده من اليد هو الأصابع دون مجموع الكف إلى الزند أو إلى المرفق، و لكن لا ندري إن فهم ذلك هل هو ناشئ من وضع لفظ اليد لذلك أو من جهة الاستناد إلى القرينة التي هي تداول الكتابة بالأصابع، و في مثله لا يمكن إجراء أصالة عدم القرينة لإثبات أن فهم المعنى المذكور مستند إلى حاق اللفظ فيكون دليل الحقيقة و ليس إلى القرينة ليكون ذلك مجازا.

ثم انه قد وضع لفظ لمعنی واحد و قد وضع لمعنیین او اکثر بالاشتراک اللفظی فلو تبادر معنی واحد منه یکون علامة کونه موضوعا له و ان تعدد یکون علامة کونه مشترکا و لهذا قال المحقق النراقی: و التبادر الذي من علامة الحقيقة أعمّ من أن يكون مطلقا، أو من حيث الإرادة. فعلى الأوّل يكون جميع معاني المشترك متبادرة على الاجتماع إن أخذ التبادر في الدلالة، و على الثاني يكون جميعها متبادرة على البدليّة إن أخذ التبادر في المراد؛ فإنّا نعلم أنّ المراد منها أحدها بعينه، إلّا أنّا لا نعلمه‏.[[54]](#footnote-54)

1. قد یقال بان صحة الحمل علامة کونه حقیقة و صحة السلب علامة کونه مجازا.

قال المحقق الخراسانی قدس سره بما حاصله: إن عدم صحة سلب اللفظ عن معنى معيّن و صحة حمله عليه هو دليل‏ كونه موضوعا له، و صحة سلبه و عدم صحة حمله كاشف عن المجازية.

توضيح ذلك: إن حمل اللفظ على المعنى متى ما صح بالحمل الأولي كشف ذلك عن الاتحاد بينهما و إن اللفظ موضوع لذلك المعنى، فمثلا يصح قولنا: الحيوان الناطق إنسان بالحمل الأولي و لا يصح الحيوان الناطق ليس بإنسان بالحمل الأولي، إن صحة الحمل و عدم صحة السلب بالحمل الأولي دليل على الحقيقة.

و أما إذا كان الحمل و عدم السلب بالحمل الشائع فذلك لا يكشف عن الاتحاد بين المفهومين، و بالتالي لا يكشف عن الوضع و إنما يكشف عن وجود اتحاد مصداقي و خارجي بينهما لا أكثر، كما في قولنا: زيد إنسان فإنه يصح بالحمل الشائع فيكشف عن كون زيد مصداقا لمفهوم الإنسان و أن بينهما اتحادا في الخارج و لا يكشف عن وضع كلمة الإنسان لزيد.

إذن من خلال هذا نتمكن أن نخرج بهذه النتيجة: متى ما صح الحمل بالحمل الأولي كشف عن الحقيقة و الوضع، و متى ما صح بالحمل الشائع كشف عن الاتحاد في المصداق و الخارج، و متى لم يصحّا معا كشف ذلك عن المجازية، فالمجازية مشروطة بعدم صحة كلا الحملين و لا يكفي في استكشافها عدم صحة أحدهما.

هذا علی رأي المشهور، و أما بناء على رأي السكاكي فلا مجازية بل الاستعمال حقيقي دائما، و المجازية تكون في أمر عقلي، و هي ادعاء التوسعة فلا يكشف عدم صحة الحملين عن المجازية في الكلمة لفرض أنه لا مجاز في استعمال الكلمة على رأيه و إنما يكشف عن المجازية في الادعاء، إذن الكشف عن المجازية ثابت على تقدير كلا الرأيين، غايته على رأي المشهور يكون المنكشف هو المجازية في الكلمة و على رأي السكاكي هو المجازية في الادعاء.

بقي مطلب واحد، و هو أن إشكال الدور الذي ذكر في العلامة الأولى يأتي هنا أيضا، فيقال: إن صحة الحمل فرع معرفة معنى اللفظ في المرحلة السابقة فإذا أريد جعل ذلك- أي صحة الحمل و عدم صحة السلب- وسيلة للتعرّف على معنى اللفظ لزم الدور.

و ما ذكر من الجوابين هناك يأتي هنا أيضا.

لکن التحقیق ان یقال: ان صحة الحمل متوقف علی تصور اللفظ و المعنی فلو تصور اللفظ یتبادر المعنی منه الی ذهنه علی قول المشهور او یحضر المعنی فیه علی المختار فلا نفتقر الی الحمل لمعرفة معنی الموضوع له.

اضف الی ذلک ما افاده السید المحقق الخوئی بان الحمل اولیا کان او صناعیا یقع فی الذهن بین المعنیین و لا ربط له بعالم الالفاظ و الاستعمال الذی یکون البحث فیه.

و لقد اجاد فیما افاد سیدنا الامام قدس سره: و التحقيق: أنّ صحّة الحمل لا تكون علامة، لا الأوّلي منه و لا الشائع؛ لأنّ الاستشهاد إمّا أن يكون بصحّته عنده أو عند غيره:

فعلى الأوّل: يتوقّف التصديق بصحّة الحمل على التصديق بكون اللفظ بما له من المعنى الارتكازي متّحداً مع المعنى المشكوك فيه، و مع هذا لا يبقى شكّ حتّى يرفع بصحّة الحمل.

و بعبارة أُخرى: أنّ التصديق بصحّة الحمل الأوّلي يتوقّف على العلم باتّحاد المعنى مع اللفظ بما له من المعنى الارتكازي مفهوماً، و هذا عين التصديق بوضع اللفظ للمعنى، فلا مجال لتأثير صحّة الحمل في رفع الشكّ.

و على الثاني: فلا يمكن الكشف عن كونه حملاً أوّليّاً إلاّ مع تصريح الغير به، فيرجع إلى تنصيص أهل اللسان، لا صحّة الحمل أو العلم بوحدة المفهومين، فعاد المحذور السابق.

و أمّا الحمل الشائع فلمّا كان على قسمين بالذات و بالعرض، فمع الترديد بينهما لا يمكن الكشف، و مع التميّز عاد المحذور المتقدّم؛ فإنّ العالم بأنّ الحمل بالذات عالم بالوضع للطبيعة المحمولة قبل الحمل.[[55]](#footnote-55)

یلاحظ علیه بانه لم یقل احد بان الحمل الشایع سواء کان ذاتیا او عرضیا علامة کون الاستعمال حقیقیا او مجازیا بل قالوا: لو لم یصح الحمل اولیا او صناعیا نکشف کونه مجازیا.

1. و قد یقال من علائم الحقیقة و المجاز الاطراد.

قال المحقق الخراسانی: ثم إنه قد ذكر الاطراد و عدمه علامة للحقيقة و المجاز أيضا و لعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها و إلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة و زيادة قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة[[56]](#footnote-56) و إن كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة إلا أنه حينئذ لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر و لا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام‏ حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره.[[57]](#footnote-57)

و لقد اجاد المحقق الخوئی قدس سره فی بیان ذلک حیث قال: ومنها: أي علائم الحقيقة الاطراد، وذكروا عدم الاطراد من علائم المجاز.

والذي ينبغي‏ أن يقال في المقام: هو أنّ الاطراد الكاشف عن الحقيقة في الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاص في معنى مخصوص في موارد مختلفة بمحمولات عديدة، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة المجاز، فهذا طريقة عملية لتعليم اللغات الأجنبية، واستكشاف حقائقها العرفية.

توضيح ذلك: هو أنّ من جاء من بلد إلى بلد آخر لا يعرف لغاتهم إذا تصدى لتعلم اللغة السائرة في هذا البلد رأى أنّ أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر وهكذا، ولكنّه لا يعلم أنّ هذه الاطلاقات من الاطلاقات الحقيقية أو المجازية، فإذا رأى أ نّهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلك المعاني في جميع الموارد حصل له العلم بأ نّها معانٍ حقيقية، لأنّ جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: إمّا الوضع، أو القرينة، وحيث فرض انتفاء القرينة من جهة الاطراد فلا محالة يكون مستنداً إلى الوضع، مثلًا إذا رأى أحد أنّ العرب يستعملون لفظ الماء في معناه المعهود، ولكنّه شكّ في أ نّه من المعاني الحقيقية، أو من المعاني المجازية، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينة من جهة الاطراد علم بأ نّه من المعاني الحقيقية، ولا يكون فهمه منه مستنداً إلى قرينة حالية أو مقالية.

وبهذه الطريقة غالباً يتعلمون الأطفال والصبيان اللغات والألفاظ.

فقد تحصّل‏ من ذلك: أنّ الاطراد بهذا التفسير الذي ذكرناه علامة لاثبات الحقيقة، بل إنّ هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً، فان تصريح الواضع وإن كان يعلم به الحقيقة إلّاأ نّه نادر جداً، وأمّا التبادر فهو وإن كان يثبت به الوضع كما عرفت، إلّاأ نّه لا بدّ من أن يستند إلى العلم بالوضع، إمّا من جهة تصريح الواضع، أو من جهة الاطراد، والأوّل نادر فيستند إلى الثاني لا محالة.[[58]](#footnote-58)

ثم قد یستشکل بان الاطراد شيوع استعمال اللفظ في معنى معيّن، فلا یکون دلیلا علی کون استعمال اللفظ فی معنی معین کذلک علی نحو الحقیقة، فإن اللفظ إذا صحّ استعماله في معنى معيّن مرة صحّ استعماله فيه مرارا.

و قد یجاب بان هذا التفسیر من الاطراد لیس بصحيح بل المراد منه إنه إذا صحّ استعمال اللفظ في مورد لحيثية معيّنة و صحّ استعماله في مورد آخر لنفس تلك الحيثية كشف ذلك عن وضع اللفظ لتلك الحيثية، فلفظ الإنسان مثلا يصح استعماله في زيد لحيثية كونه حيوانا ناطقا، و في عمرو و غيره لنفس الحيثية المذكورة فيكشف ذلك عن وضعه للحيوان الناطق.

لکن هذا الجواب لیس بصحیح بل لابد من اضافة قید و هو فی مورد انتفاء القرینة حالیة او مقالیة و الا صرف شیوع استعمال اللفظ فی معنی لاجل حیثیة معینة مع القرینة لا یدل علی کونه علی نحو الحقیقة. .

و لهذا قد یستشکل بان لفظ الأسد مثلا يصح استعماله في هذا الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة، و في ذلك الثاني و الثالث لنفس علاقة الشجاعة فيلزم أن يكشف ذلك عن وضع كلمة الأسد للرجل الشجاع، و الحال أنه مجاز فيه جزما.

و الجواب بانه نعم؛ أنه و إن كان يصح استعمال لفظ الأسد في جميع موارد الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة إلّا أن ذلك من جهة شخص العلاقة، و هي المشابهة في الشجاعة و ليس من جهة نوع العلاقة، أعني أصل المشابهة بشكل مطلق؛ لیس بتمام کما

قال السید المحقق الروحانی قدس سره: لكنه فاسد ببطلان أساسه: فان الملحوظ و المصحح للاستعمال المجازي هو العلاقة الخاصة لا نوعها، كالمشابهة في الشجاعة في استعمال أسد في زيد. لا كلي المشابهة- و إلّا لما كان مطردا-، و ظاهر ان الاستعمال بلحاظ خصوص المشابهة مطرد. [[59]](#footnote-59)

و الصحیح ان یقال ان الاطراد بلحاظ خصوص المشابهة لاجل وجود القرینة فی کل مورد یکون خلاف الفرض اذ قلنا ان الاطراد الذی یکون بلا قرینة مقالیة او حالیة علامة الوضع.

و اجاب المحقق السبحانی بجواب اتم حیث قال: أنّ المجاز غير مطرد حتى في صنف العلاقة الذي وصفه لأنّ صحّة المجاز وراء العلاقة قائمة بأمرين: حسن الادّعاء و كون المقام مناسباً لإظهار هذا الادّعاء.

وعلى ذلك فالمجاز غير مطرد حتى في صنف العلائق بل يتوقّف مضافاً إلى صنف العلاقة على توفُّر الشرطين المذكورين ولذا لا يصحّ استعمال الأسد في الرجل الأبخر لعدم حسن الادّعاء، كما لا يصحّ نداء الرجل الشجاع بلفظ يا أسد إذا لم يكن المقام مناسباً لإظهار الادّعاء كما إذا كان النداء لأجل تناول وجبة طعام بخلاف الاطراد فی المعنی الحقیقی حیث یصح استعمال اللفظ فی ای موقع و ای مناسبة. [[60]](#footnote-60)

و علیه اذا کان المفروض فی الاطراد انتفاء ای قرینة حالیة او مقالیة فلا محالة صحة شیوع استعماله فی معنی معین مستند الی وضع اللفظ لهذا المعنی.

و لكن صاحب الفصول قال: الاطراد اذا کان اطرادا بنحو الحقيقة یکون علامتها، و بهذا القید يخرج المجاز، فإن الاطراد فيه ليس علی نحو الحقيقة.

و لا یخفی لزوم الدور منه، فإن الاطراد لا يكون بنحو الحقيقة إلّا إذا عرف المعنى الموضوع له- و إلّا فكيف يعرف كون الاطراد اطرادا بنحو الحقيقة- فلو أريد معرفة المعنى الموضوع له من خلال الاطراد لزم توقف معرفة المعنى الموضوع له على معرفة المعنى الموضوع له.

و لا يندفع الدور المذكور بفكرة العلم الإجمالي الارتكازي، إذ معرفة كون الاطراد اطرادا بنحو الحقيقة موقوفة على العلم التفصيلي بالمعنى الموضوع له و ليست موقوفة على العلم الإجمالي الارتكازي، و معه يكون محذور الدور مستقرا.

و لا یخفی عدم ورود الاشکال علی مختارنا لان الاطراد بلا قرینة دلیل علی کون الاستعمال حقیقیا.

و لنختم الکلام بما اختاره المحقق الحائري حیث قال: أنّ المراد من الاطّراد حسن استعمال اللفظ في كلّ موقع من غير اختصاص له بمواقع خاصة، كالخطب والأشعار، ممّا يطلب فيها إعمال محاسن الكلام و رعاية الفصاحة و البلاغة. بخلاف المجاز فإنّه إنّما يحسن في تلك المواقع خاصة، وإلّاففي مورد كان المقصود ممحضاً في إفادة المدلول لا يكون له حسن كما لا يخفى.[[61]](#footnote-61)

لا یخفی ان علامیة الاطراد متوقف علی امرین: ثبوت الاطراد فی استعمال اللفظ و کون الاستعمال من قبل اهل اللسان بالنسبة الی غیره فحینئذ لا وجه للاشکال علیه بان استکشاف الحقیقة محتاج الی صحة الحمل و بها یعلم المعنی الحقیقی عن المجازی و لا نفتقر الی هذه العلامة.

تبصرة لا یخلو عن التذکرة: و هی انا فی استکشاف مرادات الشارع و المعصومین علیهم السلام لا نحتاج غالبا الی العلم بکون استعمالهم علی نحو الحقیقة او المجاز بل نتبع ما حصل لنا ظهور من کلامهم و الظهور حجة سواء حصل من المعنی الحقیقی او المجازی.

الثامن أحوال اللفظ و تعارضها

قال المحقق الخراسانی: أنه للفظ أحوال خمسة و هي التجوز و الاشتراك و التخصيص و النقل و الإضمار لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه و بين المعنى الحقيقي إلا بقرينة صارفة عنه إليه.

أما إذا دار الأمر بينها فالأصوليون و إن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها إلا أنها استحسانية لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى‏[[62]](#footnote-62)

توضیح ذلک: الأمر المذكور يتكفل البحث عن تعارض الأحوال، و هو يحتوي على نقطتين:

1. فی تعیین المراد من اللفظ؛ إذا دار أمر اللفظ بين حمله على المعنى الحقيقي و أحد الأحوال الخمسة- أعني المجاز، و الاشتراك، و التخصيص، و النقل، و الاضمار- لزم حمله على ارادة المعنى الحقيقي إلّا مع القرينة على الخلاف.

فلو دار الأمر بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازي- كما لو قال المتكلم: رأيت أسدا مثلا و احتمل إرادته للرجل الشجاع- حمل على المعنى الحقيقي لأصالة الحقيقة.

و لو دار الأمر بين المعنى الحقيقي و الاشتراك- كما لو احتمل أن اللفظ قد وضع لمعنى آخر و أريد ذلك المعنى الآخر- حمل على المعنى الأوّل دون الثاني لأصالة عدم الاشتراك.

و لو دار الأمر بين المعنى الحقيقي و التخصيص- كما لو قيل: أكرم كل فقير مثلا و احتمل إرادته لحصة خاصة منه- حمل على المعنى الحقيقي لأصالة عدم التخصيص.

و لو دار الأمر بين المعنى الحقيقي و النقل- كما لو احتمل إرادة معنى آخر يناسب المعنى الأوّل و قد وضع له اللفظ- حمل على المعنى الحقيقي لأصالة عدم النقل.

و لو دار الأمر بين المعنى الحقيقي و الاضمار- كما لو قال المتكلم: أكرم زيدا و احتمل إرادة اكرام ولده على تقدير حذف المضاف- حمل على المعنى الحقيقي لأصالة عدم الاضمار.

اقول: نحن و ان کنا معه مشترکین فی النتیجة لکن لیس الامر بین اربع موارد منها دائرا بین المعنی الحقیقی و غیره لان العام بعد تخصیصه لیس مجازا و هکذا الامر فی کونه مشترکا او غیر مشترک او فی النقل و عدمه او الاضمار و عدمه، و الصحیح ان یقال: اذا دار الامر بین العموم و التخصیص فاصالة العموم محکمة و هکذا ...

و لیعلم ان هذا البحث لیس بحثا عن الوضع بل عن مراد المتکلم و انه هل اراد المعنی الحقیقی او المجازی ، المعنی العام او الخاص و هکذا و حیث ان السیرة العقلائیة قائمة علی جریان الاصول اللفظیة لاحراز مراد المتکلم فی مورد عدم القرینة علی ارادة غیر ما کان اللفظ ظاهرا فیه کاصالة العموم و غیرها فباجرائها نستکشف مراده.

و اما علی المختار من عدم دخل للعلم بالمعنی الموضوع له فی الاستنباط بل نحن تابع لظهور اللفظ سواء کان معناه الحقیقی او المجازی؛ فمن حیث ان بنائهم علی العمل باصالة الظهور نحکم علی طبقها مادام الکلام مبینا دون ما اذا کان مجملا فحینئذ نأخذ بالقدر المتیقن منه ان کان و الا یکون ساقطا علن الحجیة.

2- فی تعیین الموضوع له؛ إذا دار أمر وضع اللفظ بين الأحوال الخمسة نفسها- كما لو دار الأمر بين أن يكون المعنى الآخر قد وضع له اللفظ فيتحقّق الاشتراك او النقل و أن لا يكون موضوعا له فيتحقّق المجاز- فقد ذكر للترجيح بعض الوجوه الخاصة، كترجيح المجاز على الاشتراك لكونه أكثر تداولا.

و لكن الوجوه المذكورة حيث إنها استحسانية فلا تكون حجة، فإن الحجة هو الظهور، و الوجوه المذكورة بما أنها لا تولد ظهورا فلا تكون حجة. و لا بناء للعقلاء فی تعیین اوضاع الالفاظ بل لابد لاستکشافه من المراجعة الی العلامات التی مر البحث عنها مفصلا.

اقول: دوران الامر بین الحقیقة و المجاز او بینها و بین النقل و الاشتراک امر معقول لکنه بینها و بین الاضمار او بینها و بین التخصیص لا یتعقل، اذ ان الاخیرین مربوطان بالمراد دون الوضع ای لا نعلم اراد اکرام زید او ولده او اراد العام او العام المخصص.

ثم ان السید الامام قدس سره: الأمر التاسع في تعارض الأحوال‏؛ قد ذكر في باب تعارض‏ الأحوال‏[[63]](#footnote-63) مرجّحات ظنّية لا دليل على اعتبارها، و المتّبع لدى العقلاء هو الظهور، فإن حصل للّفظ فهو، و إلاّ فلا يتّبع. [[64]](#footnote-64)

اقول: قد مر ان صاحب الکفایة طرح البحث فی نقطتین ففی مورد منهما لا وجه لاصالة الظهور لانها لا یثبت الموضوع له بل یستفاد منها مراد المتکلم فقط. نعم لو قلنا بان العلم بالمعنی الموضوع له لا اثر له فی مقام الاستنباط و نحن تابعین لما دل علیه الکلام و ظاهر فیه فلکلامه وجه و لکن قد مر منه مفصلا بیان العلامات التی یعلم منها الموضوع له.

التاسع: الحقيقة الشرعية

اقول: هذا البحث من الابحاث التی لا طائل تحته خصوصا مع ما اخترناه فی المباحث السابقة من انا نتابع الظهور سواء کان انعقد فی المعنی الحقیقی او المجازی هذا مضافا الی عدم اثر لهذا البحث و لو قلنا بترتب الاثر علیها اذ کل لفظ وصل من الشارع الینا فی المعانی الشرعیة قد وصل الینا و نعلم المراد منه ولو بمعونة القرائن و لکن حیث بحثوا عنه نبحث ایضا موجزا مکتفین بایراد کلام المحقق الخراسانی و نقده و قبل الخوض فیه نذکر محل النزاع فی البحث.

لا ریب فی ان الشارع استعمل بعض الفاظ العرب فی المعانی المحدثة فی شرعه کالحج و الصوم و الصلوة و غیرها فهل استعملها فیها مجازا و مع القرینة او استعملها بنحو وضع التعیینی بالاستعمال، او استعملها مجازا لکن بعد مضی مدة صارت حقیقة فیها لحصول النقل مع عدم الهجر عن معناها الحقیقی او استعملها فی المعنی العرفی دون المعنی اللغوی حیث ان العرب یعرف معانیها الشرعیة لکونه علی دین ابراهیم و مخالطا مع الیهود و النصاری و کان استعمال هذه الالفاظ فی معانیها الشرعیة فی الادیان المذکورة رائجا؟ فیه اقوال.

قال المحقق الخراسانی قدس سره: أنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه على أقوال و قبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال و هو أن الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه و الدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة و إن كان لا بد حينئذ من نصب قرينة إلا أنه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما في المجاز فافهم.

و كون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز فلا يكون بحقيقة و لا مجاز غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع و لا يستنكره و قد عرفت سابقا أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة و لا مجاز.

إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جدا و مدعي القطع به غير مجازف قطعا و يدل عليه تبادر المعاني الشرعية منها في محاوراته و يؤيد ذلك أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية و اللغوية فأي علاقة بين الصلاة شرعا و الصلاة بمعنى الدعاء و مجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء و الكل بينهما كما لا يخفى. هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا. [[65]](#footnote-65)

یلاحظ علیه: اولا: ان التبادر لو سلم دلیل علی کون اللفظ وضع لهذا المعنی و لا یدل علی کیفیة الوضع فیمکن ان یکون بالاستعمال او استعمله مجازا و بعد مضی مدة صار قالبا للمعنی الشرعی،

و ثانیا: ان تبادر المعانی الشرعیة من هذه الالفاظ اعم من ان یکون مستنده صیرورتها فی زمانه قالبا لها او فی زمن الائمة علیهم السلام، لان المراد من هذه الالفاظ المستعملة فی القران واضح، لاجل کونها مع القرینة و اما فی السنة النبویة حیث وصلت الینا من طریق اهل البیت علیهم سلام الله و قد صارت حقیقة فیها فی زمنهم فاحتمال کون التبادر مستندا الی هذا الزمان لا دافع له.

و ثالثا: ان العلاقة بین هذه الفاظ و المعانی الشرعیة موجودة و مستحسنة اذ معنی الصلوة الخضوع و الخشوع بالنسبة الیه تعالی و فی الداعی یکون خاضعا خاشعا و الحج قصد البیت بالمناسک المخصوصة و الزکاة اخراج ما کان فی المال زائدا فلا وجه لقوله من عدم وجود العلاقة بینهما.

ثم قال: و أما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى:‏ كُتِبَ عَلَيْكُمُ‏ الصِّيامُ كَما كُتِبَ‏ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ‏ [[66]](#footnote-66) و قوله تعالى‏: وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِ‏[[67]](#footnote-67) و قوله تعالى:‏ وَ أَوْصانِي بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيًّا[[68]](#footnote-68) إلى غير ذلك فألفاظها حقائق لغوية لا شرعية و اختلاف الشرائع فيها جزءا و شرطا لا يوجب اختلافها في الحقيقة و الماهية إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوى الوثوق فضلا عن القطع بكونها حقائق شرعية و لا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه و منه قد انقدح حال دعوى الوضع التعيني معه و مع الغض عنه فالإنصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه و لسان تابعيه مكابرة نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع فتأمل. [[69]](#footnote-69)

اقول: لقد اجاد فیما افاد لان الایات الواردة فی هذه المعانی احسن دلیل علی کونها المعانی العرفیة و ان لم تکن لغویة اذ لها معان فی اللغة تناسب مع المعانی الشرعیة و العرب یعرف کلا المعنیین و لهذا لم یسأل عنه النبی صلی الله علیه و آله و اتباعه ما هی صلوتکم او صومکم او حجکم.

ثم ان السید الامام قدس سره قال: اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعيّة، و الحقّ أنّ المراجع للكتاب و السنّة يطمئنّ بأنّ هذه الألفاظ من لدن أوّل البعثة استعملت في تلك المعاني من غير احتفافها بالقرينة، و دعوى القرائن الحاليّة[[70]](#footnote-70) كما ترى، هذا هو القرآن المجيد ترى قوله في سورة المزمّل المكّيّة النازلة- على المحكيّ‏[[71]](#footnote-71)- في أوائل البعثة: وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً[[72]](#footnote-72)، و قوله في المدّثّر المكّيّة كذلك: قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ‏[[73]](#footnote-73)، و قوله في القيامة المكّيّة: فَلا صَدَّقَ وَ لا صَلَّى‏[[74]](#footnote-74)، و في الأعلى المكّيّة: وَ ذَكَرَ اسْمَ‏ رَبِّهِ فَصَلَّى‏[[75]](#footnote-75) و في العلق المكّيّة: أَ رَأَيْتَ الَّذِي يَنْهى‏ عَبْداً إِذا صَلَّى‏[[76]](#footnote-76). إلى غير ذلك من المكّيّات، فضلاً عن المدنيّات، فلا إشكال في أنّ نوع ألفاظ العبادات كانت مستعملة في عصر النبيّ صلّى اللّه عليه و آله في المعاني المعهودة، و كان المخاطبون يفهمونها منها من غير قرينة، و أمّا في لسان التابعين و من بعدهم فالأمر أوضح من أن يذكر.

و أمّا الوضع التعيينيّ بمعنى التصريح بالوضع فهو- أيضا- واضح البطلان، فمن يرى طريقة المسلمين و حرصهم على حفظ سيرة النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و جزئيّات حياته؛ حتّى كيفيّة نومه و مشيه و قيامه و قعوده و أكله و شربه و شمائله ممّا لا ربط له بالتشريع، ليَقطع بأنّه لو صرّح بوضع لفظة واحدة لَنُقل، فضلاً عن وضع جميع الألفاظ أو نوعها.[[77]](#footnote-77)

یلاحظ علیه اولا: ان الکتاب مشحون بالقرائن التی یدل علی المراد منها و اما استعمالها فی اول البعثة بلا قرینة لا یدل علی کونها علی نحو الحقیقة الشرعیة بل هو اعم من کونه علی نحو الحقیقة العرفیة.

و ثانیا قوله قدس سره: « أمّا الوضع التعيينيّ بمعنى التصريح بالوضع فهو- أيضا- واضح البطلان » ممنوع لان دلیله اشبه بالشعار من کونه دلیلا فان التصریح بکیفیة الوضع لم یکن عندهم بمهم بخلاف سیرته و عمله لانهم کانوا مأمورین باتباع سنته و سیرته فی اعمالهم هذا مضافا الی ان شدة حرصهم علی غصب الخلافة و محو آثاره قابلة للتصدیق و لاجل هذا منعوا من کتابة حدیثه و نقله حتی زمن عمربن عبد العزیز.

ثم قال: و أما الثمرة بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت و على معانيها الشرعية على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال و فيما إذا جهل التاريخ ففيه إشكال و أصالة تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبدا إلا على القول بالأصل المثبت و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك و أصالة عدم النقل إنما كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل لا في تأخره فتأمل.[[78]](#footnote-78)

اقول: قد مر منا عدم تحقق الثمرة علی القولین و علی هذا فلا وجه لتفصیله مضافا الی انه لو تم فهو علی القول بالوضع التعینی دون التعیینی لانه علی الاول نشک فی تأخر الوضع او الاستعمال دون الثانی لان المفروض علیه انه وضع ثم استعمل فی المعنی الشرعی.

و لقد اجاد المحقق الخوئی حیث قال: والتحقيق: أ نّه لا ثمرة لهذه المسألة أصلًا، وفاقاً لشيخنا الاستاذ (قدس سره)[[79]](#footnote-79) والوجه في ذلك: هو أنّ الكبرى المذكورة وهي: حمل الألفاظ المستعملة في لسان الشارع على المعاني اللغوية أو التوقف بناءً على عدم الثبوت، وعلى المعاني الشرعية بناءً على الثبوت وإن كانت مسلّمة، إلّاأنّ الصغرى غير ثابتة، لعدم الشك في المراد الاستعمالي من هذه الألفاظ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية أم لم نقل، فهي على التقديرين استعملت في عرف المتشرعة في المعاني الشرعية، إذن لا يبقى مورد نشك فيه في المراد الاستعمالي.

وعلى الجملة: أنّ ألفاظ الكتاب والسنّة قد وصلت إلينا من النبي الأكرم (صلّى اللَّه عليه وآله) بواسطة الأئمة الأطهار (عليهم السلام) ومن الواضح جداً أنّ الحقيقة الشرعية وإن فرض أ نّها لم تثبت، إلّاأ نّه لا شبهة في ثبوت الحقيقة المتشرعية في زمن ما، وعليه فليس لنا مورد نشك فيه في مراد الشارع المقدّس من هذه الألفاظ، حتّى تظهر الثمرة المزبورة.[[80]](#footnote-80)

العاشر فی الصحيح و الأعم‏

انهم اختلفوا في أن ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحة أو للأعم منها. و قبل الخوض في ذكر أدلة القولين لا بأس بذکر ثمرته لدخلها فی اهمیة البحث و مقداره.

قال المحقق الخراسانی قدس سره: و منها أن ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيحي‏ و عدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شك في جزئية شي‏ء للمأمور به أو شرطيته أصلا لاحتمال دخوله في المسمى كما لا يخفى و جواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمي في غير ما احتمل دخوله فيه مما شك في جزئيته أو شرطيته. نعم لا بد في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه واردا مورد البيان كما لا بد منه في الرجوع إلى سائر المطلقات و بدونه لا مرجع أيضا إلا البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و قد انقدح بذلك أن الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم و الاشتغال على الصحيح‏[[81]](#footnote-81) و لذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح.

حاصل کلامه قدس سره التفصیل بین ما اذا کان المولی فی مقام البیان فیتمسک الاعمی بالاطلاق دون الصحیحی و اذا لم یکن فی هذا المقام بل مقام الاهمال او الاجمال فلا اطلاق حتی یتمسک به فعلی القولین لابد من الرجوع الی الاصل العملی. والظاهر من کلامه الاطلاق اللفظی لانه یقول باجماله للصحیحی دون الاعمی و لم یشر الی الاطلاق المقامی.

و نحن نقول معه اذا لم یکن المولی فی مقام البیان فلا اطلاق علی القولین بل لابد من الرجوع الی الاصل العملی.

اما لو کان فی مقام بیان ما له دخل فی المأمور به فتفصیله بین القولین فلا وجه له؛ لانه لو کان المراد من الاطلاق، اللفظی منه فالتمسک باطلاق مأمور به غیر ممکن لهما اذ ان الاعمی شاک فی صدق عنوان المأمور به علی العمل فاقد السورة کالصحیحی. فلا ثمرة علی القولین.

و ان کان المراد منه الاطلاق المقامی بمعنی کونه فی مقام بیان الاجزاء و الشرائط فلا ثمرة حینئذ بینهما لانه یمکن التمسک بالاطلاق المقامی علی القولین.

و من هنا یظهر الاشکال فیما افاده المحقق الخوئی قدس سره فی بیان الثمرة بین الاطلاق اللفظی و المقامی بما حاصله:

الثمرة الثانية: جواز التمسّك بإطلاق الخطاب على الأعمّي و عدم جوازه على الصحيحي، و نعني بالإطلاق الإطلاق اللفظي لأنّ أوّل مقدّمة من مقدّمات الحكمة إحراز صدق متعلّق التكليف على المورد، و هو مشكوك فيه في المقام علی القول بالصحیح، إذ لا نعلم بأنّ ما عدا السورة من الأجزاء و الشرائط معنون بعنوان الصلاة، و إذا شككنا في كونه صلاة كيف يمكن التمسّك بإطلاق الأمر بإقامة الصلاة!؟

اما الاعمی فحیث یقول بصدق الصلوة فهو القائل باحراز الموضوع فیتمسک باقیموا الصلوة و یحکم بانه لا دخل لها فی تحقق الصلوة.

اما بالنسبة الی الإطلاق المقامي فلا ثمرة بین القولین، فإنّه يتمسّك به حتى الصحيحي، فإذا كان المتكلّم في مقام بيان الأجزاء و الشرائط و لم يبيّن جزئيّة السورة مثلا، فحيث كان المقام مقاما يقتضي بيان جميع الأجزاء و الشرائط و لم يبيّن المتكلّم أنّ السورة جزء يستكشف منه عدم وجوب السورة و عدم دخلها في المأمور به، فكما يتمسّك الأعمّي بهذا الإطلاق كذلك الصحيحي يتمسّك به، و قد يعبّر عن هذا بعدم الدليل دليل العدم.

نعم اجاب عن الاشکال الذی ذکرناه بقولنا عدم جواز التمسک بالاطلاق الفظی علی کلا القولین بقوله: قد یقال: بأنّ الأعمّي أيضا لا يصحّ له التمسّك بالإطلاق، لأنّ المسمّى و إن كان أعمّ إلّا أنّه قيّد بالصحيح قطعا، فلا تكون طبيعة الصلاة بما هي مأمورا بها، بل بما هي صحيحة، و بعد تقييد إطلاق الخطاب لا يحرز صدق الصلاة المقيّدة بالصحيحة على الصلاة بلا سورة، و هذا كما في قوله تعالى: وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً[[82]](#footnote-82) حيث قيّد إطلاق الماء- الّذي جعل موضوعا للحكم بالطهورية بمقتضى الروايات- بكونه كرّا، فبعد التقييد يصير الموضوع الماء الكرّ، فلا يصحّ التمسّك بالآية للحكم بطهورية مشكوك الكرّية.

و فيه ما مرّ من أنّ الصحيحي لا يأخذ قيد الصحّة في المأمور به، فكيف بالأعمّي، فإنّه لا بدّ من فرض أمر متعلّق بشي‏ء ثمّ فرض الإتيان بالمأمور به و مطابقة المأتيّ به للمأمور به ثمّ انتزاع الصحّة، و ما يكون متأخّرا عن المأمور به بمرتبتين كيف يمكن أخذه في المأمور به و تقييده به!؟

و من ذلك ظهر أنّ قياس المقام بإطلاق قوله تعالى: وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً[[83]](#footnote-83) مع الفارق، فإنّه قابل للتقييد و دلّ الدليل عليه، بخلاف المقام.

و الحاصل: أنّا نتمسّك بإطلاق الخطاب، و نحكم بعدم جزئية السورة، فيكون المأمور به الصلاة بلا سورة، فيكون ما يأتي المكلّف بلا سورة مطابقا له، و يتّصف بالصحّة حينئذ.[[84]](#footnote-84)

یلاحظ علیه اولا: اذا اراد المولی ان یأمر بالصلوة یتصورها ام لا؟ فلو کان الجواب مثبتا فهل یتصورها تامة الاجزاء و الشرائط ام لا، و المفروض انه فی مقام تصور الموضوع لان یحکم علیه بحکم من احکامه و یأمر به، فعدم تصورها کذلک یکون خلفا و علی هذا یکون الاعمی کالصحیحی بالنسبة الی الاطلاق اللفظی حیث لا احراز له فی صدق عنوان مأمور به علی فاقد السورة.

ثانیا محل النزاع فی بحث الصحیح و الاعم فعل المولی لا العبد و یقال هل وضع الاسامی للصحیح من العبادات او المعاملات او للاعم منه فلو کان الصحة ینتزع من فعل العبد کما یصرح به هذا المحقق العظیم لم یبق وجه لهذا النزاع لانه خارج عن محل النزاع و هذا کما تری خلط بین الصحة فی مقام الامتثال و الصحة فی مقام تصور الموضوع و المأمور به، فالاول منتزع من عمل العبد دون الثانی و محل النزاع فی الثانی دون الاول نعم یبحث عنه فی بحث الاجزاء.

و ان شئت قلت: ان المولی یتصور موضوع حکمه تاما سواء صح اتصافه بالصحة ام لا ثم یأمر به و الاعمی شاک فی کونه تاما بلا سورة ام لا. و قد صرح بذلک فیما ذکر تفسیر **الصحة** بقوله: فتحصل ان الصحة التي هي داخلة في المسمى على أحد القولين في المسألة من حيث اجزائه و قيوده، مع قطع النّظر عن أي أثر يترتب عليها، فانها في مرتبة سابقة على ترتب الآثار.[[85]](#footnote-85)

فقد تحصل عدم الثمرة علی القولین فلا وجه للبحث عنه بعد فقدان الثمرة.

قال السید الامام قدس سره فی هذا الصدد: في صحّة التمسّك بالإطلاق على الأعمّ:

و تظهر الثمرة بين القولين- أيضا- بصحّة التمسّك بالإطلاق على الأعمّ دون الصحيح.

و الإشكالُ تارةً: بأنّه ليس في الكتاب و السُّنّة إطلاق في مقام البيان حتّى يثمر النزاع‏[[86]](#footnote-86)، و أُخرى: بأنّ المأمور به هو الصحيح على القولين، و الأخذ بالإطلاق بعد التقييد أخذ في الشبهة المصداقيّة[[87]](#footnote-87) مردودٌ؛ ضرورة مجازفة الدعوى الأُولى كما يظهر للمراجع.

و أمّا ما قيل من كفاية الثمرة الفرضيّة للمسألة الأُصوليّة[[88]](#footnote-88)، فهو كما ترى.

و أمّا الدعوى الثانية ففيها: أنّ الأوامر متعلّقة بنفس العناوين على الأعمّ، و لا ينافي تقيّدها بقيود منفصلة، فإذا ورد مطلق في مقام البيان نأخذ بإطلاقه، ما لم يرد مقيِّد، و نحكم بصحّة المأتيّ به، و أمّا توهّم تعلّقها بعنوان الصحيح أو ما يلازمه، ففي غاية السقوط.

و أمّا ما قيل في جوابه: من أنّ المخصّص لُبّيّ غير ارتكازيّ، و في مثله يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة[[89]](#footnote-89)، ففيه منع؛ لعدم الفرق بين اللُّبّي الغير الارتكازيّ و اللفظيّ المنفصل في عدم جواز التمسّك و سقوط أصالة الجدّ لدى العقلاء، و التحقيق موكول إلى محلّه‏[[90]](#footnote-90).انتهی کلامه رفع مقامه.[[91]](#footnote-91)

اقول: اما جوابه عن الاشکال الاول تام لوجود المطلقات فی الکتاب والسنة. اما جوابه عن الثانی لم نر له وجها فقد مر فی الاشکال علی المحقق الخوئی بانه کیف یمکن ان یکون العنوان المأخوذ فی لسان الدلیل اعم من الصحیح و الفاسد؟ فهل یعقل ان یکون المأمور به فاسدا و ان یأمر المولی بالاعم من الصحیح و الفاسد؟ و ان شئت قلت: اعم من تام الاجزاء و الشرایط و فاقد بعضها؟ فعلیهذا لم یبق وجه للتمسک باصالة الاطلاق بناء علی الاعم دون الصحیح.

و من هنا یظهر الاشکال فیما افاده المحقق العراقی و حکی عنه من ان القید یکون لبیا غیر ارتکازیا؛ لان القید ارتکازی بمعنی انه کل عاقل یفهم و یدرک ان المأمور به لا یکون فی مقام تصور المولی و قبل امره الا تام الاجزاء والشرایط فلا یجوز التمسک باطلاقه لانه لم یکن له اطلاق سالبة بانتفاء موضوعه و صدقه علی فاقد السورة مشکوک و التمسک باطلاقه من باب التمسک بشبهة مصداقیة للدلیل.

هذا لکن التحقیق ان یقال: انه من باب التمسک بالشبهة المفهومیة فی دروان الامر بین الاقل و الاکثر لانا لا نعلم ان الصلوة موضوعة علی الاقل او الاکثر و حیث ان المخصص اللبی کالمتصل فلا یجوز التمسک بالعام فیها.

اذا عرفت ذلک فلنرجع الی صلب البحث؛ قال المحقق الخراسانی فی عداد مقدمات لتمهید البحث:

منها أنه لا شبهة في تأتي الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية و في جريانه على القول بالعدم إشكال.

و غاية ما يمكن أن يقال في تصويره أن النزاع وقع على هذا في أن الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازا في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم بمعنى أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه و بين المعاني اللغوية ابتداء و قد استعمل في الآخر بتبعه و مناسبته كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية و عدم قرينة أخرى معينة للآخر.

و أنت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك و أن بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة إلى قرينة معينة أخرى و أنى لهم بإثبات ذلك.

و قد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع على (ما نسب‏[[92]](#footnote-92) إلى الباقلاني و ذلك بأن يكون النزاع في أن قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلا بالأخرى الدالة على أجزاء المأمور به و شرائطه هو تمام الأجزاء و الشرائط أو هما في الجملة) فلا تغفل.[[93]](#footnote-93)

یلاحظ علیه بانا لا نعلم کیفیة استعمال الشارع و طریقته لکن حملا للمتعارف بین الناس نقول کما قال به المحقق الخوئی حیث قال بامکان تصویر النزاع حتی علی القول باستعمالها مجازا فی کلام الشارع و کونها حقیقة متشرعیة فقال:

الجهة الاولى: لا إشكال في جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، فانّه القدر المتيقن في المسألة. وإنّما الاشكال في جريانه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، ولكن الظاهر بل المقطوع به جريان النزاع على هذا القول أيضاً،

والوجه في ذلك: هو أنّ مرجع هذا القول إلى أنّ الشارع المقدس من لدن نزول القرآن الحكيم هل استعمل هذه الألفاظ في المعاني الصحيحة من جهة لحاظ علاقة بينها وبين المعاني اللغوية، أو استعملها في الأعم من جهة لحاظ علاقة بينه وبين المعاني اللغوية؟ فعلى الأوّل يكون الأصل في استعمالات الشارع الاستعمال في الصحيح إلّا إذا قامت قرينة على الخلاف، وعلى الثاني ينعكس الأمر.

بل يجري النزاع حتى على القول بأنّ هذه الألفاظ استعملت في لسان الشارع في معانيها اللغوية، ولكنّه أراد المعاني الشرعية من جهة نصب قرينة تدل على ذلك بنحو تعدّد الدال والمدلول، كما نسب هذا القول إلى الباقلاني‏[[94]](#footnote-94) والوجه في ذلك: هو أن يقع النزاع في أنّ الشارع حين إرادته المعاني الشرعية بالقرينة، هل نصب القرينة العامة على إرادة المعاني الصحيحة حتى يحتاج إرادة الأعم‏ إلى قرينة خاصة؟ أو أ نّه نصبها على إرادة الأعم فارادة الصحيحة تحتاج إلى قرينة خاصة؟[[95]](#footnote-95)

و من هنا یظهر الاشکال فیما افاده المحقق الخراسانی، لان دیدن الشارع فی الوضع او الاستعمال لیس خارجا عن المحاورات العرفیة فلو قلنا بالحقیقة الشرعیة او المتشرعیة او العرفیة فی اسامی العبادات و المعاملات مثلا سواء کنا صحیحیا او اعمیا فاستعماله فی المعنی الذی اخترناه مثلا الصحیح یکون بلا قرینة و فی غیره محتاج الیها.

ثم قال فی مقدمة اخری من المقدمات: منها أن الظاهر أن الصحة عند الكل بمعنى واحد و هو التمامية و تفسيرها بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين أو غير ذلك إنما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار و هذا لا يوجب تعدد المعنى كما لا يوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار إلى غير ذلك كما لا يخفى.

و منه ينقدح أن الصحة و الفساد أمران إضافيان فيختلف شي‏ء واحد صحة و فسادا بحسب الحالات فيكون تاما بحسب حالة و فاسدا بحسب أخرى فتدبر جيدا. [[96]](#footnote-96)

قال المحقق الاصفهانی: و المراد من الصحيح هو الجامع لجميع الاجزاء و الشرائط و لا حاجة إلى بيان مفهوم الصحة لغة، و لا إلى تعداد مصاديق الصحيح بسائر مصطلحاته فانه غير محتاج إليه هنا بعد معلومية المراد من العنوان هنا.[[97]](#footnote-97)

اقول: ان المتکلمین و الفقهاء فسروا الصحة بالمعنی المذکور عنهم و لا ربط لها بموضوع النزاع حیث انهم ذکروها فی مقام الامتثال و البحث فی مقام الوضع و قد خلط علی المحقق الخراسانی موضع النزاع فالصحة فیه بمعنی تام الاجزاء و الشرایط فی قبال ناقصه.

و هکذا قوله باضافیة الصحة و الفساد فان الاضافة تتم بالنسبة الی مقام الامتثال دون الوضع ففیه فی کل حالة من حالات المکلف الصحة بحسب حاله ای تام الاجزاء والشرایط فی قبال ناقصه.

و لقد اجاد فیما افاد المحقق الخوئی قدس سره حیث قال: و من هنا يظهر ان الصحة الفعلية التي هي منتزعة من انطباق المأمور به على المأتي به خارجاً، خارجة عن محل الكلام، ضرورة انها في مرتبة متأخرة عن الأمر فكيف يعقل أخذها في المسمى و في متعلق الأمر، و من الواضح ان المراد من الوضع للصحيح أو للأعم الوضع لما هو واقع في حيز الأمر، و على ذلك فلا وجه للترديد و القول بان الصحة و الفساد المبحوث عنهما في هذه المسألة هل هي بمعنى التمامية و عدمها من حيث موافقة الأمر؟ أو من حيث إسقاط القضاء و الإعادة؟ أو من حيث استجماع الاجزاء و الشرائط؟ أو من حيث ترتب الأثر و عدمه؟ أو غير ذلك؟

فانك قد عرفت ان المبحوث عنه لا يمكن أن يكون إلا التمامية و عدمها بالإضافة إلى الاجزاء و الشرائط، و اما بقية الحيثيات فنهي أجنبية عن معنى التمامية بالكلية؛ بل هي من الآثار و اللوازم المترتبة عليها في مرتبة متأخرة.[[98]](#footnote-98)

قال المحقق الخراسانی: و منها أنه لا بد على كلا القولين من قدر جامع‏ في البين كان هو المسمى بلفظ كذا و لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة و إمكان الإشارة إليه بخواصه و آثاره فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاك الجامع فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلا بالناهية عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما.

اقول: قد مر فی بحث الوضع ان الوضع و الموضوع له فی اسماء الاجناس عامان فلابد من تصور معنی جامع یضع اللفظ له و اختلفوا فی امکان تصوره علی القولین و فی کیفیة تصوره. فقال المحقق الخراسانی بامکان تصوره علی الصحیح و عدمه علی الاعم و دلیله علی ذلک اشتراک افراده فی الاثر فان المعلول الواحد لا یوجد الا من علة واحدة و هو لا یلزم تصور جامع تصور تفصیلیا بل یمکن تصوره بما کان ناهیا عن الفحشاء.

یلاحظ علیه کیف یمکن الوضع علی شیء مبهم مجهول لاندری ترکیبه من ای شیء فصلوة الغریق صلوة و صلوة الظهر للحاضر صلوة و هما مشترکان فی التکبیر، فهل یکون التکبیر ناهیا عن الفحشاء و المنکر او یکون بدلا عن صلوة المختار.

و المختار عندنا کما نشاهد من العرف انهم یضعون اللفظ لمرکب تام اولا ثم مع حصول التغییر فیه بالنقص یستعملون اللفظ فیه مجازا و مع القرینة و اما مع تغییره بالاضافة حیث یرون وجود مابه الاشتراک فیه مع الموضوع له اولا یستعملون فیه حقیقة.

هذا بالنسبة الی العرف، و یمکن ان یدعی کون الامر فی الشرع هکذا لان المعلوم من بعض الروایات وضع الصلوة فی الشرع فی اول الامر علی رکعة و من بعضها ثنائیا ثم شرع بانحاء اخر باضافة الرکعة او الرکوع او القنوت و غیرها.

1 6- 636- 1 عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ مَا تَرْوِي هَذِهِ النَّاصِبَةُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فِيمَا ذَا فَقَالَ فِي أَذَانِهِمْ وَ رُكُوعِهِمْ وَ سُجُودِهِمْ فَقُلْتُ إِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ أُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ رَآهُ فِي النَّوْمِ فَقَالَ كَذَبُوا فَإِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرَى فِي النَّوْمِ قَالَ فَقَالَ لَهُ سَدِيرٌ الصَّيْرَفِيُّ‌ ... جُعِلْتُ فِدَاكَ فَأَحْدِثْ لَنَا مِنْ ذَلِكَ ذِكْراً فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمَّا عَرَجَ بِنَبِيِّهِ ص إِلَى سَمَاوَاتِهِ السَّبْعِ ...[[99]](#footnote-99)

ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ يَا مُحَمَّدُ ادْنُ مِنْ صَادٍ فَاغْسِلْ مَسَاجِدَكَ وَ طَهِّرْهَا وَ صَلِّ لِرَبِّكَ فَدَنَا رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْ صَادٍ وَ هُوَ مَاءٌ يَسِيلُ مِنْ سَاقِ الْعَرْشِ الْأَيْمَنِ فَتَلَقَّى رَسُولُ اللَّهِ ص الْمَاءَ بِيَدِهِ الْيُمْنَى فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَ الْوُضُوءُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ أَنِ اغْسِلْ وَجْهَكَ فَإِنَّكَ تَنْظُرُ إِلَى عَظَمَتِي ثُمَّ اغْسِلْ ذِرَاعَيْكَ الْيُمْنَى وَ الْيُسْرَى فَإِنَّكَ تَلَقَّى بِيَدِكَ كَلَامِي ثُمَّ امْسَحْ رَأْسَكَ بِفَضْلِ مَا بَقِيَ فِي يَدَيْكَ مِنَ الْمَاءِ وَ رِجْلَيْكَ إِلَى كَعْبَيْكَ فَإِنِّي أُبَارِكُ عَلَيْكَ وَ أُوطِئُكَ مَوْطِئاً لَمْ يَطَأْهُ أَحَدٌ غَيْرُكَ فَهَذَا عِلَّةُ الْأَذَانِ وَ الْوُضُوءِ ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ يَا مُحَمَّدُ اسْتَقْبِلِ الْحَجَرَ الْأَسْوَدَ وَ كَبِّرْنِي عَلَى عَدَدِ حُجُبِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَ التَّكْبِيرُ سَبْعاً لِأَنَّ الْحُجُبَ سَبْعٌ فَافْتَتِحْ عِنْدَ انْقِطَاعِ الْحُجُبِ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَ الِافْتِتَاحُ سُنَّةً وَ الْحُجُبُ مُتَطَابِقَةٌ بَيْنَهُنَّ بِحَارُ النُّورِ وَ ذَلِكَ النُّورُ الَّذِي أَنْزَلَهُ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ ص فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَ الِافْتِتَاحُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لِافْتِتَاحِ الْحُجُبِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَصَارَ التَّكْبِيرُ سَبْعاً وَ الِافْتِتَاحُ ثَلَاثاً فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ التَّكْبِيرِ وَ الِافْتِتَاحِ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ سَمِّ بِاسْمِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ- بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ فِي أَوَّلِ السُّورَةِ ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ أَنِ احْمَدْنِي فَلَمَّا قَالَ الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ قَالَ النَّبِيُّ فِي نَفْسِهِ شُكْراً فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ قَطَعْتَ حَمْدِي فَسَمِّ بِاسْمِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ فِي الْحَمْدِ- الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ مَرَّتَيْنِ فَلَمَّا بَلَغَ وَ لَا الضّالِّينَ قَالَ النَّبِيُّ ص الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ\* شُكْراً- فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ قَطَعْتَ ذِكْرِي فَسَمِّ بِاسْمِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ\* فِي أَوَّلِ السُّورَةِ ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ اقْرَأْ يَا مُحَمَّدُ نِسْبَةَ رَبِّكَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى- قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ. اللّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ. وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ ثُمَّ أَمْسَكَ عَنْهُ الْوَحْيَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ- لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ. وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ‌

ثُمَّ أَمْسَكَ عَنْهُ الْوَحْيَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص كَذَلِكَ اللَّهُ كَذَلِكَ اللَّهُ رَبُّنَا فَلَمَّا قَالَ ذَلِكَ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ ارْكَعْ لِرَبِّكَ يَا مُحَمَّدُ فَرَكَعَ فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ وَ هُوَ رَاكِعٌ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ فَفَعَلَ ذَلِكَ ثَلَاثاً ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ أَنِ ارْفَعْ رَأْسَكَ يَا مُحَمَّدُ فَفَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَقَامَ مُنْتَصِباً فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ أَنِ اسْجُدْ لِرَبِّكَ يَا مُحَمَّدُ فَخَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ص سَاجِداً فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى فَفَعَلَ ذَلِكَ ثَلَاثاً ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ اسْتَوِ جَالِساً يَا مُحَمَّدُ فَفَعَلَ فَلَمَّا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ سُجُودِهِ وَ اسْتَوَى جَالِساً نَظَرَ إِلَى عَظَمَتِهِ تَجَلَّتْ لَهُ فَخَرَّ سَاجِداً مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِهِ لَا لِأَمْرٍ أُمِرَ بِهِ فَسَبَّحَ أَيْضاً ثَلَاثاً فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ انْتَصِبْ قَائِماً فَفَعَلَ فَلَمْ يَرَ مَا كَانَ رَأَى مِنَ الْعَظَمَةِ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَةً وَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ اقْرَأْ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ فَقَرَأَهَا مِثْلَ مَا قَرَأَ أَوَّلًا ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ اقْرَأْ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فَإِنَّهَا نِسْبَتُكَ وَ نِسْبَةُ أَهْلِ بَيْتِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ فَعَلَ فِي الرُّكُوعِ مِثْلَ مَا فَعَلَ فِي الْمَرَّةِ الْأُولَى ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَةً وَاحِدَةً فَلَمَّا رَفَعَ رَأْسَهُ تَجَلَّتْ لَهُ الْعَظَمَةُ فَخَرَّ سَاجِداً مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِهِ لَا لِأَمْرٍ أُمِرَ بِهِ فَسَبَّحَ أَيْضاً ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ ارْفَعْ رَأْسَكَ يَا مُحَمَّدُ ثَبَّتَكَ رَبُّكَ فَلَمَّا ذَهَبَ لِيَقُومَ قِيلَ يَا مُحَمَّدُ اجْلِسْ فَجَلَسَ فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ يَا مُحَمَّدُ إِذَا مَا أَنْعَمْتُ عَلَيْكَ فَسَمِّ بِاسْمِي فَأُلْهِمَ أَنْ قَالَ بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى كُلُّهَا لِلَّهِ ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ يَا مُحَمَّدُ صَلِّ عَلَى نَفْسِكَ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِكَ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِي وَ قَدْ فَعَلَ ثُمَّ الْتَفَتَ فَإِذَا بِصُفُوفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْمُرْسَلِينَ وَ النَّبِيِّينَ فَقِيلَ يَا مُحَمَّدُ سَلِّمْ عَلَيْهِمْ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ أَنَّ السَّلَامَ وَ التَّحِيَّةَ وَ الرَّحْمَةَ وَ الْبَرَكَاتِ أَنْتَ وَ ذُرِّيَّتُكَ ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ أَنْ لَا يَلْتَفِتَ يَسَاراً وَ أَوَّلُ آيَةٍ سَمِعَهَا بَعْدَ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ وَ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ آيَةُ أَصْحَابِ الْيَمِينِ وَ أَصْحَابِ الشِّمَالِ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَانَ السَّلَامُ وَاحِدَةً تُجَاهَ الْقِبْلَةِ وَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَانَ التَّكْبِيرُ فِي السُّجُودِ شُكْراً وَ قَوْلُهُ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ لِأَنَّ النَّبِيَّ ص سَمِعَ ضَجَّةَ الْمَلَائِكَةِ بِالتَّسْبِيحِ وَ التَّحْمِيدِ وَ التَّهْلِيلِ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ وَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَتِ الرَّكْعَتَانِ الْأُولَيَانِ كُلَّمَا أَحْدَثَ فِيهِمَا حَدَثاً كَانَ عَلَى صَاحِبِهِمَا إِعَادَتُهُمَا فَهَذَا الْفَرْضُ الْأَوَّلُ فِي صَلَاةِ الزَّوَالِ يَعْنِي صَلَاةَ الظُّهْرِ‌.[[100]](#footnote-100)

. 7087- 11- «2» وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مَاجِيلَوَيْهِ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ صَبَّاحٍ الْحَذَّاءِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ ع كَيْفَ صَارَتِ- الصَّلَاةُ‌ رَكْعَةً وَ سَجْدَتَيْنِ- وَ كَيْفَ إِذَا صَارَتْ سَجْدَتَيْنِ لَمْ تَكُنْ رَكْعَتَيْنِ- فَقَالَ إِذَا سَأَلْتَ عَنْ شَيْ‌ءٍ فَفَرِّغْ قَلْبَكَ لِتَفْهَمَ- إِنَّ أَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص- إِنَّمَا صَلَّاهَا فِي السَّمَاءِ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى- قُدَّامَ عَرْشِهِ جَلَّ جَلَالُهُ- وَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ- ادْنُ مِنْ صَادٍ فَاغْسِلْ مَسَاجِدَكَ وَ طَهِّرْهَا- وَ صَلِّ لِرَبِّكَ فَتَوَضَّأَ وَ أَسْبَغَ وُضُوءَهُ- ثُمَّ اسْتَقْبَلَ عَرْشَ ...[[101]](#footnote-101)

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ عَبْدِ الْعَرْشِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ عِلَّةِ الصَّلَاةِ- كَيْفَ صَارَتْ رَكْعَتَيْنِ وَ أَرْبَعَ سَجَدَاتٍ- أَ لَا كَانَتْ رَكْعَتَيْنِ وَ سَجْدَتَيْنِ فَذَكَرَ نَحْوَ حَدِيثِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع يَزِيدُ اللَّفْظَ وَ يَنْقُصُ.[[102]](#footnote-102)

فالمستفاد منها ان الصلوة وضعت للرکعة او الرکعتین فهذه جامعها ثم استعملها فی غیرها من الرباعیة و الثلاثیة و الایات و العید و السفر و الحضر و الوتر و نحوها بنحو الکلی المتواطی بحیث لو اراد کل واحد منها بالخصوص یفتقر الی القرینة فیقال صلوة العید او المسافر و ...

اما استعمالها فی الناقص منها ای فی المرکب الذی لیس مشتملا علی الجامع یکون مجازا و لهذا یقال انها بدل اضطراری او ظاهری و لیس هی هی. و حیث انها مخترعة من قبل الشارع فله ان یتغیر الاجزاء و الشرائط بما شاء اذا یری انها واف بغرضه فی هذه الحالة او یری ان التسهیل علی العباد یقتضی ان یکتفی بالناقص و ان لم یکن واف بغرضه.

و لعل ان قول المحقق النائینی قریب مع ما ذکرناه مع تفاوت فی البیان و کونه حقیقة او مجازا و ان استشکل فی مختاره المحقق الخوئی حیث قال: أمّا الكلام في المقام الأوّل: في العبادات فيقع في تصوير الجامع بين أفراد العبادات، وقد عرفت أنّ تصويره بينها لا بدّ منه، سواء قلنا بكونها موضوعة للصحيحة أم للأعم.

ولكن شيخنا الاستاذ (قدس سره) قد خالف في المقام، وذهب إلى أ نّه لا ضرورة تدعو إلى تصوير جامع وحداني يشترك فيه جميع الأفراد، وأفاد في وجه ذلك أ نّه يمكن الالتزام بأنّ الموضوع له في مثل لفظ الصلاة مثلًا أوّلًا هو المرتبة العليا الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، فانّ للصلاة باعتبار مراتبها عرضاً عريضاً، ولها مرتبة عليا وهي صلاة المختار، ولها مرتبة دنيا وهي صلاة الغرقى، وبين الحدّين متوسطات، فلفظة الصلاة ابتداءً موضوعة للمرتبة العليا على كلا القولين، واستعمالها في غيرها من المراتب النازلة من باب الادعاء والتنزيل، أو من باب الاشتراك في الأثر.

فالصحيحي يدعي أنّ استعمال لفظ الصلاة في بقية المراتب الصحيحة إمّا من باب الادعاء وتنزيل الفاقد منزلة الواجد مسامحة فيما يصح فيه التنزيل، أو من باب الاشتراك في الأثر واكتفاء الشارع به في مقام الامتثال كما في صلاة الغرقى، فانّه لا يمكن فيها الالتزام بالتنزيل المزبور.

والأعمي يدعي أنّ استعمالها في بقية مراتبها الأعم من الصحيحة والفاسدة من باب العناية والتنزيل، أو من باب الاشتراك في الأثر، فكل واحد من الأمرين موجب لجواز الاستعمال حتّى في فاسد صلاة الغرقى من باب تنزيله منزلة الواجد منها، المنزّل منزلة التام الأجزاء والشرائط من جهة الاشتراك في الأثر.

نعم، استثنى (قدس سره) من ذلك القصر والاتمام، فقال إنّهما في عرض واحد، فلا بدّ من تصوير جامع بينهما.[[103]](#footnote-103)

اقول: الظاهر من کلام المحقق النائینی ان الموضوع له فی الصلوة هو تام الاجزاء و الشرایط و المرتبة العلیا من افرادها مثلا الصلوة الرباعیة و استعمالها فی غیر هذه المرتبة مجاز لکن هذا خلاف ما استظهرناه من الروایات المعتبرة من ان الصلوة موضوع علی الرکعة او الرکعتین لان الاسم قد وضع علی ما هو صادر عنه صلی الله علیه و آله فی المعراج و هو تام الاجزاء والشرایط لکن لیس مرتبة العلیا منها. لکن نحن نقول معه ان الاسم قد یوضع للصحیح منها دون فاسدها اولا نعم یستعمل فی غیرها اما مجازا او من باب التسامح کما مر.

ثم اورد المحقق الخوئی علیه بقوله: أوّلا: فيردّه أنّ إطلاق ألفاظ العبادات على جميع مراتبها الدانية والعالية بعرضهما العريض على نسق واحد من دون لحاظ عناية في شي‏ء منها، مثلًا إطلاق لفظ الصلاة على المرتبة العليا وهي صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، وعلى بقية المراتب كصلاة المضطر ونحوه، على نسق واحد بلا لحاظ عناية تنزيلها منزلة الواجد، أو اشتراكها مع المرتبة العليا في الأثر، فلو كانت لفظة الصلاة موضوعة لخصوص المرتبة العليا لكان استعمالها في غيرها من المراتب النازلة كصلاة بدون قيام، أو إلى غير القبلة مثلًا محتاجاً إلى لحاظ التنزيل، أو الاشتراك في الأثر، مع أنّ الأمر ليس كذلك، ضرورة أنّ المتشرعة يطلقون لفظ الصلاة على كل مرتبة من مراتبها، غافلين عن لحاظ التنزيل، أو اشتراك هذه المرتبة مع المرتبة العليا في الأثر، ولا يرون التفاوت في مرحلة الاستعمال والإطلاق بينها وبين بقية المراتب أصلًا، فهذا يكشف كشفاً قطعياً عن أنّ الموضوع له هو الجهة الجامعة بين جميع المراتب، لا خصوص المرتبة العليا، من دون فرق في ذلك بين العبادات وغيرها من المركبات فما أفاده (قدس سره) كما لا يتم في العبادات كذلك لا يتم في سائر المركبات.

یلاحظ علیه اولا: ان الاستعمال اعم من الحقیقة و المجاز و من الممکن وضعها للمرتبة العلیا و بعد الوضع تسامح نفس الشارع او العرف فی استعمالها فی المراتب النازلة اما لاشتراکها فی الاثر او لاجل صحة الاستعمال مجازیا و لیس البحث فی الاستعمال بل فی مرحلة الوضع فاحتمال المسامحة فی مرحلة الاستعمال کاف لعدم اثبات مدعاه قدس سره.

ثانیا: کیف یقول بتساوی استعمال لفظ الصلوة فی المرتبة العلیاء مع المرتبة الادنی کصلوة الغریق مثلا فمن المعلوم ان اطلاق لفظ الصلوة مثلا علی الناقص منها لیس بمثابة اطلاقها علی صلوة المختار فلهذا تری انه یقال: صلوة العاجز او المضطر و یرونها بدلا من المختار لا هی هی کما مر.

ثالثا: ما هو الجامع بین المرتبة العیا من الصلوة و مرتبة الدنیا منها؟ هل یصدق الصلوة علی النیة و التکبیر؟ او یقال ان الشارع اکتفی بهما لهذا المکلف کما انه یکتفی بمد من الطعام للعاجز عن الصوم لحصول الغرض من الصوم منه کما انه اکتفی باتیانه مع مد منه لمن تأخر فی اتیان قضائه حتی دخل فی الشهر القابل.

نعم یرد علی ما ذکره المحقق النائینی ما اورد علیه هذا المحقق لو کان قائلا بعدم لزوم الجامع فقال: يرد عليه ثانیا: أ نّه فرق بين المركبات الشرعية وغيرها، وهو أنّ للمراتب العليا من المركبات غير الشرعية حدوداً خاصّة وأجزاء معيّنة التي لا يطرأ عليها الاختلاف بالزيادة والنقيصة، وتنعدم بفقدان واحد منها، كما إذا فرض أ نّها ذات أجزاء ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو عشرة أو أقل أو أزيد، على اختلافها باختلاف المركبات، فحينئذ يمكن دعوى أنّ اللفظ موضوع لخصوص المراتب العليا منها، وإطلاقه على بقية المراتب من باب الادعاء والتنزيل، أو من جهة الاشتراك في الأثر.

وهذا بخلاف العبادات، فانّ المراتب العليا منها ليست لها أجزاء خاصّة بحيث لاتختلف زيادة ونقيصة، فانّها بأنفسها مختلفة ومتشتتة من ناحية الكمّية أو الكيفية، مثلًا المرتبة العليا من صلاة الصبح غير المرتبة العليا من صلاة الظهرين، وكلتاهما غير المرتبة العليا من صلاة المغرب، وكل ذلك غير المرتبة العليا من صلاة العشاء بحسب الكمّية أو الكيفية، وهي بأجمعها غير المرتبة العليا من صلاة الآيات وصلاة العيدين وغيرهما.

وعلى الجملة: فلاشبهة في أنّ للصلاة عرضاً عريضاً باعتبار أصنافها العديدة، ولكل واحد من أصنافها أيضاً عرض عريض باعتبار مراتبها الطولية، ومن المعلوم أنّ المرتبة العليا من كل صنف من أصنافها مباينة للمرتبة العليا من صنف آخر، وهكذا.

فالنتيجة: أنّ المراتب العالية أيضاً متعددة فلا بدّ من تصوير جامع بينها، ليكون اللفظ موضوعاً بازاء ذلك الجامع، للقطع بانتفاء الاشتراك اللفظي.[[104]](#footnote-104)

اقول: ان کلامه قدس سره فی تقریرات فوائده و اجوده لم یدل علی عدم لزوم الجامع مطلقا بل بین الافراد المختلفة من الصلوة و ان شئت قلت: ان المحقق النائینی قدس سره انکر وجود الجامع بین الاقسام لا بین مرتبة خاصة من انواع الصلوة فانظر کلامه فی فوائده: «... فيدور الأمر، بين ان نقول بالاشتراك المعنوي، و بين ان نقول بأنّ لفظة الصّلاة موضوعة بإزاء قسم خاصّ من أقسام الصّلاة، و هو الجامع لجميع الأجزاء و الشّرائط عدا قصد القربة و أمثالها ممّا تكون مرتبة اعتبارها متأخّرة عن مرتبة تعيين المسمّى حسب ما تقدّم تفصيله، و يكون إطلاق الصّلاة حينئذ على سائر الأقسام بنحو العناية، بتنزيل الفاقد لبعض الأجزاء و الشّرائط منزلة الواحد ادّعاء، على ما ذهب إليه السّكاكي في الحقيقة الادعائية.[[105]](#footnote-105)

لکن یلاحظ علی المحقق النائینی اولا بانه لا دلیل علی اثبات کون الموضوع له فی المرکبات غیر الشرعیة و الشرعیة المرتبةَ العلیا فانا قد نری فی المخترعات العرفیة یوضع اللفظ لاول شیء یخترع له خاصیة و اثر خاص ثم بمرور الزمن یتکامل و یستعمل الاسم بلا عنایة علی متکامله لاجل وجود الجامع فیه نعم استعماله فی الفاقد منه مجاز بلا اشکال. و لا نری فرقا فی هذه الجهة بالنسبة الی الصلوة ایضا فقد استظهرنا من الروایات وضعها للرکعتین فاستعمالها فیهما و الازید منهما حقیقی و فیما دونهما مجازی و یؤید ذلک کون تشریع انواعها تدریجیا فانظر الی الروایات فی هذا الموضوع:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ عَشْرُ رَكَعَاتٍ رَكْعَتَانِ مِنَ الظُّهْرِ وَ رَكْعَتَانِ مِنَ الْعَصْرِ وَ رَكْعَتَا الصُّبْحِ وَ رَكْعَتَا الْمَغْرِبِ وَ رَكْعَتَا الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ لَا يَجُوزُ الْوَهْمُ فِيهِنَّ وَ مَنْ وَهَمَ فِي شَيْ‌ءٍ مِنْهُنَّ اسْتَقْبَلَ الصَّلَاةَ اسْتِقْبَالًا وَ هِيَ الصَّلَاةُ الَّتِي فَرَضَهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فِي الْقُرْآنِ وَ فَوَّضَ إِلَى مُحَمَّدٍ ص فَزَادَ النَّبِيُّ ص فِي الصَّلَاةِ سَبْعَ رَكَعَاتٍ وَ هِيَ سُنَّةٌ لَيْسَ فِيهَا قِرَاءَةٌ إِنَّمَا هُوَ تَسْبِيحٌ وَ تَهْلِيلٌ وَ تَكْبِيرٌ وَ دُعَاءٌ فَالْوَهْمُ إِنَّمَا يَكُونُ فِيهِنَّ فَزَادَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي صَلَاةِ الْمُقِيمِ غَيْرِ الْمُسَافِرِ رَكْعَتَيْنِ فِي الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ وَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ وَ رَكْعَةً فِي الْمَغْرِبِ لِلْمُقِيمِ وَ الْمُسَافِر.[[106]](#footnote-106)

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ فُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لِبَعْضِ أَصْحَابِ قَيْسٍ الْمَاصِرِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ- إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَ الْأُمَّةِ لِيَسُوسَ عِبَادَهُ فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ- ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ مُسَدَّداً مُوَفَّقاً مُؤَيَّداً بِرُوحِ الْقُدُسِ لَا يَزِلُّ وَ لَا يُخْطِئُ فِي شَيْ‌ءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللَّهِ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ فَأَضَافَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَى الرَّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ وَ إِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً فَصَارَتْ عَدِيلَ الْفَرِيضَةِ- لَا يَجُوزُ تَرْكُهُنَّ إِلَّا فِي سَفَرٍ وَ أَفْرَدَ الرَّكْعَةَ فِي الْمَغْرِبِ فَتَرَكَهَا قَائِمَةً فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ فَصَارَتِ الْفَرِيضَةُ سَبْعَ عَشْرَةَ رَكْعَةً ثُمَّ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ص النَّوَافِلَ أَرْبَعاً وَ ثَلَاثِينَ رَكْعَةً مِثْلَيِ الْفَرِيضَةِ فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ ذَلِكَ وَ الْفَرِيضَةُ وَ النَّافِلَةُ إِحْدَى وَ خَمْسُونَ رَكْعَةً مِنْهَا رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعَتَمَةِ جَالِساً تُعَدُّ بِرَكْعَةٍ مَكَانَ الْوَتْرِ وَ فَرَضَ اللَّهُ فِي السَّنَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ص صَوْمَ شَعْبَانَ وَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ مِثْلَيِ الْفَرِيضَةِ فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ ذَلِكَ. [[107]](#footnote-107)

اضف الی ذلک کله ما هو مراده من المرتبة العلیاء فی الصلوة؟ و کیف یقع الصلوة فی هذه المرتبة؟

اذا عرفت هذا فقد استشکل الشیخ الانصاری علی تصویر الجامع علی القول بالصحیح و حکی عنه المحقق الخراسانی بقوله: و الإشكال فيه‏ بأن الجامع لا يكاد يكون أمرا مركبا إذ كل ما فرض جامعا يمكن أن يكون صحيحا و فاسدا لما عرفت و لا أمرا بسيطا لأنه لا يخلو إما أن يكون هو عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له و الأول غير معقول لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه‏ مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة و المطلوب و عدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات و شرائطها لعدم الإجمال حينئذ في المأمور به فيها و إنما الإجمال فيما يتحقق به و في مثله لا مجال لها كما حقق في محله مع أن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها و بهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضا[[108]](#footnote-108) مدفوع‏

بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة و نقيصة بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد و في مثله تجري البراءة و إنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا مسببا عن مركب مردد بين الأقل و الأكثر كالطهارة المسببة عن الغسل و الوضوء فيما إذا شك في أجزائهما.[[109]](#footnote-109)

اقول: قد مر الاشکال علی کلام المحقق الخراسانی بعدم امکان تصور جامع بین صلوة الغریق و الصلوة الکاملة. و قد عرفت ان الجامع یکون مرکبا لا بسیطا فما هو اجزائه؟

مضافا الی انه ما الفرق بین الامربالوضوء او الغسل لتحصیل الطهارة و الامر بالصلوة لتحصیل قربه تعالی او وصول العبد الی المعراج فان کان الشک فی الاول شکا فی محصل الغرض ای الطهارة و فی مثله لا تجری البرائة فالشک فی الثانی یکون کذلک لانه یشک هل مع اتیان الاقل یصل الی غرض المولی من تشریع الصلوة او باتیان الاکثر.

و یلاحظ علی الشیخ الانصاری بان البحث فی مقام الوضع دون الامتثال و فی هذا المقام لیس امرا حتی یقال بصحة المأتی به او فساده.

و من هنا یظهر الاشکال فی الوجوه التی ذکروها فی تصویر الجامع علی الاعم، إذ البحث فی مقام الوضع لا الاستعمال او الامتثال و فی هذا المقام یتصور الواضع المرکب تام الاجزاء و الشرایط ثم یضع اللفظ علیه نعم فی مقام استعماله فی غیره یفتقر الی القرینة حالیا او مقالیا او یتسامحون فیه. فنحن نذکر الوجوه التی ذکرها المحقق الخراسانی و نذکر بعض النقود فیها.

قال: و أما على الأعم فتصوير الجامع في غاية الإشكال فما قيل في تصويره أو يقال وجوه‏[[110]](#footnote-110): أحدها[[111]](#footnote-111) أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالأركان في الصلاة مثلا و كان الزائد عليها معتبرا في المأمور به لا في المسمى.

و فيه ما لا يخفى فإن التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان بل و عدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء و الشرائط عند الأعمى مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه و شرائطه مجازا عنده و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لا من باب إطلاق الكلي على الفرد و الجزئي كما هو واضح و لا يلتزم به القائل بالأعم فافهم.[[112]](#footnote-112)

اقول: هذا الاشکال بعینه وارد علی ما اختاره علی القول الصحیح فإذا کان الجامع موجودا فی صلوة الغریق و هو بعینه موجود فی الصلوة التامة فاطلاق الصلوة علی التامة من باب اطلاق الجزء علی الکل.

ثم قال: ثانيها أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفا فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى و عدم صدقه عن عدمه.

و فيه مضافا إلى ما أورد على الأول أخيرا أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى فكان شي‏ء واحد داخلا فيه تارة و خارجا عنه أخرى بل مرددا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء و هو كما ترى سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

اقول: و هذا الاشکال ایضا وارد علی ما اختاره فالقیام اما مؤثر فی الغرض او لا؛ لایمکن الالتزام بعدم دخله لحکمهم بفساد العمل لمن کان قادرا علیه مع انا نری الاجتزاء بالقعود لمن کان عاجزا عنه و بالاضطجاع لمن عاجزا عنهما، فعلیه یکون القیام داخلا فی قوام الصلوة حین القدرة و خارجا عنه حین العجز عنه و هو کما تری.

ثم قال: ثالثها أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية كزيد فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر و الكبر و نقص بعض الأجزاء و زيادته كذلك فيها.

و فيه أن الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص و التشخص إنما يكون بالوجود الخاص و يكون الشخص حقيقة باقيا ما دام وجوده باقيا و إن تغيرت عوارضه من الزيادة و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات فكما لا يضر اختلافها في التشخص لا يضر اختلافها في التسمية و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات و المقيدات و لا يكاد يكون موضوعا له إلا ما كان جامعا لشتاتها و حاويا لمتفرقاتها كما عرفت في الصحيح منها.

اقول: نعم ما هو الجامع بین شتاتها و متفرقاتها؟ هذا مضافا الی قول بعضهم بان الوضع فی الاعلام الشخصیة ایضا عام و الموضوع له عام لصدق اسم زید له فی کل حالاته مع ان حالة رضاعه غیر حالة صباوته و شبابة و کهولته و شیخوخته، فیصدق الاسم و لو قطعت یداه و رجلاه مثلا لاجل ان الجامع بین کل مراتب حیاته و حالاته موجود و هو حصة من الانسان. فعلی هذا ما الفرق بین المرکبات الخارجیة و المرکبات الاعتباریة؟

ثم قال: رابعها أن ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء و الشرائط إلا أن العرف يتسامحون كما هو ديدنهم و يطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلا له منزلة الواجد فلا يكون مجازا في الكلمة على ما ذهب إليه السكاكي‏[[113]](#footnote-113) في الاستعارة بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات من دون حاجة إلى الكثرة و الشهرة للأنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في التأثير كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة و المشارك في المهم أثرا تنزيلا أو حقيقة.

و فيه أنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين و سائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له‏ فيها ابتداء مركبا خاصا و لا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات و كون الصحيح بحسب حالة فاسدا بحسب حالة أخرى كما لا يخفى فتأمل جيدا.

اقول: هذا الطریق مختارنا مع القول بان الوضع للصحیح دون اعمه لانه لا یفتقر الی الوضع له مادام ان مراده یحصل باتیان التام منه فیضع اللفظ للجامع مثلا الرکعتین کما هو المستفاد من الروایات الماضی ذکرها و استعمالها فی غیرهما من باب الاستعمال الکلی المتواطی علی مصادیقه فاذا اراد ان یفهم معناه الجامع یقول: اقیموا الصلوة و اذا اراد حصة خاصة منها و یقول: اقم اللصلوة لدلوک الشمس الی غسق اللیل. فعلی هذا لا نری فرقا بین الموضوع له فی العبادات و المعاجین الخارجیة.

خامسها أن يكون حالها حال أسامي المقادير و الأوزان مثل المثقال و الحقة و الوزنة إلى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد و الناقص في الجملة فإن الواضع و إن لاحظ مقدارا خاصا إلا أنه لم يضع له بخصوصه بل للأعم منه و من الزائد و الناقص أو أنه و إن خص به أولا إلا أنه بالاستعمال كثيرا فيهما بعناية أنهما منه قد صار حقيقة في الأعم ثانيا.

و فيه أن الصحيح كما عرفت في الوجه السابق يختلف زيادة و نقيصة فلا يكون هناك ما يلاحظ الزائد و الناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعم فتدبر جيدا.

اقول: قد مر کرارا لیس البحث فی مرحلة الاستعمال بل فی مرحلة الوضع و فیها لا یکون الوضع الا للمعنی الکامل التام.

و حیث ان للموضوع له افرادا مختلفة لابد ان یکون الوضع فیه عاما و الموضوع له ایضا عام فلا وجه للقول بکونه عاما و الموضوع له خاصا و لقد اجاد فی بیان المطلب المحقق الخراسانی بقوله:

و منها أن الظاهر أن يكون الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات عامين‏ و احتمال كون الموضوع له خاصا بعيد جدا لاستلزامه كون‏ استعمالها في الجامع في مثل‏ الصَّلاةَ تَنْهى‏ عَنِ الْفَحْشاءِ و الصلاة معراج المؤمن و عمود الدين و الصوم جنة من النار؛ مجازا أو منع استعمالها فيه في مثلها و كل منهما بعيد إلى الغاية كما لا يخفى على أولي النهاية.

اذا عرفت المقدمات التی ذکرها المحقق الخراسانی و ما ذکرنا حوله تعرف انما هو حقیق بالاختیار کون الموضوع له فی العبادات و المعاملات مرکبا تاما فی قبال ناقصه، و الدلیل علیه ان حکمة الوضع التفیهم و التفهم فمن اخترع شیئا یضع الاسم لصحیحه لان به یحصل مقصوده فهو یتصور الشیئ تاما ذا غرض خاص او یفعله کذلک مع حصول غرضه منه فی الخارج ثم یضع الاسم لمتصوره او لفعله لالقائه علی الغیر فی مقام الافادة. فلا وجه للاستدلال علی الصحیح او الاعم بوجوه غیر ناهضة علی المدعی فقد ذکر المحقق الخراسانی بعضها نذکرها و ما یرد علیها.

و كيف كان‏ فقد استدل للصحيحي بوجوه‏:

أحدها التبادر و دعوى أن المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح و لا منافاة بين دعوى ذلك و بين كون الألفاظ على هذا القول مجملات فإن المنافاة إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينة بوجه و قد عرفت كونها مبينة بغير وجه.

اقول: قد مر ان التبادر لا یکون علامة الحقیقة لان مع عدم العلم بمعنی الموضوع له کیف یتبادر المعنی من اللفظ الی الذهن؟ و مع العلم به لا نفتقر الیه.

اضف الی ذلک: ما هو الجامع المنسبق الی الاذهان حین سماع لفظ الصلوة فان المنسبق الیها علی قوله لیس الا امرا مبهما فی غایة الابهام الذی یکون معراجا للمؤمن او قربانا لکل تقی فکیف ینطبق هذا الامر المبهم علی انواع الصلوة مع حالاتها المختلفة؟

ثانيها صحة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقة و إن صح الإطلاق عليه بالعناية.

اقول: قد مر ایضا عدم علامیة صحة السلب عن الفاسد مضافا الی ان کل مرتبة من الصلوة غیر المرتبة العلیا منها یمکن ان یکون مصداقا للصحیح و الفاسد فعلیهذا کیف تکون عدم صحة السلب عنها علامة الحقیقة مع امکان صحة السلب ایضا؟

و ثالثا کیف نعرف الجزء او الشرط لکی نعرف صحة السلب عن فاسده فان الجامع علی هذا القول مبهم فی غایة الابهام لا نعرفه الا باثره و لا طریق لنا الی احراز اثره مثلا اذا صلی و نقص فیها هل یکون صلوته معراج المؤمن ام لا کیف یعرف هذا؟

ثالثها الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص و الآثار للمسميات مثل (الصلاة عمود الدين)[[114]](#footnote-114) أو (معراج المؤمن)[[115]](#footnote-115) و (الصوم جنة من النار)[[116]](#footnote-116) إلى غير ذلك أو نفي ماهيتها و طبائعها مثل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)[[117]](#footnote-117) و نحوه مما كان ظاهرا في نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شطرا أو شرطا.

و إرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى و نفي الصحة من الثانية لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه.

و استعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتى في مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)[[118]](#footnote-118) مما يعلم أن المراد نفي الكمال بدعوى استعماله‏ في نفي الحقيقة في مثله أيضا بنحو من العناية لا على الحقيقة و إلا لما دل على المبالغة فافهم.

اقول: ان الاعمی یجیب عن هذا الدلیل بان الاستعمال اعم من الحقیقة و المجاز و غایة ما فی المقام استعمال الصلوة مع القرینة فی الصحیح منها اذ لا یترتب علیها ثمر الا اذا کانت صحیحة و لا یکون فی مقام بیان جزئیة شیء او شرطیته الا للصحیح منها.

اضف الی ذلک کیف یقول بجزئیة الفاتحة و دخلها فی الجامع مع صحة الصلوة بدونها فی ضیق الوقت للعاجز عن التعلم او للغریق؟

رابعها دعوى القطع بأن طريقة الواضعين و ديدنهم وضع الألفاظ للمركبات التامة كما هو قضية الحكمة الداعية إليه.

و الحاجة و إن دعت أحيانا إلى استعمالها في الناقص أيضا إلا أنه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة بل و لو كان مسامحة تنزيلا للفاقد منزلة الواجد. و الظاهر أن الشارع غير متخط عن هذه الطريقة. و لا يخفى أن هذه الدعوى و إن كانت غير بعيدة إلا أنها قابلة للمنع فتأمل.[[119]](#footnote-119)

اقول: هذا الوجه عندنا تام و قد اختاره الشیخ الاعظم و لا نعلم وجها للتأمل فیها الا ما قد یقال: بل بعيدة جداً، لأنّها تخرّص بالغيب، حيث إنّها موقوفة على أُمور لم تثبت: (أحدها) كون وضع ألفاظ العبادات كأسماء المركبات الخارجية، و قد مرّ في تصوير الجامع فساده.

(ثانيها) أن تكون حكمة الوضع منحصرة في‏ تفهيم الصحيح ليكون المقام كذلك، و هو ممنوع، لعدم الوجه في انحصار حكمة الوضع في المقيس عليه في ذلك، و على فرض التسليم لم يحرز كون حكمة الوضع الشرعي في ألفاظ العبادات ذلك، لقوة احتمال كون الغرض من التسمية الأعم من الصحيح و إن كانت الآثار المعنوية مترتبة على الصحيح لترتبها على المأمور به.

(ثالثها) العلم بعدم تخطّي الشارع عن طريقة الواضعين بعد تسليم بنائهم على الوضع لخصوص الصحيح لتصح دعوى القطع بوضع الشارع لألفاظ العبادات للصحيح فقط، و فيه: أنّه لا سبيل إلى هذا العلم لا عقلًا و لا نقلًا.[[120]](#footnote-120)

یلاحظ علیه: اولا بالنقض و هو ان کل وجه یقال فی تصور الجامع تخرص علی الغیب لعدم وصول بیان من الشارع علی کیفیة وضعه و ما کنا موجودین حین وضعه بل لو سلکنا هذا المسلک لابد من القول بالتخرص فی کل مورد لم یکن بیان منه فی مباحث الالفاظ و دلیل العقل و غیرها.

اما حلا فنقول: حیث نعلم ان للشارع لیس طریق لالقاء مقاصده الا طریق العرف بحیث لو کان له طریق آخر او یری عدم نهوض طریقهم فی الکشف عن مرامه لبیّنه لنا کما فی العمل بالقیاس حیث ان العقلاء یعملون به فی معاشهم و لم یرض الشارع فی معادهم فعلیه لابد من سلوک طریقتهم فی احراز مراداته.

اذا عرفت هذا ان العقلاء اذا ارادوا خلق شیء مرکب یتصورونه ثم یخلقونه فی الخارج ففی بعض الاحیان یضعون الاسم علی ما یتصورونه و فی بعضها بعد ایجاده فی الخارج یضعون الاسم له و لامثاله و هکذا الشارع یفعل کذلک. فعلیه لا غرو ان یکون الوضع فی العبادات و المعاملات کالوضع فی المرکبات الخارجیة.

ثانیا: لیس حکمة الوضع منحصرة فی الوضع للصحیح لکن اذا اراد الشارع ان یکلف عباده بافعال یرید منهم الصحیح منها فیضع اللفظ بازائها و لا مشکلة فی استعمالها مجازا فی فسادها مع القرینة.

اما لزوم العلم بعدم تخطی الشارع عن طریقة العقلائیة غیر لازم بل یکفی الاطمئنان و هو حاصل اذ لو کان له طریق آخر لبیّنه.

قال المحقق الخراسانی: و قد استدل للأعمي أيضا بوجوه‏

منها تبادر الأعم‏؛ و فيه أنه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه فكيف يصح معه دعوى التبادر.

و منها عدم صحة السلب عن الفاسد؛ و فيه منع لما عرفت.

و منها صحة التقسيم إلى الصحيح و السقيم‏؛ و فيه أنه إنما يشهد على أنها للأعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح و قد عرفتها فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ و لو بالعناية.

و منها استعمال الصلاة و غيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة (كقوله عليه الصلاة و السلام: بني الإسلام على خمس الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية و لم يناد أحد بشي‏ء كما نودي بالولاية فأخذ الناس بأربع و تركوا هذه فلو أن أحدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولاية لم يقبل له صوم و لا صلاة)[[121]](#footnote-121) فإن الأخذ بالأربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية إلا إذا كانت أسامي للأعم و (قوله عليه السلام: دعي الصلاة أيام أقرائك)[[122]](#footnote-122) ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهي عنها لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.

و فيه أن الاستعمال أعم من الحقيقة مع أن المراد في الرواية الأولى هو خصوص الصحيح بقرينة أنها مما بني عليها الإسلام و لا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة و ذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعم و الاستعمال في قوله فلو أن أحدا صام نهاره [إلى آخره‏] كان كذلك أي بحسب اعتقادهم أو للمشابهة و المشاكلة.

و في الرواية الثانية الإرشاد إلى عدم القدرة على الصلاة و إلا كان الإتيان بالأركان و سائر ما يعتبر في الصلاة بل بما يسمى في العرف بها و لو أخل بما لا يضر الإخلال به بالتسمية عرفا محرما على الحائض ذاتا و إن لم تقصد به القربة.

و لا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية فتأمل جيدا.

و منها أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر و شبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه‏

و حصول الحنث بفعلها و لو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث أصلا لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها كما لا يخفى بل يلزم المحال فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها و لا يكاد يكون معه صحيحة و ما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

قلت: لا يخفى أنه لو صح ذلك لا يقتضي إلا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعا مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.

و من هنا انقدح أن حصول الحنث إنما يكون لأجل الصحة لو لا تعلقه نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الإمكان.[[123]](#footnote-123)

قال المحقق الخراسانی: بقي أمور:

الأول أن أسامي المعاملات إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم لعدم اتصافها بهما كما لا يخفى بل بالوجود تارة و بالعدم أخرى و أما إن كانت موضوعة للأسباب‏ فللنزاع فيه مجال لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضا و أن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا و عرفا و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى بل الاختلاف في المحققات و المصاديق و تخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققا لما هو المؤثر كما لا يخفى فافهم.[[124]](#footnote-124)

لا یخفی ان المشهور قائل بان النسبة بین العقد و ما یحصل منه السببیة و اعتقدوا بان حدیث التمسک بالاطلاق بناء علی کون اسامی المعاملات موضوعة للاسباب دون المسببات یکون لاجل ان المسبب بسیط و امره دایر بین الوجود و العدم دون السبب لانه مرکب فیتصور فاقد بعض الاجزاء و الشرایط فیه حتی یکون له صحیح و فاسد فللتمسک بالاطلاق لدفع ما یشک فی جزئیته او شرطیته مجال لکن بعضهم یری ان عدم التمسک بالاطلاق لیس لاجل ذلک بل لان امضاء السبب امضاء للمسبب بمعنی ان بین الامضائین تلازم لکن لا تلازم بین امضاء المسبب و السبب اذ یمکن ان الامضاء المتعلق بالمسبب تعلق بالمسبب الخاص من سبب خاص.

و انکر المحقق النائینی حدیث السببیة و قال بان النسبة بین العقد و ما یحصل به، النسبة بین الالة و ذی الالة و انکر الاثنینیة بینهما و اورد المحقق الخوئی علی القولین فلابد من ملاحظة رأیه و ما فیه فقال:

وربّما يورد: بأنّ حديث التمسك بالاطلاق في المعاملات إنّما يتم فيما لو كانت المعاملات أسامي للأسباب دون المسببات، فانّه حينئذ مجال للتمسك باطلاق قوله تعالى‏ «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[[125]](#footnote-125) و «تِجارَةً عَنْ تَراضٍ»[[126]](#footnote-126) ونحوهما، لاثبات‏ إمضاء كل سبب عرفي إلّاما نهى عنه الشارع، وأمّا لو كانت المعاملات أسامي للمسببات فالامضاء الشرعي المتوجه إليها لا يدل على إمضاء أسبابها، لعدم الملازمة بين إمضاء المسبب وهو المبادلة في البيع وما شاكلها، وإمضاء السبب وهو المعاطاة أو الصيغة الفارسية مثلًا.

ومن الواضح أنّ أدلة الامضاء جميعاً من الآيات والروايات متجهة إلى إمضاء المسببات، ولا تنظر إلى إمضاء الأسباب أصلًا، ضرورة أنّ الحلية في قوله تعالى‏ «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ثابتة لنفس المبادلة والملكية في مقابل تحريمها، ولا معنى لحلية نفس الصيغة أو حرمتها، ووجوب الوفاء في قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[[127]](#footnote-127) ثابت للملكية والمبادلة، فانّ الوفاء على ما ذكرناه بمعنى الانهاء والاتمام، ومن المعلوم أ نّه لا يتعلق بنفس العقد فانّه آني الحصول فلا بقاء له، بل لا بدّ وأن يتعلق بما له قابلية البقاء والدوام، وهو ليس في المقام إلّانفس المسبب، والنكاح في قوله (صلّى اللَّه عليه وآله): «النكاح سنّتي»[[128]](#footnote-128) نفس علاقة الزواج بين المرء والمرأة، لا نفس الصيغة، وكذا الصلح في قوله (صلّى اللَّه عليه وآله): «الصلح جائز»[[129]](#footnote-129) ونحو ذلك.

وعليه فلو شككنا في حصول مسبب من سبب خاص كالمعاطاة مثلًا، فمقتضى الأصل عدم حصوله والاقتصار على الأخذ بالقدر المتيقن، إلّافيما إذا كان له سبب واحد، فان إمضاء مسببه يستلزم إمضاءه لا محالة، وإلّا لكان‏ إمضاؤه بدونه لغواً محضاً، وكذا فيما إذا لم يكن في البين قدر متيقن، فان نسبة المسبب حينئذ إلى الجميع على حد سواء، فلا يمكن الحكم بامضاء بعض دون بعض، وفي غير هاتين الصورتين لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن، وفي الزائد عليه نرجع إلى أصالة العدم.

وقد أجاب‏ عنه شيخنا الاستاذ (قدس سره)[[130]](#footnote-130) بأنّ نسبة صيغ العقود إلى المعاملات ليست نسبة الأسباب إلى مسبباتها، ليكونا موجودين خارجيين يترتب أحدهما على الآخر ترتباً قهرياً، ويكون تعلق الارادة بالمسبب بتبع تعلقها بالسبب من جهة أنّ اختيارية المسبب باختيارية السبب، كما هو الحال في جميع الأفعال التوليدية، بل نسبتها إليها نسبة الآلة إلى ذيها، والارادة تكون متعلقة بنفس المعاملة ابتداءً، كما هو الحال في سائر الانشاءات، فان قولنا: بعت أو صلّ ليس بنفسه موجداً للملكية أو الطلب في الخارج، نظير الالقاء الموجد للاحراق، بل الموجد في الواقع هو الارادة المتعلقة بايجاده انشاءً.

فتحصّل: أ نّه إذا لم تكن الصيغ من قبيل الأسباب، والمعاملات من قبيل المسببات، فلم يكن هناك موجودان خارجيان مترتبان كي لا يكون إمضاء أحدهما إمضاءً للآخر، بل الموجود واحد، غاية ما في الباب أ نّه باختلاف الآلة ينقسم إلى أقسام عديدة، فالبيع المنشأ بالمعاطاة قسم، وبغيرها قسم آخر، وباللفظ العربي قسم، وبغير العربي قسم آخر وهكذا، فإذا كان دليل إمضاء البيع مثلًا في مقام البيان ولم يقيّده بنوع دون نوع، فيستكشف منه عمومه لجميع الأقسام والأنواع، كما في بقية المطلقات حرفاً بحرف، هذا ما أجاب به (قدس سره) عن الاشكال.

ولكن‏ لا يمكن المساعدة على ما أفاده (قدس سره) وذلك لعدم الفرق في محل الكلام بين أن يعبّر عن صيغ العقود بالأسباب أو يعبّر عنها بالآلات، فان أدلة الامضاء إذا لم تكن ناظرة إلى إمضاء تلك الصيغ فلا يفرق بين كونها أسباباً أو آلة، ولا أثر للاختلاف في مجرد التعبير.

ومن الغريب أ نّه (قدس سره) قد استدلّ على شمول أدلة الامضاء لصيغ العقود بأنّ الآلة وذا الآلة ليسا كالسبب والمسبب يمتاز أحدهما من الآخر في الوجود، بل هما موجودان بوجود واحد، فامضاء ذي الآلة يلازم إمضاء الآلة لا محالة وجه الغرابة: أ نّه لا ريب في تعدد وجود الصيغ ووجود ما يعبّر عنه بالمسببات في باب المعاملات، فانّ المسببات هي الامور الاعتبارية النفسانية التي لا وجود لها إلّافي عالم الاعتبار، والأسباب عبارة عن الأفعال والألفاظ، وهما من الموجودات الحقيقية الخارجية، سواء عبّر عنها بالأسباب أو بالآلات، فكما أنّ إمضاء المسبب لا يلازم إمضاء السبب فكذلك إمضاء ذي الآلة لا يلازم إمضاء الآلة، لعدم تفاوت بينهما إلّافي التعبير.

وعليه فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن على كل تقدير، فلو شكّ في حصول مسبب كالملكية، أو نحوها من سبب خاص كالمعاطاة مثلًا أو بغير العربي أو نحو ذلك، فمقتضى الأصل عدم حصوله إلّاإذا كان له سبب واحد، فان إمضاء المسبب حينئذ يلازم إمضاء سببه لا محالة، وإلّا لكان إمضاؤه لغواً.

والصحيح في الجواب عنه: هو أ نّا لو سلّمنا أنّ نسبة صيغ العقود إلى المعاملات نسبة الأسباب إلى مسبباتها، أو نسبة الآلة إلى ذيها، وأغمضنا النظر عمّا سلكناه في باب المعاملات من أ نّها أسام للمركب من المبرز والمبرز خارجاً، فلا سبب ولا مسبب ولا آلة ولا ذا آلة كما سيأتي بيانه إن شاء اللَّه تعالى، فمع ذلك لا يتمّ الاشكال المزبور، فانّه إنّما يتم فيما إذا كان هناك مسبب واحد وله أسباب عديدة، فحينئذ يقال إنّ إمضاءه لا يلازم إمضاءها جميعاً، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن لو كان، وفي الزائد نرجع إلى أصالة عدم حصوله.

نعم، لو فرضنا أ نّه لم يكن بينها قدر متيقن، بل كانت نسبة الجميع إليه على‏ حد سواء، أمكننا أن نقول بأنّ إمضاء المسبب إمضاء لجميع أسبابه، فانّ الحكم بامضاء بعض دون بعض ترجيح من دون مرجح، والحكم بعدم الإمضاء رأساً مع إمضاء المسبب على الفرض غير معقول، ولكنّه فرض نادر جدّاً، بل لم يتحقق في الخارج، وأمّا إذا كانت المسببات كالأسباب متعددة كما هو كذلك فلا يتم الإشكال.

بيان ذلك:

أنّ المراد بالمسبب إمّا أن يكون هو الاعتبار النفساني كما هو مسلكنا، أو يكون هو الوجود الانشائي المتحصّل من الصيغة أو غيرها كما هو مسلكهم في باب الانشاء، حيث إنّهم فسّروا الانشاء بايجاد المعنى باللفظ، ومن هنا قالوا إنّ صيغ العقود أسباب للمعاملات من جهة أ نّها لا توجد إلّابها، فالبيع لا يوجد إلّا بعد قوله: بعت، وكذا غيره، أو أنّ المراد بالمسبب هو الإمضاء العقلائي فانّه مسبب وفعل البائع مثلًا سبب، فإذا صدر من البائع بيع يترتب عليه إمضاء العقلاء ترتب المسبب على السبب.

وأمّا الإمضاء الشرعي فلا يعقل أن يكون مسبباً، بداهة أنّ المسبب هو ما يتعلق به الإمضاء من قبل الشارع المقدس فلا يعقل أن يكون هو نفسه، وإلّا لزم تعلق الإمضاء بنفسه في مثل قوله تعالى: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[[131]](#footnote-131) و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[[132]](#footnote-132) وقوله (صلّى اللَّه عليه وآله): «النكاح سنّتي»[[133]](#footnote-133) ونحو ذلك، فانّ المعنى حينئذ هو أنّ اللَّه أحلّ البيع الذي أحلّه، وأوجب الوفاء بالعقد الذي أوجب الوفاء به، وأنّ النبي (صلّى اللَّه عليه وآله) سنّ النكاح الذي سنّه ... وهكذا.

وعلى جميع التقادير المذكورة لا يتم إشكال عدم التلازم بين إمضاء المسبب وإمضاء سببه.

أمّا بناءً على أن يكون المسبب عبارة عن الاعتبار القائم بالنفس فلا محالة يتعدد المسبب بتعدد مبرزه خارجاً، مثلًا لو اعتبر زيد ملكية داره لشخص فأبرزها باللغة العربية، واعتبر ملكية بستانه لآخر فأبرزها باللغة الفارسية، واعتبر ملكية فرسه لثالث فأبرزها بالمعاطاة، واعتبر ملكية كتابه لرابع فأبرزها بالكتابة أو الاشارة، فهنا اعتبارات متعددة خارجاً، وكل واحد منها يباين الآخر لا محالة، وإن كان الجميع صادراً من شخص واحد فضلًا عمّا إذا صدر عن أشخاص متعددة، كما إذا باع زيد فرسه بالصيغة العربية، وباع عمرو داره بالصيغة الفارسية، وباع ثالث كتابه بالمعاطاة ... وهكذا، حيث لا شبهة في أنّ الاعتبار القائم بزيد المبرز في الخارج بالصيغة العربية يباين كلًا من الآخرين، وكذا كل واحد منها بالاضافة إلى الآخرين.

وعلى ذلك فإذا فرضنا أنّ الشارع أمضى الاعتبار المبرز في الخارج باللغة الفارسية أو بالمعاطاة، فلا محالة أمضى المعاطاة أو الصيغة الفارسية التي يعبّر عنها بالسبب، وإلّا لكان إمضاؤه بدون إمضائها لغواً محضاً، بداهة أ نّه لا معنى لأن يمضي الشارع الملكية المبرزة بالمعاطاة ولا يمضي نفس المعاطاة، ويمضي‏ الملكية المظهرة بالعقد الفارسي ولا يمضي نفس هذا العقد ... وهكذا، فان معنى عدم إمضاء الشارع هذا السبب عدم حصول الملكية به خارجاً، وهذا مناقض لحصولها به وإمضاء الشارع إيّاها.

وأمّا بناءً على أن يكون المسبب عبارة عن الوجود الإنشائي الحاصل بالتلفظ بصيغ العقود كصيغة بعت ونحوها فهو أوضح من الأوّل، بداهة أ نّه متى ما حصل التلفظ بصيغة بعت أو نحوها يتحقق المسبب خارجاً، فلو قال زيد مثلًا:

بعت داري، ثمّ قال: بعت بستاني، ثمّ قال: بعت فرسي ... وهكذا، يتحقق بكل واحد من هذه الصيغ والأسباب وجود إنشائي الذي يعبّر عنه بالمسبب على مسلك القوم، فكما أنّ لكل صيغة وجوداً، فكذلك لكل منشأ وجوداً إنشائياً بوجود سببه، فلا يعقل انفكاك المنشأ عن الإنشاء والسبب، ولا سيّما فيما إذا كانت الأسباب مختلفة الحقائق كالعربية والعجمية وغيرهما.

وعلى الجملة: فالتلفظ بالصيغة يوجب تحصل وجود إنشائي للبيع على مسلكهم فلا يتصور انفكاكه عنه. وعليه فامضاء الوجود الإنشائي والتنزيلي إمضاء لسببه، فلا يعقل تعلّق الامضاء بأحدهما دون الآخر كما تقدّم.

وأمّا لو كان المراد من المسبب إمضاء العقلاء فالأمر فيه أوضح من الأوّلين، ضرورة أنّ العقلاء يمضون كل بيع صادر من البائع إذا كان واجداً للشرائط، بأن يكون صادراً من أهله ووقع في محلّه، مثلًا لبيع زيد كتابه إمضاء عقلائي، ولبيع زيد داره إمضاء عقلائي آخر، ولبيع زيد فرسه إمضاء عقلائي ثالث ...

وهكذا، وليس إمضاؤهم متعلقاً بطبيعي البيع، فانّه لا أثر له، والآثار إنّما تترتب على آحاد البيع الصادرة عن آحاد الناس، ومن الواضح أنّ العقلاء إنّما يمضون تلك الآحاد المترتبة عليها الآثار، وليس إمضاء أحدها عين إمضاء الآخر، بل لكل واحد منها إمضاء على حياله واستقلاله، كما هو مقتضى كون البيع سبباً لامضاء عقلائي. وكيف كان، فلا ريب في أنّ لكل بيع من البيوع الموجودة في‏ الخارج إمضاء عقلائياً يباين إمضاء عقلائياً آخر ... وهكذا، سواء كانت البيوع صادرة من شخص واحد، أو من أشخاص متعددة.

وعليه فإذا كان لدليل الإمضاء إطلاق قد دلّ باطلاقه على نفوذ كل إمضاء عقلائي، فلا محالة دلّ بالالتزام على إمضاء كل سبب يتسبب إليه، وإلّا فلا يعقل إمضاؤه بدون امضائه، فانّه نقض للغرض كما لا يخفى.

فالنتيجة من جميع ذلك: أنّ الإيراد المزبور إنّما يتم فيما لو كان هناك مسبب واحد وله أسباب عديدة، ولكن قد عرفت أ نّه لا أصل له على جميع المسالك في تفسير المسبب، ولايعقل أن يكون لمسبب واحد أسباب متعددة على الجميع بل لكل سبب مسبب، فامضاؤه بعينه إمضاء لسببه.

هذا كلّه بناءً على مسلك القوم في باب المعاملات.

التحقيق: أنّ كون صيغ العقود أسباباً أو آلة كل ذلك لا يرجع إلى معنى صحيح، وذلك لما حققناه سابقاً من أنّ ما هو المشهور من أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ فاسد، فانّهم إن أرادوا به الإيجاد التكويني الخارجي فهو غير معقول، بداهة أنّ اللفظ لا يكون واقعاً في سلسلة علل وجوده وأسبابه. وإن أرادوا به الإيجاد الاعتباري، فيرده: أ نّه يوجد بنفس اعتبار المعتبر، سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن. فاللفظ لا يكون سبباً لايجاده ولا آلة له، فلا يكون محتاجاً إليه أصلًا، كيف فانّ الأمر الاعتباري لا واقع له ما عدا اعتبار المعتبر في افق النفس، وأمّا الخارج عنه من اللفظ والكتابة والإشارة والفعل، فأجنبي عنه بالكلية.

نعم، إبراز ذلك الأمر الاعتباري في الخارج يحتاج إلى مبرز، وذلك المبرز قد يكون لفظاً كما هو الغالب، وقد يكون اشارة، وقد يكون كتابة، وقد يكون فعلًا.

ومن هنا ذكرنا في بحث المعاملات‏[[134]](#footnote-134) أ نّها أسام للمركب من الأمر الاعتباري النفساني وإبرازه باللفظ أو نحوه في الخارج، فانّ الآثار المترقبة منها لا تترتب إلّا على المركب من الأمرين، فالبيع والإيجار والصلح والنكاح وما شاكلها لا يصدق على مجرد الاعتبار النفساني بدون إبرازه في الخارج بمبرز ما، فلو اعتبر أحد ملكية داره لزيد مثلًا، أو ملكية فرسه لعمرو بدون أن يبرزها في الخارج باللفظ أو ما شاكله، فلا يصدق أ نّه باع داره من زيد أو فرسه من عمرو، كما أ نّه لا يصدق هذه العناوين على مجرد إطلاق اللفظ أو نحوه من دون اعتبار نفساني كما لو كان في مقام تعداد صيغ العقود أو الإيقاعات، أو كان التكلم بها بداع آخر غير إبراز ما في افق النفس من الأمر الاعتباري، فلو قال أحد بعت أو زوجت أو نحو ذلك من دون اعتبار نفساني، فلا يصدق عليه عنوان البيع أو عنوان التزويج والنكاح ... وهكذا.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتّضح أ نّه لا سبب ولا مسبب في باب المعاملات، ولا آلة ولا ذا آلة، ليشكل أنّ إمضاء أحدهما لا يلازم إمضاء الآخر، بل المعاملات بعناوينها الخاصة من البيع والهبة وما شاكلها أسامٍ للمركب من الأمرين، فلا يصدق على كل واحد منهما بالخصوص كما عرفت، والمفروض أ نّها بهذه العناوين مأخوذة في أدلة الامضاء كقوله تعالى‏ «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[[135]](#footnote-135) وقوله (صلّى اللَّه عليه وآله): «النكاح سنّتي»[[136]](#footnote-136) و «الصلح جائز»[[137]](#footnote-137) إلى غير ذلك، فالأدلة ناظرة إلى إمضائها بتلك العناوين، وعليه فمتى صدق هذه العناوين‏ عرفاً وشكّ في اعتبار أمر زائد عليه شرعاً جزءاً أو شرطاً فلا مانع من التمسك باطلاقها، وبه يثبت عدم اعتباره. كما أ نّه يتّضح ممّا ذكرناه أنّ ما يسمى بالمسبب عبارة عن الأمر الاعتباري النفساني القائم بالمعتبر بالمباشرة من دون احتياج إلى سبب ولا آلة.

ومن مجموع ما ذكرناه يستبين أ نّه لا فرق في جواز التمسك باطلاق أدلة الإمضاء بين أن تكون المعاملات أسامي للأعم أو للصحيحة: أمّا على الأوّل فواضح. وأمّا على الثاني، فلأنّ الصحّة عند العقلاء أعم منها عند الشارع، إذ ربّ معاملة تكون مورداً لامضاء العقلاء ولا تكون مورداً لامضاء الشارع، فإذا شكّ في ذلك يتمسك بالإطلاق. وأمّا الصحّة الشرعية فلا يعقل أخذها في المسمّى، وفي موضوع أدلة الإمضاء ليكون معنى قوله تعالى‏ «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أنّ اللَّه أحلّ وأمضى البيع الذي أحلّه وأمضاه. نعم، يمكن أن تكون الصحّة عند العقلاء مأخوذة في الموضوع له، ليكون البيع مثلًا إسماً للاعتبار المبرز في الخارج الممضى عند العقلاء، لا للأعم منه وممّا لا يكون ممضى عندهم، فانّ الاعتبار إذا كان واجداً للشرائط كما إذا كان صادراً من العاقل مثلًا فيقع مورداً لامضائهم، وإذا كان فاقداً لها كما إذا كان صادراً عن الصبي غير المميز أو المجنون أو الفضولي أو ما شاكل ذلك، فلا يقع مورداً لامضائهم. وعليه فلو شككنا في اعتبار أمر زائد على ما أمضاه العقلاء كاعتبار اللفظ مثلًا، أو العربية أو نحو ذلك، فلا مانع من التمسك بالإطلاق لاثبات عدم اعتباره، لأنّ الشك حينئذ في اعتبار أمر زائد على صدق اللفظ.

ومن هنا تفترق المعاملات عن العبادات، فانّ العبادات بما أ نّها ماهيات مخترعة من قِبَل الشارع المقدّس فلو كانت موضوعة للصحيحة فلا يمكننا التمسك باطلاق أدلتها، لأنّ الشك في اعتبار شي‏ء فيها جزءاً أو شرطاً يرجع‏ إلى الشك في صدق اللفظ على الفاقد للشي‏ء المشكوك فيه، لاحتمال مدخليته في المسمى. وهذا بخلاف المعاملات، فانّها حيث كانت ماهيات مخترعة من قبل العقلاء لتنظيم الحياة المادية للبشر، فلو كانت أسامي للصحيحة لم يكن مانع من التمسك بالإطلاق، فانّ الصحيح عند العقلاء أعم مورداً من الصحيح عند الشارع.

وقد تحصّل‏ من ذلك: أنّ نقطة الميز بين البابين التي توجب جواز التمسك بالإطلاق في باب المعاملات ولو كانت موضوعة للصحيحة، وعدم جوازه في باب العبادات لو كانت كذلك، هي أنّ الصحّة التي هي محل البحث في المعاملات الصحّة عند العقلاء، وقد عرفت أ نّها أعم عند الشارع، والصحّة التي هي محل البحث في العبادات الصحّة عند الشارع، فهذه هي النقطة الرئيسية للفرق بين البابين.

نعم، تظهر الثمرة بين القولين في المعاملات أيضاً فيما إذا شكّ في اعتبار أمر عرفي فيها عند العقلاء جزءاً أو شرطاً، كما إذا شكّ في اعتبار المالية في البيع كما هو مقتضى ظاهر تعريف المصباح‏[[138]](#footnote-138)، أو في اعتبار شي‏ء آخر عندهم، فعلى القول بكونها أسامي للصحيحة لا يجوز التمسك بالإطلاق، لاحتمال دخل المالية في صدق البيع، فلو باع الخنفساء أو مثقالًا من التراب أو نحو ذلك ممّا لا مالية له عند العقلاء فنشك في صدق البيع على ذلك، ومعه لا يمكننا التمسك بالإطلاق.

وعلى القول بالأعم لا مانع من التمسك بالإطلاق في هذه الموارد أيضاً.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: فيتضح الحال فيه ممّا حققناه في المقام الأوّل وملخصه: هو أ نّا لا نعقل للمسبب في باب المعاملات معنى ما عدا الاعتبار النفساني القائم بالمعتبر بالمباشرة، ومن الظاهر أنّ المسبب بهذا المعنى يتصف‏ بالصحّة والفساد، فانّ الاعتبار إذا كان من أهله وهو البالغ العاقل فيتصف بالصحّة حتّى عند العقلاء، وإذا كان من غير أهله وهو المجنون أو الصبي غير المميز فيتصف بالفساد كذلك. نعم، لو كان صادراً من الصبي المميز فيتصف بالصحّة عند العقلاء وبالفساد عند الشارع.

وعلى الجملة: فكما أنّ الصيغة تتصف بالصحّة والفساد، فيقال الصيغة العربية صحيحة، وغير العربية فاسدة، أو الصادرة عن البالغ العاقل صحيحة، ومن غيره فاسدة، فكذلك الاعتبار فيقال إنّ الاعتبار الصادر من العاقل صحيح، ومن غيره فاسد، وعليه فلا أصل لما ذكروه من أنّ المعاملات لو كانت أسامي للمسببات لم تتصف بالصحّة والفساد، بل تتصف بالوجود والعدم، فان هذا إنّما يتم لو كان المسبب عبارة عن الإمضاء الشرعي، فانّه غير قابل لأن يتصف بالصحّة والفساد، بل هو إمّا موجود أو معدوم، وكذا لو كان عبارة عن إمضاء العقلاء، فانّه لا يقبل الاتصاف بهما، فامّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، إلّاأنّ المسبب هنا ليس هو الإمضاء الشرعي أو العقلائي، ضرورة أنّ المعاملات من العقود والايقاعات أسامٍ للأفعال الصادرة عن آحاد الناس، فالبيع مثلًا اسم للفعل الصادر عن البائع، والهبة اسم للفعل الصادر عن الواهب ... وهكذا. ومن الواضح أ نّها أجنبية عن مرحلة الإمضاء رأساً. نعم، إنّها قد تقع مورداً للامضاء إذا كانت واجدة للشرائط من حيث الاعتبار أو مبرزه، وقد لا تقع مورداً له إذا كانت فاقدة لها كذلك.

فقد تحصّل‏ ممّا ذكرناه: أ نّه لا مانع من جريان النزاع في المسبب بهذا المعنى من هذه الجهة. نعم، هو خارج عن محل النزاع من جهة اخرى، وهي أنّ عنوان البيع وما شاكله لا يصدق عليه عرفاً بدون إبرازه في الخارج ولو على القول بالأعم، فلا محالة يكون البيع أو نحوه موضوعاً للمؤلف من الاعتبار وإبرازه‏.[[139]](#footnote-139)

قال المحقق الخراسانی: الثالث إن دخل شي‏ء وجودي أو عدمي في المأمور به.

تارة بأن يكون داخلا فيما يأتلف منه و من غيره و جعل جملته متعلقا للأمر فيكون جزءا له و داخلا في قوامه.

و أخرى بأن يكون خارجا عنه لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه كما إذا أخذ شي‏ء مسبوقا أو ملحوقا به أو مقارنا له متعلقا للأمر فيكون من مقدماته لا مقوماته.

و ثالثة بأن يكون مما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه و ربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة و دخل هذا فيه أيضا طورا بنحو الشطرية و أخرى بنحو الشرطية.

فيكون الإخلال بما له دخل بأحد النحوين في حقيقة المأمور به و ماهيته موجبا لفساده لا محالة بخلاف ما له الدخل في تشخصه و تحققه مطلقا شطرا كان أو شرطا حيث لا يكون الإخلال به إلا إخلالا بتلك الخصوصية مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى غير موجبة لتلك المزية بل كانت موجبة لنقصانها كما أشرنا إليه كالصلاة في الحمام.

ثم إنه ربما يكون الشي‏ء مما يندب إليه فيه بلا دخل له أصلا لا شطرا و لا شرطا في حقيقته و لا في خصوصيته و تشخصه بل له دخل ظرفا في مطلوبيته بحيث لا يكون مطلوبا إلا إذا وقع في أثنائه فيكون مطلوبا نفسيا في واجب أو مستحب كما إذا كان مطلوبا كذلك قبل أحدهما أو بعده فلا يكون الإخلال به موجبا للإخلال به ماهية و لا تشخصا و خصوصية أصلا.

إذا عرفت هذا كله فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسيا في التسمية بأساميها و كذا فيما له دخل في تشخصها مطلقا و أما ما له الدخل شرطا في أصل ماهيتها فيمكن الذهاب أيضا إلى عدم دخله في التسمية بها مع الذهاب إلى دخل ما له الدخل جزءا فيها فيكون الإخلال بالجزء مخلا بها دون الإخلال بالشرط لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها.[[140]](#footnote-140)

اقول: لا یخفی ان دخل شیء فی المأمور به و عدمه لا ربط له بمرتبة الوضع ففی هذه المرتبة یتصور الواضع الشیء و ثم یضع اللفظ له و البحث فی وضع الالفاظ للصحیح او الاعم و الوضع مقدم رتبة علی الامر فعلیه یمکن ان یکون شیئ دخیلا فی کونه مأمورا به و لا یکون دخیلا فی حقیقته فاعتبر لذلک الطواف فالطهارة لصحة الواجب منه دون الندبی منه و هکذا التیقن فی عدد الاشواط شرط فی الواجب منه دون مندوبه.

و اعتبر فی الصلوة و قد مر ان الجامع المستفاد من الروایات فیها الرکعتین، فاذا وجد الجامع یصدق الصلوة لکن الصلوة المأمور بها یمکن ان یکون واجدا لامور لیس لها دخل فی الجامع کالرکعة الاخیرة او الرکعتین فانها دخیلة فی صحة المأمور به دون الجامع.

فمن هنا یمکن ان یقال بعدم دخل الشرایط فی حقیقتها و ان کانت دخیلة فی کونها مأمورا بها.

اضف الی ذلک ان قوله اخیرا من دخل الشرایط فی التسمیة لانها تصدق اذا کانت جامعة لجمیع الاجزاء و الشرایط کیف یتصور مع قوله بان الجامع موجود فی جمیع افراد الصلوة بمراتبها الصحیحة؟

الحادي عشر: قد وقع النزاع فی وقوع الاشتراک و عدمه علی ثلاثة اقوال:

1. استحالة وقوعه؛

2. وجوب وقوعه؛

3. امکان وقوعه و قوعه فی الخارج و هو الحق لان ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه فی الخارج و قد تری فی کل لغة الفاظا مشترکة بین المعانی المختلفة. فبعد وقوعه لا نفتقر الی اقامة الدلیل علی ذلک نعم لا بأس بطرح ما ذکره المحقق الخراسانی فی هذا المقام لتتمیم البحث؛ و استدل علی وقوعه بادلة ثلاثة فقال:

الحق وقوع الاشتراك للنقل و التبادر و عدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد؛

اقول: ما مراده من النقل؟ ان اراد منه قول اللغوی فقد یأتی منه عدم حجیته[[141]](#footnote-141) و قد مر عدم علامیة التبادر و اخویه. نعم هذا الاشکال مبنایی.

ثم ذکر ادله من قال باستحالة الوضع للمشترک بادلة ثلاثة ای الاخلال بحکمة الوضع و التفهم و استحالة استعماله من قبل الحکیم تعالی فی القرآن و استشکل علیه و قد اجاد فیما افاد؛ قال:

و إن أحاله بعض لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن لمنع الإخلال أوّلا لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة و منع كونه مخلا بالحكمة ثانيا لتعلق الغرض بالإجمال أحيانا؛

كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن و الإجمال في المقال لو لا الاتكال عليها و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى؛

و ذلك لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتي به لغرض آخر و منع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض و إلا لما وقع المشتبه في كلامه و قد أخبر في كتابه الكريم‏ بوقوعه فيه قال الله تعالى فيه‏ (مِنْهُ) آياتٌ‏ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ‏[[142]](#footnote-142).

ثم ذکر ادلة من قال بوجوب الاشتراک لعدم تناهی المعانی و تناهی الالفاظ و استشکل علیه باشکالات اربعة؛ قال: و ربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات لأجل عدم تناهي المعاني و تناهي الألفاظ المركبات فلا بد من الاشتراك فيها

و هو فاسد لوضوح‏ امتناع الاشتراك في هذه المعاني لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية و لو سلم لم يكد يجدي إلا في مقدار متناه مضافا إلى تناهي المعاني الكلية و جزئياتها و إن كانت غير متناهية إلا أن وضع الألفاظ بإزاء كلياتها يغني عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى مع أن المجاز باب واسع فافهم.[[143]](#footnote-143)

ثم بعد اثبات وقوع الالفاظ المشترکة فی کل لغة فلا ریب فی امکان استعماله فی معنی معین مع اقامة القرینة لو اراد التفهیم و بدونها لو اراد الاجمال اذا تعلق غرضه به و لکن وقع البحث حول امکان استعمال المشترک فی اکثر من معنی فی استعمال واحد و وقوعه؛ و هو المهم فی المقام و یترتب علیه ثمرات عملیة و قد یأتی انشاء الله تعالی.

الثانی عشر النزاع فی امکان استعمال اللفظ المشترک فی اکثر من معنی

قبل الخوض فی محل النزاع لابد من ذکر امور:

الاول: انه لا یختص البحث باستعمال المشترک فی اکثر من معنی بل یشمل ما اذا اراد باستعمال واحد معنی حقیقیا و مجازیا من لفظ واحد کما اذا قال رأیت اسدا و اراد رؤیة الحیوان المفترس و الرجل الشجاع.

الثانی: لا اشکال و لا خلاف فی امکان استعمال اللفظ فی مجموع المعنی مجازا کما اذا اراد من العین المسمی بالعین فانه استعمال فی غیر معناه الموضوع له لان العین قد وضع للذهب و الفضة و المیزان و غیرها و انما النزاع فی امکانه فی کل من معانیه انفرادا مثل ما اذا تکرر اللفظ و استعمل کل منه فی معنی.

الثالث فی ترتب الثمرة علی البحث فعلی القول بوقوعه یمکن ان یستدل باستعمال اللفظ فی اکثر من معنی فی مثل لا تنقض الیقین بالشک علی اثبات قاعدة الیقین و الاستصحاب و بقوله: کل شی لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه علی الحلیة الظاهریة و استصحابها و هکذا قوله علیه السلام: کل شیء لک طاهر و قس علی هذا لو قال: زید حر فی وجه الله و له عبدان او عبید اسمهم زید او قال: زوجتی هند طالق و له زوجتان اسمهما هند فادعی المدعی او الزوج انه قد اعتق کل عبیده المسمی بزید فی الاول و طلق کل زوجته کان اسمها هندا.

هذا المبحث من المباحث المهمة التي تعرض لتحقيقها الاعلام، و له آثار فقهية عملية تعرف في محلها من أبواب الفقه، فمن الموارد التي يظهر فيها أثر هذا البحث ما إذا جاء امر واحد بالأذان و الإقامة معا، فان مقتضى ظاهر الأمر كونه وجوبيا و كون الطلب المدلول له إلزاميا. ثم جاء دليل منفصل يدل على عدم وجوب الأذان و كونه مستحبا و ليس بواجب. فمقتضى الجمع العرفي تقديم الدليل المنفصل و حمل الأمر المتعلق بالأذان على الأمر الاستحبابي لا الوجوبيّ فيتصرف في ظاهره. فإذا بني على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، أمكن البناء على ظهور الأمر في الوجوب بالنسبة إلى الإقامة لعدم الموجب لرفع اليد عنه، و البناء على إرادة الاستحباب منه بالنسبة إلى الأذان للقرينة، إذ لا يمتنع إرادة الوجوب و الاستحباب من الأمر في استعمال واحد. و اما إذا بني على امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى كان الدليل المنفصل موجبا للتصرف في ظهور الأمر و حمله على الاستحباب أو على الطلب الجامع بين الوجوب و الاستحباب بالنسبة إلى الإقامة و الأذان كليهما، إذ إبقاؤه على ظهوره في الوجوب بالنسبة إلى الإقامة و حمله على الاستحباب بالنسبة إلى الأذان يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى و هو ممتنع كما هو الفرض، فلا بد ان يحمل على معنى واحد بالنسبة إلى كليهما يتفق مع الدليل المنفصل و هو الاستحباب أو الجامع، و يعلم إرادة الفرد الاستحبابي بالقرينة المنفصلة الموجودة.[[144]](#footnote-144)

اذا عرفت هذا فقد وقع النزاع فی امکانه عقلا علی ثلاثة انظار:

الأوّل: الاستحالة، و إليه ذهب المحققون: الخراساني و الميرزا و الأصفهاني و العراقي.

و الثاني: الجواز، و هو مختار السید الامام قدس سره[[145]](#footnote-145) و سید الخوئی قدس سره[[146]](#footnote-146) و شيخنا الاستاذ دام بقاه[[147]](#footnote-147) و هو المختار و قد یأتی انشاء الله عن قریب

و الثالث: التفصيل اما بين المفرد فلا يمكن، و بين التثنية و الجمع فممكن. و هو مختار صاحب المعالم قدس سره و اما بین المثبت و المنفی بعدم امکانه فی الاول دون الثانی.

اما الدلیل علی المختار وقوع استعمال المشترک فی النظم و النثر فی اللغة العربیة و العجمیة کما یأتی امثلته عن قریب فلو کان مستحیلا لم یقع.

قال المحقق السبحانی فی هذا الصدد: الظاهر وقوعه و هو أدلّ دليل على إمكانه الوقوعي، ويجده المتتبع في كلمات الأُدباء، و إليك نماذج منها.

يقول الشاعر في مدح النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| المُرْتمي في الدجى، و المُبتلى بِعَمى‏ |  | و المُشتكي ظَمأًوالمبتغي دَيْنا |
|  |  |  |
| يأتون سَدَّته من كلّ ناحية |  | و يستفيدون من نعمائه عيناً |
|  |  |  |

فاستعمل الشاعر لفظ» العين «في الشمس. و البصر، و الماء الجاري، والذهب، حيث إنّ المرتمي (المرميّ) في الدجى، يتطلب الضياء، و المبتلى بالعمى» يتطلب العين الباصرة، والإنسان الظمآن يريد الماء، و المستدين يطلب الذهب.

وهناك شاعر آخر يشتكي طول ليلته و أنّه لا فجر لها، كما يشتكي الدماميل في بدنه، لا تنفتح حتى يخرج قيحها، فيطلق كلمة الفجر على فجر الصبح، و انفتاح الدماميل و يقول:« ما لليلي و مالها فجر» .

والضمير في «لها» يعود إلى الدماميل المذكور قبل هذا.

وهناك شاعر ثالث ملقّب بسراج الدين، يمدح صديقيه الملقّبين ب» شمس الدين «و» بدر الدين «و يرى نفسه ضئيلًا دونهما، كما أنّ السراج ضئيل دون الشمس و القمر، فيطلق الشمس والقمر و السراج ويريد من الأوّلين النيّرين تارة، و صديقيه أُخرى، كما يريد من السراج المصباح تارة، و نفسه الملقّب بسراج الدين أُخرى، و يقول:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| و لمّا رأيتُ الشمس والبدرَ معاً |  | قد انجلتْ دونهما الدياجي‏ |
|  |  |  |
| حقّرتُ نفسي و مضيت هارباً |  | و قلت ماذا موضعُ السراج‏ |
|  |  |  |

ولو أُريد أحد المعنيين، لذهب رونق الشعر و سقط عن مقامه.

و يقول شاعر رابع:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| أيّ المكان تروم من الذي‏ |  | تمضي له فأجبته المعشوقا |
|  |  |  |

فقد أراد من المعشوق، المعنى الاشتقاقي أوّلًا، و المكان المسمى به بقرينة» أيّ المكان.[[148]](#footnote-148)

و یقول شاعر العجم: بُز و شمشير هر دو در كمرند

فكلمة «كمر» و إنْ كانت مشتركة بين «سفح الجبل» و «ظهر الإنسان» لكنّ المعنى ظاهر، لأن «بز» و هو المعز يكون على «سفح الجبل» و «شمشير» و هو السيف يكون على «ظهر الإنسان».[[149]](#footnote-149)

اقول بعد وقوع استعمال اللفظ المشترک فی اکثر من معنی فلا وجه للبحث عن امکانه. لکن لاجل تتمیم البحث و ظهور المغالطة فی استدلال القائلین بالاستحالة و دفع توهم التفاصیل المذکورة لابد من بیان ادلتهم و نقدها.

حاصل کلام المحقق الخراساني استحالة استعمال المشترک فی اکثر من معنی بادلة ثلاثة:

أحدها: ‏ان استعمال اللفظ فی معناه لیس بمعنی جعل اللفظ علامة له و الا لم یكن فی استعماله في أكثر من معنى محذورا، إذ لا يمتنع ان يكون الشي‏ء الواحد علامة و كاشفا عن أمرين مع كونه ملحوظا بلحاظ واحد، كما هو شأن العلامة، فانه من الظاهر إمكان نصب العلم لغرض بيان جهتين كرأس الفرسخ و أرض بني فلان؛ بل إن الاستعمال هو إفناء اللّفظ في المعنى، و ذلك لأن اللّفظ غير ملحوظ في ظرف الاستعمال، بل اللّفظ فانٍ في المعنى فناء المرآة في المرئي، و لذلك يسري حسن المعنى و قبحه إلى اللّفظ، و إذا كان هذا حقيقة الاستعمال، فلا يمكن استعمال اللّفظ الواحد في أكثر من معنى، لأن إفناء الواحد في الاثنين محال، لأنه يستلزم إمّا وحدة الاثنين و امّا تعدّد الواحد، و كلاهما خلف.

اقول: هذا الدلیل عقیم بالنسبة الی مدعاه لوجوه:

اولا:انه لم یُقِم دلیلا علی کون الاستعمال لیس علامة للمعنی فمن قال بالعلامیة لم یر محذورا فیه.

ثانیا: ما هو المحذور فی العلامیة؟ اما ادعاء عدم لحاظ اللفظ حین الاستعمال مضافا الی کونه بلا دلیل بل الدلیل علی خلافه، لان کل متکلم اذا اراد ان یبین مقاصده یتصور المقصود و یختار اللفظ المناسب لهذا المعنی و المقصود خصوصا اذا کان فصیحا بلیغا فعلی هذا کیف یقول: بافناء اللفظ فی المعنی.

ثالثا: و العجب منه کیف یقیس استعمال اللفظ فی المعنی برؤیة شخص نفسه فی المرآة، ان اللفظ لا یکون مرآة للمعنی فلو کان کذلک فلابد من فهم المعنی من اللفظ و ان لم یکن من اهل اللسان لان کل من وقع من ای لغة فی قبال المرآة یری نفسه فیها و لکن لم یفهم المعنی من اللفظ کل احد بل مختص باهل اللسان او العالم به و ان لم یکن من اهل اللسان.

اضف الی ذلک عدم دلیل علی فناء المرآة فی المرئی بحیث ان من وقع فی قبالها لم یری المرآة مع انه کان ناظرا فیها، و لا یخفی مافیه لانه لو کان کذلک فلما ذا لم ینظر الی الجدار و ینظر الی المراة؟

اما حدیث سرایة قبح المعنی الی اللفظ ایضا من العجایب لان من لم یدر المعنی من اللفظ او لم یدر کون اللفظ لشخص جلیل او الظالم کیف یری حسنه او قبحه و لو کان هکذا ای سرایة القبح او الحسن منه الیه لوجدها کل شخص. اما حدیث السرایة لیس هذا الا من اجل توهم کل من کان مسمی بهذا الاسم یکون جلیلا او مسیئا مع عدم الملازمة بین الاسم و الصفات فکم مسمی بمحمد او علی و کان مسیئا و بالعکس نری المسمین باسماء اعدائهم من الاجلاء و الاتقیاء قد یکون المسمی باسم صالحا و طالحا فاعتبر اسم هارون فانه اسم لنبی من الانبیاء و لجائر قاتل.

و الثاني: إن اللّفظ يكون في مقام استعماله في المعنى ملحوظاً باللّحاظ الآلي، فإن لوحظ كذلك بالنسبة إلى أحد المعاني احتاج استعماله في المعنى الآخر إلى لحاظه بلحاظٍ آلي آخر، إذ المفروض إفادته لكلٍّ من المعنيين على سبيل‏ الانفراد و الاستقلال‏، فيلزم اجتماع لحاظين آليّين على ملحوظ واحدٍ، و هو من اجتماع المثلين، و هو محال.

یلاحظ علیه بانه قد مر ان المستعمل یلحظ اللفظ استقلالا بعد لحاظه المعنی استقلالا، فاعتبر ذلک فی الشخص الذی لم یکن من اهل اللغة و یرید ان یتکلم بها فهو یری المعنی و یختار اللفظ المناسب له فکیف یکون لحاظه آلیا؟

و الثالث: إنه في كلّ استعمالٍ يلحظ اللَّفظ، و لحاظه عين وجوده في الذهن، و إذا كان المعنى المستعمل فيه اللّفظ متعدّداً، لزم وجود الماهيّة الواحدة بوجوداتٍ متعددة، و هذا محال.[[150]](#footnote-150)

و فیه لا یخفی لان وجود اللفظ لیس وجود المعنی و بالعکس بل وجود اللفظ یکون من مقولة و وجود المعنی من مقولة مباینة له و وجوده الجعلی لیس عین وجود المعنی الذی یکون حقیقیا فلا یلزم المحذور الذی ذکره.

و ان شئت قلت: ان الوضع هو جعل اللفظ علامة لخطور المعنی بذهن المخاطب اذا سمعه و علم بوضع اللفظ للمعنی فلو کان الاستعمال افناء اللفظ فی المعنی او ایجاد المعنی باللفظ فحین تحقق الاستعمال لابد من تحقق الافناء او الایجاد لاستحالة تخلف المعلول عن علته و هو کما تری لم یتفق بالنسبة الی الجاهل بوضع اللفظ و ان تلفظ اللفظ او یری المعنی.

‏و منه یظهر النظر فیما افاده المحقق النائینی قدس سره فی وجه الاستحالة و تبعه تلمیذه المحقق المظفر فی اصول فقهه.

قال: «الأمر السابع» الحق امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على نحو الاستقلال بحيث يكون الإطلاق الواحد استعمالين حكماً بل حقيقة و ان كان ذات المستعمل واحدة فان الاستعمال كما عرفت سابقا ليس إلّا إيجاد المعنى في الخارج و إلقائه في العين و الملحوظ أولا و بالذات هو المعنى و اللفظ ملحوظ بتبعه فلازم الاستعمال في المعنيين تعلق اللحاظ الاستعمالي في آن واحد بمعنيين و لازمه الجمع بين اللحاظين في آن واحد و هو ممتنع عقلا.

و لا فرق فيما ذكرنا بين الاستعمال في المعنيين الحقيقيّين‏ أو المجازيين أو معنى مجازي و حقيقي و لا بين المفرد و غيره و لا بين النفي و الإثبات لأن الملاك في المنع هو لزوم المحال و هو في الجميع موجود نعم إذا كان المستعمل فيه مجموع المعنيين أو الجامع بينهما لكان جائزاً و ان كان الاستعمال مجازياً.[[151]](#footnote-151)

یرد علیه اولا: ان الاستعمال لیس ایجاد المعنی بالفظ بل الاستعمال سبب لخطور المعنی فی ذهن المخاطب لاجل العلقة الوضعیة بینهما فکیف یعقل علیة الاستعمال لایجاد المعنی؟

ثانیا: ان المتکلم کما یتصور المعنی مستقلا یتصور اللفظ المناسب له مستقلا ثم یبرزه فکیف یقول ان لحاظ اللفظ تبعیا نعم سرعة تصور اللفظ المناسب یوهم کونه تبعیا، و اعتبر ذلک بالنسبة الی من کان فی طریق تعلیم اللغة فهو ایضا مستعمل للالفاظ فی المعانی هل لا یتصور اللفظ مستقلا؟

ثالثا ما هو محذور الجمع بین اللحاظين في آن واحد و النفس قادر علی تصور اشیاء کثیرة فی آن واحد لان التصور و اللحاظ قلیل المؤونة نعم لا یمکن وجود شیئین بوجود واحد فی الخارج.

اضف الی ذلک کله اذا استعمل المتکلم لفظا مشترکا فیحضر فی ذهن المخاطب جمیع معانیه و ینتظر اظهاره قرینة لتعیین مراده من بین المعانی فلو کان محالا لم یحصل ذلک فی ذهنه الا معنی واحدا.

نعم استعمال اللفظ المشترک فی اکثر من معنی فی العرف قلیل الا فی اللغز و الشعر و النثر فانه کثیر نعم لو قامت القرینة علی استعماله فی اکثر من معنی نحن تابع للقرینة ففی حین فقدانها لو دار الامر بین استعماله فی الحقیقة و المجاز یحمل اللفظ علی معناه الحقیقی و فی المشترک یحصل الاجمال.

ثم بعد امکان استعماله فی اکثر من معنی بل وقوعه کذلک فلا وجه للبحث عن التفاصیل التی ذکرناها قبل ذلک.

و هذا و قد ذهب السید الامام قدس سره الی جوازه عقلا نذکر کلامه لیطمئن من فی قلبه ریب فی ذلک:

و حديث فناء اللفظ في المعنى أجنبي عن باب الاستعمال؛ لأنّ الاستعمال جعل اللفظ علامة للمعنى، و المتلفّظ بلفظٍ يتوجّه إليه؛ توجّهاً تامّاً، كما يكون متوجّهاً إلى المعنى كذلك.

نعم، قد توجب كثرة الاستعمال و الممارسة الغفلة عن اللفظ و عدم الالتفات إليه حين التلفّظ به؛ و لذا قد يعدّ بعض الألفاظ قبيحاً أو حسناً، و هذا غير الفناء.

و إلّا لو كان ذلك لأجل السراية و فناء اللفظ في المعنى ينبغي أن يسري كلّ ما للمسمّى إلى اللفظ؛ مثلًا لا بدّ و أن تسري نجاسة العذرة أو الكلب و الخنزير و قذارتها إلى ألفاظها، و هو كما ترى‏.

و بالجملة: الاستعمال لم يكن إفناء اللفظ في المعنى حتّى تلزم تلك المحاذير المتوهّمة، بل حين الاستعمال يكون اللفظ و المعنى‏ ملحوظين؛ خصوصاً في ابتداء تعلّم لغة و تمرّنها، و هو من الوضوح بمكان. فيجعل اللفظ علامة لمعنىً و كاشفاً عنه؛ بسبب وضع الواضع اللفظ للمعنى، أو كثرة استعمال اللفظ في معنىً، و من الواضح إمكان جعل شي‏ء علامة لأشياء متعدّدة.

فإذن: لا يجتمع اللحاظان؛ لا من جانب المتكلّم، و لا من جانب المخاطب:

أمّا من جانب المتكلّم؛ فلأنّه يرتّب المعاني في ذهنه أوّلًا، ثمّ ينتقل منها إلى الألفاظ، فيعبّر عن مقصوده بالألفاظ.

و أمّا من جانب المخاطب: فهو بعكس المتكلّم؛ فهو يتوجّه أوّلًا إلى الألفاظ، ثمّ إلى المعاني. فإذا كان للفظ واحد معنيان فالانتقال من كلّ من المعنيين إلى اللفظ نظير الانتقال من لازمين إلى ملزوم واحد، كالحرارة و الضوء بالنسبة إلى الشمس؛ فكما أنّه تارة ينتقل من ملاحظة كلّ من اللازمين مع الغفلة عن الآخر إلى الملزوم، فكذلك فيما نحن فيه قد ينتقل المتكلّم من ملاحظة معنىً إلى اللفظ كما ربّما ينتقل من ملاحظة المعنيين إلى اللفظ.

هذا حال الانتقال من المعنى إلى اللفظ.

و كذا الانتقال من اللفظ إلى المعنى، نظير الانتقال من الملزوم إلى اللازم؛ فكما أنّه ينتقل تارة من ملزوم إلى لازم واحد، و اخرى منه إلى لازميه، فكذلك ينتقل المخاطب من اللفظ تارة إلى معنىً واحد، و اخرى‏ ينتقل منه إلى معنييه دفعة واحدة.

فبعد ما أحطت خبراً بما ذكرنا: ظهر لك الخلل في التقريبين الأوّليين، بل يظهر لك الخلل في التقريب الثالث أيضاً؛ لأنّ الاستعمال- كما أشرنا- هو إلقاء اللفظ و إرادة المعنى، لا إفناؤه فيه.

و بعبارة اخرى: الاستعمال طلب عمل اللفظ لإفهام المعنى، و من الممكن ذكر لفظ و إرادة معنيين، أو إفهام معنيين.

و أمّا التقريب الرابع: فهو أشبه بالخطابة من البرهان؛ لأنّه إن اريد بذلك:

أنّ اللفظ وجود تنزيلي للمعنى غير كون اللفظ موضوعاً للمعنى فلا نسلّمه؛ بداهة أنّه أنّى للفظ «زيد» و أن يكون وجوداً تنزيلياً للمسمّى بزيد؟! و بينهما من المباينة ما لا يخفى‏.

و إن اريد بذلك: أنّ اللفظ بعد وضعه للمعنى يحكي عنه فواضح أنّه لا يمتنع أن يحكي لفظ واحد عن معنيين، و لولا ذلك لامتنع وضع اللفظ للأكثر من معنىً واحد، و قد فرغنا عن إمكانه و وقوعه.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه: أنّ الوجدان حاكم بعدم محذور عقلي في استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد. مضافاً إلى وقوع ذلك في كلمات الادباء و الشعراء.[[152]](#footnote-152)

ثم ان من قال باستحالة استعمال اللفظ فی اکثر من معنا لابد ان یجیب عن اشکال الذی ذکره المحقق الخراسانی بقوله:

وهم و دفع‏؛ لعلك تتوهم أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلا عن جوازه و لكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلا على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ و إن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها.[[153]](#footnote-153)

اورد علیه المحقق السید الداماد علی ما فی محاضراته بقوله:

و فيه منع ظاهر اذ مجرد إرادة المعانى في انفسها و خطورها بالبال عند استعمال اللفظ في معناه لا يرتبط بالقرآن و لا يكون تعريفا له و بيانا لمعظم شأنه اذ لا يخلو متكلم حين الاستعمال الا و يخطر بباله امور و هذا اجنبى عن كلامه ما لم يكن مفيدا لها و دليلا عليها بنحو من الانحاء و كل من راجع ادلة الباب يحكم بان مفادها اجنبى بالمرة عن هذا الاحتمال.

و ربما يجاب بما فيها من ان المراد بالبطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ الّتي كانت افهامنا قاصرة عن ادراكها.

و لا يخفى ان إرادة هذا المعنى و ان كان ممكنا نظرا إلى ان ايراد الكلام علي وجه يكون له لوازم عديدة تقصر الافهام عن ادراكها دليل علي عظمة الكلام و لا يكون كالاحتمال الاول اجنبيا عن الكلام إلّا ان ظاهر ادلّة الباب إرادة غير هذا المعنى و سرّه ان ذلك ليس تعريفا معتدا به يختص القرآن اذ لا يخلو كلام من ان يكون و له لازم واحد أو اكثر لا يلتفت اليه الا بعد التنبيه و بالجملة يظهر لمن اعطى النظر حقه و تأمل في ادلة الباب انها ليست بصدد اثبات هذا الامر.

و قد يجاب بما نقل عن المحقق صاحب «الكفاية» من ان المراد بالبطون مصاديق المعنى المستعمل فيه اللفظ ان تخفى عن الافهام و لا يكاد يتوجه اليها الا بعد التنبيه و يقرب منه ما يخطر بالبال من ان المراد بهذه الاخبار ان للقرآن معانى خفية لا يتوجه افهام الناس الا إلى بعض مصاديقها الظاهرة الجلية بحيث يتخيل ان معنى اللفظ هو ذلك المصداق لا غير مثل قوله تعالى: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ إِلى‏ طَعامِهِ‏[[154]](#footnote-154) فان ما يفهم منه اهل العرف هو الطعام المأكول و لا يحتمل له معنى آخر مع أنّه قد ورد في تفسيره ان المراد به العلم فيلزم النظر اليه أنّه ممن يؤخذ فيستكشف بذلك ان المراد بالطعام ليس خصوص ما ينسبق إلى الأذهان بل المراد به معنى عام شامل للطعام المأكول و الطعام المعنوي اعنى العلم و يكون كل منهما مصداقا لهذا المعنى العامّ و تفسيره في بعض الاحيان بما هو الظاهر انما هو من باب بيان المصداق و لا ضير فيه بعد كونه مرادا في ضمن إرادة العامّ كما ان تفسيره احيانا بالمصداق الخفى انما هو للتنبيه علي ان المعنى المراد المستعمل فيه اللفظ ليس ما ينسبق إلى الأذهان بل هو معنى عام شامل له و لغيره و لعمري ان ذلك اظهر الاحتمالات و ارجحها كما لا يخفى علي المتأمل في تضاعيف الاخبار.[[155]](#footnote-155)

اقول: یلاحظ علی ما اختاره اخیرا من بین الاحتمالات بان هذه الخصوصیة لیست مختصة بالقرآن بل کل کتاب فنی لاحد الاعلام کابن سینا و صدرا و میر داماد من الحکماء و کالمحقق و العلامة و صاحب الریاض و الشیخ و الاخند قدس الله اسرارهم یکون کذلک و لهذا تری الحواشی الکثیرة علی کتبهم و کل یعتقد ان ما فهمه من کلامهم هو مراده.

و الحق ان یقال: ان المراد من هذه الاحادیث مجمل لنا لا من باب استعمال اللفظ فی اکثر من معنی لان بعض المعانی المذکورة للایات لیست معناها الموضوع له کتطبیق التفث فی قوله تعالی علی لقاء الامام علیه السلام او تطبیق الصلوة علی الامام الهمام علی بن ابی طالب فان اللفظ اذا کان مشترکا یجیء معانیه الموضوع له الی ذهن المخاطب لکن لا یدری ما هو مقصوده.

اللهم الا ان یقال: ان المراد منه استعماله الفاظه فی المعنی الاعم من المعنی الحقیقی و المجازی مثلا کل اوامره استعملت فی المعنی العام ای الطلب و الرجحان فیفهم منه الایجاب و الاستحباب. و هذا المعنی و ان کان ممکنا و لکن لازمه استعمال کلماته مجازا و لا اظن ان یلتزم به احد.

و حیث لم نجد حدیثا صحیحا یدل علی ذلک بل قد ورد الصحیح فی تکذیب هذا المعنی فلا وجه لصرف البحث فیه فاول موضع وجدناه فی عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية:

وَ قَالَ صلی الله علیه و آله:‏ إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْراً وَ بَطْناً وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُن‏[[156]](#footnote-156)

هذه الروایة مرسلة و لیست مشتملة علی الاحکام الفقهیة حتی نقول بانجبار ضعف سندها بعمل المشهور و لقد اجاد السید المحقق الخوئی قدس سره:

هذا كلّه- كما ذكرنا- على تقدير وجود هذه الأخبار، لكنّا تتبّعنا المواضع المناسبة من الوافي و الوسائل و البحار و لم نجد خبرا واحدا يدلّ على ذلك.

نعم ورد ما يدلّ على أنّ للقرآن ظهرا و بطنا[[157]](#footnote-157) و أنّ له تنزيلا و تأويلا[[158]](#footnote-158)، و قد فسّر الظهر و البطن و التنزيل و التأويل في الروايات بما يستفاد منه أنّ ظاهره ما يفهمه العامّة و باطنه ما يحتاج إلى التعمّق و التدبّر و إمعان النّظر، و تنزيله مورد النزول، و تأويله انطباق الآية على غير من نزل في حقّه ممّن هو مثله في الصفة، فإنّه ورد ما مضمونه أو لفظه: «أنّ القرآن ظاهره قصّة، و باطنه عظة[[159]](#footnote-159)، و أنّه يجري كجري الشمس و القمر»[[160]](#footnote-160).

و بالجملة: البطن و التأويل بهذا المعنى لا يختصّ بالقرآن بل رسائل الشيخ أيضا كذلك، فإنّ الأشخاص مختلفون في فهمه، فربما يفهم الملتفت إلى مزايا كلامه بإرجاع بعضه إلى بعض و أخذ لوازمه ما لا يخطر ببال غيره الّذي أيضا يعرف ظواهر كلامه، فاختلاف الناس في فهم القرآن كاختلافهم في فهم سائر الكتب.

نعم فهم القرآن بجميع خصوصياته و مزاياه مختصّ بمن نزل في بيتهم من الأئمّة الطيّبين الطاهرين الوارثين لعلم النبيّ صلوات اللَّه و سلامه عليه و عليهم أجمعين.[[161]](#footnote-161)

اقول: و حاصل کلامه جواز استعمال الفاظه فی الاکثر من معنی و ان لم یفهم ذلک الا الخواص و لا بأس به.

الثالث عشر فی المشتق‏

من الابحاث الطویلة التی لا. طائل تحتها البحث عن المشتق فهم اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدإ في الحال أو فيما يعمه و ما انقضى عنه على أقوال بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبس به في الاستقبال؛ لکن نحن فی غنی عن هذا البحث لانا تابع للظهور و القرینة موجودة فی کل موضع ورد حکم شرعی لموضوع مشتق بحیث لا نفتقر الی هذا البحث ففی بعض موارده تعلق الحکم بصرف الوجود من الموضوع کوجوب اجراء الحد علی من تلبس بالزنا او السرقة و فی بعضها استمرار الموضوع دخیل فی استمرار الحکم کوجوب الاجتناب عن المایع الذی هی خمر فالحکم مستمر ما دام الخمریة موجودة.

فانظر الی کلام المحقق الخراسانی فانه بعد ان قال بعدم حجیة قول اللغوی فی تعیین الاوضاع و ان شأنه بیان موارد استعمال اللغة دون بیان اوضاعها قال: لا يقال على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة.

فإنه يقال مع هذا لا تكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى و ربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى بعد الظفر به و بغيره في اللغة و إن لم يقطع بأنه حقيقة فيه أو مجاز كما اتفق كثيرا و هو يكفي في الفتوى.[[162]](#footnote-162)

لکن مع ذلک کله نری البحث مختصرا عنه لئلا نتصف بکذا و کذا.

قال المحقق الاصفهانی قدس سره فی الفصول فی تعریف المشتق بما حاصله: المشتق‏ هو اللفظ المأخوذ من لفظ و يسمى الأول فرعا و الثاني أصلا و لا بد بينهما من مناسبة ليتحقق الأخذ و الاشتقاق و أقسامه ثلاثة لأن الفرع إما أن يشتمل على أصول حروف الأصل و ترتيبه أو لا و الأول هو المشتق بالاشتقاق الصغير و يقال له الأصغر أيضا و الثاني إما أن يشتمل على حروف الأصل أو لا و الأول هو المشتق بالاشتقاق الكبير کجبذ و جذب و يقال له الصغير أيضا و الثاني هو المشتق بالاشتقاق الأكبر كثلم و ثلب و حيث يطلق المشتق هنا فالمراد منه القسم الأول و حده.[[163]](#footnote-163)

اقول: ان التعریف الذی ذکرناه من الفصول هو تعریف المشتق باصطلاح الادباء و لکن بین المشتق باصطلاحهم و بین ما یبحث عنه فی الاصول عموم من وجه لان المراد منه ما یجری و یحمل علی الذات سواء کان مشتقا باصطلاحهم او جامدا و بزواله یبقی الذات فمورد الاجتماع، الصفات القابلة للحمل علی الذات کاسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و غیرها بشرط بقاء الذات مع زوالها و یخرج المصادر المزید و الفصول و الانواع و الاجناس و الافعال من الابحاث الاصولی و ان یعمها المشتق الصرفی و یدخل بعض الجوامد کالزوج و الحر و غیرها و ان لم یعمها.

ثم ان الزوال فی المشتقات یتفاوت بحسب التلبس فلو کان التلبس بنحو الفعلیة فالزوال بزوال الفعلیة و هکذا فی الحرفة و الملکة فالزوال بزوالهما. فبعد التعرف علی معنی المشتق فلا یبقی وجه للنزاع فی دخول بعض الصفات و خروجه.

قال المحقق الخراسانی قدس سره: أن المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات بل خصوص ما يجري منها على الذوات مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدء إو اتحادها معه بنحو من الاتحاد كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور و الإيجاد كأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهات بل و صيغ المبالغة و أسماء الأزمنة و الأمكنة و الآلات كما هو ظاهر العنوانات و صريح بعض المحققين مع عدم صلاحية ما يوجب‏ اختصاص النزاع بالبعض إلا التمثيل به و هو غير صالح كما هو واضح.

ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي و لو كان جامدا كالزوج و الزوجة و الرق و الحر و إن‏ أبيت إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه فهذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع.[[164]](#footnote-164)

اقول: بعد التعرف علی حقیقة المشتق فی الاصول وان قوامه بحمله علی الذات و بقائها بعد زواله فقد اختلفوا فی دخول اسم الزمان فی محل النزاع فالظاهر من کلام المحقق الخراسانی و من تبعه دخوله و الظاهر من کلام السید الامام قدس سره خروجه عنه فلابد من ان نذکر کلام الطرفین و نحکم بینهما حتی یظهر ما هو المختار:

قال المحقق الخوئی قدس سره: و ممّا ذكرنا ظهر وجه دخول اسم الزمان مع كون الذات فيه ممّا لا يعقل بقاؤه مع زوال مظروفه، إذ لو كان لخصوص اسم الزمان وضع مخصوص في لغة العرب أو غيرها، لكان للإشكال في دخوله في محلّ البحث مجال، و لكن ليس الأمر كذلك، بل هيئة «مفعل» مثلا وضعت لوعاء الفعل و ظرفه، سواء كان الظرف هو الزمان أو المكان، فإذا كان موضوعا للأعمّ، تكون هذه الهيئة- التي وضعت لمطلق وعاء الفعل- موضوعة [له‏].

و عدم انفكاك زمان زوال المبدأ عن زمان زوال الذات في بعض مصاديقها لا ينافي الوضع للأعمّ بعد ما كان استعمالها في المكان المنقضي عنه المبدأ ممكنا و صحيحا.

و الحاصل: يكون لفظ «مقتل» بعينه مثل لفظ «غنيّ» فكما يصحّ النزاع في وضع هيئة «فعيل»- مع أنّ بعض مصاديقها و هو لفظ «غنيّ» بالقياس إلى الباري تعالى لا يعقل إلّا المتلبّس بالمبدإ- كذلك هيئة «مفعل» يمكن أن توضع للأعمّ من وعاء الفعل، المتلبّس بالوعائية و المنقضي عنه تلك، غاية الأمر استعمال مثل «مقتل» في المكان المنقضي عنه وعائيّته للقتل ممكن و صحيح، كما أنّ استعماله في المتلبّس ممكن، و لكن استعماله في زمان القتل لا يمكن إلّا في المتلبّس، لعدم تعقّل انقضاء فعل القتل و بقاء زمانه.[[165]](#footnote-165)

اقول: لم یکن البحث فی صحة المشتق النحوی الذی قوامه بأخذ کلمة من کلمة اخری سواء کان له فی الخارج مصداق ام لا فالمعدوم مأخوذ من العدم لکن النزاع فی ان اسم الزمان مشتق باصطلاح الاصولیین ام لا مع تسلیم ان المفعل زنة للظرفیة او اسم لمکان او زمان الذی ظرف لوقوع الفعل فیه فکما لا یعقل النزاع فی کون الناطق مشتقا باصطلاحهم لا یعقل فی اسم الزمان ایضا.

و قد عرفت تصریحه قدس سره بعدم تعقل المضی فی اسم الزمان مع بقاء الذات فالوضع للجامع لیس وضعا للفرد کما لا یخفی.

و مما ذکرنایظهر النظر فی ما افاده السیدالامام قدس سره فی رد القائلین بدخوله فی محل النزاع بقوله:

و ليعلم: أنّ محطّ البحث في المشتقّ لا بدّ و أن يكون فيما تكون الذات هناك باقية و محفوظة، و لكن انقضى عنه المبدأ و لا يتصوّر ذلك في اسم الزمان؛ لأنّ جوهر ذاته و حقيقته متصرّمة متقضية، لا يتصوّر فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ- حتّى في الواهمة- و لا معنى لحفظ ذاته مع تصرّمه و تقضّيه بالذات؛ فلا يتصوّر له مصداق- لا في الخارج و لا في الذهن- حتّى يوضع له هيئة اسم الزمان. نعم، غاية ما يمكن أن يقال فيه: هو إمكان وضع اللفظ للمعنى الأعمّ عقلًا، و إن لم يكن عقلائياً؛ لعدم ترتّب ثمرة عليه؛ فلم ينفع البحث فيه للُاصولي من حيث هو اصولي الباحث عن مسائل تنفعها في الفقه، و لو ارتكازاً و تصوّراً.

اقول: ان کان الملاک فی الوضع وجود المصداق للموضوع له فی الذهن او الخارج فلا یقدر احد علی الوضع علی المعدومات و المستحیلات و هو کما تری و لو کان الملاک فیه رفع حاجته فی مقام التفهیم و التفهم سواء کان له مصداق فی الذهن او الخارج او لم یکن فهو موجود فی وضع اللفظ لاسم الزمان بلحاظ ذات متصفة بالصفة بالفعل او الاعم لانه کما احتاج الی لفظ لبیان الاتصاف فعلا یحتاج الی لفظ لبیانه اعم من التلبس بالفعل فعلا او انقضی عنه المبدء فاعتبر ذلک فی لفظة مقتل الحسین علیه السلام. فعلیه لم یظهر لنا وجه لقوله بامکانه عقلا لا عقلاء لان قوام الوضع برفع الحاجة و هو موجود فی الوضع للمعدومات و المستحیلات.

ان قلت: لا یعقل الانقضاء فی الزمان مع بقاء الذات.

قلت: ان الذهن قادر علی تصوره کما انه قادر علی تصور المعنی الذی قوامه بالطرفین و لا یعقل وجوده مستقلا لا فی الذهن و لا فی الخارج.

نعم ملاک صدق المشتق باصطلاح الاصولیین غیر قابل انطباق علی ما انقضی عنه المبدء کما لا یخفی و هذا غیر صحة الوضع له و قد مر بک ان النسبة بین المشتق باصطلاح الادباء مع المشتق الاصولی عموم من وجه.

ثم قال قدس سره: و بهذا يظهر الضعف فيما أفاده العلّامة القوچاني قدس سره في «تعليقته على الكفاية»؛ حيث قال: إنّ النزاع فيما نحن فيه لم يقع في خصوص اسم الزمان، بل في مطلق المشتقّات. فلا بأس بانحصار بعض مصاديقها في الفرد[[166]](#footnote-166)، انتهى.

توضيح الضعف: هو أنّ النزاع ليس في مفهوم المشتقّ، الصادق على زنة الفاعل و المفعول و اسم الزمان و غيرها؛ حتّى يتمّ ما أفاده، بل في زنة كلّ واحد من المشتقّات؛ من زنة الفاعل وزنة المفعول وزنة اسم الآلة و هكذا. و واضح: أنّه لا يتصوّر لزنة اسم الزمان مصداق تكون الذات فيه باقية و انقضى عنه المبدأ.

اقول: نحن معه فی المدعی بمعنی عدم دخول اسم الزمان فی محل النزاع و الدلیل لکن ما ذکره فی رد المحقق القوچانی فیه اشکال لانه قد خلط علی هذا المحقق العظیم و غیره محط النزاع لان النزاع لیس فی مشتق الادبی فانه متفق علیه من ان کل کلمة یؤخذ من کلمة اخری فهو مشتق کما مر اول البحث و لکن وقع النزاع فی المشتق الاصولی الذی قوامه بجریانه علی الذات بلحاظ اتصافها به و بقائها بعد زوال ما یجری بلا فرق بین ان یکون جامدا او مشتقا بلحاظ الادباء و هذه الضابطة غیر قابل الانطباق علی اسم الزمان.

و من هنا نقول لا وجه لاجوبة التی ذکروها فی دفع الاشکال لعدم انطباق الضابطة علیه. و لو قلنا بصحة وضع اللفظ لمفهوم عام ای الظرفیة و لها مصداقین ظرف زمان و ظرف مکان فیصح الوضع بلحاظ المکان و ان لم یصح بلحاظ الزمان لکن لیس الوضع بلحاظ المصداق بل بلحاظ الکلی الذی لا یتصور فیه الانقضاء مع بقاء الذات فان البحث لیس فی کیفیة وضع العام بل فی صدق اسم الزمان مع کونه متصرما.

ثم قال فی تعقیب کلامه: منها: ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره‏[[167]](#footnote-167)- و هو أحسن ما اجيب به عن الإشكال- و هو: أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد- كما في المقام- لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، و إلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ‏ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تعالى.

و فيه: أنّ غاية ما تقتضيه مقالته هو إمكان وضع اللفظ لمعنىً لا يكون له مصداق لا في الخارج و لا في الذهن.

و أنت خبير: بأنّ مجرّد ذلك لا يقتضي كون الوضع كذلك عقلائياً؛ ضرورة أنّ الوضع لا بدّ و أن يكون لغرض الإفادة و الاستفادة، فإذا لم يكن للزمان مصداق خارجي و لا ذهني فيكون الوضع له لغواً و عبثاً.

اقول: قد مرصحة الوضع للمعدومات و المستحیلات مع عدم وجود مصداق لهما فی الذهن و الخارج لان ابتناء الوضع علی افتقارهما باللفظ فی مقام الافادة و هوموجود بالنسبة الی وضع اللفظ للمتلبس او الاعم منه و ما انقضی عنه المبدء.

ثم قال: و أمّا تنظير المقام بالواجب ففي غير محلّه؛ لعدم انحصار مفهوم الواجب فيه تعالى‏؛ ضرورة أنّه كما يصدق على الواجب بالذات- و هو ذاته المقدّسة- فكذلك يصدق على ما يكون واجباً للغير و بالقياس إلى الغير.

نعم، مفهوم الواجب بالذات مصداقه منحصر فيه تعالى، و لكن لم يكن للمركّب من اللفظين- أعني الواجب بالذات- وضع على حدة، فتدبّر.

إن قلت: ما تقول في لفظتي الشمس و القمر؛ حيث إنّهما موضوعتان للمعنيين الكلّيين، و مع ذلك لا يكون لهما في الخارج إلّا مصداق واحد؟ فليكن اسم الزمان كذلك.

قلت: لا يبعد أن تكون لفظة الشمس و القمر اسمين للجرمين النيّرين المعلومين، نظير الوضع في الأعلام الشخصية، كلفظ «اللَّه» حيث تكون عَلَماً لذاته المقدّسة.

و لو سلّم كونهما موضوعين للمفهومين الكلّيين، و لكن نقول بالفرق بينهما و بين اسم الزمان؛ و ذلك لأنّ الوضع فيهما لعلّه للاحتياج إلى إفهام معانيهما العامّة أحياناً، فملاك الوضع موجود هناك. بخلاف الزمان فإنّه ذات متصرّمة آبية عن البقاء مع انقضاء المبدأ عنه عند العقل و العرف، فالفرق بينهما واضح.[[168]](#footnote-168)

اقول: قد مر معقولیة الوضع له عرفا و عقلا لصدق ملاک الوضع فیه مضافا الی ان القیاس مع الفارق لثبوت الشموس الکثیره و الاقمار المنیرة بین الثوابت و السیارات و الزمان ایضا موضوع لمعنی العام لکن عمومیته لا توجب الوضع بازاء المتلبس و ما انقضی عنه المبدء بل لفظ المغرب مثلا موضوع لزمان استتر القرض فیه او ذهب الحمرة. فعلیه احسن ما یجاب به عن بیان المحقق الخراسانی هو ان الوضع للزمان لیس خاصا بل عاما لکل زمان وقع فیه الحادث کالطلوع و الغروب مثلا و لیس مصداقه منحصرا فی فرد.

قال المحقق الخراسانی قدس سره فی عنوان المسألة:

أنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدء في الحال أو فيما يعمه و ما انقضى عنه على أقوال بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبس به في الاستقبال‏.[[169]](#footnote-169)

و قد اختلف الاعلام فی لزوم کلمة: «الحال» فی عنوان المسألة و لو سلم فما معناه؟ و الظاهر من کلمات صاحب الکفایة انه لازم و بمعنی حال التلبس لا حال النسبة و الجری و لا حال النطق حیث قال:

أن المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال‏ التلبس‏ لا حال النطق ضرورة أن مثل كان زيد ضاربا أمس أو سيكون غدا ضاربا حقيقة إذا كان متلبسا بالضرب في الأمس في المثال الأول و متلبسا به في الغد في الثاني فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس و إن مضى زمانه في أحدهما و لم يأت بعد في آخر كان حقيقة بلا خلاف و لا ينافيه الاتفاق على أن مثل زيد ضارب غدا مجاز فإن الظاهر أنه فيما إذا كان الجري في الحال كما هو قضية الإطلاق و الغد إنما يكون لبيان زمان التلبس فيكون الجري و الاتصاف في الحال و التلبس في الاستقبال.

و من هنا ظهر الحال في مثل زيد ضارب أمس و أنه داخل في محل الخلاف و الإشكال. و لو كانت لفظة أمس أو غد قرينة على تعيين زمان النسبة و الجري أيضا كان المثالان حقيقة.

و بالجملة لا ينبغي الإشكال في كون المشتق حقيقة فى ما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس و لو كان في المضي أو الاستقبال و إنما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه أو فيما يعم ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس بعد الفراغ عن كونه مجازا فيما إذا جرى عليها فعلا بلحاظ التلبس في الاستقبال.

و يؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان و منه الصفات الجارية على الذوات و لا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال ضرورة أن المراد الدلالة على أحدهما بقرينة كيف لا و قد اتفقوا على كونه مجازا في الاستقبال.

لا يقال يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه كما هو الظاهر منه عند إطلاقه و ادعي أنه الظاهر في المشتقات إما لدعوى الانسباق من الإطلاق أو بمعونة قرينة.

لأنا نقول هذا الانسباق و إن كان مما لا ينكر إلا أنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق لا تعيين ما يراد بالقرينة منه.[[170]](#footnote-170)

اقول: ان المشتق باصطلاح الاصولیین من الاسماء و قد اعترف بان الزمان غیر دخیل فی الموضوع له فی الاسماء فکیف یقول بدخل کلمة الحال فی عنوان البحث لانه لو کان المراد منه حال التلبس فهی لا تخلو من احد الازمنة و لو کان المراد منه زمان الحال فتری دخل الزمان فی الموضوع له و هو خلف.

هذا مضافا الی ما قاله المحقق الخوئی قدس سره فی نقد الکفایة:

أوّلا: التلبّس الخارجي في الأمس في مثل «زيد كان ضاربا أمس» أو في الغد في مثل «زيد يكون ضاربا غدا» مناط صدق القضية، لا مناط كون المشتقّ حقيقة في المتلبّس في حال الجري و النسبة، ضرورة أنّ قول القائل: «زيد ضارب الآن» إخبار عن ثبوت صفة الضاربية ل «زيد» بالفعل، فإذا كان «زيد» في الواقع ضاربا، فالقضيّة صادقة، و إلّا فهي كاذبة.

و ثانيا لا اتّفاق على مجازية «زيد ضارب غدا» أصلا بل هذا الكلام اشتباه من العضدي على ما نقل عنه.

و على فرض ثبوت الاتّفاق هذا التوجيه غير وجيه، فإنّ استعمال «زيد ضارب غدا» في الضارب بالفعل لكونه يضرب في الغد يعدّ من الأغلاط.

اقول: لا ریب فی صحة استعمال المشتق مجازا فی ذات لما یتلبس بالمبدء و لکن سیتلبس بعلاقة الاول او المشارفة و لذا نری ان الاب یستعمل لفظة الدکتور علی ولده باعتبار انه یصیر صاحب هذه الدرجة فی السنین الاتیة.

نعم اتفاق علماء اللغة و ان ثبت لم یترتب علیه ای ثمرة لانا نتبع الظهور کما مر سواء کان بنحو الحقیقة او المجاز.

ثم قال قدس سره: و الصحيح أنّ هذا القيد، أي قيد الحال غير محتاج إليه أصلا، بل لو قلنا بأنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس، يكون حاله حال ألفاظ الجوامد من الإنسان و الحجر و الشجر، فكما لا يحتاج في الجوامد إلى قيد الحال كذلك في المشتقّ، و كما يصحّ حقيقة أن يقال: «زيد إنسان» أو «كان نباتا» أو «يكون ترابا» كذلك يصحّ حقيقة أن يقال: «زيد كان ضاربا» أو «هو ضارب الآن» أو «يكون ضاربا غدا» سواء كان متلبّسا بالضرب أمس أو الآن أو غدا أو لا، غاية الأمر إذا كان في الواقع متلبّسا، فالقضية صادقة، و إذا لم يكن‏ متلبّسا، فالقضية كاذبة.

و السرّ في ذلك ما ذكرنا سابقا من أنّ اللفظ مشتقّا كان أو جامدا موضوع لطبيعي المعنى من غير لحاظ الوجود و العدم فيه بحيث يقع تارة موردا للنفي و أخرى للإثبات، و المعنى الموضوع له أيّا ما كان إذا كان هو المستعمل فيه، فالاستعمال حقيقة، و إلّا يكون مجازا أو غلطا، و المعنى المستعمل فيه إن كان له مطابق في نفس الأمر، فالقضية- إذا كانت خبريّة- صادقة، و إلّا فكاذبة.

و بالجملة: على القول بأنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس يكون وضعه كوضع الجوامد بلا تفاوت، و لا يفرق بين قولنا: «جاءني إنسان» و قولنا: «جاءني ضارب».

فالأولى أن يعنون محلّ البحث بأنّ المشتقّ هل هو موضوع لخصوص المتلبّس أو الأعمّ منه و من المسبوق بالتلبّس.[[171]](#footnote-171)

و مما ذکرنا ظهر الاشکال فیما افاده المحقق النائینی بقوله: ان المراد من الحال كما ظهر من مطاوي ما ذكرناه هو حال التلبس لا حال النطق لبداهة ان قضية كان زيد ضارباً أو يكون ضارباً حقيقة و ان كان الضرب منقضياً في الأول و مما لم يتلبس به زيد في الثاني فإطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة و ان كان الذات غير متصف بالمبدء حين الاستعمال‏.[[172]](#footnote-172)

قال السید الامام قدس سره: الخامسة: في المراد من الحال:

بعد ما أشرنا إلى أنّ الكلام في المشتقّ إنّما هو في المفهوم اللغوي التصوّري يتّضح أنّ‏ المراد بالحال‏ في العنوان ليس زمان الجري و الإطلاق، و لا زمان النطق، و لا النسبة الحكميّة، لأنّ كلّ ذلك متأخّر عن محلّ البحث، و دخالتها في الوضع غير ممكن، و بما أنّ الزمان خارج عن مفهوم المشتقّ لا يكون المراد زمان التلبّس، بل المراد أنّ المشتقّ هل وضع لمفهوم لا ينطبق إلاّ على المتّصف بالمبدء أو لمفهوم أعمّ منه؟

و إن شئت قلت: إنّ العقل يرى بين أفراد المتلبس فعلاً، جامعاً انتزاعيّاً، فهل اللفظ موضوع لهذا الجامع أو الأعمّ منه؟[[173]](#footnote-173)

ما هی الاصول الجاریة فی المقام لو وصلت النوبة الیها؟

اقول: علی ما اخترناه فی المسأله من تبعیة الظهور و عدم وجود مقام خال عن القرینة الدالة علی المراد من المشتق لم یبق وجه لطرح الاصل نعم لو وجد مورد خال عنها فحال المشتق کحال الجوامد اذا لم یستظهر منه معنی و ان شئت قلت: صار اللفظ مجملا، فإن کان له قدر مشترک اخذنا به و الا رجعنا الی الاصول التی تجری فی المقام.

لکن لو قلنا بلزوم البحث عن المشتق فلو وصل النوبة الی عدم احراز الموضوع له و لم یکن قرینة علی المراد فجعل المحقق الخراسانی البحث فی مقامین:

الاول: الاصل الجاری فی تعیین الموضوع له و الثانی فی الاصل الجاری فی المسألة الفرعیة.

و حاصل ما افاده فی المقام الاول: أ نّه لا أصل في المقام ليعوّل عليه عند الشك في تعيين الموضوع له وأ نّه المعنى الوسيع أو المعنى الضيّق، بعد عدم تمامية الأدلة على تعيين الوضع لأحدهما، بتقريب أنّ أصالة عدم ملاحظة الواضع الخصوصية في الموضوع له عند وضعه، معارضة بأصالة عدم ملاحظته العموم والإطلاق فيه، لأنّ المفاهيم في حد مفهوميتها متباينات، فإذا دار الأمر بين الوضع لمفهوم عام أو لمفهوم خاص، فكما يحتمل لحاظ الأوّل عند الوضع، فكذلك يحتمل لحاظ الثاني، وحيث إنّ كل واحد من اللحاظين حادث مسبوق بالعدم، فجريان الأصل في أحدهما معارض بجريانه في الآخر. هذا مضافاً إلى عدم جريانه في نفسه، لأنّ أصالة عدم لحاظ الخصوصية لا تثبت الوضع للأعم إلّاعلى القول باعتبار الأصل المثبت، وكذا العكس.

و أما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة و المجاز إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة فممنوع لمنع الغلبة أولا و منع نهوض حجة على الترجيح بها ثانيا.

و حاصل ما افاده فی المقام الثانی أنّ هذه الاصول تختلف باختلاف الموارد، فالموارد التي يشك فيها في حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذي اخذ في الموضوع يرجع فيها إلى أصالة البراءة، كما إذا فرضنا أنّ زيداً كان عالماً ثمّ زال عنه العلم، وبعد ذلك ورد في الدليل: أكرم كل عالم، فشككنا في وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعم. وأمّا الموارد التي يشك فيها في بقاء الحكم بعد حدوثه وثبوته، فالمرجع فيها هو الاستصحاب، وذلك كما لو كان زيد عالماً وأمر المولى بوجوب إكرام كل عالم ثمّ بعد ذلك زال عنه العلم وأصبح جاهلًا، فلا محالة نشك في بقاء الحكم لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعم، إذن نستصحب بقاءه. [[174]](#footnote-174)

اقول: جریان الاصول علی فرض صحته مجرد فرض فی الشرعیات لان صدور الاحکام قد تمت و لا یحکم بشیء بعد. نعم لو شککنا فی اختصاص الحکم بالمتلبس بالمبدء او الاعم منه و من المنقضی عنه المبدء یکون الامر دائرا بین الاقل و الاکثر فیجری البرائة بالنسبة الی الاکثر لانه من موارد دوران الامر بینهما فی الاقل و الاکثر الاستقلالیین.

هذا مضافا الی ما لاحظ علیه المحقق الخوئی قدس سره بان الاصل الجاری فی الحالتین البرائة و لا مجال لجریان الاستصحاب و ذلك لأنّه لا فرق بين موارد الشك في الحدوث وموارد الشك في البقاء، ففي كلا الموردين كان المرجع هو أصالة البراءة دون الاستصحاب. أمّا في موارد الشك في حدوث التكليف فالأمر واضح.

وأمّا في موارد الشك في البقاء فبناءً على ما سلكناه في باب الاستصحاب‏ من عدم جريانه في الشبهات الحكمية خلافاً للمشهور فالأمر أيضاً واضح، فانّ الاستصحاب فيها دائماً معارض باستصحاب عدم سعة المجعول، وبالتعارض يتساقط الاستصحابان لا محالة.

وأمّا على المسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فالاستصحاب لا يجري في المقام أيضاً، وذلك لاختصاص جريانه بما إذا كان المفهوم فيه متعيناً ومعلوماً من حيث السعة والضيق، وكان الشك متمحضاً في سعة الحكم المجعول وضيقه، كما لو شككنا في بقاء حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فالمرجع فيه هو استصحاب بقاء الحرمة إلى أن تغتسل، أو لو شككنا في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، أو في بقاء نجاسة الماء المتمم كراً بناءً على نجاسة الماء القليل بالملاقاة، فالمرجع في جميع ذلك هو استصحاب بقاء الحكم، وبه يثبت سعته.

وأمّا فيما لا يتعين مفهوم اللفظ ومعناه، وهو المعبّر عنه بالشبهة المفهومية، فلا يجري الاستصحاب فيه، لا حكماً ولا موضوعاً.

أمّا الأوّل: فلما ذكرناه في بحث الإستصحاب‏[[175]](#footnote-175) من اعتبار وحدة القضيّة المتيقنة مع المشكوك فيها موضوعاً ومحمولًا في جريان الاستصحاب، ضرورة انّه لا يصدق نقض اليقين بالشك مع اختلاف القضيتين موضوعاً أو محمولا، وحيث إن في موارد الشبهات المفهومية لم يحرز الاتحاد بين القضيتين لا يمكن التمسك بالاستصحاب الحكمي، فإذا شكّ في بقاء وجوب صلاة العصر أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس من جهة الشك في مفهوم المغرب وأنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمرة، فعلى الأوّل كان الموضوع وهو جزء النهار منتفياً، وعلى الثاني كان باقياً، وبما انّا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتحاد بين القضيتين، وبدونه لايمكن جريان الاستصحاب.

وأمّا الثاني: وهو استصحاب بقاء الموضوع فلعدم الشك في انقلاب حادث زماني ليحكم ببقاء المتيقن، إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ وتردد مفهومه بين السعة والضيق ليس لنا شك في أمر خارجي، فان استتار القرص عن الافق حسّي معلوم لنا بالعيان، وذهاب الحمرة غير متحقق كذلك، فماذا يكون هو المستصحب.

وبعبارة واضحة: أنّ المعتبر في الاستصحاب أمران: اليقين السابق والشك اللّاحق مع اتحاد المتعلق فيهما، وهذا غير متحقق في الشبهات المفهومية، فان كلًا من الاستتار وعدم ذهاب الحمرة متيقن فلا شك، وإنّما الشك في بقاء الحكم، وفي وضع اللفظ لمعنى وسيع أو ضيّق، وقد عرفت أنّ الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم غير جارٍ، لعدم إحراز بقاء الموضوع، وأمّا بالاضافة إلى وضع اللفظ فقد تقدّم أ نّه لا أصل يكون مرجعاً في تعيين السعة أو الضيق. وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فانّ الشبهة فيه مفهومية، والموضوع له مردد بين خصوص المتلبس أو الأعم منه ومن المنقضي، فالاستصحاب لا يجري في الحكم لعدم إحراز اتحاد القضيّة المتيقنة مع المشكوكة، وقد مرّ أنّ الاتحاد ممّا لا بدّ منه في جريان الاستصحاب، مثلًا العالم بما له من المعنى موضوع للحكم، وحيث إنّه مردد بين أمرين: المتلبس بالمبدأ والأعم، فالتمسك باستصحاب بقاء الحكم غير ممكن للشك في بقاء موضوعه، وكذلك لا يجري الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع، لعدم الشك في شي‏ء خارجاً مع قطع النظر عن وضع المشتق وتردد مفهومه بين الأعم والأخص، وقد عرفت أنّ المعتبر في جريان الاستصحاب أمران: اليقين السابق والشك اللّاحق مع وحدة متعلقهما في الخارج، والشك في مقامنا غير موجود، فانّ تلبس زيد مثلًا بالمبدأ سابقاً وانقضاء المبدأ عنه فعلًا كلاهما متيقن فلا شك في شي‏ء، وإنّما الشك في وضع المشتق وبقاء الحكم، أمّا بالنسبة إلى وضع المشتق فقد عرفت أ نّه لا أصل يرجع إليه في تعيين مفهوم اللفظ ووضعه سعة أو ضيقاً.[[176]](#footnote-176)

ما هو الموضوع له فی المشتق؟

اختلفت الاقوال فی تعیین الموضوع له فی المشتق لکن اختلافهم فی ذلک ناش عن عدم التفاتهم بعدم دخل نوع التلبس و الزوال فی النزاع و یمکن ارجاعها الی قولین: الاول انه موضوع للمتلبس بالمبدء و الثانی اعم منه و ما انقضی عنه المبدء. و حیث ان منشأ اختیار قول الاخیر وجود بعض المشتقات فی لسان الادلة و قد انقضی عنه المبدء و لکن صار موضوعا لحکم من الاحکام الشرعیة کقوله تعالی: السارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما او الزانیة والزانی فاجلدو کل واحد منهما مأة جلدة او تحیرهم فی تفسیر الایة الشریفة حیث قال الله تبارک و تعالی و لا ینال عهدی الظالمین و غیر ذلک فتوهموا انه لابد من القول بوضع المشتقق للاعم حتی تکون استعمالها فی هذه المواضع علی نحو الحقیقة لکن غفلوا عن ان الوضع شیء و الاستعمال شیء آخر و الاستعمال المجازی شایع مثل استعمال الحقیقی و قد یأتی علاج هذه المشکلة انشاء الله تعالی.

اختار القول الاول جمع من الاساطین منهم صاحب الکفایة وفاقا لمتأخري الأصحاب و الأشاعرة و خلافا لمتقدميهم و المعتزلة. و استدل علی ذلک بوجهین:

1. تبادر خصوص المتلبس بالمبدإ في الحال؛
2. صحة السلب مطلقا عما انقضى عنه كالمتلبس به في الاستقبال؛

و ذلك لوضوح أن مثل القائم و الضارب و العالم و ما يرادفها من سائر اللغات لا يصدق على من لم يكن متلبسا بالمبادئ و إن كان متلبسا بها قبل الجري و الانتساب و يصح سلبها عنه كيف و ما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام.

مع وضوح التضاد بين القاعد و القائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى. [[177]](#footnote-177)

اقول: قد مر منا الاشکال فی التبادر و صحة الحمل و عدم صحة السلب فلا نعید.

ثم ان المحقق الرشتی جعل ما ذکره بعنوان توضیح استدلاله، دلیلا مستقلا علی ذلک فقال: لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لما كان بينها مضادة بل مخالفة لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ و تلبس بالمبدإ الآخر. [[178]](#footnote-178)

و حاصل کلامه ان الصفات بعضها بالنسبة الی بعضها الاخر علی نوعین: متضادان و متخالفان فالنوع الاول لا یمکن اجتماع مبادئهما فی شیء واحد کبیاض و سواد و النوع الثانی یمکن کسواد و حلو یجتمعان فی الرطب و هذه النسبة موجودة بین مشتقاتهما ایضا. فعلیه حیث ان القیام ضد القعود فالقائم ضد القاعد فلو اتصف شیء فی الخارج بالاول یستحیل اتصافه بالثانی و الا لم یکن بین مبادئهما تضاد و هو خلف.

نعم قد خلط علی بعض حیث توهم ان التضاد بین المشتق منهما مبتن علی القول بوضعه لخصوص المتلبس فلو قلنا بوضعه علی الاعم لا یحصل التضاد و قد غفل ان التضاد یکون بحسب اتصاف الخارجی لا دخل لکیفیة الوضع فیه. فالقیام یکون ضد القعود بای لغة کانت. حتی لو لم نتکلم بلسان نری ضدیتهما و من هنا یظهر الاشکال فیما افاده بعض الاعلام حیث قال:

أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس بالمبدإ و بما أنّ البحث لغوي يكون الدليل الوحيد في الباب هو التبادر، و ما سوى ذلك لا يغني من الحقّ شيئاً؛ لما تقدّم أنّ صحّة السلب لا تصلح لأن تكون علامة الحقيقة. و ما استدلّ به لما اخترناه من الوجوه العقلية كلّها ردية، إلّا أن يكون الغرض تقريب وجه التبادر و توضيحه، و إليك بيانها:

منها: ما ربّما يقال من أنّه لا ريب في مضادّة الأوصاف المتقابلة التي اخذت من المبادئ المتضادّة، فلو كان موضوعاً للأعمّ لارتفع التضادّ[[179]](#footnote-179).

و فيه: أنّه لو لا التبادر لما كان بينها تضادّ ارتكازاً؛ إذ حكم العقل بأنّ الشي‏ء لا يتّصف بالمبدأين المتضادّين صحيح، لكن الاستنتاج من هذا الحكم بعد تعيين معنى الأبيض و الأسود ببركة التبادر، و أنّ معنى كلّ واحد بحكمه هو المتلبّس بالمبدإ عند التحليل، و مع التبادر لا يحتاج إلى هذا الوجه العقلي، بل لا مجال له، فتدبّر.[[180]](#footnote-180)

اقول: لو قلنا بان فهم التضاد متوقف علی الارتکاز او التبادر کما قال به صاحب الکفایة فالاشکال وارد و لکن من الواضح ان تبادر المعنی من اللفظ لا یوجب تضادا فی الذهن فکم من لفظ نسمعه و یتبادر منه معناه فی اذهاننا و لم نجد بین ما یتبادر منه تضادا بل بحسب ما یحکی عنه اللفظ ای الخارج یحکم بالتضاد او التخالف، سواء حصل لنا التبادر ام لا فانا نری بعیینا ان الجالس لا یمکن ان یکون قائما فی زمان واحد.

ثم انه لو سلم التبادر کما اختاره المحقق الخوئی و غیره فقد یقال: لعلّ منشأ التبادر و صحّة السلب هو الانصراف إلى خصوص المتلبّس مع كونه موضوعا للأعمّ.

قلت: فيه- مضافا إلى أنه لا حاجة لنا إلى إثبات الحقيقة و المجاز، لعدم الفائدة فيه، و إنّما المتّبع هي الظهورات العرفية من أيّ سبب كانت- أنّ هذه الدعوى تشبه الجزاف، إذ لا ريب في‏غلبة استعمال المشتقّ في المنقضي، فإن كان موضوعا للمتلبّس، فهذه الاستعمالات تكون عند القائل بالتلبّس بلحاظ حال التلبّس و حقيقة، و أمّا على الأعمّ فلا يمكن أن تكون بلحاظ حال التلبّس، لعدم الاحتياج في كون الاستعمال حقيقة إلى لحاظ حال التلبّس، ضرورة أنّ المنقضي و المتلبّس على حدّ سواء في كونهما فردين للمفهوم الواقعي للمشتقّ، و مع عدم لحاظ حال التلبّس و لحاظ حال الانقضاء في هذه الاستعمالات الكثيرة كيف يدّعى الانصراف إلى خصوص المتلبّس!؟

هذا كلّه، مضافا إلى عدم تعقّل الجامع بين المتلبّس و المنقضي عنه المبدأ حتى يوضع اللفظ له، فإنّ الجامع بين الواجد للوصف و الفاقد له غير معقول.

نعم يمكن الوضع لمن تحقّق منه المبدأ، سواء كان باقيا أو زائلا، و لكنّه- مضافا إلى أنّ لازمه أخذ الزمان في مفهوم المشتقّ الّذي لا يلتزم الخصم به أيضا- واضح الفساد، ضرورة صحّة استعمال المشتقّ فيما سيأتي بأن يقال: «زيد سيكون ضاربا» بلا كلام، و كونه حقيقة، و لا معنى لقولنا: «زيد سيكون تحقّق منه الضرب».

و تلخّص ممّا ذكرنا: أنّ المشتقّ موضوع لمفهوم لو وجد له في الخارج مصداق، يكون متلبّسا بالمبدإ و متّصفا به، نظير وضع الإنسان لمفهوم حيوان ناطق، الّذي لم يلاحظ في مفهومه الوجود و لا العدم.[[181]](#footnote-181)

و استدلّ للأعمّي بوجوه:

الأوّل: التبادر، و قد عرفت عدم علامیة التبادر و لو سلم أنّ المتبادر هو المتلبّس، کیف یتبادر الاعم مع عدم تعقل جامع بین واجد الوصف و فاقده لانه جمع بین النقیضین و قد مر ان الالفاظ لیس موضوعا لصرف المعانی الذهنیة بما هی ذهنیة بل بما هو حاک عما ورائها.

الثاني: عدم صحّة السلب عن المنقضي عنه المبدء کالقاتل و السارق و الزانی و المقتول و غیرها. فلو لم یکن استعماله فیها حقیقة بل مجازا و قد یستعمل في المنقضي کثیرا، فإنّ حمله على المجاز يوجب أكثرية المجاز على الحقيقة.

و فيه: اولا قد مر عدم علامیة عدم صحةسلبه علی کون اللفظ موضوعا للاعم. ثانیا إن أريد عدم صحّة السلب على الإطلاق، بحیث یشمل حال التلبس فهو تامّ، و ليس لنا كلام فيه. و إن أريد عدم صحّة السلب بلحاظ حال الانقضاء، فممنوع، ضرورة صحّة سلب «النائم» عمّن نام و استیقظ فی حال یقظته.

ثالثا أنّ كثرة المجاز لا توجب اکثریة المجاز لامکان کون استعماله في المنقضي يكون بلحاظ حال التلبّس، فقولنا: «هذا قاتل زيد» أو «جاءني ضارب عمرو» أو «شاتم بكر» يراد به من كان كذلك، و لذا يصحّ تقييده بلفظ «سابقا» و نحوه، كأن يقال: «جاءني ضارب عمرو سابقا» و «هذا قاتل زيد في الأمس» و لا يصحّ تقييده بلفظ «اليوم» بأن يقال: «هذا قاتل زيد اليوم» مع أنّه قتله في الأمس. و لو سلم کونه مجازا لا یضر لانه قد قيل: أكثر محاورات العرب مجازات.

اما استعمال المشتق فی المنقضی فی قوله تعالى: السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما[[182]](#footnote-182) و هكذا قوله تعالى: الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ[[183]](#footnote-183)، لم یکن مجازا لأنّ السارق استعمل في المتلبّس، فإنّ الحكم بوجوب القطع أو جوازه مترتّب على السارق حال تلبّسه بالسرقة، و هكذا في الزاني، غاية الأمر أنّ القطع أو الجلد الخارجي لا يتّفق غالبا إلّا بعد الانقضاء.

فإن قلت: أ ليس الحكم حدوثا و بقاء دائرا مدار موضوعه؟ كقولنا: «اجتنب عن الخمر أو النجس» و لازم كون وجوب القطع و الجلد مترتّبا على المتلبّس بالسرقة و الزنا أن يرتفع وجوب القطع و الجلد بمجرّد انقضاء المبدأ.

قلنا: نعم إلّا إذا قام قرينة خاصّة أو عامّة على بقاء الحكم حتى بعد انقضاء مبدأ عنوان الموضوع، ففی المقام لو قلنا بان الحکم مترتب علی المتلبس بزنا او السرقة یلزم تخصیص الحکم بمورد نادر، إذ قلّما يتّفق إمكان القطع و الجلد حال السرقة و الزنا، فهذه قرينة على كفاية الحدوث في ترتّب هذا الحكم حال الحدوث، و بقائه حال الانقضاء.

و ان شئت قلت حدوث المبدء کاف لترتب الحکم فی بعض المشتقات کما ان دوامه لازم فی ترتب بعضها الاخری کالخمر و النجس و کیفیة الدخل یعرف من قرینة المقام او مناسبة الحکم و الموضوع.

الثالث استدلال الإمام عليه السلام تأسيا بالنبي صلى اللَّه عليه و آله كما عن غير واحد من الأخبار بقوله‏ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ‏[[184]](#footnote-184) على عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الإمامة و الخلافة تعريضا بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة و من الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعا للأعم و إلا لما صح التعريض لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة.

و الجواب منع التوقف على ذلك بل يتم الاستدلال و لو كان موضوعا لخصوص المتلبس.

و توضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة و هي أن الأوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام.

أحدها أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوعا للحكم لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلا کقولک اکرم هذا الجالس.

ثانيها أن يكون لأجل الإشارة إلى علية المبدإ للحكم مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه و لو فيما مضى کآیة السرقة و الزنا.

ثالثها أن يكون کذلك مع عدم الكفاية بل كان الحكم دائرا مدار صحة الجري عليه و اتصافه به حدوثا و بقاء کقوله اجتنب عن الخمر.

إذا عرفت هذا فنقول إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير ضرورة أنه لو لم يكن المشتق‏ للأعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدإ ظاهرا حين التصدي فلا بد أن يكون للأعم ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين و لو انقضى عنهم التلبس بالظلم.

و أما إذا كان على النحو الثاني فلا كما لا يخفى و لا قرينة على أنه على النحو الأول لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني فإن الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة و الخلافة و عظم خطرها و رفعة محلها و أن لها خصوصية من بين المناصب الإلهية و من المعلوم أن المناسب لذلك هو أن لا يكون المتقمص بها متلبسا بالظلم أصلا كما لا.

إن قلت نعم و لكن الظاهر أن الإمام عليه السلام إنما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضعا لا بقرينة المقام مجازا فلا بد أن يكون للأعم و إلا لما تم.

قلت لو سلم لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازا بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت فيكون معنى الآية و الله العالم من كان ظالما و لو آنا في زمان سابق لا ينال عهدي أبدا و من الواضح أن إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس.[[185]](#footnote-185)

قال فخر المشککین: المسألة الرابعة: الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح في إمامة أبي بكر و عمر رضي اللّه عنهما من ثلاثة أوجه.

الأول: أن أبا بكر و عمر كانا كافرين، فقد كانا حال كفرهما ظالمين، فوجب أن يصدق عليهما في تلك الحالة أنهما لا ينالان عهد الإمامة ألبتة، و إذا صدق عليهما في ذلك الوقت أنهما لا ينالان عهد الإمامة ألبتة و لا في شي‏ء من الأوقات ثبت أنهما لا يصلحان للإمامة.

الثاني: أن من كان مذنباً في الباطن كان من الظالمين، فإذن ما لم يعرف أن أبا بكر و عمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهراً و باطناً وجب أن لا يحكم بإمامتهما و ذلك‏ إنما يثبت في حق من تثبت عصمته و لما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لا تتحقق إمامتهما ألبتة.

الثالث: قالوا: كانا مشركين، و كل مشرك ظالم و الظالم لا يناله عهد الإمامة فيلزم أن لا ينالهما عهد الإمامة، أما أنهما كانا مشركين فبالاتفاق، و أما أن المشرك ظالم فلقوله تعالى: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ‏ [لقمان: 13] و أما أن الظالم لا يناله عهد الإمامة فلهذه الآية.

لا يقال إنهما كانا ظالمين حال كفرهما، فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم.

لأنا نقول الظالم من وجد منه الظلم، و قولنا: وجد منه الظلم أعم من قولنا وجد منه الظلم في الماضي أو في الحال بدليل أن هذا المفهوم يمكن تقسيمه إلى هذين القسمين، و مورد التقسيم بالتقسيم بالقسمين مشترك بين القسمين و ما كان مشتركاً بين القسمين لا يلزم انتفاؤه لانتفاء أحد القسمين، فلا يلزم من نفي كونه ظالماً في الحال نفي كونه ظالماً.

و الذي يدل عليه نظراً إلى الدلائل الشرعية أن النائم يسمى مؤمناً و الإيمان هو التصديق و التصديق غير حاصل حال كونه نائماً، فدل على أنه يسمى مؤمناً لأن الإيمان كان حاصلًا قبل، و إذا ثبت هذا وجب أن يكون ظالماً لظلم وجد من قبل، و أيضاً فالكلام عبارة عن حروف متوالية، و المشي عبارة عن حصولات متوالية في أحياز متعاقبة، فمجموع تلك الأشياء ألبتة لا وجود لها، فلو كان حصول المشتق منه شرطاً في كون الإسم المشتق حقيقة وجب أن لا يكون اسم المتكلم و الماشي و أمثالهما حقيقة في شي‏ء أصلًا، و أنه باطل قطعاً فدل هذا على أن حصول المشتق منه ليس شرطاً لكون الاسم المشتق حقيقة؟

و الجواب: كل ما ذكرتموه معارض، بما أنه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على إنسان مؤمن في الحال إلا أنه كان كافراً قبل بسنين متطاولة فإنه لا يحنث، فدل على ما قلناه، و لأن التائب عن الكفر لا يسمى كافراً و التائب عن المعصية لا يسمى عاصياً، فكذا القول في نظائره، ألا ترى إلى قوله: وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا [هود: 113] فإنه نهي عن الركون إليهم حال إقامتهم على الظلم، و قوله: ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ‏ [التوبة: 91] معناه: ما أقاموا على الإحسان، على أنا بينا أن المراد من الإمامة في هذه الآية: النبوة، فمن كفر باللّه طرفة عين فإنه لا يصلح للنبوة.[[186]](#footnote-186)

1. . خويى، ابوالقاسم، محاضرات فى اصول الفقه - قم، چاپ: اول، 1422 ق. [↑](#footnote-ref-1)
2. . محاضرات فى اصول الفقه، ج‏1، ص: 32. [↑](#footnote-ref-2)
3. . كفاية الاصول: 21- 22. [↑](#footnote-ref-3)
4. . جواهر الأصول، ج‏1، ص: 28؛ خمينى، روح الله ( رهبر انقلاب و بنيان گذار جمهورى اسلامى ايران)، جواهر الأصول - تهران، چاپ: اول، 1376 ش. [↑](#footnote-ref-4)
5. . اجود التقريرات ؛ ج‏1 ؛ ص10؛ نايينى، محمدحسين، اجود التقريرات - قم، چاپ: اول، 1352 ش. [↑](#footnote-ref-5)
6. . الأصول في علم الأصول ؛ ج‏1 ؛ ص4؛ ايروانى، على، الأصول في علم الأصول - قم، چاپ: اول، 1422 ق. [↑](#footnote-ref-6)
7. . عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، ج‏1، ص: 12؛ حسينى فيروزآبادى، مرتضى، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: چهارم، 1400 ق. [↑](#footnote-ref-7)
8. . بحوث في علم الأصول ؛ ج‏1 ؛ ص20؛ صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - قم، چاپ: سوم، 1417 ق. [↑](#footnote-ref-8)
9. . محاضرات فى اصول الفقه ؛ ج‏1 ؛ ص4؛ خويى، ابوالقاسم، محاضرات فى اصول الفقه - قم، چاپ: اول، 1422 ق. [↑](#footnote-ref-9)
10. . مصباح الأصول ؛ متن‏ج‏1 ؛ ص8؛ خويى، ابوالقاسم، مصباح الأصول - تهران، چاپ: اول، 1300 ش. [↑](#footnote-ref-10)
11. . قال المحقق الخراسانی: الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة و من كثرة استعماله فيه أخرى و بهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعييني و التعيني كما لا يخفى‏. كفاية الأصول ؛ ص9؛ آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين، كفاية الأصول - قم، چاپ: اول، 1409 ق. [↑](#footnote-ref-11)
12. . المحجة في تقريرات الحجة، ج‏1، ص: 46، صافى گلپايگانى، على، المحجة في تقريرات الحجة - قم، چاپ: اول، 1421 ق. [↑](#footnote-ref-12)
13. . فوائد الاصول، ج‏1، ص: 31. [↑](#footnote-ref-13)
14. . كما نسبه إلى بعضٍ في القوانين 1: 194. [↑](#footnote-ref-14)
15. . الدلالة الذاتیة کدلالة الدخان علی وجود النار او دلالة الصوت من وراء الجدار علی وجود لافظ هنا فکل من رأی الدخان او سمع الصوت ینتقل الی وجود النار تحته او اللافظ ورائه. [↑](#footnote-ref-15)
16. ( 2) الأنبياء 21: 22. [↑](#footnote-ref-16)
17. . محاضرات فى اصول الفقه، ج‏1، ص: 35، خويى، ابوالقاسم، محاضرات فى اصول الفقه - قم، چاپ: اول، 1422 ق. [↑](#footnote-ref-17)
18. ( 1) فوائد الأُصول 1: 30. [↑](#footnote-ref-18)
19. ( 1) فوائد الأُصول 1: 30- 31. [↑](#footnote-ref-19)
20. ( 1) مقالات الأُصول 1: 14- سطر 20- 23. [↑](#footnote-ref-20)
21. . مناهج الوصول إلى علم الأصول ؛ ج‏1 ؛ ص55. [↑](#footnote-ref-21)
22. ( 1) هُوَ أَبُو إِسْحَاقَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الثَّعْلَبِيُّ النَّيْسَابُورِيُّ صَاحِبُ التَّفْسِيرِ الْمُسَمَّى بِالْكَشْفِ وَ الْبَيَانِ لَمْ يُطْبَعْ إِلَى الْآنَ تُوُفِّيَ سَنَةَ 427. [↑](#footnote-ref-22)
23. . **فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم ؛ النص ؛ ص21**؛ابن طاووس، على بن موسى، فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم - قم، چاپ: اول، 1368 ق. [↑](#footnote-ref-23)
24. . **إقبال الأعمال (ط - القديمة) ؛ ج‏1 ؛ ص506**؛ ابن طاووس، على بن موسى، إقبال الأعمال (ط - القديمة) - تهران، چاپ: دوم، 1409 ق. [↑](#footnote-ref-24)
25. . **إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات ؛ ج‏1 ؛ ص234**؛ شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات - بيروت، چاپ: اول، 1425 ق. [↑](#footnote-ref-25)
26. ( 2) الكفاية 1: 10. [↑](#footnote-ref-26)
27. . انظر بدائع الأفكار: 36- سطر 34، و 38- سطر 27- 28. [↑](#footnote-ref-27)
28. ( 1) درر الفوائد 1: 4. [↑](#footnote-ref-28)
29. مناهج الوصول إلى علم الأصول ؛ ج‏1 ؛ ص57 ؛ خمينى، روح الله ( رهبر انقلاب و بنيان گذار جمهورى اسلامى ايران)، مناهج الوصول إلى علم الأصول - قم، چاپ: اول، 1415 ق. [↑](#footnote-ref-29)
30. ( 1) الكفاية 1: 10. [↑](#footnote-ref-30)
31. . مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج‏1، ص: 59. [↑](#footnote-ref-31)
32. . هداية المسترشدين: 29- سطر 10- 14، الفصول الغرويّة: 16- سطر 3- 6، الكفاية 1: 13، درر الفوائد 1: 5. [↑](#footnote-ref-32)
33. . مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج‏1، ص: 67. [↑](#footnote-ref-33)
34. . هذا الدفاع قد ينسب إلى صاحب الفصول أو القوانين. [↑](#footnote-ref-34)
35. . یلاحظ علیه بانه کیف لا یمکن تصور معنی الربطی مع قدرة الذهن علی تصور المعدومات بل المحالات مع انها غیر موجودة فان الذهن کما یقدر علی تصور العرض بلا تصور معروضه یقدر علی تصور الربط مع عدم توجهه الی طرفیه.

    و لو قلنا بمقالته یستحیل الوضع للحروف، اذ مع تصریحه بعدم إمكان تعقّلها بنحو الاستقلال، لا بالذات و لا بالعرض، و عدم امكان استحضار حقائق النسب في الذهن بذاتها بتوسّط هذه العناوين، کیف یقدر الواضع علی الوضع؟  [↑](#footnote-ref-35)
36. . **ان شأن الالفاظ ابراز ما فی الضمیر فالمتکلم یتصور المعنی الذی اراد القائه الی مخاطبة اولا ثم یختار لفظا یناسب هذا المعنی فیبرزه بلا فرق بین ما اراده من الاخبار او الانشاء فاعتبر ذلک فی الاخبار فان المتکلم قد یخبر عن الواقعة الماضیة فیتصورها ثم یختار لفظا مناسبا لها و یبرزه لمخاطبه و قد اراد ان یخبر عما یقع او سیقع فی المستقبل مع انه لم یکن بموجود فیتصوره ثم یختار لفظا مناسبا له و یبرزه و اذا اراد معنی انشائیا فیتصوره و یختار لفظا مناسبا له فیبرزه بلا فرق بین البعث و القسم و التأکید و من هنا یظهر الاشکال فیما افاده قدس سره.** [↑](#footnote-ref-36)
37. . مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج‏1، ص: 68. [↑](#footnote-ref-37)
38. . فوائد الأُصول 1: 37. [↑](#footnote-ref-38)
39. . نفس المصدر السابق 1: 42 [↑](#footnote-ref-39)
40. . الهداية في الأصول، ج‏1، ص: 43. [↑](#footnote-ref-40)
41. . الهداية في الأصول، ج‏1، ص: 40. [↑](#footnote-ref-41)
42. . هذا صحیح لکن لازم ذلک انکار الوضع الخاص و الموضوع له الخاص لان اسماء الاعلام ایضا یصدق علی الحالات المختلفة و ان کان مصداقه فی الخارج مع کل قید یکون واحدا لکن لم یوضع الاسم لهذه الحالة الخاصة بل لذات مبهمة بسیطة بلا لحاظ حالاته و وجوده فی ای صقع و لهذا یکون قابلا للتقیید بزید فی الدار و زید علی السطح و غیره. و قد صرح بوقوعه حیث قال: ثمّ إنّ الأقسام الثلاثة التي عرفت إمكانها لا ريب في وقوع قسمين منها، و هما: الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ و الوضع العامّ و الموضوع له العامّ. الهداية في الأصول، ج‏1، ص: 34. [↑](#footnote-ref-42)
43. . فرق بین عدم الامکان و عدم الحاجة و الظاهر وقوع التسامح فی التعبیر اما من المقرر او المحقق، فان الواضع رأی طریقا سهلا لذلک و هو ابلاغ مراده مرکبا من الاسم و الحرف او الهیئة. [↑](#footnote-ref-43)
44. . بحار الأنوار 40: 162 من دون« لا في نفسه». [↑](#footnote-ref-44)
45. . اقول: ان کان مراده من التخصصات الجزئیة اعم من الجزئی الحقیقی و الاضافی فنعم الوفاق و الا لا نساعده إذ قد لا یکون التخصص جزئیا مثلا اذا قلت: الانسان مرکب من الحیوان و الناطق فمعنی کل کلمة استعملت یکون کلیا لا جزئیا و الا لا یصدق علی مصادیقه الخارجیة.  [↑](#footnote-ref-45)
46. . یلاحظ علیه اولا ان الوجوب معنی اسمی استقلالی کیف یکون مفاد الهئیة التی معنی نسبی غیر استقلالی و ثانیا: قد یأتی عنه قدس سره من ان الوجوب هو بحکم العقل یستفیده من امر المولی بلا قرینة علی الترخیص. و ثالثا یمکن وقوع القید علی المعنی الحرفی إذا کان کلیا کما اذا قال المولی یجب الذبح فی الحرم بناحیة منی. [↑](#footnote-ref-46)
47. . هذه التقیدات قد تکون جزئیا و قد تکون کلیا فوضع اللفظ لکلیها یکفی للاستعمال فیهما. و لا ملزم لان یکون جزئیا. اضف الی ذلک ان المثال الذی اتی به «الصلوة فی المسجد» قضیة حقیقیة ام خارجیة؟ فلو کانت خارجیة لا یصدق الا علی مصداق واحد و هذا خلاف مبناه قدس سره من ان الاحکام یترتب علی موضوعاتها بنحو قضایا حقیقیة و لو کانت بنحو الحقیقیة فلا محالة الرابط بین الاسمین الکلیین کیف یکون جزئیا؟  [↑](#footnote-ref-47)
48. . کفایة الاصول: ص 17. [↑](#footnote-ref-48)
49. . شرح منطق الاشارات مبحث تعريف المفرد والمركب‏، ص 32. شرح حكمة الاشراق، باب الدلالات الثلاث، ص 36. [↑](#footnote-ref-49)
50. . انيس المجتهدين في علم الأصول، ج‏1، ص: 52. [↑](#footnote-ref-50)
51. . بحوث في الأصول، ج‏1، ص: 28. [↑](#footnote-ref-51)
52. . الدناهش: نوع من الجن، الدُناهج : العظیم من کل شیء، الدُهوث: کریم، الدوثة: الهزیمة. [↑](#footnote-ref-52)
53. . تحقيق الأصول، ج‏1، ص: 177. [↑](#footnote-ref-53)
54. . انيس المجتهدين في علم الأصول، ج‏1، ص: 53. [↑](#footnote-ref-54)
55. . مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج‏1، ص: 127. [↑](#footnote-ref-55)
56. ( 1) الزيادة من صاحب الفصول، الفصول/ 38، فصل في علامة الحقيقة و المجاز. [↑](#footnote-ref-56)
57. . كفاية الأصول، ص: 20. [↑](#footnote-ref-57)
58. . محاضرات فى اصول الفقه، ج‏1، ص: 140. [↑](#footnote-ref-58)
59. . منتقى الأصول، ج‏1، ص: 179. [↑](#footnote-ref-59)
60. . الوسيط في اصول الفقه، ج‏1، ص: 57. [↑](#footnote-ref-60)
61. . المحقّق الشيخ عبد الكريم الحائري: درر الأُصول: ج1، ص15. [↑](#footnote-ref-61)
62. . كفاية الأصول، ص: 20. [↑](#footnote-ref-62)
63. . هداية المسترشدين: 61- 73، الفصول الغرويّة: 40- 42. [↑](#footnote-ref-63)
64. . مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج‏1، ص: 131. [↑](#footnote-ref-64)
65. . كفاية الأصول، ص: 21. [↑](#footnote-ref-65)
66. . البقرة/ 183. [↑](#footnote-ref-66)
67. . الحج/ 27. [↑](#footnote-ref-67)
68. . مريم/ 31. [↑](#footnote-ref-68)
69. . كفاية الأصول، ص: 22. [↑](#footnote-ref-69)
70. . معالم الدين: 32- سطر 6. [↑](#footnote-ref-70)
71. . مجمع البيان 10: 405. [↑](#footnote-ref-71)
72. . المُزمِّل: 20. [↑](#footnote-ref-72)
73. . المُدثِّر: 43. [↑](#footnote-ref-73)
74. . القيامة: 31. [↑](#footnote-ref-74)
75. . الأعلى: 15. [↑](#footnote-ref-75)
76. . العلق: 9- 10. [↑](#footnote-ref-76)
77. . مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج‏1، ص: 136. [↑](#footnote-ref-77)
78. . المصدر. [↑](#footnote-ref-78)
79. . أجود التقريرات 1: 48. [↑](#footnote-ref-79)
80. . محاضرات فى اصول الفقه، ج‏1، ص: 142. [↑](#footnote-ref-80)
81. . القوانين/ 1/ 40، مبحث الصحيح و الأعم. [↑](#footnote-ref-81)
82. . الفرقان: 68. [↑](#footnote-ref-82)
83. . الفرقان: 68. [↑](#footnote-ref-83)
84. . الهداية في الأصول، ج‏1، ص: 102. [↑](#footnote-ref-84)
85. . محاضرات في أصول الفقه، ج‏1، ص: 137. [↑](#footnote-ref-85)
86. . مطارح الأنظار: 10- سطر 25- 32، نهاية الأفكار 1: 96. [↑](#footnote-ref-86)
87. . مطارح الأنظار: 9- سطر 34- 35، أجود التقريرات 1: 46، فوائد الأُصول 1: 78. [↑](#footnote-ref-87)
88. . أجود التقريرات 1: 45، بدائع الأفكار( تقريرات العراقي) 1: 129. [↑](#footnote-ref-88)
89. . بدائع الأفكار( تقريرات العراقي) 1: 130. [↑](#footnote-ref-89)
90. . يراجع بحث العام و الخاصّ المخصّص اللبي. [↑](#footnote-ref-90)
91. . مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج‏1، ص: 161. [↑](#footnote-ref-91)
92. . نسبه ابن الحاجب و العضدي، راجع شرح العضدي على مختصر الأصول: 1/ 51- 52. [↑](#footnote-ref-92)
93. . كفاية الأصول، ص: 24. [↑](#footnote-ref-93)
94. . قوانين الاصول: 39. [↑](#footnote-ref-94)
95. . محاضرات فى اصول الفقه، ج‏1، ص: 153. [↑](#footnote-ref-95)
96. . كفاية الأصول، ص: 24. [↑](#footnote-ref-96)
97. . بحوث في الأصول، ج‏1، ص: 33. [↑](#footnote-ref-97)
98. . محاضرات في أصول الفقه، ج‏1، ص: 137. [↑](#footnote-ref-98)
99. . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌3، ص: 482. [↑](#footnote-ref-99)
100. . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌3، ص: 485. [↑](#footnote-ref-100)
101. . وسائل الشيعة؛ ج‌5، ص: 468. [↑](#footnote-ref-101)
102. . وسائل الشيعة؛ ج‌5، ص: 470. [↑](#footnote-ref-102)
103. . محاضرات فى اصول الفقه، ج‏1، ص: 160. راجع اجود التقريرات، ج‏1، ص: 36. [↑](#footnote-ref-103)
104. . محاضرات فى اصول الفقه، ج‏1، ص: 161. [↑](#footnote-ref-104)
105. . فوائد الاصول، ج‏1، ص: 62. [↑](#footnote-ref-105)
106. . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌3، ص: 273. [↑](#footnote-ref-106)
107. . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌3، ص: 266. [↑](#footnote-ref-107)
108. . الاشكال من صاحب التقريرات، مطارح الأنظار/ 6. [↑](#footnote-ref-108)
109. . کفاية الأصول، ص: 25. [↑](#footnote-ref-109)
110. . راجع القوانين/ 40 في الصحيح و الأعمّ، و مطارح الأنظار/ 7 في الصحيح و الأعمّ، و الفصول/ 46. [↑](#footnote-ref-110)
111. . هذا ما يظهر من صاحب القوانين، القوانين 1/ 44 في الصحيح و الأعمّ. [↑](#footnote-ref-111)
112. . كفاية الأصول، ص: 25. [↑](#footnote-ref-112)
113. ( 1) مفتاح العلوم/ 156، الفصل الثالث في الاستعارة. [↑](#footnote-ref-113)
114. . دعائم الاسلام 1/ 133، جامع الأخبار/ 85، الكافي 3/ 99 باب النفساء الحديث 4 غواليّ اللآلي 1/ 322 الحديث 55. [↑](#footnote-ref-114)
115. . لم نجده في كتب الحديث، و لكن أورده في جواهر الكلام 7/ 2. [↑](#footnote-ref-115)
116. . الفقيه 2/ 44 باب فضل الصيام، الحديث 1 و 5، الكافي 4/ 62 باب ما جاء في فضل الصوم و الصائم الحديث 1. [↑](#footnote-ref-116)
117. . غوالي اللآلي 1: 196، الحديث 2 و غوالي اللآلي 2: 218 الحديث 13. [↑](#footnote-ref-117)
118. . دعائم الاسلام 1/ 148، التهذيب 3/ 261 باب 25 فضل المساجد و الصلاة فيها، الحديث 55 وسائل الشيعة 3/ 478 الباب 2 من أبواب أحكام المساجد، الحديث 1. [↑](#footnote-ref-118)
119. . كفاية الأصول، ص: 30. [↑](#footnote-ref-119)
120. . منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج‏1، ص: 143. [↑](#footnote-ref-120)
121. ( 1) الكافي 2/ 15 باب 13 دعائم الاسلام- الخصال/ 277 باب الخمسة، الحديث 21 غوالي اللآلي 1/ 82، الفصل الخامس، الحديث 4. [↑](#footnote-ref-121)
122. ( 2) التهذيب 1/ 384 باب 19 الحيض و الاستحاضة و النفاس، الحديث 6- الكافي 3/ 88 باب جامع في الحائض و المستحاضة الحديث 1. غوالي اللآلي 2/ 207 باب الطهارة الحديث 124. [↑](#footnote-ref-122)
123. . كفاية الأصول، ص: 30. [↑](#footnote-ref-123)
124. . كفاية الأصول، ص: 33. [↑](#footnote-ref-124)
125. ( 1) البقرة 2: 275. [↑](#footnote-ref-125)
126. ( 2) النساء 4: 29. [↑](#footnote-ref-126)
127. ( 1) المائدة 5: 1. [↑](#footnote-ref-127)
128. ( 2) المستدرك 14: 153/ أبواب مقدّمات النكاح ب 1 ح 18. [↑](#footnote-ref-128)
129. ( 3) الوسائل 18: 443/ أبواب الصلح ب 3 ح 1. [↑](#footnote-ref-129)
130. ( 1) أجود التقريرات 1: 73. [↑](#footnote-ref-130)
131. ( 1) البقرة 2: 275. [↑](#footnote-ref-131)
132. ( 2) المائدة 5: 1. [↑](#footnote-ref-132)
133. ( 3) المستدرك 14: 153/ أبواب مقدّمات النكاح ب 1 ح 18. [↑](#footnote-ref-133)
134. ( 1) مصباح الفقاهة 1: 30، وفي المجلّد 2: 52. [↑](#footnote-ref-134)
135. ( 2) البقرة 2: 275. [↑](#footnote-ref-135)
136. ( 3) المستدرك 14: 153/ أبواب مقدّمات النكاح ب 1 ح 18. [↑](#footnote-ref-136)
137. ( 4) الوسائل 18: 443/ أبواب الصلح ب 3 ح 1. [↑](#footnote-ref-137)
138. ( 1) المصباح المنير: 69. [↑](#footnote-ref-138)
139. . محاضرات فى اصول الفقه، ج‏1، ص: 213. [↑](#footnote-ref-139)
140. . كفاية الأصول، ص: 33. [↑](#footnote-ref-140)
141. . نعم نسب‏ إلى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع و استدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد و لو مع المخاصمة و اللجاج و عن بعض‏ دعوى الإجماع على ذلك.

     و فيه أن الاتفاق ممنوع، و لو سلم [و إن الاتفاق لو سلم اتفاقه فغير مفيد مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة.

     و الإجماع المحصل غير حاصل و المنقول منه غير مقبول خصوصا في مثل‏ المسألة مما احتمل قريبا أن يكون وجه ذهاب الجل لو لا الكل هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها.

     و المتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق‏ و الاطمئنان و لا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بداهة أن همه ضبط موارده لا تعيين أن أيا منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازا و إلا لوضعوا لذلك علامة و ليس ذكره أولا علامة كون اللفظ حقيقة فيه ل لانتقاض بالمشترك.

     و كون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالبا بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه و إن كان المعنى معلوما في الجملة لا يوجب اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام كما لا يخفى و مع الانسداد كان قوله معتبرا إذا أفاد الظن من باب حجية مطلق الظن و إن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد. (**كفاية الأصول ؛ ص286**) [↑](#footnote-ref-141)
142. . آل عمران/ 7. [↑](#footnote-ref-142)
143. . كفاية الأصول، ص: 35. [↑](#footnote-ref-143)
144. . منتقى الأصول، ج‏1، ص: 305. [↑](#footnote-ref-144)
145. . جواهر الأصول، ج‏2، ص: 19، تهذيب الأصول ( للإمام الخميني - طبع قديم )، ج‏1، ص: 69. [↑](#footnote-ref-145)
146. . محاضرات فى اصول الفقه، ج‏1، ص: 238. [↑](#footnote-ref-146)
147. . تحقيق الأصول، ج‏1، ص: 320. [↑](#footnote-ref-147)
148. . المحصول في علم الاصول، ج‏1، ص: 218. [↑](#footnote-ref-148)
149. . تحقيق الأصول، ج‏1، ص: 321. [↑](#footnote-ref-149)
150. ( 1) الخراسانيّ المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول- 36- طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام. [↑](#footnote-ref-150)
151. . اجود التقريرات، ج‏1، ص: 52. [↑](#footnote-ref-151)
152. . جواهر الأصول، ج‏2، ص: 23. [↑](#footnote-ref-152)
153. . كفاية الأصول، ص: 38. [↑](#footnote-ref-153)
154. ( 2). سورة عبس الآية 24. [↑](#footnote-ref-154)
155. . المحاضرات ( مباحث اصول الفقه )، ج‏1، ص: 99. [↑](#footnote-ref-155)
156. . ج‏4 ؛ ص107 ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية - قم، چاپ: اول، 1405 ق. [↑](#footnote-ref-156)
157. ( 1) انظر: البحار 89: 94 و ما بعدها. [↑](#footnote-ref-157)
158. ( 2) البحار 89: 97- 61 و 62 و 64. [↑](#footnote-ref-158)
159. ( 3) بصائر الدرجات: 165. [↑](#footnote-ref-159)
160. ( 4) البحار 89: 94- 47، و 97- 64. [↑](#footnote-ref-160)
161. . الهداية في الأصول، ج‏1، ص: 125. [↑](#footnote-ref-161)
162. . كفاية الأصول، ص: 288. [↑](#footnote-ref-162)
163. . الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ص: 59. [↑](#footnote-ref-163)
164. . كفاية الأصول، ص: 39. [↑](#footnote-ref-164)
165. . الهداية في الأصول، ج‏1، ص: 132. [↑](#footnote-ref-165)
166. . حاشية كفاية الاصول، العلّامة القوچاني 1: 34/ التعليقة 67. [↑](#footnote-ref-166)
167. . كفاية الاصول: 58. [↑](#footnote-ref-167)
168. . جواهر الأصول، ج‏2، ص: 43. [↑](#footnote-ref-168)
169. . كفاية الأصول، ص: 38. [↑](#footnote-ref-169)
170. . كفاية الأصول، ص:43. [↑](#footnote-ref-170)
171. . الهداية في الأصول، ج‏1، ص: 143. [↑](#footnote-ref-171)
172. . اجود التقريرات، ج‏1، ص: 82. [↑](#footnote-ref-172)
173. . تهذيب الأصول، ج‏1، ص: 157، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج‏1، ص: 211. [↑](#footnote-ref-173)
174. . كفاية الأصول، ص: 45. [↑](#footnote-ref-174)
175. . مصباح الاصول 3: 271. [↑](#footnote-ref-175)
176. . محاضرات فى اصول الفقه، ج‏1، ص: 278. [↑](#footnote-ref-176)
177. ( 2)- كفاية الاصول: 65. [↑](#footnote-ref-177)
178. ( 1) البدائع/ 181، في المشتق. [↑](#footnote-ref-178)
179. ( 2)- كفاية الاصول: 65. [↑](#footnote-ref-179)
180. . تهذيب الأصول، ج‏1، ص: 159. [↑](#footnote-ref-180)
181. . الهداية في الأصول، ج‏1، ص: 149. [↑](#footnote-ref-181)
182. ( 1) المائدة: 38. [↑](#footnote-ref-182)
183. ( 2) النور: 2. [↑](#footnote-ref-183)
184. ( 1) البقرة/ 124. [↑](#footnote-ref-184)
185. . كفاية الأصول، ص: 51. [↑](#footnote-ref-185)
186. . مفاتيح الغيب، ج‏4، ص: 38. [↑](#footnote-ref-186)