بحوث
في علم الأصول

تمهيد
في مباحث الدليل اللفظي

تقريرًا
لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد
آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدس)

سماحة العلامة الحجة الشيخ حسن عبد الساتر
رئيس المحاكم الشرعية الجعفرية

٣-١

الدار الإسلامية



تمهيد
في مباحث الدليل اللفظي
١

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م



حارة حريك - شارع دكاش - مقابل مدرسة الليسيه أميكال مودرن
هاتف: ٥٥٣٨٦٣/ ٠١ - ٣٨٩١٦٦/ ٠٣ - ص. ب: ٥٦٨٠/ ١٤

بحوث في علم الأصول
(١)

تمهيد
في مباحث الدليل اللفظي

تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد
آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدّس سرّه)

تأليف
رئيس المحاكم الشرعية الجعفرية
سماحة الشيخ حسن عبد الساتر

الجزء الأول

الدار الإسلامية
للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

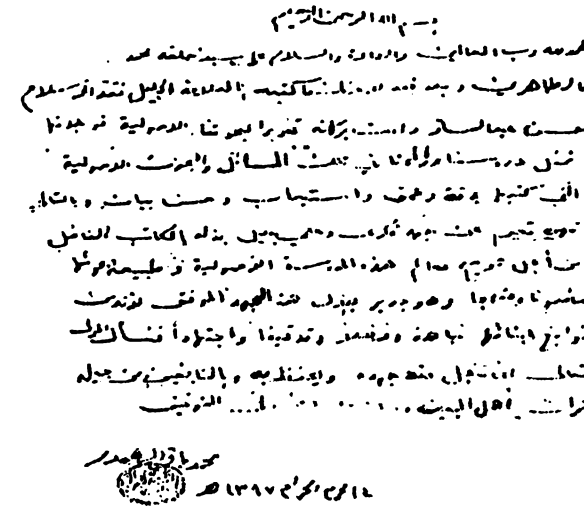
إذا كان حقّاً على المؤلفين، جعل مؤلفاتهم هدية إلى عظيم من عظماء البشر، فأيُّ عظيم، أُجدر بها من أشرف ولد آدم وسيد الأنبياء، محمد صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله الهداة المعصومين، فأرجو يا سيدي أن تتقبل مني جهدي هذا، هدية لروحانيتك المقدسة وعظمتك الشامخة ثم التفضُّل، بجعل ثوابها إلى روح حفيدك شهيد رسالتك، شهيد الإسلام في هذا القرن السيد محمد باقر الصدر، قُدس سره، الذي سأبقى مديناً له في كل ما أعرف وأكتب..

فبلّغها اللَّهمَّ روحه الطاهرة بلاغاً حسناً، وانفعني بها يوم الوفود عليك.

عبـــــدُك

حسن

بسم الله الرحمن الرحيم



والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيد خلقه محمد وعلى آله الطاهرين، وبعد فقد لاحظت ما كتبه العلاّمة الجليل ثقة الإسلام الشيخ حسن عبد الساتر دامت بركاته تقريراً لبحوثنا الأصولية فوجدتها تمثّل دروسنا وآراءنا في تلك المسائل والبحوث الأصولية التي كتبها بدقة وعمق واستيعاب وحسن بيان وبالتالي فهي تعبير عن جهد فكري وعلمي جليل بذله الكاتب الفاضل من أجل توضيح معالم هذه المدرسة الأصولية وطبعية بحوثها مضموناً ومنهجاً وهو جدير ببذل هذا الجهد الموفق لأنه من نوابغ أبنائها نباهة وفضلاً وتدقيقاً واجتهاداً. فنسأل المولى تعالى أن يتقبل منه جهده ويحفظ به وبالنابغين من جيله تراث أهل البيت عليهم السلام إنه ولي التوفيق.

١٤ محرم الحرام ١٣١٧هـ

محمد باقر الصدر

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [النحل: ١٢٠]

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا وشفيعنا محمد وآله الهداة الطاهرين.

نفثة مصدور:

أما بعد: فإن ثلّة من الرجال لا يعيشون بين أممهم كأفراد، وإنما يعيشون ويموتون وهم يشكلون قضية، تلوّن مسيرة أممهم، بل تطبع سلوك هذه الأمم في الفكر، والعمل، والتوجهات.

إن اختراق هذا النموذج من الرجال، لحواجز وقوانين (الفردية)، لا يتأتى إلاّ بعد توفر مواصفات وشروط صعبة، يندر أنْ تتوفر إلاّ للأبدال من الناس، بل حتى هذه الشروط التي تسبب اختراق قوانين الفردية، تختلف وتتفاوت فيما بين مفردات هذه الثلة من الأبدال ولذا:

فمنهم: من يبرز في أمته كبطل وطني يفجر قضية الصراع بين أمته وأعدائها من غزاة خارجيين، أو طغاة محليين، وبهذا يرسم لشعبه طريق الخلاص.

ومنهم: من يبرز في أمته كمفكر وطني، عندما يرسم لأمته أطروحة خلاصها من أعدائها، عبر صيغ فكرية تحدد مواقف الأمة،

وتثري مسيرتها، وتشحذ عزيمتها، وتوفر لها بالتالي أسباب التحرر والانعتاق.

شهد التاريخ مثل هذين النموذجين في أكثر أطواره ومراحله، ولكن قلَّ وندر أن شهد التاريخ نموذجاً من الرجال، يقدم لأمته أطروحة تحررها، ووثيقة شخصيتها وهويتها، ثم هو يتحرك على مستوى الترجمة لمضمون هذه الأطروحة، وقيادة أمته بهذا الاتجاه للوصول بها إلى أهدافها، وبهذا النموذج تبرز ظاهرة المفكر البطل القائد، بوضوح وقوة.

لقد كان السيد الشهيد، محمد باقر الصدر، رضوان الله عليه، مصداقاً وترجمة حيّة لظاهرة، المفكر القائد البطل، وما انفكّ يتحرك على مستوى هذه الظاهرة، حتى تبوّج حياته بالشهادة في سبيل الله تعالى، كما كان الشهيد السيد الصدر علماً في الفكر الإسلامي والإنساني، قلّما يجود الزمان بمثله.

وإذا كان لم يتيسر للأمة الإسلامية بعد أن تفهم قيمة هذا الرجل العملاق في فكره وعطائه وخصبه، لظروف ذاتية وموضوعية، فإنّ السيد الشهيد الصدر، قدس سرّه، سيتحول في المستقبل من أيام أمتنا الإسلامية، وعلى امتداد الوطن الإسلامي الكبير، إلى (قضية) من قضاياها الكبرى، ومصدر ـ كما كان ـ، تنهل منه الأجيال، ويستلهم منه مفكرو الأُمة وأبطالها، الأصالة والوضوح، والثبات والشموخ.

وإذا كانت شهادة محمد باقر الصدر (قده) ومظلوميته، وما لاقى من العنت في سبيل الله تعالى، ستعجل في تحويله إلى قضية إسلامية، فإنَّ محمد باقر الصدر (قده) سيتحول إلى ثأر تاريخي، تماماً كما

تحول جده الحسين سبط رسول الله (ص) في بداية تاريخ التجربة الإسلامية.

ويبدو أنّ توابي هذا العصر سيحملون راية المختار الثقفي، كي لا تتكرر سلبيات (عين الوردة) من جديد، ولكي لا يكون الزحف من أجل التكفير عن ذنب يؤنب ضمائرهم فقط، وإنما سيكون الزحف هذه المرة من أجل تحقيق أهداف السيد الشهيد الصدر (قده) في إعادة الأمة إلى أصالتها، وتحقيق هويتها الربانية والإنسانية، وإرساء بنائها الشامخ، لتكون بالتالي كما أرادها الله تعالى، أمة وسطاً، وشهيدة على الإنسانية، ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

هذا مع يقين توّابي هذا العصر، بأن قضية الشهيد الصدر قد أضافت إلى قضيتهم الكبرى قضية، وأضافت إلى إصرارهم إصراراً وقوة، وهم واثقون بأن الله تعالى سينصر رسله والذين آمنوا، لا سيما المجاهدين الصادقين، في معركة الإسلام الكبرى التي يخوضونها ضد أعداء الإنسان والإسلام والحرية.

﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ ﴿وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾.

وبعد: فقد قدّر لي أن أتشرف بحضور وكتابة البحوث العالية في الأصول في الدورة الأخيرة التي ختم بها السيد الشهيد الصدر حياته عام (١٩٧٩) ومن ثم توّجها بالشهادة.

وقد كان لتقريظ السيد الشهيد، وتشجيعه لي على المثابرة في كتابة هذه البحوث، وتوفيق الله بحضورها على امتداد اثنتي عشرة سنة، ـ لا سيَّما بعد أن رأى سماحته نموذجاً منها ـ الفضل الأول والأخير في نشرها، وإن حالت ظروف قاسية جداً دون إخراجها قبل هذا

الوقت. وقد كان لاستشهاد سماحته الذي توّج به قمة عطاءاته المناقبية، ذروة القساوة، وقوة الصاعقة في نفسي، لما كان يمثل على الصعيدين الفكري والعملي في العالم الإسلامي أجمع.

وقد أجاد أستاذنا ورفيقنا السيد محمود الهاشمي في تقييمه المختصر لأبعاد شخصية سماحة السيد الشهيد الصدر (قده) حيث قال:

إن استيعاب أبعاد عظمة هذا العالم الرباني العامل، لا يتيسَّر لأحد في مثل هذه الدراسة العاجلة لشخصيته، ولكن ذلك لا يعفينا من التعرض لأبرز معالم مدرسته العلمية والفكرية التي أنشأها، وخرّج على أساسها جيلاً من العلماء الرساليين والمثقفين الواعين والعاملين في سبيل الله، رغم قصر حياته الشريفة، والتي ابتلاه الله فيها بما ابتلى به العظماء من الصديقين والشهداء والصالحين. ونحن نستعرض أهم مميزات هذه المدرسة التي ستبقى رائدة وخالدة في تاريخ العلم والإيمان معاً:

١ ـ الشمول والموسوعية:

لقد اشتملت مدرسة السيد الشهيد (قده) على معالجة كافة شعب المعرفة الإسلامية والإنسانية، ولم تقتصر على الاختصاص بعلوم الشريعة الإسلامية من الفقه والأصول فحسب. ورغم أن هذا المجال كان هو المجال الرئيس والأوسع من إنجازاته وابتكاراته العلمية، فقد اشتملت مدرسته على دراسات في الفقه، وأصول الفقه، والمنطق، والفلسفة، والعقائد، والعلوم القرآنية، والاقتصاد، والتاريخ، والقانون، والسياسة المالية والمصرفية، ومناهج التعليم والتربية

الحوزوية، وغيرها ومناهج العمل السياسي، وأنظمة الحكم والإدارة، وغيرها كثير من مفردات المعرفة الإنسانية والإسلامية المختلفة.

وقد كانت هذه الشمولية بالنسبة لسيدنا الشهيد، نتيجة طبيعية لما كان يتمتع به (قده) من ذهنية موسوعية وعملاقة، يمكن اعتبارها نكتة في جبين هذا القرن، لعلّ تاريخ العلم والعلماء قد حظي بمثلها في بعض القرون مما كان يشكل منعطفاً تاريخياً في توجيه حركة العلم والمعرفة وترشيدها، إذ كان (قده) آية في النبوغ العلمي، واتساع الأفق، وقمة العبقرية الفذة كما شهد بذلك أساتذته وزملاؤه وتلامذته، وكل من اتصل به بشكل مباشر، أو التقاه من خلال مصنفاته وبحوثه.

٢ ـ الاستيعاب والإحاطة:

من الخصائص ذات الأهمية البالغة في اتّصاف النظرية أية نظرية بالمتانة والصحة، خصيصة ـ الشمول والاستيعاب، أي مدى ما تستوعبه النظرية من احتمالات متعددة، وما تعالجه من جهات شتّى، مرتبطة بموضوع البحث، فإن هذه الخصيصة هي الأساس الأول في انتظام الفكر والمعرفة في أي باب من الأبواب، بحيث يؤدي فقدانها إلى أن تصبح النظرية مبتورة ذات ثغرات، ينفذ من خلالها النقد والتفنيد. وهذه الخصيصة كانت السمة البارزة في فكر السيد الشهيد (قده) بدرجة عالية، إذ إنه لم يتعرض لمسألة من المسائل العلمية، خصوصاً في الفقه والأصول والفلسفة، إلاّ وذكر فيها من الصور والاحتمالات ما يبهر العقول، حتى كانت هذه السمة بارزة حتى في أحاديثه الاعتيادية، فكان عندما يتناول أي موضوع، ومهما كان بسيطاً واعتيادياً، يصوغه صياغة علمية، ويخلع عليه نسجاً فنياً، ويطبعه بطابع منطقي، مستوعباً لكل الاحتمالات والتفريعات حتى أنه يخيل لمن

يستمع إليه أنه تحليل نظرية علمية، تستمد القوة والأصالة والمتانة من مبرراتها، وأدلتها المنطقية.

٣ ـ الإبداع والتجديد:

إن حركة العلوم والمعارف البشرية وتطورها، ترتكز على ظاهرة التجديد والإبداع التي تمتاز بها أفكار العلماء والمحققين في كل حقول المعرفة، وقد كان سيدنا الشهيد (قده) يتمتع في هذا المجال بقدرة فائقة على التجديد والتطوير فيما كان يتناوله من أبحاث علمية ونظرية، سواء على صعيد المعطيات، أو في الطريقة والاستنتاج.

ولقد كان من ثمرات هذه الخصيصة أنه استطاع أن يفتح آفاقاً للمعرفة الإسلامية لم تكن مطروقة قبله، بل كان هو رائدهاالأول، وفاتح أبوابها، ومؤسس مناهجها، وواضع معالمها وخطوطها العريضة، ومن ثمّ ستبقى المدرسة الإسلامية مدينة لهذه الشخصية العملاقة في شتّى فنون المعرفة الإسلامية والإنسانية، لا سيّما في بحوث الفلسفة والاستقراء، ومنطق الاستقراء واليقين الرياضي، وبحوث الاقتصاد، والتاريخ السياسيْ، في صدر الدولة الإسلامية.

٤ ـ المنهجية والتنسيق:

ومن خصائص فكر سيدنا الشهيد (قده) منهجيته الفنية الفريدة والمتماسكة في جميع بحوثه التي تناولها بالدرس والتنقيح. ومن هنا نجد أن طرحه للبحوث الأصولية والفقهية يمتاز عن كافة ما جاء في دراسات وبحوث المحققين السابقين عليه، من حيث المنهجة والترتيب الفني للبحث، فتراه يفرز الجهات والجوانب المتداخلة والمتشابكة في كلمات الآخرين، خصوصاً في المسائل المعقَّدة التي تعصى على الفهم، ويكثر فيها الالتباس والخلط، ويوضح الفكرة، وينظمها

ويحللها بشكل موضوعي وعلمي، حتى تضحي من الواضحات، حيث لا يجد الباحث المختص نظيره في بحوث الآخرين.

وكان مما يميزه بجلاء الدقة في طريقة الاستدلال في كل موضوع، حيث كان يعتمد إلى جانب البرهان بالاستقراء والوجدان، ولم يكن يكتفي ويقتصر على دعوىٰ وجدانية المدّعى المطلوب إثباته فحسب، وإنما كان يستعين بتحريك وإثارة هذا الوجدان في نفوس الباحثين والطلاب، وذلك من خلال منهج إقامة المنبهات الوجدانية عليه، كما ستواجه هذا بوضوح في تقريراتنا الأصولية.

٥ ـ النزعة المنطقية والوجدانية:

ومن مميزات فكر سيدنا الشهيد (قده) نزعته المنطقية والبرهانية في التفكير والطرح، لا سيّما عندما تكون تلك المعطيات البرهانية تنسجم وتتطابق مع الوجدان، وتحتوي على درجة كبيرة من قوة الإقناع وتحصيل الاطمينان النفسي بالفكرة. ولذلك لم يكن ليكتفي بسرد النظرية بلا دليل، أو كمصادرة، بل كان يقيم البرهان مهما أمكن على كل فرضية يحتاج إليها البحث حيث لم يتعسَّر عليه، ولو مرة واحدة، صياغة البرهان الموضوعي عليه، وذلك كالبحوث اللغوية، والعقلائية، والمعرفية.

وهذه الميزة، جعلت آراء ومعطيات هذه المدرسة الفكرية ذات صبغة علمية ومنطقية فائقة، ممّا يتعذّر توجيه أي نقد إليها بسهولة، كما جعلتها أبلغ في الإقناع والقدرة على إفهام الآخرين وتفنيد النظريات والآراء الأخرى، مضافاً إلى جعلها قادرة على تربية فكر روّادها، وبنائه بناءً منطقياً وعلمياً، بعيداً عن مشاحة النزاعات اللفظية، أو

التشويش والخبط، واختلاط الفهم، ذلك الخطر الذي تُمنى به الدراسات والبحوث العلمية والعقلية العالية في أكثر الأحيان.

وفي الوقت نفسه لم يكن يتمادى في هذا الفكر البرهاني المنطقي، في اعتماد الصياغات والاصطلاحات الشكلية التي قد تُربك تفكير الباحث وطريقته، فيبتعد عن الواقع، فيضطر لتبني نظريات يرفضها الوجدان السليم، خصوصاً في البحوث ذات الملاك الوجداني والذاتي التي تحتاج إلى منهج خاص للاستدلال والإقناع.

فكنت تجده ينتهي من البراهين إلى النتائج الوجدانية، فلا يتعارض عنده البرهان مع مدركات الوجدان الذاتي السليم وكان في طريقة بحثه يدرك المسألة بحسِّه الوجداني والذاتي، ثم يصوغ لها من البرهان والاستدلال المنطقي ما يكفي لدعمها علمياً، ومن ثمّ لا يشعر الباحث بثقل البراهين وتكلّفها، أو عدم تطابقها مع الذوق والحسّ الوجداني للمسألة، كما وقع في هذا الخبط الكثير من الأصوليين والفقهاء المتأثرين بمناهج العلوم العقلية الأُخرى.

وبهذا فقد استطاع بهذا الفكر العملاق، وبما أُوتي من قدرة على التوفيق بين خصيصته المنطقية والعلمية في الإستدلال، وبين مراعاة المنهجية الصحيحة المنسجمة مع كل علم، أنْ يتناول في كل حقل من حقول المعرفة المنهج العلمي المناسب مع طبيعة ذلك العلم، من دون تأثر بالمناهج الغريبة عن ذلك العلم وطبيعته، وهذه خصيصة أساسية سوف نواجهها بجلاء أيضاً في بحوثنا الأصولية القادمة.

٦ ـ الذوق الفني والإحساس العقلائي:

الذوق حاسة ذاتية في الإنسان، يدرك بها جمال الأمور، والذهنية العقلائية هي الأخرى التي يدرك بها الإنسان الطباع والأوضاع

والمرتكزات التي يبني عليها العرف والعقلاء، ويبني على أساسها الكثير من النظريات والأفكار في مجال البحوث المختلفة كالدراسات التشريعية، والقانونية، والأدبية، وهي غالباً ما تكون مجالاً للبحث لا يمكن إخضاعها للبراهين المنطقية، أو الرياضية، أو التجريبية. وإنما تحتاج إلى حاسة الذوق الفني، والذهنية العقلائية، والحس العرفي الأدبي، ولأن هذه الخصائص كانت مائزاً، وسمة بارزة لازمة في مدرسة السيد الشهيد (قده) بين هذه المفردات وغيرها من العلوم والمعارف، ومن ثمَّ تجده (قده) يتناول المسائل في المجال الأول معتمداً على الذوق الموضوعي، والإدراك العقلائي المستقيم.

وبذلك استطاع أن يؤسس منهجاً فريداً يتناسب مع مفردات هذا المجال وأنْ يؤسّس ويبدع طرائقِ الاستدلال الذوقي التي تعتمد الاستظهارات العرفية، والمرتكزات العقلائية.

وبذلك أبدع نهجاً فقهياً موضوعياً في مجال الاستظهار الفقهي، خرجت على أساسه الاستظهارات من مجرد كونها مدّعيات ومصادرات ذاتية، إلى كونها مدّعيات ونظريات يمكن الإقناع والاقتناع بها على أسس موضوعية.

أضحى من نافلة الكلام أنْ نقول:

إنه قلّما تجتمع النزعة البرهانية المنطقية في الاستدلال، مع الذوق الفني، والحسّ العقلائي، والذهنية العرفية في شخصية علمية واحدة، في الوقت الذي نجد أن العلماء الذين مارسوا ويمارسون المناهج العقلية والبرهانية من المعرفة، ويتفاعلون مع تلك المناهج وطرائق البحث، نجد أنهم لا يلتفتون، وقد لا يحسون بدقائق النكات العرفية، والذوقية، والعقلائية، بينما يبنون معارفهم وآراءهم على

أساس تلك المصطلحات البرهانية المكرورة التي اعتادوا عليها في تلك البحوث العقلية وغيرها، وهكذا الباحثون في العلوم الأدبية والقانونية وما شابهها، قلّما يمارسون أو يجيدون صناعة البرهنة والاستدلال المنطقي، بينما كان هذا مائزاً وخصيصة قد امتازت بها مدرسة السيد الشهيد (قده) فهي في الوقت الذي جمعت فيه بين هاتين الخصيصتين اللتين قلّما اجتمعتا، فقد تمكنت من التوفيق الدقيق بينهما، واستخدمت كلاً منهما في مجاله المناسب دونما تخبط أو إقحام ما هو خارج موردهما في مجالهما.

٧ ـ القيمة الحضارية لمدرسة السيد الشهيد الصدر (قده):

ليس عجيباً ممّن عرف السيد الشهيد (قده) وتلمّذ عليه فترة كبيرة، أن يدعي له أنه مجدد أو باعث هذا الدين في هذا القرن، مصداقاً لما ورد، ومضمونه أن الله تعالى يبعث على رأس كل قرن من يجدد هذا الدين، أو يبعثه، أو كما قال، لا سيّما وقد ادعي هذا المضمون لمن يصح أن يكون تلميذاً للسيد الشهيد (قده) من علماء المسلمين.

ولذلك فنحن وبقية الطليعة الفكرية في المسلمين قاطبة بل وفئة يعتد بها من غير المسلمين، نعتقد أن سيدنا الشهيد (قده) كان تحدياً حضارياً معاصراً عندما استطاع بمدرسته التصدّي لنسف أسس الحضارة المادية لإنسان العصر الحديث، بينما قدّم الحضارة الإسلامية شامخة نقية على أسس علمية ثابتة، ضمن بناء شامل ومتماسك، استطاع من خلاله أنْ ينازل الفكر الحضاري الآخر كأقوى وأمتن من خاض غمار هذا المعترك، كما عبّر عنه المفكر العربي أكرم زعيتر.

وقد وفق سيدنا الشهيد (قده) لتفنيد كل مزاعم وأُسس الحضارة

المادية المعاصرة، وأنْ يخرج من هذا ظافراً مظفراً، وبانياً لصرح المدرسة الإسلامية العتيدة، والمستمدة من منابع الإسلام الأصيلة والمتصلة بوحي السماء ولطف الله بهٰذا الإنسان.

هذه نبذة مختصرة عن معالم مدرسة هذا الفقيه المرجع، والفيلسوف، والعارف الرباني، والمجاهد الشهيد، هذه المدرسة التي أسسها وأشادها لبنة لبنة، بفكره، ونماها مرحلة مرحلة بجهوده العلمية المتواصلة، وهي بمجموعها تعبر عن البعد العلمي الذي هو أحد أبعاد هذه الشخصية العظيمة الفريدة في تاريخنا المعاصر.

أمّا أنا يا سيدي، يتيمك، فإن وجداني يعجز عن استيعاب كل أبعاد شخصيتك، وقد لا يجوز لأمثالي الغوص في محيطك اللجي، وإنما مثلي يتعلم السباحة على شاطىء بحرك، وإن قلمي لعاجز كالأطفال عن رسم مناقبك وفضائلك القدسية. وإنما مثلي معها كمن يتلمس السحاب البعيدة الثقال، وعذري في ذلك يا سيدي قصور في ذهني أن يوفيك بعض خصائصك وخصالك، ومحدودية في طاقتي أنْ أبلغ بعض شموخك، ويقيني يا سيدي أنك:

ستبقى القمة الشامخة، التي يتقزّم إلى جانبها أدعياء الحضارة والكلمة.

وستبقى النبع الخالد الثرّ الذي يمد الحضارة والفكر بما يلزم.

وستبقى الصدر والمصدر في توجيه طلائع الفكر والحركة الإسلامية.

هكذا وأكثر من ذلك، سيبقى فكرك ومنهجك متجذراً في وجدان طلابك وأيتامك، يتحدّى الفكر، والحضارة، والكلمة، والزمن.

فعذراً إليك سيدي إن اقتصرْت على جانب واحد من جوانب عظمتك، ذلك لأنني عشت معه ردحاً من الزمن، وعرفته معرفة مباشرة، وتغذيت من ينبوعه الثرّ ما وسعني التزود العلمي والفكري والروحي.

وأين مني يا سيدي بلوغ الجوانب الأخرى من حياتك المباركة، وجهادك المقدّس، وتقواك العلوية، وزهدك في دنياك، واستعدادك للتضحية في سبيل رسالتك وأُمتك، ودورك القيادي الرائد في حمل أعباء الإسلام الذي ختمته ببذل دمك الطاهر في سبيل الله تعالى.

أين مني كل هذا يا سيدي، ولا أبلغ عشرَ عشره!.

أجل يا سيدي، كنت عظيماً على العظماء وسيداً حقاً في كل منقبة، وقد حكيت أجدادك المعصومين في كل بطولة، كما تحكي الفروع الأصول.

وهكذا عشت عظيماً واستشهدت عظيماً!.

فسلام الله عليك أيها الإمام الشهيد، يوم ولدت، ويوم نشرت الحق، وأسَّست أصول العلم والمعرفة والإيمان، ويوم جاهدت أعداء الإنسانية للذَّود عن كرامة الأمة، ويوم استشهدت بيد أخسّ وأنجس خلق الله في هذا العصر.

وسلام عليك يا سيدي يوم تُبعث حيّاً مع آبائك وأجدادك رسول الله (ص)، وعلي والحسين (ع) وسائر الشهداء والصدّيقين وحسن أُولئك رفيقا.

وأمّا هذه البحوث التي بين يديك، فهي مجموعة الدراسات التي ألقاها سيدنا الشهيد الصدر (قده) في علم الأصول، في الدورة الثانية،

حسب منهج الدراسات العليا لبحوث هذا العلم خلال ما يقارب الاثنتي عشرة سنة، قُدّر لي أن أوفق لحضورها وتلقيها وتقريرها، من أولها إلى آخرها.

أسأل الله تعالى أن يوفقني لنشرها، عساها تكون رائدة في حركة هذا العلم، مساهمة في تطويره، ينتفع بها العلماء والمحققون الذين سوف يجدون فيها الكثير من التجديد والإبداع في المنهج والمعطيات.

وقد رأيت أن أفرد هذا التمهيد، وتقسيم مباحث هذا العلم، وهذا التقييم الموجز لمدرسة السيد الشهيد الصدر (قده) في جزء خاص، ومن ثمّ أتبعه بالجزء الثاني مستوعباً فيه تمام بحوث الوضع، ومعاني الحروف والنسب والأسماء، ومن ثمّ تتلاحق بقية البحوث في مجموعتين لتستوعب في المجموعة الأولى مباحث الدليل اللفظي، وفي المجموعة الثانية مباحث الأصول العملية.

وهنا أسأل الله تعالى أن يوفقني لإكمال هذه الدراسة، كما أسأله تعالى أن يتغمّد سيدنا الشهيد العظيم بواسع رحمته، وفسيح جنانه، وأنْ يجمعني معه في مستقر رحمته، مع جده رسول الله (ص) وآبائه الأئمة المعصومين، والأنبياء والشهداء والصديقين، وحسن أولئك رفيقا.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

حسن عبد الساتر

بيروت

في ١ شعبان المعظم ١٤١١ هجرية

بسمه تعالى

تمهيد:

جرى ديدن علمائنا أن يبحثوا في مقدمات العلم الذي يراد بحثه، ومن هنا فقد بحثوا في مقدمة علم الأصول عن عدة أمور تمهيداً للدخول في مسائله:

الأمر الأول:

يتكفَّل جهات ثلاث يحدد في أولاها تعريف علم الأصول، وفي الثانية موضوعه، وفي الثالثة تقسيمات مباحثه.

الجهة الأولى:

أما البحث في الجهة الأولى فقد وقع النزاع فيها بين المحققين في إعطاء صيغة محددة، وتعريف جامع مانع لمسائل هذا العلم، وذلك لأنّ عملية الاستنباط التي يمارسها الفقيه، تعتمد على مقدمات عديدة لا بدّ له من تحقيقها، والفراغ من صحتها، كيما يتوصل إلى النتيجة الفقهية، ويحصّل الحجة على الحكم الشرعي، وهذه المقدمات الدخيلة في عملية الاستنباط مختلفة في طبيعتها، ومختلفة في مصادرها التي تؤخذ منها.

فهنالك مقدمات تطلب من علم الحديث كما لو كان المدرك

الذي يستند إليه الفقيه في عملية الاستنباط رواية خاصة، فإنها لا بُدَّ وأن تؤخذ من كتب الحديث ومصادره.

وهنالك مقدمات تطلب من علوم اللغة فيما إذا احتاج إلى تحديد المعنى اللغوي لكلمة معينة ورد ذكرها في النص الذي توقفت عليه عملية الاستنباط.

وهنالك مقدمات يستمدها الفقيه من علم الرجال، كما في الروايات التي ينقلها آحاد الرواة، حيث لا بد من إثبات وثاقتهم وضبطهم في النقل، كي تتم عملية الاستنباط.

وهنالك غير ذلك من المقدمات التي يواجهها الفقيه، وهو يمارس عملية الاستنباط بسلام، ولا تبقى ثغرة فيها.

وبإزاءهذه المقدمات كلها يواجه الفقيه مقدمات من نوع آخر أكثر ارتباطاً بعملية الاستنباط، ودنوّاً منها، وهي المصطلح عليها بالمسائل الأصولية، والتي تكفّل علم الأصول بتجميعها، وتنسيقها، وتوفيرها في يد الفقيه.

فيا ترى هل أن هذه المقدمات الدخيلة في عملية الاستنباط اجتمعت في هذا العلم من غير معاد، ومن غير رابط حقيقي يربط فيما بينها، ويميزها عن غيرها من مقدمات الاستنباط.

وإنما جُمعت تحت هذا العنوان نتيجة عدم تكفّل سائر العلوم والمصادر للبحث عنها، فاضطرّ إلى لمّ شتاتها، وجمع متفرقاتها، في إطار موحد، وإن لم يكن بينها وحدة في المضمون؟.

أو إنّ هنالك مايزاً حقيقياً لهذه المقدمات، يقوّمها ويميّزها عمّا عداها ممّا يحتاج إليه الفقيه في عملية الاستنباط، وبذلك تستحق أن

تكون علماً برأسه، له تعريفه الخاص، وطبيعته المتميزة عن سائر العلوم!؟.

إذن فالتعريف الصحيح لهذا العلم، لا بدّ وأن يقوم على أساس إبراز المائز والمقوّم الحقيقي لمسائل هذا العلم عن غيرها من المسائل التي ترتبط بها عملية الاستنباط، كي يكون تعريفاً جامعاً مانعاً، وفي هذا المجال نستعرض أهم التعريفات التي ذكرها المحققون لتعريف هذا العلم، وتمييز مسائله:

التعريف المشهور

ونبدأ بالتعريف الرئيس والمشهور الذي أورده المحقق الخراساني في كفايته، حيث عرف الأصول بأنه:

العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي.

وقد اعتُرض على هذا التعريف باعتراضات ثلاث:

الاعتراض الأول على التعريف المشهور:

إنَّ هذا التعريف لم يأت بمائز لمسائل علم الأصول عن المقدمات الأُخرى التي تشترك مع مسائل علم الأصول في عملية الاستنباط، فإنها جميعها قواعد ممهدة لاستنباط الحكم الشرعي سواء أكانت تطلب من علم الرجال مثلاً، كالمقدمة المتكفلة لإثبات وثاقة الراوي، أو كانت تطلب من علم الأصول كمسألة حجية خبر الواحد الثقة.

وقد حاول المحقق النائيني أن ينتصر لهذا التعريف، فأجاب على هذه المناقشة بأنه يمكن إضافة قيد الكبروية في التعريف[1]، فيقال:

إنَّ علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم

---

(١) أجود التقريرات: الخوئي ج١ ص٣، فوائد الأصول: ج١ ص ٣ العلامة الكاظمي.

الشرعي، والتي تقع كبرى في قياس الاستنباط. وهذا القياس هو الذي يترتب عليه النتيجة المستنبطة أي الحجة على الحكم الشرعي.

فكل مقدمة من مقدمات الاستنباط، تحتل مركز الكبرى في القياس الاستنباطي، فهي من مسائل علم الأصول، نظير مسألة حجية خبر الثقة التي تقع كبرى في القياس لصغرى يأخذها الفقيه من علم الحديث والرجال.

وكل مقدمة لا تحتل مركز الكبرى فهي ليست من مسائل علم الأصول من قبيل مسألة وثاقة الراوي التي لا تكون إلاّ صغرى في القياس.

وهكذا حاول المحقق النائيني أن يدخل تعديلاً لإصلاح التعريف المشهور، إلاّ أن هذا التعديل لا ينفع في المقام، لأنه وإنْ أصلح التعريف هذا من جهة إخراج بعض المقدمات الغير أصولية، لأنها لا تقع كبرى في قياس الاستنباط، كمسألة وثاقة هذا الراوي أو ذاك، إلاّ أنه أخرج كثيراً من المسائل الأصولية، والتي تتدخل في عملية الاستنباط. فقد أخرج:

أولاً: المسائل المرتبطة بتشخيص ظواهر بعض الألفاظ أو الصيغ: كصيغة الأمر، أو النهي، أو الجملة الشرطية، أو أدوات العموم أو الإطلاق، ونحو ذلك، فهي مسائل من صميم علم الأصول، مع أنها لا تقع كبرى في قياس الاستنباط، بل غايتها أنها تثبت صغرى الظهور التي تحتاج إلى ضم كبرى حجية الظهور إليها، كي يتوصل إلى النتيجة الفقهية، والحجة على الحكم الشرعي.

ثانياً: مسألة اجتماع الأمر والنهي: فإنها ممّا يبحث عنها في علم الأصول، على الرغم من أنها لا تشكل إلاّ صغرى القياس

الاستنباطي، سواء قلنا بامتناع الاجتماع أو بجوازه، فإنَّ نتيجة القول بالامتناع، وعدم إمكان عروض الأمر والنهي على مورد واحد، هي أن خطابي الأمر بالصلاة مثلاً، والنهي عن الغصب، متعارضان لا يجتمعان في مورد واحد هو مورد الاجتماع، وهذا لا يكون إلاّ صغرى تحتاج إلى تطبيق كبرى التعارض بين الدليلين عليها، لإنتاج الحكم الشرعي. كما أن نتيجة القول بالإمكان وجواز الاجتماع هو عدم التعارض بين الخطابين، وبالتالي تمامية الإطلاق فيهما، وهذا يكون صغرى محتاجة إلى تطبيق كبرى حجية الإطلاق في التوصل إلى الحكم الشرعي.

ثالثاً: مسألة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده: فإنها من مباحث علم الأصول مع أنها لا تقع كبرى في قياس الاستنباط.

وثمرة هذه المسألة أن الضدّ فيما إذا كان عبادة مزاحمة بواجب آخر كالصلاة في وقت الإزالة، هل يقع صحيحاً مع فعلية الأمر بالإزالة ـ الضد الآخر ـ أو يقع من دون أمر، ويكون فاسداً باعتبار أن الأمر بالضد يقتضي النهي الغيري عن الضد الآخر، وهو يقتضي ارتفاع الأمر بالعبادة وفسادها؟.

فمن يقول بالاقتضاء: يحقق بهذه المسألة صغرى لتوجه النهي الغيري إلى العبادة المحتاجة إلى تطبيق كبرى فوقها، كي يتوصل إلى الحكم الشرعي، وهذه الكبرى هي أن النهي عن العبادة مفسد لها.

ومن ينكر الاقتضاء: يحقق صغرى، هي بقاء الأمر الشامل للضد بإطلاقه والتي لا بد وأن ينضم إليها كبرى يتوصل بها إلى الحجة على الحكم الشرعي، وهذه الكبرى هي حجية الإطلاق في المقام، فإنه وإنْ قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، لكن هذا لا يوصل إلى

حكم شرعي إلاّ بتوسط مسألة أصولية أُخرى، وهي مسألة أنَّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها، فمسألة الأمر بالشيء تحقق صغرى لمسألة أنَّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها.

وهكذا يتضح أن التعديل الذي أورده المحقق النائيني على التعريف، لا يجدي في تصحيحه، ودفع المؤاخذة عليه.

وربما يحاول في بعض الكلمات أنْ يوجّه صحة التعريف من دون إدخال قيد الكبروية، وذلك عن طريق الاستعانة بكلمة (ممهدة). فالمسائل الأصولية هي تلك المقدمات التي قد مهدت لغرض الاستنباط خاصة. فيخرج بذلك ما لم يكن قد مهّد لذلك، وإنما مهد لأغراض أُخرى كعلم العربية ونحوها.

ولكن هذا الاستدراك لو استطاع أن يفي بإصلاح التعريف، وإخراج كل تلك المقدمات حتى ما كان من قبيل قواعد الحديث والرجال التي قد يقال إنَّ الغرض من تمهيدها هو الاستنباط أيضاً، فهو غير مجد أيضاً، وذلك لأنه لا يتضمن إعطاء مائز موضوعي، وقاسم مشترك ـ جامع ـ حقيقي لمسائل علم الأصول، بحيث يكون ثابتاً لها في نفس الأمر والواقع، وإنما كانت من الأصول لأنها قد جمعت من قبل علماء الأصول.

الاعتراض الثاني على التعريف المشهور:

إنَّ هذا التعريف لا يشمل المسائل الأصولية التي تنتج حكماً شرعياً، وإنما تنتهي إلى ثمرة عملية للمكلفين من قبيل مباحث الأصول العملية التي هي من أُمهات المباحث الأصولية، على الرغم من أنها لا تكون في طريق إثبات الأحكام الواقعية، وإحرازها، لأنها ليست ناظرة إلى الواقع، بل هي معذرة لا أكثر.

وقد أدّى هذا الاعتراض لدىٰ صاحب الكفاية، إلى أن يضيف قيداً ـ أو التي ينتهي إليها في مقام العمل ـ [1] على التعريف كي يكون شاملاً لمسائل الأصول العملية. إلاّ أنَّ هذه الإضافة ليست في واقعها تعديلاً في التعريف، وإصلاحاً له، لأنّ إضافة هذا القيد لا يحقق جامعاً، وضابطاً حقيقياً، تنطوي فيه مسائل علم الأصول، بل غاية ما تعني هذه الإضافة أن التعريف كان ناقصاً غير شامل لقسم من مسائل الأصول فأريد إدراجها في التعريف مستقلاً بكلمة ـ (أو) ـ وهذا ليس علاجاً للتعريف، ولم يجعله جامعاً مانعاً، وإلاّ لأمكن من أول الأمر عطف كل المسائل المبحوث عنها في الأصول، ودرجها في التعريف بكلمة (أو). فيقال بأن الأصول علم بمسائل الألفاظ، أو الملازمات العقلية، أو الأصول العملية، أو غير ذلك من مسائل علم الأصول وكيف كان، هنالك محاولتان لدفع هذه المناقشة عن التعريف:

المحاولة الأولى: ما أفاده المحقق النائيني (قده)، من أن المقصود باستنباط الحكم الشرعي ليس هو استنباط الحكم الواقعي في الشريعة، وإنما المراد الأعم من الحكم الواقعي والظاهري الذي يثبت في موارد الأصول العملية التي لا تثبت الواقع.

وعليه فالتعريف جامع لمسائل الأصول العملية أيضاً[2].

ولكن هذه المحاولة غير تامة، لأنها وإن أصلحت التعريف في شموله للأصول العملية الشرعية التي هي أحكام شرعية، ولكنها لا تدفع المناقشة كاملة إذ تبقى الأصول العملية العقلية التي ليست بأحكام شرعية، لا واقعية ولا ظاهرية، على الرغم من أنها مسائل أصولية.

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص ١٥ . ١٦ للسيد الحكيم.

(٢) أجود التقريرات: ج١ ص ٤ للخوئي.

المحاولة الثانية: ما أفاده المحقق الخوئي (قده) وهي أن ندخل تعديلاً على التعريف، وذلك بأن نقصد بكلمة ـ الاستنباط ـ التوصل إلى الحجة على الحكم الشرعي، ويكون المراد بالحجة الأعم مما يكون حجة في مقام التنجيز للحكم الشرعي، أو التعذير عنه. وإذا أردنا التحفظ على معنى كلمة الاستنباط ـ فنتصرف في متعلقه وهو الحكم الشرعي المستنبط، فنريد به الحجة على الحكم، لا نفس الحكم[1].

وبذلك تدخل الأصول العقلية باعتبارها حججاً ومنجزات ومعذرات عن الأحكام الشرعية.

وقد ذكر هذا التعديل المحقق الإصفهاني، وأشكل عليه السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ [2] بأنه لا يشمل إلاّ ما كان الحكم الواقعي إلزامياً، وكان الأصل موافقاً له، أو مخالفاً فيكون منجزاً أو معذراً، وأما إذا كان الواقع ترخيصاً، أو عدم حكم، فلا يكون الأصل حجة على حكم شرعي. ولكن هذا الإشكال غريب في بابه، فإن الفقيه إذا ما استنبط الحجة على إثبات الأحكام الإلزامية، كذلك ينبغي أن يستنبط الحجة على الترخيص وانتفائها.

وعلاوة على ذلك فإنّ صياغة الإشكال في غير محلها، إذ ليس المقصود بالحجة على الحكم، الحجة على الحكم الموجود في الواقع حتى إذا ما فرض عدمه واقعاً يخرج الحجة عن كونه حجة على الحكم الشرعي.

ثم إنَّ كلا هذين التعديلين لتصحيح التعريف، وإدخال الأصول

---

(١) الإصفهاني ـ الأصول على النهج الحديث: ص ٤.
(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص ١٠ فياض.

العملية، يؤديان إلى اندراج مبحث القطع في مسائل علم الأصول، لأنه بحث عن الحجة والمنجز والمعذر، وإنْ كانت الحجية ذاتية مع أنهم ملتزمون بخروج مبحث القطع منها.

الاعتراض الثالث على التعريف المشهور:

إنَّ هذا التعريف يشمل ما ليس من مسائل علم الأصول من قبيل القواعد الفقهية التي يستنبط منها أحكام فرعية[1]، كقاعدة التجاوز والفراغ، وقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، وقاعدة نفي العسر والحرج والضرر، ونحو ذلك من القواعد الفقهية، والتي لا يبحث عنها في علم الأصول، فإنها كلها قواعد تمهد لاستنباط الحكم الشرعي منها.

وهذه المؤاخذة على التعريف غير صحيحة أيضاً، وذلك باعتبار أن هذه القواعد الفقهية على قسمين:

أ ـ منها ما يكون قواعد للانتهاء إلى إحراز صغرى الحكم الشرعي من قبيل قاعدة الفراغ والتجاوز، وأصالة الصحة ونحوها، فإنها لا تنتج أحكاماً كلية، وإنما تنتج موضوعات الأحكام، وبذلك يكون إخراجها عن التعريف واضحاً، لأنها ليست لاستنباط الحكم الشرعي كما هو المفروض في التعريف.

ب ـ ومنها القواعد الفقهية التي يستفاد منها أحكاماً شرعية كلية، من قبيل قاعدة نفي العسر والحرج التي يستفاد منها عدم وجوب الوضوء إذا كان حرجاً على المكلف.

وكذلك قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، والتي تنتج أن

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص ١٠ فياض.

المقبوض بالبيع الفاسد فيه الضمان، لأنّ البيع يضمن بصحيحه فيثبت الضمان في فاسده أيضاً.

وهذه القواعد أيضاً خارجة عن التعريف لأنّ المأخوذ في التعريف القواعد التي يستنبط منها حكم شرعي، والمقصود بالحكم الشرعي الجعل الشرعي، فلا بد أن تكون القاعدة التي يمهدها الفقيه في طريق إثبات جعل شرعي أو إقامة الحجة ـ وهذا يرد بناء على تعديل التعريف في رفع المفارقة السابقة ـ وهذا يستتبع أنْ يكون ذلك الجعل الشرعي مغايراً مع تلك القاعدة التي وقعت في طريق استنباطه، وهذا لا يصدق على القواعد الفقهية، وإنما يصدق على القواعد الأصولية فقط، كحجية خبر الثقة، والأصول اللفظية والعملية، ونحوها ممّا تكون قواعد في طريق استنباط جعول واقعية، وإلاّ فنفس هذه القواعد الشرعية هي جعول، والمفروض أن تنتج جعولاً، ونوضح ذلك في مثالين للقواعد الفقهية:

المثال الأول:

قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده: فإنها وإن كانت يستفاد منها كبرى الضمان في البيع الفاسد، لكن هذه الكبرى ليست جعلاً آخر استنبط من خلال تلك القاعدة، وإنما هي نفس تلك القاعدة، وجزء من مدلولها الضمني أفرزناه بالتحليل والتطبيق على حصص الموضوع، فلا يصدق عليها أنها قاعدة مهدت لاستنباط جعل آخر ورائها، كما كان ذلك في المسائل الأصولية.

المثال الثاني:

قاعدة نفي العسر والحرج: فإنها أيضاً لا تقع في طريق استنباط جعل آخر ورائها، وإنما هي بنفسها حكم شرعي كلي مجعول لنفي

الأحكام الحرجية ورفعها، ويستخلص منها بالتطبيق والتحليل لمدلولها الضمني، حصصاً متعددة دون أن تكون تلك الحصص جعولاً أُخرى يتوصل إلى إثباتها، أو إقامة الحجة عليها بتلك القاعدة.

نعم ربما تقع هذه القاعدة في طريق إثبات مسألة أصولية كما يستدلّ بها لإثبات البراءة، وعدم الاحتياط التام على فرض انسداد باب العلم والعلمي، وحينئذٍ بهذا اللحاظ تكون في طريق استنباط حكم شرعي لا محالة، ولا بأس باندراجها في مسائل علم الأصول، والبحث عنها في مثل ذلك[1].

وأما قاعدة الطهارة فهي على ضوء هذا التعريف ينبغي إدراجها في مسائل علم الأصول أيضاً، لأنها يستفاد منها في الشبهات الحكمية، الحجة على الحكم الشرعي المجهول، كأصالة الحل والبراءة.

وعلى هذا الأساس التزم بعضهم بكونها من مسائل هذا العلم أيضاً، وإنما لم يبحث عنها فيها لوضوحها والتسالم عليها، وهكذا اتّضح أن الاعتراض الموجّه على هذا التعريف المشهور، هو الاعتراض الأول فقط، والذي كان يقول إنَّ التعريف يعمّ جميع المقدمات والقواعد التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي، وإقامة الحجة عليه، وهي أعم من مسائل علم الأصول.

ولعلّه من أجل ذلك عدل بعضهم عن هذا التعريف المشهور إلى

---

(١) وهذا يستدعي منهم أن يبحثوا ضمن مسائل الأصول عن قاعدة نفي العسر والحرج، بل عن كل قاعدة فقهية تستطيع أن تثبت أو تنفي حكماً ظاهرياً، فإنها تكون في طريق حكم واقعي ورائها، فتكون أصولية مع أنهم لا يعترفون بذلك. (المؤلف).

تعريفات أُخرى، وأدخلوا فيها تعديلات وإصلاحاً للعيب الذي استبطنه هذا التعريف.

ونحن نتعرّض فيما يلي لما ذكره كل من السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ والمحقق العراقي في مقام إصلاح صيغة التعريف، وإعطاء جامع حقيقي لمسائل علم الأصول يميزها عن غيرها من المقدمات التي تدخل في عملية الاستنباط.

ما ذكره السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ لتعريف علم الأصول

وأما السيد الأُستاذ ـ دام ظله ـ فقد حاول أن يميز المسائل الأصولية بأنها القواعد التي تمهد للاستنباط، والتي يصلح كل منها أن يقع بمفرده، ومن دون حاجة إلى ضم أي قاعدة أصولية أُخرى في طريق استنباط الحكم[1]، وعلى هذا الأساس حكم بالأصولية لكل مسألة لا تحتاج إلى ضم مسألة أصولية أُخرى إليها في مجال الاستنباط وإنتاج الحكم، من قبيل مسألة حجية خبر الثقة التي تصلح بمفردها أن يستنبط منها الحكم الشرعي من رواية الثقة، دون حاجة إلى مسألة أصولية أُخرى. وكذلك من قبيل أصالة البراءة وظهور الأمر في الوجوب ونحوها من المسائل التي تصلح أن تكون بمفردها، ومن دون حاجة إلى قاعدة أصولية أُخرى، أن تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي.

فمثل هذه القواعد والمسائل الصالحة بانفرادها لاستنباط الحكم تكون داخلة في علم الأصول لدى السيد الأستاذ.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص ٨ فياض.

أما إذا كانت المسألة بحاجة إلى ضم مسألة أُخرى أصولية إليها، لكي يمكن استنباط الحكم منها، فلا تكون مسألة أصولية من قبيل وثاقة الراوي، فإنها بمفردها لا تنتج الحكم بل لا بدَّ من أن يضمّ إليها قاعدة أصولية أُخرى مثل حجية خبر الثقة التي هي من مسائل علم الأصول، كي يتم إنتاج الحكم الشرعي، وكذلك دلالة كلمة الصعيد على المعنى الأعم ـ وغيرها من أبحاث اللغة العربية ـ فإنها بمفردها لا تصلح لأن تقوم بعملية الاستنباط. بل لا بد علاوة على ذلك من الاستعانة بمسألة أصولية أُخرى من قبيل ظهور صيغة الأمر في قوله تعالى ﴿...فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[1] ودلالته على الوجوب.

هذا ما أفاده السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ في إعطاء المائز الحقيقي بين مسائل علم الأصول والمسائل الأُخرى، ثم أورد على نفسه بعض الاعتراضات، وأجاب عليها، نقتصر في المقام على ذكر اثنين منها:

الاعتراض الأول[2]:

أ ـ هو أنه بناء على هذا التفسير يلزم أن لا تكون مسألة دلالة الأمر على الوجوب، وما يناظرها من مباحث الدلالات، داخلة في مباحث علم الأصول، لأنها بحاجة دائماً إلى ضمّ كبرى حجية الظهور إليها، لكي ينتهي بها إلى استنباط الحكم، إذ لا يمكن الاكتفاء بها وحدها في ذلك.

---

(١) سورة النِّسَاء: ٤٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص ٩. فياض.

وأجاب عن ذلك:

بأن الأمر وإنْ كان كذلك، غير أن مسألة حجية الظهور ليست من مسائل علم الأصول، ولا يبحث فيها عن كبراها أصلاً، بل هي قاعدة عقلائية واضحة مركوزة بالبداهة لدى كل شخص، فليست مسألة دلالة الأمر على الوجوب مثلاً، محتاجة إلى مسألة أصولية كي يكون نقضاً على ما ذكرناه لتميّز علم الأصول.

ب ـ وأورد ثانياً على نفسه النقض بمسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، فإنها مسألة أصولية رغم افتقارها إلى مسألة أصولية أُخرى وهي مسألة أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد كي يتم الاستنباط، ولا تكفي بمفردها لذلك.

وأجاب عن ذلك:

إنَّ هذه المسألة وإنْ كانت بحاجة إلى مسألة أصولية أُخرى في إنتاج الحكم ببطلان عبادة الضد، ولكن على القول بعدم الاقتضاء لا تحتاج إلى ضم مسألة أصولية أُخرى، بل تكفي نفس هذه المسألة وهي أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، كي تنتج بمفردها الحكم بصحة عبادة الضد.

ويكفي لصيرورة المسألة أصولية أن تحتوي على خصائص المسألة الأصولية على أحد التقادير والأقوال فيها، أي يكفي في صحة إدراج مسألة في مسائل علم الأصول، أن تكون صالحة لأن تقع بمفردها في طريق الاستنباط ولو على أحد القولين، أي النفي والإثبات.

وهكذا حاول السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ أن يتخلص مما كان قد ورد عليه من النقض على المايز الذي أفاده في تعريف مسائل علم الأصول[1].

(١) ويكفي في الرد عليه: إنَّ هذا التعريف تعريف دوري، بجعل المسألة الأصولية ما لا تحتاج إلى مسألة أصولية أُخرى، ومثل هذا التعريف لا يجدي إلاّ لمن يحدّد مسبقاً ما يكون من مسائل الأصول وما لا يكون.
أما أن يتحدد بهذا التعريف مسائل علم الأصول فهو غير ممكن، لأنه يدور في حلقة مفرغة، حيث لا بد في التعريف أن يفهم ما هي مسائل الأصول ليتبنّى احتياج المسألة الأصولية بأنها المحتاجة إلى مسألة أصولية أُخرى، أو غير محتاجة إلى مسألة أصولية أُخرى.
ولكن قد يجاب على هذا الإشكال بأن المقصود هو أن المسألة الأصولية إذا لم تكن بحاجة إلى مسألة أُخرى غير صغراها التي تنقح موضوعها فهي مسألة أصولية وهذا لا دور فيه. (المؤلف).

نقض ما ذكره السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ على ضوء الاعتراضات الثلاث التي وجهت للتعريف المشهور

ولنأخذ ما ذكره السيد ـ دام ظله ـ بالدرس على ضوء الاعتراضات الثلاث التي وجهت إلى التعريف المشهور، لنرى هل يسلم منها هذا التعريف ويتخلص من مشاكلها أم لا؟.

وهل يمنى بشيء منها كما مني التعريف المشهور أم لا؟.

الاعتراض الأول:

ولنبدأ بالاعتراض الأول الذي كان يقول إنَّ التعريف ليس جامعاً مانعاً، لأنه لا يبرز مائزاً محدداً يلمّ بمسائل الأصول كلها، ويمنع من دخول غيرها، فنقول:

إنَّ هذه المؤاخذة متوجهة أيضاً على ما ذكره ـ دام ظله ـ للتميز بين مسائل علم الأصول وغيرها ممّا يتدخل في عملية الاستنباط.

ولتوضيح ذلك نذكر فيما يلي تعليقات ثلاث على كلامه ـ دام ظله ـ تبرز انثلام المائز الذي أفاده في جهة من الجهات، وعدم صلاحيته، لكي يكون تعريفاً لعلم الأصول:

التعليقة الأولى:

ونتساءل فيها ما المقصود من كون المسألة تقع بمفردها ومن دون حاجة إلى مسألة أصولية أُخرى في طريق الاستنباط؟ هل المقصود أن تكون كذلك دائماً في جميع الحالات، أو يكفي كونها كذلك ولو في مرة واحدة بنحو الموجبة الجزئية؟.

فإنْ قيل بالأول: لزم منه خروج أكثر مسائل الأصول عن علم الأصول، لأنها في أكثر الأحيان يحتاج بعضها إلى بعض في مجال الاستنباط.

فمثلاً: لو كانت ثمة رواية ظنية السند وظنية الدلالة على وجوب الجمعة، فحينئذٍ تكون مسألة دلالية الأمر على الوجوب التي هي من مسائل علم الأصول محتاجة في مثل هذا المورد إلى مسألة حجية خبر الثقة ـ التي هي أيضاً من مسائل علم الأصول ـ كي تتم عملية الاستنباط، فينبغي أن لا تكون مسألة أصولية، وكذلك مسألة حجية الخبر حيث احتاجت إلى مسألة دلالية الأمر على الوجوب فلا تكون أصولية أيضاً.

وإنْ قيل بالثاني، على أن يكون المقصود، صلاحية المسألة لكي تقع بمفردها في الاستنباط ولو في مورد واحد تكون فيه سائر نواحي البحث والاستنباط قطعية، كما إذا كانت سنة قطعية، فتكون مسألة ظهور الأمر في الوجوب كافية بمفردها لاستنباط الحكم، فهذا جوابه:

إنَّ كثيراً من المسائل غير الأصولية أيضاً تصلح أن تقع بمفردها ومن دون حاجة إلى مسألة أصولية في طريق الاستنباط في بعض الموارد، وذلك حيث تكون سائر الجهات قطعية، فكلمة (الصعيد) لو افترضنا ورودها في لسان دليل قطعي سنداً ودلالة كما لو كان كتاباً،

أو كما لو صرّح بالوجوب حينئذٍ يكفي تشخيص مدلولها ولكي تقوم بعملية الاستنباط بمفردها. وعليه فلا بد من أن تكون مسألة أصولية حسب هذا المائز.

التعليقة الثانية:

إنَّ هناك بعض المباحث التي هي من مسائل هذا العلم، على رغم أنها تحتاج إلى مسألة أصولية أُخرى، كي تنتج الحكم الشرعي، من قبيل المباحث التي يراد بها تشخيص أقوى الظهورين، أو كالبحث عن الإطلاق الحكمي أو العموم الشمولي أو العموم البدلي، أو كالبحث عن الدلالة المنطوقية أو الدلالة المفهومية، وما إلى ذلك من أشباهها، فإنها كلها لا تكون منتجة في مجال الاستنباط، إلاّ بعد ضم كبرى الجمع العرفي، وتقديم الأظهر على الظاهر في الحجية، وهي مسألة أصولية. ولكن السيد الأستاذ لم يخرجها عن كونها مسائل أصولية كما أخرج مسألة حجية الظهور، وذلك بدعوى أن مسألة الجمع العرفي من المسائل الارتكازية البديهية التي لا نقاش فيها، ولكن من الواضح أن هذا الكلام في نفسه باطل إذ إنّ كون المسألة واضحة المدرك، وبديهية البرهان، لا تغير من كونها مسألة من هذا العلم، ولهذا كانت بديهيات مسائل علم الحساب من علم الحساب بلا إشكال.

التعليقة الثالثة:

وهي ترجع إلى ما أفاده في جواب النقض الثاني الذي أورده على نفسه ـ إنَّ مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده ـ لا تصلح على أساس الميزان الذي أفاده ـ دام ظله ـ أن تكون من مسائل علم الأصول، سواء في ذلك أن يقال بالإقتضاء، أو بعدمه، فإن من الخطأ أن يتصور ثبوت الحكم واستنباط صحة عبادة الضد بمجرد القول بعدم

الاقتضاء من دون حاجة إلى مقدمة أصولية أُخرى، إذ حتى على التقدير في المسألة، لا بد للفقيه في مقام استنباط الحكم بصحة الضد المأمور به، من أن يضم إحدى مقدمتين كلتاهما من مسائل الأصول حتى يثبت صحة العبادة.

فإنَّ الأمر بالإزالة مثلاً، وان لم يقتض حرمة العبادة للضد، لكنه موجب لزوال الأمر بها في عرض الأمر بالإزالة، باعتبار أنه طلب للضدين، فلا بد إمّا من إثبات الأمر الترتبي وهذه مسألة أصولية ـ أو إثبات أن سقوط الخطاب والأمر لا يستتبع سقوط الملاك، وهو وحده كاف في مقام التقرّب والتعبد ـ وهي مسألة أصولية أيضاً ـ ، ومن دون ضم إحدى هاتين المسألتين لا يمكن تصحيح عبادة الضد.

وعليه: فكما أنه على القول بالاقتضاء نحتاج إلى ضم مسألة أن ـ النهي عن العبادة يوجب الفساد ـ لكي نتوصل إلى استنباط الحكم بفساد العبادة، وعدم إجزائها، كذلك على القول بعدم الاقتضاء نحتاج إلى ضم مسألة أصولية كي نستنبط الحكم بالصحة.

فمسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، بكلا طرفيها وتقديريها الإثباتي والسلبي، لا تصلح أن تقع بمفردها مع الاستغناء عن مسألة أصولية في طريق الاستنباط، فلا بد من إخراجها عن مسائل علم الأصول.

وهكذا يتضح أن ما أفاده الأستاذ ـ دام ظله ـ في التمييز بين مسائل علم الأصول وغيرها، لا يسلم من الاعتراض الأول الذي كان يرد على التعريف المشهور.

الاعتراض الثاني:

والذي كان يدعي خروج مباحث الأصول العملية عن التعريف

المشهور، لعدم إنتاجها أحكاماً شرعية واقعية، فقد أجاب عنه الأستاذ ـ دام ظله ـ بأنا نقصد من الحكم الأعم من الظاهري والواقعي، أي مطلق الوظيفة العملية وتحصيل المنجز والمعذر، فيشمل التعريف الأصول اللفظية، والعملية، والشرعية، والعقلية[1].

ولكن هذا الجواب الذي كان صحيحاً صالحاً لتعديل التعريف المشهور كما تقدم، لا ينسجم مع تصورات السيد الأُستاذ ـ دام ظله ـ عن مسائل علم الأصول، لأنه ينبثق منه نتيجتان طوليتان، تترتب إحداهما على الأُخرى، وكلاهما مما لا يرضى بها الأُستاذ.

أولاً: ينتج منه أن تكون مسألة حجية القطع، مسألة أصولية، لأنها تقع في طريق استنباط الحجة، والمنجز أو المعذر للحكم الشرعي، مع أنه يصرح هناك بأنها ليست من مسائل علم الأصول.

ثانياً: لو كانت مسألة حجية القطع أصولية، فسوف تخرج كل مسائل علم الأصول أو جلّها عن التعريف بناء على الميزان الذي أفاده الأستاذ، لأنّ مسائل من قبيل حجيّة خبر الثقة، أو الاستصحاب، أو أصالة البراءة، أو غيرها، بحاجة في مقام الانتهاء إلى الوظيفة العملية إلى أن تنضم إليها مسألة حجية القطع، حيث يقطع فيها بالحكم الظاهري، وبذلك تخرج عن تعريف علم الأصول بناء على تصور السيد الأستاذ من أن كل مسألة تحتاج إلى ضم مسألة أُخرى دائماً، فهي ليست من مسائل علم الأصول[2].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) لو كان المقصود من الحجة، الحجة الأعم من الذاتية والجعلية، فلا يرد هذا الإشكال في المقام، لأنّ تلكم المسائل الأصولية تصلح بمفردها أن تقع في طريق استنباط الحجة ولو الجعلية على الحكم الشرعي. (المؤلف).

الاعتراض الثالث:

والذي كان يدعي اندراج القواعد الفقهية في التعريف، فلقد أجاب عنه السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ تبعاً للمحقق الإصفهاني، بسنخ ما أجبنا به على هذه المؤاخذة في التعريف المشهور، حيث أفاد الأُستاذ بأن الاستنباط له معنيان:

أ ـ الاستنباط التوسيطي: وهو أن تكون المقدمة مغايرة للنتيجة المستنبطة، ولكن ملازمة لها، من قبيل دلالة الأمر على الوجوب المغاير لوجوب السورة، ولكن ملازم له في مجال الاستنباط.

ب ـ الإستنباط التطبيقي: وهو أن تكون المقدمة غير مغايرة للنتيجة، وإنما النتيجة تطبيق من تطبيقها، كتطبيق قاعدة ما يضمن بصحيحه على البيع الفاسد، واستنتاج الضمان فيه.

وإذا كان الاستنباط على نحوين: **توسيطي وتطبيقي**، فالذي يكون من مسائل علم الأصول هو القاعدة التي تقع في مجال الاستنباط التوسيطي لا التطبيقي، فالقواعد الفقهية، والتي لا يستنبط منها الحكم إلاّ بنحو التطبيق، خارجة عن تعريف علم الأصول.

وتعليقاً على هذا الكلام الذي أفاده الأستاذ ـ دام ظله ـ نقول:

بأن القاعدة الفقهية أيضاً تقع في مجال الاستنباط التوسيطي، بحيث يكون الحكم والنتيجة المستنبطة مغايراً للمقدمة التي استنبطناه منها، وذلك عن طريق توسطها لإثبات موضوع حكم آخر.

فمثلاً قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، تحقق موضوعاً لحكم آخر هو الحكم التكليفي بوجوب أداء الدين وما اشتغلت به الذمَّة. فكما أن المسائل الأصولية تقع في طريق الاستنباط التوسيطي،

كذلك القاعدة الفقهية أيضاً، ولكن الفارق بينهما فارق من ناحية أن المسألة الأصولية تقع في طريق الاستنباط التوسيطي للحكم الشرعي الكلي، كوجوب السورة مثلاً المستنبط من دلالة الأمر على الوجوب، وأما القاعدة الفقهية فيستنبط منها حكم جزئي، لأنها تنقح موضوع حكم آخر يثبت بدليله لا بهذه القاعدة. فوجوب وفاء الدين مثلاً، حكم ثابت بدليله، وقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده لا ينتج أصل هذا الحكم، وإنما ينتج انطباقها وفعليتها في مصداق ومورد معين وهو البيع الفاسد مثلاً.

فإذا اتضح أن الاستنباط التوسيطي على نحوين، حينئذٍ نسأل الأستاذ ـ ماذا يقصد بالاستنباط التوسيطي؟.

فإن كان يقصد ما يعم كلا المعنيين للاستنباط التوسيطي، إذن فالتعريف شامل للقواعد الفقهية أيضاً، لأنها تقع في مجال الاستنباط التوسيطي بالنحو الثاني.

وإنْ كان يقصد المعنى الأول من التوسيط خاصة، كما هو الذي ينبغي أن يلتزم به، لأنّ المفروض من مسائل علم الأصول استنباط الحكم الكلي لا الجزئي، فسوف يخرج بعض مسائل الأصول على بنائه عن التعريف، فمسألة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لا يستنبط منها حرمة الضد ـ التي تكون حكماً كلياً ـ لأنها ليست بحكم فقهي يقبل التنجيز والتعذير، وإنما النتيجة المترتبة عليها على مباني الأستاذ هي صحة الصلاة وبطلانها، فإنه على القول بالاقتضاء تقع الصلاة فاسدة فتبطل، وعلى القول بعدم الاقتضاء تصح.

لكن من الواضح أنَّ صحة الصلاة ـ الضد ـ أو بطلانها، ليس

حكماً كلياً استنبط من قاعدة الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد، بل الحكم الكلي بالعبادة وشرائطها أمر ثابت بدليله، وإنما هذه القاعدة الأصولية تنقح موضوع ذلك الحكم والتعبد به مثلاً، فتقع صحيحة، أو أنها محرمة فتقع فاسدة، فشأنها شأن القواعد الفقهية التي تقع في مجال الاستنباط التوسيطي بالنحو الثاني.

على أن هذه الثمرة في نفسها غير تامة بعد الالتفات إلى أنَّ حرمة الضد ليست حرمة قابلة للتنجيز والتعذير، والتعبد والتقرب إلى المولى، لأنها غيرية، فإذا التفتنا إلى أنها ليست حكماً فقهياً ـ ولذلك لم يعتبرها الأستاذ أنها الحكم الشرعي المستنبط ـ كذلك نلتفت إلى أنها لا تكون موجبة لبطلان العمل، لأنها ليست حرمة حقيقية مبعدة كي تمنع عن الصحة، كما اعترف بذلك الأستاذ في مسألة الضد.

وعليه: فأصل هذه النتيجة التي تصورها ـ دام ظله ـ لمسألة الضد ليست بصحيحة.

ولكن هذا النقض بمسألة الضد إنما يتوجه على مباني السيد الأستاذ.

وأما على مبانينا: فنحن نتصور لهذه المسألة نتيجة فقهية هي حكم شرعي كلي، وبذلك تكون كسائر مسائل الأصول، واقعة في طريق الاستنباط للحكم الشرعي الكلي، فتتميز من القواعد الفقهية التي لا تكون في طريق الاستنباط التوسيطي للحكم الكلي. ولهذا نحن أجبنا أيضاً على النقض بالقواعد الفقهية، واندراجها في التعريف المشهور لعلم الأصول بسنخ الجواب الذي أفاده الأستاذ دون أن نلتزم بهذا النقض.

وتوضيح ذلك: إن مسألة الضد تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الترتبي على العبادة بناء على القول بعدم الاقتضاء، وإمكان الترتب، وواضح أن ثبوت الأمر الترتبي في إطلاق الأمر بعبادة الضد، حكم شرعي استنبطناه بقاعدة الضد بالتوسيط على النحو الأول، أعني باستنباط الحكم الشرعي ابتداء لا باستنباط موضوعه كما هو واضح.

هذا تمام الكلام حول التعريف الذي أفاده الأستاذ ـ دام ظله ـ

ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) في تعريف علم الأصول

وأما المحقق العراقي فقد حاول أن يعرف علم الأصول ويميز مسائله عن المقدمات الأُخرى التي يحتاجها الفقيه في عملية الاستنباط، بإعطاء ميزان آخر، وحاصله: إن المدار في المسألة الأصولية على وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي بنحو يكون ناظراً إلى إثبات الحكم بنفسه، أو بكيفية تعلقه بموضوعه[1] فكل مقدمة من مقدمات الاستنباط تكون بصدد إثبات أصل الحكم أو كيفيته ـ ونقصد بالإثبات ما يعم الإثبات التنجيزي والتعذيري فهي مسألة أصولية، فمسألة دلالة الأمر على الوجوب مثلاً، مسألة أصولية باعتبار أنها ناظرة وراجعة إلى إثبات الحكم، وكذلك مسألة حجية خبر الثقة، أو الاستصحاب، أو غيره من الأصول العملية، فإنها كلها ترجع إلى إثبات الحكم إثباتاً تنجيزياً، أو تعذيرياً. ومثل هذا لا يكون في المقدمات الأُخرى للاستنباط، من قبيل مدلول كلمة الصعيد، أو وثاقة الراوي، فإنها مسائل مستقلة في ذاتها، لا ترتبط بالحكم أو بكيفيته، وإنْ كانت قد تقع موضوعاً للحكم، ويكون لها دخل في الاستنباط.

ولقد أُسيء فهم هذا الميزان الذي أفاده المحقق العراقي من قبل

---

(١) بدائع الأفكار بتصرف: ج١ ص ٢٤. منهاج الأصول: ج١ ص ٢١.

بعضهم، فاعترض عليه بأنه يلزم من ذلك خروج مثل مباحث العموم والإطلاق، والجملة الشرطية ونحوها عن مسائل الأصول، لأنها من قبيل البحث عن مدلول كلمة (الصعيد) مثلاً، لا تكون ناظرة إلى الحكم، وإنما ترجع إلى تحديد متعلق الأحكام وموضوعاتها.

ومثل هذا الاعتراض ناتج من عدم التوصل إلى حاقّ مقصود المحقق العراقي، فإنه من الواضح الفرق بين مسائل الإطلاق والمفهوم والعموم عن مسألة مدلول كلمة (الصعيد) مثلاً.

فالإطلاق وإنْ كان بحثاً عن موضوع الحكم ومتعلقه، كما أن كلمة (الصعيد) موضوع للحكم، غير أنه ليس بحثاً عن ذات الموضوع في نفسه، وإنما بحث عن الموضوع بما هو موضوع للحكم، أي بحث عن علاقة الحكم بموضوعه، وكيفية تعلقه به، فهو بحث عن خصوصية في الحكم، ولذلك لا يتصور الإطلاق من دون افتراض تعلق الحكم بالموضوع. وأما البحث عن مدلول كلمة (الصعيد)، وأنه لمطلق وجه الأرض أم لا، فليس بحثاً عن الموضوع بما هو موضوع، وإنما هو بحث عن ذات الموضوع في نفسه كما هو واضح.

وكذلك الحال في المفهوم، فإنه أيضاً بحث عن كيفية تعلق الحكم، وأنه بنحو ينتفي عند الانتفاء، فهو بحث عن العلاقة بين الحكم وما تعلق به، وليس بحثاً عن مدلول مستقل في نفسه لا علاقة له بالحكم.

وبهذا البيان ظهر أيضاً وجه خروج بحث المشتق عن مسائل الأصول، فإنه ليس مسألة أصولية، إذ لا يبحث فيه إلاّ عن مدلول ذات الموضوع المشتق في نفسه، لا عن كيفية تعلق الحكم به.

وأمّا العموم وأدواته التي يبحث عنها في علم الأصول كالبحث

عن مدلول كلمة (كل)، فهو أيضاً بحث عن كيفية تعلق الحكم بموضوعه، بناء على أن هذه الأدوات موضوعة للدلالة على استيعاب الحكم تمام أفراد مدخولها، فإنه بحث في علاقة الحكم بموضوعه، وليس بحثاً عن ذات الموضوع[1].

(١) إنَّما قيدنا بهذا المبنى، لأنه بناء على المبنى الصحيح، والذي يختاره المحقق العراقي نفسه أيضاً، من أن أدوات العموم موضوعة للدلالة على تجمع الأفراد تحت العنوان المفروض في نفسه، ولهذا نتعقّل العموم في قولنا ـ كل رجل ـ من دون حكم أيضاً، لأنه بناء على ذلك لا ينطبق الميزان الذي أفاده في تعريف علم الأصول على بحث العموم، لأنه بحث عن ذات الموضوع لا الموضوع بما هو موضوع، كي يكون راجعاً إلى البحث عن علاقة الحكم بموضوعه، ولذلك يعقل هذا البحث في ـ كل رجل ـ دون احتياج إلى افتراض حكم عليه، أو تعلق حكم به. (المؤلف).

نقض التعريف الذي ذكره المحقق العراقي لعلم الأصول

تقدم في كلام المحقق العراقي أن المسألة الأصولية هي كل مسألة تكون ناظرة مباشرة إلى إثبات حكم شرعي، أو خصوصية فيه، فهي قاعدة أصولية، وكل قاعدة لا تكون كذلك فهي ليست قاعدة أصولية إلاّ أن يكون لها نظر مباشر إلى الحكم، أو خصوصية فيه، فمثلاً صيغة (إفعل) وظهورها في الوجوب ناظرة مباشرة إلى إثبات أصل الحكم الشرعي، وهذا غير كلمة (الصعيد) فإنه يبحث فيها هل أن هذه الكلمة موضوعة في لغة العرب للتراب، أو موضوعة لمطلق وجه الأرض في قوله تعالى: ﴿...فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[1]، فإنَّ البحث في هذه الكلمة على ما تقدم، وإن كان دخيلاً في استنباط الحكم الشرعي، وذلك فيما إذا كانت كلمة (الصعيد) موضوعاً لحكم شرعي، إلاّ أنه لا ينفع في كونها قاعدة أصولية، لأنّ البحث في نفس كلمة (صعيد) غير متعرض مباشرة لإثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه.

بل تمام ما تتعرض له هذه الكلمة هو تشخيص مدلول هذه الكلمة من حيث هي، بقطع النظر عن وقوعها موضوعاً لحكم شرعي.

---

(١) سورة النِّسَاء: ٤٣.

إذن فهي مسألة لغوية صرفة. وهكذا الحال في وثاقة زرارة مثلاً، فإنَّ وثاقته بنفسها غير متعرضة لإثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه، وإنْ كان لها دخل في مقدمات استنباط الحكم.

فإذن تعريف المحقق العراقي القائل: بأن كل قاعدة أصولية لا بد وأن تتعرض بنفسها مباشرة إلى إثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه وعليه، فكل قاعدة تكون داخلة في مقدمات الاستنباط دخولاً غير مباشر لإثبات أصل الحكم بنفسها، أو خصوصية فيه، فهي ليست قاعدة أصولية.

إلاّ أنَّ هذا التعريف غير جامع، كما أنه غير مانع، ولذلك يتوجه عليه اعتراضات نذكر في المقام بعضها:

الاعتراض الأول:

هو أنه يوجد هنالك قواعد تذكر في الفقه وهذه القواعد تتعرض بنفسها لإثبات أصل الحكم الشرعي، أو خصوصية فيه، فهي إذن واجدة لنفس النكتة التي ذكرها المحقق العراقي وعلى الرغم من هذا فهي لم تذكر في الأصول، بل من المتفق عليه أنها ليست مسألة أصولية.

فلو كان تمام الملاك في القاعدة الأصولية هي النكتة التي ذكرها المحقق العراقي لكانت هذه القاعدة الفقهية أصولية لا محالة، وعلى سبيل المثال نذكر اثنتين منها:

أ ـ المثال الأول: هل أن دليل الأمر إذا نسخ من الوجوب يبقى دالاً على الجواز؟ أو لا يبقى دالاً على الجواز؟.

فهنالك من يقول بأن دليل الأمر بعد نسخ الوجوب تبقى دلالته

على الجواز، وذلك بدعوى أن دليل الأمر يدلّ على شيئين: كلي الجواز، وخصوصية الوجوب. وهنا إذا نسخ الوجوب فنسخه لا يضر ببقاء أصل الجواز، فالجواز إذن يبقى ولا يذهب مع الوجوب في منسوخيته وهذا بحث أصولي قطعاً.

وهنا بحث فقهي آخر ذُكر في (المكاسب) في بحث المقبوض بالعقد الفاسد، بَحَثَ فيه، هل أن أدلة الإمضاء من قبيل ﴿...أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾[1] ﴿...وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[2] تُثبت كون السلعة مثلاً مضمونة بالثمن المقرر في مقام المعاملة؟ فإذا باع كتاباً بدينار مثلاً، فمقتضى أدلة الإمضاء أن يكون الكتاب مضموناً على المشتري بالدينار.

فالقاعدة هذه تُثبت أولاً مضمونية الكتاب، وتُثبت ثانياً كونه مضموناً بالثمن المقرر وهو الدينار.

فإذا ثَبَتَ بطلان المعاملة، وأن الثمن لم يكن ثمناً للكتاب، فهل يمكن أن نُثبت بدليل الإمضاء أصل الضمان، أو لا يمكن؟.

هنالك من يدّعي إثبات أصل الضمان بدليل الإمضاء وذلك بدعوى أن دليل الإمضاء يثبت أمرين:

كلي الضمان، وأن السلعة مضمونة بالثمن، فإذا ثبت أن المعاملة فاسدة، يعني ثبت أنها غير مضمونة بالثمن، فيبقى أصل الضمان، أي تبقى السلعة مضمونة بالجملة بدليل الإمضاء ولو بالمثل، أو القيمة.

وهذا البحث سنخ بحث أن دليل الأمر بعد نسخ الوجوب هل يبقى دالاً على إثبات أصل الجواز، أو لا يبقى؟.

---

(١) سورة المَائدة: ١.

(٢) سورة البَقَرَة: ٢٧٥.

فهذا بحث أصولي ناظر إلى إثبات نفس الحكم وكذلك البحث الفقهي التالي وهو: هل أن دليل الإمضاء إذا تبين عدم صحة المعاملة، وعدم الضمان بالثمن، يبقى دالاً على إثبات أصل الضمان، أو لا يبقى؟ وهذا أيضاً بحث في قاعدة فقهية استدلالية ناظرة إلى إثبات أصل الحكم.

فلا بد إذن من تحصيل فرق بين القاعدتين. ولا يكفي إبراز تلك النكتة التي ذكرها المحقق العراقي، وهي كون القاعدة الأصولية هي التي تكون ناظرة إلى إثبات أصل الحكم، لأنّ كثيراً من القواعد الفقهية تشترك في النكتة، في حين أنها قواعد فقهية مسلمة. فلا بد من إبراز فارق آخر يكون وحده كافياً لحلّ هذه المشاكل، وبلا حاجة إلى دعوى ضم كون القاعدة الأصولية ناظرة إلى إثبات نفس الحكم.

ب ـ المثال الثاني: وهو مسألة فقهية تبحث في أنّ الدليل الذي يدلّ على مطهّرية شيء، هل يدلّ ذلك الدليل بالملازمة على طهارة ذلك الشيء، أو لا يدل؟.

ذهب بعضهم إلى أن هذا الدليل يدلّ بالملازمة على طهارة ذلك الشيء. وبناء عليه تكون هذه المسألة الفقهية ناظرة إلى إثبات أصل الحكم ـ وهو الطهارة فإنها حكم شرعي وضعي ـ.

والتعريف الذي اختاره المحقق العراقي شامل لهذه المسألة، فيجب أن تكون من مسائل علم الأصول، في حين أنها مسألة فقهية متسالم عليها. فكما أن هذا التعريف شامل لبعض المباحث الأصولية كمسألة أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا يقتضي النهي عن ضده، فالقائل بالاقتضاء يثبت فساد العبادة بالملازمة ما بين

الأمر بالشيء والنهي عن ضده، وذلك كالصلاة والإزالة. فعلى القول بالاقتضاء يأتي القول بفساد الصلاة بالملازمة.

وكذلك بحث مقدمة الواجب فقد بحث فيها بأن الأمر بالشيء هل يستلزم وجوب المقدمة؟ فالقائل بوجوب المقدمة يستدل بمسألة أن الأمر بالشيء أمر بمقدمته، أو يستلزم وجوب مقدمته.

وإذن فكما أن التعريف يشمل مثل هذه المباحث الأصولية التي يكون نظرها إلى إثبات أصل الحكم، فكذلك يشمل هذه المباحث الفقهية والمسائل الفقهية التي تباشر إثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه بنفسها.

الاعتراض الثاني:

وهذا الاعتراض مبني على التصور المشهوري للثمرة في بحث أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده.

وقد تقدم أن المشهور في مقام تصوير الحكم المستنبط من هذه المسألة، هو أنه إذا كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فالصلاة تكون باطلة، وذلك لأنها منهي عنها، ومأمور بالضد الآخر. وتكون صحيحة، لأنّ الأمر بالإزالة لا يقتضي النهي عن العبادة.

ولكن هذا غير صحيح، إذ يمكن أن يقال بأن قاعدة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، أو لا يقتضي النهي عن ضده ـ ليست ناظرة بنفسها إلى إثبات الصحة والبطلان، ولا تفيد بنفسها صحة الصلاة أو بطلانها، وإنما الصلاة تكون باطلة بمفاد دليل ـ أن النهي عن العبادة يقتضي فسادها ـ فالبطلان مدلول هذا القانون، وليس مدلولاً لقانون ـ أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ـ إذ إن هذا القانون ليس ناظراً إلى بطلان الصلاة، بل بعد وجود هذا القانون نرجع

إلى قانون آخر وهو قانون أن ـ النهي عن العبادة يقتضي فسادها ـ وهذا القانون هو الناظر إلى الصحة والبطلان، وإلى إثبات أصل الحكم.

وكذلك الميزان الذي أفاده المحقق العراقي لا ينطبق على القول بعدم الاقتضاء، فإن عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، ليس هو المصحح للصلاة، بل الناظر إلى صحة الصلاة حينئذٍ هو إطلاق خطاب (صلّ) لأنّ هذا الإطلاق لا يمنعه عن إثبات صحة الصلاة إلاّ النهي عنها، والمفروض أن لا نهي في المقام.

إذن فعدم الاقتضاء ليس مفاده بنفسه صحة الصلاة، وإنما الصحة مستفادة من إطلاق خطاب (صلّ) بعد فرض عدم المانع من هذا الإطلاق.

وكذلك الاقتضاء ليس مفاده بنفسه بطلان الصلاة، وإنما البطلان مستفاد من قانون أن ـ النهي عن العبادة يقتضي فسادها ـ .

إذن فالنكتة التي ذكرها المحقق العراقي ميزاناً للقاعدة الأصولية، وهي كونها ناظرة إلى إثبات أصل الحكم بنفسها، هذه النكتة غير موجودة في قاعدة أن ـ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ـ بناء على أن الحكم المستنبط من هذه القاعدة هو الحكم بالصحة والبطلان، بل الصحة والبطلان مستفادان من قانونين ودليلين آخرين غير هذه القاعدة.

الاعتراض الثالث:

وهذا الاعتراض يقول بأن التعريف شامل للقواعد المنطقية باعتبار أنها تكون ناظرة إلى إثبات أصل الحكم عندما تقع في مقام الاستنباط، فمثلاً حينما يرتب الفقيه قياساً يستنبط به وجوبَ السورة

فيقول: وجوب السورة قام عليه خبر الثقة، وكل ما قام عليه خبر الثقة فهو ثابت تعبداً، فوجوب السورة ثابت تعبداً.

وهذه المقدمة المنطقية قد أُثبت بها الحكم فكان نظرها إلى إثبات أصل الحكم باعتبار أن مفاد الشكل الأول هو أنه إذا كان الحدّ الأصغر مصداقاً للحدّ الأوسط، وكان الحدّ الأوسط مصداقاً للحدّ الأكبر، فيكون الحد الأصغر مصداقاً للحدّ الأكبر.

فنظر هذا الشكل إلى إثبات أصل الحكم، أو إلى إثبات نتيجة هي هنا حكم شرعي، وعليه: يكون التعريف الذي اختاره المحقق العراقي، شاملاً لمثل هذه القواعد المنطقية، باعتبار نظرها إلى إثبات أصل الحكم، والمفروض أنها قواعد منطقية ليست من علم الأصول، فتعريفه غير مانع، بل وغير جامع، كما عرفت.

الاعتراض الرابع:

لقد ذكر المحقق العراقي أن المسألة والقاعدة الأصولية، هي التي تكون ناظرة إلى إثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه.

ونحن نسأل المحقق: ما هو المقصود بالإثبات؟ هل المقصود الإثبات اللفظي، أو مطلق الإثبات سواء أكان لفظياً، أو معنوياً؟.

فإنْ كان مراده الإثبات اللفظي بالخصوص، فحينئذٍ تخرج مباحث الاستلزامات عن علم الأصول، وذلك كاستلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضده، وكاستلزام الأمر بالشيء للأمر بمقدمته، وأمثال هذه المباحث، فإنها ليس لها دلالة لفظية، بل دلالتها معنوية مع أنه لا إشكال في أصوليتها.

وإنْ كان مراده مطلق الإثبات، فحينئذٍ يلزم دخول بعض المسائل

الرجالية في هذا التعريف، وذلك كوثاقة الراوي، لأنّ وثاقة الراوي دليل على صدقه، وهذا يدلّ على ثبوت الحكم الذي نقله. فوثاقة الراوي ناظرة إلى إثبات أصل الحكم الشرعي إثباتاً معنوياً لا لفظياً كما هو ظاهر. فيلزم عليه أن تكون مشمولة للتعريف، وتكون من مسائل علم الأصول، في حين أنها خارجة عنه.

وبهذا يتبين أن ما ذكر من التعريفات الثلاثة، لا يمكن المساعدة عليه. فلا بد من تعريف لعلم الأصول يكون جامعاً مانعاً، لا ترد عليه هذه الإشكالات بكونه جامعاً لجميع المسائل الأصولية، ومانعاً لدخول غيرها فيه، ومقتدراً على تمييز مسائل هذا العلم عن غيره.

تعريف علم الأصول الذي اختاره أستاذنا السيد الصدر ـ دامت إفاضاته ـ

قال حفظه المولى:

علم الأصول: هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة والتي يستعملها الفقيه أدلة على الجعل الشرعي.

وتوضيح ذلك:

إنَّ نسبة علم الأصول إلى علم الفقه، هو نسبة علم المنطق إلى جميع مسائل العلوم الأُخرى، فإنَّ قاعدة الشكل الأول مثلاً القائلة بأنه إذا كان الحد الأصغر مصداقاً للحد الأوسط، وكان الحد الأوسط مصداقاً للحد الأكبر، فالنتيجة: كان الحد الأصغر مصداقاً للحد الأكبر، فهذه قاعدة مشتركة بين جميع العلوم لم يؤخذ فيها مادة من هذا العلم دون ذلك العلم.

فمثل هذه القاعدة من حيث المادة مأخوذة (لا بشرط شيء) فيمكن أن يستدل بها في جميع العلوم، نعم مواد هذه القاعدة تختلف باختلاف العلوم، فالاستدلالات العلمية كلها فيها جهة اشتراك وجهة اختلاف، فجهة الاشتراك عبارة عن القواعد التي تحدد كيفية الاستدلال كقاعدة إنتاج الشكل الأول، وجهة الاختلاف عبارة عن القواعد التي تحدد مواد القياس، فمثلاً بالنسبة إلى العلوم الطبيعية

يقال: هذا المعدن حديد، وكل حديد يتمدد بالحرارة، فالمعدن يتمدد بالحرارة.

ويقال كذلك بالنسبة للعلوم الرياضية:

عدد سبعة لا ينقسم إلاّ على نفسه، وكل ما لا ينقسم إلاّ على نفسه فهو عدد أولي، فعدد سبعة هو عدد أولي.

فهنا جهة الاشتراك بين القياسين هي قاعدة الشكل الأول وجهة الاختلاف هي المواد المؤلف منها القياس الأول والثاني.

فإنَّ المواد مختلفة، لأنّ مواد القياس الأول هي ـ الحديد معدن، ومواد القياس الثاني هي ـ عدد سبعة لا ينقسم إلاّ على نفسه ـ .

فالحاصل: إنَّ هناك قواعد مشتركة بين جميع الاستدلالات العلمية، لأنها مأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة، وهناك قواعد يتميز بها كل علم عن الآخر، لأنها مأخوذة (بشرط شيء) من حيث المادة.

وعلم المنطق وظيفته بيان تلك القواعد المشتركة المأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة، هذه هي نسبة علم المنطق إلى سائر العلوم، ونفس هذه النسبة موجودة في علم الأصول بالنسبة إلى علم الفقه.

وبيان ذلك: إن الاستدلال الفقهي في أي باب كان، فيه جهتان:

أ ـ إحداهما: قواعد مشتركة أخذت (لا بشرط) من حيث المادة.

ب ـ والثانية: قواعد أخذت (بشرط شيء) من حيث المادة.

فمثلاً: حجية خبر الواحد من مقدمات الاستنباط ورواية زرارة الدالة على وجوب السورة مثلاً، هي أيضاً من مقدمات الاستنباط، إلاّ أنَّ حجية خبر الواحد من القواعد المشتركة في الاستدلال، لأنها

مأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة، لأنه يمكن أن يثبت بحجية خبر الواحد كثير من الأحكام غير وجوب السورة، ففي كل مادة من فعل المكلّف يمكن أن يثبت الحكم فيها بحجية خبر الواحد.

وهذا بخلاف رواية زرارة المتضمنة لوجوب السورة، فلا يثبت بها إلاّ وجوب السورة، ولا يثبت بها حكم الصوم مثلاً.

فرواية زرارة من المقدمات المادية في الاستدلال الفقهي المأخوذة (بشرط شيء)، وبها يتميز علم الحديث عن غيره من سائر العلوم بخلاف حجية خبر الواحد، فإنها من المقدمات الصورية المشتركة في الاستدلال الفقهي، وهذا معنى قولنا في التعريف: إنَّ علم الأصول هو العلم بالقواعد المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة.

فكل مقدمة كانت دخيلة في الاستنباط، وكانت مأخوذة على نحو (اللابشرط) من حيث المادة، بحيث تصلح لأن تجري في كل فعل من أفعال المكلفين، فهي مقدمة أصولية.

وكل مقدمة أخذت (بشرط شيء) من حيث المادة، أي إنها لا تثبت إلاّ حكم الموضوع الذي تعرضت له، فهي مقدمة أجنبية عن علم الأصول.

هذا هو توضيح ما ذكرناه في التعريف، ولا بد بعد ذلك من أن نبيّن شمول هذا التعريف لجميع مسائل علم الأصول، وعدم كونه شاملاً لغيرها من المسائل الأجنبية عنه.

والآن سوف نتعرض لكلا المقامين:

المقام الأول: شمولية التعريف لكل مسائل علم الأصول:

ويتضح ذلك بواسطة الاستقراء، أي استقراء جميع القواعد الأصولية، فإنّا لو استقرأناها كلها لوجدناها واجدة للنكتة المذكورة، وهي كونها مأخوذة على نحو (اللابشرط) من حيث المادة، أعني أفعال المكلفين.

ثم إن هذه القواعد والمقدمات المأخوذة على نحو (اللابشرط) من حيث المادة هي على قسمين:

القسم الأول: أن تكون مأخوذة (بشرط شيء) بالنسبة للحكم الذي يثبت بها، فمثلاً: ظهور صيغة (إفعل) في الوجوب، هي من حيث المادة مأخوذة على نحو (اللابشرط) لأنه يمكن أن يثبت بها وجوب أي فعل من أفعال المكلف، ولكنها مأخوذة (بشرط) من حيث نوعية الحكم، حيث أنه لا يمكن أن يثبت بها إلاّ الوجوب، فهي لا تثبت غيره من بقية الأحكام.

القسم الثاني: هو ما كان مأخوذاً على نحو (اللابشرط) من الحيثيتين أي من حيث المادة، ومن حيث نوع الحكم كالاستصحاب مثلاً، فيجري في كل فعل من أفعال المكلفين، كما أنه لا يختص بنوع معين من الحكم، فهو كما يثبت الوجوب يثبت الحرمة، والكراهة، وغيرها من الأحكام الخمسة.

والجامع بين هذين القسمين هو كونهما مأخوذين في الاستدلال على نحو (اللابشرط) من حيث المادة، ويكفي في أصولية المسألة أن تكون كذلك من حيث المادة فقط، وإنْ كانت مأخوذة (بشرط شيء) من حيث نوع الحكم.

المقام الثاني: عدم شمولية التعريف لغير المسائل الأصولية:

ويتضح ذلك بما يلي:

فإننا لو أخذنا مسائل علم الحديث، أي المسائل الموجودة في الكتب الأربعة، وهي عبارة عن الروايات، نجد هذه المسائل لها دخل في الاستنباط، إلاّ أنَّ هذا التعريف لا ينطبق عليها، وذلك لأنها من حيث المادة مأخوذة على نحو ال ـ (بشرط شيء)، وذلك لأنّ الرواية الدالة على وجوب السورة، لا يمكن أن يستفاد منها حرمة الصوم في العيدين. وحينئذٍ لا يصدق عليها أنها قاعدة مشتركة في الاستنباط الفقهي خاصة، حيث قد عرفت أنها مأخوذة (بشرط شيء) من حيث المادة. فالحاصل: إن الرواية لا يستنبط منها إلاّ في هذه المادة الخاصة التي تضمنتها، وهي السورة. هذا بالنسبة إلى علم الحديث.

وكذلك بالنسبة لمسائل علم اللغة البحتة: فإنها خارجة عن هذا التعريف، وذلك كلفظ (الصعيد) وأنه ظاهر في مطلق وجه الأرض، أو خصوص التراب، فإنَّ هذه المسألة لا يثبت بها إلاّ الحكم الذي أخذ في موضوعه لفظ (الصعيد). وأمّا ما عداه ممّا لم يؤخذ في موضوعه لفظ (الصعيد)، فلا يثبت بها، فهذه المسألة أيضاً (بشرط شيء) من حيث المادة، حيث لا يستنبط منها إلاّ في هذه المادة الخاصة ـ أعني هذا الفعل الذي أخذ في موضوعه لفظ (الصعيد) ـ وحينئذٍ فلا يصدق عليها أنها قاعدة مشتركة في الاستنباط الفقهي خاصة.

وهذا هو الذي جعل علماء الأصول يتعرضون لبعض المسائل اللغوية في الأصول دون بعضها الآخر. فنراهم قد تعرضوا لكل مسألة كانت مأخوذة على نحو (اللابشرط) من حيث المادة كمسألة ظهور الصيغة في الوجوب، فإنها مسألة لغوية تعرض لها علماء الأصول في

كتب الأصول باعتبار أنها مأخوذة على نحو (اللابشرط) من حيث المادة ولم يتعرضوا للمسائل اللغوية المأخوذة (بشرط شيء) من حيث المادة كظهور لفظ (الصعيد) لكونها مأخوذة على نحو (البشرط شيء).

أيضاً القواعد الاستدلالية في الفقه والقواعد الفقهية تخرج عن التعريف، فمثلاً: هناك قاعدة فقهية بعنوان: أن ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، وهناك قاعدة استدلالية في الفقه تكون مبدأ استدلالياً لتلك القاعدة وهي: إن دليل الصحة هل يثبت به الضمان بالغرامة إذا بطل الضمان بالمعاوضة، أو لا يثبت به ذلك؟.

هذه قاعدة استدلالية في الفقه هي مبدأ لتلك القاعدة الفقهية ـ وهاتان القاعدتان لا ينطبق عليهما التعريف، لأنهما قد أخذ فيهما مادة معينة. إذ لا يستنبط منهما إلاّ الضمان للمأخوذ بالعقد الفاسد دون سائر الأشياء الأُخرى.

إذن فالقاعدة الفقهية والقاعدة الاستدلالية في الفقه، هي مقدمة مادية وليست مقدمة مشتركة بالاستدلال الفقهي، إذن فلا يشملها التعريف.

بقي عندنا قواعد علم الرجال، ومسائل علم المنطق، وقواعد علم الرجال، من قبيل وثاقة زرارة، ووثاقة زرارة أيضاً لا تدخل في التعريف، لأنّ وثاقة زرارة، وإنْ كانت تفيد في استنباط حكم أي مادة، لأن زرارة قد يخبر بوجوب الصوم، كما قد يخبر بوجوب السورة، ولكن وثاقة زرارة ليست من المقدمات الداخلة في الاستدلال الفقهي، لأنّ مرادنا بالاستدلال الفقهي القياس الأخير الذي يباشره الفقيه بما فيه من كبرى وصغرى.

وهنا حينما نريد أنْ نتصور دخول وثاقة زرارة في مقام

الاستنباط، نراها داخلة في قياس ما قبل الأخير، لا في القياس الأخير. لأننا إذا رأينا رواية لزرارة تدلّ على وجوب السورة، فهكذا نرتب قياسين:

نقول في القياس الأول:

هذا خبر زرارة، وزرارة ثقة، هذا خبر الثقة. هذا القياس دخلت فيه المقدمة الرجالية وهي أن زرارة ثقة، ونتيجة هذا القياس، أن هذا خبر الثقة.

ثم بعد هذا نرتب القياس الأخير فنقول:

وجوب السورة أخبر به الثقة، وكل ما أخبر به الثقة فهو ثابت، فوجوب السورة ثابت.

إذن وثاقة زرارة التي هي مسألة رجالية، هي بحسب الحقيقة مقدمة قياس ما قبل الأخير، وليست مقدمة في القياس الأخير، إذن مسائل علم الرجال خارجة عن التعريف بهذا الاعتبار.

وأما القياس الأخير فهو مكوّن من مقدمتين:

الصغرى: هي من علم الحديث وهي إن وجوب السورة أخبر به الثقة، وهذا شغل علم الحديث. فالصغرى إذن هي من مسائل علم الحديث التي هي مقدمات مادية.

والكبرى: وهي أن كل ما أخبر به الثقة فهو ثابت، مقدمة مشتركة أصولية.

وعلى هذا الأساس يعرف أن القواعد المنطقية خارجة عن التعريف أيضاً لأنّ قاعدة إنتاج الشكل الأول مثلاً، لا تشكل مقدمة في القياس الأخير، وإنما هي برهان إنتاج القياس الأخير.

وعلى هذا الأساس يصح أن يقال بأن علم الأصول هو العلم بالقواعد المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة يعني في القياس الأخير، فالقياس الأخير الذي يستدلّ به على الحكم الشرعي، سواء مقدماته الصغروية، أو مقدماته الكبروية، أي مقدمة من تلك المقدمات كانت مقدمة مشتركة، فهي من علم الأصول سواء وقعت صغرى في القياس الأخير، أو وقعت كبرى في القياس الأخير، وأي مقدمة من المقدمات في القياس الأخير لم تقع مشتركة، وإنما كانت مادية بمعنى أنها مأخوذة (بشرط شيء) بشرط مادة معينة، فمثل هذه لا تكون قاعدة أصولية.

الضابط للقاعدة الأصولية

ومن هنا، وعلى أساس ما تقدم، صح أن يقال بأن الضابط في القواعد الأصولية هو اجتماع أمرين:

الأمر الأول: كون المقدمة واقعة في القياس الأخير، بمعنى أنها صالحة للوقوع، لا إنها واقعة بالفعل.

الأمر الثاني: إنَّ هذه المقدمة التي تقع في القياس الأخير، يجب أن تكون مقدمة مشتركة، يعني أنها مأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة.

ومجموع هذين الأمرين يتوفران بحسب الحقيقة في تمام مباحث علم الأصول المتعارفة، فإنَّ مباحث الأصول والحجج كلها تقع كبريات في القياس الأخير، وهي أيضاً مقدمات مشتركة، وليست مادية، وأبحاث الظواهر بتمامها أيضاً تقع صغريات في القياس الأخير، وهي أيضاً مقدمات مشتركة، وليست مادية، وأبحاث الاستلزامات العقلية أيضاً تقع في القياس الأخير، لأنها تنفي الحكم، أو تثبت الحكم، وهي أيضاً مقدمات غير مادية، لأنه لم يؤخذ في موضوعها مادة دون مادة.

إذن فهذه الأبحاث كلها واجدة لهذين الشرطين، وهي أنها مقدمة في القياس الأخير وليست مادية، ويكفي هذا في أصولية المسألة.

وباقي المسائل التي هي مقدمات في الاستنباط فاقدة لأحد هذين الشرطين، فإمّا أنها مقدمة في قياس ما قبل الأخير كالمسائل الرجالية، وإمّا أنها مقدمة مادية غير مشتركة من قبيل مسائل علم الحديث.

وبحسب الحقيقة إنَّ هذا الضابط الذي ذكرناه ليس مجرد عنوان منتزع عن الأبحاث الواقعة في علم الأصول خارجاً، بحيث رأينا الأبحاث الواقعة، وفكّرنا أن ما هو الجامع المانع بين هذه المقدمات الواقعة، فاخترعنا هذا الجامع المانع، كما هو الحال في الضوابط السابقة التي كانت تقول بأن القاعدة الأصولية ما كانت بمفردها تكفي للاستنباط، أو كانت ناظرة بلسانها للحكم الشرعي. وهذه كلها تجشمات من أجل تحصيل الجامع المانع لتصحيح كلمات الأصوليين في المقام. وإلاّ فيبقى هذا السؤال:

إنه ما هي النكتة التي من أجلها اختير خصوص هذه المقدمات دون غيرها من المقدمات؟ تبقى بلا نكتة، أن القاعدة التي تكفي مع القاعدة التي لا تكفي بمفردها، أي فرق بينهما من حيث غرض الأصولي بما هو أصولي؟ لماذا فرق بين هاتين القاعدتين القاعدة التي لها نظر إلى الحكم الشرعي، وبين القاعدة التي ليس لها نظر إلى الحكم الشرعي؟ بالآخرة لماذا فرق عالم الأصول ما بينهما، العضدي والحاجبي مثلاً لماذا فرق ما بين هذين القسمين؟ تلك الضوابط اشتهائية من أجل تصحيح ما وقع لا من أجل توجيه ما وقع.

أمّا الضابط الذي نقول به، فهو ضابط يصحح ما وقع، ويوجّه ما وقع، لأنّ نكتة مناسبات الحكم والموضوع معه. فإنَّ علم الأصول أساساً بحسب الحقيقة نشأ في طول علم الفقه، وفي أول الأمر كان الناس فقهاء، وكانوا ينظرون فيما إذا كانت القاعدة مناسبة مع المسألة الفلانية، فيذكرونها في تلك المسألة، قاعدة من القواعد الاستدلالية

في باب المقبوض بالعقد الفاسد، يذكرونها في المعاملات مثلاً، قاعدة أخرى: إنَّ الدليل الذي دلّ على المطهرية هل يدلّ على الطهارة، أو لا يدلّ؟ وهكذا قواعد من هذا القبيل يذكرونها في مواضعها المناسبة.

وبقي الفقه فقهاً، ثم التفتوا إلى أن هناك قواعد، وهذه القواعد لا مادية ومأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة يعني نسبتها إلى تمام أفعال المكلفين منذ ولادة المكلف إلى موته من أول الطهارة إلى آخر الديات على حدّ واحد ـ مثل هذه القواعد أين يضعونها؟.

أيضعونها في المعاملات؟ أو يضعونها في العبادات؟ أو يضعونها في الأحكام والإيقاعات؟ من أجل هذا أفردوها في بحث مستقل باعتبار كونها قواعد مشتركة من دون أن يهمهم في المطلب أن تكون هذه القواعد بمفردها كافية للاستنباط أو لا، أو أن يكون لها عين ناظرة إلى نفس الحكم أو لا.

هذه خصوصيات ليس لها دخل في نكتة تأسيس هذا العلم، وإنما نكتة تأسيس هذا العلم هو أنهم حصلوا على قواعد من هذا القبيل لا يناسب إدراجها في أي مسألة من مسائل علم الفقه، ولهذا جعلوها مستقلة في المقام.

هذا من ناحية أحد الشرطين، وهو شرط أن تكون المقدمة مشتركة، لا مقدمة مادية، أي مأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة.

وكذلك أيضاً من الواضح المناسبة للشرط الثاني، وهو أن تكون المقدمة مقدمة في القياس الأخير، يعني أن تكون من المبادىء التصديقية المباشرة لا أنها من مبادىء المبادىء، ومن مبادىء مبادىء المبادىء، إذ من الواضح أنه كلما ازداد الفاصل عن العلم، وتتبعنا

الأصول الأولية للمبادىء، وصلنا إلى دوائر أوسع من هذا العلم، يعني وصلنا إلى مقدمات مؤثرة في مجموعة من العلوم، لا في هذا العلم بالخصوص. وتلك المقدمات التي تكون مؤثرة في مجموعة من العلوم لا في هذا العلم بالخصوص، حينئذٍ يحسن أن تكتب في أصول مجموع تلك العلوم، لا في أصول الفقه بالخصوص. ففي كل صنعة، وفي أصول هذه الصنعة، ننقح المبادىء التصديقية لتلك الصنعة، لا المبادىء ومبادىء المبادىء وهكذا، وإلاّ لكان أصول كل علم عبارة عن تمام الأصول الدخيلة في المبادىء التصديقية للعلوم الأخرى أيضاً.

إذن فهذا الضابط بحسب الحقيقة ليس مجرد ضابط انتزاعي من كلماتهم، بل هو ضابط أيضاً ثبوتي في نفسه، يعني لو كنّا نريد أن نؤسس من الآن علم الأصول فيجب أن نؤسسه ضمن هذا الضابط، ونقول بأننا نبحث عن القواعد التي تتميز بهاتين النكتتين، أولاً: إنها مقدمات في القياس الأخير، وثانياً: إنها مقدمات مشتركة لا مقدمات مادية.

ونحن أشرنا منذ قليل إلى أن بعض القواعد الأصولية (لا بشرط) من حيث المادة، ولكنها (بشرط شيء) من حيث نوع الحكم من قبيل صيغة (إفعل)، فإنها (بشرط شيء) من حيث نوع الحكم، و(لا بشرط) من حيث المادة فيثبت بها الوجوب، ولا يثبت بها الكراهة مثلاً، وهذا يكفي في أصولية القاعدة والمسألة، ولكن هذا متى يكون؟.

يكون فيما إذا كان نوع الحكم سيّالاً في الفقه، لا يختص بباب دون باب، من قبيل الوجوب وسائر الأحكام التكليفية الخمسة، فإنها سيَّالة في الفقه، لا تختص بباب دون باب، من قبيل الصحة والبطلان فإنَّ الصحة والبطلان سيّال في الفقه، يشمل العبادات، والمعاملات،

والإيقاعات، كلها فيها صحة وبطلان، كل بحسبه، فحينئذٍ صيغة (إفعل) هل تدلّ على الوجوب، أو لا تدلّ؟.

هذه القاعدة مخصوصة بنوع مخصوص من الحكم وهو الوجوب، ولكن الوجوب سيّال في الفقه. فكما أنَّ الوجوب يأتي في باب الطهارة، يأتي في باب الصلح. في باب الإجارة، يمكن أن يكون الصلح واجباً، ويمكن أن تكون الإجارة واجبة، ويمكن أن يكون فسخ العقد واجباً، وهكذا الحكم التكليفي، وهو الوجوب، لا يختص بباب دون باب.

ففي مثل ذلك، النكتة الأصولية موجودة، وهي أن هذا مطلب، نسبته إلى تمام المباحث الفقهية على حدّ واحد، فلا بد وأن يذكر بصورة مستقلة، ولهذا ذكرت صيغة (إفعل) في علم الأصول، ولهذا وجدت مسألة أُخرى، وهي أن النهي عن الشيء هل يقتضي بطلانه؟ سواء أكان عبادة، أو معاملة، أو إيقاعاً، أو لا يقتضي؟.

هذه القاعدة من حيث المادة (لا بشرط) لأنها تأتي في أي فعل من الأفعال يتصور فيه الصحة والبطلان كالوجوب فإنَّهُ حكم سيّال في الفقه، لا يختص بباب دون باب، ولهذا عقدت له مسألة في علم الأصول.

وأما إذا فرض أنَّ هناك قاعدة تختص بباب دون باب من قبيل، الدليل الدالّ على مطهرية شيء، هل يدلّ على طهارته أم لا؟ مثل هذه القاعدة وإن أخذ فيها الشيء المجمل والمبهم القابل للانطباق على أي شيء في العالم، إذن فهي من حيث المادة (لا بشرط)، ولكن من حيث نوع الحكم أخذ فيها نوع حكم مخصوص، وهو الطهارة، وحيث أن الطهارة مخصوصة في كتاب مخصوص أيضاً لا يحتمل، ولا يتوقع أن تذكر هذه القاعدة في كتاب الصلح مثلاً، ولهذا تركت إلى باب الفقه لكي تذكر في كتاب الطهارة، لا في كتاب الصلح.

فمن هنا يتضح أن القاعدة الأصولية هي التي تكون (لا بشرط) من حيث المادة، وتكون من حيث نوع الحكم إمّا (لا بشرط شيء) وإمّا (بشرط شيء) بشرط نوع مخصوص، لكن على شرط أن يكون هذا النوع سيّالاً سارياً في مختلف الفقه.

وأما إذا كان (بشرط شيء) من حيث الحكم، وكان نوع الحكم موقوفاً على باب معين من أبواب الفقه فقط، إذن فهذا أيضاً يذكر في ذلك الباب ويصبح بحسب الحقيقة من أصول ذلك الباب، لا من أصول الفقه كله، فأصول الفقه شيء، وأصول كتاب الطهارة شيء آخر، فهنا يصبح من أصول كتاب الطهارة، أو من أصول كتاب الضمان مثلاً، لا من أصول الفقه بتمامه.

وأما إذا كان مأخوذاً (بشرط شيء) من حيث نوع الحكم، لكن نوع الحكم سيّال كالوجوب، فلا بأس بأصوليته، وكذا لو كان مأخوذاً (لا بشرط) من حيث نوع الحكم أصلاً، فلا بأس بأصوليته كحجية خبر الواحد، والاستصحاب، ونحو ذلك.

وهكذا تبين كون التعريف صحيحاً ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا ثبوتاً: فلأنه يعني أنه هو في نفسه هو الذي ينبغي أن يؤسّس على أساسه علم الأصول بقطع النظر عن عمل الحاجبي والعضدي.

وأما إثباتاً: فلأنه منطبق على عمل الحاجبي والعضدي أيضاً انطباقاً دائمياً، أو غالبياً ملحقاً بالدائمي.

وبهذا تبين ما هو تعريف علم الأصول، وبذلك تم الكلام في الجهة الأولى من الجهات الثلاث. إلاّ أننا سوف نخرج في البحث الآتي مسألة حجية القطع عن علم الأصول:

حجية القطع

أشرنا سابقاً إلى أننا سوف نخرج مسألة حجية القطع عن علم الأصول، ونوضح ذلك فنقول:

إنَّ حجية القطع خارجة بنكتة أنَّ علم الأصول هو العلم بالقواعد المشتركة الواقعة في القياس الأخير، وحجية القطع لا تثبت به المقدمة، وإنما تثبت به مقدمية المقدمات في تمام مسائل علم الأصول.

فمثلاً حجية خبر الواحد هي مقدمة مشتركة واقعة في القياس الأخير لإقامة الحجة على الواقع، لكن حجية خبر الواحد لا تثبت بحجية القطع، وإنما تثبت بأدلتها من الروايات، وآية النبأ، أو غير ذلك. لكن صلاحيتها لأن تقع مقدمة لإقامة الحجة على الواقع، ومقدميتها في هذا القياس فرع حجية القطع، إذ لو لم يكن القطع حجة، لم تكن حجية هذا الخبر ثابتة في علم الأصول، لأن كل إثبات ينتهي إلى القطع، فإذا لم يكن القطع حجة، فلا تصلح حجية خبر الواحد لأن تقع مقدمة لإقامة الحجة على الواقع.

إذن حجية القطع ليست وظيفتها إثبات مقدمة حجية خبر الواحد مثلاً، وليس هو بنفسه مقدمة من المقدمات، وإنما هو بنفسه تثبت به

مقدمية جميع المقدمات المذكورة في علم الأصول، فلا بد من فرض وجوده في مرتبة سابقة على علم الأصول.

وإن شئتم قلتم: كما أن في علم الفقه قواعد مشتركة، كان ينبغي عزلها عن علم الفقه، وجعلها في علم آخر أسبق من علم الفقه، كذلك حجية القطع، هي قاعدة مشتركة في تمام المسائل الأصولية لأنها دخيلة في مقدمية سائر المقدمات المبحوث عنها في علم الأصول، ومن هذه الناحية كان لا بد من فرض كونها في مرتبة سابقة على بحث تلك المقدمات.

إلى هنا انتهى الكلام في الجهة الأولى بتمامها ثم سوف ندخل في الجهة الثانية التي يقع الكلام فيها في موضوع علم الأصول.

الجهة الثانية
موضوع علم الأصول

مقدمات عند ذكر موضوع علم الأصول:

اعتاد علماء الأصول عند الكلام على موضوع علم الأصول، أن يذكروا ضوابط وقواعد معينة، ادّعوا أنهم أخذوها من الحكماء والفلاسفة، وساروا في مقام تطبيق هذه القواعد الكلية على علم الأصول وغيره من العلوم الداخلة في محل ابتلائهم، ومن هناك وقعوا في إشكالات واعتراضات.

ورغم أن الدخول في ذلك ليس بمهم إلاّ أننا سوف نجاري علماءنا فيما فعلوا، ونقدم ثلاث مقدمات، كل مقدمة في كلمة من هذه الكلمات التي نقلوها عن الحكماء، وإنْ كان بعض ما نقلوه ليس له عين ولا أثر في كلمات الحكماء.

المقدمة الأولى: في أن كل علم لا بد له من موضوع.

المقدمة الثانية: في أن كل علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية لذلك الموضوع.

المقدمة الثالثة: هي أن العرض الذاتي عبارة عمّا يعرض للموضوع بلا واسطة أو بواسطة أمر مساوي، دون ما يعرض له

بواسطة أمر أخص، أو أمر أعم، داخلياً أو خارجياً، أو بواسطة أمر مباين.

هذه كلمات ثلاث نتكلم في كل واحدة منها حسب الترتيب:

الكلمة الأولى:

إنَّ لكل علم موضوعاً، وهذه الكلمة وقعت مورداً للإشكال عند علماء الأصول، فبعضهم ذهب إلى أن لا برهان على هذا المدّعى، وهو أن لكل علم موضوعاً، وبعضهم ذهب إلى أن البرهان قائم على العدم، إذ ليس لبعض العلوم موضوع كلي لأنّ بعض مسائلها من قبيل الوجود والعدم، ولا جامع بينهما.

المقالة الأولى: والكلام يقع في أنه لا برهان على أن لكل علم موضوعاً:

وتوضيح ذلك: أن هذا المدّعى وهو (إنَّ لكل علم موضوعاً) يستدلّ له عادة في كلماتهم بأحد دليلين:

الدليل الأول: على تعدد الموضوعات بتعدد العلوم:

تطبيق قاعدة (إنَّ الواحد لا يصدر إلاّ من واحد) بتوضيح أن لكل علم من العلوم غرضاً يختص به، وهذا الغرض واحد كلي إنْ لم يكن واحداً شخصياً، وكما أن الواحد بالشخص لا يصدر إلاّ من واحد بالشخص، كذلك الواحد الكلي كالواحد النوعي مثلاً، لا يصدر إلاّ من واحد نوعي.

فبعد البناء على أن لكل علم غرضاً واحداً كلياً، وبعد البناء على أنَّ قاعدة أن الواحد لا يصدر إلاّ من واحد، ليست مختصة بالواحد الشخصي فقط، بل تشمل الواحد النوعي أيضاً، فقد استنتج من ذلك:

إنَّ فرض وجود غرض واحد كلي للعلم، يكشف لا محالة عن وجود جامع كلي لمسائل موضوعات ذلك العلم، إذ لو كانت متفارقة، ولا يوجد جامع بينها أصلاً، إذن للزم صدور الواحد الكلي من كثرات متعددة، وهذا خلف القاعدة.

وتحقيق الكلام في هذا الاستدلال هو أن أغراض العلوم تتصور في مرتبتين:

المرتبة الأولى: مرتبة التدوين والدرس، والتعلم والتعليم. فإنَّ من يدوّن علماً، أو يدرس علماً، لا بد أن يكون له غرض من تدوينه لذلك العلم، أو درسه له، ولا ينبغي أن يكون نظر ذلك البرهان الذي ذكرناه إلى هذا الغرض في هذه المرتبة، لأنَّ الغرض في هذه المرتبة يختلف من حالة إلى أُخرى، ومن شخص إلى شخص آخر، أي إنه يتعلق عند إنسان غرض بدراسة المسألة الأولى من العلم فقط، وعند آخر غرض بدراسة نصف العلم، وقد يتعلق عند ثالث غرض بدراسة كل العلم، فمثلاً، يكون له غرض في الحصول على ملكة الاجتهاد، ويتوقف الحصول على هذه الملكة على دراسة تمام علم الأصول، بل قد يتوقف على دراسة علوم كثيرة مع أن الغرض واحد، لكنه يتوقف على دراسة علوم كثيرة ومتعددة. ففي هذه المرحلة والمرتبة، الأغراض تختلف باختلاف الملاحظات الشخصية للأشخاص، وتختلف باختلاف الدوافع الشخصية للأشخاص، وفي هذه المرحلة والمرتبة لا يوجد لكل علم غرض وحداني نوعي كليٌ تطبق عليه قاعدة (أنَّ الواحد لا يصدر إلاّ من واحد)، فتطبيق هذه القاعدة لا ينبغي أن يكون بلحاظ هذه المرتبة.

المرتبة الثانية: وهي مرتبة تدوين القواعد التي يبحث عنها وتدون، هذه المرتبة، مرتبة تلك القواعد بوجودها النفس الأمري في

اللوح المناسب، تارة تكون أموراً تكوينية من قبيل الملازمات والإستلزامات والعليّات، وتارة أخرى تكون أموراً طبيعية من قبيل الإعراب في علم النحو مثلاً، ويترتب على هذه القواعد في وعائها المناسب أثر واحد كلي، وهو الذي يسمّى بالغرض من ذلك العلم، بقطع النظر عن مقصود هذا، أو مقصود ذاك. وهذا ما اعتاد العلماء أن يمثلوا له فيقولون مثلاً: بأن الغرض من علم النحو هو صون اللسان عن الخطأ.

وينبغي أن يطبق البرهان الذي ذكرناه بلحاظ هذه المرتبة، التي، هي مرتبة القواعد بوجودها النفس الأمري غرضاً وأثراً وحدانياً كلياً. وهذا الاعتراف يستدعي التساؤل التالي:

كيف يقال بأن صون اللسان عن الخطأ أثر كلي يترتب على القواعد النحوية بوجودها النفس الأمري، لكي يطبق على ذلك قاعدة (أن الواحد لا يصدر إلاّ من واحد)، مع أننا نجد الكثيرين يخطئون في تعبيرهم خارجاً مع كونهم درسوا تلك القواعد؟.

وفي مقام الجواب على هذا التساؤل نطرح تقريبين لأجل تصوير أن هناك غرضاً وحدانياً كلياً مترتباً على القواعد بوجودها النفس الأمري، ممّا يتيح تطبيق قاعدة: (إن الواحد لا يصدر إلاّ من واحد).

التقريب الأول: هو أن يقال: بأن الغرض من القواعد النحوية ليس هو صون اللسان عن الخطأ بالفعل، بمعنى وقوع الصيانة خارجاً وتوضيح ذلك: هو أن صون اللسان عن الخطأ في الخارج له علة مركبة من أجزاء متعددة مثل (إرادة الفاعل أو علم الفاعل، والقواعد النفس الأمرية)، إذن فالقواعد النفس الأمرية هي جزء العلة لوقوع

الصيانة خارجاً، وتخلّف الصيانة خارجاً، لأنّ باقي أجزاء العلة غير موجودة.

وعليه: فإنَّ للقواعد النحوية غرضاً وحدانياً كلياً هو صون اللسان عن الخطأ خارجاً، وللقواعد تأثير ضمني فيه، فتكون علة ضمنية بحيث لو انضمّ إليها سائر الأجزاء الأُخرى لترتب المعلول ووقعت الصيانة خارجاً[1].

إلاّ أنَّ هذا التقريب لا ينفعنا في تطبيق البرهان على قاعدة: (إن الواحد لا يصدر إلاّ من واحد)، وذلك لأنه إما أن يكون المراد من صون اللسان عن الخطأ خارجاً واقع الصيانة، بمعنى أن يقول (ضرب زيد) ولا يقول (ضرب زيداً). وإمَّا أنْ يكون المراد عنوان الصيانة بحيث لم يخطىء، وأنه صان لسانه.

فإنْ كان الغرض هو واقع الصيانة، إذن يكون عندنا أغراض متباينة، لا غرض واحد، وذلك لأنّ واقع الصيانة في مسألة الفاعل هو أن يقول: (ضرب زيد)، وواقع الصيانة في مسألة المفعول هو أن يقول (ضربت زيداً) وهذان غرضان متباينان.

وعليه: فلم نحصل على غرض واحد كلي يكون مصداقاً للقاعدة وهي: (إنَّ الواحد لا يصدر إلاّ من واحد).

وإنْ كان الغرض عنوان الصيانة، بمعنى أن يكون غرض مسألة الفاعل (ضرب زيد) غرضاً بما هو صيانة، لا بما هو (ضرب زيد)، وغرض مسألة المفعول (ضربت زيداً) غرضاً بما هو صيانة لا بما هو (ضربت زيداً).

---

(١) أجود التقريرات: ص ٦ الخوئي.

إذن يتحقق عندنا في المقام غرض واحد كلي، هذا الغرض مستند إلى القواعد النحوية، وهو الصيانة عن الخطأ.

لكن هذا الغرض الواحد الكلي، بحسب الحقيقة، مستند إلى القواعد النحوية، لا باعتبار جامع ذاتي بينها، بل باعتبار جهة عرضية، ووصف عرضي مشترك بينها، وهو كونها عقلائية ومقبولة عند العقلاء، وكونها كذلك هو الذي جعلني أقول مثلاً: (ضرب زيد) تارة (وضربت زيداً) تارة أُخرى، فالعلة في أن أعرف النحو، وأقول: (ضرب زيد) تارة (وضربت زيداً) أُخرى، وإن كانت هي القواعد النحوية، وهذا يكشف عن جهة اشتراك، إلاّ أن هذه الجهة المشتركة لا يلزم أن تكون جامعاً ذاتياً حتى نحصل على جامع بين موضوعات القضايا، بل يكفي أن تكون جهة عرضية قائمة بهذه القضايا ولو تباينت موضوعاتها ومحمولاتها، كما رأينا من كون الجهة المشتركة في كونها عقلائية ومقبولة عند العقلاء.

ومن هنا نرى عدم صلاحية هذا التقريب في تقريب: (إنَّ الواحد لا يصدر إلاّ من واحد).

التقريب الثاني: وهو أن الغرض من القواعد النفس الأمرية، ليس هو وجود الصيانة خارجاً، وإنما أن يصحّ الكلام في نفسه سواء نطق به إنسان، أو لم ينطق به إنسان، وهذا الغرض حتماً يترتب على القواعد النحوية، لأنه بمجرد أن يتفق العرب على أن الفاعل مرفوع، حينئذٍ هذه القاعدة تؤدي مباشرة إلى تصحيح قولنا (ضرب زيد) سواء نطق بها أم لا.

ولكن مع هذا لا ينفع هذا التقريب في تطبيق البرهان المذكور على قاعدة: (إن الواحد لا يصدر إلاّ من واحد)، وذلك لأنّ الغرض

من القاعدة هو جعل الكلام مطابقاً لها، والمطابقة ما هي إلاّ نسبة قائمة بين القاعدة والكلام الخارجي. ولا يعقل أن تكون النسبة جامعاً بين القواعد النحوية، وبين الكلمات الخارجية، إذن لدينا أغراض متعددة، لأن هذه النسب عديدة بعدد القواعد، وكذلك لا يتحقق الجامع بين النسب إلاّ إذا تحقق الجامع بين أطرافها، لأنّ الجامع ما بينها واحد. وهذا البرهان إنما يتحقق في غرض مستقل موجود في الخارج، لا في أمر نسبي يكون تعدده ووحدته تابعاً لوحدة طرفه وتعدده.

الدليل الثاني: على أن التمايز بين العلوم بالموضوعات:

وحيث أنه كذلك فلا بد من أن يفرض لكل علم موضوعاً، ولو لم يكن لكل علم موضوع خاص به، لم يكن العلم متميزاً عن سائر العلوم الأُخرى، وكأن صاحب هذا الكلام فرض في هذا الدليل أصلاً موضوعياً وهو أن التمايز بين العلوم بالموضوعات، ثم يرتب عليه أنه بناء لذلك يجب أن يكون لكل علم موضوع.

والمحقق الخراساني ناقش في الأصل الموضوعي هذا وقال[1]: بأنه لو كان تمايز العلوم بالموضوعات، إذن يلزم أن يكون لكل باب بل لكل مسألة علم مستقل، لأنّ موضوع باب الفاعل غير موضوع باب المفعول. فيكون هذا علماً وذاك علماً آخر، مع أنه لا يلتزم بذلك أحد[2]. وعدم الالتزام بذلك يكشف عن أن تمايز العلوم ليس بالموضوعات.

ولكن المحقق الخراسانيّ في نقاشه هذا قد جانب الصواب،

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص ١٠.

(٢) فوائد الأصول: ج١ ص ٧ الكاظمي.

وذلك لأنّ السادة العلماء حينما يقولون بأن تمايز العلوم بالموضوعات، لا يقصدون بذلك أيّ موضوع كيفما اتّفق حتى يقال بأن الفاعل موضوع والمفعول موضوع. إذن ليكن لكل منهما علم.

بل[1] القصد هو أن تمايز العلوم إنما يكون بالموضوع الذي لا تكون عوارضه الذاتية عوارض ذاتية لموضوع أعمّ منه. مثلاً: الفاعل موضوع متميز عن المفعول، ولكن العوارض الذاتية له بحسب مباني السادة العلماء، عوارض ذاتية لموضوع أعمّ منه وهو الكلمة. وعليه: فلا يجوز جعل الفاعل موضوعاً لعلم خاص به. ومن هنا يظهر رد نقاش المحقق الخراساني.

ولكن الدليل الثاني أيضاً غير صحيح، وذلك لأنه لا يمكن أنْ نستدلّ على وجود الموضوع لكل علم من دعوى أنَّ تمايز العلوم بموضوعاتها، فإنَّ كون العلوم تتميز بموضوعاتها يتوقف على أنْ نثبت بأنَّ لكل علم موضوعاً[2].

فإذا كانت تلك القضية مشكوكة لنا، إذن فكيف نستطيع أنْ نبرهن على أنَّ لكل علم موضوعاً، بلحاظ أنَّ تمايز العلوم بالموضوعات.

نعم لو ثبت أنَّ تمايز العلوم بموضوعاتها بدليل تعبدي أو شبه تعبدي، كآية أو رواية، حينئذٍ نستكشف بطريق ال ـ (إن) أنه لا بد وأن يكون لكل علم موضوع.

وأمّا بقطع النظر عن الدليل التعبدي، أو شبه التعبدي، لا يمكننا أنْ نجعل هذا برهاناً على وجود الموضوع لكل علم.

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص ٧.

(٢) ووجه البطلان للزوم الدور، أو لزوم حمل الشيء على نفسه، لأنه أحد عقد الحمل في عقد الموضوع. (المؤلف).

المقالة الثانية: وهي أن البرهان قائم على عدم وجود موضوع لكل علم. وقد قرر ذلك من قبل السيد الخوئي بتقريبين[1]:

التقريب الأول: وهو أننا إذا لاحظنا علم الفقه، سوف نجد أن محمولاته عبارة عن الأحكام الشرعية مثل ـ الصلاة واجبة ، الخمر حرام، الدم نجس، وهكذا. وهذه أمور اعتبارية وليست أموراً حقيقية.

وعليه: لو فرض أننا أردنا أن نتصور جامعاً حقيقياً قولياً بين مسائل هذا العلم، بحيث يجمع هذا الجامع بموضوعه بين موضوعات مسائل هذا العلم، وبمحموله بين محمولات مسائله، لتعذر علينا ذلك، لأنّ القضية الكلية الجامعة غير متصورة في علم الفقه بسبب محمولات مسائله التي هي أمور اعتبارية، ولا بد أن يكون جامع الأمور الاعتبارية أمراً اعتبارياً، وهو غير متحقق في هذه القضية.

ولكن هذا التقريب غير صحيح، وذلك لأنه حتى مع فرض أن الأحكام الشرعية أمور اعتبارية، إلاّ أنَّ في الاعتبار حيثيتين إحداهما: حيثية نفس الاعتبار، والثانية: حيثية المعتبَر.

وحيثية نفس الاعتبار أمر حقيقي بعكس حيثية المعتبَر التي هي أمر اعتباري وهمي. مثلاً: حينما تعتبر ـ بحراً من ذهب ـ فإنَّ نفس اعتبارك هذا أمر حقيقي قائم بنفسك، وهو من الموجودات القائمة في النفس، بينما المعتبَر وهو مفهوم ـ بحر، من ذهب ـ أمر خيالي وهمي، وليس أمراً حقيقياً.

والجامع المطلوب في المقام ليس جامعاً بلحاظ حيثية المعتبَر، وإنما هو جامع بلحاظ حيثية الاعتبار، وهناك وجودات تشريعية حقيقية

---

(١) أجود التقريرات: ص ٣. الخوئي.

قائمة في نفس المولى، وناشئة من اهتمامات وملاكات مولوية. وهذه الملاكات أمور حقيقية يتصور بينها الجامع الحقيقي.

التقريب الثاني: هو أيضاً بالنسبة إلى علم الفقه، وخلاصته: إنَّ موضوع علم الفقه عبارة عن أمور مختلطة بعضها جوهر من قبيل الدم نجس، وبعضها من الكيف المسموع من قبيل القراءة واجبة، وبعضها من مقولة الوضع من قبيل الركوع واجب، وبعضها من الأمور العدمية من قبيل التروك.

ولو أريد تصوير جامع بين موضوعات علم الفقه، بحيث يكون جامعاً حقيقياً مقولياً، للزم تصوير الجامع بين مقولات عالية من قبيل مقولة الوضع، ومقولة الكيف مثلاً، أو بين الوجود والعدم لأنّ موضوع المسألة في بعض مسائل علم الفقه أمر عدمي كالترك مثلاً. وهذا الجامع غير معقول.

وهذا التقريب غير صحيح أيضاً، وذلك لأنه إذا اتضح لدينا التساؤل التالي يتضح عدم صحة التقريب.

وهذا التساؤل هو: ما المراد من تصوير جامع بحيث يكون موضوعاً للعلم؟.

إذا كان المراد تصوير موضوع للعلم بحيث يكون جامعاً بين موضوعات مسائله حسب ما دُونت خارجاً، فإنَّ هذا متعذر لا في علم الفقه فقط، بل حتى في الفلسفة العالية أيضاً، والتي سلّم السيد الأستاذ[1]، والسادة العلماء بأن لها موضوعاً واحداً كلياً وهو (الموجود)، وذلك لأن الموجود في كثير من مسائل الفلسفة العالية يقع

---

(١) أجود التقريرات: ص٧ هامش ١.

محمولاً في المسألة حسب ما دوّنت، لا موضوعاً مثل: الجوهر موجود، العرض موجود، العقل موجود، ومع هذا لم يستشكل الفلاسفة، وحتى علماء الأصول، في أنَّ للفلسفة موضوعاً كلياً وهو (الموجود).

ومعنى هذا إنه: حينما نريد أن نتصور الموضوع الكلي للعلم، لا يلزم أن نتصوره بنحو يكون منطبقاً على موضوعات مسائله، حسب ما دوّنت خارجاً، بل يكون منطبقاً حسب ترتيب من الترتيبات لهذه المسائل سواء أكان مطابقاً لما دوّن، أو لم يكن مطابقاً لما دوّن.

وبهذا يتم كون موضوع الفلسفة هو (الموجود) سواء أكان الموجود جوهراً، أو عرضاً، وهكذا يكون الجوهر، والعرض، والعقل، محمولات للموجود الذي هو موضوع الفلسفة العالية، ولكن العلائق النحوية واللغوية، أو ضرورات اللغة والنحو، أو أي تأثير آخر غير مرتبط بحقائق الأشياء، يضطرنا إلى أن ندوّن مسائل الفلسفة، أو أي علم كما وقع خارجاً.

ومن هنا يتضح أنه عندما نريد أن نحقق موضوعاً لأي علم، ينبغي أن نحققه بحسب الأمر الواقعْ لا بحسب ما دوّن خارجاً، وهذا الكلام يجري أيضاً في تحقيق موضوع علم الفقه، لأنَّ الجامع هنا كما في الفلسفة العالية، يبرز من خلال محمولات علم الفقه. والإشكال الذي وقع كان بسبب ملاحظة مسائله حسب ما دوّنت.

وهنا بدل أن نقول إنَّ موضوع علم الفقه هو فعل المكلف كما يقال، فنقع في القيل والقال، لأنّ بعض مسائله ليست من فعل المكلف، بل من الأعيان الخارجية كالدم نجس، والخمر نجس، وهكذا، نقول: بأنَّ موضوع علم الفقه هو الحكم الشرعي، ونسبة

الحكم الشرعي إلى علم الفقه كنسبة الموجود إلى الفلسفة العالية، فكما يقال في الفلسفة العالية: الجوهر موجود، فهو بحسب الحقيقة أن الوجود متعين بتعين جوهري، وكذا في قولنا: العرض موجود معناه أن الوجود متعين بتعين عرضي، وهكذا عندما يقال: الصلاة واجبة، فإنَّه في الحقيقة أن الحكم الشرعي متعين بوجوب الصلاة، ووجوب الصلاة نحو تعين للحكم الشرعي.

إذن فالحكم الشرعي هو محور موضوع علم الفقه، وكل مسألة من مسائله هي بحث في تعيّنات الحكم الشرعي.

التحقيق في المقدمة الأولى

وتحقيق الكلام في هذا المقام هو: إنه لا إشكال في أن لكل علم وحدة، وبهذه الوحدة صار علماً كما أنه لا إشكال في أن وحدته ثابتة له في المرتبة السابقة على التدوين والتأليف، فعلم النحو لم يصبح علماً واحداً لأنّ سيبويه ألّفه علماً واحداً، بل بقطع النظر عن المدوّن والمؤلف، فإنَّ لعلم النحو نحو وحدة ثابتة في أفقه المناسب له. وهذه الوحدة لا بد وأن تنشأ من أحد أمور ثلاثة وهي: إمّا وحدة الموضوع، وإمّا وحدة المحمول، وإمّا وحدة الغرض.

فإنْ كانت هذه الوحدة ناشئة من وحدة الموضوع: إذن يثبت أن لكل علم موضوعاً. وإنْ فرض أنها كانت ناشئة من وحدة المحمول: إذن بحسب الحقيقة يكون هو موضوع العلم، لأننا لا نريد بموضوع العلم إلاّ ما كان يبحث فيه عن عوارضه الذاتية كما هو الحال في الفلسفة العالية كما تقدم. فإنَّ البحث فيها عن الموجود بما هو موجود، وعن تعيناته، وتخصصاته، وشؤونه، وكذلك الأمر في المقام، فإنه أيضاً يكون البحث هنا عن المحمول الكلي، وعن تعيناته، وتخصصاته، وشؤونه.

وإنْ فرض أن الوحدة كانت ناشئة بلحاظ الغرض: فإنْ كان هذا الغرض من سنخ النسب، إذن فلا يعقل وحدته إلاّ بوحدة طرفه،

فيرجع إذن إلى وحدة الموضوع، أو المحمول. وإنْ لم يكن من سنخ النسب، بل كان أمراً حقيقياً خارجياً معلولاً للقضايا، إذن فيكون هو موضوع العلم أيضاً، من قبيل المرض والصحة الذي هو الغرض من علم الطب. فإنَّ تمام مسائل علم الطب ملحوظ باعتبار دخلها في الصحة، والبحث فيها بالحقيقة عن أسباب الصحة وموانعها. والبحث عن الأسباب للشيء هو بحث عن العوارض الذاتية لذلك الشيء. كما يأتي توضيحه في بحث العوارض الذاتية.

والفلاسفة حينما قالوا: إنَّ لكل علم موضوعاً، لم يريدوا أكثر ممّا ذكرناه، وهذا الشيخ الرئيس يقول في كتابه (منطق الشفاء في المقالة الثانية من باب البرهان)، بأنه: تارة يكون للعلم موضوع واحد كعلم الحساب الذي موضوعه العدد، وأُخرى يكون له موضوعات متعددة. وهذه الموضوعات المتعددة، تارة يجمعها جنس واحد، وأُخرى لا يجمعها جنس واحد، وعلى الثاني تارة تجمعها مناسبة واحدة، وأُخرى لا تجمعها مناسبة واحدة.

ومثال ما يجمعها جنس واحد: الخط، والسطح، والجسم، فإنه يجمعها المقدار.

ومثال ما لا يجمعها جنس واحد، ولكن تجمعها مناسبة واحدة: النقطة، والخط، والسطح، والجسم، فإن النقطة ليست مقداراً، ولكن يصح أن تجعل هذه الأربعة موضوعاً لعلم واحد باعتبار أن نسبة النقطة إلى الخط هي نسبة الخط إلى السطح، ونسبة الخط إلى السطح نسبة السطح إلى الجسم.

ومن هنا نلاحظ أن الفلاسفة حينما أسسوا هذه القاعدة، وهي: إن لكل علم موضوعاً، لم يريدوا ما وقع في خيال الأصوليين،

واضطرهم إلى الإشكال والجواب، وإقامة البراهين على الاستحالة والنفي، وإنما كان مرادهم شيئاً يكفي مجرد تصوره للتصديق به، وهو أنه لا بد لكل علم مادام علماً واحداً من محور، وهذا المحور إما أنْ يكون منتزعاً بلحاظ موضوعات مسائل ذلك العلم، أو بلحاظ محمولات مسائله، أو بلحاظ الغرض من هذه المسائل، وهذا المحور هو موضوع العلم.

التحقيق في المقدمة الثانية والمقدمة الثالثة

ولقد أدرجناهما معاً لأنهما كانا موضع تساؤل في ثلاثة إشكالات من قبل علماء الأصول على نحو التداخل.

والمقدمة الثانية هي القائلة بأنه يبحث في كل علم عن عوارض موضوعه الذاتية، لا عن العوارض الغريبة.

والمقدمة الثالثة هي التساؤل عن تفسير العرض الذاتي، هل العرض الذاتي هو ما عرف عنهم بأنه ما يعرض للشيء بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي دون ما يعرض بواسطة أمر أعم داخلي أو خارجي، ودون ما يعرض بواسطة أمر مباين أو أخص؟.

والإشكالات الثلاثة التي وجّهت على هاتين المقدمتين كتساؤل من قبل علماء الأصول هي:

أولاً: هل أن ما ذكر هو تحديد للعرض الذاتي، أو أنّ له تحديداً آخر؟.

ثانياً: بعد معرفة معنى العرض الذاتي نسأل بأنَّه: هل يشترط أن يبحث في العلم عن عوارض موضوعه الذاتية، أو يجوز أن يبحث فيه عن العوارض الغريبة أيضاً؟.

ثالثاً: بعد فرض قبول هذه القاعدة، وهي أن يبحث في كل علم

عن عوارض موضوعه الذاتية نتساءل بأنَّه: كيف يمكن تطبيق هذه القاعدة بحيث يكون البحث منطبقاً عليها في سائر العلوم؟.

الإشكال الأول:

وهو هل أن العرض الذاتي هو المحمول الذي يثبت للموضوع بلا واسطة أصلاً، أو بواسطة أمر مساوي مع الالتزام بأن ما يعرض بواسطة أمر أعم داخلي أو خارجي، وبواسطة أمر أخص أو مباين، أعراض غريبة؟.

المحقق العراقي (قده) حقق هذا البحث بأفضل تحقيق عرض من قبل علماء الأصول، ولذا سوف نقتصر على عرضه دون غيره مع إجراء المناقشة المناسبة لما عرضه[1].

قال المحقق العراقي: بأنه لا ينبغي تقسيم العرض بما ذكر، وإنما ينبغي تقسيمه على النحو التالي: إنَّ العرض المحمول بالنسبة إلى الموضوع يتصور على أنحاء:

أ ـ النحو الأول:

أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع بمعنى الذاتي في كتاب الكليات، أي يكون جنساً له أو نوعاً أو فصلاً له.

ب ـ النحو الثاني:

أن يكون المحمول خارجاً عن حريم ماهية الموضوع، لازماً له، بحيث يكون الموضوع وحده كافياً للإتصاف به بلا حاجة إلى سبب من

---

(١) بدايع الأفكار ـ العراقي : ج١ ص ١٠.

الخارج، من قبيل الحرارة بالنسبة إلى النار، فإنَّ الحرارة ليست من ذاتيات النار، ولكنها لازم لا يحتاج إلى واسطة.

ج ـ النحو الثالث:

أن يكون المحمول محتاجاً إلى واسطة بالنسبة إلى الموضوع بمعنى أنه ليس ذاتياً، ولا لازماً، بل هو عرض مفارق. ولكن هذه الواسطة حيثية تعليلية بمعنى كونها لثبوت المحمول للموضوع، من قبيل مجاورة النار التي هي واسطة في ثبوت الحرارة للماء، فإنَّ الحرارة بالنسبة للماء ليست ذاتية، ولا لازمة، بل تحتاج إلى واسطة، وهي مجاورة النار التي هي الحيثية التعليلية، وهي العلة في ثبوت الحرارة للماء. وهذه الحيثية التعليلية قد تكون مباينة كما هو الحال في المثال المذكور، وقد تكون مساوية، أو أعم، أو أخص، بمعنى أنَّ الوسائط المذكورة في التساؤل يمكن أنْ تكون من هذا النحو إذا كانت حيثيات تعليلية.

وقبل الدخول في النحو الرابع نقول: بأنه ينبغي الاعتراف بأن العرض في هذه الأنحاء عرض ذاتي لأنه يعرض لموضوعه حقيقة وبالدقّة.

أمّا في النحو الأول: فواضح لأنه ثابت للموضوع في مرتبة ذاته باعتباره جنساً، أو نوعاً، أو فصلاً، وهذا أعلى مراتب الثبوت.

وأمّا في النحو الثاني: فهو لازم له. إذن فهو عارض عليه ابتداء وبلا واسطة.

وأمّا في النحو الثالث: وإنْ كان فيه واسطة، لكن الواسطة حيثية تعليلية، لا حيثية تقييدية، بمعنى أنها تعطي للموضوع شيئاً، والتعليلية هنا عرض ذاتي في المقام.

د ـ النحو الرابع:

أن يكون المحمول عارضاً على الموضوع بواسطة هي حيثية تقييدية، بمعنى أنَّ الواسطة هي محط العرض، لا ذا الواسطة. ولكن نفترض هنا أن ذا الواسطة هو جزء تحليلي من الواسطة، من قبيل عروض أعراض النوع على الجنس، فإنَّ العرض هنا يعرض على الجنس بتوسط النوع ـ الذي هو أخص بحسب تقسيم المشهور ـ ولو لاحظنا ذا الواسطة نرى أنه معروض ضمني للعرض، لا معروض استقلالي. والمعروض الاستقلالي للعرض هو النوع، والعارض على النوع استقلالاً عارض على الجنس ضمناً لأن الجنس جزء النوع.

وهذا بخلاف الأنحاء الثلاثة السابقة، لأنّ الموضوع فيها معروض استقلالي للعرض.

ه ـ ـ النحو الخامس:

أن يكون المحمول عارضاً على الموضوع بواسطة، والواسطة جزء من الموضوع، لا الموضوع جزء من الواسطة، من قبيل عروض العرض على النوع بتوسط أمر أعم منه، وهو الجنس الذي هو جزء النوع.

و ـ النحو السادس:

أن يكون المحمول عارضاً على الموضوع بواسطة هي حيثية تقييدية، لا حيثية تعليلية، وتكون هذه الواسطة مباينة ذاتاً مع ذي الواسطة، ولكنها متحدة معه وجوداً من قبيل أعراض الفصل بالنسبة إلى الجنس، أو أعراض الجنس بالنسبة إلى الفصل. والفصل والجنس متغايران ذاتاً، متّحدان وجوداً.

ز ـ النحو السابع:

أن يكون المحمول عارضاً على الموضوع بواسطة، ولكن هذه الواسطة مباينة لذي الواسطة ذاتاً ووجوداً، من قبيل القول: بأن الجسم بطيء أو سريع، فإنَّ البطء والسرعة يعرضان على الحركة بحسب الحقيقة لأنها موضوعهما، وبتوسط الحركة يعرض البطء أو السرعة على الجسم. والجسم والحركة متغايران ذاتاً، وماهية، ووجوداً.

وهكذا فإنَّ المحقق العراقي قسّم العرض إلى سبعة أقسام لكن غير السبعة الأُخرى المشهورة، وبعد ذلك قال[1]:

إنَّ المناط في الذاتية، إمَّا أنْ يكون بلحاظ الحمل، أو بلحاظ العروض، فإنْ كان المناط في الذاتية أي التمييز بين العرض الذاتي وغير الذاتي، إنْ كان بلحاظ عالم الحمل فالستة الأولى تكون أعراضاً ذاتية، لأنه يصح حملها حقيقة باعتبار أنه إما لا يوجد واسطة أصلاً، أو تكون الواسطة تعليلية، أو تكون تقييدية، ولكنها متحدة وجوداً مع ذي الواسطة. والاتحاد في الوجود يصحح الحمل كما هو معروف.

وأما النحو السابع الأخير، فلا يكون ذاتياً لأنه لا يوجد ما يصحح الحمل فيه حقيقة. وإنْ كان المناط في الذاتية هو بلحاظ عالم العروض، لا بلحاظ الحمل. فمن الواضح أن الأنحاء الثلاثة الأخيرة ليس فيها عروض حقيقة، وإنما العروض للواسطة، لا لذي الواسطة.

ومن الواضح أيضاً أنَّ في الأنحاء الثلاثة الأولى عروضاً حقيقياً، . فهذه الثلاثة تكون أعراضاً ذاتية، لأن العروض فيها إما ذاتي، أو لازم، أو بواسطة تعليلية.

---

(١) بدايع الأفكار: ج١ ص ١٢.

ويبقى الكلام في النحو الرابع فإنْ قلنا بكفاية العروض الضمني في الذاتية أدرجناه مع الثلاثة الأولى، فتكون الأنحاء الأربعة الأولى أعراضاً ذاتية، وإنْ قلنا بتقوّم الذاتية بالعروض الاستقلالي فقط، أدرجنا النحو الرابع مع الأنحاء الثلاثة الأخيرة، فتكون الأنحاء الثلاثة الأولى فقط أعراضاً ذاتية.

ثم استظهر المحقق العراقي[1] أن المناط في الذاتية ليس هو الحمل، بل هو العروض. وليس هو مطلق العروض، بل العروض الاستقلالي، استظهر هذا من كلمات الحكماء، وذلك لأنه لو كان مناط الذاتية هو مطلق العروض، ولو ضمنياً، أو كان مناط الذاتية أوسع من ذلك، وهو أن يكون الحمل حقيقياً، إذن للزم أَنْ تكون العوارض الذاتية للنوع عوارض ذاتية للجنس. فالعوارض الذاتية للنوع هذه لها عروض ضمني للجنس، لأن الجنس جزء من النوع، ويكون حملها على الجنس أيضاً حملاً حقيقياً بلا عناية. فلو بنينا على أن المناط في الذاتية هو مطلق العروض ولو ضمناً، فضلاً عن البناء على أنَّ المناط هو الحمل الذي هو أوسع من العروض، للزم من ذلك أن تكون عوارض النوع ذاتية بالنسبة إلى الجنس. وهذا يقتضي أن يكون العلم الذي يبحث عن الجنس يبحث عن عوارض النوع أيضاً، فمثلاً: علم الحيوان يجب أن يبحث عن عوارض الإنسان أيضاً، وعلم الطبيعي الذي موضوعه الجسم، يجب أن يبحث عن عوارض علم الطب أيضاً، لأنها عوارض للجسم المخصوص بالمزاج المخصوص مع أنه ذكر[2] عن المحقق الطوسي في (شرح الإشارات) أنه قال:

---

(١) بدايع الأفكار: ج١ ص ١٣

(٢) بدايع الأفكار: ج١ ص ١١.

إذا كان هناك موضوعان، بينهما عموم وخصوص مطلق، بأن كان أحدهما أخص من الآخر، فيكون بحث الأخص تحت بحث الأعم، وقد استفاد من ذلك أن البحث عن عوارض الأخص لا يدخل في بحث الأعم. وهذا برهان على أن بناءهم ليس على كفاية العروض الضمني، فضلاً عن كفاية الحمل في الذاتية، لأن العروض الضمني موجود هنا، فإنَّ عوارض النوع عارضة على الجنس عروضاً ضمنياً، مع أنهم لم يقبلوا أن يجعلوا عوارض النوع جزءاً من علم الجنس، بل جعلوه تحت ذاك العلم الذي يبحث عن الجنس.

فهذا دليل على أن مناط الذاتية عندهم ليس هو مطلق العروض، ولو ضمناً، فضلاً عن مطلق الحمل. إذن فينحصر العرض الذاتي بخصوص الأقسام الثلاثة الأولى، هذا الذي أفاده المحقق العراقي وهذا يرد عليه ثلاث إشكالات:

الإشكال الأول على المحقق العراقي:

هذا الإشكال ينصب على ما استفاده المحقق العراقي من كلمات الحكماء، وجعله دليلاً على أن مرادهم من الذاتية ليست الذاتية بلحاظ الحمل، ولا بلحاظ مطلق العروض، بل بلحاظ العروض الاستقلالي خاصة، بدعوى أن المحقق الطوسي وغيره جعلوا علم الجنس فوق علم النوع، وجعلوا البحث عن عوارضه تحت علم الجنس. وهذا معناه أن عوارض النوع ليست ذاتية للجنس مع أن لها عروضاً ضمنياً على الجنس.

وهذا الكلام غريب من المحقق العراقي، وإن استشهد له بكلام المحقق الطوسي، فكأنه قرأ جزءاً من كلام الطوسي، ولم يقرأ الجزء

الآخر منه. فإنَّ المحقق الطوسي في (شرح الإشارات)[1] ذكر هذه العبارة التي نقلها عنه المحقق العراقي، وهي: إن الموضوعين إذا كان بينهما عموم وخصوص مطلق، فالبحث عن عوارض الأخص تحت البحث عن عوارض الأعمّ، لكن هذه التحتية ليس معناها ما فهمه المحقق العراقي وهو: (إنها تحته بمعنى أنها خارجة)، بل المقصود من التحتية هنا هو ما يلائم كلا الوجهين: (ما يلائم كونه فيه)، (وما يلائم كونه في طوله وخارجاً عنه).

ومقصوده من التحتية كلا هذين الوجهين، بدليل أنه يشرح مقصوده فيقول[2]:

بأن هذا الخاص مع ذاك العام تارة يفرض أن نسبة الخاص إلى العام كنسبة النوع إلى الجنس، كالإنسان والحيوان، وأُخرى يفرض أنه نسبة المقيد إلى المطلق، يعني أن الخاص أصبح خاصاً لا بضمّ فصل خصّصه ونوّعه، بل بضمّ قيد عرضي خارجي من قبيل، الإنسان والإنسان العراقي، الإنسان العراقي خاص بالنسبة إلى نوع الإنسان، لكن هذا الخاص خصص بقيد عرضي لا بفصل منوّع ذاتي.

ثم يقول ـ وباختصار ـ : بأنه إذا كان الخاص من قبيل النوع مع الجنس، فهو تحت علم الجنس وجزء منه، وإنْ كان من قبيل المقيد مع المطلق من قبيل الإنسان العراقي مع طبيعي الإنسان، فهو تحته وليس جزءاً منه.

ولو أكمل المحقق العراقي قراءة العبارة، لوجد أن عوارض النوع ذاتية بالنسبة إلى الجنس، وداخلة في علم الجنس، ومثل هذا التصريح

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات. المحقق الطوسي: ج١ ص ٣٠٢.
(٢) المصدر السابق: ج١ ص ٣٠٣.

موجود للشيخ الرئيس في منطق الشفاء، إذن فتخيُّل أن الحكماء بنوا على أن عوارض النوع غريبة عن الجنس، وليست ذاتية للجنس، تخيّل لا أساس له أصلاً.

وبهذا يبطل ما استدلّ به على تعيين المراد من العرض الذاتي ـ وتعيين كون المناط في الذاتية، هو العروض الاستقلالي ـ إذ لو كان المناط هو العروض الاستقلالي، فكيف تصير العوارض الذاتية للنوع عوارض ذاتية للجنس بصريح كلماتهم؟ هذا هو الإشكال الأول.

الإشكال الثاني على المحقق العراقي:

هو أنه لا يعقل التفكيك والتفصيل بين الحمل والعروض بالنحو الذي ادّعاه المحقق العراقي، حيث ادّعى أن المناط في الذاتية إنْ كان هو الحمل، فالستة الأولى كلها ذاتية، وإن كان المناط في الذاتية هو العروض، فالأربعة الأولى فقط أو الثلاثة الأولى فقط ذاتية، فكأنه يفرّق بين الحمل والعروض، ويجعل دائرة الحمل أوسع من دائرة العروض.

هذا المطلب أمر غير معقول، فإنَّ الحمل مع العروض لا ينفكّان وتوضيح ذلك:

ان الواقع له مرتبتان:

أ ـ مرتبة الوجود.

ب ـ ومرتبة التحليل التي هي أيضاً من مراتب نفس الأمر والواقع.

فإذا لاحظنا مرتبة الوجود: فحينئذٍ متى ما صدق الحمل صدق العروض، ومتى ما صدق العروض صدق الحمل، يعني إذا لاحظنا

مرتبة الوجود الخارجي إذن فلا بدّ وأن نقول: إن العروض فيها حقيقي وذاتي، والحمل فيها حقيقي وذاتي، ولا معنى لأن يقال بلحاظ مرتبة الوجود ـ بأن عرض الفصل ليس عرضاً للجنس حقيقة ـ ، إذ في مرتبة الوجود لا يكون إلاّ وجود واحد بإزاء الجنس والفصل. وقد عرض له العرض. إذن ففي مرتبة الوجود، الجنس والفصل بإزائهما وجود واحد، وهذا الوجود الواحد، عَرَضَ له إدراك الكليات مثلاً. إذن إدراك الكليات بلحاظ مرتبة الوجود عرض حقيقي ومحمول حقيقي أيضاً.

وأما إذا لاحظنا مرتبة التحليل التي هي من مرتبة نفس الأمر والواقع، أيضاً في تلك المرتبة يكون الجنس شيئاً، والفصل شيئاً آخر في مقابل الجنس، في تلك المرتبة لا حمل ولا عروض. في مرتبة التحليل عوارض الفصل لا تعرض للجنس، كما أنها لا تحمل على الجنس أيضاً، لأنّ الحمل مناطه الاتحاد، وفي هذه المرتبة لا اتحاد، لأنه في مرتبة التحليل، الجنس والفصل متغايران ولا اتحاد بينهما، فلا يحمل الفصل على الجنس. ولا يحمل عوارض الفصل على الجنس. إذن فقد تبرهن أن التفصيل بين العروض والحمل غير معقول، بل إذا أُريد أَنْ يفصل بين مرتبة الوجود ومرتبة التحليل فيقال مثلاً:

هل المناط هو الذاتية في العروض والحمل بلحاظ مرتبة الوجود، أو الذاتية في العروض والحمل بلحاظ مرتبة التحليل؟.

ففي كل من المرتبتين الحمل والعروض يكونان متلازمين متى صدق أحدهما حقيقة صدق الآخر حقيقة، وإنما ينفك أحدهما عن الآخر إذا أخذنا الحمل من مرتبة، والعروض من مرتبة أُخرى، إذا أخذنا الحمل من مرتبة الوجود، وأخذنا العروض من مرتبة التحليل،

حينئذٍ ينفك أحدهما عن الآخر. وأما العروض والحمل بلحاظ مرتبة واحدة فهما لا يكاد ينفك أحدهما عن الآخر.

فحتى يصح كلام المحقق العراقي، لا بد وأنْ يصاغ بهذا التعبير، بأن يقال: بأن المناط في الذاتية سواء أكان عروضاً أو حملاً، هو العروض والحمل في مرتبة واحدة، إمّا مرتبة الوجود وإمّا مرتبة التحليل.

الإشكال الثالث على المحقق العراقي:

وهو الذي يتضح به حقيقة الحال، وحاصله أن مراد الحكماء من العرض الذاتي ليس هو ما كان عروضاً أو حملا بلحاظ مرتبة التحليل فقط، ببرهان أَنْ لو كان مرادهم هذا، للزم أَنْ يكون عوارض النوع غريبة عن الجنس، وغير ذاتية للجنس، مع أننا نقلنا لكم أن الحكماء يصرحون بأن عوارض النوع جزء من علم الجنس. إذن فليس مرادهم هذا، كما أنه ليس مرادهم من الذاتية، الذاتية عروضاً وحملاً بلحاظ مرتبة الوجود، إذ لو كان هذا هو مقصودهم، إذن للزم أَنْ يكون العرض الذي يعرض بواسطة أمر خارجي أعم أو أخص أيضاً، عرضاً ذاتياً، لأنه يصح حمله عليه، ويصح عروضه بلحاظ مرتبة الوجود حقيقة، مع أنهم اتفقوا على أن العرض الذي يعرض بواسطة أمر خارجي أو أخص خارجي، هذا ليس عرضاً ذاتياً.

ومن هنا يعرف أن مقصودهم من العرض الذاتي هنا شيء آخر غير الذاتية بلحاظ العروض والحمل أصلاً، لا في مرتبة التحليل ولا في مرتبة الوجود، وتوضيح هذا الشيء الآخر هو أنَّ مقصودهم من الذاتية هو الذاتية بلحاظ المنشئية، منشئية موضوع المسألة لمحمول المسألة، وتوضيحه:

إنَّ موضوع المسألة له نسبتان إلى محمول المسألة نسبة المحلية ونسبة المنشئية.

فتارة يلحظ موضوع المسألة بلحاظ النسبة المحلية للمحمول بما هو محل له، ومعروض له على حد محلية الجسم للبياض، والجسم للحركة، وهذا اللحاظ هو الذي جرى عليه المحقق العراقي.

وتارة أُخرى يلحظ موضوع المسألة بالنسبة إلى محمول المسألة بلحاظ النسبة المنشئية، لا بلحاظ النسبة المحلية، أي بما هو منشأٌ له، وعلة له، ومستتبع له. والذاتية بلحاظ المنشئية يختلف معناها عن الذاتية بلحاظ المحلية، فإنَّ الذاتية بلحاظ المحلية معناها ما قاله المحقق العراقي، وهو كون العرض يعرض للموضوع حقيقة ولو بواسطة تعليلية، فالحرارة مثلاً بالنسبة إلى الماء إذا لاحظنا المحلية، فهذه المحلية محلية حقيقية وذاتية لأن الحرارة محلها حقيقة هو الماء.

وأما النسبة المنشئية يعني كون الموضوع منشأ وعلة في إيجاد العرض، وهذا المعنى يختلف عن المعنى لتلك النسبة المحلية، والنسبة بينهما العموم من وجه، فقد تجتمع الذاتية في المحلية والمنشئية، وقد تفترقان، ومثال الاجتماع كما في النار حارة فإنَّ النار محل للحرارة ومنشئاً للحرارة حقاً، ومثال الإفتراق كما في حرارة الماء بسبب مجاورة النار، فحرارة الماء هنا إذا لاحظناها مع الماء بالنسبة المحلية، فهي عرض ذاتي، لأن محلها هو الماء فهي عرض ذاتي للماء، وليست عرضاً ذاتياً لمجاورة النار.

وهنا أيضاً إذا لاحظنا حرارة الماء في هذا المثال بالنسبة المنشئية فليس الماء منشأً حقيقياً للحرارة. فإذن صدقت المحلية

الحقيقية، ولم تصدق المنشئية. وهنا أيضاً إذا لاحظنا الحرارة العارضة على موضوعها وهو الماء بسبب مجاورته للنار التي هي بمثابة الحيثية التعليلية التي صارت سبباً لتسخين الماء وحرارته، إذا لاحظنا الحرارة مع تلك الحيثية التعليلية نرى المنشئية الحقيقية ثابتة، فإن مجاورة النار منشأ حقيقة لتسخين الماء وحرارته ولكن المحلية الحقيقية غير ثابتة، لأنّ مجاورة النار لا معنى لاتصافها بالمحلية وعروض الحرارة لها. إذن فقد صدقت المنشئية الحقيقية، ولم تصدق المحلية.

إذن فما هو ذاتي المنشئية، وما هو ذاتي المحلية بينهما عموم من وجه، قد يجتمعان وقد يفترقان. فإذن عندنا مطلبان متغايران المحلية الحقيقية والمنشئية الحقيقية.

وكلام المحقق العراقي كان مبنياً على أن الميزان في الذاتية هو المحلية الحقيقية بلحاظ مرتبة التحليل فقط. وإلاّ يلزم أن يكون عوارض النوع غريبة عن الجنس، ولا بلحاظ عالم الوجود وإلاّ يلزم أن تكون الأقسام الستة كلها عوارض حقيقية، بل بحسب الحقيقة إنَّ الميزان في الذاتية هو الذاتية بحسب المنشئية. فالعرض الذاتي عبارة عن العرض الذي يكون موضوع المسألة منشأ له، ومستتبعاً له، إما بلا واسطة، أو مع الوسائط. وإذا فسّرنا العرض الذاتيّ بهذا التفسير نعرف نكتة ما قرره الحكماء من كون العارض الذي يعرض بلا واسطة. أو بواسطة أمر مساوي سواء أكان داخلياً، أو خارجياً، عرضاً ذاتياً، واعترفوا بأن هذه الثلاثة أعراض ذاتية كما صرّح المحقق الطوسي في (شرح الإشارات)، بأن العرض الذي يعرض للموضوع بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي، داخلي أو خارجي، هو عرض ذاتي، وأما

العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أعم، أو أمر أخص، أو مباين، فهذا ليس عرضاً ذاتياً[1].

هذه الدعاوى تتبين نكتتها بناء على التفسير الذي ذكرناه للعرض الذاتي. والآن نأخذ هذه الدعاوى واحدة واحدة ونفسرها:

الدعوى الأولى: وهي إنَّ العرض الذي يعرض للموضوع بلا واسطة، فهو عرض ذاتي. وهذا واضح لانطباقه على التفسير باعتبار أن فرض كونه بلا واسطة هو فرض كون الموضوع منشأ وحده، وكافياً في وجود المحمول، إذن فالمنشئية الحقيقية التي هي ميزان العرض الذاتي محفوظة.

الدعوى الثانية: وهي إنَّ العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي، هو عرض ذاتي سواء أكان المساوي داخلياً كالفصل، أو خارجياً.

هذا المطلب أيضاً منطبق على التفسير الذي ذكرناه وبرهان الانطباق هو: إنَّ هذا العرض إذا فرضنا أنه يعرض على الموضوع بواسطة أمر مساوي، حينئذٍ ننقل الكلام إلى تلك الواسطة المساوية، فنقول: تلك الواسطة المساوية هل تعرض على الموضوع بواسطة أمر أعم، أو بواسطة أمر أخص، أو مساوي، أو بلا واسطة؟.

إما أنها تعرض على الموضوع بواسطة أمر أخص فهو خلف كونها مساوية ولكانت أخص حينئذٍ، لأن ما يعرض بواسطة الأخص هو أخص.

---

(١) لأنه من الواضح أن معنى كونه يعرض بواسطة الأخص أو المباين، يعني أن الموضوع وحده لا يكفي لعروضه ما لم ينضم الأخص أو المباين، فمنشئية الموضوع للعرض ليست منشئية ذاتية فلا يكون عرضاً ذاتياً. (المؤلف).

وإما أنها تعرض على الموضوع بواسطة أمر أعم فهو خلف أيضاً، ولكانت أعم لأن ما يعرض بواسطة الأعم هو أعم. إذن فلا يبقى إلاّ شقّان:

أ ـ أن تكون الواسطة تعرض على الموضوع بلا واسطة أصلاً.

ب ـ أو تعرض على الموضوع بواسطة أمر مساوي أيضاً.

فإنْ كانت تعرض على الموضوع بلا واسطة أصلاً، فهذا معناه أن الموضوع يستتبع الواسطة بذاته، ويستتبع ما يعرض بواسطتها بتبعيتها، فيصير الموضوع علة الواسطة، وعلة لما يعرض بهذه الواسطة، وبهذا تحفظ المنشئية الحقيقية.

وإنْ فرض أن الواسطة تعرض على الموضوع بواسطة مساوية، نقلنا الكلام إلى واسطة الواسطة المساوية أيضاً، ونكرر فيها نفس البرهان إلى أن ننتهي أخيراً، منعاً للتسلسل، إلى واسطة مساوية تعرض على الموضوع بلا واسطة، وبهذا يترتب تسلسل المحمولات كلها.

وينتهي في منشئيته إلى الموضوع نفسه، فيصير الموضوع منشأ لتمام هذه الوسائط الطولية المترتبة، وهذا هو معنى الذاتية.

فبهذا نبرهن أن العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي، هو عرض ذاتي سواء أكانت الواسطة المساوية داخلية أو خارجية.

الدعوى الثالثة: وهي أن العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أخص، ليس عرضاً ذاتياً. وهذا المطلب أيضاً واضح، فمثلاً العرض الذي يعرض للحيوان بواسطة الضاحكية، أو التعجب، أو

الإنسانية التي هي أمور أخص من الحيوان، هذا العرض ليس عرضاً ذاتياً للحيوان لماذا؟.

لأنّ المنشئية غير محفوظة فإنَّ معنى هذا أن الضحك مثلاً يعرض على الحيوان بواسطة أمر أخص، وهو المتعجب، أو الإنسانية. إذن فموضوع القضية وهو الحيوان لم يصبح منشأ بذاته للمحمول، بل احتاج زائداً على وضع هذا الموضوع إلى وضع مطلب آخر من أجل أن يترتب المحمول، وهذا معناه أن المنشئية ليست منشئية ذاتية. أمّا كيف صارت عوارض النوع ذاتية للجنس بالنحو الذي ذكرنا فيما مرّ، فهذا له بحث آخر.

إلى هنا تبين أن مقتضى القاعدة أن عوارض النوع ليست ذاتية بالنسبة إلى الجنس. لكن هذا له تخريج آخر يأتي إن شاء الله في بحث الإشكال الثالث إذن تبرهنت هذه الدعوى أيضاً وهو أن العرض الذي يعرض على الموضوع بواسطة أمر أخص هذا ليس ذاتياً، لأنّ المنشئية الحقيقية غير محفوظة.

الدعوى الرابعة: إنَّ العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أعم سواء أكان الأعم ذاتياً كالجنس مع النوع، أو أجنبياً، هذا العرض ليس ذاتياً أيضاً.

هذا المطلب أيضاً واضح ويتبرهن عليه بما ذكرناه، لأنّ محمول القضية إذا كان يعرض على موضوع القضية بواسطة أمر أعم، كما في قولنا ـ الإنسان متحرك ، والحركة تعرض على الإنسان بواسطة أمر أعم، وهو كونه جسماً، فحينئذٍ الخصوصية التي زاد بها الإنسان على ذاك الأمر الأعم، تلك الخصوصية التي زاد بها، تكون أجنبية عن دائرة المنشئية، ويكون ضمها من قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان،

وتكون خارجة عن دائرة المنشئية. إذن فلم يصبح الموضوع بحدّه منشأً بل أصبح جزءاً منه، وليس منشأ وحده. وعليه: فلا تكون المنشئية للموضوع بحدّه محفوظة، ولا تكون الحركة من العوارض الذاتية للإنسان، بل ولا للحيوان، لأنها تعرض بواسطة أمر أعم، فالمنشئية للإنسان بحدّه، أو للحيوان بحدّه، غير محفوظة في المقام.

الدعوى الخامسة: وهي إنَّ العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مباين، هو عرض غير ذاتي، من قبيل البطء والسرعة التي تعرض على الجسم بواسطة أمر مباين وهو الحركة مثلاً. وهذا القسم بحسب الحقيقة هو من إضافات علماء الأصول، وليس موجوداً في التقسيم الأصلي.

وتوضيح النكتة في ذلك: إن علماء الأصول قصدوا من الأخص والأعم والمساوي عنواناً منطبقاً على الموضوع. فإن كان أخص منه سمّوه بالأخص، وإن كان مساوياً له بالصدق سموه بالمساوي، وإنْ كان أعم منه صدقاً سموه بالأعم. والجامع بين الأعم والمساوي والأخص، هو أن يكون منطبقاً عليه بمعنى أن يكون عنوان الواسطة منطبقاً على الموضوع. وحينئذٍ نضطر إلى جعل عنوان في مقابل ذلك، وهو عنوان المباين، لأن المباين غير منطبق على الموضوع، بل أمر مباين ومغاير له بحسب الخارج. فالمباين يصير في مقابل الأقسام الثلاثة كلها، في مقابل ما يعرض بواسطة الأعم والأخص والمساوي، هكذا قال علماء الأصول.

بينما المراد وما ينبغي أن يكون مراداً من الأعم والأخص والمساوي ليس هو الأعم والأخص والمساوي بحيث يكون منطبقاً عليه، ويكون أخص منه، أو مساوياً له، أو أوسع منه في الصدق، بل

المراد من ذلك كله الأعم والأخص والمساوي مورداً، سواء أكان منطبقاً عليه أو لم يكن.

فمثلاً: حينما نقول بأن العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي هو عرض ذاتي، لا نريد بالأمر المساوي ما يكون منطبقاً على الموضوع، بل ما يكون مورداً متكافئاً معه بحيث متى ما كان هذا موجوداً كان هذا موجوداً، التكافؤ في المورد لا الإنطباق، والصدق على مورد واحد هو النكتة في جعل هذا عرضاً ذاتياً.

فلو فرضنا أن موضوعاً كان علة لعرض من الأعراض، وكان ذاك العرض علة لعرض آخر من الأعراض، فهذا العرض الثاني عارض على الموضوع الأصلي بواسطة أمر مساوي وهو العرض الأول، والعرض الأول هنا مباين وجوداً مع الموضوع، لأن الموضوع بنفسه يستتبع العرض الأول بلا واسطة، ويستتبع العرض الثاني بواسطة العرض الأول، ولهذا صرّح المحقق الطوسي في (شرح الإشارات) في مقام التمثيل للعرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي قال كالعرض الذي يعرض للموضوع بواسطة فصله، أو بواسطة عرض آخر ذاتي له، مع أن العرض الآخر هذا مغاير له وجوداً[1].

إذن ليس المقصود من الأعم والمساوي والأخص ما يصدق عليه ويكون أخص أو أوسع منه صدقاً، أو مساوياً له في الصدق، بل المقصود الأعمية والأخصية والمساواة، بحسب المورد سواء انطبق عليه أو لم ينطبق. إذن المباين رجع إلى هذه الأقسام ولا يكون قسماً برأسه.

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات ـ القسم الأول في المنطق ـ نصير الدين الطوسي ـ ص١٥١ ـ ١٦٨.

وبهذا اتّضح أن تمام الدعاوى في المقام قد تبرهنت على أساس هذا التفسير، على أساس تفسير العرض الذاتي بأنه ما كانت ذاتيته بلحاظ المنشئية، منشئية الموضوع للمحمول، لا بلحاظ محلية الموضوع للمحمول.

وعليه: فالعرض الذاتي هو ما يعرض بلا واسطة أصلاً، أو بواسطة أمر مساوي داخلي أو خارجي، دون ما يعرض بواسطة أمر أخص، أو أعم، أو مباين.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الإشكال الأول المعنون في أول البحث.

لكن بقي عندنا عدة أمور لا بد من التنبيه عليها تباعاً:

الأمر الأول: وهو أننا قلنا: إنَّ الملحوظ في الذاتية ليس هو نسبة المحلية، بل هو نسبة المنشئية والعلّية، فكون شيء محلاً، أو مادة للعرض، بحيث يكون معروضاً له، هذا ليس هو مناط الذاتية، لكن يجب الإلتفات هنا إلى مطلب وهو: إن المعروض، يعني حامل العرض، هو بحسب الحقيقة أحد العلل بالنسبة إلى العرض، لأنه علة مادية له، حيث ذكر الحكماء أن العلل أربعة للشيء: ـ المادة ـ الصورة ـ الفاعل ـ الغاية ـ .

المادة هي بنفسها علة بنحو من الأنحاء، وبمعنى من المعاني للعرض أيضاً، ولكن هذه العلة طبعاً ليست علة تامة. مثلاً ـ الخشب مادة للسرير ـ الخشبية علة مادية للسريرية، لكن لا يكفي من أجل أن يصير الخشب سريراً أن يكون خشباً، بل لا بد وأن ينضم إلى ذلك، العلة الفاعلة والعلة الغائية ـ يأتي نجار، ويقصد أن يصنع سريراً من أجل النوم. ـ حينئذٍ يتحوّل هذا الخشب إلى سرير. فهي علة مادية

بمعنى كونها بالإمكان والقبول، دون أن تستتبع حتماً وجود السرير، وحينذاك لا يكون العرض عرضاً ذاتياً بالنسبة إلى المادة، لأن المادة لا تستتبع ذلك العرض، وإنما هي محل له، فلو أردنا أنْ نؤسس علماً نجعل موضوعه الخشب مثلاً، فليس السريرية عرضاً ذاتياً بالنسبة إلى ذلك الخشب، لأن مادة الخشب وإنْ كانت علة مادية للسريرية بمعنى أنها حامل السريرية، ولكنها لا تستتبع السريرية بل هي بالإمكان من ناحية السريرية.

نعم قد يتفق أن تكون المادة بسنخ مادة يكون فرضها في الخارج منطوياً دائماً ومساوقاً دائماً لفرض تمامية الفاعل والغاية أيضاً، بحيث يكون فرض المادة في الخارج مساوقاً لفرض الفاعل والغاية أيضاً من قبيل النبات ـ فمادة النبات ـ يعرض له أعراض من الموت، والحياة، والتغذية، والنمو ونحو ذلك. لو أسّسنا علماً نبحث فيه عن هذه المادة المخصوصة لبحثنا عن هذه الأعراض لأنها أعراض ذاتية للمادة، وإنْ كان بحسب الحقيقة فاعل هذه الأعراض فاعل فوق الطبيعة. وليست المادة هي فاعلة النمو، والتغذية، والتوليد، والموت، والحياة، ونحو ذلك، فما هو الفاعل لهذه الأعراض ـ فاعل غير طبيعي هو فوق الطبيعة.

ولكن حيث أن فرض هذه المادة المستعدة خارجاً مساوق لتمامية المطلب، لأن الفاعل لا قصور فيه من حيث أنه فاعل، وإنما ينتظر فقط لفرض أن تكون المادة مستعدة، وبمجرد أن تكون المادة مستعدة تفاض عليها أعراضها من الموت، والحياة، والنمو، وغيره، ففي مثل ذلك يكون العرض عرضاً ذاتياً بالنسبة إلى المادة، لأن المادة تستتبع العرض ولو باعتبار أن فرضها في الخارج مساوق لفرض تمامية سائر الجهات، ولا نريد بكون شيء عرضاً ذاتياً لشيء آخر، إلاّ أن فرضه

في الخارج مساوق لفرض تمامية سائر الجهات، ومستتبع لهذه الأعراض مع عدم عروض آخر مثل هذا العرض.

الأمر الثاني: هو أننا بيّنا أنَّ العرض الذي يعرض للشيء بواسطة أمر أخص، هذا عرض غريب، وليس عرضاً ذاتياً، وذلك باعتبار أن معنى كونه بواسطة أمر أخص، يعني أن هذا الموضوع بمفرده وحده في الخارج لا يكفي لترتب هذا العرض، ما لم ينضم إليه ذلك الأمر الأخص، مثلاً، العرض الذي يعرض على الإنسان العراقي، هذا يكون عرضاً غريباً، وليس ذاتياً بالنسبة إلى طبيعي الإنسان، لأنّ فرض الإنسان لا يكوّن ترتب هذا العرض واستتباعه، وإنما يحتاج إلى أمر زائد على ذلك، وهو كونه عراقياً. إذن فهو عرض غير ذاتي بعد البناء على أن المناط في الذاتية هو المنشئية، كما تقدم توضيحه في الدعوى الثالثة من الدعاوى الخمسة.

لكن نستثني من ذلك صورة واحدة لا يأتي فيها البرهان الذي برهنا به على أن العرض الذي يعرض بواسطة الأخص ليس ذاتياً وهي صورة عروض الفصل على الجنس، نفس الفصل عروض الفصل ـ الناطقية على الحيوان ـ فإنَّ الناطقية بحسب الدقة تعرض على جنس الحيوان وعلى كلي الحيوان بواسطة أمر أخص، وهو كون ـ بعض الحيوان ناطقاً ـ وهذا البعض أخص من طبيعي الحيوان. إذن فناطق الذي هو الفصل يعرض على الحيوان الذي هو الجنس بواسطة أمر أخص وهو، بعض الحيوان، نقول: بعض الحيوان ناطق، إذن فالحيوان ناطق، فقد عرض الفصل على الجنس بواسطة أمر أخص الذي هو ـ بعض الحيوان ـ الموجبة الجزئية بعض الحيوان ناطق.

مع هذا نقول: بأن الفصل عرض ذاتي بالنسبة إلى الجنس، وذلك لأنّ الفصل هنا وهو ـ ناطق ـ الذي يعرض على بعض الحيوان

ليس المقصود من هذا البعض الذي عرض عليه الفصل بل إننا أضفنا إلى الحيوان شيئاً ثم عرض له الفصل، البعض هنا ليس معناه أننا أخذنا الحيوان، وأضفنا إليه العراقي، أو الشرقي، أو الغربي، ثم عرض له الفصل، ليس هكذا، إذ لو كان هكذا إذن لم يكن الفصل فصلاً، بل كان الفصل ذاك الأمر الذي دخل في عنوان ـ بعض الحيوان ـ وهو خلفٌ.

إذن فبعض الحيوان الذي يعرض عليه الفصل يستحيل أن يزيد على ذات الحيوان بشيء، إذ لو كان يزيد على ذات الحيوان بشيء إذن لكان ذاك الشيء هو الفصل، وكان ما نقول عنه إنه فصل، عرضاً خاصاً ولم يكن فصلاً، وهو خلف.

إذن فالفصل وإنْ كان بحسب الدقة يعرض على بعض الحيوان، وبواسطة عروضه على بعض الحيوان يعرض على الحيوان، فهو بحسب هذا التصور عرض بواسطة أمر أخص، لكن هذا الأمر الأخص ـ وهو بعض الحيوان ـ عين ذلك الأمر الأعم لم نضف إليه شيئاً زائداً وباعتبار هذا الشيء الزائد صار له فصل، إذن لكان ذاك الشيء الزائد هو الفصل، ولكان قد تفصّل قبل الفصل، وهذا خلف.

إذن فالفصل هنا عرض بواسطة أمر أخص على الحيوان وهو بعض الحيوان ومع هذا هو عرض ذاتي، وهذا بخلاف الأمر الأخص في سائر الموارد والفرق بين الأمرين هو أن الأمر الأخص الذي عرض بواسطته الفصل هنا هو ـ بعض الحيوان لا يزيد على الحيوان بشيء، بينما في غيره من الموارد الأخص يزيد بشيء، كالعراقي، والإنسان، فالعراقي يزيد على الإنسان بالعراقية.

فالأمر الأخص متى ما كان يزيد على الأمر الأعم بشيء،

فالعرض الذي يعرض بتوسطه عرضٌ ليس ذاتياً، ومتى ما كان الأخص الذي يعرض العرض بواسطته على الأمر الأعم، يستحيل أن يزيد على الأمر الأعم بشيء. إذن فهو بحسب الحقيقة عرض ذاتي وليس عرضاً غريباً.

وهذه النكتة فلتكن على ذكر منها لأنها سوف تدخل معنا على الخط في الإشكال الثالث، وهو بعد أن سلمنا بأنه يبحث عن العوارض الذاتية، ولا يجوز البحث عن العوارض الغريبة، كما سوف نوضحه في الإشكال الثاني إنْ شاء الله. والحال هذه كيف يمكن تطبيق هذه النكتة على سائر العلوم بحيث أن هذه العلوم يبحث فيها عن محمولات موضوعات المسائل، وموضوع المسألة أخص من موضوع العلم، فقد عرض المحمول على موضوع العلم بواسطة أمر أخص، وهو محمول المسألة ـ .

وهذه النكتة يتضح فيها مطلبٌ، وهو: إن الفصول أعراض ذاتية بالنسبة إلى الجنس. إذن فأعراض الفصول أيضاً ذاتية بالنسبة إلى الجنس، لأننا بيّنا فيما سبق أن العرض الذي يعرض على الموضوع بواسطة أمر ذاتي أيضاً، يكون ذاتياً، لأنه معلول المعلول، وتابع التابع، فهو مستتبع بالواسطة، فإذا تبرهن بهذه النكتة أن الفصول أعراض ذاتية بالنسبة للأجناس، يتبين أن الأعراض الذاتية للفصول هي أعراض ذاتية للأجناس أيضاً، لأنه يصير من قبيل العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي، فيكون أيضاً عرضاً ذاتياً.

وبهذا يعرف أن عوارض النوع ذاتية أيضاً بالنسبة إلى الجنس، وإنْ كانت العوارض تعرض بواسطة أمر أخص بحسب الحقيقة، لأن النوع أخص من الجنس، ولكن حيث أن نوعية هذا النوع بفصله، وحيث أن الفصل عرض ذاتي بالنسبة إلى الجنس بالبرهان، وهذا

العرض ذاتي بالنسبة إلى الفصل، إذن فهذا العرض بالنسبة إلى الجنس يكون عرضاً ذاتياً أيضاً.

وما تقدم من أن العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أخص ليس ذاتياً يختص مدعى وبرهاناً بما إذا كان الأخص من قبيل العراقي مع الإنسان، لا من قبيل النوع مع الجنس. هذا هو الأمر الثاني الذي يجب التنبيه إليه.

وإلى هنا تم الكلام في الإشكال الأول وهو عبارة عن تحديد العرض الذاتي.

فتبين ما هو حدّ العرض الذاتي.

وتبين أن مناط العرض الذاتي هو نسبة المنشئية، وكون المنشئية منشئية حقيقية، إما بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي.

وتبين أن العرض الذي يعرض بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي، هذا عرض ذاتي بالبرهان.

وأما العرض الذي يعرض بواسطة أمر أعم، فهو ليس عرضاً ذاتياً.

وأما العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص فهذا فيه تفصيل، فإنْ كان هذا الأخص من قبيل الفصول مع الأجناس، فالعرض ذاتي، وفي غيره ليس عرضاً ذاتياً كما أشرنا إلى استثناء هذه الصورة في عروض الفصول على الأجناس من قبيل عروض الناطقية على الحيوان بواسطة أمر أخص وهو بعض الحيوان، لكن لما كان هذا الأمر الأخص لا يزيد بشيء على الأعم الذي هو الجنس ـ الحيوان ـ في مثل ذلك فقط يكون العرض هذا عرضاً ذاتياً أيضاً، وإن عرض بواسطة

أمر أخص. ومن هنا كانت الفصول أعراضاً ذاتية لأجناسها، وأعراض هذه الفصول أيضاً هي أعراض ذاتية لها، وبالتبع أعراض ذاتية لأجناسها أيضاً.

وبعد ذلك يقع الكلام في الإشكال الثاني والثالث وبحسب الحقيقة: فإنَّ نكات المطلب وإن كان دفع بها الإشكال الثاني والثالث إلاّ أننا مع هذا سوف نذكر الإشكال الثاني إنْ شاء الله تعالى، وهو: هل يجب أن يبحث عن العوارض الذاتية للموضوع، أو لا يجب؟.

الإشكال الثاني: هل يجب أن يبحث عن العرض الذاتي للموضوع أو لا يجب؟.

الجواب على هذا الإشكال وإنْ صار واضحاً مما تقدم بناء على ما بيّناه من أن الميزان في العرض الذاتي هو الذاتية في المنشئية، لا الذاتية في المحلية ـ يعني كون الموضوع علة ومنشأ بذاته لذلك العرض بعد أن وضحنا ذلك وطبقناه على الأقسام السبعة المعروفة، واتضح أيضاً بالبرهان أن العرض الذي يعرض للموضوع بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي، يكون عرضاً ذاتياً، وأمّا ما يعرض بواسطة أمر أعم يكون عرضاً غريباً وأن ما يعرض بواسطة أمر أخص، يكون عرضاً غريباً أيضاً، إلاّ ما استُثني من ذلك، وهو عروض الفصل على الجنس، وعروض عوارض الفصل والنوع بالنسبة إلى الجنس، فإنها عوارض ذاتية، وإنْ كانت بواسطة أمر أخص، وكل ذلك تقدمت نكاته.

كما أننا بيّنا أن المنشئية التي هي ميزان العرض الذاتي قد تكون بلحاظ كون الموضوع علة فاعلية للعرض، وقد تكون باعتبار كون

الموضوع علة مادية للعرض، مع فرض تمامية سائر الأجزاء ـ مادة النبات ـ وهذا تقدم توضيحه فيما سبق.

ونضيف إلى ذلك ونقول: بأنّ المنشئية قد تكون بلحاظ كون الموضوع منشأ وعلة غائية للعرض، فإنَّ العلة الغائية أيضاً لها منشئية بالنسبة إلى معلولها. فإذا فرضنا أن هناك مجموعة من التدبيرات الكونية لجسم الإنسان، فهذه التدبيرات الكونية لجسم الإنسان كلها لها علة غائية واحدة وهي صحة الإنسان ـ كون مزاجه بالنحو الفلاني المسمى بالصحة ـ إذن هذه الصحة هي علة غائية لمجموع هذه التدبيرات الطبيعية التي تكون موجبة للصحة، ومحققة للصحة.

في هذا المقام أيضاً يكون للصحة منشئية لهذه التدبيرات ولهذه العوارض، لكن منشئية الصحة لهذه التدبيرات ليست على نحو العلة الفاعلية، بل على نحو العلة الغائية، ولهذا تكون متأخرة عن هذه التدبيرات وجوداً كما هو شأن العلة الغائية، فإنَّ العلة الغائية متأخرة وجوداً عن معلولها بحسب الخارج، لكن لها نحو من المنشئية بتلك التدبيرات والعوارض التي تكون العلة الغائية منها هي الصحة، وبهذا يعرف معنى قولنا فيما سبق: إنه إذا كانت مجموعة من العوارض والمحمولات مؤثرة في غرض واحد من قبيل محمولات علم الطب المؤثرة في غرض واحد وهو صحة الإنسان، فحينئذٍ يمكن أن يجعل نفس هذا الغرض الواحد، وهو صحة الإنسان، موضوعاً للعلم، ويكون البحث عن عوارضه الذاتية بلسان البحث عن أسبابه ومقدماته وموانعه.

ويتضح معنى هذا الكلام باعتبار أن الصحة إذا كانت علة غائية لمجموعة من الأحوال والتدبيرات، إذن فهذه العلة الغائية لها المنشئية لتلك الأحوال والتدبيرات، فتكون تلك الأحوال والتدبيرات بمثابة

الأعراض الذاتية لها، لأن الميزان في ذاتية العرض هو المنشئية كما سبق، والمنشئية كما تتصور في العلة الفاعلية، كذلك تتصور في العلة الغائية، فيصح أن يجعل علة غائية ـ ما ـ في الطبيعة موضوعاً لعلم، ويبحث في ذلك العلم عن أسباب تلك العلة في الخارج، لأن أسبابها عوارض ذاتية لها، بمعنى المنشئية، باعتبار أن العلة الغائية لها نحو من المنشئية لمعلولاتها.

وإذا اتضح كل الذي قدمناه يتضح الجواب عن الإشكالات التي أثيرت في المقام ـ وإنما أتينا على ذكر ما تقدم من اعتبار المنشئية بلحاظات الموضوع المختلفة، باعتبار كونه علة مادية وفاعلية وغائية، لأن هناك من أنكر وجوب البحث عن العوارض الذاتية للموضوع كالمحقق الإصفهاني حيث قال[1]: لماذا يجب أن يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم، وأنكر وجوب ذلك في العلم. وكذلك السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ذكر أنه لا يلزم أن يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوع العلم[2]، بل ولا لموضوع المسألة نفسها أيضاً، ويمكن عقد مسألة يكون محمولها عرضاً غريباً لموضوعها ويبحث عنه ولا مانع من ذلك.

هذا الكلام جوابه يتضح في مجموع أمرين:

أ ـ هو أن المقصود من الذاتية في العوارض الذاتية هو في المنشئية والعلية كما أوضحناه.

ب ـ هو أن أولئك الذين قالوا بشرط أن يبحث في العلم عن العوارض الذاتية، يقصدون بذلك البحث البرهاني خاصة ـ يعني حينما

---

(١) نهاية الدراية: مجلد ١ ص ٣.

(٢) أجود التقريرات هامش ص ٥ . ٦.

يراد أن يكون العلم علماً برهانياً لا بد أن يكون البحث عن العوارض الذاتية، لا أنه كلما وقع بحث، ولو بنحو الجدل، أو الخطابة، أو السفسطة، لا بد وأن يكون البحث بحثاً عن العوارض الذاتية. بل كلما أريد العلم الحق، وهو العلم البرهاني في نظر المنطق الأرسطي، حينئذٍ لا بد وأن يكون البحث بحثاً عن العوارض الذاتية.

إذا اتضح ما هو مقصودهم في المقام، حينئذٍ يمكن توجيهه وذلك بأن العلم بثبوت المحمول للموضوع يكون على نحوين:

النحو الأول: أَنْ نعلم بثبوت المحمول للموضوع، ولكن مع العلم باستحالة أن لا يكون ثابتاً له. مثلاً: نعلم بأن زيداً فقير، لكن لا نعلم بأن زيداً يستحيل أن لا يكون فقيراً، وإنما نعلم بثبوت المحمول للموضوع دون أن نعلم باستحالة أن لا يكون فقيراً.

هذا العلم في نظرهم ليس علماً برهانياً، بل هو علم قابل للزوال وللمحو، لأنه علم بثبوت المحمول للموضوع، يعني ثبوت الفقر لزيد، لا بلحاظ الحيثية المستدعية بالضرورة لذلك.

النحو الثاني: أَنْ نعلم بثبوت المحمول للموضوع، ونعلم بأنه يستحيل أن لا يكون الموضوع موصوفاً بهذا المحمول. مثلاً: نعلم بأن زوايا المثلث تساوي قائمتين، ونعلم بأنه يستحيل أن لا تكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين. هذا العلم هو الذي يصطلحون عليه بالعلم البرهاني، وهذا يكون حين يكون الموضوع بنفسه مستدعياً للمحمول، أو يكون هناك حد أوسط بين المحمول والموضوع، ويكون هذا الحد الأوسط مستدعياً للمحمول، وهو بنفسه ناشىء من الموضوع، بحيث يكون المحمول ناشئاً من الحد الأوسط ـ أي ثبوت المحمول للموضوع ناشىء من الحد الأوسط، والحد الأوسط ناشىء

من الموضوع. في مثل هذه الحالة حينئذٍ يصبح العلم علماً برهانياً لأنه علم بأن المحمول يستحيل أن يتخلف عن الموضوع، لأن الموضوع مستدع له بلا واسطة، أو بواسطة الحد الأوسط، هذا الذي يسمونه بالعلم البرهاني.

وهم حين يقولون بأنه يجب أن يبحث في العلوم عن العوارض الذاتية، يريدون بذلك، العلم البرهاني الذي يطلب علماً برهانياً ـ يعني يطلب علماً بثبوت المحمول للموضوع، وعلماً بأنه يستحيل أن لا يكون المحمول ثابتاً للموضوع، ومثل هذا لا يتصور إلاّ في العوارض الذاتية، بالمعنى الذي نحن بيّناه للعوارض الذاتية، يعني الذاتية من حيث المنشئية، فإن العرض إذا كان ذاتياً للموضوع من حيث المنشئية، بمعنى أن يعرض عليه بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي، هو الحد الأوسط، فحينئذٍ يكون العلم بثبوت المحمول للموضوع علماً برهانياً.

وأما إذا لم يكن هكذا، وكان المحمول قد علم بثبوته للموضوع، لكن لم يعلم لا بمنشئية الموضوع له بلا واسطة، ولا بمنشئيته لشيء، ذاك الشيء يكون منشأ له، ففي مثل هذا يكون هذا العلم علماً قابلاً للزوال، لأنه يعلم بثبوت هذا المحمول للموضوع، ولكن يحتمل زوال هذا المحمول عن الموضوع ـ إذ لا علم باستحالة أن لا يكون ثابتاً له ـ.

وبحسب الحقيقة إنَّ هذا الإشكال نشأ من عدم أخذ مجموع هذين الأمرين بعين الاعتبار، وهو أن المراد بالعرض الذاتي الذاتية بلحاظ المنشئية على ما تقدم، وأيضاً هو أن مراد أولئك الذين يقولون بأن البحث يجب أن يكون عن العوارض الذاتية، مرادهم بذلك خصوص البحث البرهاني، يعني البحث الذي يطلب علماً برهانياً، والعلم البرهاني لا يكون إلاّ بين العرض الذاتي

وموضوعه. وأمّا ما بين غير العرض الذاتي وموضوعه فلا يكون برهاناً. إذن فهذا الإشكال اتضح جوابه على ما بيّناه.

الإشكال الثالث على المحقق العراقي: إذا كان لا يبحث في العلم إلاّ عن العوارض الذاتية، كيف يطبق ذلك على سائر العلوم؟ وبمعنى آخر: إذا كان العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص عرضاً غير ذاتي، إذن فكيف نصنع في جملة العلوم التي يبحث فيها عن محمولات موضوعات المسائل وموضوع المسألة أخص من موضوع العلم؟ إذن فقد عرض المحمول على موضوع العلم بواسطة أمر أخص، وهو محمول المسألة.

ومثال ذلك: موضوع العلم هو الجنس مثلاً، وموضوع المسألة هو النوع مثلاً. والمحمول قد عرض على النوع أولاً، وعرض على الجنس بواسطة أمر أخص، وهو النوع فيكون إذن عرضاً غريباً؟.

هذا الإشكال أيضاً ظهر جوابه مما قلناه، وذلك أننا بيّنا أن العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص، وإنْ كان غريباً، وليس ذاتياً. ولكن يخرج من ذلك استثناء واحد برهنّا عليه، وهو عروض الفصل على الجنس، وعروض ما يعرض على الجنس يتبع الفصل، فإنَّ هذا عرض ذاتي كما برهنا عليه، إذن فلا يبقى إشكال أيضاً من هذه الناحية.

فلنفرض أن موضوع العلم هو الجنس، وموضوع المسألة هو النوع، ومحمول المسألة عرض على النوع، وبتوسط النوع عرض على الجنس. فهذا بناء على ما حققناه من أن ميزان العرض الذاتي هو المنشئية، وبناء على ما أوضحناه من أن عروض الفصل على الجنس ذاتي بهذا الملاك ـ وهو أن لا تزيد الواسطة الأخص عن ذات الأعم

بشيء ـ وكذلك كل ما يعرض بتبع الفصل وفي طوله، إذن فهذا المحمول يكون عرضاً ذاتياً بالنسبة إلى موضوع العلم، وإن كان قد عرض بواسطة أمر أخص.

إلى هنا انتهى الكلام عن الإشكالات الثلاثة التي وجهت على المقدمة الثالثة والثانية.

وإلى هنا انحلت عندنا المشاكل الثلاثة كلها التي أشرنا إليها في بداية البحث.

المشكلة الأولى وهي: إنَّ ما هو ميزان العرض الذاتي وتبين أن ميزانه ينطبق على ما يعرض بواسطة أمر مساوي، أو بلا واسطة، أو بواسطة أمر أخص، إذا كان هذا الأخص من قبيل الفصل بالنسبة إلى الجنس، على أن لا تزيد الواسطة الأخص عن ذات الأعم بشيء.

كما أن المشكلة الثانية وهي: إنه لماذا يشترط أن يبحث في كل علم عن عوارض موضوعه الذاتي، هذا أيضاً انحلّ بعد الإلتفات إلى أن المراد من البحث البحث البرهاني الذي ينتج علماً برهانياً، لا يكون إلاّ بين الموضوع وعرضه الذاتي، أي بين شيء وشيء يعرض عليه بلا واسطة، أو بواسطة أمر آخر يكون ذاك الآخر عرضاً ذاتياً له، وهو المسمى بالحد الأوسط في البرهان.

والمشكلة الثالثة انحلت كذلك وهي أنه كيف يكون محمولات المسائل أعراضاً ذاتية لموضوع العلم، مع أنها تعرض لموضوع العلم بواسطة أمر أخص، وهو موضوع المسألة؟.

وكان الجواب: إن موضوع المسألة بمثابة النوع بالنسبة إلى الجنس، وقد تقدم معنا أن عروض الفصل على الجنس ذاتي، وكذلك

كل ما يعرض بتبعه، وفي طوله، فتكون هذه المحمولات أعراضاً ذاتية أيضاً، فلا إشكال في المشاكل الثلاثة.

إلى هنا كدنا ننتهي من المقدمات التي يذكرها علماء الأصول في تعريف علم الأصول، إلاّ أننا سوف نبحث في الإشكال الذي طرحه المحقق الإصفهاني وغيره على ضابط العرض الذاتي الذي يعرض بواسطة أمر أخص، وسوف نبحثُ أيضاً في ضابط تمايز العلوم بالموضوعات أو بالأغراض:

ضابط العرض الذاتي الذي يعرض بواسطة أمر أخصّ

تبين مما تقدم وجه الخلل فيما أفاده جملة من المحققين كالمحقق الإصفهاني[1] وغيره، حيث ذكروا أن ضابط كون العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص ذاتياً، أن هذا الأمر الأخص الذي صار واسطة، إنْ كان مجعولاً بنفس جعل الموضوع، فالعرض العارض بواسطته يكون ذاتياً للموضوع، وإنْ كان مجعولاً بجعل آخر، فالعرض العارض بواسطته يكون غريباً بالنسبة إلى الموضوع مثال ذلك:

العرض الذي يعرض للإنسان بواسطة كونه عراقياً، هنا الواسطة وهي العراقي، مجعولة بجعل آخر غير جعل الموضوع وهو الإنسان، فالواسطة مجعولة بجعل آخر زائد على جعل نفس الإنسان. في مثل ذلك يكون العرض غريباً كما تقدم.

ومثال العرض الذاتي من قبيل الجسمية الذي يعرض على الموجود بواسطة كونه جوهراً، فإنَّ الموجود ما لم يصبح جوهراً، لا يعقل أنْ يصبح جسماً. إذن فالجسمية تعرض للموجود بتوسط كونه

---

(١) نهاية الدراية: ج١ ص ٣ . ٤.

جوهراً. والجوهرية أخص من الموجود، فالموضوع هنا الموجود، والواسطة هي الجوهرية، والعرض هو الجسمية.

لكن حيث أن الجوهرية مع نفس الموجود مجعولان بجعل واحد، لا بجعلين، فيكون العرض الأخص عرضاً ذاتياً.

إذن فقد تلخص من هذا بأن العوارض التي تعرض بواسطة أمر أخص كأنها على نحوين:

أ ـ إنْ كان العرض مع الواسطة مجعولين بجعل واحد، إذن فالعرض ذاتي بالنسبة إلى الموضوع.

ب ـ إنْ كان العرض مع الواسطة مجعولين بجعلين، إذن فالعرض غريب عن الموضوع.

إذن فقد جعلوا الميزان في الذاتية والغرابة في العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص، كون الواسطة مع العرض مجعولين بجعل واحد أو بجعلين.

وهذا الكلام اتضح مما ذكرنا عدم صحته، وذلك لأنَّ كون الواسطة مع العرض مجعولين بجعل واحد على نحو جعل الجوهرية والجسمية هذا إنما يصحح كون العرض أوّلياً، وهذا ميزان العرض الأوّلي الذي يعرض أولاً وبالذات.

أما العرض الذاتي فهو أوسع من ذلك فقد وضحنا أن العرض الذاتي قد يكون معلولاً لعرض ذاتي بحيث ينتهي إلى الموضوع، فلا يلزم أن يكون العرض الذاتي مجعولاً مع الواسطة بجعل واحد، بل يمكن أن يكون العرض مجعولاً بجعل آخر، وواسطته مجعولة بجعل آخر، ومع هذا يكون ذاتياً بالنسبة إليه، لأنّ مرادنا من الذاتية هي

الذاتية بلحاظ المنشئية، إمّا بلا واسطة أو مع الواسطة. فكأن هذا الكلام الذي صدر من هؤلاء المحققين خلط بين العرض الأولي والعرض الذاتي، فهناك اصطلاحان: اصطلاح العرض الذاتي، واصطلاح العرض الأولي.

فالعرض الأولي لعلّه يصح في هذا الميزان، وهو: إنَّ العرض إذا كان بواسطة فلا يكون أولياً إلاّ إذا كانت الواسطة مجعولة بنفس جعله، بحيث يطرآن معاً على الموضوع.

وأمّا العرض الذاتي فهو أوسع من ذلك فإنَّ العرض الذي يعرض بتوسط عرض ذاتي يكون أيضاً ذاتياً، ويكون اليقين الحاصل فيه يقيناً برهانياً. فالميزان إذن ليس هو أن يكون العرض مع الواسطة مجعولين بجعل واحد، بل الميزان هو أن الواسطة هل تزيد على الموضوع بشيء أو لا تزيد؟.

فإنْ كانت تزيد على الموضوع بشيء، فالعرض ليس بذاتي. وإنْ كانت لا تزيد فالعرض ذاتي. وأمّا مسألة أن الواسطة مجعولة مع العرض بجعل واحد، أو بجعلين، فهذا ميزان العرض الأولي، لا ميزان العرض الذاتي. والعرض الذاتي أوسع من العرض الأولي.

تمايز العلوم بالموضوعات أو بالأغراض؟

من مجموع ما تقدم تبين كذلك ما هو مشهور فيما بينهم من نزاع، من أن تمايز العلوم هل بتمايز الموضوعات، أو بتمايز الأغراض؟.

فإنَّ هذا التقابل بين الموضوع وبين الغرض، بناء على التفسير المشهوري للعرض الذاتي، وهو أن يراد من الذاتية في الغرض الذاتي الذاتية بلحاظ المحلية، حينئذٍ يكون الغرض أمراً في مقابل الموضوع. فيقال مثلاً ـ بأن موضوع علم النحو هو الكلمة، والغرض من علم النحو هو صيانة اللسان عن الخطأ. أو موضوع علم الطب هو مزاج الإنسان، وغرض علم الطب هو صحة المزاج. هذا لو قلنا بأن معنى الموضوع ما يكون محطاً ومحلاً للأغراض، ومحلاً للمحمولات، حينئذٍ يكون عندنا موضوع وفي مقابله غرض، ويقال بأن التمايز بالموضوعات أو بالأغراض!.

أمّا بناء على ما فسّرنا من أن المراد بالأغراض الذاتية، الذاتية بلحاظ المنشئية والعلية لا المحلية، إذن فنفس الغرض يكون موضوعاً أيضاً، إذا كان هناك علم كعلم الطب له غرض وحداني، فهذا الغرض بنفسه يصلح أن يكون موضوعاً لعلم الطب، وتكون قضايا علم الطب باحثة عن أحواله، باعتبار أن أسباب الغرض أحوال وأغراض له، على ما ذكرنا من أن العلة الغائية يكون معلولاتها عوارض ذاتية بالنسبة

إليها. فبناء على أن معنى العرض الذاتي أن الذاتية هي التي تكون بلحاظ المنشئية والعلية ـ فيكون موضوع العلم منشأ لمحمولاته لا محلاً لمحمولاته ـ والمنشأ كما قد يكون منشأ بنحو العلة الفاعلية، يكون منشأ بنحو العلة الغائية، كما تقدم.

إذن فلا يبقى تقابل بين الموضوع والغرض، حتى يبحث هل أن تمايز العلوم بالأغراض أو بالموضوعات. بل بحسب الحقيقة إن كل غرض يفرض لعلم، فهو إمّا بنفسه يكون موضوعاً لذلك العلم، ويكون البحث عن عوارضه بمعنى معلولاته الغائية، وإمّا أَنْ يكون موضوع العلم عبارة عمّا يكون سبباً له، ومنشأ له. فإذا بطل التقابل بين الموضوع والغرض، بطل هذا البحث، وتبيّن أن تمايز العلوم دائماً بالموضوعات.

بيان موضوع علم الأصول

بعد أن انتهينا من البحث في المقدمات التي اعتاد علماء الأصول أن يذكروها مقدمة لتعريف علم الأصول، وتشخيص موضوعه، نبدأ الآن في بيان هذا الموضوع فنقول:

إنَّ علماء الأصول قد وقعوا في حيص وبيص، وذهبوا مذاهب شتى في موضوع علم الأصول.

فبعضهم قال بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة، بحيث أخذ قيد الدليلية في موضوع العلم.

وبعضهم ذهب إلى أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي هي، لا بما هي أدلة ـ ذوات الأدلة من دون أخذ قيد الدليلية ـ.

وبعد أن أشكل على كلا القولين، كما ذكر صاحب (الكفاية)[1]، ذهب جملة من المحققين إلى أنه لا يوجد موضوع لعلم الأصول.

وقال آخرون: بأنه يوجد له موضوع، ولكنه غامض مجهول كنهه، وإنما يعبّر عنه تعبير إجمالي، فيقال: بأنه الكلي المنطبق على موضوعات مسائله.

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص١٢.

وصياغة هذا الإشكال على كلا المسلكين هو أن يقال:

إنه من غير المناسب أن تجعل الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول، لا بما هي أدلة، ولا بما هي هي، وذلك لأن موضوع العلم يجب أن يكون منطبقاً على موضوعات مسائله، وموضوعات مسائل علم الأصول لا ينطبق عليها الأدلة الأربعة على المسلكين. فمثلاً في موارد الأصول العملية موضوع المسألة هو الشك بالتكليف، والشك بالتكليف ليس عقلاً، ولا كتاباً، ولا سنة، ولا إجماعاً. إذن فكيف يفرض أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة مع أن موضوع المسألة في الأصول العملية شيء آخر غير الأدلة الأربعة؟.

وكذلك الكلام في أبحاث الاستلزامات لأن الموضوع في أبحاث المستلزمات هو التكليف، فيقال: هل إن التكليف بإيجاب شيء يستلزم التكليف بإيجاب مقدمته، أو لا يستلزم التكليف بإيجاب مقدمته؟ والتكليف هنا ليس ممّا ينطبق عليه عنوان الأدلة الأربعة، سواء أخذت بما هي أدلة، أو بما هي هي، فإنَّ التكليف كذلك ليس عقلاً، ولا آية، ولا حديثاً، ولا إجماعاً.

إذن موضوع المسألة في باب الاستلزامات كموضوع المسألة في باب الأصول العملية، لا ينطبق عليه عنوان الأدلة الأربعة على كلا الوجهين بما هي أدلة، أو بما هي هي. وكذلك الحال في مسائل الحجج والحجية، مثلاً يقال: بأن الشهرة حجة، وموضوع المسألة هو الشهرة، والشهرة ليست مصداقاً للأدلة الأربعة، فلا هي عقل، ولا كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، سواء أخذنا الأدلة بما هي أربعة، أو بما هي هي. وعلى كل حال فالبحث عن حجية الشهرة ليس بحثاً عن الأدلة الأربعة.

نعم يظهر الفرق بين هذين المسلكين، عند البحث عن حجية ظواهر الكتاب الكريم، فإنه إذا كان موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة، وبما هي حجة، إذن فلا يمكن البحث عن حجيتها في علم الأصول، لأن الحجية أخذت جزءاً، أو قيداً في موضوع العلم. وموضوع العلم لا يبحث عنه في ذلك العلم، وأمّا إذا كان موضوع العلم ذوات الأدلة الأربعة، لا بما هي حجة، إذن لا بأس بأن يكون بحث حجية ظواهر الكتاب الكريم داخلاً في مسائل علم الأصول.

إذن بالنسبة إلى أبحاث الحجج، بعض أبحاث الحجج لا يدخل على كلا التصورين من قبيل البحث عن حجية الشهرة، وبعض أبحاث الحجج يدخل على أحد التصورين، ويخرج على التصور الآخر، كبحث حجية ظواهر الكتاب الكريم.

وبعض أبحاث الحجج كبحث حجية خبر الواحد وقع الكلام فيه، هل أنه من قبيل حجية ظواهر الكتاب، أو من قبيل حجية الشهرة؟.

فقيل من ناحية: إنه من قبيل حجية الشهرة، فهو خارج على كلا التصورين، سواء أكان موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة أربعة، أو بما هي هي، لأن الخبر الواحد هو موضوع المسألة، والخبر الواحد هنا ليس كتاباً، ولا سنة، ولا إجماعاً، ولا عقلاً. إذن فمسألة حجية خبر الواحد كمسألة حجية الشهرة، خارجة على كلا التصورين.

وقيل من ناحية أُخرى: إنَّ مسألة حجية خبر الواحد كمسألة حجية ظواهر الكتاب الكريم، فإنه بناء على كون موضوع علم الأصول

هو ذوات الأدلة، فحينئذٍ يكون هذا بحث أيضاً عن حجية الأدلة الأربعة بأحد العنايات الموجودة في بطون الكتب كالكفاية، وغيرها. ولعلّ أشهر هذه العنايات هو توسيع نطاق السنة ـ بأن يقال: بأن المراد من السنة ما يشمل الخبر الحاكي ـ فحينئذٍ يكون البحث عن حجية الخبر بحثاً عن حجية السنَّة.

ويبقى فقط مباحث الألفاظ، فإنها تدخل في موضوع علم الأصول، التي موضوعها اللفظ، من قبيل ـ صيغة إفعل ـ فيبحث في أنها تقتضي الوجوب أو لا! فإذا فرض أن موضوع المسألة هو ـ صيغة إفعل ـ الواردة في الكتاب والسنّة ـ حينئذٍ يقال: إنَّ هذا كتاب، هذا سنّة.

هذا خلاصة الاعتراض الذي اعترض به على كون الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول. فيتلخص من هذا الاعتراض: إنه إذا جعلت الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول، فهذا لا يناسب، لا مع بحث الأصول العملية على كلا التصورين، ولا مع بحث الاستلزامات على كلا التصورين، ولا مع بحث الحجج لبعض مباحث الحجج على كلا التصورين، وبالنسبة إلى بعضها على أحد التصورين، نعم قد يناسب مباحث الألفاظ فقط.

الرد على كون الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول

بحسب الحقيقة إنَّ الإشكال المتقدم على كون الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول، لا أساس له من الصحة؛ حيث أن هذا الإشكال نشأ من الجمود في مقام تطبيق قانون موضوع العلم. وتوضيح أن هذا الإشكال غير صحيح يتبين ببيان عدة أمور:

الأمر الأول: إنَّ هذا الإشكال نشأ من الجمود في مقام تطبيق قانون موضوع العلم، حيث أنهم في مقام اقتناص موضوع علم الأصول، كانوا يفتشون عن موضوعات المسائل في علم الأصول حسب تدوينها في الخارج، ليجدوا هل أنه يوجد عنوان كلي جامع بين موضوعات المسائل حسب تدوينها؛ فيرون مثلاً أن خبر الواحد حجة، وصيغة (إفعل) ظاهرة في الوجوب، والعقل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، والشك في التكليف مجرى للبراءة. إذن فما هو الجامع بين هذه العناوين؟

وحيثُ أنهم أرادوا أن ينتزعوا الجامع من هذه العناوين والمسائل بحسب تدوينها الخارجي، وقعوا في هذا الإشكال. ونحن قد أشرنا سابقاً بأن هذا المنوال لو كان متبعاً في الفلسفة العالية لتعذر إيجاد موضوع لها، فضلاً عن الأصول، فإنَّه في الفلسفة العالية لو أُريد

الحصول على موضوع للفلسفة العالية بلحاظ موضوعات المسائل حسب تدوينها الخارجي، لما حصلنا على جامع أيضاً لتعدد موضوعات مسائلها كما في مقولة العقل موجود، النفس موجود، الحركة في الكيف موجود، الحركة في الكم موجود، الفلك موجود. وهكذا لو أردنا أن نلاحظ موضوعات مسائل الفلسفة العالية حسب تدوينها، لما كان لها إذن موضوع، وإنما كان لها موضوع باعتبار أن موضوع العلم لا ينتزع بلحاظ تدوين مسائله، بل بلحاظ روح مسائله ووضوحها. وفي الفلسفة العالية قالوا بأن موضوع العلم هو الوجود المطلق بما هو وجود، وعكسوا التدوين فقالوا بأن الجوهر موجود يعني الوجود جوهر، وهكذا الوجود عقل، والوجود نفس، إذن فالوجود هو الجامع. إذن فنحن في مقام انتزاع موضوع العلم لا نجمد على موضوعات المسائل حسب تدوينها الخارجي لننتزع موضوعاً بحسب التدوين الفعلي الخارجي للمسألة، لا، وإنما الميزان في اقتناص موضوع العلم هو أن يكون منطبقاً على ما هو روح الموضوع في المسألة، بحسب تدوينها الخارجي الفعلي.

الأمر الثاني: هو أن موضوع العلم، وإن كان يُبحث في ذلك العلم عن عوارضه، ولكن ليس المقصود في البحث عن عوارضه أن يكون نسبته إلى محمولات مسائل ذلك العلم نسبة المحل إلى عرضه، لأننا أوضحنا أن المقصود من العرض في المقام العروض بلحاظ المنشئية والاستتباع، لا بلحاظ المحلية ـ فليس المقصود من العروض الحالَّة ـ حيث تكون نسبة محمولات المسائل إلى موضوع العلم نسبة الأحوال إلى محلِّها، والأعراض إلى مصبِّها، بل قد تكون نسبة موضوع العلم إلى محمولات المسائل نسبة العلة إلى معلولاتها، والمؤثر إلى آثاره؛ بأن يُبحث في علم عن النور مثلاً، فيتكلم عن آثار

النور ومعلولاته، ونتائجه، فلا يلزم أن تكون محمولات المسائل أعراضاً بمعنى أحوالاً ثابتة، بل بمعنى نتائج وشؤون وتبعات، ولو كانت هذه التبعية بلحاظ المنشئية، لا بلحاظ المحلية.

الأمر الثالث: إن مسائل علم الأصول كما تبيّن في تعريف علم الأصول، هي عبارة عن القواعد المشتركة في القياس الفقهي ـ أي في الاستنباط ـ وكان المقصود كما سبق، من القياس الفقهي ـ يعني القياس الذي يقيم الحجة، ويُنجِّز، ويُعذِّر عن الواقع، هذا القياس المنجز والمعذر، كلُّ ما يكون قاعدة مشتركة فيه فهي قاعدة أصولية، وحيث أن كل مسألة من مسائل علم الأصول إنما تكون دخيلة في قياس التنجيز والتعذير بوجودها الواصل ـ لا بوجودها النفس الأمري ـ ولهذا بحسب الحقيقة فإنّ القاعدة الأصولية عبارة عن الوجود الواصل ـ لا الوجود النفس الأمري ـ .

فمثلاً حجية خبر الواحد ـ لو كان المولى يجعل الحجية للخبر الواحد ـ ولم نستطع إثباتها بحسب مقام الإثبات، فلا يكون لها أثر في التنجيز والتعذير، وإنما تكون منجزة، وحجة بوجودها الواصل، لا بوجودها الواقعي. فالقواعد الأصولية بحسب الحقيقة هي إثباتات هذه العناوين ـ يعني إثبات حجية خبر الواحد ـ ـ لا ذات حجية الخبر الواحد في اللوح المحفوظ ـ لأن ذات حجية خبر الواحد في اللوح المحفوظ، إذا لم يثبت، فبحسب مقام الإثبات لا يكون واقعاً في قياس التنجيز والتعذير، وإنما يقع في قياس التنجيز والتعذير بوجوده الإثباتي، لا بوجوده الثبوتي.

فإذا اتضحت هذه الأمور الثلاثة، يتضح حينئذٍ أن ما ذكره المتقدمون من أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة في غاية

الوجاهة، وذلك لأن علم الأصول هو العلم بإثباتات القواعد المشتركة في القياس الفقهي، وحينئذٍ لا بُد من فرض حجة ومرجع مفروغ عن حجيته قبل علم الأصول، لكي يكون هو الواسطة في إثبات هذه القواعد المشتركة، لأنه لا يصح أن نثبت القاعدة المشتركة بواحدة مثلها، ولا القواعد المشتركة بواحدة منها.

إذن فلا بُد لإثبات هذه القواعد المشتركة من فرض مرجع وحجة فوقانية، ثابتة حجيتها قبل هذا العلم، ويكون ذاك المرجع الفوقاني هو المرجع في إثبات هذه القواعد المشتركة، إمَّا مباشرة أو بالواسطة، إذن ما هو ذاك المرجع الذي تكونُ حجيته ثابتة قبل علم الأصول؟ وفي علم الأصول نُثبت به القواعد المشتركة؟.

فالقدماء كانوا يقولون: إن المصادر الأربعة مصادر مفروغ عن حجية قبل علم الأصول يعني أنه لا كلام في حجية العقل، ولا كلام في حجية السنَّة، ولا كلام في حجية الإجماع. وبهذه المصادر نُثبت القواعد المشتركة إمَّا بواسطة وإمَّا بلا واسطة بل مباشرة؛ مثلاً قاعدة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته نثبتها بالعقل، وقاعدة البراءة أو حجية خبر الواحد: نثبتها إما بالعقل، أو بالإجماع، أو بالسنَّة، أو بالكتاب.

إذن تمام قواعد علم الأصول لا بُد من الانتهاء في إثباتها إلى أحد هذه الأدلة الأربعة المفروض حجيتها في المرتبة السابقة على علم الأصول.

وبناءً على هذا يصح أن يقال: بأن موضوع علم الأصول هو هذه الأدلة الأربعة، ومحمولات المسائل في علم الأصول هو إثبات هذه الأدلة الأربعة للقواعد المشتركة.

وقد بيّنا فيما سبق أنَّ المحمول لا يلزم أن تكون نسبته إلى الموضوع نسبة الحالّ إلى المحل، بل نسبة المعلول إلى العلّة، وفي المقام الأدلة الأربعة موضوع لعلم الأصول من حيث أنه يتوصل بها لإثبات قاعدة مشتركة، سنخ ما يقال في علم المنطق إنَّ موضوع علم المنطق هو المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي من حيث يتوصل به إلى مجهول تصوري أو مجهول تصديقي؛ وهنا يقال: إن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة من حيث إثباتها للقواعد المشتركة، أو إثبات واحدة من القواعد المشتركة.

وبناء على هذا فلا يأتي واحد من الإشكالات السابقة وذلك لأنها كانت مبنية على النظر إلى تدوين المسألة، لأنّ المسألة هكذا تقول ـ الشهرة حجة، الشك في التكليف مجرى البراءة. إذن فموضوع المسألة هو الشهرة، هو الشك في التكليف ـ بينما ليس هذا هو ميزان المطلب؛ بل موضوع المسألة روحاً ودقة دائماً هو الأدلة الأربعة، إما بلا واسطة، أو مع الواسطة، ـ فعندما نبحث في أن الشهرة حجة أو لا ـ يعني هل أن أحد الأدلة الأربعة يثبت حجية الشهرة أو لا يثبتها لأن ما يثبت به القاعدة المشتركة منحصر في الأدلة الأربعة.

إذن فالبحث دائماً يقع عن خصوصيات الأدلة الأربعة وشؤونها، لكن شؤونها لا بما هي كتاب معجز، ولا بما هي سنّة بليغة نبوية، ولا بما هو عقل مجرد عن المادة. فإن هذا بحث يرجع فيه إلى علوم أخرى؛ بل شؤونها بما هي مستدعية لإثبات قواعد مشتركة في الفقه، فكما أن المنطقي يبحث عن المعلومات التصورية والتصديقية من حيث شأنٍ واحد من شؤونها، وهو شأن إيصالها إلى مجهول تصوري، أو مجهول تصديقي ـ لا من حيث هويتها وتجردها عن النفس، وعن المادة، ونحو ذلك، بل من حيث الإيصال إلى مجهول تصوري، أو

مجهول تصديقي ـ كذلك العالم الأصولي فإنه يبحث عن الأدلة الأربعة من حيث إيصالها إلى مجهول تصديقي من القواعد المشتركة في الفقه.

إذن فكون الأدلة الأربعة ليست منطبقة على موضوعات المسائل حسب تدوينها الخارجي، هذا لا يؤدي إلى الإشكال في المقام، وإلاَّ لأُثبت إشكالاً في غير هذا المقام أيضاً، وحتى في الفلسفة العالية.

وإنما روح المطلب وحقيقته، كما نقول: من أن الأصولي عندما يدخل في علم الأصول ليس معه رأس مال إلاَّ الأدلة الأربعة ـ الكتاب، والسنَّة، والعقل، والإجماع ـ وإن كنَّا لا نقبل بأن يكون حجية الإجماع قبل علم الأصول بل إنَّ حجيته بعد علم الأصول.

إذن فالعالم الأصولي يبحث عن إثبات هذه الأدلة الأربعة وكيفية التوصل بها إلى القواعد المشتركة في الاستنباط، وهذا هو معنى أن الأدلة الأربعة هي موضوع علم الأصول، وهذا الإشكال كالإشكالات السابقة نشأ من الجمود على الألفاظ والعناوين، دون الالتفات إلى روح المطلب.

ومن المحتمل قوياً أن أولئك الذين قيَّدوا وقالوا: بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة، إنما كان مقصودهم هذا البيان، يعني الأدلَّة الأربعة من حيث أنَّه يُتوصل بها إلى مجهول تصديقي شرعي، يعني إلى قاعدة مشتركة في القياس الفقهي. وهذا أيضاً تنبيه على نكتة صحيحة في نفسها.

هذا هو تمام الكلام في بيان موضوع علم الأصول، وهكذا تم الكلام في الجهة الأولى، كما أنه تمّ الكلام في الجهة الثانية، وبقي عندنا الجهة الثالثة وهي تقسيم مباحث علم الأصول، كل هذه الجهات الثلاثة يبحث عنها في الأمر الأول، كما نوَّهنا إلى ذلك في بداية الكلام حول علم الأصول.

الجهة الثالثة من الأمر الأول
تقسيم مباحث علم الأصول

ذكر السيد الأستاذ في مقام تقسيم مباحث علم الأصول، أن القواعد الأصولية تنقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: القواعد التي تؤدي إلى العلم الوجداني بثبوت الحكم، وهي أبحاث الاستلزامات كقاعدة الملازمة بين وجوب شيء ووجوب ضدّه أو وجوب مقدمته أو حرمة ضده. فإن هذه الملازمة على فرض ثبوتها توجب العلم الوجداني بالحكم.

القسم الثاني: القواعد التي توجب العلم التعبدي بالحكم، لا العلم الوجداني. وهذا القسم يدخل تحته صنفان:

أ ـ الصنف الأول: يكون البحث فيه عن الصغرى ـ صغرى الحجة، كأن يقال: إن صيغة إفعل ظاهرة في الوجوب، العام المخصّص ظاهر في تمام الباقي.

ب ـ الصنف الثاني: يكون البحث فيه عن كبرى الحجة، لا صغرى الحجة، أي البحث عن حجية الحجة. من قبيل البحث عن حجية الظهور ـ كحجية ظهور الكتاب الكريم، أو حجية الشهرة، أو حجية خبر الواحد. ونحو ذلك من الأبحاث المربوطة بكبرى الحجة.

هذان الصنفان يشكلان القسم الثاني، فعنوان هذا القسم هو القواعد التي تؤدي إلى العلم التعبدي بالحكم سواء أكان البحث فيها عن صغرى الحجة كما في الصنف الأول، أو عن كبرى الحجة كما في الصنف الثاني.

القسم الثالث: القواعد التي تقرر الوظائف العملية الشرعية من قبيل أصالة البراءة الشرعية أو أصالة الاحتياط الشرعي، فإن الفقيه إذا لم يجد قاعدة توجب العلم الوجداني، ولا العلم التعبدي، رجع إلى القواعد التي تقرر الوظائف العملية الشرعية من قبيل البراءة والاحتياط الشرعيين.

القسم الرابع: الأصول العملية العقلية، التي ينتهي إليها الفقيه إذا لم يجد القاعدة التي تقرر الوظيفة العملية الشرعية، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو قاعدة وجوب الاحتياط، أو أصالة الاشتغال العقلي[1]. هذه هي الأقسام الأربعة لمباحث علم الأصول.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص ٦ . ٧ . ٨ فياض. أجود التقريرات . الخوئي: ص ٩. فوائد الأصول . الكاظمي: ص ٨.

تحقيق الكلام في مقام تقسيم
مباحث علم الأصول

وتحقيق الكلام في المقام أننا نتصور لحاظين للتقسيم:

اللحاظ الأول: أن يكون التقسيم بلحاظ عملية الاستنباط، بمعنى أننا نريد أن نحدد ونميز في التقسيم، القواعد التي تستند إليها عملية الاستنباط في المرتبة الأولى، وفي المرتبة الثانية، وفي المرتبة الثالثة، والرابعة، بدعوى أن عملية الاستنباط تستند إلى أربع رتب من القواعد، لا ينتهي إلى الثانية منها، إلاَّ بعد فقدان الأولى، فيكون التقسيم بلحاظ عملية الاستنباط، بدعوى أن هذه الأقسام الأربعة مترتبة ترتباً طولياً بلحاظ عملية الاستنباط.

فالفقيه عندما يريد أن يستنبط يفتش عن القسم الأول، فإن لم يجد فإلى الثاني، فإن لم يجد فإلى الثالث، وإلاَّ فإلى الرابع.

هذا لحاظ في التقسيم، وهو لحاظ عملية الاستنباط، والترتب الطولي بين بعض هذه الأقسام وبعضها الآخر بالنسبة إلى عملية الاستنباط. ولعلَّ ظاهر كلام السيد الأستاذ هو النظر إلى هذا اللحاظ.

ويرد على هذا التقسيم عدة إشكالات:

أولاً: إنَّ القسم الثاني ليس مرتباً وفي طول فقدان القسم الأول،

يعني إنَّ القسم الأول هو القواعد التي توجب العلم الوجداني بالحكم، والقسم الثاني هو القواعد التي توجب العلم التعبدي، والحجية الشرعية بالحكم، وهذا القسم الثاني ليس موقوفاً على فقدان القسم الأول، وذلك بناء على ما هو المشهور من أن حجية الأمارات غير مشروطة بانسداد باب العلم؛ أي إنَّ الأمارة حجة سواء أكان يمكن تحصيل العلم الوجداني على الحكم الشرعي، أو كان لا يمكن تحصيل العلم الوجداني على الحكم الشرعي، فليس هناك طولية بين القسم الثاني والقسم الأول بحيث أن الفقيه يجب عليه أن يفحص ويبأس من الحصول على قاعدة توجب العلم الوجداني، وبعد هذا ينتهي إلى الأمارات والحجج؛ هذا المطلب غير لازم بناء على ما هو المشهور من أن حجية الأمارة غير مشروطة بعدم التمكن من تحصيل العلم.

ثانياً: إنَّه إذا كان الملحوظ هو الترتب الطولي بلحاظ عملية الاستنباط فكان لا بُد وأن تُجعل العلوم التعبدية ـ التي جُعلت قسماً ثانياً ـ أيضاً ذات مراتب، لأن بعضها مترتب على عدم بعضها الآخر، إذا كان الملحوظ هو الطولية، فمثلاً العلم التعبدي المعمول في طرف الدلالة مقدم على العلم التعبدي المعمول في طرف السند. وتوضيح ذلك أنه لو كان يوجد عندنا قرآن كريم يكون ظاهره الوجوب، وعندنا خبر واحد ظني السند، يكون ظاهره الحرمة؛ فهنا في القرآن الكريم علم تعبدي في جانب الدلالة، لأن سنده وجداني، وفي خبر الواحد علم تعبدي في جانب السند لأنّ سنده ظني؛ والمختار وفاقاً للسيد الأستاذ أن العلم التعبدي المجعول في طرف الدلالة، مقدَّم على العلم التعبدي المجعول في طرف السند.

ولهذا نبني في الفقه أن الخبر الواحد لا يعارضه ظهور الآية

الكريمة، وأن الفقيه يجب عليه أولاً أن يعمل بظهور الآية فإن لم يجد، يرجع إلى ظهور الرواية. إذن فهذا ترتب بين العلم التعبدي المجعول بلحاظ الدلالة والعلم التعبدي المجعول بلحاظ السند، مع أن هذه الطولية لم تبرز في المقام.

ثم ماذا يصنع هذا التقسيم مع الاستصحاب؟ مع أن الاستصحاب في طول الأمارات وقبل الأصول، فكأنه أيضاً مرتبة بذاتها بحيث يكون بعد فقد الإمارات، ويكون مقدَّماً على أصالة البراءة، وأصالة الاحتياط؛ فلو كان الملحوظ هو استيعاب الرتب الطولية والترتب الطولي للقواعد بلحاظ عملية الاستنباط، إذن لكان من المناسب أن يجعل الاستصحاب مرتبة برأسه أيضاً باعتباره حدّاً وسطاً ومرتبة وسطاً في عملية الاستنباط، فهو بعد الأمارات وقبل الأصول.

ثالثاً: إنَّ ما فُرض من الطولية بين الأصول العملية العقلية، والأصول العملية الشرعية، ليس صحيحاً على الإطلاق، فإنَّ بعض الأصول العملية العقلية يكون قبل الأصل العملي الشرعي، لا بعد فقدان الأصل العملي الشرعي:

وتوضيح ذلك، أنه عندنا أصلان:

أ ـ أصالة البراءة في موارد الشُبهة البدوية.

ب ـ أصالة الاشتغال في أطراف العلم الوجداني.

أمّا أصالة الاشتغال ففيها مبنيان ومذهبان:

أ ـ المبنى الأول: أن تكون أصالة الاشتغال التي يحكم بها العقل في أطراف العلم الإجمالي أصلاً تعليقياً بمعنى أن العقل يحكم بأصالة الاشتغال معلقاً على عدم مجيء الرخصة من قبل الشارع، فلو جاءت

الرخصة من قبل الشارع، ارتفع موضوع حكم العقل بأصالة الاشتغال التعليقية.

ب ـ المبنى الثاني في أصالة الاشتغال: هو أن العقل يحكم في أطراف العلم الإجمالي بأصالة الاشتغال تنجيزياً لا تعليقياً، يعني لا بمعنى كونه مشروطاً بعدم مجيء الترخيص من قبل الشارع، بل العقل يحكم بأصالة الاشتغال رأساً وبتاً.

وحينئذٍ أصالة الاشتغال التعليقية يصح أن يُقال بأنها في طول البراءة الشرعية، وفي طول الأصول الشرعية، يعني أن الفقيه إنْ وجد براءة شرعية فلا تصل به النوبة إلى أصالة الاشتغال، وإنْ لم يجد براءة شرعية انتهى إلى أصالة الاشتغال. هذه أصالة الاشتغال التعليقية.

وأمَّا أصالة الاشتغال التنجيزية، فهذه مقدَّمة على البراءة الشرعية؛ يعني أن أصالة الاشتغال التنجيزية: أن العقل يحكم بلزوم الاحتياط على كل حال، ومع حكم العقل بذلك يستحيل جعل البراءة من قبل الشارع، لأنها تكون مناقضة لحكم العقل. إذن فتكون البراءة الشرعية في طول عدمه ـ لا العكس، وبهذا يتضح أن الطولية متعاكسة هنا ـ فأصالة الاشتغال التعليقية في طول عدم البراءة الشرعية، والبراءة الشرعية في طول عدم أصالة الاشتغال التنجيزية.

إذن فالأصول العملية العقلية ليس تمام صيغها ومدَّعياتها في علم الأصول تقع في القسم الرابع، يعني تقع في طول فقدان الأصول الشرعية؛ بل بعض صيغها وبعض مدَّعياتها، تكون حاكمة على الأصول العملية الشرعية. فالطولية على الإطلاق غير مسلمة بين القسم الرابع والقسم الثالث.

ومن هذا كله يتضح أن التقسيم إذا كان الملحوظ فيه هو بيان

المراتب الطولية للقواعد الأصولية في عملية الاستنباط، إذن فهذا التقسيم ليس مفيداً، وذلك لأن القسم الثاني ليس في طول الأول، وكذلك لأن القسم الثاني في داخله يوجد مراتب طولية أيضاً، وثالثاً لأن القسم الرابع ليس في طول الثالث على الإطلاق.

هذه هي ملخص الإشكالات الثلاثة، وبهذا انتهى الكلام في اللحاظ الأول.

اللحاظ الثاني: هو أن نقسم مباحث علم الأصول بلحاظ المناسبات البحثية، لا بلحاظ عملية الاستنباط، بل بلحاظ مناسبات بحثية راجعة إلى نفس علم الأصول بقطع النظر عن الفقيه، وعملية الاستنباط في الفقه. ومعنى تقسيم علم الأصول بلحاظ مناسبات بحثية، يعني إذا كان علم الأصول يتكون من مجموعات، وكل مجموعة من هذه المجموعات تتميز عن غيرها من المجموعات بمبادىء تصورية، ومبادىء تصديقية، تختلف بها عن المبادىء التصورية والمبادىء التصديقية التي تحتاجها المجموعة الأُخرى من مجموعات علم الأصول، حينئذٍ يصح أن نقسم علم الأصول إلى مجموعات ويكون نكتة التقسيم أن كل مجموعة من هذه المجموعات، وكل قسم من هذه الأقسام، يتميز بمبادىء تصورية وتصديقية عن بقية الأقسام.

فإن كان هذا هو اللحاظ، إذن فهذا اللحاظ المتبع في هذا التقسيم المطلق المبهم، لم يُبرز بشكل مفصَّل، أنه كيف يتميز كل قسم من هذه الأقسام، بمبادىء تصورية وتصديقية، يختلف بها عن الأقسام الأُخرى. ونحن إذا أردنا بهذا اللحاظ أن نقسم علم الأصول ينبغي أن نقول: إن البحث في علم الأصول إمَّا أن يكون في البحث عن ذات الحجة وإما عن الحجية.

أمَّا القسم الأول: وهو البحث عن ذات الحجة أو عن ذات الدليل فتحته **ثلاثة أصناف**؛ لأن هذا الدليل الذي نبحث عنه، عن وجوبه، وعدم وجوبه، تارة يكون دليلاً يدل بالدلالة اللفظية ـ وهذه مباحث الألفاظ ـ . مثلاً البحث عن صيغة إفعل هل تدل على الوجوب أو لا ـ صيغة النهي هل تدل على الحرمة أو لا ـ العام المخصَّص هل يدل على تمام الباقي أو لا، وهكذا، هذه كلها مباحث الألفاظ، ومباحث الألفاظ هي عبارة عن البحث عن ذات الحجة، وذات الذي يكون دلالته دلالة لفظية.

ومن المعلوم أن مباحث الألفاظ التي يدخل تحتها هذا القسم، كلها تتميز بمبادىء تصورية وتصديقية لا تحتاجها غالباً بقية المسائل.

مثلاً: لا بُد في تمام مسائل هذا القسم من أن نعرف معنى الوضع، ومعنى الدلالة، ومعنى الظهور، وما هي علامات الحقيقة والمجاز، وما هي الطرق لأجل تشخيص الظهور من غيره ـ المعنى الظاهري من غيره ـ هذه مبادىء تصورية وتصديقية يحتاجها مباحث الألفاظ، ولا يحتاجها مباحث الاستلزامات العقلية، ولا مباحث حجية خبر الواحد، وإنما يحتاجها مباحث الألفاظ. إذن فهذا يمكن أن يعتبر صنفاً برأسه وهو المباحث التي يُبحث فيها عن ذات الحجة، والتي تكون دلالتها لفظية، لأن هذا القسم له مبادىء تصورية، ومبادىء تصديقية مربوطة به.

وأمّا الصنف الثاني: فالبحث فيه عن ذات الحجة الذي يكون دلالته عقلية برهانية، لا لفظية، من قبيل الاستلزامات العقلية. مثلاً ـ نبحث عن وجوب الشيء وحرمة ضده، أو وجوب مقدمته ـ فإن هذه الملازمات هي حجج نبحث عن وجوبها، وهذه الحجج دلالتها دلالة

عقلية برهانية قائمة على أساس التلازمات المنطقية والفلسفية بين المحمول والموضوع، وهذا القسم ينبغي جعله صنفاً برأسه، لأنه يتميز بمبادىء تصورية وتصديقية لا يحتاجها باقي الأقسام، فإنه في هذا القسم الذي يبحث فيه عن استلزامات الأحكام بعضها لبعض، لا بُد أن نعرف معنى الحكم، ومبادىء الحكم، وحقيقة الحكم، ولا بُد وأن نعرف هل أن هناك توافقاً بين الأحكام، أو لا؟ أو أن هناك تنافراً بين الأحكام أو لا؟ وهذه مبادىء تصورية وتصديقية يحتاجها بحث الاستلزامات، ولا يحتاجها بحث الألفاظ؛ فمسألة أن صيغة إفعل ظاهرة في الوجوب أو لا، لم يكن يحتاج إلى البحث عن حقيقة الوجوب، أما هنا عندما نريد أن نبحث هل أن الوجوب ـ هل يستلزم وجوب المقدمة أو لا؟ هل يستلزم حرمة الضد أو لا؟ حينئذٍ لا بُد وأن نعرف حقيقة الوجوب لنعرف ما هي استلزاماته، إذن فهذا هو الصنف الثاني في المقام.

الصنف الثالث: هو البحث عن ذات الحجة التي تكون دلالته على الحكم، لا لفظية ولا عقلية برهانية، بل من باب تراكم الاحتمالات، وتراكم القرائن بعضها على بعض؛ من قبيل البحث عن السيرة مثلاً، أو الإجماع مثلاً، فإن السيرة دلالتها ليست دلالة لفظية، ولا دلالة عقلية برهانية، بل هي دلالة من باب تراكم الاحتمال، كما يقال كل الناس كل الفقهاء قالوا هكذا. فكل قول من هذه الأقوال يوجب احتمالاً. وهكذا إلى أن نحصل على اليقين بالمطلب، فهذه الدلالة من صنف ثالث. وهذا القسم من الدليل أيضاً له مبادؤه التصورية، ومبادؤه التصديقية، التي يختلف بها عن الصنفين السابقين، لأنه هنا لا بُد وأن نعرف أن الاحتمالات كيف تتراكم، ومتى تتراكم، وما هي موارد تراكمها ومقتضياتها. هذا كله بحث ضروري لهذا

القسم. هذا هو الصنف الثالث من القسم الأول وهو فيما إذا كان البحث عن ذات الحجة.

وأما القسم الثاني: وهو بحث الحجية. فهذا القسم يتميز عن القسم السابق بأصنافه الثلاثة أنه بحاجة إلى سنخ من المبادىء لم يكن القسم الأول بأصنافه الثلاثة محتاجاً إليها، فهذا القسم محتاج إلى تصور معنى الحجية، ومعنى المنجزية، والمعذرية، كما أنه محتاج أيضاً إلى البحث عن الألسنة الممكنة للتنجيز والتعذير، بمعنى أنه ما هي الألسنة الممكنة لجعل الحجية، وجعل المنجزية والمعذرية، ويدخل في ذلك؛ البحث في إمكان جعل الأحكام الظاهرية أساساً؛ بمعنى أنه هل يُعقل جعل الحكم الظاهري أو لا يعقل جعل الحكم الظاهري لاستلزامه المحاذير التي بُرهن عليها في كلمات ابن قبة وغيره، فيدخل في ذلك حينئذٍ في هذه المبادىء بحث الجمع بين الأحكام الواقعية، والأحكام الظاهرية.

كل هذه الخصوصيات والنكات لم يكن يحتاجها القسم الأول بتمام أصنافه الثلاثة، لكن يحتاجها هذا القسم. إذن فيناسب إخراج هذا القسم في مقابل القسم الأول، والتكلم في هذا القسم عن الحجج على اختلافها، وبكلتا مرتبتيها عن الحجة التي تُسمى بالإمارة، والحجة التي تسمى بالأصل.

خلاصة تقسيم مباحث علم الأصول

يوجد لحاظان يناسب تقسيم علم الأصول بلحاظهما:

اللحاظ الأول: هو التقسيم باعتبار المراتب الطولية لفحص المجتهد في عملية الاستنباط، وفي كل مرتبة تقع مجموعة من قواعد علم الأصول، بحيث لا ينتهى إلى المرتبة الثانية إلاَّ بعد اليأس من الظفر بقواعد المرتبة السابقة. هذا هو اللحاظ الأول لتقسيم علم الأصول.

اللحاظ الثاني: لتقسيم مباحث علم الأصول، أن تقسم القواعد الأصولية حسب مناسبات الحكم والموضوع البحثية، لا حسب رعاية الرتب الطولية في عملية الاستنباط. وذلك بأن يُقال: إنَّ هناك مجموعات متعددة من قواعد علم الأصول بكل مجموعة امتياز عن باقي المجموعات بمبادىء تصورية وتصديقية، تحتاجها هذه المجموعة كلاًّ أو جلاًّ، ولا تحتاجها المجموعات الأُخرى.

هذا هو اللحاظ الثاني وبناء على هذا اللحاظ يناسب أن يقسم علم الأصول إلى قسمين:

أ. بحث ذات الحجة بأصنافه الثلاثة.

ب. بحث الحجية.

هذا هو تمام الكلام في الجهة الثالثة، وبهذا تم الكلام في الأمر الأول من أمور المقدمة،وبه تم الجزء الأول بحوله وقوته تعالى وسيتلوه إن شاء الله الجزء الثاني من (بحوث علم الأصول) والحمد لله ربّ العالمين.

بحوث في علم الأصول
(٢)

تمهيد
في مباحث الدليل اللفظي

تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد
آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدّس سرّه)

تأليف
رئيس المحاكم الشرعية الجعفرية
سماحة الشيخ حسن عبد الساتر

الجزء الثاني

الدار الإسلامية
للطباعة والنشر والتوزيع

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م



حارة حريك - شارع دكاش - مقابل مدرسة الليسيه أميكال مودرن
هاتف: ٥٥٣٨٦٣/ ٠١ - ٣٨٩١٦٦/ ٠٣ - ص. ب: ٥٦٨٠/ ١٤

الأمر الثاني من أمور المقدمة في (الوضع)

والكلام في (الوضع) يقع في أربع جهات:

١ ـ الجهة الأولى: في حقيقة (الوضع)
٢ ـ الجهة الثانية: في تشخيص الوضع
٣ ـ الجهة الثالثة: في الأقسام الممكنة (للوضع)
٤ ـ الجهة الرابعة: فيما هو واقع من هذه الأقسام

الجهة الأولى في حقيقة (الوضع)

الجهة الأولى: في تشخيص حقيقة (الوضع):

فمِمَّا لا إشكال فيه، أن اللفظ مع المعنى، بينهما في ذهن الإنسان العالم بالوضع، سببية حقيقية في عالم الوجود الذهني، بمعنى أنَّ الوجود الذهني للَّفظ في ذهن الإنسان العالم باللغة، يكون سبباً حقيقياً لوجود المعنى في ذهنه. فهناك سببية وملازمة حقيقية في عالم الوجود الذهني، بين الوجود الذهني للَّفظ، والوجود الذهني للمعنى، فمتى ما سمع الإنسان العالم باللغة كلمة (ماء)، انتقش في ذهنه تصور معنى الماء، وهو المسمّى بالدلالة التصورية.

فهذه الدلالة التصورية، معناها بحسب الدقة الملازمة والسببية بين الوجود الذهني التصوري للَّفظ، وبين الوجود الذهني التصوري للمعنى.

كما أنه ممَّا لا إشكال فيه، أنَّ هذه السببية القائمة حقيقة بين الوجودين الذهنيين للفظ والمعنى، ليست سببية ذاتية، بحيث لا تحتاج إلى جاعل، وإلى سبب خارجي؛ يعني إنَّ اللفظ بذاته، لا يكون سبباً لانتقاش المعنى في ذهن السامع، ما لم ينضم إليه أمر خارجي، وإلاَّ لما اختلف الناس باختلاف علمهم بالوضع، وجهلهم بالوضع، فلو

كان اللفظ بنفسه سبباً لانتقاش المعنى في الذهن إذن لما اختلف العالم بالوضع[1] عن الجاهل بالوضع بشيء.

فإذا ضممنا هاتين القضيتين إحداهما إلى الأخرى؛ وهي أن اللفظ سبب لوجود المعنى ذهناً، ولتصوره في ذهن السامع، والقضية الثانية، وهي أن اللفظ بذاته لو خُلِّي وطبعُه بدون أن ينضم إليه أمر خارجي ليس سبباً ذاتياً لحضور المعنى وانتقاشه في الذهن، يُستنتج من ذلك، أنه لا بُد وأن يوجد أمر خارجي، وهذا الأمر الخارجي بإنضمامه إلى اللفظ، هو الذي أوجب صيرورة اللفظ سبباً للمعنى في عالم الذهن، بحيث ينتقل الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى.

فمِن هنا يقع الكلام في حقيقة هذا الأمر الخارجي، ما هو هذا الأمر الخارجي، الذي ببركته وبإنضمامه حصل بين اللفظ والمعنى هذه السببية؟:

هذا الأمر الخارجي نسميه (الوضع)، وحينئذٍ نتكلم في حقيقة هذا الوضع؛ ماذا صنع الواضع بحيث جعل اللفظ سبباً للمعنى، هذه السببية بين اللفظ والمعنى في عالم الوجود الذهني، كيف حصلت؟ وبأي نحو نشأت من الواضع؟ هذا هو معنى البحث عن حقيقة الوضع، وفي هذا البحث يوجد ثلاثة مسالك:

١ ـ مسلك التعهّد.

٢ ـ مسلك الاعتبار.

٣ ـ مسلك الجعل الواقعي.

وسوف نتكلم في كل واحدٍ من هذه المسالك مع مناقشته.

---

(١) محاضرات أصول الفقه ـ فياض: ج١ ص١، ٤٢ ـ ٤٣

المسلك الأول: مسلك التعهد

وهو المسلك الذي اختاره السيد الأستاذ[1] ـ دام ظله ـ وجماعة من المحققين قبله، وحاصل هذا المسلك هو: إن هذا الأمر الخارجي الذي نسميه بالوضع، والذي ببركته وبسببه صار اللفظ سبباً لانتقاش المعنى، وللدلالة على المعنى، هذا الوضع، هو عبارة عن تعهد من قبل الإنسان اللغوي، بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى الفلاني، أتى باللفظ الفلاني من أجل تفهيمه.

فالوضع: عبارة عن التعهد بقضية شرطية كلية، شرطها ـ هو أنه متى ما قصد تفهيم معنى الماء ـ ، وجزاؤها، أتى بلفظ الماء من أجل تفهيم ذلك ـ. وهذا التعهد شيء معقول بنفسه، لأنه تعهد بأمر اختياري لهذا الإنسان، وكل إنسان من حقه أن يتعهد بما يكون أمراً اختيارياً له، فإذا تعهد الإنسان اللغوي، بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى، أتى باللفظ الفلاني ـ لفظ الماء ـ نشأ ببركة هذا التعهد، عهد، من قبل هذا الشخص بالقضية الشرطية، وبضم أصالة وفاء العقلاء بتعهداتهم، تحصل هناك ملازمة بين اللفظ والمعنى؛ بمعنى أنه متى ما قال ـ ماء ـ نقول، إنَّ هذا العاقل وفى بتعهده، لأنّ الأصل في العاقل الوفاء بتعهده، فمادام أنه تعهد بالإتيان بلفظ الماء لتفهيم المعنى الفلاني،

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ـ فياض: ج١ ص٤٤.

ومادام الأصل في العقلاء الوفاء بتعهداتهم، إذن فنستكشف أنه بإتيانه بلفظ (الماء) أنه يقصد تفهيم المعنى الذي تعهد به، وبذلك نفسر حصول السببية بين اللفظ والمعنى. إذن فالسببية بين اللفظ والمعنى في عالم الوجود الذهني، حصلت ببركة هذه الملازمة التي نشأت من التعهد من قبل الإنسان اللغوي، بالقضية الشرطية، وضُمَّ إلى هذا التعهد أصالة وفاء العقلاء بتعهداتهم، فحصل بذلك ملازمة نوعية طبعية بين اللفظ والمعنى.

فمتى ما أتى باللفظ يسُتكشف منه أنه قصد تفهيم المعنى الفلاني. هذا هو مبنى التعهد ومعنى المبنى الذي يفسر الوضع بالتعهد.

ويُستخلص من هذا المبنى عدة أمور:

الأمر الأول:

إن الملازمة والدلالة قائمة بين طرفين، وهما اللفظ وقصد تفهيم المعنى، لأنّ هذين هما طرفا التعهد ـ الشرط والجزاء في القضية الشرطية ـ تعهد بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، فيكون مدلول اللفظ هو قصد تفهيم المعنى لأنّ هذا هو طرف الملازمة.

الأمر الثاني:

وما نستخلصه ثانياً مترتباً على الأمر الأول؛ إنَّ الدلالة التي نشأت ببركة هذا التعهد، دلالة تصديقية، لا مجرد دلالة تصورية، لأنّ هذا التعهد جعل ملازمة بين اللفظ وإرادة تفهيم المعنى، فاللفظ يدلّ إذن على أنّ المتكلم قصد تفهيم المعنى، وهذا هو معنى الدلالة التصديقية. فإنّ الدلالة على قسمين:

أ ـ دلالة تصورية: بمعنى انتقاش المعنى تصوراً في ذهن السامع، ولو سمعه من إصطكاك حجرين.

ب ـ دلالة تصديقية: وهي دلالة اللفظ على أن المتكلم قصد تفهيم هذا المعنى، وإخطاره في ذهن السامع بناء على أن الوضع عبارة عن التعهد، وأن هذا التعهد تعهد بقضية شرطية، وأن هذه القضية الشرطية يحصل ملازمة بين شرطها وجزائها.

بناء على هذا، يكون طرف الملازمة قصد تفهيم المعنى، لكي تكون الدلالة تصديقية لا تصورية بحتة، وطبعاً التصورية موجودة في ضمن التصديقية أيضاً.

الأمر الثالث:

إن كل إنسان لغوي فهو واضع، لأنّ الوضع إذا كان عبارة عن التعهد، والتعهد لا يتعلق إلاّ بما يقع تحت اختيار المتعهد، وما يقع تحت اختيار المتعهد إنما هو استعماله هو، لا استعمال الأشخاص الآخرين إلى يوم القيامة. إذن فهو يتعهد في حدود كلامه، والآخر يتعهد في حدود كلامه، وهكذا دواليك، فكل إنسان لغوي، هو متعهد، يعني هو واضع، غاية الأمر، أن هذا واضع بالأصالة، وهذا واضع بالمتابعة، فالكل واضعون، لكن واحد أصلي، وآخر بالمتابعة والمتابع ليس أصيلاً

هذا هو خلاصة توضيح مبنى التعهد، ولنا حول هذا المبنى ثلاث كلمات:

الكلمة الأولى:

كان حاصل مبنى التعهد، أن سببية اللفظ للمعنى في عالم

الذهن، نشأت من تعهد من قبل الواضع بقضية شرطية. وهذا التعهد بالقضية الشرطية أوجد ملازمة بين الشرط والجزاء، بحيث أصبح أحدهما يدلّ على الآخر، من باب دلالة أحد أطراف الملازمة على الطرف الآخر للملازمة، والطرفان في هذه القضية الشرطية هما: الإتيان باللفظ، وقصد تفهيم المعنى. ففي هذا أصبح الإتيان باللفظ دالاً على قصد تفهيم المعنى، من باب دلالة أحد المتلازمين على ملازمه.

ومن هنا تكون الدلالة الوضعية على مبنى التعهد، هي الدلالة التصديقية، بمعنى أن الوضع يُنتج الدلالة التصديقية، حيث أن المتعهد تعهد بالإتيان باللفظ متى ما قصد تفهيم المعنى، فقد أوجد هذا التعهد ملازمة بين الشرط والجزاء في هذه القضية الشرطية.

وهذه القضية الشرطية تُتَصَوَّر على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول:

أن يتعهد الواضع بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى، أتى باللفظ، بحيث يكون الشرط في القضية الشرطية، هو قصد تفهيم المعنى، والجزاء فيها، هو الإتيان باللفظ. هذا النحو مطابق مع ظاهر كلمات السيد الأستاذ؛ إن كان التعهد منصبًّا على قضية شرطية بهذا النحو من التعهد.

وبهذه الصيغة، فمن الواضح أن هذا لا يحقق دلالة اللفظ على المعنى، لأنّ هذا النحو من التعهد يستوجب أن الشرط يستلزم الجزاء، لا أن الجزاء يستلزم الشرط. والشرط هنا هو قصد تفهيم المعنى، والجزاء هو الإتيان باللفظ.

إذن فقصد تفهيم المعنى، يستلزم الإتيان باللفظ، إذن فيدل على

اللفظ، لكن ليس معنى هذا، أن الإتيان باللفظ يدلّ على قصد تفهيم المعنى الذي هو المقصود في المقام. فإنَّ المقصود في المقام بيان نكتة تستوجب دلالة اللفظ على قصد تفهيم المعنى، لا دلالة قصد تفهيم المعنى على اللفظ.

وهنا إذا فرضنا أن التعهد تعلق بقضية شرطية، شرطها، قصد تفهيم المعنى، وجزاؤها، هو الإتيان باللفظ، ومن المعلوم أن كل قضية شرطية مقتضى طبعها أنَّ شرطها يستلزم جزاءها، وليس فيها اقتضاء لاستلزام جزائها لشرطها؛ إذن فيكون الشرط دالاً على الجزاء، لا أن الجزاء دالّ على الشرط، إذن فما حصل بالتعهد ليس هو المطلوب، وما هو المطلوب لا يحصل بهذا التعهد، فما حصل بهذا التعهد، هو دلالة قصد تفهيم المعنى على اللفظ، وما هو المقصود بالتعهد، دلالة اللفظ على قصد تفهيم المعنى، وأحدهما غير الآخر.

إذن فلا يمكن تصحيح هذه الدلالة الموجودة بالفعل للّفظ على المعنى، بتعلق التعهد بهذه القضية الشرطية بهذا النحو.

النحو الثاني:

هو أن يقال بأنَّ الواضع يتعهد بعكس النحو الأول من التعهد: فهو يتعهد بأنّه متى ما صدر على لسانه كلمة (ماء) فهو سوف يُحدث في نفسه قصداً لتفهيم المعنى، إذا كان الواضع يتعهد بقضية مثل هذه، فحينئذٍ يكون الشرط هنا مستلزماً للجزاء، ودالاً عليه. فيثبت بذلك دلالة اللفظ على المعنى بالنحو المطلوب.

ويُرَدّ عليه: إنه لو صدرت لفظة (ماء) سهواً من هذا الإنسان، حينئذٍ نعلم أن هذا الإنسان سوف يُحدث في نفسه قصداً لتفهيم المعنى.

إلاّ أنَّه من الواضح أنَّ مثل هذه القضية الشرطية لا يتعهد بها عاقل، فإنَّ الإتيان باللفظ في عالم الاستعمال اللغوي، هو في طول قصد تفهيم المعنى، لا إنه متى ما أتى باللفظ أحدث حينئذٍ قصد تفهيم المعنى، فالتعهد في مثل هذه القضية الشرطية غير محتمل في المقام، وهذا النحو الثاني باطل أيضاً.

النحو الثالث:

هو أنْ يتعهد الواضع بأنه لا ينطق بلفظة (أسد) إلاَّ حين يقصد فيها تفهيم معنى الحيوان المفترس، فحينئذٍ يتعهد بأنه إذا لم يكن قاصداً لتفهيم معنى الحيوان المفترس لا يأتي بلفظة (أسد). هذا هو مفاد القضية الشرطية المتعهد بها، حينئذٍ إذا إنتفى الجزاء يعني إذا أتى بلفظ (أسد) فنستكشف من ذلك أنه قصد تفهيم المعنى، أو أننا نستكشف من ذلك إنتفاء الشرط، يعني أنه قد قصد تفهيم المعنى، هذا هو النحو الثالث المتصوَّر.

وبعبارة أوضح، إن الواضع يتعهد بأنه إذا لم يكن قاصداً لتفهيم المعنى، لا يأتي باللفظ وحينئذٍ، إذا أتى باللفظ نستكشف كذب الشرط، يعني أنه قاصد لتفهيم المعنى. وهذا النحو، نحو معقول بنفسه، وعقلائي. كما أنه يُحدث الدلالة المطلوبة، وهي دلالة اللفظ على المعنى.

وهذا النحو أيضاً باطل: وذلك لأنّ التعهد بأنه متى ما لم يكن قاصداً لتفهيم المعنى فلا يأتي باللفظ، أي: متى ما لم يكن قاصداً لتفهيم معنى الحيوان المفترس، فلا يأتي بكلمة (أسد)، هذا التعهد يستبطن التعهد بعدم الاستعمال المجازي، أي: إنه لا يستعمل لفظة (أسد) مجازاً في غير الحيوان المفترس، لأنّ معنى التعهد بأنه لا يأتي

بلفظة (أسد) أصلاً إلاَّ إذا قصد تفهيم معنى الحيوان المفترس. وهذا يعني أنه يستلزم التعهد بعدم الاستعمال المجازي، مع أنه من الواضح، أن الواضع حتى حين الوضع، هو بانٍ على الاستعمال المجازي؛ فإن الاستعمال المجازي باب من أبواب اللغة، وليس الواضع حينما يضع لفظة (الأسد) للحيوان المفترس، يأخذ على نفسه عهداً بأنه لا يستعمل لفظة (أسد) في الرجل الشجاع، بل هو حتى حين وضعه للفظة (أسد) في الحيوان المفترس، بانٍ أو أنه يحتمل، أنه سوف يستعمل لفظة (أسد) في المعنى المجازي.

ولا يتصور أن إنساناً عاقلاً يتعهد بأنه لا يأتي بلفظة (أسد) إلاَّ إذا كان قاصداً لتفهيم معنى الحيوان المفترس، إذن فالنحو الثالث غير معقول.

فهناك إذن بحسب التحليل لهذا التعهد ثلاث صيغ: وهذه الصيغ الثلاث كلها إمّا غير معقولة، وإمّا غير مفيدة:

فالصيغة الأولى: معقولة في نفسها، ولكنها غير مفيدة، فإنها لا تحقق دلالة اللفظ على المعنى، وهي أن يتعهد بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، فإن هذا لا يحقق دلالة اللفظ على المعنى، لأنّ اللفظ جزاء، والمعنى هو الشرط، والجزاء لا يستلزم الشرط، وإنما الشرط يستلزم الجزاء، إذن فلا تحقق هذه الصيغة دلالة اللفظ على المعنى، بل تحقق دلالة المعنى على اللفظ.

والصيغة الثانية: تحقق الدلالة، بأن يتعهد بأنه متى ما أتى باللفظ أن يُحدث في نفسه قصد تفهيم المعنى، فهذا اللفظ هو الشرط، والمعنى هو الجزاء؛ فاللفظ يستلزم المعنى، لكن هذه الصيغة في نفسها غير عقلائية، فإن إنساناً لا يتعهد بمثل هذا التعهد.

والصيغة الثالثة: وهي أن يتعهد، بأنه متى ما كان غير قاصد لتفهيم المعنى لا يأتي باللفظ، فإذا كذب الجزاء استُكشِف من ذلك كذب الشرط أيضاً، يعني قَصَدَ التفهيم، وهذا نحو معقول في نفسه، ويحقق الدلالة دلالة اللفظ على المعنى، لكنه غير واقع خارجاً، وذلك لأنه يستلزم تعهداً ضمنياً من الواضع بعدم الاستعمال المجازي، وهذه هي الشقوق الثلاثة.

تعديل الصيغة الثالثة والرد على هذا التعديل:

الكلمة الأولى التي أوردناها على مبنى التعهد، تقدم توضيحها، حيث تصورنا ثلاث صيغ لهذه القضية الشرطية التي يتعلق التعهد بها، وكل واحدة من هذه الصيغ الثلاث التي تصورنا تعلق التعهد بها، هي: إمّا صيغة غير عقلائية في نفسها كالصيغة الثانية، أو فيها محذور كالصيغة الثالثة، أو لا تُنتج الدلالة كالصيغة الأولى.

وقد يقال بأنه يمكن تصوير صيغة رابعة في المقام، وهذه الصيغة الرابعة تكون تعديلاً للصيغة الثالثة، بحيث يندفع عنها الإشكال الذي أوردناه سابقاً عليها، فإنَّ الصيغة الثالثة التي بيَّناها سابقاً هي: أن يتعهد الواضع بأنه لا يأتي باللفظ إلاَّ إذا قصد تفهيم المعنى؛ يعني إنَّ القضية الشرطية التي تعهد بها هي أنه متى ما لم يكن قاصداً تفهيم المعنى لا يأتي باللفظ، فحينئذٍ إذا أتى باللفظ وكذب الجزاء، استكشف من ذلك كذب الشرط. أي إنه قاصد لتفهيم المعنى. وقد أوردنا على هذه الصيغة أنها تستلزم التعهد الضمني بعدم الاستعمال المجازي، لأنه إذا تعهد بأنه لا يأتي باللفظ إلاَّ إذا كان قاصداً لتفهيم المعنى، إذن فهذا تعهد ضمناً بأن لا يستعمل لفظة (أسد) في الرجل الشجاع مثلاً، مع أن الواضع لا يتعهد بعدم الاستعمال المجازي، بل

قد يكون حين الوضع بانياً ولو احتمالاً على الاستعمال المجازي، فلا يعقل صدور مثل هذا التعهد من واضع بانٍ على الاستعمال المجازي ولو احتمالاً.

هذا هو الإشكال الذي أوردناه على الصيغة الثالثة، حينئذٍ قد يُقال في مقام دفع هذا الإشكال، بإجراء تعديل على الصيغة الثالثة، واستخراج صيغة رابعة وحاصلها:

إن الواضع يتعهد بأن لا يأتي باللفظ إلاَّ إذا كان قاصداً لتفهيم المعنى الحقيقي، ويستثنى من ذلك ما إذا أقام قرينة على غير ذلك، رعاية للاستعمال المجازي، فيصير المتعهَّد به بحسب الحقيقة، أنه لا يأتي باللفظ إلاَّ إذا قصد تفهيم المعنى الحقيقي، أو قصد تفهيم المعنى المجازي، مقروناً بالقرينة، حيث أن الاستعمال المجازي يحتاج إلى القرينة؛ فهو لا يأتي بلفظة (أسد) إلاَّ في إحدى حالتين: إمَّا أن يقصد تفهيم الحيوان المفترس فيأتي بلفظة (أسد)، أو يقصد تفهيم الرجل الشجاع منضماً مع كلمة «يرمي» حينئذٍ يأتي بكلمة أسد. وفي غير هاتين الحالتين لا يأتي بكلمة (أسد).

فإذا تصورنا التعهد بهذا النحو، حينئذٍ إذا صدر من المتكلم المتعهد كلمة (أسد)، ولم يأتِ بقرينة، فحينئذٍ يتعين أن يكون قاصداً للمعنى الحقيقي وهو الحيوان المفترس، لأنه تعهد أن لا يأتي بلفظة (أسد) إلاَّ في إحدى حالتين: تفهيم المعنى الحقيقي، أو حالة نصب القرينة، والأمر الثاني غير موجود. فيتعين الأمر الأول، وهو: أن يكون قاصداً لتفهيم المعنى الحقيقي، وبهذا تحصل دلالة اللفظ التصديقية على المعنى. هذه هي الصيغة الرابعة.

الرد على التعديل:

أولاً: إنّ هذه القرينة الضميمة، سواء أُريد بها خصوص القرينة المتصلة، أو أُريد بها مطلق القرينة الأعم، من المتصلة والمنفصلة، على كلا التقديرين، لا يفي هذا المقدار من العناية في تصحيح هذا التعهد، لوضوح أن المستعمل اللغوي قد يستعمل اللفظ في المعنى المجازي بلا قرينة أصلاً، لا متصلاً ولا منفصلاً، فيما إذا تعلق له غرض بالإجمال والإبهام؛ فإذا تعهد بأن لا يأتي بلفظة (أسد) إلاَّ في حالة قصد تفهيم الحيوان المفترس، أو حالة القرينة، فإنّ هذا خُلفُ بنائه، ولو لاحتمال أن يُستعمل اللفظ في المعنى المجازي بلا قرينة من موارد الإجمال والإبهام، إذن فهذا المقدار من العناية لا يكفي لدفع هذا الإشكال ما لم تكتب عنايات إضافية أكثر.

ثانياً: ما المراد من القرينة هنا؟ هل هو خصوص القرينة المتصلة. أو الأعم من المتصلة والمنفصلة؟.

فإن كان المراد خصوص القرينة المتصلة، بحيث أن الواضع يتعهد بأن لا يأتي بلفظة (أسد) إلاَّ إذا أراد الحيوان المفترس، أو أراد الرجل الشجاع، وأتى بالقرينة المتصلة؛ إذا كان هكذا، فمن الواضح أن كثيراً ما يعتمد المتكلم على قرينةٍ منفصلة، فهذا التعهد بهذا النحو يصير تعهداً ضمنياً بإلغاء القرائن المنفصلة، مع أن الإنسان اللغوي قد يعتمد على القرينة المنفصلة.

وإن أُريد بالقرينة الأعم من المتصلة والمنفصلة، بمعنى أن يقول ـ إن كلمة (أسد) أتعهد بأن لا آتي بها إلاَّ إذا أردتُ تفهيم الحيوان المفترس، أو أردتُ بها الرجل الشجاع، ولو مع نصب قرينة، لكن بعد أسبوعين مثلاً ـ إذا كان هكذا، فحينئذٍ، ففيما إذا صدر الاستعمال

من المتكلم، وشككنا في أنه ينصب قرينة منفصلة، أو لا ينصب قرينة منفصلة؛ معنى هذا أن اللفظ لم نُحرز دلالته بالفعل على المعنى الموضوع له، لأنّ دلالة لفظ (أسد) على الحيوان المفترس فرع اقتضاء التعهد لذلك، والتعهد لا يقتضي كشف قصد تفهيم الحيوان المفترس إلاَّ في حالة عدم القرينة مطلقاً، لا متصلة ولا منفصلة، إذن ففي مثل هذا الحال يُشكُّ في أن اللفظ هل له دلالة وضعية على المعنى الحقيقي، أو ليس له دلالة وضعية على المعنى الحقيقي، لأنّ الدلالة الوضعية للَّفظ على المعنى الحقيقي، إنما تحصل عند أصحاب التعهد ببركة التلازم الناشىء من التعهد، وهذا التعهد إنما يجعل الملازمة بين اللفظ وبين قصد تفهيم المعنى الحقيقي، فيما إذا لم تكن هناك قرينة، ولو منفصلة.

إذاً فمع الشك في وجود القرينة، ولو متصلة، يُشك في وجود الدلالة الوضعية وعدم وجودها، وحينئذٍ لا بُد من التوقف، مع أنه لا إشكال في حالة احتمال القرينة المنفصلة بالبناء على عقد اللفظ على المعنى الموضوع له.

فإن قيل: إنه إذا شُكَّ في القرينة المنفصلة، يجري أصالة عدم القرينة، فإن أصالة عدم القرينة من الأصول العقلائية، فإن العقلاء إذا شكوا في القرينة المنفصلة، أجروا أصالة عدمها، فإذا أجرينا أصالة عدم القرينة المنفصلة، حينئذٍ نكون قد أحرزنا موضوع التعهد وموضوع الدلالة الوضعية، وإذا تمَّ بذلك الدلالة الوضعية، حملنا اللفظ على معناه الحقيقي.

كان الجواب: إن أصالة عدم القرينة الذي هو أصل من الأصول العقلائية، لا يجريه العقلاء من باب التعبد الصرف، وإنما يجرون أصالة عدم القرينة المنفصلة، من باب أن القرينة المنفصلة على خلاف

ظهور اللفظ، وعلى خلاف دلالة اللفظ. إذن فأصالة عدم القرينة المنفصلة حيث أنها أصل عقلائي، والعقلاء ليس عندهم أصول تعبدية من قبل الشارع، بل هي أصول استظهارية، إذن فأصالة عدم القرينة عند العقلاء، إنما هو باعتبار أن القرينة المنفصلة يرونها أنها على خلاف ظهور اللفظ، وعلى خلاف دلالة اللفظ، ولهذا يقولون إنَّ الأصل عدمها. إذن فهذا الأصل إنما يجري لو فُرِغَ قبله عن دلالة اللفظ، فكيف يمكن نشوء دلالة اللفظ من أصالة عدم القرينة؟! بل لا بُدّ أن يُفرض أنَّ الدلالة الوضعية تامة في نفسها وفعلية، حينئذٍ عند فعلية الدلالة الوضعية إذا شُكَّ في أنَّ المتكلم هل ينصب قرينة، أو لا ينصب على خلاف دلالة اللفظ، يُقال إنَّ الأصل أنه لا ينصب قرينة، لأنّ هذا خلاف الدلالة الوضعية للّفظ.

أمَّا في محل الكلام: فدلالة اللفظ الوضعية هي أوَّلُ الكلام، لأنّ المفروض أنها منوطة بعدم القرينة ولو منفصلة، إذن فهذه الصيغة الرابعة غير صحيحة، والنكتة في عدم صحة الصيغة الرابعة هو هذا الذي أوضحناه، من أن مرجع الصيغة الرابعة إلى أنَّ الدلالة الوضعية للفظ على المعنى، التي نشأت من التعهد، مشروطة بعدم قيام القرينة، ولو منفصلة.

إذن فمع الشك في قيام القرينة ولو منفصلاً، يُشك في الدلالة الوضعية، ومعه كيف يُحمل اللفظ على المعنى الحقيقي، ولا تجري أصالة عدم القرينة لأنّ أصالة عدم القرينة فرع تمامية الدلالة الوضعية قبل ذلك؟.

أمَّا إذا لم نُحرز تمامية الدلالة الوضعية، فلا تجري أصالة عدم القرينة، لأنّ العقلاء إنما يتعبدون بأصالة عدم القرينة من باب أنها على

خلاف دلالة اللفظ، وهنا أصل دلالة اللفظ مشكوكة، فكيف يتعبدون بأصالة عدم القرينة؟.

هذا هو الكلام في إبطال الصيغة الرابعة لمبنى التعهد، وبها يبطل مبنى التعهد، هذه هي كلمتنا الأولى.

الكلمة الثانية:

هي أنه لو قطعنا النظر عن الإشكال الأول، الذي أبطلنا به مبنى التعهد، وفرضنا أن واحدة من الصيغ الأربعة المتقدم ذكرها، قد أصبحت معقولة في نفسها، وأصبحت موجبة لما ادَّعاه أصحاب التعهد من الدلالة التصديقية للَّفظ على المعنى، ومع هذا نقول: إنَّ تفسير الوضع بالتعهد هذا أمر غير واقع بحسب الخارج، وذلك لأنّ معنى تفسير الوضع بالتعهد، يعني أن فهم المعنى من اللفظ عملية استدلالية؛ لأنّ فهم المعنى من اللفظ يقوم على أساس ملازمة بين الجزاء والشرط في القضية الشرطية، بحيث متى ما صدق الشرط صدق الجزاء، وهذا استدلال وبرهنة بأحد طرفي الملازمة على الطرف الآخر من طرفي الملازمة.

فإذا رأينا إنساناً يأكل السُّم، نستدلّ بأنه سوف يموت. وهذا الاستدلال مبني على أساس هذه القاعدة، وهي أنه متى ما كان شيء مستتبعاً لشيء آخر، وكان الشيء الآخر موجوداً، حينئذٍ فالشيء الأول يكون موجوداً لا محالة، فيصير فهم المعنى من اللفظ استدلالاً مبنياً على هذه القاعدة.

ومن الواضح أن فهم المعنى من اللفظ مطلب يتحقق عند الطفل، قبل أن ينشأ عنده أيّ مدرك على الاستدلال، فالطفل بتكرار اللفظ عليه، يحصل عنده فهم للمعنى من اللفظ في ذهنه، وهذا الفهم للمعنى

من اللفظ عنده، يحصل لكثرة تكرار اللفظ، وهذا سنخ فهم، قبل أي قدرة في ذهن الطفل على الاستدلال بأحد المتلازمين على الملازم الآخر.

ولم يستنتج استنتاجاً أرسطياً بأن قال: مادامت أمي تعهدت بأنها لا تأتي بكلمة (ماء) إلاَّ إذا أرادت المعنى الفلاني، ومادامت أمي عاقلة، والأصل في العاقل أن يفي بتعهداته، وما دامت قد قالت كلمة (ماء)، فلا بُدّ أن تكون قد قصدت هذا المعنى.

وهذا الاستدلال كيف يمر على ذهن طفل! بل إن هذا لا يمر على ذهن الكبير، فضلاً عن الطفل.

إذن فبوجدان هذا الطفل يُعرف: أن عملية فهم المعنى من اللفظ، له سنخ ملاك سابق على الاستدلالات المنطقية، وهذا الملاك السابق على الاستدلالات المنطقية، لعلَّه وحده كافٍ في تصوير الوضع بلا حاجة إلى الإلتزام بهذا التعهد، فمادام بنحو الإجمال، وبنحو البرهان الإنّي، نعرف إجمالاً أنَّ هناك ملاكاً للانتقال من اللفظ إلى المعنى، قبل أي استدلال أرسطي، ببرهان أن الطفل يفهم المعنى.

إذن فلعلَّ تلك النكتة التي هي ملاك الانتقال قبل كل استدلال برهاني، لعلَّها هي الوضع، فلا بُد من الكشف عن هذه النكتة، وإجلاء هذا الملاك لنرى هل تكفي هذه النكتة أو لا تكفي؟ وسوف يتضح أنها وحدها كافية.

وبشكل آخر لكلمتنا الثانية نقول: إنّ القائلين بالتعهد يحاولون أن يفسروا انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى، بأنه مبني على أن السامع يعلم بتعهد الواضع المتكلم، وهو أن يأتي باللفظ متى ما قصد تفهيم المعنى، فهو تعهد بقضية شرطية؛ وبسبب هذا يعلم السامع بأنه

وجدت ملازمة ببركة هذه القضية الشرطية بين شرطها وجزائها، فحينئذٍ إذا وُجد أحد طرفي القضية الشرطية، انتقل الذهن إلى الطرف الآخر، فيكون انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى بسبب اعتقاده بالملازمة بين الشرط والجزاء في القضية الشرطية الناشىء من علمه بالتعهد من قبل المتكلم.

ومن الواضح أن الطفل في بداية عمره إذا سمع اللفظ مستعملاً في معنى معين مراراً متعددة، سوف ينتقل إلى ذهنه المعنى من اللفظ.

حينئذٍ نسأل أصحاب التعهد، بأن الطفل إذا سمع أمه مائة مرة أو أكثر أو أقل تقول: حليب، وتريد هذا المعنى، فانتقل ذهنه إلى هذا المعنى، هل أن الطفل استكشف بعد هذه الاستعمالات، تعهداً من قبل أمه، بأن لا تأتي بلفظة (حليبٍ) إلاَّ إذا قصدت المعنى الفلاني، واستنتج من تعهد أمه هذا وجودَ ملازمة ما بين الشرط والجزاء في هذه القضية الشرطية، وأخذ يستدلّ على وجود أحد الطرفين بوجود الطرف الآخر؟.

أو إنه ابتداءً، بمجرد أن أصبح ذهنه مأنوساً بكثرة الاستعمال بلا أن يعرف الوضع، أو التعهد، أو الملازمة، أصبح ذهنه ينتقل من اللفظ إلى المعنى؟.

فإن قالوا: بأن الطفل استكشف تعهداً من الأم، واستنتج من ذلك الملازمة.

قلنا: هذا بديهي البطلان بالنسبة إلى الطفل، لأنّ الطفل لا يمكنه أن يستنتج هذه الاستنتاجات الاستدلالية في المقام، وإلاَّ كان عالماً.

وإن قالوا: بأن الطفل ينتقل ذهنه مباشرة إلى المعنى بمجرد أن يحصل أُنسٌ في ذهنه من سماع اللفظ مرات عديدة، من دون أن يكون

مطّلعاً على الملازمة بين اللفظ والمعنى، وعلى تعهد الأم على أنْ لا تأتي باللفظ إلاَّ إذا قصدت تفهيم المعنى.

قلنا: إذن فيثبت بذلك أن انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى، له نكتة محفوظة، بقطع النظر عن العلم بالتعهد والعلم بالملازمة.

أمَّا ما هي هذه النكتة؟ فيأتي بحثها في آخر المسألة. هذا خلاصة الكلمة الثانية.

الكلمة الثالثة:

وأمَّا الكلمة الثالثة: فسوف نتعرض فيها لإشكال مشهور على مبنى التعهد، فإن مبنى التعهد بعد أن ذهب إليه بعض المحققين المتقدمين، اعترض عليه بعض الأعلام بإشكال مشهور، وهو إشكال الدور:

وتوضيح هذا الإشكال المشهوري هو: أن نأخذ الصيغة المعروفة للتعهد، وهي: أنَّ الواضع يتعهد بأنه متى ما قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، حينئذٍ هذا الإشكال هكذا يقول: بأن تعهده بالإتيان باللفظ يأتي قبل قصد تفهيم المعنى.

هذا التعهد لا يخلو من أحد أمرين:

الأمر الأول: هو أن يكون تعهده بالإتيان باللفظ إرادة مقدمية ناشئة من قصد تفهيم المعنى، فهو حين يتعهد بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى، كأنه يترشَّح من قصد تفهيم المعنى قصدٌ آخر مُقَدَّمي، وإرادة مقدَّمية تتعلق بالإتيان باللفظ، فيكون تعهده بالإتيان باللفظ عبارة عن إرادة مُقدَّمية مترشحة من قصد تفهيم المعنى.

الأمر الثاني: هو أن تكون إرادته بالإتيان باللفظ، إرادة نفسية مستقلة، غير مترشحة من قصد تفهيم المعنى، وكلاهما باطل.

فأمَّا كون تعهده باللفظ إرادة مقدمية مترشحة من قصد تفهيم المعنى: فهذا غير معقول للزوم الدور وذلك:

لأن هذا التعهد إن كان إرادة مقدمية مترشحة من قصد تفهيم المعنى، إذن فهذه الإرادة فرع أن يكون اللفظ دالاً على المعنى، حتى يترشح من قصد تفهيم المعنى إرادة الإتيان باللفظ، وكون اللفظ دالاً على المعنى فرع التعهد لأن الوضع هو التعهد، فيلزم الدور في المقام.

فيستحيل أن يكون التعهد بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى، إرادة مقدمية مترشحة من قصد تفهيم المعنى، لأنّ هذه الإرادة المقدمية فرع أن يكون اللفظ دالاً على المعنى، وكون اللفظ دالاً على المعنى فرع التعهد عند أصحاب التعهد، هذا الإشكال الأول.

وأمَّا الإشكال الثاني: وهو أن يكون التعهد بإتيان اللفظ إرادة نفسية مستقلة، فهذا في نفسه معقول، لا يلزم منه الدور، لكن يحتاج حينئذٍ إلى نكتة، إلى غرض في الإتيان باللفظ، بقطع النظر عن قصد تفهيم المعنى؛ مع أنه من الواضح أنه لا غرض من الإتيان باللفظ بقطع النظر عن تفهيم المعنى! فإذا لم يكن فيه غرض نفسي فكيف يتعلق به تعهد نفسي وإرادة نفسية؟ فهذا أيضاً غير صحيح، فيبطل بذلك مبنى التعهد. هذا هو الإشكال الثاني.

وبناء على هذين الأمرين، والإشكالين يبطل مبنى التعهد. هذا هو الإشكال المشهوري.

الرد على الإشكال المشهوري:

والجواب على هذا الإشكال بأن يقال: عندنا في المقام إرادتان، لا إرادة واحدة:

أ ـ إرادة جزئية للّفظ في مقام الاستعمال.

ب ـ وإرادة كلية للّفظ في مقام التعهد، والوضع.

فالإرادة الجزئية: هي إرادة مقدمية ومتوقفة على كون اللفظ دالاً على المعنى، وأمَّا كون اللفظ دالاً على المعنى فهو ليس موقوفاً على هذه الإرادة الجزئية، بل هو موقوف على الإرادة الكلية، على نهج القضية الحقيقية، أي على نهج القضية الشرطية، بمعنى أنه متى ما قصد تفهيم المعنى يريد الإتيان باللفظ.

فكأن هناك إرادتين:

أ ـ إرادة جزئية فعلية: وهذه توجد حين الاستعمال وهي فرع دلالة اللفظ على المعنى.

ب ـ إرادة كلية شرطية: وهذه الإرادة هي منشأ دلالة اللفظ على المعنى.

إذن فقد اختلف الموقوف والموقوف عليه. باعتبار تعدد الإرادة.

وهذا البيان بهذا اللسان، ليس جواباً على الإشكال، وذلك لأنّ هذه الإرادة الكلية الشرطية، بحسب الحقيقة، ليست إلاَّ عين تلك الإرادة الفعلية، غاية الأمر أنّها عينها بوجود تقديري، لا بوجود تنجيزي، وإلاَّ ليس عندنا بحسب الحقيقة إرادتان إثنتان، بل إرادة واحدة، قبل تحقق شرطها تكون شرطية، وبعد تحقق شرطها تكون فعلية.

مثلاً: العطشان حينما يعطش يريد رفع عطشه، وهذه إرادة فعلية جزئية، ولكن كل إنسان حتى قبل العطش، هو بنحو القضية الشرطية يريد أن يشرب الماء كلما عطش، وإرادته لشرب الماء كلما عطش هذه عين تلك الإرادة.

غاية الأمر: هذه إرادة مشروطة، وتلك هي عين هذه الإرادة المشروطة بعد وجود شرطها وتحقق شرطها.

فليس عندنا في المقام إرادتان، إحداهما تكون في طول الدلالة، والأخرى تكون الدلالة في طولها؛ بل هي إرادة واحدة، مرة نُعبّر عنها بقضية تنجيزية، إذا وُجد شرطها، وأُخرى نعبِّر عنها بقضية شرطية، إذا لم يوجد شرطها.

إذن فهناك بحسب الحقيقة تعبيران عن إرادة واحدة، لا إرادتان؛ بل إرادة واحدة نعبِّر عنها بتعبيرين:

إرادة الإتيان باللفظ قبل قصد تفهيم المعنى، نعبّر عنها بقضية شرطية.

وبعد قصد تفهيم المعنى نعبّر عنها بقضية تنجيزية فعلية؛ من قبيل إرادة رفع العطش، بعد العطش: نعبّر عنها بقضية فعلية، ونقول بالفعل مريد للماء، وقبل العطش نعبِّر عنها بقضية شرطية، ونقول: لو عطش لأراد شرب الماء.

إذن فهي إرادة واحدة يعبَّر عنها بتعبيرين. فلم ينحل الإشكال بهذا البيان.

الحل المختار للإشكال المشهوري

والصحيح في حل هذا الإشكال المشهوري، هو أن يُقال: بأن التعهد ليس من سنخ الإرادة، حتى يأتي الإشكال بأنها هل هي إرادة مقدمية، أو إرادة نفسية، بل التعهد هو من سنخ الإلتزام، وجعل المسؤولية على الإنسان، سنخه سنخ النذر، لا سنخ الإرادة. فالتعهد معناه: أن يجعل نفسه مسؤولاً ومقيداً، ويوجب على نفسه أنه متى ما قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، إذن فبابه ليس باب الإرادة، بل بابه باب الجعل، جعل الإلزام على النفس، هذا فعل نفساني وهذا الفعل النفساني قد يفعله الفاعل لمصلحة في نفس هذا الفعل النفساني نفسه، وما هي المصلحة في نفس هذا الإلتزام ـ هو حصول الدلالة ما بين اللفظ والمعنى ـ لأنّ أصحاب التعهد يقولون ببركة هذا التعهد تحصل الدلالة بين اللفظ والمعنى.

إذن فالتعهد ليس بابه باب الإرادة والشوق المؤكد، حتى يقال إنّ هذه الإرادة مقدمية أو نفسية، بل بابه باب الجعل النفساني، جعل المسؤولية على النفس، وجعل الإيجاب على النفس، وهذا فعل نفساني، وهو بنفسه ذو مصلحة، لأنّه به ينفتح باب الخيرات، وبه تحصل الدلالة بين اللفظ والمعنى.

إذن فينقدح في نفس المولى، وفي نفس الواضع، داعياً إلى إيجاد هذا الفعل النفساني، ولا محذور فيه.

إذن فهذا الإشكال المشهوري غير تام على مبنى التعهد.

والصحيح في إبطال مبنى التعهد: هو ما تقدم في الكلمة الأولى والكلمة الثانية.

إلى هنا أبطلنا المسلك الأول من المسالك الثلاثة في تصوير حقيقة الوضع، حيث أننا ذكرنا أنه في حقيقة الوضع يوجد ثلاثة مسالك:

١ ـ مسلك التعهد.

٢ ـ مسلك الاعتبار.

٣ ـ مسلك الجعل الواقعي.

وبقي علينا مسلك الاعتبار، ومسلك الجعل الواقعي.

المسلك الثاني: مسلك الاعتبار

فقد اختلف أصحاب هذا المسلك ـ مسلك الاعتبار ـ في هوية هذا المسلك، وتعيين ما هو المعتبر من قبل الواضع، ولهذا ذكر أصحاب هذا المسلك جملة من الوجوه صار مسلكاً في مقام تصوير الاعتبار الذي يتحقق به الوضع.

الوجه الأول:

الوجه الأول من وجوه تصوير هذا المسلك هو: إنَّ الوضع عبارة عن الاعتبار، وهو وضع اللفظ على المعنى[1]، وتوضيح ذلك:

أن أحد الأساليب في جعل شيء يدلّ على شيء، وضعه عليه، فمثلاً: حينما نضع العَلَمَ على رأس الفرسخ، أو على البئر، يكون العَلَمُ دليلاً على أنَّ هذا هو رأس الفرسخ، أو يكون دليلاً على أن هذه بئر.

إذن فوضع شيء على شيء من الطرق المعقولة في جعل الشيء الموضوع دالاً، وفي جعل الموضوع عليه مدلولاً، وهذا الوضع على قسمين:

---

(١) الأصول على المنهج الحديث ـ الاصفهاني: ص٧.

القسم الأول: تارة يكون وضعاً خارجياً حقيقياً من قبيل المثال المذكور، وهو وضع العَلَم على رأس الفرسخ، أو البئر.

القسم الثاني: وقد يكون الوضع وضعاً اعتبارياً، يعني يعتبر كون اللفظ موضوعاً عليه دون أن يكون موضوعاً عليه حقيقة. وهذا بابه باب وضع الألفاظ للمعاني عند صاحب هذا الوجه، ويكون هذا اللون من الوضع في مقابل الوضع الحقيقي، فكما أنَّ وضع العَلَم حقيقة على رأس الفرسخ أو البئر، يكون منشأ لدلالة العَلَم على رأس الفرسخ أو البئر، كذلك وضع اللفظ اعتباراً على المعنى، يكون منشأ لدلالة اللفظ على المعنى.

هذا هو الوجه الأول من وجوه مذهب الاعتبار، وقد اعترض عليه السيد الأستاذ[1] باعتراضين مترتبين، بمعنى أنَّ ثانيهما ينشأ من أولهما:

الاعتراض الأول: هو أن وضع اللفظ للمعنى ليس مرجعه إلى اعتبار وضع من هذا القبيل، لأنّ وضع العَلَم على رأس الفرسخ هذا فيه ثلاثة عناصر:

أحدهما: الموضوع وهو العَلَم.

والثاني: الموضوع عليه وهو المكان.

والثالث: الموضوع له وهو ما يكون دالاً عليه وهو عبارة عن كونه رأس الفرسخ.

فهذه ثلاثة عناصر موضوع وموضوع عليه وموضوع له، الموضوع

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ـ فياض: ج١ ص٤٧، هامش أجود التقريرات ـ الخوئي: ص١١، بدائع الأفكار ـ العراقي: ص٣٠.

هو العَلَم. والموضوع عليه هو هذا المكان. والموضوع له هو رأس الفرسخ.

فلو قيل بأن وضع اللفظ للمعنى هو اعتبار لذلك المطلب بنفسه، إذن نحتاج إلى ثلاثة عناصر ـ موضوع، وموضوع عليه، وموضوع له ـ مع أنه لا يوجد عندنا إلاَّ عنصران ـ الموضوع وهو اللفظ، والموضوع عليه: وهو المعنى، ولا يوجد شيء ثالث نسميه موضوعاً له ـ إذن فعملية وضع اللفظ للمعنى ليست مشابهة لعملية وضع العَلَم على رأس الفرسخ، أو البئر، لأنّ هناك في وضع العلم على رأس الفرسخ يوجد ثلاثة عناصر، وفي هذا الوضع يوجد عنصران فقط، الموضوع والموضوع عليه، ولا يوجد موضوع له.

الاعتراض الثاني: هذا الاعتراض ناشىء من الاعتراض الأول، وهو: أنه تبين أن المعنى هو الموضوع عليه، مع أننا نقول عادة إن المعنى هو الموضوع له لا الموضوع عليه، فكيف صَحَّ أن ينتزع من الموضوع له عنواناً إسمه الموضوع عليه مع أن هذا غير معروف؟.

الرد على كلا الاعتراضين:

وكلا الاعتراضين مع أصل الوجه مِمَّا لا يمكن المساعدة عليه؛ فإذا ما بقينا مع هذين الاعتراضين فقط، فبإمكان صاحب هذا الوجه دفع كليهما:

أمَّا دفع الاعتراض الأول: وهو أنه لا يوجد في وضع الألفاظ للمعاني ثلاثة عناصر ـ موضوع، وموضوع عليه، وموضوع له ـ كما هو الحال في الوضع الخارجي ـ في وضع العَلَم على رأس الفرسخ أو البئر ـ بل يوجد عنصران موضوع وموضوع عليه:

هذا الاعتراض جوابه: إنَّ الموضوع عليه والموضوع له، أحياناً

يكون بينهما تغاير خارجي حقيقي، كما هو الحال فيما لو وضعنا عَلَماً على الأرض المُسبعة ـ أي: كثيرة الحيوانات المفترسة ـ للدلالة على أنَّ في هذه الأرض حيوانات مفترسة، حينئذٍ هنا الموضوع هو العَلَم، والموضوع عليه هو الأرض، والموضوع له هو وجود الحيوانات المفترسة، فهنا الموضوع عليه، والموضوع له، متغايران خارجاً وإشارة، إذ إن الأرض شيء، والحيوانات شيء آخر.

وأحياناً أُخرى، يكون الموضوع له عين الموضوع عليه، غاية الأمر أن الفرق بينهما فرق تحليلي، لا فرق خارجي إشارتي، كما هو الحال في وضع العَلَم على رأس الفرسخ. فالموضوع عليه هو الأرض، وهذه الأرض هي بنفسها رأس الفرسخ، ورأس الفرسخ هو هذه الأرض وليس شيئاً آخر غير هذه الأرض. فهذه الأرض هي أرض مخصوصة نراها بأعيننا، وهي بنفسها رأس الفرسخ، وهذه الأرض بما هي أرض مرئية بأعيننا موضوع عليه، وبما هي موصوفة بأنها رأس الفرسخ هي موضوع له.

فالفرق إذن بين الموضوع عليه، والموضوع له، ليس فرقاً خارجياً إشارياً، بحيث يوجد شيئان، بل يوجد شيء واحد، وهذا الشيء الواحد ينحل إلى صفتين، بلحاظ أنه أرض مخصوصة نراها بأعيننا، تكون موضوعاً عليه، وبلحاظ أنها رأس الفرسخ، تكون موضوعاً له.

فمثلاً: لو نصبنا عَلَماً على الأرض الذهبية، فهنا الموضوع عليه هو الأرض الذهبية، والموضوع له هو الأرض الذهبية، لكن مع الفرق التحليلي، فالموضوع عليه هو ذات الأرض، والموضوع له هو كونها ذهبية، فالفرق بينهما هو فرق تحليلي.

ومحل الكلام يمكن أن يُدَّعى أنه من قبيل الثاني لا الأول، بمعنى أن الموضوع عليه والموضوع له شيء واحد، لكنه بلحاظين، وبالتحليل يكون أحدهما غير الآخر، وذلك أن الواضع يضع لفظة (أسد) على المعنى المستعمل فيه، فالموضوع عليه هو المعنى المستعمل فيه، والموضوع له هو كون هذا الحيوان مفترساً؛ إذن عندنا هنا موضوع، وموضوع عليه، وموضوع له موازيةً مع الوضع في باب العَلَم، الموضوع هنا هو اللفظ في مقابل العَلَم هناك، والموضوع عليه هنا، هو المعنى المستعمل فيه في مقابل الأرض هناك، لكن المعنى المستعمل فيه على إجماله، والموضوع له هنا، هو بيان أن المعنى المستعمل فيه، هو الحيوان المفترس، كما أن الموضوع له هناك هو بيان أن هذا المكان المخصوص هو رأس الفرسخ، وكما أنَّ المكان المخصوص هو عين رأس الفرسخ خارجاً، كذلك الحيوان المفترس هو عين المعنى المستعمل فيه خارجاً، لكن الفرق بينهما فرق تحليلي، وبهذا وُجدت العناصر الثلاثة.

وبهذا البيان اتضح كذلك أنَّ الاعتراض الثاني غير وارد أيضاً، فإنَّ الاعتراض الثاني، كان مفاده، أنه لازم هذا البيان أنْ يكون المعنى هو الموضوع عليه، لا الموضوع له؛ لكن صار واضحاً مِمَّا بيناه، أنَّ اللفظ وُضع على المعنى المستعمل فيه على إجماله، ليدلَّ عليه على إجماله، فالموضوع له بحسب الحقيقة هو كون المعنى المستعمل فيه هو الحيوان المفترس، فقد أصبح المعنى هو الموضوع له بهذا الاعتبار، لا إنه متمحِّض في الموضوع عليه.

وإن شئتم قلتم: بأن المعنى أصبح له لحاظان؛ بما هو المعنى المستعمل فيه على إجماله، يكون بمثابة المكان المخصوص على

إجماله، وبلحاظ أنه هو الحيوان المفترس، يكون هو الموضوع له، كما أن رأس الفرسخ هو الموضوع له.

إذن فالمعنى بأحد اللحاظين يكون هو الموضوع له، فلا يبقى غرابة من هذه الناحية، إذن كلا الاعتراضين لا يمكن المساعدة عليه بالنسبة لهذا الوجه.

نقض الوجه الأول:

وهذا الوجه غير صحيح، ولا ينفع إلاَّ للتلاعب بالألفاظ، ولقلقة اللسان، وذلك لأنّ هذا الوجه يريد أن يجعل وضع اللفظ للمعنى اعتباراً للوضع الخارجي، يقول: هنا أعتبر ذاك الوضع الخارجي في باب الأعلام، فكما أنَّ العَلَم هناك يكون دالاً ورأس الفرسخ مدلولاً، هنا كذلك، الوضع الخارجي أُوجده بالاعتبار.

وهذا إشكال واضح فإن الوضع الخارجي ليس بأشد وبأحسن حالاً من الوضع الاعتباري، ونحن إذا حاسبنا حساب الوضع الخارجي الحقيقي، نجد أنَّ وضع العَلَم على رأس الفرسخ، ما لم ينضم إليه عناية من الخارج، لا يدلّ على أن هنا رأس الفرسخ، كما لو وضع الإنسان عَلَماً على رأس الفرسخ، وهو نائم، دون أن يكون لديه بناء كلي على أن يضع الأعلام على رؤوس الفراسخ، حينئذٍ لا يكون وضع العَلَم على هذا المكان، دليلاً على رأس الفرسخ، فالوضع بوجوده الخارجي التكويني، ما لم ينضم إليه عناية نفسانية وقصدية من قبل الواضع التكويني، لا يكون هذا الوضع دالاً على أن هذا العَلَم كاشف على رأس الفرسخ، وإنما يكشف على أن هنا رأس الفرسخ، لو إنضم إلى الوضع الخارجي عناية وأمر آخر نفساني.

وبهذا تبين: إنَّ الوضع الخارجي بمجرده، لا يكون كافياً لإيجاد

دلالة الموضوع على الموضوع عليه، فكيف يكون اعتباره كافياً لذلك؟ فإن الشيء بوجوده الخارجي إذا لم يكن دالاً، فكيف يكون دالاً بوجوده الاعتباري ما لم ينضم إليه تلك النكتة الإضافية؟ ونحن بحاجة لمعرفة تلك النكتة الإضافية وإبرازها، وما لم نبرز تلك النكتة ونضمها إلى الوضع الخارجي، لا يمكن القول بأن الوضع الخارجي بمجرده تحصل الدلالة.

وإن شئتم قلتم: إنَّ إيجاد الشيء بالاعتبار لا يمكن أن يترتب عليه أثر في المقام، إلاَّ أن وجوده الحقيقي يكون منشأ لذلك الأثر، وفي المقام، الوضع بوجوده الحقيقي، ما لم ينضم إليه نكتة، لا يكون منشأ للدلالة. إذن فاعتباره أيضاً ما لم ينضم إليه نكتة، لا يكون منشأ للدلالة، فلا بُد من صرف عنان الكلام إلى بيان تلك النكتة. هذا هو الجواب عن الوجه الأول في المقام.

الوجه الثاني:

الوجه الثاني من وجوه تصوير هذا المسلك هو أن يُقال: بأن الوضع هو عبارة عن الاعتبار، والمعتبَر هو كون اللفظ عين المعنى، وكون اللفظ وجوداً للمعنى، فكأن الواضع حينما يلتفت إلى اللفظ والمعنى، فهو يرى المغايرة بينهما، لأنَّ الحيوان المفترس شيءٌ، ولفظة ـ أ ـ س ـ د ـ شيء آخر، فهو مغاير ومباين لتمام المعنى، والمباين لا يكون دالاً على مباينه.

ومن أجل أن يوجد دلالة اللفظ على المعنى، يعتبر أن اللفظ وجود للمعنى، فإذا اعتبر كون اللفظ وجوداً للمعنى، فحينئذٍ يكون اللفظ بواسطة كونه وجوداً للمعنى بالاعتبار، دالاً على المعنى، لأنه بهذا الاعتبار هو نفسه وعينه. ومن المعلوم حينئذٍ أنه إذا كان اللفظ

نفس المعنى، فيمكن للفظ أن يرينا المعنى، وهذا معنى دلالة اللفظ على المعنى.

وهذا الوجه قد ناقشه السيد الأستاذ[1]، وحاصل مناقشته: إن مرجع هذا الوجه إلى تنزيل اللفظ منزلة المعنى، على حدٍّ تنزيل الطواف حول البيت منزلة الصلاة في قوله(ع): «الطواف في البيت صلاة»، والتنزيل لا يُعقل إلاَّ إذا كان هناك أثر للمنزّل عليه، فيُراد بالتنزيل تسرية ذلك الأثر إلى المُنزّل، فيكون الأثر الثابت للمنزل عليه ثابتاً بواسطة التنزيل للمُنزّل كما هو الحال في قوله عليه السلام: «الطواف في البيت صلاة»، فإنَّ المُنزّل عليه هو الصلاة، والمنزل هو الطواف، والمنزل عليه، وهو الصلاة، له أثر، وهو اشتراط الطهارة مثلاً.

وحينما يقول: «الطواف في البيت صلاة»، فيكون معنى التنزيل إسراء ذلك الأثر الثابت للصلاة، إلى الطواف، فيعتبر في الطواف حينئذٍ الطهارة، كما يعتبر في الصلاة.

إذن فلا بُد وأن يكون هناك أثر للمنزّل عليه يسري بحكم التنزيل إلى المنزل.

وهنا إذا فرضنا أن الوضع كان عبارة عن تنزيل اللفظ منزلة المعنى، فلا بُد وأن يكون هناك أثر من آثار المعنى يترتب على اللفظ بواسطة التنزيل، مع أننا نرى أنه لا يوجد أي أثر من آثار المعنى للفظ، فالمعنى وهو الحيوان المفترس، يأكل، ويشرب، إلى غير ذلك، بينما كلمة (أسد) لا يترتب عليها أيُّ أثر من تلك الآثار.

وهذه المناقشة مرجعها إلى أمرين:

---

(١) هامش أجود التقريرات ـ الخوئي: ص١٢.

الأمر الأول: اعتبار كون اللفظ وجوداً للمعنى، مرجعه إلى التنزيل، أي: تنزيل اللفظ منزلة المعنى.

الأمر الثاني: إنَّ التنزيل لا بُدّ فيه من أن يجري فيه بعض أحكام المنزل عليه على المنزل، بينما هنا لا نرى شيئاً من آثار المعنى يثبت للفظ، فلا يُعقل التنزيل حينئذٍ.

إلاَّ أن هذه المناقشة مدفوعة:

أمَّا بالنسبة إلى الأمر الأول وهو أن اعتبار كون اللفظ وجوداً للمعنى، مرجعه إلى تنزيل اللفظ منزلة المعنى: فهو غير مُسلَّم، فإن اعتبار كون اللفظ وجوداً للمعنى لا يعني حمله على التنزيل، وتوضيح ذلك يكون ببيان مقدمة مشابهة لمحلِ الكلام وهي:

إن الميرزا «قدس سره» ادَّعى في بحث جعل الطرق والإمارات[1]، أن خبر الواحد جُعل علماً وقطعاً طريقياً، وهناك أُشكل على الميرزا الإشكال نفسه الذي أشكله السيد الأستاذ[2]، وحاصله: إن الإمارة إذا كانت قد اعتُبرت علماً وطريقاً بتنزيل الشارع، فلا بُدّ حينئذٍ، أن يكون هناك حكم شرعي للطريق، حتى يسري بالتنزيل إلى تلك الإمارة، مع أن القطع الطريقي ليس له أثر شرعي، حيث أن أثره المنجّزية والمعذّرية، وهما من حكم العقل لا الشرع، فلا معنى لأن يُنزل الشارع الإمارة منزلة القطع الطريقي.

وقد أجاب الميرزا «قدس سره»، عن هذا[3]: بأنَّ المُدَّعى ليس هو أن الإمارة مُنزَّلة مَنزِلة القطع، بل كونها فرداً من القطع بالاعتبار،

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج٤ ص١٧٧ ـ ١٧٨ ـ ١٧٩ ـ ١٨٠.
(٢) أجود التقريرات: ج١ ص١٢.
(٣) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج٤ ص١٧٨ ـ ١٧٩ ـ ١٨٠.

وفرق بين المطلبين؛ فمرة نفرض أن المولى قال جعلتُ الأمارة بمنزلة العلم والقطع، وحينئذٍ يرد الإشكال المذكور، ومرة أُخرى لا يكون لسانه لسان التنزيل، وجعل الإمارة بمنزلة القطع الطريقي، بل لسانه لسان الاعتبار، فيعتبر أنَّ الأمارة علم وقطع. والاعتبار سهل المؤونة، لا يحتاج إلى أن يكون هناك أي أثر للمنزل عليه، ليسري للمنزل، وبهذا دفع الميرزا الإشكال.

وإذا اتضح الفرق بين باب التنزيل، وباب الاعتبار نقول:

إنه يمكن أن يدعي صاحب هذا الوجه الثاني لمسلك الاعتبار، أن الوضع ليس هو تنزيل الواضع للفظ منزلة المعنى، حتى نسأله أنَّه منزل بأي أثر، بل هو اعتبار، فَرضُ أن اللفظ وجود للمعنى، من قبيل أن نفرض أن وجود العالم وجود للأحكام، فهذه اعتبارات سهلة المؤونة، لا تحتاج إلى وجود أثر شرعي للمنزل عليه يسري إلى المنزل.

وبهذا يندفع الإشكال. فإنه كما صحَّ عند الميرزا وأصحابه جعل الإمارة علماً وقطعاً مع أنه لا يوجد أثر شرعي للقطع الطريقي، كذلك يصح جعل اللفظ للمعنى، مع أنه لا يوجد أثر للمعنى. هذا بالنسبة إلى الأمر الأول.

وأمَّا بالنسبة إلى الأمر الثاني: فقد يُقال: إنه لو سلَّمنا أنَّ باب الوضع هو باب التنزيل، لا باب الاعتبار، فحينئذٍ، اللفظ لا يترتب عليه أثر من آثار المعنى، فكيف يكون قائماً مقامه ومنزلاً منزلته؟.

وقد يُجاب عن هذا بأن يُقال: إنه إنْ كان المقصود من أثر المعنى الأثر الخارجي، ككون الأسد يأكل، ويشرب، وغير ذلك، فهذا صحيح بحيث أن هذا لا يترتب على لفظة (أسد)، إلاَّ أن هناك

أثراً مهماً من آثار المعنى، مترتب على اللفظ، وهو أن المعنى كان له خصوصية، وهي الإحساس بالحيوان المفترس ووقوع العين عليه خارجاً، بحيث يوجب تصور صورته ذهناً. فهذا أثر من آثار المعنى، وهذا الأثر والخصوصية تحصل للّفظ بواسطة وضعه للمعنى، فإنه متى ما وقع اللفظ في حِسِّنا بأن رأينا كلمة (أسد)، أو سمعناها، أو قرأناها، فحينئذٍ، ينتقل إلى ذهننا صورة الحيوان المفترس. فالخصوصية نفسها التي كانت موجودة للمعنى أصبحت موجودة للفظ، وهي خصوصية أن الإحساس به يوجب تصوره في الذهن، وهذه الخصوصية كانت في المعنى فقط، وبعد الوضع أصبحت باللفظ أيضاً، فهذا أثر مهم للمعنى يترتب على اللفظ بواسطة الوضع؛ وحينئذٍ فلو بقينا نحن ومناقشة السيد الأستاذ لما أمكن إبطال هذا الوجه.

والصحيح في إبطال هذا الوجه الثاني من وجوه مسلك الاعتبار أن يُقال:

إنَّ هذا الأثر، وهذه الخصوصية التي كانت ثابتة للمعنى، وهو أنه عند الإحساس بالمعنى، يتصور الذهن صورة الحيوان المفترس، هي خصوصية تكوينية للمعنى.

فحينئذٍ نقول: إن هذه الخصوصية كيف أمكن تسريتها للّفظ بمجرد التنزيل الاعتباري للّفظ منزلة المعنى؟ وكيف تسري الخصوصية التكوينية للمنزل عليه إلى المنزل بواسطة التنزيل؟ فإنه لو كان بالإمكان إسراء الخصوصيات التكوينية للمنزل عليه إلى المنزل، لكان تنزيل الماء منزلة النار موجباً لأن تسري خصوصية الإحراق التي هي من خصوصيات النار إلى الماء، وهذا لا يقول به عاقل.

ولا فرق بين الخصوصيات التكوينية ليمكن تسرية الخصوصية من محلها إلى غير محلها في بعض الخصوصيات دون البعض الآخر، ومجرد كون الوضع عبارة عن اعتبار كون اللفظ وجوداً للمعنى، لا يوجب فرقاً بين هذه الخصوصية فيمكن التسرية فيها، وغيرها من الخصوصيات لا يمكن التسرية فيها.

الوجه الثالث:

وممّا تقدم ذكره، يظهر حال الوجه الثالث من وجوه تصوير مسلك الاعتبار. وحاصل هذا الوجه أن يُقال: بأن الوضع عبارة عن الاعتبار، بمعنى اعتبار كون اللفظ أداة لتفهيم المعنى، حيث أن الأداتية، تارة تكون تكوينية، وأُخرى تكون اعتبارية، فالصابون والماء مثلاً أداة تكوينية للنظافة، واللفظ أداة اعتبارية لتفهيم المعنى، وحينئذٍ فالوضع عبارة عن اعتبار اللفظ أداة لتفهيم المعنى.

وهذا الوجه يظهر بطلانه مِمَّا ذكرنا، فإنَّ أصحاب مسلك الاعتبار لم يتكلموا في أصل الإشكال، وهو أنه كيف حصلت هذه السببية بين اللفظ والمعنى بالاعتبار، مع أن هذه لا تحصل بين شيئين بمجرد الاعتبار، فإنه بمجرد اعتبار كون الماء ناراً، لا تحصل حينئذٍ السببية بين الماء والنار، فكان الواجب أن يبينوا كيفية حصول السببية بين اللفظ والمعنى بالاعتبار، سواء أكان المعتبر هو وضع اللفظ على المعنى، كما هو مقتضى الوجه الأول للتصوير، أو كان المعتبر هو كون اللفظ عين المعنى، أو وجوداً له كما هو مقتضى الوجه الثاني للتصوير، أو كان المعتبر هو كون اللفظ أداة لتفهيم المعنى كما هو مقتضى الوجه الثالث للتصوير.

ولكنهم تركوا هذا، وصاروا في مقام تصوير بيان ما هو

المعتبر، وأنه هل هو وضع اللفظ على المعنى، أو كون اللفظ وجوداً للمعنى، أو كون اللفظ أداة لتفهيم المعنى؟ وهذا الكلام لا معنى له في كلامنا.

إذن فمسلك الاعتبار قاصر عن تصوير حقيقة الوضع كمسلك التعهد.

المسلك الثالث: مسلك الجعل الواقعي

الكلام الآن في المذهب الثالث في تصوير حقيقة الوضع، وهو مسلك جعل الملازمة الواقعية، أو السببية الواقعية بين اللفظ والمعنى.

وتقريب هذا المسلك هو: إن الأمور الثابتة على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأمور التي تكون ثابتة بوجودها الخارجي من قبيل الإنسان، والماء، والهواء، والجواهر، والأعراض.

القسم الثاني: الأمور التي تكون ثابتة بالاعتبار، بحيث أن لا وجود لها إلاَّ الوجود الاعتباري، من قِبَل المعتبِر، فلو إنقطع الاعتبار زال الوجود عنها، من قبيل أن نعتبر وجود بحر من زئبق فإنَّ هذا موجود بوجود اعتباري، وبقطع النظر عن الاعتبار، ليس لهذا البحر الزئبقي وجود، ولا ثبوت.

القسم الثالث: ما يكون ثبوته لا بالوجود الخارجي، ولا بمحض الاعتبار، بل بنحو من الواقعية، بحيث يكون له واقعية في الأمر نفسه، وله نحو من الثبوت المحفوظ، بقطع النظر عن اعتبار المعتبرين؛ من قبيل إمكان الإنسان، نقول مثلاً: الإنسان ممكن وليس واجباً وليس ممتنعاً، فإمكان الإنسان ليس موجوداً بالاعتبار فقط، بل هو ثابت بقطع النظر عن أي اعتبار، وحتى لو لم يكن

هناك اعتبار، ولا معتبر في الخارج، فمع هذا، إمكان الإنسان أمر محفوظ في نفسه، وثابت في الأمر نفسه فإمكان الإنسان ليس من القسم الثاني الذي يكون وجوده بمحض الاعتبار، وكذلك ليس من القسم الأول الذي يكون ثبوته على حدِّ ثبوت الإنسان، وعلى حدِّ ثبوت الجواهر والأعراض، بحيث يكون له وجود خارجي، إذ من الواضح أن الإمكان ليس له وجود خارجي، كما بُرهن عليه في محلِّه، وإلاَّ لكان للإمكان إمكان، وهكذا. إذن فالإمكان قسم ثابت من الأمور الثابتة، وثبوته لا بوجوده الخارجي، ولا بمحض الاعتبار، بل بواقعيته، فهو من الأمور الواقعية المحفوظة في الأمر والواقع نفسه، من قبيل الملازمات والسببيات، فإن ملازمة النار للإحراق، أو سببية النار للإحراق، هذا أمر واقعي محفوظ في نفسه، بقطع النظر عن اعتبار المعتبر، بل هو أمر له واقعية وثبوت.

وحينئذٍ، بناء على هذا القسم الثالث يُقال: بأن الملازمة بين اللفظ والمعنى التي هي عبارة عن سببية اللفظ للمعنى في عالم الذهن، وكون اللفظ سبباً للمعنى، فهذا يدخل في القسم الثالث من هذه الأقسام، فهو ليس أمراً له وجود في الخارج على حدِّ وجود الجواهر والأعراض، ولا هو أيضاً أمر اعتباري خيالي من قبيل البحر من زئبق، بل هو أمر واقعي له ثبوت في الواقع، فإنه حقيقة يكون اللفظ سبباً للمعنى في عالم الذهن، وليس هذا بأمر خيالي أو ادِّعائي.

إذن فالوضع عبارة عن جعل هذه السببية الواقعية بين اللفظ والمعنى ـ جعل اللفظ سبباً للمعنى ـ فهو جعل للسببية الواقعية، والملازمة الواقعية التي تدخل في القسم الثالث.

هذا بيان صورة هذا المسلك، وقد اعترض على هذا المسلك السيد الأستاذ بالتهافت المنطقي[1].

وتوضيح الاعتراض الذي اعترض به السيد الأستاذ على هذا المسلك، هو أن الوضع إذا كان عبارة عن جعل هذه السببية الواقعية بين اللفظ والمعنى، وكان أمراً واقعياً على حدِّ السببية بين النار والإحراق مثلاً، فحينئذٍ نسأل:

إنَّ الواضع الذي يصدر منه هذا الوضع، ويجعل سببية واقعية بين اللفظ والمعنى، هل يجعل هذه السببية مطلقاً، أو يجعلها مقيدة بصورة العلم بالوضع؟.

فإن قيل: بأنه يجعل سببية اللفظ للمعنى سببية واقعية مطلقاً، في حق كل أحد، من دون أن يقيد مجعوله بالعلم بالوضع!.

قلنا: يلزم من ذلك حينئذٍ أن يكون اللفظ سبباً لتصور المعنى، وإيجاده في الذهن من حق كل واحد، سواء أكان عالماً بالوضع، أو جاهلاً بالوضع، لأنّ المفروض أن الجاعل، جعل السببية على الإطلاق، ولم يقيدها بخصوص صورة العلم بالوضع، مع أن المشاهد وجداناً أن اللفظ لا يكون سبباً لتصور المعنى إلاَّ في مثل العالم بالوضع، وأمَّا في مثل الجاهل بالوضع فهو يسمع اللفظ، ولا ينتقل ذهنه إلى المعنى.

وإن قيل: بأن الواضع يجعل سببية اللفظ للمعنى، لكن مشروطاً بالعلم بالوضع، فمثلاً يقول إذا كنت عالماً بالوضع. فاللفظ أجعله سبباً للمعنى، فتكون سببية اللفظ للمعنى مشروطة بالعلم بالوضع.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ـ فياض: ج١ ص٤٢ ـ ٤٣.

وعليه: فحينئذٍ، يلزم الدور في المقام، وذلك لأنّ سببية اللفظ للمعنى، هذه السببية الواقعية المجعولة من قبل الواضع، هذه مشروطة بالعلم بالوضع، ومتوقفة على العلم بالوضع، فهي في طول العلم به. والوضع ما هو؟ هو نفس السببية، لأنّ أصحاب هذا المسلك يقولون: بأن الوضع عبارة عن سببية اللفظ للمعنى.

إذن فالعلم بالوضع يكون عبارة عن العلم بسببية اللفظ للمعنى، فيرجع أخيراً إلى أن سببية اللفظ للمعنى، مشروطة بالعلم بسببية اللفظ للمعنى، وهذا دور، لأنه يلزم من ذلك أن تكون سببية اللفظ للمعنى في طول العلم بالوضع، لأنّ كل مشروط في طول شرطه، والشرط هو العلم بالوضع، يعني العلم بالسببية، والعلم بالسببية في طول السببية، لأنّ العلم بكل شيء في طول ذلك الشيء، فيلزم التهافت، وكون شيئين كل منهما في طول الآخر، وهو الدور.

إذن فكلا الوجهين في هذا المسلك غير معقول.

رد اعتراض السيد الأستاذ:

لو بقينا نحن مع اعتراض السيد الأستاذ على هذا المسلك، لا يمكن قبول هذا الاعتراض بمعنى أنه على مستوى التهافت المنطقي يمكن تصوير هذا المسلك، بنحو لا يكون فيه محذور التهافت والدور، وذلك فيما إذا ادَّعى صاحبُ هذا المسلك، أن ما هو السبب في الانتقال إلى المعنى هو المجموع المركب من جزءين:

الجزء الأول: اللفظ: فهو جزء السبب في الانتقال إلى المعنى في حق الجاهل، والعالم.

والجزء الآخر: العلم بأن اللفظ جزء السبب، يعني العلم بالدخل الضمني للفظ، وبأن اللفظ له دخل في الانتقال إلى المعنى.

وبناءً على هذا حينئذٍ، السببية التامة الاستقلالية هي في طول العلم، والعلم ليس في طول السببية الاستقلالية، بل في طول السببية الضمنية، فالموقوف على العلم غير الموقوف عليه العلم. وبعبارة أُخرى، الوضع عبارة عن السببية التامة بين اللفظ والمعنى، وهذه السببية التامة موقوفة على وجود كلا الجزئين. على لفظ وعلى علم.

فلو قلنا على علم بالسببية التامة يلزم الدور، ولكن نقول: على علم بالسببية الضمنية، فإن اللفظ جزء السبب، وله دخل ضمني نافذ، على العلم بذاك الدخل الضمني النافذ.

إذن فالموقوف على العلم هو السببية التامة، والذي يتوقف عليه العلم هو السببية الضمنية الناقصة، يعني دخل اللفظ في الجملة، فلا يلزم الدور.

وأي دور إذا وجد اللفظ، وكنت تعلم أنه دخيل في الجملة، إذن يتم بذلك السبب. فتمامية السببية فرع العلم بالسببية الضمنية، والسببية الضمنية ليست فرع العلم، فيكون الجعل غير متهافت منطقياً، فلا إشكال منطقي في المقام.

تحقيق الكلام في جعل السببية الواقعية

صار واضحاً أن هذا المسلك الثالث، هو مسلك جعل السببية الواقعية والملازمة الواقعية بين اللفظ والمعنى، حينئذٍ نسأل صاحب هذا المسلك: ماذا يقصد بالجعل؟.

هل يقصد الجعل المباشري لهذه السببية، أو يقصد الجعل بتوسط أمرٍ آخر؟.

فإن كان يقصد الجعل المباشري للسببية، بمعنى أن اللفظ بحسب طبعه ليس سبباً للانتقال إلى المعنى، ولكن الواضع يجعل هذه السببية جعلاً مباشرياً ابتدائياً، فيخلق في اللفظ سببية واقعية للانتقال إلى المعنى:

فإن كان يقصد هذا المعنى، فهذا غير معقول في نفسه في سائر موارد عالم التكوين، لأنّ السببية بين الأشياء ذاتية للسبب، وهي غير مجعولة، وغير قابلة للجعل، فلا يمكن أن نجعل ما ليس سبباً للحرارة بذاته سبباً للحرارة، فالماء مثلاً: ليس بسبب للحرارة، فلا يمكن أن نجعله سبباً للحرارة.

نعم يُعقل أن يوجد فيه ما هو سبب، وذلك بأن نجعل هذا الماء حاراً، ومن المعلوم أن الحرارة سبب للحرارة، فإذا جعلنا فيه الحرارة بوضعه على النار، فقد صار هذا الماء سبباً للحرارة، ولكن هذا ليس

بابه باب السببية المباشرية، فإنَّ ما هو سبب الحرارة هو نفس الحرارة، ونحن قد جعلنا الحرارة في الماء، وما جعلنا الشيء الذي ليس بسبب سبباً مباشرياً؛ فجعل السببية المباشرية أمر غير معقول، بمعنى أنَّ الشيء الذي لا يكون سبباً نجعله سبباً! فهذا غير معقول، لأنّ السببية بالنسبة إلى السبب الذاتي تكون ذاتية لا محالة.

نعم يمكن أن أجعل شيئاً سبباً للعرض، وذلك بأن أُوجد فيه السبب بالذات لا أُوجد سببية السبب بالذات، بل أُوجد السبب نفسه بالذات؛ فالماء ليس سبباً ذاتياً للحرارة، ويستحيل جعل السببية الذاتية المباشرية للماء، بل يمكن جعله سبباً بالعرض وذلك بإيجاد ما هو سبب بالذات فيه، وهو الحرارة، فيصبح حينئذٍ سبباً بالعرض بالنسبة إلى الحرارة، وأما السبب بالذات فهو الحرارة نفسها، والحرارة لم نجعل سببيتها بل سببيتها ذاتية.

فإن أُريد في المقام بجعل السببية الذاتية في اللفظ، بحيث يجعله بذاته سبباً، بعد أن لم يكن سبباً: فهذا أمر مستحيل، لأنّ السببية الذاتية حيث أنها من خواص الأسْباب الذاتية يستحيل أن تكون مجعولة بجعل مستقل. وإذا استحال وضع وجعل السببية تكويناً لما ليس بسبب، فيستحيل جعلها تشريعاً، أو اعتباراً.

وإن كان المراد من جعل هذه السببية ضمّ ما هو السبب بالذات إلى اللفظ ـ من قبيل جعل الماء سبباً للحرارة، وذلك بأن نفتش أنه ما هو السبب بالذات في الحرارة، هو الحرارة نفسها، فأوجد الحرارة في الماء، فيصير الماء ببركة ذلك سبباً بالعرض. فهذا أمر معقول في المقام، وهو أن نوجد في اللفظ خصوصية زائدة، وببركتها يصبح اللفظ سبباً بالعرض، وتلك الخصوصية التي ببركتها أصبح اللفظ سبباً بالعرض للمعنى، هذه الخصوصية لم يبينها هذا المسلك، وكل ما قاله

إنَّ الوضع يرجع إلى جعل السببية الواقعية، وهذا المقدار صحيح، لكن ليس جعلاً مباشرياً للسببية، بحيث يجعل السببية الذاتية، لأنّ السببية الذاتية لا تقبل الجعل، بل إنما يجعل السببية العرضية، بمعنى أن يضم خصوصية إلى اللفظ ليصبح بواسطتها سبباً للمعنى، وحينئذٍ جعل شيء سبباً للعرض إنما يكون بضم ما هو سبب بالذات إليه، فلا بُدّ أن نرى ما هي تلك الخصوصية بحيث يصبح اللفظ سبباً بالعرض للمعنى.

التحقيق في حقيقة الوضع

البحث في حقيقة الوضع، هوْ بحث في كيفية نشوء الدلالة بين اللفظ والمعنى، وأنه كيف يصبح اللفظ سبباً لتصور المعنى، بعد أن لم يكن بحدّ ذاته سبباً لذلك؛ ماذا يصنع الواضع لكي يجعل اللفظ سبباً للانتقال إلى المعنى، مع أن اللفظ بطبعه وذاته، ليس سبباً للانتقال إلى المعنى.

وتحقيق ذلك أن يُقال:

إنه في باب الانتقال من إدراك شيء إلى تصور شيء يُوجد ثلاث قوانين تكوينية ثابتة مخلوقة من قبل خالق العالم الذي وضع القوانين التكوينية لهذا العالم، وهذه القوانين التكوينية الثلاثة نصطلح عليها: بالقانون الأولي التكويني، والقانون الثانوي التكويني الأول، والقانون الثانوي التكويني الثاني.

القانون الأولي التكويني: هذا القانون التكويني الأولي، هو أنَّ الإدراك والإحساس بشيء، يوجب الانتقال التصوري إلى معناه، مثلاً الإحساس بـ (الأسد) يوجب الانتقال إلى تصور معنى الحيوان المفترس، فهذه سببية واقعية تكوينية مبنية على قانون تكويني خلقه الله تعالى، حين خلق الإنسان وأعطاه إحساسه وخياله وتصوره، جعل هذه السببية تكويناً، بحيث أن الإحساس بشيء يوجب الانتقال إلى تصور

معنى ذاك الشيء؛ فالإحساس بشيءٍ سبب، وتصور معناه مُسبَّب. هذا هو القانون الأولي التكويني.

القانون الثانوي التكويني الأول: هو أنَّ الإنسان لو لم يحس بالشيء، ولكن أحسَّ بما يشابه ذلك الشيء، فأيضاً ينتقل منه إلى تصور ذلك المعنى وإن كان لم يحسُّ به، ولكن أحسَّ بمشابهه، فهذا القانون يقتضي أيضاً الانتقال إلى المعنى؛ مثلاً: نحن نرسم صورة (الأسد) على الورق، فإذا رأى إنسان هذه الصورة، يتصور في ذهنه الحيوان المفترس، مع أنّه لم يَرَ الحيوان المفترس نفسه، ولكن رأى المشابه له من بعض الجهات، لكن حينئذٍ إدراك المشابه يعوِّض عن إدراك نفسه، فيكون سبباً أيضاً للانتقال إلى معنى الحيوان المفترس وهذا القانون ليس مربوطاً بالواضع، ولا يجعل الواضع بوجه من الوجوه، وهو حاكم على القانون التكويني الأولي، لأنَّ القانون التكويني الأولي مفاده مَنْ أحسّ بالحيوان المفترس ينتقل ذهنه إلى تصوّر معناه، وهذا القانون الثانويّ الأول يجعل الإحساس بالمشابه بمنزلة الإحساس به، فله حكومة عليه، ولكنها حكومة تكوينية، لا حكومة تنزيلية ادعائية اعتبارية، بل هي حكومة واقعية، بمعنى أن يجعل المشابِهِ، له الأثر نفسه الموجود بالمشابَه، فمتى ما رأينا صورة «الأسد» على الورق. انتقلنا إلى صورة الحيوان المفترس، هذا هو القانون الثانوي التكويني الأول.

القانون الثانوي التكويني الثاني: وهذا القانون الذي له أيضاً حكومة على القانون التكويني الأولي، مفاده أنه لو لم تَرَ الحيوان المفترس، ولم تَرَ أيضاً شيئاً مشابهاً له على الورق، لكن أدركنا شيئاً كان يقترن مع الحيوان المفترس بوجه مخصوص، اقتراناً مخصوصاً شديداً، حينئذٍ ننتقل منه إلى تصور الحيوان المفترس، فإذا فرضنا أنَّ

شيئاً كان يقترن مع شيء آخر، اقتراناً مخصوصاً، وحينئذٍ إذا أدركنا أحدهما ورأيناه، ينتقل ذهننا أيضاً إلى الآخر، فكأن المقترن أيضاً يصير له هذه الحالة، وهي أنه يوجب الانتقال الذهني والتصوري إلى شكل الشيء الآخر الذي كان مقترناً معه بوجه مخصوص.

وهذا الاقتران المخصوص تارة تكون الخصوصية فيه خصوصية كمية بحيث تنشأ هذه الخصوصية بسبب كثرة الاقتران، كما لو فرضنا أنَّ أحد الشيئين اقترن بالآخر مئات المرات، مراراً وتكراراً، فحينئذٍ إذا رأينا أحدهما، انتقل ذهننا تصوراً إلى الآخر، فمثلاً: في علم الرجال دائماً نرى (النوفلي) يروي عن (السكوني)، فـ(النوفلي) و(السكوني) مقترنان في تصورنا متىٰ ما رأينا (نوفلي) رأينا (سكوني)؛ فلو رأينا على ورق في مرة من المرات كلمة (سكوني) ينتقل ذهننا فوراً إلى (النوفلي)، لأن (السكوني) رأيناه مراراً وتكراراً مع (النوفلي)، فأصبح للسكوني هذه الحالة، وهي أنه متى ما رأيناه انتقل ذهننا تصوراً إلى (النوفلي).

وتارة أُخرى تكون تلك الخصوصية خصوصية كيفية، بحيث لم تنشأ من كثرة الاقتران مراراً وتكراراً، بل قد يتفق أن يقترن أحد الشيئين بالآخر مرة واحدة، لكن باقتران مخصوص بكيفية مخصوصة، بحيث بعد هذا إذا أدركنا أحدهما ينتقل ذهننا إلى الآخر؛ فمثلاً إذا سافر الإنسان إلى بلد «بغداد» وإبتُلي بمرض شديد، وبعد هذا رجع، قد يتفق أنه متى ما تصور إسم ذلك البلد، انتقل ذهنه إلى ذلك المرض الذي أصابه، وإن كان البلد مع المرض قد اقترنا مرة واحدة، لكن حيث أنه اقتران من نوع شديد، وبكيفية أكيدة، ولهذا متى ما تصور أحدهما «بغداد» انتقل ذهنه إلى أنه ذهب إلى البلد، ومرض مرضاً شديداً.

تطبيقات:

صار واضحاً أنه يوجد قانون تكويني أولي، وقانونان تكوينيان حاكمان على القانون التكويني الأولي، وبعد هذا نقول:

إنَّ الدلالات التي تواضع عليها الناس فيما بينهم، بعضها بحسب الحقيقة صغريات وتطبيقات لكبرى القانون الثانوي التكويني الأول، وبعضها أيضاً صغريات وتطبيقات لكبرى القانون الثانوي التكويني الثاني، وقد يتفق أن يكون بعض هذه الدلالات التي تواضع عليها الناس صغريات وتطبيقات لكبرى القانونين الثانويين التكوينيين معاً.

فهناك من الدلالات التي تواضع عليها الناس، الإشارات التصويرية، بحيث أصبحت لغة عالمية مِللية بين مختلف الملل والنحل، مثالها الإنسان حينما يريد أن يُبيِّن للآخر أنَّ هذا تاجرٌ مثلاً، فيحرك بيده بنحو، يجعل بالإشارة صورة يده مشابهة مع ذلك الشخص الذي يريد أن يفهمه إيَّاه؛ فمثل هذه نسميها بالإشارات التصويرية التي تواضع عليها الناس منذ القدم، وإلى يومنا هذا، وهي بحسب الحقيقة صغرى، وتطبيق للقانون الثانوي التكويني الأول.

وهنا أيضاً نقول: إنَّا نخلق باليد وحركتها، حالة مشابهة لطلبة يلبس العمامة، حينئذٍ هذا الخلق لهذه الصورة يوجب انتقال ذهنه تصوراً إلى الطلبة، من قبيل، أنه لو رأى صورة (الأسد) على الورق، ينتقل ذهنه إلى الحيوان المفترس.

فهذه الدلالات الإشارية والإشارات التصويرية، تكون تطبيقاً للقانون الثانوي التكويني الأول.

وهناك ما يكون تطبيقاً للقانون الثانوي التكويني الثاني.

فالإنسان منذ البداية كان يلاحظ أن أصواتاً معينة تقترن مع حيوانات معينة، فالنهيق، والزئير، هذه أصوات معينة لحيوانات معينة، فكلما رأينا (الأسد)، سمعنا معه زئيره وكلما رُؤي (الحمار) سُمع معه نهيقه، وهكذا اقترن اقتراناً متكرراً، وحينئذٍ إذا سمعنا الزئير ولم نَرَ (الأسد) بعينه، فسماع الزئير نفسه متكرراً، يوجب انتقال الذهن إلى صورة (الأسد) إلى معنى الحيوان المفترس.

وهذا بحسب الحقيقة تطبيق وصغرى للقانون الثانوي التكويني الثاني، لأنّ الزئير اقترن مراراً عديدة مع شكل (الأسد)، وحينئذٍ بعد هذا، إذا سمعنا الزئير نتصور في ذهننا صورة الحيوان المفترس.

وهناك ما يكون تطبيقاً لكلا القانونين معاً، فمثلاً.

قد يتفق لنا أن لا نسمع الزئير بل نسمع صوتاً شبيهاً بالزئير، بأن كان إنسان يقلِّد (الأسد)، حينئذٍ ينتقل الذهن فوراً إلى صورة (الأسد)، وهذا تطبيق لكلا القانونين معاً؛ لأنّ الذهن انتقل من شبيه الزئير إلى الزئير، وهذا تطبيق للقانون الثانوي التكويني الثاني، وانتقل الذهن من الزئير إلى (الأسد)، وهذا تطبيق للقانون الثانوي التكويني الثاني، لأنّ الزئير مقترن (بالأسد) مراراً عديدة.

وأيضاً لو أنَّ إنساناً لا يعرف اللغة، وأراد أن يُفهِم إنساناً آخراً، أنَّ هناك أسد، فيُصدر صوتاً شبيهاً بالزئير، وذاك يلتفت فوراً إلى أنَّ هناك (أسد)؛ فهنا بحسب الحقيقة، دلالة هذا الصوت الشبيه تتم ببركة ضم أحد هذين القانونين الثانويين إلى الآخر. وكذلك يُضم هذان القانونان، لو أردنا أن نعبر بهذا الصوت عن رجل شجاع، وهذه الدلالة، وهي دلالة الصوت الشبيه بصوت (الأسد)، على الرجل الشجاع، تكون بتطبيقات عديدة لهذين القانونين، لأنّ الصوت الخارج

من الإنسان يدل على الزئير من باب دلالة الشبيه على الشبيه الآخر، والزئير يدل على (الأسد)، و(الأسد) يدل على الرجل الشجاع؛ فبتطبيقات عديدة لهذين القانونين أصبح هذا الصوت يدلّ على الرجل الشجاع.

وإلى هنا نرى أن الإنسان بلا عناية من قبله، وفي حدود هذين القانونين الثانويين التكوينيين المخلوقين من قبل الله تعالى، أمكن أن يُوجد لنفسه لغة، لأنّه بأصوات متعددة يمكن أن يفهم أشياء متعددة، فهو يفهم إمَّا أصحاب الأصوات أنفسهم، وهذا تطبيق للقانون الثاني، أو يفهم ما يشبه أصحاب الأصوات، وهذا ضم لأحد القانونين إلى الآخر.

وهكذا وبلا إعمال عناية من قِبل الإنسان، حصلت لغة، وهذه اللغة وهذه الدلالة ـ دلالة اللفظ على المعنى ـ لا يتدخل فيها أي عناية من قبل الإنسان، لا في الكبرى ولا في الصغرى؛ لا في كبرى القانون، لأنها تكوينية مجعولة من قِبل خالق الإنسان، وخالق العالم، ولا في صغرى القانون ـ الزئير قد اقترن مراراً عديدة ـ لأنها أمر طبيعي صدفتي، فصدفة اقترن الزئير مع (الأسد) لا بفعل أي إنسان في العالم، وبدون أي تصرف من أحد.

الوضع التعييني والتعيُّني:

إذن صار واضحاً أن بعض الدلالات التي تواضع عليها الناس، ما يكون تطبيقاً للقانونين الثانويين الأول والثاني، كما في مقام تفهيم الرجل الشجاع، حيث أن الإنسان يستعمل صوتاً شبيهاً بصوت الأسد لتفهيم شخص آخر بأن زيداً من الناس شجاع. فلو فرضنا أن هذا المستعمل للصوت الشبيه بالزئير، كرَّر هذه العملية،

مراراً وتكراراً، بحيث اقترن هذا الصوت مع هذا المعنى في الذهن، مراراً عديدة، حينئذٍ يصبح هذا بنفسه تطبيقاً للقانون الأول، بلا حاجة إلى ضم مسألة المشابهة، وحينئذ يصبح هذا الصوت بنفسه يدل إبتداءً على الرجل الشجاع، بلا حاجة إلى توسط أن هذا شبيه بالأسد، وإلى أن هذا صوت شبيه بصوت الأسد، بل بتكرره يصبح هذا الصوت بنفسه دالاً على الرجل الشجاع، وهذا هو معنى الوضع التعيُّني فالوضع التعيّني الذي نقول بأنه ينشأ من كثرة الاستعمال، حقيقته هذا النحو، يعني إيجاد صغرى من قبل الإنسان للقانون الثاني، وهو أن إدراك أحد المتقارنين بوجه مخصوص، يؤدي إلى الانتقال إلى مقارنه وتصوره، فمثلاً: الإنسان يوجد الصغرى ـ التقارن بين هذا الصوت الفلاني وبين الرجل الشجاع ـ فإذا أوجد هذا التقارن متكرراً، فقد أوجد الصغرى من القانون الثاني، وهذه الصغرى هي الوضع التعيُّني.

إذن فالوضع التعيُّني: هو إيجاد صغرى للقانون الثاني، إيجاد تقارن متكرر بكثرة الاستعمال بين اللفظ والمعني

ثم إنَّ الإنسان يصبح عنده ألفة واستيناساً بأن ينتقل من الأصوات إلى المعاني بحيث يصبح هذا الأمر مألوفاً، فإذا سمع صوتاً يعرف أن هذا لا بُد له من معنى، هنا يجيء الوضع التعييني، فحينئذٍ الواضع طبقاً للحاجة يضع بعض الألفاظ لبعض المعاني، يعني يقرن ما بينهما قرناً آنياً دفعياً في عملية ملفتة للنظر مؤكدة، من قبيل عملية المرض «ببغداد».

فالوضع التعييني يحسب الحقيقة هو: إيجاد صغرى لكبرى القانون التكويني الثانوي الثاني، وليس فيه أي تصرف من قبل

الواضع، سوى إيجاد صغرى لهذا القانون، بأن يُقرن أحدهما بالآخر قرناً أكيداً شديداً.

ومن هنا يتضح من أن إتعاب النفس، في أنَّ الواضع هل يعتبر اللفظ على المعنى، أو تحت المعنى، أو أداة للمعنى، أو وجوداً تنزيلياً للمعنى، كل هذا لا معنى له، لأن النكتة المطلوبة من الوضع، هي إيجاد صغرى لهذا القانون التكويني في نفسه. وإيجاد الصغرى، بأن يوجد حادثة، بحيث يقترن فيها اللفظ مع المعنى، اقتراناً أكيداً شديداً، وهذا الاقتران الأكيد الشديد، تارة يحصل بكثرة الاستعمال، وأخرى يحصل بإنشاءٍ، كإن يُرزق ولد مثلاً ويقول: سمَّيتُه علياً. هذا هو الوضع التعْييني.

توضيحات وتفريعات:

اتضح مما تقدم، أنه بالإمكان، تعريف الوضع: بأنه جعل اللفظ بحيث يقترن اقتراناً مؤكداً في تصور الإنسان وذهنه، فيدخل حينئذٍ في صغرى قانون ثانوي تكويني، وهو قانون الانتقال من تصور أحد المتقارنين إلى تصور مقارنه، وهذا التأكيد في الاقتران.

إمَّا أن يكون بلحاظ تكرّره كما هو الحال في الوضع التعيُّني.

وإمَّا بلحاظ كيفية مخصوصة فيه كما هو الحال في الوضع التعْييني.

وبناء على ذلك تتضح أمور:

أ ـ الأمر الأول: أنَّ الوضع ليس من الأمور الإنشائية التسبيبية التي تحصل بالإنشاء من قبيل البيع ونحوه من العناوين المعاملية والإنشائية: فالبيع لا إشكال في أنه عنوان إنشائي، وإن وقع الكلام في

المُنشَأ، فهل المُنشَأ بالبيع تمليكُ المال بعوض، أو المُنشأ عنوان مبادلة مالٍ بمال، إلى غير ذلك مما ذكر في المكاسب؟. فالبيع أمر إنشائي لكن يقع الكلام في تشخيص ذلك المعنى المُنشَأ الذي يوجد بالبيع ويُنشَأ بالبيع.

وأمَّا الوضع فهو ليس أمراً إنشائياً.

وأما الوضع التعيُّني فهذا فيه واضح، حيث لا إنشاء، ولا جعل من قبل إنسان مخصوص.

وأما الوضع التَعْييني فيما إذا حصل الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى بعملية واحدة دفعية آنيّة، حينئذٍ، قد يصدر إنشاء من قِبل الواضع كأن يُنشىء ويسمّي ولده زيداً مثلاً. لكن هذا الإنشاء له حيثيتان:

الحيثية الأولى: حيثية إنشائية إيجادية لمعنى اعتباري، كأنْ يقول جعلتُ إسم زيد وجوداً تنزيلياً لإبني، فهذا الإنشاءيُلحظ بلحاظ هذه الحيثية باعتباره إيجاداً إنشائياً لمعنى خيالي، وهو أن هذا اللفظ عين ذاك المعنى، وهو بلحاظ هذه الحيثية لا يوجد شيئاً، فلا يكون وضعاً، ولا يكون ميزاناً للدلالة بين اللفظ والمعنى.

الحيثية الثانية: حيثية إنشائية تكوينية، بحيث أن هذا الإنشاء يُوجِد تكويناً نحوَ اقترانٍ في ذهن السامع بين اللفظ والمعنى، وهذا الاقتران المتعمّق المتأكد الذي يوجد بين اللفظ والمعنى، يكون الميزان فيه، دلالة اللفظ على المعنى، لصيرورته حينئذٍ صغرى من ذلك القانون الثانوي التكويني.

وعلى هذا الأساس فالوضع التعْييني بما هو وضع، وبما هو

ميزان لدلالة اللفظ على المعنى ليس وضعاً إنشائياً بلحاظ الحيثية الأولى الاعتبارية، لأنه لا يوجد شيئاً، ولا يكون ميزاناً للدلالة.

وعلى هذا، لا يهم التحدث عمَّا هو المُنشأ في هذا الإنشاء، سواء أكان المُنْشَأ هو جعل اللفظ على المعنى، أو أداة لتفهيم المعنى، أو وجوداً تنزيلياً للمعنى.

بل المهم في المقام: هو الحيثية الثانية لهذا الإنشاء، الحيثية التكوينية لا الحيثية الاعتبارية الجعلية.

وعلى هذا البناء، فالوضع بما هو وضع، وميزان لدلالة اللفظ على المعنى، ليس أمراً إنشائياً اعتبارياً، لا الوضع التعيُّني، ولا الوضع التعْييني.

ب ـ **الأمر الثاني**: إنَّ دلالة اللفظ على المعنى التي تنشأ من الوضع، هي دلالة تصورية، وليست دلالة تصديقية، فإنَّ الدلالة كما أشرنا سابقاً على نحوين:

النحو الأول: دلالة تصورية، بمعنى متى ما سمعنا لفظ (الأسد) وانتقش في ذهننا، انتقل إلى تصور الحيوان المفترس.

النحو الثاني: دلالة تصديقية، بمعنى أن لفظ (الأسد) يدل على أنَّ المتكلم أراد بهذا الكلام تفهيم الحيوان المفترس.

إذن بناء على ما أوضحناه في حقيقة الوضع، صار معلوماً أنَّ الوضع لا يوجِد إلاَّ الدلالة التصورية، لأن الوضع ليس إلاَّ إيجاد صغرى للقانون الثانوي التكويني، لأن مفاده، إنه متى ما اقترن شيئان: (السكوني، والنوفلي) اقتراناً أكيداً، وتصورنا أحدَهما، تصورنا الآخر، سواء سمعنا لفظ (السكوني) من عاقل، أو نائم، أو من

اصطكاك حجرين، انتقل ذهننا إلى تصور (النوفلي). هذا هو معنى الدلالة التصورية.

وأمَّا الدلالة التصديقية: معناها، إنه متى ما سمعنا إنساناً عاقلاً ملتفتاً يقول: (أسد)، نعرف أنه قد أراد بهذا اللفظ تفهيم المعنى الذي وُضع له في لغة العرب، وهذه الدلالة ليست مربوطة بالوضع، وإنما هي باعتبار ظهورات حالية وسياقية وعقلائية، زائداً على الوضع.

وقد اعترض على ذلك، السيد الأستاذ[1]، بأن الدلالة التي تحصل من اصطكاك حجرين، لا ينبغي أن تكون دلالة وضعية ومجعولة من قِبل الواضع، فإن الواضع حكيم لا يُعقل أَنْ يجعل اللفظ دالاً على المعنى مطلقاً، حتى لو صدر اللفظ من اصطكاك حجرين، لأن مثل هذا الإطلاق لغو، وغرض الواضع هو أن يتفاهم الناس العقلاء فيما بينهم، لا أن يتفاهم الناس مع الأحجار.

إذن فلا بُدّ وأَنْ يكون المجعول من قِبل الواضع مخصوصاً بخصوص ما إذا صدر اللفظ من العاقل الملتفت، لا فيما إذا صدر من قبل الحجر، ونحوه.

وهذا الإشكال كأنه مبني على التصور القديم لمعنى الوضع، فإذا كان الوضع عبارة عن أمرٍ إنشائي مجعول من قِبل الواضع، من قبيل جعل الملكية في باب البيع من قِبل البائع، وهكذا من المجعولات التشريعية الإنشائية التي يتصور فيها الإطلاق والتقييد، حينئذٍ يُقال: بأن هذا المجعول الإنشائي من قِبل الواضع ـ دلالة اللفظ على المعنى ـ

(١) محاضرات في أصول الفقه ـ فياض: ج١ ص٥٢.

مطلقاً، حتى لِما إذا اصطك حجر بحجر، أو يجعله لخصوص ما إذا صدر من إنسان عاقل ملتفت؟.

حينئذٍ قد يُقال: لا معنى لأن يجعله الواضع مطلقاً، بل ينبغي جعله مقيداً، لأن مثل هذا الإطلاق لغو، إذن فيجعله مقيّداً، فيختص مجعوله الإنشائي بخصوص اللفظ الصادر من العاقل.

ولكن بناء على ما أوضحناه، من أنَّ الوضع ليس مجعولاً إنشائياً من قبيل مجعولية التمليك بعوض في باب البيع، حتى يُتصور له الإطلاق والتقييد، وإنما هو أمر تكويني قد يُستعان في مقام تحقيقه بعبارة إنشائية، فيقول مثلاً: سمَّيت ولدي زيداً.

فالوضع بحسب الحقيقة هو عبارة عن أن يقف إنسان أمام إنسان آخر فيُقرن اللفظ مع المعنى، وبعد لا يُفرّق بين أن يصدر هذا اللفظ من إنسان أو حيوان أو حجر، فيدل هذا اللفظ على هذا المعنى، ولا معنى لأن يُشكل على الواضع بأنه لا فائدة من انتقال اللفظ من الحجر إلى معناه، فيقول: بأن هذا أمر لا يتبعّض ولا يتجزّأ إذ إنَّ هذا ليس بابه باب المجعولات الإنشائية حتى أُقيِّده وأُخصِّصه بمقدار الحاجة، بل هذه عملية واقعية تكوينية، أُقرِن اللفظ مع المعنى فحينئذٍ يقترن اللفظ مع المعنى على أيَّ حال.

ولهذا قد يحصل هذا الاقتران من قبل الواضع التعيّيني بلا إنشاء أصلاً، وبلا جعل، كما هو الحال في الاقترانات التي تُلقى في أذهان الأطفال بين الألفاظ والمعاني، فكما ينشأ في نفس الطفل دلالة (المأما، والبابا، والحليب) بسبب هذه الاقترانات، بأن تُمسك الأم القارورة بيدها وتقول له (حليب) عدة مرات، دون أن تستعمل

أي إنشاء، ودون أن تقول له وضعت لفظة (حليب) لهذا السائل تحته، أو جعلتها معنى تنزيلياً له، فبحسب الحقيقة، أن يقترن أحدهما بالآخر، كما لو كتب لافتة وجعل فيها صورة القارورة، وإلى جانبها لفظة (حليب)، فحينئذٍ، متى ما رأينا صورة القارورة، يقترن في ذهننا لفظة (حليب) مع الحليب، وهكذا، متى ما سمعنا هذه الكلمة انتقل ذهننا إلى هذا المعنى.

إذن فالوضع ليس مجعولاً إنشائياً ليُتصور فيه الإطلاق والتقييد، ليُقال: بأن هذا إطلاقه لغوٌ.

ج ـ الأمر الثالث: يُتساءل فيه، أليس من المعروف أن العلم بالوضع له دخل في الانتقال إلى المعنى؟ فما هو معنى هذا؟.

يتضح مما ذكر وهو أن العلم بالوضع له دخل في الانتقال إلى المعنى، معناه: إن الوضع بوجوده النفس الأمري، لا يوجد اقتراناً في الذهن ما بين اللفظ والمعنى، إذ إنه موجود في المُنْجد. فما لم يوجد اقتران في ذهني بين اللفظ والمعنى، لا يصير هناك وضْعٌ حقيقة بالنسبة لي، وإنما يكون وضعاً بالنسبة إلى الغير الذي اقترن اللفظ والمعنى في ذهنه بشكل متعمق متأكد. وهذا الاقتران المتأكد يحصل غالباً بالنسبة إلى الإنسان العاقل بالعلم بالوضع، ويحصل أحياناً للصغار والكبار بغير طريق العلم بالوضع، بطريق التلقين من دون أن يعلم بالوضع، لعجز الطفل عن إدراك أن اللفظ الفلاني موضوعاً للمعنى الفلاني، لكن بالتلقين والتكرار، يحصل له ما يجعل اللفظ والمعنى، مقترنين في ذهنه من دون أن يعلم بالوضع، ومع هذا ينتقل من اللفظ إلى المعنى، لأنه حصَّل بدلاً عن العلم بالوضع، التلقين بالنسبة إلى الطفل، فتمّت دلالة اللفظ على المعنى.

وبهذا تم الكلام في الجهة الأولى وهي: حقيقة الوضع. وبتمام الكلام في الجهة الأولى، يتضح الكلام في الجهة الثانية إجمالاً، ولذلك سوف يكون الكلام في الجهة الثانية مختصراً. في تشخيص حقيقة الواضع، ومن هو؟ هل هو الله تعالى؟ أو هو شخص مخصوص من الناس؟. أو الجماعة البشرية. بمجموعها على إمتداد تاريخها؟.

الجهة الثانية: في تشخيص الواضع

مَن هو الواضع؟

كان الكلام في الجهة الأولى عن حقيقة الوضع، وأنه كيف تنشأ الدلالة والسببية في عالم الذهن بين اللفظ والمعنى.

وصار واضحاً أنَّ الوضع حقيقته القرن الأكيد الشديد، حينئذٍ يقع الكلام في الجهة الثانية، مَن هو هذا الواضع الذي قرن الألفاظ الكثيرة بمعانيها الكثيرة، فجعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً يُفهم منه ذلك المعنى عند إطلاقه؟.

ذهب جملة من المحققين، ومنهم المحقق النائيني[1] (قدس سره) إلى استقراب أن يكون الواضع هو الله تعالى، والذي يظهر من كلماتهم أن هذا الاستقراب مبني على استبعادين، لفرض أن يكون الواضع إنساناً، ومن أجل هذين الاستبعادين يُرجَّح أن يكون الواضع هو الله تعالى، وهذان الاستبعادان هما:

الاستبعاد الأول: إننا لو نظرنا إلى اللغة، لوجدنا أن ما تشتمل عليه من ألفاظ، وخصوصيات، ونكات، يُستبعد أن يكون تحت سيطرة شخص واحد، وقدرة شخص واحد، فكرياً وذهنياً، إذن فلو فُرض إنَّ

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص١٠.

الواضع إنسان، حينئذٍ لا بُدّ وأنْ يكون هذا الإنسان، سنخ إنسانٍ له من الإطلاع على دقائق المعاني، وخصوصياتها، وشوارد الأفكار، ما لا يوجد إلاّ في الأنبياء، وأشباه الأنبياء، بخلاف ما لو قلنا إنّ الواضع هو الله تعالى، فيناسب حينئذٍ مع سعة اللغة وشمولها، وإحاطتها.

وهذا الاستبعاد أجاب عنه بعضهم[1]. بما يرجع حاصله، إلى أنه لو فرضنا أَنَّ شخصاً واحداً أنشأ لغة بتمامها، فهذا الاستبعاد في محله، لو أن شخصاً واحداً هو بنفسه قام بعهدة إنشاء لغة بكاملها، بكامل موادها، ونحوها، وصرفها، وإشتقاقاتها، هذا المطلب مستبعد جداً وفاء عهدة إنسان واحد به.

ولكن الأمر ليس هكذا، فإن اللغة لم توجد في يوم واحد، ودفعة واحدة، وإنما وُجدت على مراحل، وبالتدريج حسب حاجة الناس، فإن اللغة نتيجة لاحتياجات الناس، واحتياجاتهم ليست من اليوم الأول واسعة، بحيث تحتاج إلى لغة واسعة، بل احتياجات الناس تبدأ قليلة، ثم تتسع بالتدريج، وكذلك اللغة تبدأ محدودة، ثم تزداد وتتكاثر بالتدريج.

إذن فلا بأس بأن يُقال: إنَّ الإنسان هو الذي صنع اللغة ووضعها، لأن واضع اللغة هو عبارة عن مجموع الأجيال المتعاقبة على طول الزمن، وهذا المجموع المتعاقب، لا استبعاد بأن يقع على عهدته وضع هذه اللغة، فالجيل الأول وضع مقداراً بقدر حاجته، والجيل الثاني أضاف مقداراً آخر، والجيل الثالث أضاف مقداراً ثالثاً، وهكذا حتى تكونت لغة بهذا العرض العريض[2].

---

(١) منهاج الأصول ـ الكرباسي: ج١ ص٢٣ ـ ٢٤.
(٢) بدائع الأفكار ـ الآملي: ج١ ص٢٨.

الاستبعاد الثاني: إنَّ الوضع لو كان من قِبل إنسان مُعيَّن، إذن لكانت هذه حادثة مهمة ملفتة للنظر، تسجل في التاريخ وتذكر[1]، بأنَّ فلاناً هو الذي وضع اللغة الفلانية مثلاً، مع أنه لم يُسجل شيء من هذا في التاريخ، ومنه يُعرف بأنَّ اللغة ليست من صنع إنسان، بل هي من إلهام الله تعالى، ومن وضعه.

وهذا الاستبعاد أجاب عنه بعضهم: بأن اللغة لو كانت من صنع إنسان واحد، بأن يقول أنا وضعت لكم لغة، ثم يقدم قاموساً بها، مع أن هذه حادثة ملفتة للنظر ينبغي أن يُشار إليها في التاريخ وتُسجل، ولكن الأمر هذا ليس واقعاً يقيناً، بل لو أن إنساناً فعل هذا لإتّهم في عقله.

وإنما اللغة نشأت بالتدريج بمعنى أن كل جماعة أو فرد في كل زمان، وضعوا بعض الألفاظ، ثم جاء فرد آخر فأزاد لفظاً، وهكذا حتى نشأت هذه اللغة، فليست اللغة برمتها مستندة إلى شخص واحد بعينه، حتى يُقال لماذا لم يُذكر إسمه في التاريخ[2].

وتحقيق الكلام في هذه المسألة: إنَّ هذه الاستبعادات التي نواجهها على فرض أن يكون الواضع هو الإنسان، لا تنحصر في هذين الاستبعادين ليُجاب بهذه الأجوبة، بل هناك استبعادات، ببيانات أُخرى، وإشكالات لا بُد من التعرض لها، والتأمل فيها، نحن نضيفها إلى ما ذُكر:

الاستبعاد الأول: إنه قد يُقال، بأن الإنسان لو قُطع عن الله تعالى، فيأتي هذا السؤال: كيف التفت الإنسان إلى أنه يملك أصواتاً

---

(١) بدائع الأفكار ـ الآملي: ج١ ص٢٨.
(٢) بدائع الأفكار ـ الآملي: ج١ ص٢٨.

متعددة، وأنه قادر بهذه الأصوات على أن يجعلها أدوات لتفهيم المعاني، وما هي النكتة في ذلك، وفي بادىء الأمر كيف توجَّه إليها؟.

الآن تبدو هذه النكتة واضحة وبديهية، باعتبار أن كل إنسان ينشأ في داخل لغة، لكن إذا تكلمنا قبل فرض أي لغة، حينئذٍ كيف التفت الإنسان أنه بالإمكان أن يستخدم الأصوات ليجعلها دالة على المعاني المختلفة؟. مِن قبيل أن يُقال: إن الإنسان كيف التفت إلى أنّ حبة الحنطة إذا وُضعت تحت التراب، وسُقيت بالماء، حينئذٍ تكبر وتنتج حنطة، هذا المطلب كيف التفت إليه أول فلاّح في العالم؟. وهذا المطلب لا يظهر بالتأمل والبحث الأصولي، إذن كيف التفت أول فلاّح إلى هذا المطلب؟. وهنا كيف التفت أول لغوي إلى أنَّ الأصوات مجال واسع لتفهيم المعاني، وقابل لأن يجعل أداة لتفهيم المعاني؟. هذا استبعادٌ.

هذا الاستبعاد حينئذٍ بالإمكان أن يُجعل شاهداً على أنَّ ذلك كان بإلهام منه تعالى، فكما يُقال مثلاً في حبة الحنطة: إنه تعالى ألهم الإنسان، وخلق في نفسه شعوراً وخطوراً، بأن هذه الحبة إذا جُعلت تحت التراب، وسُقيت بمقدار من الماء معين، حينئذٍ يتولد منها حنطة، كذلك ألهم الإنسان وجعل في ذهنه، بأن هذه الأصوات تقترن مع هذه المعاني، قَرَن في ذهنه صوت (ماء) مع معناه، وصوت (هواء) مع معناه، فنشأ عنده دلالة هذه الأصوات على هذه المعاني.

هذا الاستبعاد قد يُجعل شاهداً على أَنَّ الواضع هو الله تعالى.

وهذا الاستبعاد، يمكن رده على أساس ما أشرنا إليه سابقاً، من أن دلالة الأصوات على المعاني بدأت في حياة الإنسان بلا وعي من

قبل الإنسان في البداية، حيث أن أصوات الزئير، والنهيق، والخرير، وغيرها من الأصوات، اقترنت في حياة الإنسان مراراً بمعانيها، حينئذٍ بمقتضى القانون التكويني الثاني، صار لها دلالة على تلك المعاني المعنية، من دون تدخل من قبل الإنسان.

كما إن الإنسان انتبه فجأة، إلى أنه، متى ما سمع الزئير يلتفت إلى كلمة (الأسد، ويتصور الأسد، لأنه اقترن في ذهنه. إذن فصوت الزئير يُسبب تصور الأسد، فحينما أراد أن يُفهم شخصاً آخراً معنى الأسد استعمل الزئير، فلعلَّ النكتة التي نبهّته إلى المطلب هو عبارة عن تلك الاقترانات الطبيعية الصدفتية التي وقعت في حياته بين أصوات الحيوانات، واشْباهها، وبين معاني تلك الحيوانات، ومن هنا التفت إلى أنه بالإمكان أن يدل الصوت على معنى، فانفتح بذلك عليه باب الخيرات، فلا يحتاج تفسير ذلك إلى إلهام مباشر من قبل الله تعالى.

الاستبعاد الثاني: وهو مبني على مسالك الأعلام في باب الوضع، من كون الوضع عبارة عن التعهد، أو عبارة عن كون اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى:

حينئذٍ يُقال: بأنه لو كان الإنسان هو الواضع فهذا معناه أَنَّ الإنسان قبل أن يتكلم بأي كلام، إتصف بصفة الواضعية، يعني صار واضعاً قبل أن يصير مستعملاً، لأن الإنسان إذا كان هو الواضع، فمعنى هذا أنه قبل أول وضع لا استعمال لا محالة، لأن الاستعمال دائماً في طول الوضع. إذن فالإنسان كان في وقت ما صامتاً ساكتاً لا يستعمل أصلاً، ولا يتكلم بشيء، ثم وضع ألفاظاً للمعاني، فأصبح يتكلم حينئذٍ، وأصبح يستعمل هذه الألفاظ في هذه المعاني.

حينئذٍ نسأل: كيف وضع هذا الإنسان؟.

وضع بالتعهد، أو بالاعتبار! بهذه المعاني الدقيقة التي هي موقوفة على أن يكون الإنسان له مرتبة عالية من التصرف في المعقولات والمحسوسات، بحيث يُنشىء ملازمات وتعهدات واعتبارات ما بين الألفاظ والمعاني!.

ومن البعيد جداً، أن الإنسان يصل إلى هذه الدرجة الذهنية، والعقلانية، بحيث يصدر منه التعهدات والتنزيلات الاعتبارية، وهو بعدُ حتى الأن لا يملك لغة، فهو صامت ساكت لا يتكلم مع أحد، إلى أن يبلغ هذه المرتبة من التعقل والتفكرِ والتفلسف، حينئذٍ بعد هذا يضع الألفاظ للمعاني، ويشرع في الكلام.

ومن البعيد جداً تصور الإنسان قبل أن يتكلم بأي شيء، أنه كان مركزاً للإطلاعات ولأفكارٍ عالية بهذه الدرجة والترتيب، ومن كانت له أفكار عالية بهذا الترتيب كيف بقي ساكتاً طول هذه المدة؟. ألم ينقدح حينئذٍ في نفسه أمور ورغبات وحاجات؟!. وهذا بخلاف، ما إذا قلنا: بأن هذه المعاني العقلانية (الدقيقة، قام الله تعالى بعهدتها، وليس الإنسان مُنشئاً لها، لأن الله تعالى يمكن أن يقوم بعهدة هذه الاعتبارات، والتعهدات، والخصوصيات، وهذا الاستبعاد في محله.

إلاَّ أن هذا الاستبعاد، لا يأتي على مبنانا في تصور الوضع، لأن الوضع ليس اعتبارات وتعهدات من هذا القبيل، بل هو عبارة عن قرن اللفظ بالمعنى في تصور الإنسان، وهذا مطلب يمكن أن يحصل حتى من الأطفال في يومنا هذا، بأن يُقرن ما بين اللفظ والمعنى مراراً عديدة، فينتقل من اللفظ إلى المعنى، فالبشر اقترن في أذهانهم ألفاظ متعددة بمعانٍ متعددة على سبيل الصدفة، بلا دخل منهم، اقترن صوت

الزئير بمعنى الأسد، وبالتالي مع الرجل الشجاع، وبهذا تكونت اللغة، ثم توسعت بالتدريج. فهذا الإشكال في غير محله

الاستبعاد الثالث: وهو أيضاً مبني على مباني العلماء في باب الوضع: والآن نفرض بأن الناس كانوا صامتين، حتى بلغوا درجة من الوعي، بحيث أنهم وضعوا تعهدات واعتبارات من هذا القبيل.

حينئذٍ نسأل: بأن هذه الاعتبارات والتعهدات كيف أبرزوها؟ وبأي لغة أبرزوها خارجاً؟ كيف قال المتعهد ـ تعهدتُ متى ما قصدت تفهيم المعنى أتيت باللفظ ـ ؟ أليست هذه كلها ألفاظاً؟ أليست الألفاظ في دلالتها على المعاني محتاجة إلى أوضاع وتعهدات سابقة؟.

إذن قبل أي وضع عندما بدأ بالوضع الأول، عندما كان يريد أن يضع المفردات الأولية (ماء، هواء. . . . إلخ)، حينئذٍ أيّ جملة كان يبرزها في مقام توضيح مراده! سواء أكانت لفظية، أو جملة إشارية، أليست هذه الجملة بنفسها بحسب الحقيقة لغة، خصوصاً أن هذه الجملة لغة، ومحتوية على نكاتٍ كثيرة من الاسم، والفعل، والمادة، والهيئة، والنسبة التامة، والناقصة، هذه الجملة محتوية على نفائس اللغة، بحيث لا يحصل عليها إنسانٌ إلاَّ بعد أن يكون قد قطع أشواطاً كثيرة في باب الوضع، فكيف يكون قد حصل عليها إنسان إلاَّ بعد أن يكون قد قطع أشواطاً كثيرة في باب الوضع، فكيف يكون قد استعمل هذه الجملة في أول وضع! خصوصاً، أنَّ بعض المواد في هذه الجملة غير محسوسة من قبيل التعهدات القلبية، والأمور الاعتبارية.

ومن المعلوم أن تفهيم هذه الأمور الغير محسوسة لا يكون إلاَّ بالتشبيه بالأمور المحسوسة، وإلاَّ كيف يعبّر إبتداءً عن المعنى النفسي الغير المحسوس؟

إذن: فينبغي أن يُقال بناء على هذا لاستبعاد: إن الله تعالى هو الذي قام بهذه المهمة بدلاً عن الإنسان، وهذا الاستبعاد أيضاً وجيه، وفي محله، بناء على مبانيهم في باب الوضع.

وأما بناء على مبنانا: فلا يأتي هذا السؤال، لأنه لو طُرح هذا السؤال كيف نشأت اللغة؟.

لقلنا: إنها نشأت من حيث لا يدري الإنسان، لأن خلال تجربة الإنسان، «الزئير بالصدفة»، أصبح دالاً على معنى من المعاني، لأنه اقترن مع الأسد كثيراً، فأصبح دالاً عليه، وبالتالي صار دالاً على الرجل الشجاع، وهكذا نشأت اللغة وتكونت ألفاظ، وأخذ الواضع بعدها يستعين بهذه الألفاظ في مقام الوضع، إذن فلا إشكال.

الاستبعاد الرابع: هو أننا نعرف أنَّ اللغة تنشأ بين جماعة كثيرة من الناس، وحينئذٍ نسأل: إنه حينما وُضعت كلمة (ماء) مثلاً لمعنى الماء، هذا المطلب، وهو اقتران اللفظة مع معناها، هل حصل مع إنسان واحد في ذهنه. أو أن كل الناس صدفة ومن باب توارد الخواطر حصل عندهم وفي أذهانهم نفس هذا المطلب نفسه، بحيث كل واحد منهم قال ماء؟.

فإن كان هذا المطلب، قد حصل عندهم بلا ربط واحد منهم بالآخر، ومن باب توارد الخواطر، إذن فهذا هو الإلهام ومعناه أن الله تعالى ألهمهم جميعاً، إذن فالواضع هو الله.

وإن كان هذا المطلب حصل عند واحد من الناس، بحيث فكَّر، وبطريقة لا شعورية صار يقول (ماء)، كذلك هناك إنسان آخر يفكر ويضع كلمة أُخرى للمعنى نفسه، وآخر، ثالث، يضع كلمة أُخرى لهذا المعنى نفسه، وهكذا، فما هو هذا التنظيم الدقيق بين جماعة بدائية من

هذا القبيل، بحيث إن أي واحد منهم حينما كان يضع كلمة لمعنى، كان الآخرون كلهم يسلّمون معه ويقترحون اقتراحه؟.

فلا بُد وأن يكون هناك سر إلهي، بحيث أن الله أودع في طباعهم وغرائزهم قبول هذا المطلب، وأن هذه الكلمة تتناسب مع هذا المعنى. ومثل هذا ليس إلاّ إلهاماً من قِبل الله تعالى.

وهذا الاستبعاد في محله، وجواب العلماء عليه في غاية الاشكال، لكن على مبنانا: هذا الاستبعاد لا يأتي، لأننا نقول حينئذٍ: بأن هؤلاء الناس كلهم صدفة هكذا صاروا باعتبار أن اللغة تنشأ بحسب الحقيقة عن طريق اقترانات حادثة نوعية في حياتهم، لا عن تحكّمات شخصية وفردية، بل هناك نوع من الملابسات والظروف اقترنت فيما بينهم بمعانٍ.

الجهة الثالثة: الأقسام الممكنة للوضع

بعد أن انتهى الكلام في الجهة الأولى والثانية، صار الكلام في الجهة الثالثة، في الأقسام الممكنة للوضع، حيث تكلم العلماء في هذه الجهة فقالوا: بأن الوضع ـ ويقصدون الوضع التعيّيني ـ لا بُد أن يتصور الواضع المعنى، ثم يضع اللفظ له، ومن هنا قالوا: بأنه توجد أربعة أقسام متصورة بدواً[1]:

١ ـ الوضع العام، والموضوع له العام.

٢ ـ الوضع الخاص، والموضوع له الخاص.

٣ ـ الوضع العام، والموضوع له الخاص.

٤ ـ الوضع الخاص، والموضوع له العام.

أما القسمان الأولان: فالجامع بينهما هو أن الواضع يتصور شيئاً، ويضع اللفظ لنفس ما تصوره بلا عناية، بحيث يكون المتصور حقيقة هو الموضوع له حقيقة، سواء أكان هذا المتصوّر عاماً فيكون الوضع عاماً، والموضوع له عاماً، أو خاصاً فيكون الوضع خاصاً، والموضوع له خاصاً، وهذا مِمَّا لا إشكال في معقوليته.

وإنما وقع الكلام في القسمين الأخيرين: في أنه هل يُعقل أن

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص١٠.

يتصور الواضع معنى عاماً، ويضع اللفظ لأفراده ومصاديقه، بحيث يكون الوضع عاماً، والموضوع له خاصاً؟ أو بالعكس يتصور الواضع المعنى الخاص، ويضع اللفظ للعام، بحيث يكون الوضع خاصاً، والموضوع له عاماً؟.

فالقول الغالب في القسم الثالث هو الإمكان[1] وهناك مَن قال بالامتناع[2]، والقول الغالب في القسم الرابع هو الامتناع، وهناك مَن قال بالإمكان[3].

ونتكلم في القسم الثالث، وهو الوضع العام، والموضوع له الخاص، وبتحقيقه يظهر حال القسم الرابع:

القسم الثالث: الوضع العام والموضوع له الخاص:

ذهب المشهور إلى إمكان ذلك بدعوى أن وضع اللفظ للمعنى، وإن كان يحتاج إلى تصور المعنى، ولكن يكفي في تصور المعنى التصور الإجمالي. ومن المعلوم أنَّ تصور العام تصور إجمالي للخاص يعني للأفراد ـ فالواضع إذا تصور العام والجامع، فقد تصور تصوراً إجمالياً تمام أفراد الجامع، ومثل هذا التصور الإجمالي يكفي لوضع اللفظ لتلك الأفراد.

هذا هو صورة التقريب الإبتدائي للقول بإمكان الوضع العام، والموضوع له الخاص، وما يعترض به على ذلك اعتراضان:

الاعتراض الأول: وهذا الاعتراض مركب من شقين:

---

(١) بدائع الأفكار: ج١ ص٣٤.
(٢) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص١٠.
(٣) فرائد الأصول: ج١ ص١٠.

الشق الأول: إنَّ الجامع إنما يُعقل أن يكون حاكياً إجمالاً عن الأفراد فيما إذا كان منطبقاً على الأفراد بخصوصياتها، حينئذٍ يُعقل أن يكون حاكياً عنها بخصوصياتها، باعتبار إنطباقه عليها.

وأما إذا كان الجامع غير منطبق على الأفراد بخصوصياتها، بل كان منطبقاً عليها بعد تجريدها عنها، حينئذٍ لا يكون الجامع حاكياً عن الأفراد، لأنه إنما كان منطبقاً بعد تجريدها عن الخصوصيات، فلا يكون للجامع حكاية عنها. بينما إنما يُعقل الجامع إذا حكى عن الأفراد بخصوصياتها.

الشق الثاني: إنَّ الجامع دائماً وأبداً يكون منطبقاً على الأفراد، لا بخصوصياتها، بل هو ينطبق على الحيثية المشتركة بين الأفراد، لا على الأفراد بخصوصياتها، ببرهان أن الجامع إنما ينتزع عن الأفراد بلحاظ تجريدها عن الخصوصيات، وعمَّا به الامتياز، فإذا كان إنتزاع الجامع باعتبار تجريد الأفراد عمَّا به الامتياز من الخصوصيات، إذن فهو لا ينطبق على تلك الخصوصيات، لأنها قد جُرِّدت وأُسقطت من الحساب، إذن فلا يكون الجامع منطبقاً عليها.

إذن فيتبرهن بمجموع هذين الشقين من الاعتراض: إنَّ الوضع العام، والموضوع له الخاص، غير معقول، لأننا بيَّنَّا في الشق الأول:

إنَّ الجامع إنْ كان ينطبق على الفرد بخصوصياته، فيعقل أن يكون حاكياً عنه.

وإن كان غير منطبق على الفرد بخصوصياته، فلا يعقل أن يكون حاكياً عنه.

وبينا في الشق الثاني: إنَّ الجامع دائماً لا ينطبق على الفرد بخصوصياته، لأن الجامع إنما يُنتزع بعد تجريد الأفراد عن

الخصوصيات، فكيف يعقل إنطباق الجامع على الخصوصيات؟. إذن فالجامع لا يكون حاكياً عن الخصوصيات، وإذا لم يكن حاكياً عنها، فالوضع العام والموضوع له الخاص، غير معقول.

والمحقق العراقي (قدس سره)، أجاب عن هذا الأعتراض بما حاصله يرجع إلى التفرقة بين سنخين من الجوامع، وحاصل كلامه إن الجامع على قسمين[1]:

القسم الأول: جامع يأخذه العقل من الإشياء نفسها، يعني يستحضر الأشياء، ويجردها عن الخصوصيات، وينتزع منها جامعاً بحيث يكون الجامع مأخوذاً من الأفراد، هذا الجامع دائماً يكون كما قيل في الإشكال، لا يمكن الحصول عليه إلاّ بتجريد الأفراد عن الخصوصيات والمشخّصات، كجامعية الإنسان ـ بتجريد زيد من سواده، وعمرو من طوله، وبكر من قصره ـ فلا يُعقل في مثل هذا الجامع الوضع العام، والموضوع له الخاص.

القسم الثاني: جامع لا ينتزعه العقل من الأفراد، بل يُعطيه للأفراد، ولا يأخذه منها، من قبيل بعض العناوين الانتزاعية، كعنوان الخاص والفرد: فعنوان الخاص جامع بين جميع الخواص ـ بين هذا الخاص، وذاك الخاص ـ وعنوان الفرد جامع بين جميع الأفراد ـ فزيد فرد، وبكر فرد ـ وعنوان الخاص والفرد، جامع نحن أنشأناه بخيارنا، وألبسناه للأفراد، نحن نخيطه ونُلبسه للفرد بتمام خصوصياته، فيكون مثل هذا الجامع منطبقاً على هذا الفرد بخصوصيته، وعلى ذاك الفرد بخصوصيته.

---

(١) بدائع الأفكار ـ الآملي: ج١ ص٣٩.

إذن: فإذا كان منطبقاً على كل فرد بخصوصيته، فيمكن للواضع أن يتصور مثل هذا الجامع، ويضع اللفظ للأفراد، لأن هذا الجامع ينطبق على الأفراد بخصوصياتها.

وظاهر كلام (المحقق العراقي) الذي تصدّى لدفع هذا الاعتراض إنه:

سلَّم الشق الأول من الاعتراض، يعني: سلَّم أن الجامع إنما يعقل أن يحكي عن الأفراد إذا كان منطبقاً على الفرد بخصوصيته فيُشترط إذن في تعقل الوضع العام والموضوع له الخاص، أَنْ يكون الجامع منطبقاً على الأفراد بخصوصياتها.

وكذلك سلَّم الشق الثاني من الاعتراض وهو: إن الجامع لا يعقل أن ينطبق على الأفراد بخصوصياتها، لكن على تفصيل في ذلك، فإنه فصّل بين الجوامع الأخذية الانتزاعية، وبين الجوامع الإعطائية الإنشائية من قِبل النفس، فقال: بأن الجوامع الأخذية الانتزاعية لا تنطبق على الأفراد بخصوصياتها، لأنها لا تنتزع إلاَّ بعد التجريد، وحينئذٍ لا تكون حاكية عنها، وفي مثلها لا يُعقل الوضع العام، والموضوع له الخاص، وقال: بأن الجوامع الإنشائية الإعطائية التي نعطيها للأفراد فهي تنطبق عليها بخصوصياتها، لأن النفس تُنشئها بنحو تنطبق هذه الجوامع على الأفراد بخصوصياتها، وفي مثل هذه الجوامع الإنشائية الإعطائية يُعقل الوضع العام، والموضوع له الخاص، وذلك كما إذا تصور الواضع الجامع الإنشائي كعنوان الخاص والفرد، فيمكنه أن يضع اللفظ للأفراد وللخصوصيات.

ويتضح من ذلك إنَّ المحقق العراقي قد اتفق مع صاحب الاعتراض في جهة، وخالفه في أُخرى:

فأمَّا جهة الاتفاق: فهي في الجوامع الانتزاعية الأخْذية، حيث سلّم كلٌ منهما فيها بعدم معقولية الوضع العام، والموضوع له الخاص.

وأما جهة الاختلاف: فهي في الجوامع الإنشائية الإعطائية، حيث ذهب المحقق العراقي فيها إلى معقولية الوضع العام والموضوع له الخاص.

ونحن نتكلم أولاً في جهة الاختلاف، ثم في جهة الاتفاق ثانياً:

الكلام في جهة الاختلاف: ذهب المحقق العراقي[1] إلى أنه إذا كان الجامع عنواناً إنتزاعياً أخْذياً، حينئذٍ يمكن الوضع العام، والموضوع له الخاص.

ولكن هذا الكلام مِمَّا لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن الجامع كما صوَّره المحقق في هذه الجهة، لا يمكن الإلتزام بكونه أمراً إنشائياً واعتبارياً محضاً من قِبل النفس، وذلك ببرهان أنه لو كان كذلك، لما صحَّ حمله على الأفراد إلاَّ بالعناية والتجوز، لأنّ مُلاك الحمل هو الاتحاد. فلو كان بعض العناوين كعنوان الخاص والفرد أمراً خيالياً اعتبارياً، نحن ننشئه إنشاءً، ونعتبره اعتباراً، كما نعتبر وننشىء بحراً من زئبق، لما أمكن حمله على الخارج، إلاَّ بالعناية، مع أنه لا إشكال في صحة حمل الجامع على الخارج، سواء أكان أمراً إنشائياً اعتبارياً، أو كان أمراً أخذياً إنتزاعياً، فكما يصح أن نقول عن زيد إنه إنسان بالحمل الشايع، كذلك يصح أن نقول إنه فرد وخاص بالحمل الشايع.

---

(١) بدائع الأفكار: ج١ ص٣٩.

فهذه العناوين سواء أكانت أخذية أو إعطائية، يصح حملها حقيقة على زيد الخارجي، وهذا لا يكون مع فرض كونها من إنشاء النفس محضاً، ومن اعتبارها صرفاً.

إذن لا بُد من الإلتزام بكون الجامع مطلقاً بكلا قسميه، يصح حمله على الخارج، فهو بحسب الحقيقة منتزع من خارج وعاء عالم الذهن، لا إنه مخلوق لعالم الذهن، ومعطى إلى الخارج، هو مأخوذ لا معطى.

إذن فجواب المحقق في دفع الاعتراض غير تام، وأيضاً هذا الاعتراض غير صحيح، كما سوف يظهر.

الكلام في جهة الاتفاق: اتفق المحقق العراقي مع صاحب الاعتراض، بأن الجوامع الأخذية الانتزاعية، لا يُعقل فيها الوضع العام، والموضوع له الخاص، مثلاً، الإنسان جامع أخذي لا إعطائي، وهو لا ينطبق على الأفراد بخصوصياتها، لأنه أُخذ بعد تجريدها، فإذا كان هكذا، فهو لا يحكي عن الأفراد، فكيف يتصور الواضعُ الجامَع ويضعه للأفراد.

وهنا، نحن، وإن كنا نقبل هذا الكلام بحسب الحقيقة، ولكن نناقش هنا مناقشة مسلكية فقط، أي: المناقشة في الوجه وللوجه، لا للمدَّعى، فنقول في المقام:

إنَّ النكتة التي ذكرت غير تامة. فإنَّ هؤلاء قالوا: بأنَّ عنوان الإنسان لا ينتزع من الأفراد بخصوصياتهم، وإنما ينتزع منها بعد التجريد عن الخصوصيات، فهو لا ينطبق على الفرد بخصوصيته. فكيف يُعقل أن يكون حاكياً عن الفرد؟ وتوضيح الحال في هذا الكلام، إن الفرد له إصطلاحان:

الأول: هو هذا الفرد المخصوص المنضم إليه عوارض مخصوصة من قبيل البياض، والعلم، ونحو ذلك من المقولات العرضية، وإن شئتم قلتم الإصطلاح الأول هو الإنسانية المقيدة بالعوارض والطوارىء.

الثاني: الفرد الذي هو بمعنى الحصة، يعني شخص هذه الإنسانية المشار إليها حينما نشير إلى خالد مثلاً، بدون إدخال العوارض والطوارىء. وبعبارة أخرى شخص هذه الإنسانية وحصة منها، وهذه الحصة من الإنسانية، متميزة عن الحصة الأُخرى حتى لو قطعنا النظر عن العوارض، فهذا الإنسان غير ذاك الإنسان.

فإن أُريد بالفرد، الفرد بالإصطلاح الأول، وبالخصوصيات، الأعراض والمقولات العرضية، يعني لا ننتزع عنوان الإنسان إلاَّ بعد قطع النظر عن بياض زيد، وسواد عمر، فهذا صحيح، لأن البياض والسواد ليسا داخلين في ماهية الإنسان، فلا بُد من قطع النظر عنهما في مقام الانتزاع. لكن حتى بعد قطع النظر هذا، يوجد عندنا فرد بالمعنى الثاني، وهو الحصة، لأنه بعد قطع النظر عن بياض زيد، وسواد عمرو، فإنه توجد عندنا حصتان إنسانيتان كل منهما متميزة عن الأُخرى.

وإن أرادوا هنا، أيضاً تجريد هذه الحصة عن خصوصياتها، فهذا معناه أن هذه الحصة فرضوها مركبة من أمرين: خصوصية وحيثية مشتركة، مع أن الأمر ليس كذلك. إذ لو كانت الحصص مركبة من أمرين، فبعد قطع النظر عن الخصوصية، فما يبقى في خالد عين ما هو موجود في زيد! طبعاً ليس هذا عين ذاك، فإنسانية خالد مهما أفرزنا وأسقطنا منها، هي غير إنسانية زيد بالعدد بحسب الخارج، وإنْ كان ينتزع عنهما مفهوم واحد وهو مفهوم الإنسانية، وهذا معناه، أنَّ

الجامع حينما يُلحظ ويُنتزع من الأفراد، نحن نجرد الأفراد من الخصوصيات العرضية بالمعنى الأول للفرد، حتى نُبقِّي الحصص، وبعدها لا يوجد تجريد آخر، إذ إنَّ الحصة ليست مركبة من أمرين، بل هي ليست إلاَّ صرف الإنسانية هنا، وصرفها هناك.

إذن فالجامع بالنسبة إلى الحصص ينطبق عليها بتمامها، لا أنه ينطبق على جزء منها دون جزء.

وعليه: لماذا لا يُعقل الوضع العام والموضوع له الخاص للحصص بهذا المعنى؟.

وهذه المناقشة حاصلها هو: إنَّ الجامع إنْ لوحظ بالإضافة إلى الفرد بالمعنى الأول، فهذا له صورة، وهي أن الجامع لا ينتزع من الفرد إلاَّ بعد تجريده عن الخصوصيات، فلا يكون حاكياً عنها. وأمَّا إذا لوحظ الجامع بالإضافة إلى الفرد بالمعنى الثاني ـ الحصص ـ فهنا لا معنى لأن نقول إنَّ إنتزاع الجامع يتوقف على تجريد الحصص عن الخصوصيات، لأن الحصة صرف الإنسانية وليس عندنا أمران حتى نجردهما عن الخصوصية.

إذن فالجامع ينطبق على الحصة بتمامها فهو حاكٍ عنها بتمامها، وحينها لماذا لا يُعقل الوضع العام والموضوع له الخاص بالنسبة إلى الحصص ـ المعنى الثاني.

وبعبارة أخرى: إنَّ الجامع بالنسبة إلى الفرد بالمعنى الأول، وإنْ لم يكن منطبقاً عليه تمامه، فإنَّ عنوان الإنسان ليس منطبقاً على زيد بتمامه، وبما فيه من بياض أيضاً، لوضوح أن البياض ليس جزءاً من الإنسانية، فلا بُد من تجريد هذه الخصوصيات في زيد، لكن بالتالي بعد أن نجرد زيداً عن تمام هذه الخصوصيات، بحيث لا يبقى إلاَّ

بحت الإنسانية الذي يبقى بعد التجريد عن الخصوصيات، هذا بحسب الحقيقة حصة متميزة عن بحتَ ما يبقى في خالد بعد تجريده عن بياضه وعلمه وطوله، وهذا هو معنى الحصص، وهذه الحصص ينطبق عليها الجامع بتمامها لا محالة، إذ لم يبقَ في الخارج سوى الإنسانية، فلا محالة ينطبق جامع الإنسانية على هذه الحصص بتمامها فإذا كان ينطبق عليها بتمامها، فيكون حاكياً عنها أيضاً، فيُعقل أنْ يتصور الواضعُ، الجامعَ، ويضع اللفظ لهذه الحصص، باعتبار كونها بتمامها محكياً عنها بالجامع، حينئذٍ لماذا لا يُعقل الوضع العام والموضوع له الخاص؟. وهكذا يتضح أن النكتة الملحوظة في هذا الاعتراض غير وافية للبرهنة على الإبطال أصلاً.

الاعتراض الثاني: إنَّ العام والخاص، يعني المفهوم العام كمفهوم الإنسان، ومفهوم الخاص كمفهوم زيد، وبكر، وخالد، هذان المفهومان، وإنْ كانا موجودين بوجود واحد في الخارج، لكنهما بما هما مفهومان في عالم الذهن، وفي عالم المفهومية، هما متباينان لا محالة.

وبناء عليه يقال في المقام: بأن الواضع إذا تصور الجامع ـ يعني الإنسان ـ وهو المفهوم الكلي، حينئذٍ لا يُعقل أن يضع اللفظ للأفراد، وذلك لأنَّ دعوى هذا لا يخلو من أحد وجوه بحسب الواقع:

الوجه الأول: إما أن يُدَّعى أنَّ حضور الجامع وتصوره له، صار حيثية تعليلية لتصوره للفرد، يعني أنَّ تصور مفهوم الإنسان صار سبباً في انتقال الذهن إلى مفهوم خالد، ومفهوم زيد، هذا معنى الحيثية التعليلية. فإنْ أُريد هذا المعنى فهو خارج عن محل الكلام، لأن هذا يدخل في الوضع الخاص، والموضوع له الخاص، وهذا لا يحقق المقصود.

الوجه الثاني: أن يُدّعى بأن مفهوم الإنسان، ومفهوم زيد، يوجدان بحضور واحد، وبتصور واحد، عند الإنسان، بحيث أنَّ الإنسان بتصور واحد يرى كلا المفهومين معاً، وهذا أمر غير معقول، ببرهان أَنَّ مفهوم زيد، ومفهوم الإنسان، متباينان في عالم المفهومية، فكيف يوجدان بحضور واحد وبتصور واحد في الذهن؟ إذن هذا الوجه الثاني غير متصوَّر.

الوجه الثالث: أَنْ يُفرض أنَّ مفهوم زيد لم يُحضر بسبب تصور مفهوم الإنسان نفسه، ولا في طوله، بل هو غائب مطلق عن أفق الذهن، لكن مع هذا الواضع أصدر حكمه على شيء لم يحضر في أفق نفسه، هذا أيضاً أمر غير معقول، لأن الحاكم حينما يُصدر حكمه، لا بُد وأن يكون موضوع حكمه حاضراً في أفقه. وإذا بطل هذا الوجه الثالث، تعيَّن الوجه الرابع.

الوجه الرابع: إنَّ الواضع أصدر حكمه على نفس الإنسان نفسه ـ الجامع ـ الذي تصوره، إذن فيكون الوضع عاماً، والموضوع له عاماً، أيضاً، لأنه تصور العام، وأصدر حكمه على الجامع العام.

إذن فحاصل هذا الإشكال، هو: إن الواضع حينما يتصور الجامع:

فإنْ قيل: بأنه ينتقل من تصور الجامع إلى تصور زيد، فهذا خلف، لأن هذا معناه الوضع الخاص، والموضوع له الخاص.

وإنْ قيل: إن مفهوم زيد ومفهوم الإنسان، يحضران بحضور واحد، وبشخص تصور واحد، فهذا غير معقول لتباين المفهومين.

وإن قيل: أن مفهوم زيد غائب عنه بقول مطلق، ومع هذا يصدر

حكمه عليه، فهذا أيضاً غير معقول لأن الحاكم كيف يصدر حكمه غيابياً على شيء لم يتصوره؟.

وإنْ قيل: إنه يصدر حكمه على نفس ما تصوره، وهو الجامع. إذن فقد صار الوضع عاماً والموضوع له عام.

وعليه: لا يمكن تصور الوضع العام والموضوع له الخاص.

وفي مقام الجواب على هذا الإشكال، نختار الوجه الرابع، وهو: إن الواضع يتصور الجامع ويضع اللفظ له، لكن مع هذا يصير الوضع من باب الوضع العام، والموضوع له الخاص، بمعنى أنه يصدر حكمه على العام، لكن بحسب الحقيقة هذا الحكم يستقر على الخاص، لا على العام، وإن كان هذا يبدو تناقضاً في بادىء الأمر، وهو أنه كيف يُصدر الحكم على العام، ويستقر على الخاص، ولكن هذا هو واقع المطلب، وتوضيح ذلك يكون ببيان مقدمتين:

المقدمة الأولى:

إنَّ العناوين كل العناوين، إذا لوحظت بالنظر التصوري، وبالنظرة الأولية، فهي واجدة لحيثياتها المقومة لها لا محالة. فمثلاً: عنوان ـ الإنسان، الممكن، الواجب، الكلي، الجزئي ـ أي عنوان من العناوين التي تتصورها، حينما ننظر إليه بالنظر التصوري وبالنظرة الأولية نراه واجداً لخصوصيته المقومة له، فالكلي واجد للكلية، والجزئي واجد للجزئية، وهكذا بالنظر الأولي التصوري، يستحيل أَنْ نراه فاقداً لمقوماته بأن نقول: الإنسان ليس واجداً للإنسانية، أو الكلي ليس بكلي، لأن هذا تناقض، واجتماع النقيضين مستحيل.

لكن بنظر ثانوي تصديقي تختلف العناوين، فبعضها واجدة لحيثياتها، وبعضها فاقدة لها وواجدة لضد حيثياتها، مثال ذلك

الجزئي، والكلي، فالجزئي والكلي بالنظر التصوري، حينما نتصور الجزئي نكون قد تصورنا الجزئي، فبهذا التصور نرى الجزئي جزئياً واجداً للحيثية. لكن حينما ننظر إلى الجزئي بنظرة ثانية ـ بنظر تصديقي ثانوي ـ نرى، أن الجزئي هو بنفسه من المفاهيم الكلّية، لا من المفاهيم الجزئية، مفهوم الجزئي ليس من قبيل مفهوم خالد وزيد، بل هو من قبيل مفهوم إنسان وحيوان، مفهوم يقبل الصدق على كثيرين، إذن فمفهوم الجزئي بالنظر التصوري الأولي، نراه واجداً للجزئية، لكن بالنظر التصديقي الثانوي نراه كلياً فاقداً للجزئية ـ لأن هذا جزئي وهذا جزئي وهكذا ـ إذن فمفهوم الجزئي يُحمل على كثيرين، ويصدق على كثيرين، فهو بالنظر التصديقي الحقيقي فاقداً لنفسه بالجزئية، وإن كان بالنظر التصوري الأولي واجداً لنفسه ـ يعني للجزئية.

وفي مقابل ذلك عنوان الكلي، مثلاً: لو نظرنا إليه بالنظر التصوري الأولي، نراه كلياً، ولو نظرنا إليه بالنظر التصديقي الثانوي الحقيقي أيضاً، نراه كلياً. فإنَّ مفهوم الكلي هو بنفسه أيضاً من الكليات حقيقة، لأنَّ الإنسان كلي، والحصان، والهواء كلي، وهكذا. فمفهوم الكلي كلي، وهذا معنى قولنا إنَّ العناوين طُرّاً بالنظر التصوري الأولي، واجدة لحيثيات أنفسها، وإلاَّ يلزم اجتماع النقيضين لو كانت فاقدة لها بهذا النظر.

وأمَّا بالنظر التصديقي الحقيقي الثانوي، وبنظرة ثانية وحقيقية، تختلف هذه العناوين، فبعضها واجدة لأنفسها كالكلي مثلاً، وبعضها فاقدة لأنفسها كالجزئي مثلاً. هذا هو حاصل المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية: ومضمون هذه المقدمة أنه يوجد في القضية مرحلتان:

المرحلة الأولى: هي مرحلة عقد الحكم، وإصداره من قبل النفس.

المرحلة الثانية: هي مرحلة ثبوت المحكوم به حقيقة للموضوع، بمعنى أن ما حكم به هو ثابت وجارٍ على الموضوع حقيقة.

ففي المرحلة الأولى وهي مرحلة إصدار الحكم، لا يحتاج إلاَّ إلى إحضار موضوع القضية بالنظر التصوري، فلو أُحضر موضوع القضية بهذا النظر، فهذا يكفي ليحكم الحاكم عليه، لأن الحكم يتوقف على تصور الموضوع، وهذا بالنظر التصوري قد أحضر الموضوع، إذن فيكفي في مقام إصدار الحكم إحضار الموضوع بالنظر التصوري. فمثلاً: الذي يحكم بوجوب الحج على المستطيع، يكفيه في مقام إصدار الحكم أنْ يتصور الاستطاعة، ولا يحتاج إلى أن يأتي بإنسان، ويقول: هذا مستطيع ـ تاجر غني ـ بل يكفي أن يُحضر الموضوع بالنظر التصوري، بهذا النظر يصح له حينئذٍ أن يحكم عليه.

وأما في المرحلة الثانية وهي مرحلة جريان الحكم على موضوعه وثبوت المحكوم به على الموضوع، في هذه المرحلة المحكوم به، إنما يثبت على الموضوع على ما يكون هو الموضوع بالنظر التصديقي الواقعي الحقيقي، يعني لا بُد وأنْ نقول ـ زيد مستطيع وعنده مال وراحلة، حينئذٍ يثبت عليه وجوب الحج ـ .

إذن هناك مرحلتان: مرحلة أصدار الحكم، وعقد القضية في أفق النفس. ومرحلة ثبوت المحكوم به خارجاً وواقعاً على الموضوع. في المرحلة الأولى: لا يتوقف إصدار الحكم إلاَّ على إحضار الموضوع، ولو بالنظر التصوري. وفي المرحلة الثانية: المحكوم به لا يثبت إلاَّ لما يكون هو الموضوع بالنظر التصديقي الحقيقي.

وبعد أن تمت هاتان المقدمتان واتضحت، نأتي إلى مثال، ونطبق عليه كلتا المقدمتين، ومن هذا المثال يتضح محل الكلام أيضاً ويندفع الإشكال: والمثال هو قولنا: ـ الجزئي لا ينطبق على كثيرين ـ . فهذه قضية صحيحة عند من أنكر الوضع العام، والموضوع له الخاص، وعند مَن قبل بذلك. وهذه القضية فيها إشكال في بادىء الأمر، وهذا الإشكال هو إنَّ القائل ـ بأن الجزئي لا ينطبق على كثيرين ـ قد أحضر في نفسه مفهوم الجزئي، ومفهوم الجزئي ينطبق على كثيرين، ولم يحضر في نفسه زيداً، وبكراً، وعمروا، إذن هذا الكلام كيف يصدق بأن ـ الجزئي لا ينطبق على كثيرين ـ ! هو بحسب الحقيقة حكم على هذا المفهوم ولم يحكم على زيد، وخالد، فزيد وخالد لا ينطبق على كثيرين، لا إن مفهوم الجزئي لا ينطبق على كثيرين.

وهذه شبهة يتضح جوابها من المقدمتين المذكورتين:

فإنه اتضح من المقدمة الأولى أن مفهوم الجزئي بالنظر التصوري الأولي، واجد لنفسه، ولكنه بالنظر التصديقي الحقيقي فاقد لنفسه ليس بجزئي.

واتضح من المقدمة الثانية أن القضية لها مرحلتان: الأولى إصدار الحكم، والثانية ثبوت المحكوم به حقيقة للموضوع، وحينئذٍ نقول في المقام: بأن الحكم الذي حكم به هذا الإنسان حينما قال ـ بأن الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين ـ فهذا الحكم علَّقه على مفهوم الجزئي، ومفهوم الجزئي بالنظر التصوري الأولي واجد للجزئية، وهذا يكفي لإصدار الحكم لأن بشخص هذا النظر التصوري الأولي الحاكم يراه أهلاً لهذا الحكم، ولهذا المحمول. لكن في المرحلة الثانية مرحلة ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع، المحمول بحسب الحقيقة إنما يثبت لما يكون جزئياً بالنظر التصديقي، لا لما يكون جزئياً بالنظر

الأولي، إذن فمفهوم الجزئي نفسه هذا الذي كان موضوعاً للحكم في مرحلة إصدار الحكم، ليس موضوعاً للمحكوم به حقيقة في المرحلة الثانية، لأنه بالنظر التصديقي ليس جزئياً، بل هو كلي بحسب الحقيقة، وهكذا بقدرة قادر صار هذا الحكم معلَّقاً على مفهوم الجزئي، ولكن المحكوم به وهو المحمول، ثابت بحسب الحقيقة لغير مفهوم هذا الجزئي، أي ثابت لأشياء أُخرى ـ لزيد وبكر، وعمر ـ لا لمفهوم هذا الجزئي.

فإذا تعقَّلنا هذا المطلب في مثال ـ الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين ـ ، والآن إذا أبدلنا ـ صدقه على كثيرين ـ بالوضع، أي أبدلنا المحمول بالوضع نقول:

وضعت كلمة إنسان للجزئي من الإنسان، إذن فالأمر في الوضع كالأمر في قولنا ـ الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين ـ. بمعنى أن الواضع يتصور مفهوم الجزئي ـ مفهوم الفرد والخاص ـ الذي هو بالنظر الأولي التصوري، خاص وجزئي، وأصدر حكمه بوضع اللفظ له، ولكن الحكم يستقر على ما يكون خاصاً بالنظر التصديقي، فالمحكوم به هنا هو ما كان يحسب الحقيقة بالنظر التصديقي خاصاً، لا ما كان بالنظر التصوري خاصاً، إذن فالوضع يصير ـ لزيد، وبكر، وخالد ـ الذي هو بالنظر التصديقي خاص، تماماً، من قبيل قولنا ـ الجزئي لا يصدق على كثيرين ـ فكما أصدرنا الحكم على الجزئي نفسه ـ مفهوم الجزئي ـ ولكن واقع الحكم ثابت لواقع الجزئيات ـ لزيد وبكر ـ، كذلك هنا أيضاً فقد أثبتنا الحكم بالوضع لعنوان الجزئي، ولكن العلاقة الوضعية تثبت لواقع الجزئي، ولما يكون جزئياً بالنظر التصديقي.

وهكذا يتلخص، بأنه يُعقل الوضع العام، والموضوع له

الخاص، وذلك بأن يحضر مفهوم عام هو بالنظر التصوري الأولي خاص، وإن لم يكن بالنظر الثانوي التصديقي خاصاً، حينئذٍ مثل هذا الخاص بالنظر الأولي التصوري يكفي لإصدار الحكم عليه بالعلاقة، لكن هذه العلاقة بحسب الحقيقة تستقر على ما يكون خاصاً بالنظر التصديقي، لا على ما يكون خاصاً بالنظر التصوري، وما يكون خاصاً بالنظر التصديقي هو ـ زيد، وبكر، وعمر ـ لا مفهوم الخاص.

إذن اندفع هذا الاعتراض، وتبيَّن إمكان الوضع العام، والموضوع له الخاص، وبهذا إنتهى الكلام في الجهة الثالثة.

الجهة الرابعة: الواقع من أقسام الوضع الممكنة

هذه الجهة بحسب الواقع، معقودة لبيان وقوع القسم الثالث، وهو الوضع العام والموضوع له الخاص، في باب الحروف والهيئات. وأما الوضع العام، والموضوع له العام، والوضع الخاص، والموضوع له الخاص، فلا كلام في وقوعهما، كما في أسماء الأجناس والأعلام.

إذن البحث في هذه الجهة بحسب الحقيقة عن المعاني الحرفية، والفارق بينها وبين المعاني الاسمية، وهذا البحث نعقده في مقامين، نتكلم في أحدهما عن معاني االحروف، وفي الآخر عن معاني الهيئات.

المقام الأول: معاني الحروف

وفيه مسالك:

المسلك الأول: إنكار المعنى للحروف.

المسلك الثاني: اتحاد معاني الحروف، ومعاني الأسماء ذاتاً. والفارق عرضي ثانوي.

المسلك الثالث: تباين معاني الحروف، وتغايرها ذاتاً مع معاني الأسماء.

اختلف المحققون في تشخيص معاني الحروف، وفي بيان الفرق بينها وبين المعاني الاسمية، فتشعَّبت آراؤهم مذاهب متضاربة، ومسالك عديدة، نلخصها في ثلاثة مسالك، قد يحتوي بعضها على إتجاهات متعددة، وهي:

مسلك إنكار المعنى للحروف.

ومسلك اتحاد معانيها مع معاني الأسماء ذاتاً، وإنما الفارق بينهما عرضي ثانوي.

ومنسلك التباين بين معاني الحروف وتغايرها ذاتاً مع معاني الأسماء.

المسلك الأول: إنكار المعنى للحروف:

لقد ادُّعي في هذا المسلك بأن الحروف إنْ هي إلاَّ كالعلامات الإعرابية[1] من الضمَّة، والفتحة، والكسرة، التي لا تحمل أي معنى، ولا تدل على شيء أكثر من كونها علامة على خصوصية معينة في موضوعها، فكما أنَّ الضمَّة تدل على خصوصية الفاعلية في موضوعها كذلك حرف (إلى) يدل على خصوصية كون مدخوله منتهى إليه مثلاً، وحرف (من) يدل على خصوصية كون مدخوله مبدوءاً به مثلاً، وهكذا.

وقد أُشكل على هذا القول بأنه أشبه شيء بالجمع بين المتناقضين، حيث يُقال: بأن الحروف ليس لها معنى في الوقت الذي يدل فيه الحرف على الخصوصية في الكلام، وذلك كما في قولنا ـ سرتُ من البصرة ـ. فإمَّا أَنْ يُقال: إنها كقولنا ـ سرتُ البصرة ـ وكلمة (من) حشو زائد، وإمَّا أن يُقال: بأن هناك خصوصية زائدة ـ خصوصية الإبتداء ـ تُستفاد في الجملة الأولى، ولا توجد في الثانية.

والأول بديهي البطلان. وعلى الثاني نتساءل: هل إنَّ هذه الخصوصية الزائدة مدلولة للإسم الواقع في الكلام ـ كالسير والبصرة ـ أو إنها ليست مدلولة؟.

والأول واضح البطلان أيضاً لأنَّ إسم ـ السير ـ لم يوضع إلاَّ لذات السير لا لسير خاص بخصوصية الإبتداء. وعلى الثاني يتعين أن تكون تلك الخصوصية مستفادة من الحرف الواقع في الكلام، إذ لا

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ص١٢، بدائع الأفكار ـ الآملي: ج١ ص٤١.

توجد قرينة فيه، ولا دال آخر يمكن أنْ يكون هو الدال على الخصوصية.

وهذا الإشكال يمكن دفعه، بأن صاحب هذا المسلك، يمكنه أن يعترف بوجود خصوصية زائدة تستفاد من الكلام الذي وقع فيه الحرف، إلاَّ أنه مع ذلك ينكر وجود معنى ومدلول للحروف، وإنما يرى المعنى والمدلول للأسماء الواقعة في الكلام فقط، بأن يدَّعي أن الاسم موضوع مرتين: فهو بقيد الإطلاق وُضع لذات معناه، ومع قيد إنضمام الحرف إليه، وُضع للمعنى الخاص ـ كالسير المبدوء مثلاً ـ .

فيكون الحرف عندئذٍ فاقداً لكل دلالة، لأنه ليس إلاَّ قيداً في الوضع، والدال واحد هو الاسم الذي إنضم إليه الحرف، فلا يكون هناك دالان ومدلولان، بل دال واحد، ومدلول واحد، ويكون الأثر الفني لهذا الطراز من الدلالة، عدم صحة تسليط التقييد والإطلاق إلى الحروف ومعانيها، لأنها ليست دالة على معنى كي يُبحث عن إمكان تقييده وعدمه. بل لا بُد وأن ترجع القيود إلى الأسماء والمعاني الاسمية دائماً، وهذا مما يترتب عليه من نتائج، على ما يظهر في الأبحاث المقبلة من مسائل الأصول.

إذن فلا تناقض ولا شبه تناقض بين الإلتزام بعدم وجود مدلول ومعنى للحرف مع الاعتراف باختلاف معنى الكلام حين وقوع الحرف فيه من حيث الخصوصيات عن الكلام الفاقد للحرف.

والواقع إنَّ هذا الطراز من التصور في دلالة الحروف، لا برهان تام على بطلانه، وإنْ كان الوجدان على خلافه بالبداهة اللغوية على ما سوف يتضح فيما يأتي.

المسلك الثاني: اتحاد معاني الحروف مع معاني الأسماء ذاتاً:

هذا المسلك هو مختار صاحب الكفاية[1] (قدس سره)، حيث ذهب إلى أن الحرف موضوع للمعنى نفسه الذي وُضع له الاسم، فالمعنى الاسمي والمعنى الحرفي متحدان ذاتاً، ولكنهما يختلفان في جهة عرضية، وكلام صاحب (الكفاية) في تحقيق مسلكه هذا ينحل إلى جهتين:

الجهة الأولى: وهي أن المعنى الحرفي والمعنى الاسمي شيء واحد، ولا يوجد فرق ذاتي بين معنى ـ من، والإبتداء ـ ، ومعنى ـ إلى، والإنتهاء ـ وهكذا، بل معناهما واحد، غاية الأمر أنهما يختلفان في جهة عرضية. وهذه الجهة العرضية هي، أنه متى ما لوحظ الإبتداء والإنتهاء بما هو هو، وباللحاظ الاستقلالي، عُبّر عنه بالاسم بكلمة الابتداء والإنتهاء، ومتى ما لوحظ الإبتداء والإنتهاء باللحاظ الآلي بما هو مرآة، وحالة في غيره، وطور من أطوار غيره، حينئذٍ يُعبَّر عنه بالحرف ـ بمن، وإلى ـ.

و (مِن) (والابتداء) معناهما واحد ذاتاً، ومختلف عرضاً تبعاً لاعتبار خصوصية اللحاظ الاستعمالي في مقام الاستعمال. فإنْ كان اللحاظ الاستعمالي لحاظاً استقلالياً فهذا هو معنى الاسم، وإن كان لحاظاً آلياً فهذا هو معنى الحرف.

إذن فالفرق نشأ من جهة طارئة عرضية وهي اللحاظ الاستعمالي، أمَّا بقطع النظر عن هذا الفارق العرضي، فمعنى الاسم والحرف كلاهما شيء واحد، ومعنى واحد.

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص٢٢.

الجهة الثانية: وهي إنَّ هذا الفارق العرضي الذي ذكر بين معنى الاسم ومعنى الحرف، وهي خصوصية اللحاظ الآلي، وخصوصية اللحاظ الاستقلالي، هاتان الخصوصيتان اللتان بهما يتميز المعنى الاسمي عن المعنى الحرفي، هل إنهما مأخوذتان في المعنى الموضوع له، أو إنهما قيود للوضع نفسه؟.

هل إنَّ لفظة (من) موضوعة للإبتداء المقيّد باللحاظ الآلي، ولفظة (الإبتداء) موضوعة للمعنى نفسه، مقيداً باللحاظ الاستقلالي؟.

أو إن قيد اللحاظ الآلي، وقيد اللحاظ الاستقلالي لم يؤخذا في المعنى الموضوع له، بل كلاهما وُضع لذات (الإبتداء)، ولكن العلاقة الوضعية نفسها ما بين اللفظ والمعنى قُيِّدت؟. فكأن الواضع قال: أضع (من) للإبتداء، لكن في الليل، لا في النهار، والليل هو اللحاظ الآلي، وأضع لفظة (الإبتداء) للإبتداء لكن في النهار لا في الليل، والنهار هو اللحاظ الاستقلالي. فاللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي قيدان للعلاقة الوضعية نفسها.

وكأن صاحب (الكفاية) كان يتخيّل أن الجهة الأولى مفروغ عنها، ولهذا لم يُتعب نفسه في توضحيها، والبرهنة عليها، وكأنه لا نزاع فيها. ولهذا كان يفترض في كلامه الفراغ عن الجهة الأولى، ويبحث مفصَّلاً في الجهة الثانية، فيقيم البراهين الصورية على أن اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي لا يُعقل أخذه قيداً في المعنى الموضوع له، بل لا بُد أن يكون قيداً في الوضع.

وبحسب الحقيقة، فإن صاحب الكفاية صرف تمام همه في الجهة الثانية، والجهة الأولى فُهمت ضمناً من كلامه.

إذن ينحل كلامه في هذا المسلك إلى هاتين الجهتين، فلا بُد من

التكلم أولاً في الجهة الأولى، وهي: دعوى أنَّ معنى الاسم ومعنى الحرف واحد، وليس بينهما فرق ذاتي مفهومي، وإنما الفرق بينهما عرضي ينشأ بلحاظ عالم الاستعمال، حيث أن المعنى الاسمي يتميز باللحاظ الاستقلالي، والمعنى الحرفي يتميز باللحاظ الآلي.

وهذا الكلام سوف يتوضّح أكثر من خلال المناقشات والاعتراضات.

وقد اعترض على هذا الكلام من قِبل المحققين المتأخرين عن صاحب (الكفاية) بعدة اعتراضات[1].

الجهة الأولى ـ الاعتراض الأول:

وهذا الاعتراض للمحقق الاصفهاني (قدس سره) حيث ذكر في (حاشيته على الكفاية)، إن معنى الحرف لا يعقل أن يكون له نحوان من اللحاظ في عالم الذهن، بحيث تارة يُلحظ بنحو اللحاظ الاستقلالي فيعبَّر عنه بالاسم، وأُخرى يُلحظ بنحو اللحاظ الآلي فيعبَّر عنه بالحرف، مع أنه معنى واحد، وهذا غير معقول، لأن اللحاظ هو الوجود الذهني. فإذا كان المعنى الحرفي له نحوان من اللحاظ في الذهن، إذن فيكون له نحوان من الوجود الذهني ـ وجود ذهني تبعي وهو اللحاظ الآلي، ووجود ذهني استقلالي وهو اللحاظ الاستقلالي ـ.

وبناء على هذا يلزم أن يكون لمعنى الحرف نحوان من الوجود في الخارج أيضاً، مطابقاً للذهن، لأنَّ الوجود الذهني مطابق للوجود

---

(١) بدائع الأفكار: ج١ ص٥٥ ـ ٥٦ ـ ٥٧، فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص١١ ـ ١٢ ـ ١٣، نهاية الدراية ـ الاصفهاني: ج١ ص٢٣ ـ ٢٤ ـ ٢٥.

الخارجي. فإذا تعقلنا أن يكون لمعنى (من) نحوان من الوجود في الذهن ـ استقلالي وتبعي ـ ، فلا بُدّ وأَنْ يكون له نحوان من الوجود في الخارج أيضاً ـ وجود استقلالي تارة ووجود تبعي أُخرى ـ ، مع أن معاني الحروف وهي النسب والروابط، ليس لها في الخارج وجود استقلالي أصلاً، بل وجودها متمحض في الخارج بالوجود التبعي والاندكاكي، والظلي. إذن فلا محالة أيضاً يكون وجودها الذهني متمحضاً في الوجود التبعي الظلي الاندكاكي، ولا يكون لها نحوان من الوجود في الذهن.

وهذا البرهان الذي ذكره المحقق الاصفهاني، كأنه مبني على أصل موضوعي، وهو أن أنحاء الوجود الخارجي لا بُدَّ وأن تكون بقدر أنحاء الوجود الذهني، فإذا كان للمعنى نحوان من الوجود في الذهن، فلا بُدّ وأَنْ يكون له نحوان من الوجود في الخارج، وحيث أن معاني الحروف، وهي النسب ليس لها نحوان من الوجود في الخارج ـ إذن ليس لها وجود استقلالي في الخارج أصلاً ـ فيلزم أَنْ لا يكون لها وجود استقلالي في عالم الذهن أيضاً.

وهذا الأصل الموضوعي بلا موجب في المقام، لأنه قد يكون للشيء نحو من الوجود في الذهن. ولا يكون له ذاك النحو من الوجود في الخارج، من قبيل الأعراض، فمثلاً: البياض الذي هو مفهوم إسمي بلا إشكال، وليس من الحروف، فهو بحسب عالم االذهن له نحوان من الوجود، فإنه كما يوجد في ضمن تصور الجسم الأبيض، كذلك يوجد البياض في نفسه، فالإنسان يمكن أن يتصور ماهية البياض بما هي، بقطع النظر عن موضوع يتصف بهذه الأبيضية، مع أنه بحسب عالم الخارج، البياض لا يعقل وجوده إلاَّ مرتبطاً بموضوعه، إذ لا يُعقل أن يوجد في الخارج بياض بلا

جسم. وهذا يُبرهن على أن الذهن قد يعطي أنحاء من الوجود للمفاهيم، لا مطابق لها في الخارج، فكما أعطى لماهية البياض نحواً من الوجود الغير الافتقاري إلى الموضوع في الذهن، مع أن وجود البياض في الخارج افتقاري دائماً، كذلك يمكن أن يُفرض أن المعنى الحرفي في عالم الذهن له نحوان من الوجود: تارة يوجد بوجود استقلالي، وأُخرى يوجد بوجود تبعي، ولكن في عالم الخارج يتمحض في أحد النحوين، وهو الوجود التبعي.

ثم كأنّ المحقق الاصفهاني حمَّل على (صاحب الكفاية) مطلباً، وهو الفراغ من أن معاني الحروف هي النسب فقال: بأن معاني الحروف وهي النسب، لا تقبل في الخارج الوجود الاستقلالي بل الوجود التبعي، مع أن هذا هو أول الكلام في المقام ما بينه وبين صاحب (الكفاية) فهذا تحميل على صاحب (الكفاية).

وصفوة القول، وإن كنا نقبل أنَّ النسبة لا يعقل أَنْ يكون لها نحوان من الوجود، بل وجودها دائماً تبعي ظلي، كما سوف يأتي توضيحه، لكن لا نقبل هذا الطراز من الاستدلال البرهاني، فلا نقبل من المحقق الاصفهاني أنَّ الاستقلال في المعنى الحرفي لا يقبل الاستقلال في الوجود الذهني، ببرهان أنه لا يقبل الاستقلال في الوجود الخارجي، مع لزوم التطابق بين أنحاء الوجود الخارجي، وأنحاء الوجود الذهني، بل البرهان قائم على العكس ، كما قلنا في مفهوم البياض.

إذن فلا يلزم من أن المعنى الحرفي تبعي دائماً أن لا يكون في عالم الذهن استقلالياً تارة، وتبعياً أُخرى، فهذا البرهان في غير محله.

الاعتراض الثاني[1]:

هو إنه لو كان لايوجد فرق ذاتي بين المعنى الاسمي، والمعنى الحرفي، بحيث يكون معناهما واحداً، وإنما الفرق بينهما باللحاظ الآلي والاستقلالي، للزم[2] جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، ولو بنحو المجاز، بأن نستعمل (من) في موضع الإبتداء و(إلى) في موضع الإنتهاء، وكذلك العكس.

أمَّا بناء على أنَّ اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي، مأخوذاً قيداً في المعنى الموضوع له، فجواز استعمال لفظة (من) في الإبتداء الاستقلالي، ولفظة (الإبتداء) في الإبتداء الآلي، لا يخلو من تصرف في المعنى الموضوع له، فليكن هذا التصرف من باب المجاز، فيكون استعمالاً فيما هو قريب من المعنى الموضوع له لأن (من) وإنْ كانت موضوعة للإبتداء الآلي لكن بالتالي الإبتداء الاستقلالي قريب من الإبتداء الآلي، فكلاهما يشتركان في أصل الإبتداء، فلماذا لا يجوز الاستعمال مجازاً؟!.

وأمَّا بناء على مسلك صاحب (الكفاية) من أنَّ اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي، مأخوذان قيداً في الوضع نفسه لا في المعنى الموضوع له، فهنا المجاز إذن أصح وأوضح، لأنه لا يوجد أي تصرف في المعنى الموضوع له. فلفظة (من) حينما نستعملها في مورد الاسم فقد استعملناها في شخص ما وضع له بلا تصرف، إذن فليعامل مع هذا معاملة المجاز، إذ ليس استعمال اللفظ في ما وضع له نفسه، لكن مع التأويل أسوأ من استعمال اللفظ في غير ذات ما وضع له. فإذا صح

---

(١) بدائع الأفكار ـ الآملي: ج١ ص٥٤.

(٢) فوائد الأصول: ج١ ص١٨، محاضرات فياض: ج١ ص٥٧.

استعمال لفظة (أسد) في الرجل الشجاع مجازاً، مع أن الرجل الشجاع مباين مع المعنى الموضوع له، فكيف لا يصح في المقام استعمال لفظة (من) في معنى الإبتداء مع أنه لا تباين ذاتي فيما بينهما؟.

والحال إنه لا إشكال في عدم صحة مثل هذا الاستعمال، فيكشف ذلك عن التباين الذاتي بين معنى الاسم، ومعنى الحرف.

وهذا الاعتراض اعترض به السيد الأستاذ[1]، والمحقق النائيني[2] (قدس سره)، على صاحب (الكفاية). ولكن إذا فكرنا بحسب الترتيب المشهوري، في باب الوضع والدلالات، يمكن الجواب عليه بنحو يندفع هذا الإشكال عن صاحب الكفاية، ولتوضيح ذلك نقول:

إنَّ صحة استعمال اللفظ في معنى مجازاً، ودلالته عليه بنحو المجاز، هذا فرع أن يكون له دلالة في الوقت نفسه على المعنى الحقيقي. فإنَّ اللفظ إذا كان له دلالةٌ بالفعل على المعنى الحقيقي ببركة الوضع، حينئذٍ ينشأ من دلالته الوضعية هذه دلالة أُخرى بالمناسبة واللياقة على ذاك المعنى القريب من المعنى الموضوع له، فيصح عندئذٍ استعماله في ذاك المعنى المناسب.

إذن فصحة استعمال اللفظ في المعنى المناسب، ودلالته عليه، موقوف على أَنْ يكون للّفظ دلالة على المعنى الآخر الحقيقي، وبتبعه ينشأ له دلالة على المعنى المناسب، وحينئذٍ بناء على هذا إذا ادَّعينا في المقام ما ادَّعاه صاحب الكفاية (قدس سره) من أَنَّ الواضع أخذ اللحاظ بشكليه قيداً في الوضع نفسه، وفي العُلْقة الوضعية نفسها، بأن

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٥٧.

(٢) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص١٨.

وضع لفظة (من) للإبتداء حينما قيد الوضع نفسه بحالة اللحاظ الآلي، حينئذٍ إذا لم يكن هناك لحاظ آلي، بل كان لحاظ أستقلالي، كما هو الحال في موارد استعمال الأسماء، فهنا في هذا الوقت، العلاقة الوضعية بين (من) والإبتداء، غير موجودة، لأنها مشروطة باللحاظ الآلي، وهو غير موجود، والمشروط عدم عند عدم شرطه.

إذن ففي شخص زمان اللحاظ الاستقلالي لفظة (من) ليس لها علاقة وضعية مع الأبتداء، فلا دلالة لها على معناه الحقيقي، وعليه فلا دلالة مجازية أيضاً، لأن الدلالة المجازية إنما هي من ترشحات وتفرعات الدلالة على المعنى الحقيقي، فهي ساقطة لأنها فرع في ذاك الزمان نفسه.

وهذا يشبه تماماً ما إذا فرضنا أن كلمة (أسد) نُسخ وضعها للحيوان المفترس، ونُقلت عنه، فلا يبقى لها دلالة مجازية على الرجل الشجاع، لأنها من ترشحات دلالتها على الحيوان المفترس، ومقامنا من هذا القبيل، فإنَّ الواضع بعد أن قيَّد العلاقة الوضعية باللحاظ الآلي. حينئذٍ في حالة اللحاظ الاستقلالي لا وضع لـ (من) أصلاً، حالها حال كلمة (أسد) بعد نسخ وضعها للحيوان المفترس. فكما لا يصح استعمال كلمة (أسد) في الرجل الشجاع بعد النسخ، كذلك لا يصح استعمال كلمة (من) في مكان الاسم، لأن في هذه الحالة ليس لها دلالة على معناها الحقيقي، حتى تدل على معنى آخر، أو حتى يصح استعمالها مجازاً، ولو بشكل من الأشكال. إذن فهذا الاعتراض غير تام.

الاعتراض الثالث[1] :

وهذا الاعتراض للسيد الأستاذ ـ دام ظله ـ، هو أن المعنى

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ـ فياض: ج١ ص٥٨.

الحرفي لو كان تمام الملاك في كونه معنى حرفياً بملاحظته باللحاظ الآلي الفنائي، للزم أن تكون المعاني الاسمية أيضاً معاني حرفية، لأن كثيراً من المعاني الاسمية المأخوذة في موضوعات القضايا المنظور فيها الخارج، إنما تُلحظ بما هي فانية في معنونها، ووجودها الخارجي. فمثلا: في قولنا ـ النار محرقة ـ هنا مفهوم النار مفهوم إسمي، مع أنه لوحظ بما هو مرآة لمعنونه الخارجي، وبما هو فانٍ في هذا المعنْون، فلو كان تمام إمتياز المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي باللحاظ الآلي والفنائي، للزم الإلتزام بأن مفهوم النار في هذه القضية معنى حرفي، لأنه لوحظ باللحاظ الفْنائي.

والحال إنه لا إشكال في أن مفهوم النار مفهوم إسمي حتى في قولنا ـ النار محرقة ـ وهذا كاشف وبرهان على أن تميّز المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي، ليس بمجرد اللحاظ الآلي والاندكاكي، بل بأمر ذاتي أعمق من ذلك.

وهذا الاعتراض كذلك لا يمكن المساعدة عليه، وتوضيح ذلك: إنَّ اللحاظ الفنائي والآلي له معنيان:

المعنى الأول: لحاظ العنوان فانياً في معنونه، ولحاظ المفهوم فانياً في واقعه، وهذا نحو من اللحاظ الإفنائي، فيقال مثلاً في ـ النار محرقة ـ إنَّ مفهوم النار ملحوظ باللحاظ الفنائي والآلي بما هو فان في معنونه الخارجي، وهذا الفناء مرجعه إلى هذا المطلب، وهو أن الإنسان عندما يقول ـ النار محرقة ـ لا يريد أَنْ يحكم على النار الموجودة في ذهنه بما هي صورة ذْهنية بأنها محرقة، لأن هذه النار الموجودة في ذهنه ليست محرقة أصلاً، وإلاَّ لاحترق ذهنه، وإنما الإحراق صفة النار الخارجية، يعني صفة المعنون فلا محالة أن يُحضر هذه الصورة الذهنية لمفهوم النار، ويلحظها بما هي فانية، ومرآة

للمعنون الخارجي حتى يصح هذا الحكم، إذ لولا هذا الإفناء، وهذه الآلية، لما صَّح هذا الحكم. فهذا الإفناء وهذه الآلية بهذا المعنى واضح.

ولكن ما هي حقيقة هذا الإفناء، يعني ما هي حقيقة ملاحظة هذه العناوين فانية في معنوناتها، ملاحظة النار فانية في معنونها الخارجي؟.

إذ من الواضح أنه لا يوجد في الذهن عملية إفناء حقيقة وعملية استهلاك حقيقة، بحيث يكون في الذهن شيئان: العنوان والمعنون، مفهوم النار وواقع النار، كلاهما في الذهن يندك أحدهما في الآخر، ليس هكذا، إذ من الواضح أن المعنون الخارجي لا يعقل وجوده في الذهن أصلاً، فليس في الذهن شيئان بل شيء واحد، وهو الصورة الذهنية للمفهوم.

وهذه الصورة الذهنية للمفهوم، إنْ كانت موجودة فلا فناء وإنْ كانت قد استُهلكت وغفل عنها، فلا يبقى شيء عند الذهن ليلحظه، فلا يوجد في الذهن العنوان والمعنون حتى يقال هذا يغفل عن العنوان، ويلتفت إلى المعنون، ليسْ هناك معنون في الذهن، وإنما هو العنوان والمفهوم فقط:

إذن فما معنى الإفناء والاندكاك!:

فمعناه إذن أن هذه الصورة الذهنية للنار التي هي موجودة في أفق الذهن، لها لحاظان: باللحاظ الأولي التصوري هي نار، وباللحاظ الحقيقي التصديقي الذي يُبرز حقيقتها هي صورة ذهنية وليست ناراً، هي من مقولة الكيف.

إذن فهناك نظران نحو هذا الشيء الواحد: فتارة يُنظر إليه بالنظر

التصوري فهي نار، وأخرى ينظر إليه بالنظر التصديقي الذي يكشف عن حقيقة هذه الصورة فهي صورة وخيال ووجود ذهني، وليست ناراً.

إذن فمعنى الإفناء حينما نقول ـ النار محرقة ـ، لا نستعمل النظر الثاني، بل نستعمل النظر الأول، لأن النظر الثاني يكشف حاق هذه الصورة، ويكشف حقيقتها، فلو استعملنا هذا النظر، لما قلنا محرقة، بل لقلنا إنها مؤنسة ـ فكر، علم، كيف نفساني ـ. إذن فلا بُد من ترك هذا النظر، والإكتفاء بالنظر التصوري، وهذا هو حقيقة الفناء في هذا القسم.

وأكثر من ذلك نقول: بأن في هذا القسم، وفي هذا المعنى للفناء، ليس هناك فناء، بل هناك غض عن نظر، واستعمال لنظر آخر، فمتى ما أردنا أن نقول ـ النار محرقة ـ توجهنا إلى النار بالنظر التصوري، ومتى ما أردنا أن نقول ـ النار فكري وجزء من ذهني ـ توجهنا إليها بالنظر التصديقي، وهذا المعنى للفناء، وهو الغض عن نظر واستعمال آخر، أمر معقول وصحيح، وهو الموجود في المفاهيم الاسمية.

المعنى الثاني: وهو قسم آخر من الفناء، وهو ليس فناء العنوان بالمعنون الخارجي، بل هو فناء مفهوم في مفهوم واندكاك معنى في معنى، وهذا هو الذي يُدَّعى عادةً في الحروف بأن معنى (من) هو الإبتداء الملحوظ بما هو مندك في معنى الاسم ـ في معنى السير والبصرة ـ فيُقال بأن الابتداء تارة يُلحظ بما هو شيء في نفسه، فيعبَّر عنه بكلمة الإبتداء، وأُخرى يُلحظ بما هو طور من أطوار معنى آخر، بحيث بهذا اللحاظ لا يُرى إلاَّ صاحب الطوْر بما هو متطور بهذا الطور، وهذا معناه اندكاك المعنى الحرفي في المعنى الاسمي. تماماً كما تقدم في مفهوم البياض، تارة الذهن يلحظ البياض في نفسه،

وأُخرى يلحظه بما هو مندك في الأبيض، بحيث لا يرى إلاَّ الأبيض. وهذا معنى آخر للفناء يختلف عن المعنى الأول، لأن هذا بابه باب اندكاك معنى في معنى، وفناء معنى في معنى، وذاك فناء العنوان في المعنون.

والآن بعدما اتضح كلا معنيي الفناء نقول: بأن صاحب الكفاية (قدس سره) مقصوده المعنى الثاني للفناء يعني ـ فناء مفهوم في مفهوم ـ فناء المفهوم الحرفي في المفهوم الاسمي، لا فناء المفهوم الحرفي في واقع المفهوم الحرفي، حتى يُقال هذا بعينه موجود في باب الأسماء لأن في باب الأسماء أيضاً مفهوم النار فانٍ في واقع النار، ونقول: إنَّ مفهوم (من) يُفنى في مفهوم ـ سير ـ وهذا هو الذي يميز المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي بحسب دعوى صاحب (الكفاية)، وحينئذٍ فلا يرد عليه هذا النقص.

أمَّا كون هذا هو مراد صاحب (الكفاية)، فهذا واضح في عبارته، لأنه يقول بأن المعنى الحرفي حالة في غيره، ويقصد من الغير هنا المعنى الاسمي، لا المعنون الخارجي لنفس الإبتداء، ولهذا يشبِّه في قوله ـ الحرف مع الاسم في الذهن كالعرض مع الجوهر في الخارج ـ فكما أن العرض مع الجوهر في الخارج لا يُرى شيئاً بحياله وفي قباله، كذلك المعنى الحرفي لا يُرى في الذهن شيئاً مفهوماً في مقابل المفهوم الاسمي وحياله.

ومِمَّا يؤيد ذلك أنه (قدس سره) في تضاعيف أصوله فرَّع على مبناه عدم إمكان الإطلاق والتقييد[1] في المعنى الحرفي، كما يظهر في بحث مفهوم الشرط، باعتبار أن المعنى الحرفي آلي وملحوظ باللحاظ

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص٤٥١.

الآلي الغفلتي، ومع اللحاظ الآلي الغفلتي كيف يطلق ويقيد، لأنَّ الإطلاق والتقييد فرع الالتفات، ومع عدم الالتفات إليه كيف يُعقل فيه الإطلاق والتقييد!.

ونحن لسنا بصدد أنَّ هذا التفريع صحيح أو ليس بصحيح إذ سيأتي الكلام عليه تباعاً. ولكن الكلام الآن أن هذا التفريع شاهد على أنَّ مراد صاحب (الكفاية) من اللحاظ الآلي هو ـ فناء مفهوم في مفهوم ـ بحيث يُغفل عن المفهوم، لا فناء العنوان في المعنون والمفهوم في الخارج، إذ من الواضح أن فناء المفهوم في الخارج، لا يوجب إمتناع الإطلاق والتقييد لما بيَّنا نكتته من أنه ليس في القسم الأول غفلة بحسب الحقيقة، ولا فناء، بل استبدال نظرٍ بنظر ـ استبدال النظر التصديقي بالنظر التصوري ـ.

إذن فبناء على هذا لا يرد الإشكال على صاحب (الكفاية) لأنه يقول بأن ميزان الحرفية في المعنى الحرفي هو لحاظه فانياً في المفهوم الاسمي، لالحاظه فانياً في مصداقه الخارجي.

الاعتراض الرابع:

وهو ما أُفيد في التعليقة على صاحب (الكفاية)، وحاصل هذا الاعتراض النقض بالمصادر، حيث أن الأعلام، ومنهم السيد الأستاذ ـ دام ظله[1] ـ فرَّقوا بين المصادر، وأسماء المصادر، وذلك بأن إسم المصدر موضوع للحدث بما هو هو، بقطع النظر عن نسبته إلى فاعله، والمصدر مفاده هو الحدث بما هو حالة قائمة بفاعله، أو قائمة بمفعوله. بحيث أُخذ فيه كونه حالة، منسوباً، وصفة للغير.

---

(١) أجود التقريرات ـ الخوئي: ص١٦ (هامش).

ومبنياً على هذا يُنقض في المقام بالمصادر فيقال: لو كان المعنى الحرفي قوام حرفيته بكونه ملحوظاً حالة لغيره، حيث أن المعنى الحرفي يُلحظ حالة للمعنى الاسمي، إذن المصادر أيضاً تكون معاني حرفية، لأن المصادر أيضاً ملحوظة بما هي معان لغيرها، وبما هي حالات لغيرها، فيلزم إنقلاب المصادر إلى المعاني الحرفية، مع أنه ليس هكذا.

وهذا النقض أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، لوضوح أَنَّ المصدر له وضعان، لا وضع واحد: فالمصدر مركب من ـ المادة والهيئة ـ فالمادة موضوعة لذات الحدث، والهيئة موضوعة لمعنى حرفي لا محالة، خلافاً لإسم المصدر الذي لم توضع هيئته لمعنى من المعاني، وإنما وُضعت مادته للحدث صرفاً، وحينئذٍ أنتم تنقضون بأنه يلزم أن تكون مادة المصدر معنى حرفياً، وهذا لا يكون، لإمكان أنْ يقول صاحب (الكفاية) إنَّ مادة المصدر موضوعة لذات الحدث، لا بما هو حالة لغيره. وهيئة المصدر موضوعة لصدور هذا الحدث. ولكن بما هو حالة لغيره بنحو المعنى الحرفي، فيكون عندنا دالان ومدلولان: أحدهما إسم، والآخر حرف، ـ لفظة المادة إسم، وتدل على معنى إسمي، ولفظة الهيئة، وتدل على معنى حرفي ـ إذن فأين إنقلاب المعنى الاسمي إلى المعنى الحرفي!. المادة بقي مدلولها إسمياً، والهيئة بقي مدلولها حرفياً ولا بأس بذلك، لأن الهيئات دائماً مدلولاتها حرفية. فهذا النقض غير وارد في المقام.

الاعتراض الخامس:

وهذا الاعتراض أيضاً أُفيد من التعليقة[1] للسيد الأستاذ ـ دام

---

(١) أجود التقريرات ـ الخوئي: ص١٥ ـ ١٦.

ظله ـ وحاصله: إنكار أن يكون اللحاظ الاستقلالي من مميزات المعنى الاسمي، ودعوى أن اللحاظ الاستقلالي كما قد يتعلق بالمعنى الاسمي، كذلك قد يتعلق بالمعنى الحرفي.

وأما ما هو مشهور، وهو أن المعاني الحرفية يتعلق بها اللحاظ الآلي وأنَّ المعاني الاسمية هي صاحبة اللحاظ الاستقلالي، هذا من المشهورات التي لا أصل لها، فإنَّه بحسب الحقيقة اللحاظ الاستقلالي، كذلك يمكن أن يتعلق بالمعنى الحرفي، بحيث يكون تمام التوجه إلى المعنى الحرفي، وذلك كما لو فرض أن زيداً نعلم بأنه سافر من (كربلاء) إلى (النجف الأشرف)، ولكن لا ندري هل أنه سافر راكباً سيارة، أو سافر ماشياً، فهنا السؤال عن ركوب زيد، إنما هو عن المعنى الحرفي. فتمام التوجه وتمام اللحاظ إنصبَّ على هذا المعنى الحرفي، وهو إرتباط سفر زيد بالسيارة، أو بغيرها، فالملحوظ استقلالاً للسائل، إنما هو المعنى الحرفي. وأمَّا أصل سفره فهو معلوم ومفروغ عنه، ومعه يكون اللحاظ استقلالياً، ومعه لا يصح القول بأن اللحاظ الاستقلالي من مميزات المعنى الاسمي.

والصحيح ما ذهب إليه المشهور من أنَّ المعاني الحرفية لا يعقل اللحاظ الاستقلالي بالنسبة إليها، وكما هو مقتضى مبنى السيد الأستاذ أيضاً، فقالوا كما سوف يأتي فيما بعد: من أنَّ الفرق بين المعاني الحرفية والاسمية، فرق ذاتي، وأنَّ المعنى الحرفي تبعيته ليست ناشئة من اللحاظ التبعي، بل هي تبعية ذاتية في حاق ذاته وماهيته، وأن استقلالية المعنى الاسمي، ليست ناشئة من اللحاظ الاستقلالي، بل هي استقلالية ذاتية ناشئة من حاق ماهيته وذاته. وهذا معناه إنَّ المعنى الحرفي سنخ معنى ذاتاً، وماهية، هو تبعي وتعلقي ومرتبط بالغير. ومن الواضح أن الوجود سواء أكان وجوداً خارجياً، أو وجوداً ذهنياً ـ وهو

المعبّر عنه باللحاظ ـ هو وجود لتلك الماهية، وإبراز لها على واقعها. فإذا كانت تلك الماهية سنخ ماهية هي ذاتاً حتى في عالم الماهوية والمفهوم هي متعلقة ومرتبطة وليس لها استقلال، إذن كيف يعقل أن توجد تلك الماهية حقيقة بوجود استقلالي!.

والحال إنه لا بُد من فرض إنحفاظ الماهية في كلا نحوي وجودها الذهني والخارجي، فإذا ما بنينا على أن المعنى الحرفي ماهيته تعلقي يعني تعلُّقيته تعلقية ثابتة له حتى في مرحلة الماهية والمفهوم، حينئذٍ يستحيل أنْ يكون وجود تلك الماهية الذهني والخارجي وجوداً استقلالياً، لأنَّ هذا خلف كون اللَّاإستقلالية مأخوذة في ماهية هذا الموجود، وفي ذاتيته، ففرض الوجود الاستقلالي لماهية هي ذاتاً غير مستقلة، أمر غير معقول.

وأمَّا ما قد يُتراءى في هذا المثال ونظائره من أنَّ السائل توجَّه لحاظه الاستقلالي إلى المعنى الحرفي إبتداء، فهذا غير صحيح، بل هذا المثال وأشباهه لا يخلو من أحد وجهين:

الوجه الأول: أن يكون السائل قد إنتزع مفهوماً إسمياً مشيراً إلى المعنى الحرفي، وتعلق لحاظه الاستقلالي بذلك المفهوم الاسمي المشير كما لو قال: أسألك عن كيفية ركوبه، فإنَّ مفهوم (الكيفية) هذا، مفهوم إسمي وليس حرفياً، لأن كلمة ـ كيفية ـ من الأسماء، وهذا المفهوم الاسمي أخذه مشيراً إلى واقع المعنى الحرفي ـ واقع النسبة بين السفر والسيارة وغيرها ـ ففي مثل ذلك، اللحاظ الاستقلالي، لم يتعلق بالمعنى الحرفي نفسه إبتداء، بل بالمفهوم الاسمي المشير إلى ذلك المعنى الحرفي، وهو مفهوم الكيفية.

الوجه الثاني: هو أن لا يكون السائل قد إنتزع مفهوماً إسمياً

مشيراً كمفهوم الكيفية والخصوصية ونحو ذلك، بل يستحضر المطلب نفسه من رأس ويقول: هل سافر زيد في السيارة أو ماشياً ؟. وهنا بحسب الحقيقة اللحاظ الاستقلالي لم يتعلق بالمعنى الحرفي، بل تعلق بطرفه، أي: بالمعنى الاسمي المتخصِّص بالمعنى الحرفي، وتعلق بالمعني الحرفي بالتبع لا بالاستقلال، لأن السؤال تعلق بإحدى حصتين في الخارج ـ السفر المقيد بالسيارة، والسفر المقيد بالمشي ـ مع علم السائل بالجامع بين الحصتين.

إذن فاللحاظ الاستقلالي متعلق بالحصة التي هي المعني الاسمي المقيد بالمعنى الحرفي، والتحصص والتقيد الذي هو المعنى الحرفي ملحوظ بالتبع، لأن لحاظ الحصة هو لحاظ ضمني تبعي للتقيد لا محالة.

وعلى هذا الأساس لا يكون هذا المثال وأمثاله شاهداً على تعلق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الحرفي، بل اللحاظ الاستقلالي إما أن يتعلق بمفهوم إسمي إجمالي مشير، من قبيل مفهوم الكيفية والخصوصية، وإمَّا أَنْ يتعلق بالحصة الخاصة المقيدة، ومن المعلوم أن اللحاظ الاستقلالي للحصة هو ضمناً لحاظ تبعي للتخصّص، ولكن ملحوظية التحصّص والتقيّد تكون ملحوظية ضمنية، وتحليلية، وتبعية، لا ملحوظية استقلالية. إذن فهذا الاعتراض في غير محله أيضاً.

تحقيق الكلام في المسلك الثاني

وتحقيق الكلام في هذا المقام: إن هذه الاعتراضات الخمسة التي تقدمت، وإنْ لم تكن صحيحة في نفسها، كذلك أصل هذا المسلك الثاني فإنه غير صحيح في نفسه، وغاية الأمر يجب أن يبين الاعتراض بتعبير آخر حتى يكون اعتراضاً وارداً على هذا المسلك، وحاصل التعبير المناسب في الاعتراض على هذا المسلك هو أن يقال في قولنا ـ سرت من (البصرة) إلى (الكوفة) ـ أنه يوجد عندنا شيئان:

أ ـ مفهوم الإبتداء، وهو كون السير إبتداء من (البصرة).

ب ـ النسبة الواقعة بين السير و (البصرة).

وهذان الأمران مختلفان حقيقة. فإنَّ مفهوم الإبتداء من المفاهيم الاستقلالية في ذاتها، فهو مفهوم قابل لأن يوجد بوجود استقلالي في عالم الذهن، بحيث كل إنسان يستطيع أنْ يتصور هذا المفهوم بدون أن يتصور أطرافه بحسب الخارج، فهو بحسب قائمة المقولات المتعارفة، قد يقال بأنه أحد المقولات العشرة، فيندرج في مقولة الإضافة من قبيل الأبوة والبنوة، ونحو ذلك. فهذا مفهوم صالح وقابل للوجود الاستقلالي. وأمَّا النسبة القائمة بين السير و (البصرة) فهي نسبة ليست صالحة للوجود الاستقلالي في عالم الذهن، كما سوف يتضح ذلك من

الكلام في (المسلك الثالث) من أنَّ النسب أمر تعلقي إرتباطي، ماهية ووجوداً، فهو فقير إلى الغير، ومرتبط به.

وحينئذٍ نسأل أصحاب المسلك الثاني: ماذا يريدون بهذا المعني الواحد الذي قالوا إنه هو معنى الاسم، وهو معنى الحرف، ولا فرق إلاَّ باللحاظ الآلي، واللحاظ الاستقلالي ؟ فهل يقولون إنَّ معنى (من) ومعنى (الإبتداء) هو مفهوم الإبتداء، أو معنى (من) ومعنى (الإبتداء) هو حاق النسبة القائمة بين السير و(البصرة)؟.

فإن قالوا: بأن معنى (من) ومعنى (الإبتداء) هو مفهوم الإبتداء القابل للوجود الاستقلالي في عالم الذهن، بمعنى أن الإبتداء حينما يُلحظ بما هوهو يُعبَّر عنه بكلمة الإبتداء، وحينما يُلحظ بما هو طور من أطوار السير يُعبَّر عنه (بمن) فلا فرق بين الملحوظ الأول والملحوظ الثاني إلاَّ في أن اللحاظ في الأول استقلالي وفي الثاني آلي.

قلنا: بأن الإبتداء، وإن كان قابلاً لكلا اللحاظين، لكنه حينما يُلحظ بما هو حالة وطور لغيره، يشتمل لا محالة على فرض نسبة بين الإبتداء والمبتدىء منه، لأن كلاً من الأبتداء والسير مفهوم استقلالي، وكل مفهوم استقلالي إذا أُنيط بمفهوم استقلالي آخر، فلا محالة يحتاج إلى رابط ونسبة بين هذين المفهومين الاستقلاليين.

إذن فهنا بحسب الدقة في الإبتداءات الآلية يوجد أمران: الأول الإبتداء الآلي، والثاني النسبة القائمة بين الإبتداء وطرفه.

فإن قالوا: بأن (من) موضوعة للإبتداء كما هو المفروض.

قلنا: فماذا يدل على النسبة في المقام! فلا محالة نحتاج إلى دال

آخر على النسبة وليس هناك دال آخر على النسبة إلاَّ الحرف ـ ونقصد بالحرف جميع الحروف والهيئات ـ.

إذن فلا بُدّ من القول بأن الحروف موضوعة لمعنى آخر، وتدل على معنى آخر، وهو النسبة، وبهذا يحصل الفرق والتغاير الذاتي بين معنى الاسم، ومعنى الحرف، على ما سوف يأتي توضيحه فيما بعد.

وإن قالوا: بأن هذا المعنى الواحد الذي هو مدلول (من)، ومدلول (الإبتداء) ليس هو الإبتداء، بل هو حاق النسبة بين السير و(البصرة).

قلنا: بأن هذا لا يعقل أن يكون مدلولاً عليه بكلمة الإبتداء، لأنها تدل على مفهوم صالح للوجود الاستقلالي في الذهن، وحاق النسبة لا يقبل الوجود الاستقلالي، لأن تبعيتها ذاتية.

إذن، فلا بُد من القول بأن كلمة (الإبتداء) موضوعة لمفهوم الإبتداء وكلمة (من) موضوعة لحاق تلك النسبة، وهذا معنى التغاير الذاتي بين معنى الاسم ومعنى الحرف، وهذا الذي كان ينبغي أن يُعترض به على مقالة صاحب (الكفاية).

وبهذا تم الكلام في الجهة الأولى من كلام صاحب (الكفاية)، وهي: إن المعنى الاسمي والمعنى الحرفي واحد ذاتاً، وإنما الفرق بينهما عرضي طارىء، وهو اللحاظ الآلي والاستقلالي، وقد تبيَّن بطلان هذه الجهة، فلا يبقى موضوع للجهة الثانية من كلامه (قده) وهي: هل إنَّ اللحاظ الآلي والاستقلالي مأخوذ قيداً في المعنى الموضوع له، أو مأخوذاً في نفس الوضع والعلقة الوضعية ؟ فهذه الجهة الثانية صار موضوعها باطلاً في نفسه، إذن فلا موجب للتعرض إلى هذه الجهة الثانية، من كلام صاحب الكفاية (قده).

المسلك الثالث ـ مسلك التباين:

المسلك الثالث: وهو المسلك المشهور بين المحققين المتأخرين الذي ذهب إليه المحقق النائيني[١]، والاصفهاني[٢]، والسيد الأستاذ[٣] وغيرهم[٤]، وهذا المسلك له عنوان جامع، وتحت هذا العنوان الجامع وجوه وتصويرات لهذا المسلك، حيث أن هؤلاء المحققين، وإن اتفقوا على عنوان جامع، لكن كل واحد منهم ادَّعى أنَّ لهذا المسلك تقريباً خاصاً، ووجهاً خاصاً، في توضيحه وبيانه.

ولهذا سوف نتكلم أولاً في جامع هذا المسلك بنحو يتوضح به حاله، وبعد ذلك، نتكلم في الوجوه التي تُنسب إلى كل واحد من أصحاب هذا المسلك.

أما الكلام في تصوير وتوضيح هذا المسلك، يتم من خلال عدة مراحل من البيان:

المرحلة الأولى: إننا حينما نواجه قضية خارجية، من قبيل قضية إشتعال النار في الموقد، ننتزع منها مفاهيم عديدة موازية ومطابقة مع الحقائق التي نواجهها في هذه القضية، فننتزع مثلاً مفهوم النار، ومفهوم الموقد، وشيئاً ثالثاً بإزاء العلاقة القائمة بين النار والموقد.

ونحن إذا لاحظنا جملة من هذه المفاهيم، كمفهوم النار والموقد، في عالم الذهن، نراها بالنظر التصوري، عين حقائقها، وبالنظر التصديقي غير حقائقها، كما بيَّنا ذلك سابقاً، وقد بيَّنا أيضاً أن

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص١٨ ـ ١٩.
(٢) نهاية الدراية ـ الاصفهاني: ج١ ص٣٨ ـ ٣٩.
(٣) محاضرات فياض: ج١ ص٧٠ ـ ٧١.
(٤) بدائع الأفكار ـ الآملي: ج١ ص٥٦ ـ ٥٧.

إصدار الحكم على حقيقة، يكفي فيه ما هو بالنظر التصوري تلك الحقيقة، ولا يحتاج إصدار الحكم إلى إحضار ما هو بالنظر التصديقي عين الحقيقة، وحيث أن مفهوم النار ليس ناراً بالنظر التصديقي، فلذلك لا تنشأ في الذهن الخواص التكوينية للنار، كالحرارة والإحراق، ولهذا لا يحترق الذهن بإحضار هذا المفهوم، لأَنَّ ظهور الخواص التكوينية تابع لكونه بالنظر التصديقي عين الحقيقة، وهذا بخلاف إصدار الحكم عليه، فإنه يكفي فيه أن يكون بالنظر التصوري عين الحقيقة.

فإذا عرفنا أن تصحيح إصدارِ الحكم له ملاك، وهو أن يكون بالنظر التصوري عين الحقيقة، وظهور الخواص التكوينية للحقيقة في عالم الذهن له ملاك آخر مغاير للأول، وهو أن يكون بالنظر التصديقي عين الحقيقة، حينئذٍ نقول، إنَّ هذه المفاهيم التي ننتزعها من النار، والموقد، والعلاقة القائمة خارجاً، بعضها ننتزعها من أجل تصحيح إصدار الحكم، من قبيل مفهوم النار، لأن الغرض من إنتزاعها ليس هو أن يحترق الذهن، وإنما الغرض هو أن تُصحّح إصدار الحكم على النار، فانتزع مفهوم النار استطراقاً حتى أحكم عليها بأنها مشتعلة، فغرضي هو الاستطراق إلى تصحيح إصدار الحكم، وهذا الغرض يتأتى بكون المفهوم المنتزع هو عين الحقيقة بالنظر التصوري، وبهذا يُعرف أن تمام المفاهيم التي تُستحضر من أجل أن يحكم عليها أو بها ـ يعني النار والموقد ـ تُنتزع بنحو بحيث تكون عين الحقيقة بالنظر التصوري، وإن كانت مغايرة لها بالنظر التصديقي.

وأما المفاهيم التي تُنتزع من العلاقات، كالمفهوم الذي إنتزعناه من العلاقةِ بين النار والموقد، فهذا المفهوم وأمثاله، ليس الغرض من تحصيله إصدار الحكم عليه، وإنما الغرض أن أُنشىءُ في عالم ذهني ـ

بين النار الموجودة في عالم ذهني، والموقد الموجود في عالم ذهني - استحكاماً وإرتباطاً بحيث ترجع هذه المفردات إلى تصور وحداني تركيبي.

إذن فغرضي من إنتزاع مفهوم عن هذه العلاقة، ليس مجرد إصدار الحكم عليه، بل أن تحصل في ذهني الخصائص التكوينية لهذه العلاقة، فإنَّ من شأنها أن تشدَّ شيئاً بشيء، وتربط شيئاً بشيء، وأنا أريد أنْ اربط في ذهني بين النار والموقد.

إذن فالغرض هذا، تعلّق بالحصول على الخصائص التكوينية للحقيقة، لا على مجرد إصدار الحكم عليها، والحصول على الخصائص التكوينية لا يكون إلاَّ ما يكون بالنظر التصديقي، فضلاً عن التصوري، عين تلك الحقيقة، لأن مجرد العينية بالنظر التصوري لا يكفي لظهور تلك الخصائص التكوينية.

وبناء على هذا، فإن المفاهيم التي تُنتزع بإزاء العلاقات بين الأطراف، والتي تكون عين الحقيقة، حتى بالنظر التصديقي، فضلاً عن التصوري، هي مفاهيم الحروف، والمفاهيم التي تُنتزع من الأطراف الخارجية، كمفهوم النار والموقد، والتي تكون بالنظر التصوري فقط عين الحقيقة هي مفاهيم الأسماء.

إذن حصَّلنا فرقاً جوهرياً، بين مفاهيم الحروف، ومفاهيم الأسماء، فالمفاهيم الاسمية الغرض منها هو إصدار الحكم عليها، وهذا يكفي لأن تكون عين الحقيقة بالنظر التصوري، بينما المفاهيم الحرفية الغرض منها هو أن يحصل في الذهن الخصائص التكوينية للحقيقة، وهذا لا يكون إلاَّ ما يكون بالنظر التصديقي عين الحقيقة، فضلاً عن النظر التصوري.

وهذا الفرق بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية، هو أحد معاني القول المعروف: بأن المعاني الاسمية إخطارية، والمعاني الحرفية إيجادية. ومعنى كون المعاني الاسمية إخطارية، أنه يكفي فيها إنتزاع مفهوم، بحيث يكون بالنظر التصوري والإخطاري عين الحقيقة، وإن لم يكن بالنظر التصديقي عينها، ومعنى كون المعاني الحرفية إيجادية، أنه لا بُدّ وأن يكون المفهوم المنتزع بإزاء العلاقات عين الحقيقة بالنظر التصديقي أيضاً، بمعنى كونه واجداً لحقيقته، وكاملاً، عنواناً ووجوداً.

المرحلة الثانية: وهي فرع عن الأُولى، حيث يتضح أَنَّ مدلول الحرف ليس هو مفهوم النسبة، ولا هو مفهوم الربط، ولا العلاقة، ولا الإبتداء، ولا أي مفهوم من هذه المفاهيم، وذلك لأَنَّ مفهوم النسبة بالنظر التصوري عين النسبة، لكنه بالنظر التصديقي غير النسبة، فمفهوم النسبة، لو نظرناه بالنظر التصوري، وقيل: ماذا تصورتم؟ لقلنا: النسبة، لكن، لو قيل لنا بالنظر التصديقي أهذا الذي تصوَّرتموه، أهو نسبة بين شيئين؟ لقلنا لا، بل هو مفهوم بنفسه، لا يحتاج إلى شيء آخر ليُتصوّر معه. وهكذا مفهوم العلاقة بالنظر التصوري علاقة، لكن بالنظر التصديقي ليس علاقة، بل هو مفهوم من المفاهيم القائمة بنفسها. وقد قلنا في المرحلة الأولى: إنَّ معنى الحرف لا بُدّ وأَنْ يكون عين الحقيقة بالنظر التصديقي، فضلاً عن التصوري، فهذه المفاهيم لا تصح أن تكون مداليل للحروف.

المرحلة الثالثة: نقول: إنَّه يوجد ثلاث نسب في ثلاثة أوعية: نسبة النار إلى الموقد في الخارج، والنسبة الذهنية القائمة بين وجود النار ووجود الموقد في ذهن المتكلم، والنسبة الذهنية القائمة بين وجود النار ووجود الموقد في ذهن السامع.

وحينئذٍ نسأل: إنَّ هذه النسب والعلاقات الذهنية والخارجية، هل هي أفراد من ماهية واحدة، بحيث أن هناك ماهية واحدة محفوظة في ضمن الوجود الذهني والخارجي، على ما هو متعارف في سائر الماهيات والمفاهيم الأُخرى، من قبيل ماهية النار المحفوظة تارة في الوجود الذهني، وأُخرى في الوجود الخارجي، بحيث يُعقل فرض جامع نوعي ذاتي بين هذه النسب والعلاقات الذهنية والخارجية، أو أن العلاقة الخارجية مغايرة مع العلاقة الذهنية، والعلاقة الذهنية في ذهن المتكلم مغايرة مع العلاقة الذهنية في ذهن السامع؟.

والتحقيق يتضح من خلال ثلاث كلمات.

الكلمة الأولى: إنَّ تحصيل الجامع الحقيقي الذاتي بين الأفراد، يكون بالتحفظ على ما به الامتياز من المقومات الذاتية للأفراد، وبإلغاء الخصوصيات العرضية للأفراد، فحينما نستحضر زيداً، وعمراً وخالداً، ونريد أَنْ ننتزع الجامع الذاتي فيما بينها، لا بُد أَنْ نتحفظ على المقومات الذاتية لهذه الأفراد ـ الحساسة والناطقية ـ ونُلغي الخصوصيات العرضية مثل البياض والطول، والقصر، ونحوها، وبهذا نحصل على الجامع الذاتي بين الأفراد.

الكلمة الثانية: إنَّ كل نسبة من هذه النسب الثلاثة لها مقوماتها الذاتية المغايرة للمقومات الذاتية التي هي للنسبة الأخرى، لأَنَّ كل واحدة من هذه النسب طرفاها المقوّمان لها عبارة عن شخص هذا الوجود للنار، وشخص هذا الوجود للموقد. ومن المعلوم أنَّ شخص هذا الوجود للنار في ذهن المتكلم مغاير مع شخص هذا الوجود للنار في الخارج، وفي ذهن السامع، وإن كانت هذه النيران متحدة مفهوماً لكن أشخاص هذه الوجودات متغايرة، والنسبة القائمة في ذهن المتكلم متقومة بشخص هذا الوجود من النار، وبشخص هذا الوجود

من الموقد، وليست متقومة بالمفهومين بما هما، لأن النسبة لا توجد إلاَّ بوجود طرفيها، كما أنَّ النسبة الذهنية القائمة في ذهن السامع، متقومة بشخص النار الذهنية في ذهن السامع، وبشخص الموقد الذهني الموجود في ذهن السامع. ويُقال الشيء نفسه عن النسبة الخارجية.

إذن فكل واحدة من هذه النسب قوامها وجود طرفيها، ووجود الطرفين هنا غير وجود الطرفين هناك، فكلاهما وجود مستقل عن الآخر.

الكلمة الثالثة: عندما نريد أَنْ ننتزع الجامع الذاتي بين هذه النسب، هل نتحفظ على المقومات الذاتية للأفراد، أو نلغي هذه المقومات؟.

إنْ تحفَّظنا على المقومات الذاتية للأفراد، إذن قلنا في الكلمة الثانية، بأن المقومات الذاتية متغايرة، فعندنا أشياء متغايرة، فكيف يُعقل إنتزاع الجامع فيما بينها مع كونها متغايرة؟.

وإنْ ألغينا هذه المقومات الذاتية، إذن فلم يكن هذا الجامع جامعاً ذاتياً، وإنما هو جامع عرضي، لأن الجامع الذاتي لا بُد وأَنْ تنحفظ فيه المقومات الذاتية للأفراد، وعليه فلا يُعقل إنتزاع الجامع الذاتي النوعي بين هذه النسب، والعلاقات.

إذن فبحسب الحقيقة العلاقة الخارجية، والعلاقة القائمة في ذهن المتكلم، والعلاقة القائمة في ذهن السامع، هي ذوات متباينة ذاتاً وحقيقة، وليس فيما بينها جامع ذاتي نوعي.

المرحلة الرابعة: وهي فرع عن المرحلة الثالثة، فبعد أَنْ ثبت عدم الجامع الذاتي بين النسبة الذهنية القائمة في ذهن المتكلم، بين النار والموقد، وبين غيرها من النسب الأُخرى، يتبين أَنَّ النسبة الذهنية القائمة

في ذهن المتكلم، ليس لها تقرّر ماهوي في المرتبة السابقة على الوجود، وبقطع النظر عن عالم الوجود، بينما المفاهيم الاسمية لها تقرّر ماهوي في المرتبة السابقة على الوجود وبقطع النظر عن عالم الوجود.

وتوضيح ذلك: إنه بالإمكان عقد قضية موضوعها الماهية، ومحمولها الوجود فنقول: النار وُجدت في ذهن المتكلم، وإنْ كانت الماهية والوجود بحسب الخارج هو شيء واحد، لكن بالنظرة التحليلية، نحلل هذا الوجود الذهني للنار إلى ماهية ووجود، ونشكل قضية تحليلية موضوعها الماهية، ومحمولها الوجود. ومعنى هذا: إنَّ النار فُرضت موضوعاً في هذه القضية التحليلية، ولوحظت بما هي فيها، ثم يُحكم عليها بالوجود، وإنَّ مفهوم النار في مرتبة وقوعه موضوعاً، له تقرّر في نفسه، بقطع النظر عن الوجود، وهذا ما نقصده بالتقرّر الماهوي، فإنَّ ما نقصده هو إمكان عقد قضية بالنظر التحليلي، بحيث يكون موضوعها الماهية، ومحمولها الوجود، فيكون لماهية النار نحو من التقرر الماهوي في مرتبة وقوعها موضوعاً لهذه القضية، قبل أن يحكم عليها بالوجود.

وهذا التقرّر الماهوي، يجري في باب المفاهيم الاسمية من قبيل مفهوم النار. وأما في المفاهيم الحرفية فهذا النحو من التقرر الماهوي غير معقول، لأن النسبة الذهنية في ذهن المتكلم، كما تقدم، هي متقومة بشخص وجود طرفيها. ففي المرتبة السابقة على الوجود، ليس لها تقرر ماهوي وذاتي، فتقررها الماهوي في طول الوجود، لا في مرتبة سابقة على الوجود، ولو قطع النظر عن الوجود أصلاً لاتقرر ماهوي لها، يعني لا يمكن أَنْ نفرضها ثم نقول: إنها موجودة تارة، ومعدومة أُخرى، في حين أن النار يمكن فيها ذلك فنقول مثلاً: النار موجودة، أو معدومة.

وهذا الكلام، بحسب الحقيقة من نتائج عدم إمكان تصور الجامع الذاتي النوعي بين النسب الثلاثة، الذي بيناه في المرحلة الثالثة. فبعد البرهان على استحالة هذا الجامع، قلنا: إنَّ كل فرد له مقومات ذاتية مغايرة للمقومات الذاتية للفرد الآخر، وللنسبة الأُخرى، فبقطع النظر عن الوجود، هو فاقد لمقوماته الذاتية، فليس له تقرر ماهوي، وهذا بخلاف مفهوم النار والإنسان، فإن المقومات الذاتية لهذه النار، أو لهذا الإنسان ـ هو الحيوانية والناطقية ـ فبقطع النظر عن وجودها يمكن فرض حيوان ناطق، ثم يُحكم عليه بعد هذا بأنه موجود أو غير موجود، فالمقومات الذاتية للمفهوم الاسمي، مقومات مفهومية، ولهذا كان لها تقرر مفهومي في مرتبة سابقة على الوجود. وأمَّا المقومات الذاتية لشخص النسبة هو شخص وجود طرفيها، فقبل وجود الطرفين لاماهية أصلاً لا إنه لا وجود

وهذا معنى من المعاني للقول المعروف: بأن المعاني الحرفية إيجادية، والمعاني الاسمية إخطارية.

فالمعاني الاسمية إخطارية باعتبار أنها مفاهيم، مقوماتها الذاتية مفهومية، بحيث يمكن إنحفاظها وأخذها موضوعاً للقضية قبل أنْ يحكم عليها بالوجود أو بالعدم.

وأمّا أشخاص النسب ـ المعاني الحرفية ـ فمقوماتها هي أشخاص وجودات أطرافها، فبقطع النظر عن هذه المقومات، لا ذات أصلاً، لأن الذات إنما تنحفظ بمقوماتها، فبقطع النظر عن عالم الوجود الذهني، وعن مرتبة الوجود الاستعمالي لا ذات أصلاً، لا أن الذات محفوظة بمقوماتها، لكنها غير موجودة.

المرحلة الخامسة: وهي آخر هذه المراحل، وهي أيضاً من فروع

المرحلة الثالثة، حيث تقدم البرهان على عدم إمكان إنتزاع الجامع الذاتي بين هذه النسب، وحاصل ذلك، أنه يظهر فرق آخر بين المعاني الاسمية والحرفية، فحينما أتصور النار، والتفت إليها بقيد وجودها الذهني، بما هي موجودة في ذهني، تكون نسبتها إلى النار الخارجية، نسبة الجزئي إلى الجزئي، ونسبة المماثل إلى المماثل، لأن هذا فرد ذهني وذاك فرد خارجي. لكن إذا التفت إلى النار في ذهني، بقطع النظر عن قيد وجودها في ذهني. فالنسبة هي نسبة الجامع إلى الفرد، والكلي إلى المصداق، لا نسبة المماثل إلى المماثل، هذا في المفاهيم الاسمية.

أما في المفاهيم الحرفية: فالنسبة بين النسبة الموجودة في ذهن المتكلم، والنسبة الموجودة في الخارج، هي دائماً نسبة المماثل إلى المماثل، وليست نسبة الكلي إلى الفرد، وذلك لأنه إنْ أُخذت بما هي موجودة في لوح الوجود، إذن هي فرد وذاك فرد آخر، وإنْ إلتُفِتَ إليها بقطع النظر عن الوجود، فهذا خُلفٌ، لأنه ليس لها حينئذٍ تقرّر ماهوي.

إذن فلا يمكن أن تكون النسبة بين النسبة الذهنية هذه، والنسبة الخارجية، هي نسبة الكلي إلى الفرد، بل هي متمحضة في نسبة المماثل إلى المماثل.

وهذا معنى ثالث من معاني القول المعروف: بأن معاني الحروف إيجادية، ومعاني الأسماء إخطارية.

فالمعنى الاسمي يكون منطبقاً على الخارج على حد إنطباق الكلي على الفرد، فكأنه أُخذ من الخارج وأُخطِر في الذهن من الخارج.

وأمّا المعنى الحرفي لا يُعقل إنطباقه على الخارج، بل هو فرد مماثل للخارج.

وحينئذٍ يُعترض بسؤال، وهو: إنه إذا كان المعنى الحرفي مغايراً، وليس منطبقاً على الخارج، فكيف يحكي عنه؟.

والجواب: هو إنَّ حكايته عنه، إنما هي بتبع حكاية أطرافه ـ المعنى الاسمي ـ لأن المتكلم حينما ينظر إلى النار والموقد بالنظر التصوري، يراها عين النار الخارجية، وعين الموقد الخارجي. فهو يرى أن ناره هي الخارج، وأنَّ موقده هو الخارج. إذن فهو بهذا النظر يرى أنَّ النسبة الذهنية هي عين النسبة الخارجية، فهو يرى أنَّ نسبته هي الخارج، وهذا هو معنى حكاية المعاني الحرفية الذهنية عن النسب الخارجية.

وبعد أن إنتهينا من هذه المراحل الخمسة لتبيان المسلك الثالث المشهور بين المتأخرين، يتضح من خلال ما تقدم معنى القول المعروف في هذا المسلك: بأن المعاني الحرفية إيجادية في مقابل كون المعاني الاسمية إخطارية، وصفوة القول في ذلك أن الإيجادية لها ثلاثة أركان:

الركن الأول: هو إن المعنى الحرفي إيجادي من حيث أن الغرض منه لا يتأتى إلاَّ بأن يكون عين الحقيقة بالنظر التصديقي.

الركن الثاني: هو إنَّ المعنى الحرفي سنخ معنى ليس له تقرّر ذاتي وماهوي، بقطع النظر عن الوجود، وفي مرتبة سابقة على الوجود الذهني للقضية في ذهن المستعمل والمتكلم، فليس للمفهوم الحرفي تقرر ذاتي وماهوي أصلاً، لأنه ذاتاً وماهية متقوم بشخص وجود الطرفين في أفقه. فبقطع النظر عن وجود القضية في ذهن المستعمل،

فليس للمفهوم الحرفي تقرر ذاتي وماهوي، بخلاف المفهوم الاسمي الذي هو متقرر ذاتاً، وماهية، بقطع النظر عن عالم الوجود.

الركن الثالث: هو إنَّ المعنى الحرفي ليس نسبته إلى الخارج نسبة الكلي إلى الفرد، بل نسبة الوجود إلى الوجود، ونسبة المماثل إلى المماثل.

التقريب المشهوري لهذا المسلك الثالث:

لقد ذهب مشهور المحققين المتأخرين في تقريب هذا المسلك، مذاهب شتّى: فذُكر في تقريبه وجوه متعددة. ولعل التأمل والتدبر يؤدي إلى الجزم بأَنَّ ما سوف نذكره من الوجوه بحسب التحليل، ترجع كلها إلى معنى واحد. فقد ادّعي أن هذا المسلك حقَّق فيه كل من المحقق النائيني[1]، والاصفهاني (قده)[2]، والسيد الأستاذ[3]، فذهب كل واحد منهم إلى وجه خاص في تقريبه. لكن بعد التأمل فيما ذكرناه في المراحل الخمسة، يتضح أَنَّ هذه الوجوه المذكورة للأعلام، ترجع إلى أَمر واحد، ولا نزاع فيما بينهم إلاَّ حول الإصطلاحات والألفاظ. والوجوه الثلاثة المذكورة هي كما يلي:

الوجه الأول:

إنَّ الوجه الأول في تقريب المسلك الثالث، هو ما نُسب إلى المحقق النائيني[4] (قده)، فإنه نُسب إليه قوله بالمسلك الثالث، وأنه

---

(١) المصدر السابق.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.
(٤) فرائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص١٦ ـ ١٧ ـ ١٨.

يختلف عن صاحب (الكفاية) حيث يرى أنَّ المعاني الحرفية متميزة ذاتاً عن المعاني الاسمية.

وقيل في توضيح مدّعاه ومراده إنه: يرى أن ما بإزاء الحرف هو الربط الكلامي ـ يعني الربط الحاصل في مرحلة الكلام بين لفظة النار ولفظة الموقد في قولنا: النار في الموقد. فهذا الربط الحاصل في مرحلة الكلام بين هاتين الكلمتين، فرد من الربط، وهذا الفرد من الربط هو مدلول الحرف، وبإزاء كلمة (في).

ومن هنا كان الحرف إيجادياً في نظر الميرزا بحيث أن كلمة (في) هي التي أوجدت الربط الكلامي، إذ لولاها لما كان هناك إرتباط بين كلمة النار، وكلمة الموقد. فالربط من معلولاتها وآثارها، فهي إذن توجِد معناها وهو الربط الكلامي.

وأمَّا ما قيل في توضيح برهانه على مُدّعاه، فقد قيل: بأن الميرزا (قده) يرى بأن المعاني على قسمين[1] ولا ثالث لهما: فهي إمَّا إخطارية وإمَّا إيجادية، والمعنى الحرفي لا يُعقل أَنْ يكون إخطارياً، فيتعين أن يكون إيجادياً، لأن الإخطارية معناها هو أَنْ يكون للفظ معنى قابل للحاظ الاستقلالي قبل التكلم، والإيجادية هو أَنْ يكون الحرف بنفسه موجداً للمعنى في مرحلة اللفظ والكلام. فلو كان معنى الحرف إخطارياً، فهذا معناه أنه مفهوم قابل للحاظ الاستقلالي في نفسه، وهذا غير معقول، فيتعين أن يكون إيجادياً في مرحلة اللفظ والكلام.

وقد اعترض[2] السيد الأستاذ على الميرزا مدّعىً وبرهاناً، فأمَّا

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص١٤.

(٢) محاضرات فياض: ج١ ص٦٤ ـ ٦٥.

اعتراضه على مدّعى الميرزا بالمعنى الذي فسَّره هو أنَّ كلمة (في) وإنْ كانت موجدة للربط الكلامي في مرحلة الكلام، ولكن من الواضح أَنَّ هذه الكلمة لا توجد الربط الكلامي بالإعجاز والمعجزة، وإنما ترجده باعتبار دلالتها على معنى.

إذن لا محالة يكون الربط في عالم الكلام، إنعكاساً لربط قبلي في عالم قبلي، فدلالة الحرف على المعنى في ذلك العالم القبلي هو المنشأ في إيجاد الربط في عالم الكلام، فدعوى أنَّ الحرف معنى إيجادي، غير صحيح، لأن إيجادية الحرف للربط الكلامي فرع دلالته على معناه، إذن ففي رتبة سابقة لا بُد من تنقيح معنى للحرف ودلالة للحرف على ذلك المعنى، فيحصل ببركة ذلك، الربط في عالم الكلام، لا، أن الربط الكلامي هو مدلول إبتدائي للحرف، بل هو من نتاج دلالة الحرف على معناه في ذلك العالم القبْلي.

وجواب السيد الأستاذ على مدّعى الميرزا في غاية المتانة والصحة إذا كان الميرزا يدّعي هذا المطلب الذي فُسِّر به كلامه، وهو أن الحرف إيجادي، وليس له ما بإزاء سوى الربط الحاصل في عالم الكلام، فلا معنى لأن يُقال بأن معنى (في) هو الربط الكلامي؛ أليس المتكلم قبل أن يتكلم توجد في نفسه قضية كاملة فيها موضوع، وموصوف، ونسبة؟ إذن فذاك الربط الحاصل في عالم ذهن المتكلم، ما هو الدال عليه إذا فُرض أن الحرف لم يكن هو الدال عليه؟.

فمن الواضح أَنَّ إيجادية الحرف للربط الكلامي، إنما هو من نتاج دلالته على معناه، ففي مرتبة سابقة لا بُدّ من تنقيح هذا المعنى. ولكن نحن نستبعد جداً أَنّ يكون هذا المطلب هو مقصود الميرزا، (قده) والمظنون أَنَّ الميرزا لا يقول بإيجادية الحروف، بل يقول بإيجادية المعاني الحرفية ـ أي بأنَّ المعنى الحرفي الثابت في أفق ذهن

المتكلم حين الاستعمال، هذا معنى إيجادي ـ نعم أحياناً، يُعبّر فيقول: بأنه موجد للربط في عالم الكلام، إلاّ أنَّ مراده ـ مظنوناً ـ من إيجاد الربط في عالم الكلام، إيجاده بلحاظ مدلول الكلام، لا الكلام بما هو أصوات خارجة في الفضاء، لأنه بما هو أصوات، ليس فيما بينها ربط وإرتباط، بل الربط بلحاظ مدلول الكلام، وبلحاظ أفق القضية الذهنية القائمة في ذهن المتكلم.

فرجع بحسب الحقيقة إلى أن المعنى الحرفي القائم في أفق ذهن المتكلم، والمستعمل، معنى إيجادي، في مقابل المعنى الاسمي القائم في هذا الأفق.

إذن فمعنى الإيجادية في مقابل الحرفية، هو ما تقدم في الأركان الثلاثة التي أهمها الركن الثاني، وهو أن المعنى الحرفي سنخُ معنىً، يكون تقرّره الماهوي في طول عالم الوجود، بينما المفهوم الاسمي يكون له تقرر ماهوي بقطع النظر عن عالم الوجود، لأن المفهوم الحرفي متقوّم بشخص وجود الطرفين في أفق ذهن المتكلم، فبقطع النظر عن هذا الأفق من الوجود، ليس له تقرر ذاتي أصلاً، فتمام النكتة هو أن التقرر الماهوي للمعنى الحرفي في طول عالم الوجود، بينما التقرر الماهوي للمفهوم الاسمي ثابت بقطع النظر عن عالم الوجود.

هذا هو معنى الإيجادية والحرفية وهذا معنى دقيق وصحيح، لا يُحتمل أن يرفضه السيد الأستاذ نفسه فإنه معنى ينساق إليه البرهان حسب المقدمات التي بيَّناها، إذن فمراد الميرزا يتطابق مع أصل المراحل الخمسة التي قلناها، وليس شيئاً آخر مغايراً لها.

وأمَّا ما اعترض به السيد الأستاذ على برهان الميرزا (قده)

فحاصله أَنَّ القسمة الحاصرة للمعاني بأنها إما إخطارية وإما إيجادية، هذه القسمة ليست متعينة، وليست حاصرة، بل هناك شق ثالث لا هو إخطاري، ولا هو إيجادي. وذلك بناء على تفسير الإخطارية والإيجادية من أن الإخطارية عبارة عن أَنْ يكون للمفهوم معنى قابل للحاظ الاستقلالي في الذهن، والإيجادية عبارة عن أنَّ الحرف ليس له ما بإزاء أصلاً إلاَّ في عالم الكلام، فحينئذٍ، هنا شق ثالث لا إخطاري ولا إيجادي، وذلك بأن يكون للحرف معنى قبَلاني في عالم الذهن، وقبل الكلام. وهذا المعنى لا يقبل اللحاظ الاستقلالي، بل هو دائماً يوجد بوجود تبعي، إذن فلا يتبرهن الإيجادية بإبطال الإخطارية.

وهذا الاعتراض إنما يرد بناء على هذا التفسير للإخطارية والإيجادية، أمَّا بناء على ما بيَّناه فلا يرد الاعتراض، لأن معنى الإخطارية عند الميرزا ليس هو أن يكون المعنى معنىً قابلاً للحاظ الاستقلالي، وللوجود الاستقلالي. بل الإخطارية معناها أن يكون للمفهوم تقرر ذاتي في عالم المفهومية، بحيث كأَنه شيء يخطر في الذهن في مقابل الإيجادية الذي لا يكون للمفهوم الإيجادي أي تقرر إلاَّ في نفس مرحلة وجوده وتحققه في أفق ذهن المتكلم، وإلاَّ ففي مرحلة قبل هذه المرحلة، ليس له تقرر ماهوي.

فبناء على هذا، تكون القسمة حاصرة، فالمعنى إما إيجادي وإما إخطاري، إما أن يكون له تقرر ماهوي في مرتبة سابقة على الوجود، وإما أن لا يكون له تقرر ماهوي في مرتبة سابقة على الوجود.

ونحن برهنا على أن المعنى الحرفي يستحيل أن يكون له تقرر ماهوي في مرتبة سابقة على الوجود، كما بينا ذلك في المرحلة الثالثة من المراحل الخمسة حيث قلنا هناك: إن المعنى الحرفي متقوم ذاتاً بشخص وجود الطرفين، فكيف يُعقل أَنْ يكون له تقرر مفهومي،

وإنحفاظ لذاتياته المفهومية، بقطع النظر عن عالم الوجود، إذن فيبطل كونه إخطارياً، ويتعين كونه إيجادياً. فمرامُ الميرزا نعمَ المرام، وبرهانه نعم البرهان، وليس له كلام إلاَّ هذا العنوان المشهور ـ إلاَّ المسلك المشهور ـ فقد تطابق هذا المسلك مع كلامه، وليس في كلامه إضافة إلاَّ ما قلناه، وما قلناه مأخوذ من إفادته.

الوجه الثاني:

وهذا الوجه الثاني هو ما نُسب إلى المحقق الاصفهاني (قده) حيث ذكر السيد الأستاذ[1] أن المحقق الاصفهاني اختار أن الحرف موضوع لواقع الربط كما يقتضيه المسلك الثالث، لكنه ذكر أنَّ واقع الربط عند الاصفهاني ليس هو الربط الكلامي، بل هو الوجود الرابط الخارجي، فالوجود الرابط الخارجي هو الذي وُضع له الحرف بتوضيح أنَّ الوجودات الخارجية على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يكون موجوداً في نفسه لنفسه، وذلك كالجوهر، وكالواجب سبحانه وتعالى، غاية الأمر أن الواجب موجود في نفسه، ولنفسه، وبلا سبب ـ يعني بنفسه ـ ، والجواهر موجودة في نفسها، ولنفسها، ولكن بسبب ـ يعني بغيرها ـ .

فالقسم الأول الوجودات التي تكون في نفسها ولنفسها، والمراد من أن الوجود في نفسه هو ـ وجود شيء من الأشياء بحيث يكون للموجود تقرر ماهوي وذاتي، بقطع النظر عن عالم الوجود ـ والمراد من الوجود لنفسه هو أنه لا يحتاج في مرحلة الوجود إلى موضوع.

القسم الثاني: ما يكون موجوداً في نفسه لغيره، يعني أن له تقرراً

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٦٧.

ماهوياً وذاتياً بقطع النظر عن عالم الوجود، لكنه محتاج في تحققه خارجاً إلى الموضوع كالأعراض.

القسم الثالث: ما يكون موجوداً لا في نفسه، ولا لنفسه، بحيث أنه ذاتاً ليس له تقرر مفهومي بقطع النظر عن عالم الوجود، وهذا القسم من الوجود هو الذي يُسمى بالوجود الرابط في مقابل القسم الثاني المسمَّى بالوجود الرابطي.

وحينئذٍ قيل: بأن المحقق الاصفهاني يرى أن الحروف موضوعة بإزاء القسم الثالث من الوجودات الخارجية، وهو الوجود الرابط الذي يكون وجوداً في غيره ولغيره. وأشكل على ذلك، السيد الأستاذ بما يرجع إلى ثلاث إشكالات:

الإشكال الأول: هو أن الكلمات دائماً تكون موضوعة للمفاهيم، بقطع النظر عن الوجود الخارجي والوجود الذهني. ولم توضع الألفاظ للوجود الخارجي، أو للوجود الذهني. فالوضع إنما يكون لمعنى قابل لأن يوجد في الذهن، وما هو قابل لأن يوجد في الذهن، إنما هو ذات المفهوم. وأما الوجود الذهني فهو لا يقبل أن يوجد مرة أُخرى في الذهن، كما أن الوجود الخارجي لا يُعقل أن يوجد في الذهن، فما يعقل أن يوجد في الذهن، إنما هو ذات المعنى، وذات المفهوم العاري بحد ذاته عن الوجود الذهني، والوجود الخارجي، فكيف يعقل القول بأن الحروف موضوعة للوجود الخارجي الرابط!.

الإشكال الثاني: هو إن الحروف تستعمل في موارد، لا إشكال في عدم الوجود الرابط فيها. فمثلاً حينما نقول: الوجود لله واجب، فهنا وجود اللام مفاده معنى حرفي. فلو قلنا: بأن اللام التي هي

حرف من الحروف تكون بإزاء الوجود الرابط، للزم أن يكون هناك وجود رابط بين الله ووجوده، في حين أن الله تعالى عين الوجود، وصرف الوجود، ولا يُتعقل الوجود الرابط بين ذاته ووجوده. وكذلك الحال في الاعتباريات الصرفة، فمثلاً نقول الحيوانية جنس للإنسان، فمفاد اللام هنا لا ينبغي أن يكون الوجود الرابط، لأنَّ جنسية الحيوان للإنسان، إنما هو بلحاظ عالم الأعتبار، لا بلحاظ عالم الخارج حتى يُتصور وجود رابط خارجي بين الحيوانية والإنسانية، إذن فلا يُعقل القول بأن الحروف موضوعة للوجود الرابط.

الإشكال الثالث: إنَّ الوجود الرابط لا برهان عليه من الأساس، ولا مفروغية عن ثبوته في الخارج، حتى في موارد الأعراض مع موضوعاتها، كما هو الحال في البياض مع الجسم، فمن قال بإنه عندنا ثلاث وجودات! وجود للجسم، ووجود للبياض، ووجود آخر رابط بين الوجودين؟ مثل هذا الوجود لا برهان عليه حتى في موارد الأعراض الحقيقية المقولية مع موضوعاتها الخارجية، فضلاً عن بقية الموارد.

والتحقيق أنَّ هذه الإشكالات الثلاثة كلها، مبنية على الاعتقاد بأن المحقق الاصفهاني (قده) يرى بأن الحرف موضوع للوجود الرابط الخارجي، وهذا المطلب لا طريق إلى معرفته إلاَّ كتاباته (قده). وفي كتاباته لا يتحصل هذا المدّعى، فإنَّ الظاهر مِمَّا كتبه في توضيح مختاره في المعنى الحرفي أنه لا يقول بوضع الحروف للوجود الرابط الخارجي، بل هو يقول بوضع الحروف لواقع النسبة، ويمثل النسبة بالوجود الرابط فيقول[1]: النسبة الحرفية مع المعنى الاسمي كالوجود الرابط مع الوجود المحمولي. فالمعنى الحرفي يشبه الوجود الرابط،

---

(١) نهاية الدولة ـ الاصفهاني: ج١ ص٢٢ ـ ٢٣ ـ ٢٤ ـ ٢٥.

والمعنى الاسمي يشبه الوجود المحمولي، لا إنه يقول بأن الحرف موضوع للوجود الرابط الخارجي، وإنما هو موضوع للنسبة القابلة للوجود ذهناً وخارجاً. وهذه النسبة يقربها ويشبهها بالوجود الرابط الخارجي، ومثل هذه النسبة محفوظة عنده سواء أكان هناك وجود رابط خارجي، أو لم يكن وجود رابط خارجي، ولهذا يصرِّح بأَنَّ النسبة الحرفية محفوظة حتى في موارد (هل) البسيطة) ـ هل الإنسان موجود ـ فضلاً عن (هل) المركبة ـ هل الإنسان قائم ـ، في موارد (هل) البسيطة النسبة محفوظة أيضاً بين الإنسان وأصل وجوده، مع أنه من الواضح أن الاصفهاني ولا واحد من أولاء يدَّعي الوجود الرابط بين ماهية الإنسان ووجود هذه الماهية، لأن الماهية أمر تحليلي منتزع عن الوجود، ولا يخطر على خيال المحقق الاصفهاني أن يكون هناك وجود رابط خارجي بين الماهية والوجود، ومع هذا يقول: بأن النسبة الحرفية محفوظة في موارد (هل) البسيطة بين الإنسان ووجوده، وهذا أكبر شاهد على أن مراده من المعنى الحرفي ليس الوجود الرابط الخارجي الذي لا يُعقل تحققه بين الماهية ووجودها بل مراده هو تلك الماهية المستهلكة في الطرفين التي يكون تقررها الماهوي في طول الوجود، وهذه الماهية المستهلكة قد تكون ذهنية، ولها ما بإزاء في الخارج. فبإزائها وجود رابط في الخارج، وقد تكون ذهنية وليس لها ما بإزاء في الخارج، فليس هناك وجود رابط في الخارج فما به قوام الحرف، وقوام المعنى الحرفي، هو النسبة الاستهلاكية الثابتة في القضية المعقولة في ذهن المتكلم، سواء أكان بإزائها وجود رابط خارجي أو لم يكن بإزائها وجود رابط خارجي وإلاّ كيف يُتصور أن مقصود الاصفهاني من الحرف إنه موضوع للوجود الرابط الخارجي، مع أنه في القضايا الكاذبة على الأقل، لا وجود رابط خارجي حينما

نقول: زيد في الدار، وزيد لم يكن في الدار، هنا الوجود الرابط في الخارج غير موجودٍ أصلاً، مع أن كون القضية كاذبة لا يعني أنَّ الحرف ليس له معنى، وأن الاسم ليس له معنى، فحينما يقول الكاذب: زيد في الدار ـ هذه الجملة لها المعنى نفسه عندما يقولها الصادق، فلو كان مفاد الحرف هو الوجود الرابط الخارجي. إذن لم يكن هناك معنى للحرف في موارد كذب القضية، إذ ليس هناك وجود رابط خارجي، مع أن معنى الحرف سنخُ معنى لا بُدّ من إنحفاظه في موارد صدق القضية وكذبها. وهذا معناه إنَّ الموضوع له ليس هو الوجود الرابط الخارجي، بل هو النسبة المستهلكة في الطرفين التي يكون تقررها الماهوي في طول الوجود الذهني للقضية في عالم الاستعمال، وهذه النسبة إن كان لها مطابق في الخارج تكون صادقة، وإن لم يكن لها مطابق في الخارج، فتكون كاذبة، مع وجدان المعنى للقضية، وللإسم، وللحرف فيها.

إذن فبناء على هذا يظهر أن ما ذكره المحقق الاصفهاني، لا يختلف عمّا أوضحناه في المراحل الخمسة لتوضيح هذا المسلك، وهو إنَّ الحروف موضوعة[1] لأنحاء النسب، وإنَّ هذه النسب، نسب مستهلكة ليس لها تقرر ماهوي إلاَّ في طول عالم الوجود، في عالم وجود القضية في ذهن المتكلم، ولا نرى أنه قد أضاف شيئاً على ما قررناه أولاً في توضيح هذا المسلك.

وهذه الاعتراضات الثلاثة التي اعترض بها السيد الأُستاذ، فقد ظهر حالها ممَّا بيناه، فأما الاعتراض الأول، وهو إنَّ الكلمة لا تكون موضوعة للوجود الخارجي، لأنَّ هذا الوجود لا يقبل الانتقال إلى

---

(١) نهاية الدراية ـ الاصفهاني: ج١ ص٢٣ ـ ٢٤.

الذهن. فهذا أمر صحيح، لأن الوجود الخارجي، لا يقبل الانتقال في الذهن، وإنما الكلمة موضوعة للنسبة.

وقد التفت المحقق الاصفهاني نفسه إلى هذا الإشكال، وأجاب عنه[1] وقال:

إن الواضع في مقام الوضع، لا ينبغي له أن يأخذ زائداً على المعنى، قيْد الوجود الخارجي، أو قيد الوجود الذهني، لأنَّ الغرض من الوضع هو الانتقال، والانتقال إنما يكون إلى ذات المعنى، لا إلى الوجود الذهني، أو إلى الوجود الخارجي، لكن إذا أراد أنْ يضع لسنخ ماهية، هي في طول الوجود، وتقومها، وتقررها بوجود الطرفين. حينئذٍ لا بُدّ من أخذهما، لا من باب أخذ قيد زائد على المعنى، بل من باب مقوّمية الوجود للمعنى، وفرق بين المطلبين، فرق بين أَنْ يأخذ الواضع قيداً زائداً على المعنى. فهذا خلاف غرض الواضع، لأن الغرض هو الانتقال إلى ذات المعنى لا إلى الوجود.

وأمَّا إذا فرض أن الوجود كان مقوماً لمعنوية المعنى، حيث يكون دخيلاً في التقرر المفهومي للمعنى، فحينئذٍ لا بُدّ من أخذه، لا باعتباره قيداً زائداً، بل باعتباره مقوماً للمعنى، فلا يرد هذا الإشكال.

وأما الاعتراض الثاني: وهو إنَّ الوجود الرابط لا ثبوت له في قولنا: الوجود للواجب والحيوانية جنس للإنسان ـ فهذا الإشكال أيضاً غير وارد، لأن المحقق الاصفهاني (قده) لا يَّدعي أَنَّ الحرف موضوع للوجود الرابط، بل هو موضوع للنسبة التي هي بإزاء الوجود الرابط، شبيهة بالوجود الرابط، والنسبة محفوظة في المقام سواء أكان هناك

---

(١) نهاية الدراية ـ الاصفهاني: ج١ ص٢٣.

وجود رابط خارجي، أو لم يكن هناك وجود رابط خارجي، فهذا الإشكال غير تام.

ومنه يظهر أن الاعتراض الثالث أيضاً، لا ربط له بمدَّعى الاصفهاني. فلو فرضنا أنَّ الوجود الرابط ليس له تحقق في الخارج أصلاً فهذا لا دخل له بالبحث الأصولي، إذن هذا المطلب وهو، هل إن هناك وجوداً رابطاً في الخارج، أو ليس هناك وجود رابط. ٠ لعلّ هذا من أهم الأبحاث الفلسفية، لكن لا دخل له بعالم الأصول، وعالم وضع الألفاظ، لأننا لا نقول بأن اللفظ موضوع بإزاء الوجود الرابط، بل هو موضوع بإزاء النسبة التي هي قوام ربط القضية في عالم ذهن المتكلم.

فالاعتراضات الثلاثة غير واردة بناء على هذا التفسير، نعم قد ترد لو كان مراد الاصفهاني (قده) هو وضع الحروف للوجود الرابط الخارجي، والله أعلم بمراده.

الوجه الثالث:

وهذا الوجه الثالث هو مختار السيد الأستاذ ـ قدّس سرّه ـ وحاصل هذا المسلك هو[1] : إنَّ المفاهيم الاسمية قابلة للتقسيم والتحصيص إلى حصص كثيرة، بحيث يكون المفهوم قابلاً للإنطباق على كل واحدة من تلك الحصص، فالضرب مثلاً مفهوم كلي له أفراد كثيرة قابل للإنطباق عليها إنطباق الكلي على أفراده، فتارة الضرب في الطريق، أُخرى في السوق، وثالثة في المقهى، وهكذا. وكذلك مفهوم الإنسان، فإنه مفهوم كلي قابل للإنطباق على أفراده الكثيرة، فينطبق

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٧٦.

على الإنسان الصغير، والكبير، والطويل، والأسود، والأبيض وهكذا. فإذا ما أردنا أن نعبِّر عن حصة من حصص هذا المفهوم، ونبرزها عمَّا عداها من الحصص، حينئذٍ أتينا بالحرف مُبرزاً لها، ومميّزاً عما عداها، وهكذا فيما إذا كان الغرض قد تعلق بالأفراد ـ بأفراد الطبيعة ـ .

وأما إذا تعلق الغرض بنفس الطبيعة، حينئذٍ أتينا بنفس الاسم الموضوع للطبيعة، فتقول: الضرب موجود والإنسان موجود، وهكذا فالإتيان بالاسم الموضوع لكلي الطبيعة لا يؤتى به لإفراز الحصة الخاصة، وإنما يؤتى بكلمة (في) مثلاً لإبراز الحصة المخصوصة من الإنسان، والضرب، وغيرها. فالحصة الخاصة مستفادة بنحو تعدد الدال والمدلول، حيث أنَّ هذه الحصة الخاصة تنحل إلى ذات الطبيعة، وإلى ضيق في هذه الطبيعة، فأصل الطبيعة مدلول عليه بالاسم، والضيق مدلول عليه بالحرف.

وبهذا يصح القول بأن الحرف موضوع لتحصيص وتضييق المفاهيم الاسمية، بحيث تحدد دائرة قابلية إنطباقها، فكلمة الضرب لولا الحرف لكان لها قابلية الإنطباق على الضرب في الدار، والضرب في السوق، وغيره من أفراد الضرب، ولكن بلحاظ كلمة (في) تحدّدت وتضيقت قابلية هذه الطبيعة، وليس المراد من الضيق مفهوم الضيق وعنوانه، فإنَّ مفهوم الضيق من المفاهيم الاسمية المعبّر عنها بكلمة (ضيق)، وإنما المراد واقع الضيق، وواقع المحدودية، في المفهوم الاسمي.

فمدلول الحرف هو واقع الضيق بقطع النظر عن عالم الكلام، وعن عالم الخارج، فهو سنخُ مفهوم محفوظ في نفسه، بقطع النظر عن هذين العالمين.

وتحقيق الحال في هذا الوجه هو: إنه كلما أحضرنا مفهومين من المفاهيم، من قبيل مفهوم الإنسان والحصان، أو من قبيل مفهوم الضرب والدار، فإنْ أمكن اختراع وإنتزاع نسبة بحيث تقوم بين هذين المفهومين، كما هو الحال في الضرب والدار، فإنه يمكن إنتزاع نسبة ما بين الضرب والدار وهي المعبّر عنها بنسبة الظرفية، فحينئذٍ لا محالة يُعقل في طول ذلك أَنْ نحصص هٰذا المفهوم إلى ما يكون واجداً للنسبة، وإلى ما يكون فاقداً لها، فنقول: بأن الضرب ينقسم إلى حصتين: إلى ما يكون طرفاً لهذه النسبة، وإلى ما لا يكون طرفاً لها. حينئذٍ بالإمكان تحصيص مفهوم الضرب بأخذ هذه النسبة فيه، إذ بأخذها ينشأ ضيق في دائرة صدق هذا المفهوم، بحيث يستحيل أَنْ يصدق على فاقد النسبة، فإنَّ الضرب المنسوب إلى الدار بنسبة الظرفية، يستحيل أن ينطبق على الضرب المنسوب إلى السوق، بنسبة الظرفية، لأن الضرب السوقي فاقد للنسبة الظرفية الداريّة.

إذن فتحصيص المفهوم الاسمي، وتضييق دائرته بلحاظ مفهوم آخر، إنما يكون في طول إمكان إنتزاع نسبة تقوم بين مفهومين كنسبة الظرفية، أو الإبتدائية، أو الإنتهائية، أو غير ذلك من النسب. ففي طول ذلك يُعقل تحصيص هذا المفهوم، وتضييق دائرته بلحاظ المفهوم الآخر، بأن تؤخذ فيه تلك النسبة.

وأمَّا إذا تصورنا مفهومين من دون أن نتعقل، أو أَنْ نفترض أي نسبة بينهما، فلا يُعقل حينئذٍ تحصيص أحدهما بلحاظ الآخر، بحيث تتضيق دائرة قابلية أحدهما بلحاظ الآخر، فمثلاً إذا تصورنا مفهوم الإنسان والحصان، من دون أن ننتزع بينهما نسبة الاقتران، ولا نسبة الركوب، ولا نسبة الملكية ولا أي نسبة أُخرى من هذا القبيل، ففي مثل ذلك لا يُعقل أَنْ يتحصص الإنسان بالحصان، إذلا معنى حينئذٍ

لهذا التحصيص، إذن فتحصيص الإنسان بالحصان دائماً، لا يُعقل إلاَّ في طول افتراض نسبة، وإنقسام الإنسان إلى ما يكون طرفاً لها، وإلى ما يكون فاقداً لها، حينئذٍ في طول ذلك يُعقل التحصيص.

حينئذٍ نسأل: ما هو مرادكم من كون الحرف موضوعاً لضيق المعنى الاسمي، وتحديده، وحصره بلحاظ المفهوم الآخر، كضيق الضرب بلحاظ الدار؟

فإن كان مرادكم بذلك أنَّ الحرف موضوع لمنشأ هذا الضيق وملاكه، وهو النسبة القائمة بين الضرب والدار، وهي النسبة الظرفية التي في طول تعقلها يقبل الضرب التحصّص إلى حصتين ويتضيق، حينئذٍ مرادكم هذا، هو عين ما بيَّناه في المسلك الثالث، من كون الحروف موضوعة للنسب الظرفية منها، والإبتدائية، والإنتهائية، وغيرها، ولا يكون هذا وجهاً مستقلاً في مقابل ما ذكرناه.

وإن كان مرادكم بذلك: إنَّ الحرف موضوع لنفس التحصيص والضيق، لا للنسبة التي هي منشأ التحصيص والضيق، بحيث يكون الضيق نفسه والتحصيص نفسه، هو مدلول الحرف إبتداءً، حينئذٍ مرادكم هذا يكون مطلباً جديداً غير ما قلناه ولكن يرد عليه:

أولاً: إنَّ هذا التحصيص لا يُعقل فرضه إلاَّ بلحاظ فرض نسبة في المرتبة السابقة كما بيَّناه، وحينئذٍ ننقل الكلام إلى تلك النسبة، ونقول: إذا كان الحرف موضوعاً للضيق الذي هو من تبعات تلك النسبة، إذن فما هو الدال على تلك النسبة؟.

فإنْ قيل: بأن هناك دالاً آخر على تلك النسبة، إذن فليس هناك من دال آخر على تلك النسبة غير الحرف.

تحقيق الحال في المسلك الثالث:

لقد تحصل من توضيح المسلك الثالث المشهور، بوجوهه المتعددة، أنَّ الحرف موضوع بإزاء ماهية النسبة، وواقع النسبة القائمة في أفق الذهن، المتقومة بشخص وجود الطرفين، والتي ليس لها تقرر ماهوي بقطع النظر عن عالم الوجود، فكأن في هذا المسلك يُرى أن القضية المعقولة في قولنا: النار في الموقد، موازية للقضية الخارجية. فكما أن في الخارج يوجد مظروف، وظرف، ونسبة بين النار والموقد، كذلك في الذهن يوجد ثلاث وجودات ذهنية: النار، والموقد، والنسبة. غاية الأمر أن إثنين منها موجودان في نفسهما، وهما النار والموقد، والثالث: موجود لا في نفسه، وهي النسبة القائمة بين الطرفين في أفق القضية المعقولة.

وإذا أردنا أن نحاسب هذا المسلك حساباً دقيقاً، فلا بُد من النظر إلى عناصر القضية الخارجية، والذهنية:

القضية الخارجية، والذهنية:

حينما ننظر إلى القضية الخارجية وهي ـ النار في الموقد ـ قالوا: إنه يوجد هناك نار وهذه فرد من أفراد مقولة الجوهر، وهناك موقد، وهو فرد من أفراد مقولة الجوهر أيضاً، وهناك ربط خارجي ـ وهو الشيء الموجود لا في نفسه ـ الذي يربط بين النار والموقد، وهناك ظرفية الموقد ومظروفية النار للموقد. وهذه الظرفية والمظروفية مفهومان مقوليان داخلان عندهم في مقولة الإضافة من قبيل الأبوة والبنوة، وهناك هيئة وجودية، فالشيء باعتبار تمكنه وإرتباطه بالمكان، يحصل له هيئة وجودية. وهذه الهيئة الوجودية من مقولة الأين. هذا هو الموجود في الخارج على أكثر التقادير.

وقد نتصور روابط أخرى في المقام، لأن كل عرض من الأعراض، مربوط بموضوعه لا محالة، ولكن ما ذكرناه هو اقتصار على محل الحاجة.

والآن إذا انتقلت هذه القضية إلى الذهن، فلا إشكال أن تصوري لها لا يشتمل على تصور الظرفية، والمظروفية، والأينية، التي هي مفاهيم إسمية. نعم هذه المفاهيم، تدخل في التصور لو جئنا بلفظة ظرفية، ومظروفية، وإينية، ولكن في المرتبة الأولى حينما أتصور ـ النار في الموقد ـ هذه المفاهيم خارجة عن تصور هذه القضية، نعم بنظرة ثانوية ننتزع عنوان الظرفية من الموقد، وعنوان المظروفية من النار، في مرتبة منشأ الانتزاع، في المرتبة الأولى، تصوري لم يكن تصوراً لمفهوم الظرفية والمظروفية، بل تصوراً لشيء هو منشأ إنتزاع، بحيث يمكنني بنظر آخر أَنْ أنتزع منه مفهوم الظرفيه، ومفهوم المظروفية، والمكانية.

إذن لم يبق من هذه القائمة الخارجية إلاَّ الثلاثة الأولى: النار، والموقد، والربط.

وهنا نريد أَنْ نبرهن على أن في عالم الذهن لا يوجد وجودان ذهنيان يوازيان وجودين خارجيين للنار والموقد. وذلك لأنه لو كان عندنا وجودان ذهنيان متغايران: أحدهما صورة ذهنية للنار، والآخر صورة ذهنية للموقد، فحينئذٍ لا يخلو الأمر من أحد احتمالات:

الاحتمال الأول: أن لا يكون بين هاتين الصورتين نسبة، وهذا باطل لأن قولنا: النار في الموقد، يصير من قبيل قولنا: النار الموقد. والحال إنه في القول الأول يوجد شيء ثالث غير موجود في القول الثاني.

الاحتمال الثاني: أن يكون بينهما نسبة، وتكون هذه النسبة هي مفهوم النسبة المكانية، لاواقع النسبة المكانية. وهذا أيضاً باطل لأنه مفهوم إسمي كما تقدم توضيحه.

الاحتمال الثالث: أن يكون بينهما نسبة، وهي النسبة المكانية الواقعية، أي نسبة واقعية مماثلة للنسبة الخارجية. فكما أن النار الخارجية مظروف، والموقد الخارجي ظرف، وبينهما نسبة الظرفية، كذلك بين ناري الذهنية، وموقدي الذهني نسبة الظرفية. وهذا أيضاً غير معقول، وغير صحيح. وذلك لأن النار الذهنية والموقد الذهني، صورتان ذهنيتان من مقولة الكيف النفساني، وليس أحدهما مكاناً للآخر حقيقة، فهذه الصور الذهنية كُلها أعراض، فهي ليست مكانية، بل هي مجردة عن المكان. فالنسبة المكانية الواقعية بلحاظ الصور الذهنية أمر غير معقول.

الاحتمال الرابع: أَنْ يكون بين الصورتين نسبة أُخرى غير النسبة المكانية، كنسبة الاقتران الزماني، ففي زمان واحد تصورنا النار والموقد، ولكن من المعلوم أن هذه النسبة مباينة مع النسبة المكانية الخارجية، فكيف يُعقل أن تكون حاكية عنها؟.

إذن فجميع الاحتمالات باطلة، وبهذا يتبرهن أن النار والموقد ليسا موجودين في الذهن بوجودين متغايرين ـ إثنين ـ كما هو الحال في الخارج، بل هناك وجود واحد في الذهن، وهذا الوجود الذهني الوحداني، هو وجود لماهية. وهذه الماهية إذا حلَّلناها نقول: نار، ونسبة، وموقد.

فالنسبة جزء تحليلي في ماهية هذا الوجود الوحداني، لا إنَّ النسبة موجودة حقيقة في أفق هذه القضية المعقولة، بحيث يوجد في

الذهن ثلاث وجودات، فكما أن الحيوانية والناطقية جزء تحليلي في ماهية وجود زيد الواحد في الخارج، كذلك النسبة جزء تحليلي لهذا الوجود الذهني الوحداني، لا جزء وجودي لهذا الوجود الذهني.

إذن فرق بين النسبة الواقعية، والنسبة التحليلية، فالمعنى الحرفي إنْ ادَّعي أنه هو النسبة الحقيقية، بحيث أن هناك في الذهن ثلاث موجودات وواحد منها هو النسبة فهذا غير صحيح.

ولعلّ هذا الذي دفع السيد الأستاذ أن يُضرب عن المسلك المشهور وينتقل منه إلى تعبيرات التحصيص، والتضييق، ويُحتمل أن يكون نظره إلى هذا المطلب، إلاَّ أنَّ عباراته لا تفي به.

إذن إن أُريد وضع الحرف للنسبة التحليلية مع كون الموجود في الذهن أمراً واحداً، فهذا صحيح، ولا محيص عنه.

المختار في باب المعاني الحرفية:

صار واضحاً أنه يوجد ثلاث نسب: وهي النسبة الواقعية الخارجية، والنسبة الواقعية الذهنية، والنسبة التحليلية التي هي في مقابل كلتا النسبتين الواقعيتين الخارجية والذهنية.

والنسبة الواقعية سواء أكانت خارجية أو ذهنية، تستدعي لا محالة في صقع وجودها خارجاً، أو ذهناً، أمرين وجوديين يكونان طرفين لها، وتكون هذه النسبة شداً وربطاً بين هذين الأمرين الوجوديين لأحدهما بالأخر. والنسبة التحليلية لا تستدعي وجود طرفين وجوديين لأنها ليست نسبة واقعية، بل معنى كونها نسبة تحليلية، أن هناك وجوداً وحدانياً ذهنياً، وهذا الوجود الذهني الواحد، هو وجود لماهية لها ثلاث أجزاء تحليلية: واحد منها هو النسبة، ونسبة هذه

النسبة إلى الوجود الذهني الوحداني نسبة الجنس أو الفصل إلى الوجود الوحداني لزيد الثابت في الخارج.

فكما أن الحيوانية ليست جزءاً وجودياً لزيد الخارجي، كذلك ليست هذه النسبة جزءاً وجودياً لهذا الوجود الوحداني الذهني.

وبناء على هذا يتبين أن الحروف موضوعة للنسبة التحليلية، لا للنسبة الواقعية الذهنية، فضلاً عن النسبة الواقعية الخارجية.

وبحسب الواقع، ما قلناه ينطبق على النسب الأولية للحروف، لا على النسب الثانوية، حيث أن النسب على قسمين: أولية وثانوية، وتوضيح ذلك كما يلي:

إن في باب المفاهيم الاسمية يوجد معقولات أولية، ومعقولات ثانوية، كما هو الحال في المنطق. فالمعقولات الأولية من المفاهيم الاسمية هي المفاهيم المتحصلة والموازية، لما في الخارج من قبيل مفهوم، إنسان، وبقر، وهواء وبياض ونحو ذلك، والمعقولات الثانوية هي المفاهيم المتحصلة في طول المعقولات الأولية من أفق وجود المعقولات الأولية، وذلك بعد أن نتصور البقر، والحيوان، والناطق، حينئذٍ نفصَّل فنقول: البقر نوع، والحيوان جنس، والناطق فصل، فالفصلية والحيوانية والناطقية، مفاهيم إسمية ومعقولات ثانوية. وهذا الموجود نفسه بالنسبة للمفاهيم الاسمية في المنطق، يُتصوّر شبيه له بالنسبة للمفاهيم الحرفية، والنسب الحرفية، فإنَّ النسب الحرفية على قسمين:

القسم الأول: النسب الحرفية التي توازي ما في الخارج من قبيل نسبة الظرفية بين النار والموقد، التي موطنها الأصلي هو الخارج. وهذه نسميها بالنسب الأولية، حيث أنَّ الذهن طفيلي فيها على الخارج،

والبرهان المتقدم على أنَّ مفاد الحروف هو النسب التحليلية لا النسب الواقعية ولو ذهناً، هذا منظور فيه هذا القسم، وهو النسب الأولية من قبيل (في) الموضوعة للنسبة الظرفية في قولنا: النار في الموقد. وكذلك من قبيل (عن ،على، من، إلى)، ونحو ذلك من النسب التي، أصل موطنها هو الخارج، والذهن عيال فيها على الخارج، فإنَّ في مثل هذه النسب، البرهان الذي ذكرناه، لا محيص عنه، حيث أننا إذا أحضرنا في الذهن شيئين متغايرين، استحال الربط بينهما كما تقدم بالبرهان.

القسم الثاني: النسب الحرفية التي موطنها الأصلي هو الذهن، وهذه نسميها بالنسب الثانوية، فهي بحسب الحقيقة ليست متحصلة ومنتزعة من الخارج، بل من نفس أفق الوجود الذهني للقضية، من قبيل النسبة الاستثنائية، والتوكيدية، والتحقيقية، والإضرابية، وكثير من هذه النسب.

فمثلاً: النسبة الإضرابية التي هي مدلول لحرف الإضراب في قولنا: جاء زيد بل عمر، فالحرف هنا يدل على النسبة الإضرابية، وهذه النسبة الإضرابية موطنها الأصلي هو الذهن، وليس الخارج. إذ لو لم يكن ذهن وحاكم، ومتصوَّر، لما كان معنى للإضراب في عالم الخارج. فالنسبة الإضرابية ليس لها وعاء في الخارج، وهذه النسبة الثانوية المدلول عليها بحرف الإضراب، هي نسبة واقعية ذهنية، لا نسبة تحليلية. ففي قولنا: (جاء زيد بل عمر)، يختلف عن قولنا: (النار في الموقد). فهنا ليس في ذهننا وجود واحد هو وجود لزيد ولعمر معاً، بل وجودان ذهنيان متغايران: وجود ذهني للمُضرَب عنه وهو زيد، ووجود ذهني آخر للمُضرَب إليه وهو عمر، وبين الوجودين الذهنيين تقوم نسبة فنائية اندكاكية، وهي النسبة الإضرابية.

ولا يأتي البرهان المذكور، لأن النسبة الإضرابية قائمة في الذهن

مع فرض طرفين وجوديين متغايرين، بحيث يمكن إنشاء الربط بينهما، لأن حاق النسبة، هو عالم الذهن، فهو موطنها. فهي تحصل بين الصور الذهنية بما هي حاكية عن الخارج، وهذا بخلاف النسبة الظرفية، والمكانية، فإنه يستحيل قيامهما بين الصورتين الذهنيتين، لا بما هما هما، ولا بما هما حاكيتان، لأن الصور الذهنية أعراض، ويستحيل قيام النسبة المكانية بين عرضين.

إذن فالمختار في باب المعاني الحرفية: إنَّ القسم الأول، وهو النسب الأولية التي أصل موطنها هو الخارج، يتعين فيه أن يكون مفاد الحروف النسب التحليلية، لا النسب الواقعية الذهنية.

وإنَّ القسم الثاني وهو النسب الثانوية التي، أصل موطنها هو عالم الذهن، يتعين فيه أن يكون مفاد الحروف النسب الواقعية الذهنية.

المقام الثاني
تشخيص مفاد الجمل التامة والناقصة
مسلك المشهور

مسلك السيد الأستاذ:

والآن ندخل في بحث المقام الثاني وهو تشخيص مفاد الجمل التامة من قبيل قولنا: زيد عالم، أو الجمل الناقصة من قبيل قولنا: زيد العالم.

ويوجد في المقام مسلكان: مسلك منسوب إلى المشهور، ومسلك للسيد الأُستاذ.

التصوير اللفظي لكلا المسلكين:

ذهب المشهور إلى أَنَّ مفاد الجملة هو النسبة بين الطرفين، فمفاد قولنا: زيد عالم، هو النسبة بين الموضوع والمحمول، وكذلك مفاد قولنا: زيد العالم، هو النسبة بين الوصف والموصوف.

غاية الأمر أنَّ أصحاب هذا المسلك الذين ذهبوا إلى وضع الجملة للنسبة، قالو: بأن الجملة التامة موضوعة للنسبة التامة، والجملة الناقصة موضوعة للنسبة الناقصة، فكأنه يوجد سنْخان من

النسبة: أحدهما يُسمى بالنسبة التامة، والآخر يسمى بالنسبة الناقصة. ولهذا يقولون بأن ـ زيد عالم ـ جملة يصح السكوت عليها، وجملة ـ زيد العالم ـ لا يصح السكوت عليها.

وفي مقابل المشهور مسلك آخر اختاره السيد الأستاذ، حيث استشكل في مذهب المشهور، وادعَّى عدم تعقل وضع الجمل للنسب، فلم يتعقل التمامية والنقصان، واعترض على المشهور بعدة اعتراضات، وجعلها برهاناً على مدّعاه، حيث ذهب إلى أن الجمل التامة الخبرية ليست موضوعة للنسب، بل موضوعة لأمر نفساني، وهو قصد الحكاية عن ثبوت الشيء[1]، أو نفيه. فقولنا: زيد عالم، مفاده قصد الحكاية عن ثبوت العلم لزيد. وقولنا: زيد ليس بعالم، مفاده قصد الحكاية عن نفي العلم عن زيد، كما ذهب إلى أن الجمل الناقصة موضوعة للتحصيص والتضييق. فهيئة التوصيف في قولنا: زيد العالم، موضوعة لتحصيص زيد وتضييقه بنحو يكون مقيداً بالعالمية، فليست الجمل الناقصة موضوعة للنسب بل للتحصيص.

وسوف يتضح حال هذين المسلكين وما هو الصحيح، وذلك من خلال الاعتراضات التي وجهها السيد الأستاذ:

الاعتراض الأول: وحاصله هو، أنه: كيف تقولون بأن الجملة موضوعة للنسبة، مع أنه في بعض الموارد لا يُتعقل، ولا يُتصور النسبة أصلاً، كما هو الحال في قولنا: شريك الباري ممتنع. فإنه لا يُتعقل نسبة خارجية بين شريك الباري والامتناع لأن تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها، وهنا لا يُعقل أن يتحقق شريك الباري لكي تنشأ نسبة بينه وبين الامتناع.

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٨٥ ـ ٨٨.

وكذلك الحال في قولنا: العنقاء ممكن، فإنّه لا يُعقل فرض نسبة بين العنقاء والإمكان، لأن قيام النسبة في الخارج بين هذين الطرفين فرع وجود الطرفين، مع أن العنقاء لا وجود لها في الخارج.

ففي أمثال هذه الجمل لا تُتصور النسبة مع أنها صحيحة، نحوياً ولغوياً.

فهذا دليل على أن مفاد الجملة ليس هو النسبة، بل هو أمر نفساني، وهو قصد الحكاية عن ثبوث شيء لشيء، أو نفيه.

وهذا الاعتراض مما لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنه ما هو الملحوظ من النسبة في المقام؟.

فإن كان الملحوظ هو النسبة الخارجية، كما هو صريح كلامه، حيث نسب إلى المشهور قولهم بوضع الجملة التامة للنسبة الخارجية.

فيرد عليه أولاً: إنَّ المشهور لا يريدون بالنسبة في المقام، النسبة الخارجية. وهذا الكلام شبيه بما صدر منه في المقام الأول، حيث فسَّر كلام المحقق الاصفهاني في بيان المعاني الحرفية، بأن مراده من النسبة هناك، الوجود الرابط الخارجي، بينما المشهور لم يريدوا هناك الوجود الرابط الخارجي، ولم يريدوا هنا بالنسبة، النسبة الخارجية، بل يريدون معنى آخر أعمق وأدق.

ويرد عليه ثانياً: إنه لماذا خصَّصتم النقض بجملتين أو أكثر؟ فإنه بحسب الحقيقة النسبة الخارجية غير موجودة في تمام القضايا الحملية المبنية على الهوهوية. ففي قولنا: زيد عالم، لا يوجد نسبة خارجية، لأن النسبة الخارجية فرع الإثنينية الخارجية بين الطرفين، وهنا ـ عالم ـ هو عين زيد، ووصف إشْتقاقي متحد مع زيد على ما يأتي توضيحه في بحث المشتق.

إذن ففي قولنا هذا فضلاً عن قولنا: شريك الباري ممتنع، لا يُعقل قيام النسبة الخارجية بين الموضوع والمحمول، فكان ينبغي تعميم الإشكال لا النقض بخصوص هذه الأمثلة.

وإن كان الملحوظ هو النسبة بين المفاهيم في عالم الذهن، فسوف يأتي تصوير هذه النسبة بنحو يكون محفوظاً حتى في مثل قولنا شريك الباري ممتنع.

الاعتراض الثاني:

وهذا الاعتراض مبني على مسلكه في باب الوضع، حيث ذهب إلى أنَّ الوضع عبارة عن التعهد، ومن الواضح أنَّ الواضع لا يتعهد إلاَّ بما يكون تحت مقدوره واختياره. أمَّا ما لا يكون تحت الاختيار، فلا معنى للتعهد به، وعلى هذا فالنسبة بين (زيد) و(عالم) ليست تحت اختيار الواضع، ولا تحت اختيار المستعمل، فلا يستطيع الواضع أو المستعمل أن يجعل زيداً عالماً وبكراً جاهلاً، فمثل هذا التعهد فضولي، لأنه خارج عن الاختيار، وما يمكن أن يكون تحت الاختيار ويُتعهد به، إنما هو أمر نفساني، وهو قصد الحكاية عن علم زيد مثلاً، فهو مطلب يرجع إلى الواضع أو المستعمل، فيمكنه أن يتعهد به.

وهذا الاعتراض غريب، لأننا إذا جارينا هذا الطراز من التعبير، فحينئذٍ ماذا نقول عن الحروف التي قال السيد الأستاذ فيها: إنها موضوعة لتحصيص المفاهيم الاسمية!. فهل إن التحصيص تحت الاختيار حينما نقول مثلاً: الإنسان في السماء ممكن؟. وماذا نقول عن المفاهيم الإفرادية.

فمثلاً كلمة (زيد) موضوعة لإبن خالد، فهل إنَّ إبن خالد تحت اختيار الواضع؟.

وحلّ هذه المغالطة بناء على مسلك التعهد، هو أنه لا إشكال في أن المتعهّد به، وما هو تحت الاختيار، هو أمر نفساني دائماً، ففي الكلمات الإفرادية (زيد، أو نار) المتعهّد به هو القصد النفساني، هو قصد انتقاش صورة زيد في ذهن السامع، تصوراً، أو إخطار صورة النار في ذهن السامع تصوراً ومعنى قولنا إنَّ (من) موضوعة للتحصيص، أنه تعهدنا بأن نقصد إخطار صورة التحصيص تصوراً في ذهن السامع. وحينئذٍ في الجملة التامة (زيد عالم) المشهور يقولون إنَّها موضوعة للنسبة، وهذا لا ينافى التعهد، إذ لو قلنا بالتعهد، فمرجع هذا إلى أن الواضع تعهد بأن يقصد إخطار صورة هذه النسبة تصوراً في ذهن السامع، وهذا أمر معقول.

إذن فلا يقتضي مبنى التعهد إبطال المسلك الأول وتعين المسلك الثاني. بل غاية ما يقتضيه مسلك التعهد هو أن المتعهَّد به يجب أن يكون قصداً نفسانياً.

أمَّا ما هو هذا القصد النفساني؟.

فالمشهور يقولون: هو قصد إخطار النسبة تصوراً في ذهن السامع. والسيد الأستاذ يقول: هو قصد الحكاية عن وقوع هذه النسبة، فكلاهما يقول بالقصد النفساني، إذن فالخلاف بين المسلكين لا ربط له بمسألة التعهد.

الاعتراض الثالث:

وهذا الاعتراض كأنه مبني على أصل موضوعي، وحاصل هذا الأصل هو:

إن الجملة (زيد عالم): تختلف عن سائر الكلمات الإفرادية، فالكلمات الإفرادية ليس لها دلالة تصديقية، وإنما لها دلالة تصورية.

وأمَّا جملة (زيد عالم): فلها دلالة تصديقية، بمعنى أنها توجب التصديق ولو ظناً من قِبل السامع بمدلولها، وحينئذٍ إنْ كان مدلول هذه الجملة هو النسبة كما ذهب إليه المشهور، إذن فيلزم أن لا يكون لها دلالة تصديقية، إذ من الواضح أن مجرد سماع هذه الجملة من إنسان لا يكفي للتصديق بوقوع النسبة خارجاً، ما لم نفحص عن أحواله، وأنه ثقة أو غير ثقة. فكثيراً ما نسمع الكلام ونحن نقطع بعدمه، وهذا بخلاف ما لو قلنا بأن مفاد الجملة هو قصد الحكاية، فالدلالة التصديقية محفوظة في المقام، لأنه متى ما سمعنا هذه الجملة، فبمقتضى الطبع الأولي أن نميل إلى الاعتقاد بأن المتكلم يقصد الحكاية سواء أكان صادقاً، أو كاذباً، فهو بالتالي يقصد الحكاية، وهذه دلالة تصديقية.

وهذا الاعتراض ممّا لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأننا تارة نبني على مسلك التعهد في باب الوضع، وأُخرى نبني على المسلك المشهوري.

فإن بنينا على المسلك الحق المشهوري: فقد تبين سابقاً أن الدلالة التي تنشأ من الوضع، دلالة تصورية دائماً سواء في الجمل، أو في الكلمات الإفرادية.

ففي الجمل مثل قولنا: (زيد عالم)، حينما توضع هذه الجملة للنسبة، غاية ما يطلب من هذا الوضع هو أن يكون للجملة دلالة تصورية على النسبة، بحيث ينتقش في ذهن السامع صورة النسبة تصوراً كما هو الحال في كلمة (نار) الإفرادية، حيث ينتقش صورة النار

تصوراً في ذهن السامع. أما الدلالة التصديقية ليست من شأن الوضع، بل هي تنشأ من جذورات حالية، وسياقية، وإمارات نوعية، كما سوف يأتي توضيحه.

وأمَّا بناء على مسلك التعهد في الوضع، حينئذٍ تكون الدلالة الوضعية دائماً دلالة تصديقية حتى في الكلمات الإفرادية، فضلاً عن الجمل التامة، فحينما يقول (نار) فمعنى هذا أنه يتعهد متى ما أتى بهذا اللفظ هو يقصد إخطار هذا المعنى، فيستكشف بالدلالة الوضعية أن المتكلم يوجد في نفسه قصد إخطار هذا المعنى، وهذه دلالة تصديقية. وكذلك الحال في الجمل التامة.

غاية الأمر أن ما هو هذا القصد النفساني؟.

فالمشهور يقول: هو قصد إخطار النسبة، والسيد الأستاذ يقول: هو قصد الحكاية، إذن بناء على مسلك التعهد، فالدلالة الوضعية دائماً تصديقية سواء قلنا بأن الجملة موضوعة بقصد إخطار النسبة، أو بقصد الحكاية عن النسبة، فكون الدلالة تصديقية. خارجاً عن موضع النزاع، بين المسلك الأول المشهوري، والمسلك الثاني.

الاعتراض الرابع:

وحاصل هذا الاعتراض أن المشهور يبنون على أن الجملة موضوعة للنسبة، ويفرقون بين الجملة التامة والجملة الناقصة، بأن الأُولى تدل على النسبة التامة، والثانية تدل على النسبة الناقصة. وهذا التفسير للفرق بين الجملتين اعترضَ عليه السيد الأستاذ بأنه لا يمكن أن نتعقله، لأننا لا نتصور في النسبة، التمامية والنقصان، لأن النسبة ليست شيئاً يزيد وينقص، حتى يُقال تارة تامة فتكون مدلولة لجملة (زيد عالم) وأُخرى ناقصة فاقدة لبعض حيثياتها فتكون مدلولة لجملة

(علم زيد). فالنسبة أمر بسيط غير قابل للزيادة والنقصان، فالتفرقة بين الجملتين بما ذهب إليه المشهور، إنما يتم لو تعقلنا التمامية والنقصان في النسبة، ومع عدم تعقل ذلك، لا نتصور نسبتين حتى نتصور فرقاً بين الجملتين، فالمشهور يعجزون عن إعطاء تفسير لهذا الفرق بين الجملتين، بحيث إحداهما تامة يصح السكوت عليها، والأخرى ناقصة لا يصح السكوت عليها. وهذا يخلاف ما إذا بنينا على المسلك الثاني، وقلنا: بأن الجملة الناقصة موضوعة للتحصيص ـ للنسبة التحصيصية ـ فتكون دالة على النسبة التحصيصية بنحو الدلالة التصورية، والجملة التامة موضوعة لقصد الحكاية بنحو الدلالة التصديقية.

وبهذا يتحصل الفرق بين الجملتين، وحاصله: إنَّ الجملة التامة لها دلالة تصديقية باعتبار أنها موضوعة لإبراز قصد الحكاية، والجملة الناقصة موضوعة للتحصيص من دون أن تتضمن الدلالة التصديقية على قصد الحكاية، فالنسبة التامة والناقصة مرجعهما إلى الدلالة التصديقية والتصورية. فمتى ما كان للجملة دلالة تصورية، فالنسبة ناقصة، ومتى ما كان لها دلالة تصديقية فالنسبة تامة.

والتحقيق في ذلك هو، أن التمامية والنقصان من شؤون النسبة في عالم التصور المحض، وفي المرتبة السابقة على طرو التصديق، أو طرو النفي. فالنسبة في عالم التصور هي تارة تكون تامة، وأُخرى تكون ناقصة. وليس منشأ الفرق هو التصديق وقصد الحكاية في إحدى الجملتين دون الأُخرى، بل لا بُد من تصوير فرق بين الجملتين في عالم التصور المحض. ومما يشهد بذلك هو إن قولنا (هل زيد عالم) فمن الواضح أن جملة «زيد عالم» التي طرأ عليها أداة الاستفهام، ليس لها دلالة تصديقية، لأن السائل مستفهم، فهو ليس في مقام الحكاية

والتصديق، وإنما الذي يُعقل أن يُستفهم عنه إنما هو المطلب التصوري لا التصديقي.

إذن فلا بُدّ من فرض، أن مفاد جملة «زيد عالم» في هذا المقام مفاد مطلب تصوري محض، ليُعقل تعلق الاستفهام به.

وفي هذا المثال لو أبدلنا الجملة التامة بجملة ناقصة فنقول: (هل زيد العالم)، يكون هذا الاستفهام ناقصاً، ويحتاج إلى مُتمّم فنقول مثلاً: (هل زيد العالم قائم؟. إذن فبهذا يتبين فرق بين الجملتين في هذا الموقع، مع أنهما مطلبان تصوريَّان محضان، ببرهان تعلق الاستفهام بهما، لأن الاستفهام لا يتعلق بالمطلب التصديقي، ومع هذا يوجد فرق بين الجملتين الاستفهاميتين: فقولنا: (هل زيد عالم) صحيح، وقولنا: (هل زيد العالم) ليس بصحيح. والحال إن كلتا الجملتين متمحضة في المطلب التصوري، إذن فنسأل: لماذا صحّ أحد القولين دون الأخر؟. ولا يمكن أن يقول صاحب المسلك الثاني أن الصحة وعدمها تدور مع المطلب التصديقي والتصوري، لأن الاستفهام لا يتعلق بالمطلب التصديقي، إذن فكلا القولين. مطلب تصوري، مع أنهما مختلفان في المقام بدليل صحة دخول اداة الاستفهام على أحدهما دون الآخر.

وهذا شاهد على وجود فرق في حاق النسبة بين الناقصة والتامة: فالتمامية والنقصان من شؤون النسبة في عالم النظر التصوري المحض، لا إنَّ الفرق هو باعتبار أن النسبة التامة تصديق، والنسبة الناقصة تصور، بل في عالم التصور المحض يوجد سنخان من النسبة: نسبة ناقصة، ونسبة تامة.

وأما تصحيح ذلك فهو، وإنْ لم يفِ به المشهور، حيث أن

كلماتهم غير متقنة في توضيح حاق الفرق بين النسبتين، إلاَّ أن تحقيق هذا الفرق هو أن يُقال: إنَّ النسبة الناقصة هي النسبة التحليلية، والنسبة التامة هي النسبة الواقعية، وذلك أننا أوضحنا سابقاً أن النسب على قسمين:

القسم الأول: النسب التحليلية من قبيل نسبة (في) في قولنا: «النار في الموقد».

والقسم الثاني: النسب الحقيقية من قبيل النسبة الإضرابية في قولنا: «أكرم زيداً بل عمراً».

وقلنا إنَّ النسب التحليلية ليست موجودة في صقع الذهن، بل الموجود وجود واحد لمركب تحليلي أحد أجزائه التحليلية هو النسبة، وهذا بعينه نقوله في النسبة الناقصة. ففي قولنا: «علم زيد»، لا يوجد في صقع الذهن وجودان ذهنيان أحدهما وجود للعلم، والآخر وجود زيد، ونسبة بين العلم وزيد، فهذا غير موجود، بل هناك وجود ذهني واحد بالتحليل ينحل إلى أجزاء: (علم، وزيد، وربط مخصوص) وهذا الربط المخصوص بين (علم، وزيد) كالربط المخصوص بين (النار والموقد)، فالموجود في الذهن وجود واحد تركيبي لو حُلِّل لأمكن أَنْ نُثبت بالبرهان أن جزءَه التحليلي نسبة «ما» وربط «ما»، وبذلك يظهر معنى كون النسبة ناقصة، فالمتكلم حينما يُلقي الجملة الناقصة، كأنه ألقى كلمة مفردة لا تدل على نسبة، ولهذا لا يحسن السكوت عليها. كذلك حينما يلقي «علم زيد» كأن ألقى شيئاً واحداً لا شيئين بينهما نسبة، لأن النسبة تحليلية لا واقعية، هذا في باب الجمل الناقصة، وهذا معنى كون النسبة ناقصة في عالم التصور.

وأمَّا النسبة في الجمل التامة: فهي نسبة واقعية في صقع الذهن،

بحيث أن الذهن يرى شيئين بينهما نسبة من قبيل النسبة الإضرابية، كما مرَّ سابقاً. ففي قولنا «زيد عالم» الذهن عنده شيئان: زيد في جانب، وعالم في ذاك الجانب، ونسبة قائمة بينهما وهذه النسبة هي النسبة التصادقية بين زيد وعالم.

ويمكن أن نوضح الفكرة بمثال عرفي:

«ولنفرض مرآتين وشخصاً واحداً انتقشت صورته في تلك المرآتين في وقت واحد، وصار له صورة في هذه المرآة، وصورة في تلك المرآة، وهنا عندنا عالمان عالم المرآة، وعالم ذي المرآة، ففي عالم المرآة الذي هو عالم الصور الحاكية، يوجد شيئان متغايران: أحدهما الصورة القائمة في المرآة الأولى، والثاني، الصورة القائمة في المرآة الثانية، وبين هاتين الصورتين نسبة، وهذه النسبة هي نسبة التصادق بحيث ما يُرى في الصورة الأولى، هو عين ما يُرى في الصورة الثانية. فالمرآة تُعطينا صورتين بنحو بينهما نسبة التصادق القائمة في عالم المرآة. وأما في عالم ذي المرآة، وعالم المحكي لا الحاكي يوجد شيء واحد فقط، ولا يوجد نسبة» وهذا المثال نطبقه هنا فنقول بأن هناك واقعاً واحداً في نفس الأمر، وهذا الواقع الواحد له مفهومان ذهنيان: أحدهما مفهوم زيد والآخر مفهوم عالم، على غرار الصورتين المرآتيتين لوجود زيد الواحد في نفس الأمر، فكلا المفهومين لوحظا بما هما مشيران إلى شيء واحد وواقع واحد. ففي صقع الوجود الذهني يوجد شيئان ومفهومان بينهما نسبة واقعية، وهذه النسبة الواقعية الذهنية نسبة تصادقية واقعية لا نسبة تحليلية؛ وبهذا يُعرف لماذا كانت الجملة هنا تامة وهناك ناقصة: فهذه تامة لأنها نسبة واقعية، وتلك ناقصة لأنها تحليلية، وكلتا النسبتين في عالم التصور المحض فتارة أتصور النسبة تامة، وأُخرى ناقصة، وبهذا ظهر السر

فيما أشرنا إليه من أنه لماذا يصح قولنا: «هل زيد عالم»، ولم يصح قولنا «هل زيد العالم». وبهذا اتضح الفرق بين النسبة التامة، والنسبة الناقصة، بلا حاجة إلى إدخال الدلالة التصديقية، والنسبة في البين.

وبهذا يكون مطلب المشهور معقول في نفسه بل هو المتعيّن، والمسلك الثاني القائل بأن جملة (زيد عالم) موضوعة لقصد الحكاية، لا للنسبة، هذا في نفسه غير صحيح، وذلك لأنه يكون مورداً لإشكالين:

الإشكال الأول: وهو إشكال مبنائي، وحاصله، أَنَّ صاحب هذا المسلك الذي يقول بأن جملة «زيد عالم» تدل على قصد الحكاية، ماذا يقصد بهذه الدلالة؟.

فإمَّا أن يريد الدلالة التصورية، بمعنى أن هذه الجملة تدل على مفهوم قصد الحكاية، وبحيث ينطبع في ذهن السامع تصوراً صورة هذا المفهوم.

وإمَّا أن يريد الدلالة التصديقية، كما هو صريح كلامه بحيث تكون هذه الجملة كاشفاً عن وجود فرد جزئي، من قصد الحكاية في نفس المتكلم.

والأول: بديهي البطلان باعتبار أن هذه الدلالة التصورية التي توجب نقش هذا المفهوم تصوراً في ذهن السامع هي من شؤون نفس كلمة قصد الحكاية، لا من شؤون (زيد عالم)، فعندما نسمع قصد الحكاية يرتسم في ذهننا مفهوم قصد الحكاية. فالذي يدل على هذا المفهوم هو نفس لفظ قصد الحكاية لا (زيد عالم) وإلاَّ للزم الترادف، وهو واضح البطلان.

والثاني: لا نُسلم به، فالمشهور لا ينكرون أن جملة (زيد عالم)

لها دلالة تصديقية، وقصد، وكشف عن وجود قصد الحكاية في نفس المتكلم، لكن هذه الدلالة التصديقية ليست دلالة وضعية، وكلامنا في الدلالة الوضعية لجملة (زيد عالم). فنحن برهنا سابقاً في حقيقة الوضع أن الدلالة التي تتحصل ببركة الوضع تكون دائماً دلالة تصورية، فدلالة هذه الجملة دلالة تصورية، والدلالة التصديقية التي يتبنّاها السيد الأستاذ[1]، وإن كنا نقبل بها، لكن بحسب الحقيقة خارجة عن محل الكلام، ومحل الكلام هو تشخيص المعنى الموضوع له هذه الجملة، وتشخيص الدلالة التصورية والوضعية. أما الدلالة التصديقية فهي ناشئة كما ألمحنا سابقاً من قرائن حالية وسياقية، كما يأتي توضيحه فيما بعد.

الإشكال الثاني: وحاصله إنَّ الوجدان قاض بوجود سنخ معنى محفوظ في تمام موارد استعمال جملة «زيد عالم»، فهي تارة تقع مبتدأ وخبراً، كما في قولنا: «زيد عالم»، وأُخرى تقع مدخولاً لأداة الاستفهام كما في قولنا: «هل زيد عالم»، وثالثة تقع مفعولاً كما في قولنا: «أخبركم بأن زيداً عالم».

فإذا ما بنينا على مسلك المشهور، فيُقال: إنَّ هذه الجملة تدل بالدلالة التصورية على النسبة التامة في جميع موارد استعمالاتها.

وأما إذا قلنا: بأن هذه الجملة موضوعة للدلالة التصديقية على قصد الحكاية، إذن فكيف يمكن إنحفاظ هذا المعنى حينما تقع متعلقاً للاستفهام أو مفعولاً! إذ من الواضح أن المفعول والمستفهَم عنه، ليس هو قصد الحكاية بل هو الواقع.

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٨٦ ـ ٨٧.

فبناء على المسلك الثاني، لا يمكن أن يكون لهذه الجملة سنخ معنى محفوظ في الصور المختلفة، وهذا خلف الوجدان.

إذن فلا بُد من القول بأن دلالة هذه الجملة دلالة تصورية على النسبة في جميع موارد الاستعمال.

تطبيق:

لقد صار واضحاً أن مفاد الجملة الخبرية الاسمية «زيد عالم»، هو النسبة الواقعية في عالم الذهن، بحيث يُرى مفهومان متغايران حاكيان عن واقع واحد، وهذه النسبة نسبة تصادقية، وهذا بعينه نقوله في الجملة الخبرية الفعلية، كما في قولنا «ضَرَبَ زيد». ففي هذه الجملة يوجد عدة أمور:

الأول: مادة الفعل «ض ـ ر ـ ب ـ».

والثاني: هيئة الفعل.

والثالث: هيئة الجملة.

فمادة الفعل التي هي الضرب موضوع للحدث، وهيئة الفعل موضوع للنسبة التحققية والصدورية القائمة بين الضرب والضارب أي قائمة بين الحدث وذات «ما» على وجه الإبهام، وهذه النسبة الصدورية نسبة ناقصة تحليلية، لأن موطنها الأصلي هو الخارج. فالضرب إنما يصدر من الذات المبهمة الخارجية لا الذهنية. وكلامنا في هيئة الجملة (ضرب زيد). فهيئة الجملة تدل على النسبة التامة التصادقية، فمفاد هذه الهيئة أن تلك الذات المبهمة، التي هي طرف النسبة الناقصة في هيئة الفعل، هي عين زيد؛ فكأن المتكلم قال: إنَّ تلك الذات التي إنتسب لها الضرب هي زيد.

إذن في الجملة الخبرية الفعلية بحسب التحليل، يوجد هيئتان ونسبتان، وكل من الهيئتين تدل على إحدى النسبتين. فهيئة الفعل تدل على نسبة ناقصة تحليلية صدورية قائمة بين الحدث والذات المبهمة، وهيئة الجملة تدل على نسبة تامة قائمة بين الذات المبهمة وزيد.

نعم يبقى هناك كلمات كثيرة في تحقيق حال تلك النسب الناقصة التي هي مفاد هيئة الفعل الماضي، والمضارع، والمصدر، ونحو ذلك من المشتقات، وهي تحقيقات خارجة عن محل الكلام. ولعله من المناسب جداً التعرض لجملة منها فيما بعد في بحث المشتق.

وإلى هنا إنتهى الكلام حول الجمل الخبرية بقسميها الاسمية والفعلية، وحول الجمل الناقصة، وبقي الكلام حول الجمل الإنشائية:

الجمل التامة الإنشائية:

ونذكر الجمل التامة الإنشائية على ضوء المسلكين المتقدمين: مسلك السيد الأستاذ، ومسلك المشهور، مع تحقيق الحال فيها.

مسلك السيد الأستاذ: الجمل الإنشائية في هذا المسلك حالها حال الجمل الخبرية[1]، فهي موضوعة لإبراز أمر نفساني، ودلالتها دلالة تصديقية. فمثلاً الجملة الاستفهامية «هل زيد عالم»: موضوعة لإبراز أمر نفساني، وهو طلب فهم المطلب ودلالتها على ذلك دلالة تصديقية، بمعنى أن هذه الجملة تكشف عن فرد جزئي من طلب فهم المطلب قائم في نفس المتكلم، وكذلك سائر الجمل الأُخرى كجملة التمني «ليت الرسول حي»، إيضاً تدل تصديقاً على أمر نفساني، وهو تمني أن يكون النبي ﷺ حياً.

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٨٨ ـ ٨٩.

هذا هو المنهج العام في هذا الباب على مسلك السيد الأستاذ. وقد قلنا فيما سبق إنَّ هذه الدلالات التصديقية مقبولة، ولكنها ليست هي الدلالات الوضعية، بل هي دلالات ناشئة من القرائن الحالية والسياقية، فهي في طول الدلالات الوضعية. وكلامنا هنا في تشخيص الدلالة التصورية، لا التصديقية، وفي تشخيص المعنى الموضوع له. فهذه الدلالات التصديقية خارجة عن محل الكلام، وبهذا ينتهي الكلام إلى المسلك المشهور.

مسلك المشهور: يقسم الجملة الإنشائية إلى قسمين:

القسم الأول: منها الجملة الإنشائية التي هي بلفظها تُستعمل تارة في مقام الإخبار، وأُخرى في مقام الإنشاء، من قبيل «أنت طالق» فإنها جملة خبرية إسمية، تستعمل بنفسها في مقام الإخبار تارة، وفي مقام الإنشاء أُخرى. ومن قبيل «بعت الكتاب بدينار» فإنها جملة خبرية فعلية، تستعمل في مقام الإنشاء تارة، وأُخرى في مقام الإخبار.

القسم الثاني: منها الجمل المتمحضة في الإنشاء من قبيل الجملة الاستفهامية «هل زيد عالم» فهذه الجملة لا تستعمل في مقام الإخبار بل في الاستفهام.

أمَّا القسم الأول: فليس فيه شيء جديد غير ما قلناه سابقاً، فإن المدلول التصوري الوضعي في مقام الإنشاء والإخبار واحد، وهو النسبة التامة التصادقية. وأمّا الإنشائية والإخبارية فهي من شؤون الدلالة التصديقية، بحيث إذا كان داعي المتكلم هو قصد الحكاية عن النسبة التصادقية، فهو في مقام الإخبار، فتكون إذن الجملة خبرية، وإن كان داعيه هو قصد اعتبار وإيجاد هذه النسبة اعتباراً، بحيث أن ما

في نفسه هو قصد اعتبار الطلاق والبينونه بينه وبين زوجه، فحينئذٍ تكون الجملة إنشائية.

وأمَّا القسم الثاني: الذي هو من قبيل قولنا «هل زيد عالم»، فهنا «زيد عالم» مدلولها الوضعي التصوري هو النسبة التامة التصادقية القائمة بين الطرفين الذهنيين، كما مر. ولكن الكلام في المدلول الوضعي التصوري لكلمة «هل». ومما لا شك فيه أن مدلولها هذا ليس هو الاستفهام إبتداء، بما هو مفهوم إسمي، فلا يمكن أن يُقال بأن «هل» تدل على هذا المفهوم الاسمي استقلالاً، ولكن لا إشكال في أنه يُفهم من جملة هل زيد عالم الاستفهام إذن فلا بُدّ من تصوير أنه كيف يُفهم الاستفهام من هذه الجملة؟.

ويقال في هذا المقام: أن الاستفهام حقيقة قائمة بين المستفهِم وبين النسبة التامة المستفهَم عنها، فنتصور هنا نسبتين: إحداهما النسبة التامة التصادقية، وهي نسبة «زيد عالم»، والأُخرى نسبة ثانية قائمة بين الاستفهام وبين نسبة «زيد عالم»، وفي تصوير هذه النسبة بناء على مسلك المشهور يوجد وجوه نذكر منها وجهين معقولين:

الوجه الأول: وهذا الوجه هو مختار[1] المحقق العراقي (قده)، وحاصله: إنَّ «هل» تدل على هذه النسبة الثانية التي أحد طرفيها هي نسبة «زيد عالم» والطرف الآخر هو الاستفهام بحيث أن الاستفهام بما هو مفهوم إسمي أُخذ قيداً في مدلول «هل» المطابقي. «فهل» تدل على هذه النسبة، بحيث أن مدلولها المطابقي هو نسبة الاستفهام، ويكون الاستفهام قيداً في هذه النسبة.

---

(١) بدائع الأفكار ـ الآملي: ج١ ص٦٣ ـ ٦٤ ـ ٦٥.

وبهذا تمت العناصر الثلاثة النسبة والطرفان. النسبة مدلول عليها «بهل» وأحد طرفي هذه النسبة هو الاستفهام الذي أُخذ قيداً في مدلول «هل»، والطرف الآخر للنسبة مدلول عليه بجملة «زيد عالم».

فبناء على هذا «هل» تدل على النسبة التي هي معنى حرفي بحيث أُخذ فيه الاستفهام قيداً بما هو مفهوم إسمي، كما تقدم في هيئة «ضَرَبَ» التي تدل على النسبة الصدورية المأخوذ معها الذات المبهمة بما هي مفهوم إسمي قيداً في مدلول هيئة الفعل، فهنا أيضاً كذلك مدلول «هل» نسبة مقيدة بأحد طرفيها، والطرف الآخر مدلول عليه بزيد عالم، فالدال على الاستفهام هو نفس الدال على هذه النسبة الثانية أيضاً تبعاً وضمناً.

الوجه الثاني: وهذا الوجه هو مختار المحقق الاصفهاني (قده) وحاصله[1]: إنَّ الاستفهام حالة قائمة بين المستفهِم والمستفهَم عنه، بين خالد المُستفهِم وبين «زيد عالم» المستفهَم عنه، وهذه الحالة هي حالة طلب الفهم ينتزع عنها مفهوم إسمي، وهو مفهوم الاستفهام. وفي طول هذه الحالة ينشأ ربط مخصوص لا محالة بين المستفهِم والقضية المُستفهَم عنها، بحيث يتحصل من ذاك الربط المخصوص معنى حرفي نسبي، وهذا المعنى الحرفي النسبي هو مفاد أداة الاستفهام.

ففي موارد الاستفهام عندنا أمران: حالة قائمة بين المستفهِم والمستفهَم عنه، وهذه الحالة يُنتزع منها مفهوم إسمي مدلول عليه بلفظة الاستفهام، وفي طول هذه الحالة يوجد ربط مخصوص بين المستفهِم، وهو خالد، والمستفهَم عنه وهو قضية زيد عالم. وهذا الربط المخصوص يتحصل منه معنى حرفي نسبي، مدلول عليه بلفظة «هل».

---

(١) نهاية الدراية ـ الاصفهاني: ج١ ص٣٠ بتصرف.

ويُعبَّر عن هذا الربط المخصوص بالنسبة الاستفهامية، لكن لا يُرادُ بها النسبة بين الاستفهام والقضية، بل النسبة والربط المخصوص بين ذات المستفهِم والقضية المستفهَم عنها.

وهذا الوجه يختلف عن سابقه في حقيقة تلك النسبة وأطرافها، فالنسبة التي اختارها المحقق العراقي بأنها مفاد أداة الاستفهام، نسبة قائمة بين الاستفهام والقضية المستفهم عنها، وهذا بخلاف ما اختاره المحقق الاصفهاني، فهذه النسبة نسبة قائمة بين الذات المستفهِمة وبين القضية المستفهَم عنها. وهذه النسبة موازية مع الاستفهام، لا إنّ الاستفهام طرف لها، ويترتب على ذلك أن نفس مفهوم الاستفهام بناء على تصوير المحقق الاصفهاني خارج عن حريم مدلول «هل» وليس مأخوذاً حتى بنحو القيدية. فمفاد «هل» عبارة عن النسبة الاستفهامية الموازية للاستفهام.

نعم كلمة «هل» تدل على مفهوم الاستفهام بالدلالة الإلتزامية التصورية، باعتبار أن الربط المخصوص بين الذات المستفهِمة والقضية المستفهَم عنها، هو من نتائج الاستفهام. فأداة الاستفهام الموضوعة لإفادة ذلك الربط المخصوص تدل تصوراً بالمطابقة على ذلك الربط، وتدل بالدلالة التصورية الإلتزامية على مفهوم الاستفهام. وهذا بخلاف مبنى المحقق العراقي حيث أن الاستفهام كان مدلولاً عليه بالدلالة التبعية الضمنية، باعتباره قيداً في المعنى.

تحقيق المطلب:

هناك تصوير ثالث لا يدع مجالاً لهذين الوجهين في مقام تشخيص مفاد «هل» وأمثالها في الجمل الإنشائية، وحاصل هذا الوجه هو:

إنَّ كلا الوجهين يشتركان في نكتة وهي أنه لا بُد من تصوير نسبتين: نسبة تصادقية تكون هي مفاد «زيد عالم»، ونسبة أُخرى تكون هي مفاد أداة الاستفهام، ولكن هذا غير صحيح بعد التأمل في حقيقة النسبة التصادقية بالنحو الذي شرحناه، وتوضيح ذلك:

إنَّ النسبة التصادقية لها ثلاثة أطراف وذلك لان طرفين منها هما زيد وعالم، والطرف الثالث هو ما فيه التصادق، لأن «زيد وعالم» مفهومان متغايران قائمان في عالم الذهن، ونحن نقول: إنَّ هذين المفهومين بينهما تصادق، وما فيه التصادق هو مقوّم ثالث للنسبة التصادقية، إذ لا يُعقل التصادق بين هذين المفهومين المتغايرين، إلاَّ بوجود ما فيه التصادق، وبلحاظ وعاء من الأوعية. إذن فلا بُدّ من لحاظ ما فيه التصادق حتّى يتم بذلك أركان النسبة التصادقية. وما فيه التصادق يختلف: ففي القضايا الخبرية «زيد عالم» وعاء التصادق هو وعاء التحقق، حيث كلا الطرفين يتصادقان، ويتطابقان على واقعة واحدة محفوظة في وعاء التحقق، وبهذا تكون الجملة خبرية، وفي جملة هل زيد عالم» ما فيه التصادق هو وعاء الاستفهام، لا وعاء التحقق، كذلك في جملة «ليت الرسول يعود» يكون التصادق بلحاظ وعاء التمني، وهكذا يكون التصادق بلحاظ وعاء الترجي، فبحسب الحقيقة، إذا رجعنا إلى نفس النسبة التصادقية التي هي مفاد (زيد عالم) فمن أول الأمر نرى أَنَّ لها ثلاثة أركان: مصادِق ومصادَق عليه، وما فيه التصادق.

والفرق بين الجملة الإنشائية الاستفهامية مثلاً والجملة الخبرية، هو: إنَّ وعاء التصادق في هذه الأخيرة هو وعاء التحقق بحسب النظر التصوري، وفي الأولى وعاء التصادق بلحاظ وعاء آخر، وهو وعاء

الاستفهام مثلاً، أو بلحاظ وعاء التمني، أو وعاء الترجي، إلى غير ذلك من الأوعية.

إذن فليس عندنا نسبتان بل نسبة واحدة، وهي النسبة التصادقية التي دائماً لها ثلاثة أطراف، وتعيين طرفها الثالث، وهو ما فيه التصادق، يكون في لغة العرب. فإن كان هو وعاء التحقق لا يحتاج إلى أداة مستقلة، وإن كان وعاء آخر من أوعية الاستفهام والترجي والتمني، فيحتاج إلى أداة مستقلة، ولعلّه في لغة أُخرى نفس وعاء التحقق يحتاج إلى أداة مستقلة.

وبهذا يتضح أن النسبة التصادقية لا تستكمل معناها بمجرد فرض طرفين حتى نحتاج بعد هذا إلى فرض نسبة ثانية في مقام تشخيص مفاد أداة الاستفهام، بل النسبة التصادقية لا تستكمل معناها إلاَّ بأطرافها الثلاثة، فحينئذ بالإمكان أن يُجعل كلمة «هل» دالة على تعيين الطرف الثالث في نفس تلك النسبة التصادقية بلا حاجة إلى فرض نسبتين.

الموضوع له في الحروف والهيئات عام أو خاص؟

صار واضحاً إنَّ الحروف والهيئات موضوعة للنسب، فبعضها موضوع للنسب التحليلية التي يكون حاق موطنها الأصلي هو الخارج، وبعضها موضوع للنسب الواقعية التي يكون حاق موطنها الأصلي هو الذهن. والكلام الآن يقع في تشخيص أن الموضوع له في باب الحروف والهيئات، هل هو عام أو خاص؟.

والكلام في ذلك يقع في جهتين: فتارة يقع في موارد النسب الواقعية، وأُخرى في موارد النسب التحليلية.

الجهة الأولى ـ موارد النسب الواقعية:

قبل البدء في تحقيق أن الموضوع له الحرف في هذه الجهة، هل هو عام أو خاص، لا بُد وأن نعرف ما هو المراد بالعمومية، والخصوصية؟:

ومن الواضح بمكان أنه ليس المراد بكون الموضوع له الحرف عاماً أو خاصاً، بحيث يصدق على كثيرين في الخارج، أو عدم ذلك، لأن النسب الواقعية التي حاق موطنها هو الذهن، لا تصدق على الخارج أصلاً. فمثلاً النسبة الإضرابية، أو التأكيدية، أو التفسيرية، أو

التصادقية، هذه كلها نسب واقعية، قائمة بين مفهومين ذهنيين في صقع الذهن، وأفقه، وفي الخارج لا يوجد شيئان بينهما نسبة، بل وجود واحد هو في نفس الوقت وجود لزيد ولعالم في قولنا «زيد عالم»، فالخارج وعاء الواقعة الواحدة، فهذه النسب الواقعية الذهنية لا معنى لأن يفرض أن لها أفراداً في الخارج حتى يقع الكلام في عموميتها وخصوصيتها، بحيث تصدق على كثيرين في الخارج، أو عدم صدقها على كثيرين في الخارج.

كما أنه ليس المراد بالعمومية والخصوصية، ما أورده المحقق النائيني (قده) في بيان معنى العمومية والخصوصية، حيث ذكر (قده) أن مدلول الحرف له طرفان لا محالة، ولا إشكال في أَنَّ الطرفين خارجان عن حريم المعنى الحرفي، وغير داخلين في مدلوله، ولكن يقع الكلام في أن تقيُّد المعنى الحرفي بالطرفين، هل هو داخل في معنى الحرف، أو ليس بداخل؟.

فالقول: بأن الموضوع له عام يعني أن الطرفين خارجان قيداً وتقيّداً. ومعنى أن الموضوع له خاص: يعني إنَّ التقيُّد بالطرفين يكون داخلاً وإنْ كان ذات الطرفين خارجاً.

فالعمومية والخصوصية، وإن كانت ليست بلحاظ الصدق على الخارج، بل هي بلحاظ عالم الذهن، بحيث أن العمومية معناها أن القيد والتقيّد كلاهما خارج عن حريم المعنى الحرفي، والخصوصية معناها أنَّ التقيد بالطرفين داخل في مدلول الحرف، وإن كان ذات القيد خارجاً.

وكلامه (قده) ليس بصحيح، لأن كلامه يوهم بأنَّ في موارد المعنى الحرفي يوجد معنى حرفي مقيّد، وطرفان، وهما: القيد وشيء

ثالث وهو التقيد، مع أن المعنى الحرفي بنفسه مرتبط بالطرفين وليس إرتباطه بالطرفين يكون بتقيّد آخر زائد على نفسه، فإنَّ المعني الحرفي إمتيازه عن المعنى الاسمي، هو أنه بذاته وعمقه ربط وشد بين الطرفين، فلا يوجد بين هذا الربط، وبين طرفي الربط، تقيّد وربط آخر، وإلاَّ لاحتاج هذا التقيد إلى تقيد وربط آخر وهكذا.

فليس عندنا في باب المعنى الحرفي ثلاثة أشياء حتى يُقال بأن معنى العمومية عبارة عن خروج التقيّد والقيد معاً، ومعنى الخصوصية دخول التقيد وخروج القيد، إذن فهذا التعبير في تفسير العمومية والخصوصية غير صحيح، كما أَنَّ التعبير السابق بمعنى أن العمومية والخصوصية ملحوظة باعتبار الصدق على كثيرين في الخارج، وعدم الصدق على كثيرين في الخارج، هذا التعبير أيضاً غير صحيح.

والذي ينبغي أن يُقال في المقام: إنَّ هذه النسب الواقعية التصادقية، هل يُتصور بينها جامع حقيقي مع إلغاء خصوصيات الطرفين، أو لا يُتصور ذلك؟.

فإن تصورنا جامعاً بين نفس النسب التصادقية، أو النسب الإضرابية، أو التأكيدية، حينئذٍ يكون الموضوع له عاماً، ويكون جامعيته بلحاظ الصدق على كثيرين في نفس وعاء الذهن، باعتبار أن هذا الجامع ينطبق على نسب تصادقية كثيرة.

وأما إذا لم نتعقل الجامع بين النسب التصادقية، أو بين النسب الإضرابية، حينئذٍ لا يكون له أفراد كثيرين في الذهن، فالموضوع له خاص حينئذٍ.

والصحيح إنَّ هذا الجامع مستحيل، كما أوضحنا ذلك في بيان المسلك الثالث من مسالك المشهور في المعنى الحرفي. فإنَّ النسبة

التصادقية، وغيرها من النسب الواقعية، هي متقومة بشخص طرفيها كما مرَّ سابقاً بالبرهان، بحيث أنها في مرتبة ذاتها مرتبطة بشخص هذا الطرف، وبشخص ذلك الطرف. فحينئذٍ، إنْ أريد إنتزاع جامع حقيقي بين نسبتين تصادقيتين، فإما أن تُلغى خصوصيات الأطراف، وإما أن يُتحفّظ عليها:

فإن تحفظنا على خصوصيات الأطراف، استحال إنتزاع الجامع لأن تلك الخصوصيات متباينة، ومع أخذها في النسب تكون النسب أيضاً متباينة، فيستحيل أخذ الجامع.

وإن ألغينا خصوصيات الأطراف فقد ألغينا النسبة نفسها لأنها متقومة ذاتاً بشخص هذين الطرفين، إذن فلم نحصل على شيء ليكون جامعاً.

فبهذا البرهان يمتنع الجامع الذاتي بين النسب الواقعية، وحينئذٍ يتعين أن يكون الحرف موضوعاً بإزاء أفراد هذه النسب في عالم الذهن، وهذا هو معنى أن الموضوع له خاص، وعلى هذا يتعين أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، وذلك بأن يتصور الواضع مفهوماً إجمالياً، ويشير به إلى أشخاص النسب التصادقية، أو إلى أشخاص النسب الإضرابية، أو غير ذلك من النسب الواقعية، ويضع اللفظ بإزاء أولئك الأشخاص، فيكون الوضع عاماً والموضوع لها خاصاً.

الجهة الثانية ـ موارد النسب التحليلية:

لقد مرَّ بنا سابقاً، أن كل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج، ويكون الحرف دالاً عليها، تكون نسبة تحليلية لا واقعية، قائمة في صقع الذهن، بل في الذهن وجود واحد مركب، أحد أجزائه

التحليلية هو النسبة كما في قولنا «النار في الموقد»، حينئذٍ يقع الكلام، في أن الموضوع له الحرف عام أو خاص.

وبحسب الحقيقة لا بُد من الكلام بنحو أسبق من ذلك، وهو: إنَّ الحرف ليس له وضع مستقل بنفسه، فالبحث في أن الموضوع له الحرف ما هو، فالحقيقة إنَّ هذا البحث فرع التسليم بأن الحرف له وضع مستقل في نفسه.

ومن الواضح أن الحرف ليس له وضع مستقل بحيث تكون جملة «النار في الموقد» لها ثلاثة معانٍ بنحو تعدد الدال والمدلول بمعنى وجود ثلاث انتقالات ذهنية، مع أنه برهنا على عدم وجود ثلاثة أنتقالات ووجودات، فلا يوجد في عالم الذهن بإزاء هذه الجملة إلاَّ وجود لحاظي وانتقالي واحد. حينئذٍ يقع الكلام في هذا الوضع الوحداني لهذه الجملة، ولا شك في أن هذا الوضع هو بنحو الوضع العام، والموضوع له الخاص لأن الواضع بعد أن وضع النار لمعناها، والموقد لمعناه، وضع الجملة بكاملها لمعناها الوحداني، بحيث يكون أحد أجزائه هو النسبة التحليلية المدلول عليها بالحرف، وهي النسبة الظرفية.

وعليه يكون الوضع عاماً، والموضوع له خاصاً. أمَّا إنَّ الوضع عام، فلأن الواضع حين الوضع لم يتصور تمام الحصص «فلم يتصور زيداً في الحديقة، وعمراً في الدار، والنار في الموقد» وإنما تصور مفهوماً إجمالياً يشير إلى هذه الحصص، ووضع الجملة لواقع تلك الحصص، فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً.

وبهذا تم الكلام في الأمر الثاني، حيث إنتهينا من الوضع مع تمام تبعاته، وبعد ذلك يقع الكلام في الأمر الثالث من الأمور التي ذكرها صاحب الكفاية (قده).

الأمر الثالث: الاستعمال المجازي

لا إشكال في أن اللفظ له دلالتان اقتضائيتان: دلالة اقتضائية على المعنى الحقيقي، ودلالة اقتضائية على المعنى المجازي، كما أنه لا إشكال في أن الدلالة الثانية في طول الدلالة الأولى، بمعنى أنَّ صيرورة الدلالة الثانية فعلية متوقفٌ على وجود مانع عن فعلية الدلالة الأولى وإلاَّ لو لم يكن هناك مانع عن فعلية الدلالة الأولى للفظ على المعنى الحقيقي، فسوف تصبح تلك الدلالة فعلية ولا تصل النوبة إلى الدلالة على المعنى المجازي، كما أنه لا إشكال في أن الدلالة الأولى محتاجة إلى العناية الوضعية، فلا بُد في حصول تلك الدلالة من وضع اللفظ للمعنى الحقيقي. فلو لم يكن لفظ (أسد) موضوعاً للحيوان المفترس، لما كان له دلالة شأنية عليه. وإنما الكلام يقع في الدلالة الثانية، فهل دلالة لفظة (أسد) على الرجل الشجاع أيضاً، يحتاج إلى عناية زائدة، أو يكفي لحصول تلك الدلالة نفس وضع اللفظ للمعنى الحقيقي؟.

ففي المقام مسلكان: حيث ذهب بعضهم إلى لزوم عناية إضافية زائدة، وذهب آخرون إلى عدم لزوم ذلك. وهذا الخلاف بين المسلكين ينبغي أن يكون في مجازٍ الكلمة، لا في المجاز السكّاكي، لأن التجوز على قسمين:

قسم من التجوز يكون تجوزاً في الكلمة بحيث يؤتي بلفظة (أسد) ويُراد بها غير معناها الحقيقي، وهو تجوز في مرحلة الاستعمال.

وهناك قسم آخر من التجوز يكون في مرحلة التطبيق والادعاء، وذلك بأن يُفرض أن كلمة (أسد) قد استُعملت في معناها الموضوع له، وهو مفهوم الحيوان المفترس. ولكن ادُّعي عناية أن زيداً فرد من الحيوان المفترس لشدة مشابهته في الشجاعة له، فيُطبّق المفهوم على مصداقه الخارجي، والقسم الثاني من التجوز خارج عن محل النزاع. فإن اللفظ قد استعمل في معناه الموضوع له بلا عناية زائدة على كون اللفظ موضوعاً لمعناه الحقيقي، وإنما العناية أُعملت في مقام تطبيق المفهوم على غير مصداقه الحقيقي. فالعناية المبذولة عناية عقلية، وليست عناية لفظية واستعمالية.

فالخلاف بين المسلكين في القسم الأول من التجوز، فيما إذا استُعملت لفظة (أسد) في مفهوم آخر مباين للمفهوم الذي وضعت له، فحينئذٍ يُقال بأن هذا الاستعمال هل يحتاج تصحيحه إلى عناية إضافية زائدة على وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، أو لا يحتاج إلى ذيْنك المسلكين؟.

المسلك الأول

وهو القائل بلزوم عناية إضافية في مقام تصوير وتصحيح استعمال اللفظ في المعنى المجازي، هذا المسلك يمكن تقريبه بعدة وجوه:

الوجه الأول:

ما ذكره السيد الأستاذ، وحاصله[1]: إنَّ هناك عناية زائدة تكون هي المصححة لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي. وهذه العناية هي وضع اللفظ للمعنى المجازي، ولكن وضعاً مشروطاً لا وضعاً مطلقاً، وتوضيح ذلك:

بناء على مسلك التعهُّد في الوضع، فاللفظ كما يكون موضوعاً للمعنى الحقيقي، بمعنى أنَّ الواضع يتعهد متى ما أتى بلفظ (أسد) يقصد الحيوان المفترس، كذلك اللفظ موضوع للمعنى المجازي أيضاً، بمعنى أنَّ الواضع يتعهد متى ما قصد تفهيم الرجل الشجاع أتى بلفظ (الأسد) مقروناً بالقرينة. فالوضع الأول مطلق والثاني مقيّد بالقرينة. وهذا هو معنى الأوضاع المشروطة للمعنى المجازي. فكل لفظ موضوع للمعنى المجازي، فهو مشروط ومقيّد بوجود القرينة. ومن أجل هذا لو فرض أن اللفظ لم يؤت معه بالقرينة. يُحمل على المعنى

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٩٤.

الحقيقي لا محالة، باعتبار أن وضعه للمعنى المجازي مقيّد بفرض وجود القرينة، فمع عدم وجود القرينة يُحمل على المعنى الحقيقي.

ويرد على ذلك:

أ ـ إنَّه ما هو المقصود من هذا الوضع، ومن هذا التعهد؟. فإن كان المقصود هو انتقال ذهن السامع إلى مراد المتكلم في فرض وجود القرينة، فهذا الوضع لغو، لأن القرينة بنفسها تكفي لتعيين مراد المتكلم، وإن كان الغرض هو انتقال ذهن السامع إلى مراد المتكلم في فرض عدم وجود القرينة. فهذا الوضع لا يكفي لذلك، لأنه مشروط بالقرينة. فمع عدمها لا يوجد هذا الوضع ليكون موجباً للانتقال، فهو لغو.

ب ـ إنَّ من نتائج هذا الوضع المشروط بوجود القرينة، صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي، فلا يصح هذا الاستعمال إلاَّ مع وجود الشرط فصحته موقوفة على وجود شرط الوضع وهو القرينة، مع أنه من الواضح أن استعمال اللفظ في المعنى المجازي في نفسه، صحيح حتى بلا قرينة، غاية الأمر أن بابه باب الإجمال فيما إذا كان المتكلم يريد أن يخفي مقصوده، ولا يوضح مراده. فيمكن أن يستعمل اللفظ في المعنى المجازي بلا قرينة.

إذن فهذا يكشف عن أنَّ صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي لها منشأ أوسع من هذا الوضع المشروط، إذ لو كان منشؤها هذا الوضع المشروط، لاختصّت الصحة بما إذا وُجد الشرط وهو غير لازم كما هو واضح.

الوجه الثاني:

وحاصل هذا الوجه في تصوير العناية الإضافية، هو أن يُقال

بوضع مطلق نوعي، بحيث يلتزم بأن لفظ (الأسد) موضوع لكلا المعنيين للحيوان المفترس، وللرجُل الشجاع بوضعين مطلقين بدون تقييد بالقرينة، غاية الأمر أن اللفظ موضوع للحيوان المفترس، بما هو حيوان مفترس، بعنوانه الأصلي، وموضوع للرجل الشجاع، لا بما هو رجل شجاع، بل بما هو مناسب للحيوان المفترس. ولهذا كان وضعاً نوعياً، لأن الواضع لم يضع كل لفظ لكل معنى من معانيه المجازية، بل بنحو واحد وضع كل لفظ لِما يناسب معناه الحقيقي. فيكون عندنا وضعان: وضع للحيوان المفترس بعنوانه الأصلي، ووضع للرجل الشجاع لا بعنوانه، بل بما هو مناسب، ومشاكل للحيوان المفترس.

ويرد على هذا الوجه:

لزوم العرضية بين الدلالتين: بين دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، ودلالته على المعنى المجازي. ولا يمكن تصوير كون دلالة اللفظ على المعنى المجازي أنها فرع عدم تمامية دلالته على المعنى الحقيقي، لأن حال اللفظ بناء علٰى هذا الوجه يكون حال لفظ له معنيان في عرض واحد يستوجب عرضية الدلالتين، فلماذا تكون دلالة اللفظ على المعنى المجازي في طول بطلان دلالته على المعنى الحقيقي!. بل بناء على هذا الوجه، لا يمكن أيضاً تصوير الطولية بين نفس المعاني المجازية، مع أنه لا إشكال في أن دلالة اللفظ على المعنى المجازي الفلاني، إنما هو في طول عدم تمامية دلالته على المعنى المجازي الأقرب. فإذا كان ميزان الدلالة هو الوضع، والوضع نسبته إلى تمام المعاني المجازية على حد واحد، إذن كيف نتصور الأقربية والأبعدية!. فهذا الوجه غير تام لأنه لا يفسِّر طولية المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي في عالم الدلالة، ولا يفسِّر الطولية في نفس المعاني المجازية بعضها مع بعض.

الوجه الثالث:

ويُقال في هذا الوجه: إنَّ العناية الزائدة هي عبارة عن أن قدماء اللغة ومؤسسيها، قد فتحوا باب المجاز، واستعملوا اللفظ في المعاني المجازية، فلو فرض أن قدماء اللغة قد استعملوا اللفظ في المعنى المجازي، صحَّ لنا أن نستعمل، وإذا لم يكونوا قد استعملوه، فلا يصح لنا أن نستعمل.

وقد ذكر المحقق العراقي[1] الذي اختار هذا الوجه في مقام تقريبه، إنه إذا لم يكن هذا الاستعمال قد جرى على لسان قدماء اللغة العربية مثلاً، إذن فلا يكون هذا الاستعمال عربياً، لأن المراد من كونه عربياً أنه جارٍ على طبق ما كان يستعمل العرب، فإذا لم يكن العرب قد استعملوه، فلا يكون هذا عربياً، وهذا هو معنى عدم صحة الاستعمال.

وهذا الوجه أضعف من سابقيْه، وذلك لأننا ننقل الكلام إلى أولئك القدماء الأولين الذين استعملوا اللفظ في المعنى المجازي، فهل كان استعمالهم مستنداً إلى وضع، أو بلا وضع إكتفاءً بالطبع؟.

فإنْ كان مستنداً إلى وضع، إذن رجع الأمر إلى الوجهين السابقين.

وإن كان صحيحاً بلا وضع، باعتبار أن نفس وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، يكفي لتصحيح الاستعمال في المعاني المجازية، إذن فنفس ما صحَّح لهم الاستعمال، يصحِّح لنا كذلك في عرْض واحد، بلا حاجة إلى توقف على صدور الاستعمال منهم.

---

(١) بدائع الأصول ـ الآملي: ج١ ص٨٧.

وأمّا دعوى أنه لو لم يصدر الاستعمال منهم لما كان عربياً: فهذه الدعوى غير صحيحة، لأن المراد من الكلام العربي هو ما كان صحيحاً بلحاظ أوضاع اللغة العربية، لا الكلام الذي يكون بشخصه قد جرى على لسان العرب الأوائل. فهذا الوجه غير تام.

الوجه الرابع:

وهذا الوجه يظهر من كلام صاحب الكفاية[1] (قده) كأنَّه فسَّر هذه العناية الزائدة بالترخيص من قِبل الشارع ـ الواضع ـ فقال: بأن استعمال اللفظ في المعنى المجازي، يتوقف على إذن الواضع وترخيصه في ذلك. فإن هو رخص صحَّ الاستعمال، وإلاَّ فلا يصح الاستعمال.

ولكن نسأل: ما هو المراد من الترخيص هنا؟.

فإن كان المراد به الترخيص التكليفي: فمن المعلوم أن الترخيص التكليفي شأن من شؤون المولى الذي تجب إطاعته، والواضع بما هو واضع ليس مولى تجب إطاعته حتى تنفذ ترخيصاته ونواهيه.

وإن كان المراد به الترخيص الوضعي، بمعنى جعل الصحة للاستعمال: فصحة الاستعمال ليست أمراً مجعولاً بالاستقلال بنفسه، من قبيل الصحة في باب العبادات والمعاملات، بل هي مجعولة تبعاً للوضع، فيرجع الأمر إلى الوضع، وقد تقدم الكلام في ذلك.

الوجه الخامس:

وحاصله الإلتزام بوضعين: وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، ووضع

---

(١) كفاية الأصول ـ مشكيني: ص١٩.

اللفظ للمعنى المجازي، كما هو الحال في الوجه الأول، لكن يختلف عنه في نكتة وهي: إنَّ الوضع المدّعى للمعاني المجازية في الوجه الأول، كان مشروطاً بالقرينة. لكن هنا الوضع للمعاني المجازية مشروط لا بالقرينة، بل بعدم إرادة المعنى الحقيقي سواء نصب قرينه أو لم ينصب قرينه.

فتغيير صيغة الشرط يوجب اندفاع كلا الإشكالين الواردين على الوجه الأول.

فلا يرد الاعتراض هنا باللغوية. لأن مجرد عدم إرادة المعنى الحقيقي ليس كافياً لإنفهام المعنى المجازي، فيكون الوضع هنا ذا أثر في مقام التفهيم.

كذلك لا يرد اعتراض الإجمال فيما إذا كان غرض المتكلم الإجمال والإبهام، لأن الشرط هنا ليس شرط نصب القرينة، بل هو عدم إرادة المعنى الحقيقي.

فصحة الاستعمال تكون دائرتها مطابقة مع دائرة هذا الشرط، ومع دائرة هذا الوضع، ولا تكون أضيق منها.

ولكن يرد على هذه الصيغة بهذا الطرز من التعبير وهو: إنَّ اللفظ موضوع بوضعين: لفظ (الأسد) موضوع للحيوان المفترس مطلقاً، وموضوع للرجل الشجاع بقيد عدم إرادة المعنى الحقيقي.

إذن فلو صدر اللفظ من النائم، أو من إصطكاك حجرين، يلزم أن يكون هذا اللفظ مورداً لكلا الوضعين، لأنه موضوع للحيوان المفترس بمقتضى الوضع الأول المطلق، وموضوع للرجل الشجاع حين لا يراد به المعنى الحقيقي ـ وهنا لم يُرد به المعنى الحقيقي ـ بمقتضى الوضع الثاني المقيد بعدم إرادة المعنى الحقيقي، فهذا اللفظ

موضوع لكلا المعنيين في عرض واحد، ويلزم أن تكون دلالته على كل منهما بالدلالة التصورية على نحو واحد، مع أنه لا إشكال في أنَّ دلالته التصورية على المعنى الحقيقي أقوى وآكد من دلالته التصورية على المعنى المجازي.

إذن هذه الصيغة لهذا الوجه غير تامة ما لم تُضف إليها عنايات إضافية.

وصفوة القول في إبطال المسلك الأول، وتعيين المسلك الثاني: إنَّ هذه العناية المدعاة إمَّا أن توجب دلالة عرْضية، أو دلالة طولية:

فإن أوجبت دلالة عرْضية فهذا خلاف الأصل الخارجي المسلَّم، وهو: إنَّ دلالة اللفظ على المعنى المجازي في طول عدم انعقاد دلالته على المعنى الحقيقي.

وإن أوجبت دلالة طولية بحيث لا تصل النوبة إلى الدلالة على المعنى المجازي إلاَّ بعد سقوط الدلالة على المعنى الحقيقي، فهذا لا يحتاج إلى العناية الزائدة، بل هذا يكفي فيه [illegible] وضع اللفظ لمعناه الحقيقي، وهذا ما سوف نذكره في المسلك الثاني:

المسلك الثاني

وهو عدم لزوم العناية الإضافية الزائدة في تصحيح استعمال اللفظ في المعنى المجازي، بل نفس وضع اللفظ لمعناه الحقيقي كافٍ لذلك وبيانه:

تقدم فيما سبق أن الوضع إنما يوجب دلالة اللفظ على المعنى، باعتبار كونه سبباً في اقتران اللفظ مع المعنى، وهذا الاقتران الأكيد الشديد بين اللفظ والمعنى، يوجب انتقال الذهن تصوراً من اللفظ إلى المعنى. وهناك اقتران آخر تكويني لا يحتاج إلى وضع واضع بين المعنى ومعنى آخر، بين الحيوان المفترس والرجل الشجاع، بل نشأ من الأعراف الخارجية.

فعندنا اقترانان طوليّان: اقتران اللفظ مع الحيوان المفترس نشأ من الوضع. واقتران الحيوان المفترس مع الرجل الشجاع.

هذان الاقترانان، ينتجان اقتراناً بين اللفظ والرجل الشجاع، لأن المقترن بالمقترن، مقترن، لكن هذا الاقتران الغير مباشر أضعف من اقتران اللفظ بالحيوان المفترس، وذلك لأن اقتران اللفظ بالرجل الشجاع كان بتوسط الحيوان المفترس، وكلما كثُرت الوسائط كان الانتقال أضعف. وكل من هذين الاقترانين منشأ لدلالة: فالأول منشأ لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، والثاني منشأ لدلالة اللفظ على

المعني المجازي. ولما كان الأول أقوى من الثاني، كانت دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي أقوى وآكد من دلالته على المعنى المجازي.

والشيء نفسه نقوله في المعاني المجازية بعضها مع بعض: فإن اقتران المعنى المجازي مع المعنى الحقيقي ليس دائماً بدرجة واحدة، بل بعض المعاني المجازية أشدّ التصاقاً بالمعنى الحقيقي من بعضها الآخر. فكلّما كان المعنى المجازي أشدّ التصاقاً بالمعنى الحقيقي، كان اقترانه غير المباشر مع اللفظ أقوى من الاقتران الغير مباشر لمعنى مجازي آخر. وبهذا الترتيب تُفسّر دلالة اللفظ على المعنى المجازي بلا عناية زائدة، ويظهر وجه الطولية بين الدلالة على المعنى المجازي والدلالة على المعنى الحقيقي، ويظهر أيضاً وجه الطولية في نفس المعاني المجازية بين بعضها والبعض الآخر.

فالصحيح إذن هو المسلك الثاني وهو: إنَّ صحة الاستعمال في المعنى المجازي، لا يحتاج إلى عناية زائدة، لأنها:

إنْ أُريد بها جعل دلالة عرضية للمعنى المجازي، فهو خُلْف الواقع.

وإن أُريد بها جعل دلالة طولية للفظ على المعنى المجازي فهذا حاصل بلا عناية زائدة، باعتبار اجتماع اقتران طبيعي مع اقتران وضعي.

فاجتماع هذين الاقترانين يُنتج دلالة اللفظ على المعنى المجازي بلا حاجة إلى العناية الإضافية. وبهذا تم الكلام في الأمر الثالث.

الأمر الرابع
الإطلاق الإيجادي

كان الكلام في تصحيح استعمال اللفظ في المعنى المجازي، والاستعمال عبارة عن جعل ذهن السامع ينتقل من الحاكي إلى المحكي، والكلام في الأمر الرابع يقع في مقابل الاستعمال، وهو الإطلاق الإيجادي الذي مفاده جعل ذهن السامع ينتقل إبتداء إلى الموضوع.

والكلام في الإطلاق الإيجادي: تارة يقع كبروياً، وأُخرى صغروياً بلحاظ المصاديق والأمثلة، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: كبرى الإطلاق الإيجادي.

لا إشكال في أنَّ إحضار الشيء في ذهن السامع له وسيلتان: حكائية وإيجادية.

والوسيلة الحكائية: لإحضار الشيء في ذهن السامع مفاده: أن يؤتى بلفظ حاك عن ذاك الشيء. فذهن السامع ينتقل أولاً إلى الحاكي، وثانياً من الحاكي إلى المحْكي.

والوسيلة الإيجادية لإخطار الشيء في ذهن السامع: عبارة عن

إيجاد ذلك الشيء خارجاً في معرض إحساسه وشعوره. فجعله كذلك يكون سبباً في انتقاش صورته الذهنية في ذهن السامع.

فمثلاً حينما يسألني سائل عمَّا في يدي، فتارة أقول سُبحتي، وهذا إخطار لصورة السبحة بنحو حكائي، لأن ذهن السائل ينتقل إلى اللفظ الحاكي، ومنه إلى المعنى المحكي، فهنا انتقالان ذهنيان. وأُخرى أفتح يدي، وأُريه السبحة، وهذا إخطار للمعنى بنحو إيجادي مباشر، لأن ذهن السائل لا ينتقل من شيء إلى السُبحة، بل ينتقل إليها إبتداء، فهنا انتقال ذهني واحد.

ومن الواضح أن إخطار المعنى بالوسيلة الحكائية، هو الاستعمال الذي يحتاج إلى مصحّح، لأنْ يحكي شيء عن شيء آخر. وهذا المصحّح: إمَّا الوضع كما هو الحال في باب الحقيقة، وإمَّا الطبع كما هو الحال في باب المجاز.

وأمّا إخطار المعنى بالوسيلة الإيجادية فهذا لا يحتاج إلى المصحّح الوضعي، ولا الطبعي، بل إنَّ نفس القضية تكويناً تقتضي أن كل إنسان إذا أحسَّ بشيء انتقشت صورته في ذهنه، فهناك ملازمة تكوينية بين الإحساس بالشيء، وانتقاش صورته في الذهن.

ومن الواضح أن الوسيلة الإيجادية هي الوسيلة الأولية في مقام إحضار المعنى، فإن الإنسان يُتاح له الوسيلة الإيجادية باعتبار هذه القضية التكوينية، بقطع النظر عن كل لغة، وعن وضع كل واضع.

وأما الوسيلة الحكائية فهي وسيلة ثانوية في المقام لاحتياجها إلى عناية وضع، أو عناية طبع.

وهناك فرقان أساسيان بين الوسيلتين:

الفرق الأول: مفاده أن الوسيلة الإيجادية لا يمكننا إتخاذها إلاَّ فيما إذا كان المعنى المراد إحضاره في الذهن معنى جزئياً خاصاً، بخلاف الوسيلة الحكائية، فإنها تفيد حتى في إحضار المعنى العام.

وتوضيح ذلك: أن في موارد الوسيلة الإيجادية نوجد شيئاً بقصد إخطاره في ذهن السامع، ومن الواضح أن ما نوجده دائماً يكون فرداً جزئياً خاصاً لأن الكلي على سعته، لا يُعقل إيجاده في الخارج. وحينئذٍ لا يمكن أن نحصل إلاَّ على الصورة الذهنية في ذهن السامع لهذا الفرد الجزئي الخاص، وتوهم أننا بإيجاد الفرد قد أوجدنا الكلي أيضاً، لأن الكلي موجود بوجود فرده، فلماذا لا نحصل على صورة ذهنية للكلي في ذهن السامع! هذا التوهم مدفوع، لأننا أوجدنا الكلي في ضمن الفرد بوجود تحليلي ضمني، فتكون الصورة الذهنية عند السامع موازية ومطابقة للوجود الخارجي الجزئي، فكما أن الكلي في هذا الإيجاد الخارجي، كان كلياً (بشرط شيء) كذلك الكلي المحفوظ في الصورة الذهنية، هو كلي (بشرط شيء) لا الكلي بحدِّه، ومن المعلوم أن الصورة الذهنية للكلي (بشرط شيء) مباينة للصور الذهنية للكلي (لا بشرط). نعم يمكن جعل هذه الصورة الذهنية للكلي (بشرط شيء) مقدمة إعدادية لذهن السامع لينتقل منها إلى صورة ذهنية للكلي (لا بشرط)، وهذا بابه باب الحكاية، لا باب الإيجاد. لأن هنا انتقالين ذهنيين وهذا باب الحكاية.

وأما في الوسيلة الحكائية فالأمر يختلف باختلاف الوضع والجعل: فقد يكون اللفظ موضوعاً للجزئي فيحكي عنه، وقد يكون موضوعاً للكلي فيحكي عنه.

والفرق الثاني بين الوسيلتين: إنَّه في موارد الوسيلة الإيجادية إذا أردنا أن نحضر معنى في ذهن السامع بالإيجاد، ثم نجعله موضوعاً في

قضية، فنحكم عليه بحكم، فمثلاً: لو فرضنا أننا أتينا (بتاريخ الطبري)، ونريد أن نحكم عليه بأنه كتاب، فبدلاً من أن نقول: تاريخ الطبري كتاب، الذي هو الوسيلة الحكائية، نأتي بنفس (تاريخ الطبري) أمام السامع ونقول: (هذا كتاب).

وهنا لا بُدَّ من الالتفات إلى نكتة، وحاصلها: إنه في مقام الحصول على قضية في ذهن السامع، نحتاج إلى إحضار موضوع القضية، ومحمولها، والنسبة ما بينهما، حينئذٍ أمَّا المحمول فقد احضرناه بالوسيلة الحكائية، وأمَّا الموضوع فقد أحضرناه بالوسيلة الإيجادية، وأمَّا النسبة بين المحمول والموضوع، لا بُدّ وأن تُحضر بالهيئة القائمة بينهما، ودلالة الهيئة على النسبة دلالة حكائية تحتاج إلى الجعل والوضع، وحينئذٍ لا بُدّ من البحث في أن الهيئة التي وضعت للدلالة على النسبة بين المحمول والموضوع، هل هي الهيئة القائمة بين وسيلتين حكائيتين، أو الأعم من ذلك، ومن الهيئة القائمة بين المجموع المركب من وسيلة حكائية، ووسيلة إيجادية؟.

فإذا فرضنا أن الهيئة الموضوعة للدلالة على النسبة بين الموضوع والمحمول، إنما هي الهيئة القائمة بين وسيلتين حكائيتين، إذن فتشكيل جملة، والتوصل إلى قضية بالتلفيق بين إحضار الموضوع إيجادياً، وإحضار المحمول إخطارياً حكائياً، يكون خطأ، وذلك لأن الذي يدل على النسبة، إنما هو الهيئة، والمفروض أن الهيئة القائمة بالمجموع المركب من اللفظ والخارج، ليست موضوعة لمعنى. حينئذٍ هذه الجملة لا تكون دالة على معنى.

إذن فلا بُدّ من البحث في أن الهيئة القائمة بين الوسيلة الإيجادية، وبين الوسيلة الحكائية، وُضعت للنسبة أيضاً، أولم توضع للنسبة؟. فإنْ كانت قد وُضعت للنسبة: حينئذٍ يمكن التوصل إلى قضية

معنوية ذات أجزاء ثلاثة عن طريق إحضار بعض أجزائها بالوسيلة الإيجادية، والبعض الآخر بالوسيلة الحكائية.

وإن لم تكن هذه الهيئة قد وُضعت للنسبة، إذن لا يمكن التوصل إلى القضية عن هذا الطريق.

هذان فرقان أساسيان لا بُد من الالتفات إلى نكتتهما لننتقل من بحث المقام الأول وهو الكبرى إلى بحث المقام الثاني وهو بحث الصغرى:

المقام الثاني: صغرى الإطلاق الإيجادي:

والبحث في هذا المقام يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه، وصنفه، ومثله.

الجهة الثانية: في إطلاق اللفظ، وإرادة شخصه.

الجهة الأولى: في إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه، وصنفه، ومثله:

أما الجهة الأولى، وهي إطلاق اللفظ وإرادة نوعه وصنفه ومثله: فقد ذهب بعضهم إلى أن إطلاق اللفظ، وإرادة النوع، أو الصنف، هذا بابه باب الإيجاد، وليس باب الحكاية، بل ذهب السيد الأستاذ[1] إلى أنَّ إطلاق اللفظ وإرادة المثل أيضاً من باب الإيجاد، وليس من باب الحكاية. وقالوا في تقريب ذلك: إنَّ الوسيلة الحكائية إنما تعتمد فيما إذا كان إيجاد الموضوع خارجاً متعذراً. وأما إذا كان بالإمكان إيجاد نفس الموضوع خارجاً، فلا معنى لتبعيد المسافة، وإيجاد أمر حاكٍ عنه، وفي المقام: إن كان الموضوع هو النوع فيمكن إيجاده،

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٩٥.

لأن النوع كلي، والكلي يوجد بوجود فرده، وكذلك الحال فيما إذا كان الموضوع هو الصنف والمثل، غاية الأمر أن الموضوع حينئذٍ بحاجة إلى تقييد، لأن الموضوع ليس هو «ضرب» على الإطلاق، بل مقيد «في ضرب زيد». ففي الصنف وفي المثل، الموضوع هو عبارة عن الجامع المقيّد، فالجامع أُوجد بنفسه، وتقييده بصنف مخصوص، أو بمثل مخصوص، هذا مدلول عليه بالحرف، فنقول: «ضرب في ضرب زيد». وهكذا رجع الأمر في الثلاثة إلى باب الإيجاد، لا الحكاية.

ولكن يتضح على ضوء الفارق الأول في المقام الأول: إنَّ هذا الكلام غير معقول، وذلك لأننا حينما نوجد النوع فنقول: «ضرب فعل ماض» مثلاً، فقد أوجدنا النوع بإيجاد فرده، ولكن لا يمكن بهذا أن نحصل على الصورة الذهنية للكلي في ذهن السامع، إلاَّ بنحو مطابقٍ لما أوجدناه خارجاً والمفروض أننا أوجدنا كلياً خاصاً مقيداً، أوجدنا الطبيعة في ضمن فرد مخصوص، فيكون وجود الطبيعة في الصورة الذهنية، وجوداً تحليلياً ضمنياً على نحو وجود الطبيعة في الفرد الذي أوجدناه خارجاً. وبهذا لم نحصل على ما هو موضوع القضية، لأننا نريد أن نُشكّل قضية موضوعها هو الكلي والطبيعي، وهذا أمر مستحيل بالوسيلة الإيجادية.

نعم لو جعلنا الصورة الذهنية للكلي المقيّد، مقدمة إعدادية لينتقل الذهن منها إلى صورة الكلي بحدّه وسعته، فهذا معقول، لكن هذا بابه باب الحكاية، لا باب الإيجاد، كما قلنا في الفارق الأول في المقام الأول.

إذن، فإطلاق اللفظ، وإرادة نوعه، كونه من باب الإيجاد، هذا غير معقول. ومنه يظهر حال ما ذهبوا إليه من أن إطلاق اللفظ، وإرادة

صنفه، أو مثله، هذا بابه باب الإيجاد، فأصلُ الجامع أوجدوه بنفسه، وتقييده بالصنف أو بالمثل دلَّ عليه الحرف، هذا أيضاً كلام غير معقول، لأننا نسأل:

إنَّ الحرف دلَّ على تقييد أي شيء.. هل دلَّ على تقييد الوجود الخارجي؟. وهذا مستحيل، لأن الوجود الخارجي جزئي، لا يقبل الإطلاق والتقييد كما هو واضح.

وإن قيل بأنه يدل على تحصيص وتضييق للمعنى الذي أريد بهذا الوجود الخارجي، فهذا يرجع إلىٰ باب الاستعمال، ومعناه أن هذا الوجود الخارجي أردنا به شيئاً وراء حدِّه الخارجي، وهذا بابه باب الاستعمال.

فالصحيح أن إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه، أو صنفه، أو مثله، هذا بابه باب الاستعمال، والمصحّح لهذا الاستعمال هو العلاقة الطبيعية القائمة بين الفرد ونوعه، أو بين الفرد وصنفه، أو بين الفرد ومثله.

الجهة الثانية: في إطلاق اللفظ، وإرادة شخصه:

قلنا: إنَّ الكلام بلحاظ الصغرى يقع في جهتين، وقد فرغنا من الجهة الأولى، وصار الكلام في الجهة الثانية: في إطلاق اللفظ وإرادة الشخص، فلو كان لدينا قضية نريد إحضارها في ذهن السامع، وموضوع هذه القضية هو شخص هذا اللفظ الصادر منَّا، فهل يمكننا إحضار هذه القضية في ذهن السامع بالتلفيق بين الوسيلة الإيجادية والوسيلة الحكائية، بحيث يكون الموضوع حاضراً بالوسيلة الإيجادية، والمحمول وهو كلمة (لفظ) مثلاً في «زيد لفظ» حاضراً بالوسيلة الحكائية؟.

اتضح ممَّا بيناه في تحقيق الكبرى أن هذا متوقف على تحقيق شرطين:

ـ **الشرط الأول**: أن يكون موضوع القضية المعنوية جزئياً، لاستحالة إحضار الكلي إيجادياً في ذهن السامع، وهذا الشرط محفوظ في المقام، لأن موضوع القضية المعنوية المراد إحضاره في ذهن السامع، إنما هو شخص هذا اللفظ، فبإيجاد هذا الشخص الفرد خارجاً، نحصل على إخطارٍ لصورة ذهنية موازية لهذا الفرد في الخارج.

ـ **الشرط الثاني**: هو البحث في أن الهيئة المتحصلة من التلفيق بين وسيلة إيجادية وأُخرى حكائية، هل تكون موضوعاً لإفادة النسبة؟.

والصحيح في ذلك، بحسب المُستظهَر عرفاً، هو التفصيل:

بين ما إذا كان التلفيق من وسيلة حكائية ووسيلة إيجادية، ولكنها لفظ بطبعها.

وبين ما إذا كان التلفيق من وسيلة حكائية ووسيلة إيجادية، ولكنها ليست لفظاً بطبعها.

فإن كانت الوسيلة الإيجادية لفظاً بنفسها: فالهيئة تكون موضوعة لإفادة النسبة، ولهذا حينما نقول «زيد لفظ» ونقصد بذلك إيجاد الموضوع بشخص لفظ زيد، نكون قد حصلنا على النسبة، لأن هذه الهيئة متحصلة من وسيلتين لفظيتين وإن كانت إحداهما إيجادية والأخرى حكائية.

وإن كانت الوسيلة الإيجادية ليست لفظاً بنفسها، كما قلنا سابقاً في مثال (تاريخ الطبري) حيث الوسيلة الإيجادية ليست لفظاً، بل هي

فعل خارجي والوسيلة الحكائية لفظ من الألفاظ، فالهيئة المتحصلة من وسيلتين ليست كلتاهما لفظية، لا تكون موضوعة للنسبة، ولا تدل عليها.

وعلى هذا فالشرط الثاني متحقّق في المقام في مثل «زيد لفظ». فكلا الشرطين متحقق في المقام، فيُعقل إحضار مثل هذه القضية المعنوية بالتلفيق بين الوسيلة الإيجادية في جانب الموضوع، والوسيلة الحكائية في جانب المحمول.

وبهذا يظهر بطلان ما أورده المحقق الاصفهاني على إطلاق اللفظ وإرادة الشخص، فإنه اعترض بالنقض في المقام حيث قال[1]: بأنه لو كان يصح إطلاق اللفظ وإرادة شخصه وتشكيل قضية معنوية بالتلفيق بين الوسيلة الحكائية للمحمول، والوسيلة الإيجادية للموضوع، إذن لصحّ أنّ نضرب شخصاً، ثم نقول «ضرْب» ونشكّل بذلك قضية معنوية موضوعها أُحضِر بالوسيلة الإيجادية وهو الضرْب، ومحمولها أُحضِر بالوسيلة الحكائية، مع أن هذا غير صحيح عرفاً، وذلك يكشف عن نكتة توجب عدم صحة إطلاق اللفظ، وإرادة شخصه بنحو الإيجاد.

ولكن هذا النقض ممَّا لا يُمكن المساعدة عليه بعد الالتفات إلى النكتة التي بيّناها، وهي: إنَّ مجرد صحة الوسيلة الإيجادية لا يكفي لتشكيل القضية المعنوية في ذهن السامع، إلاَّ بعد ضمّ خصوصية كون الهيئة المتحصّلة من التلفيق بين الوسيلتين موضوعة للنسبة، وهذا مَطْلَب جعلي بيد الواضع. فلو فرض أن الواضع لم يضع الهيئة المتحصّلة من التلفيق لإفادة النسبة، إذن فالقضية المعنوية لا يمكن إحضارها في ذهن السامع، لأن كلاً من الموضوع والمحمول تمّ

(١) نهاية الدراية ـ الاصفهاني: ج١ ص٣٢ ـ ٣٣ ـ ٣٤.

إحضاره لكن لم يتم إحضار النسبة إيجادياً ولا حكائياً. فلا بُدّ من التفرقة بين قولنا «زيد لفظ» وبين أن نضرب شخصاً ونشكّل قضية معنوية موضوعها أُحضِر إيجادياً. ومحمولها أُحضِر حكائياً، بأن الواضع وضع الهيئة المتحصّلة من اللفظين للنسبة سواء أكان إحضار الموضوع باللفظ بنحو الوسيلة الإيجادية، أو بنحو الوسيلة الحكائية. وأما الهيئة المتحصلة من ضم عالَم اللفظ إلى عالَم الفعل، لم يضعها لإفادة النسبة. فمن هنا لم تتم تلك الجملة فلا يَرِد النقض في المقام.

وبهذا يتبين أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، يُعقل أن يكون مصداقاً ومثالاً للوسيلة الإيجادية.

ولكن هل ينحصر هذا المطلب في الوسيلة الإيجادية، أو يُعقل أن يكون له باب آخر، وهو باب الاستعمال والحكاية؟.

فقد يُقال بأن توجيه المطلب في باب الاستعمال غير معقول، فينحصر كونه من باب الإيجاد، وما أُشكل به على كونه من باب الاستعمال يرجع إلى وجهين أساسيين:

الوجه الأول: ومفاده ما نقله صاحب (الكفاية) عن صاحب (الفصول) من لزوم اتحاد الدال والمدلول، إذ لو كان بابه باب الاستعمال، بحيث يكون اللفظ مستعملاً في نفسه، إذن يلزم اجتماع الدال والمدلول، لأن اللفظ بنفسه دال، وبنفسه مدلول والدال والمدلول من أقسام التقابل، لأنهما متضايفان، ولا يعقل اجتماع المتضايفين في شيء واحد.

وقد أجاب على ذلك المحقق الخرساني[1] (قده) بأنه: يكفي في

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص٣٣.

المقام الاختلاف الاعتباري، والحيثي بين الدال والمدلول. فاللفظ بلحاظ كونه صادراً من صاحبه، يكون دالاً، وبلحاظ أنه مرادٌ يكون مدلولاً، وهذا الاختلاف الاعتباري والحيثي يكفي في تصوير داليته ومدلوليته.

وقد حمل المحقق الاصفهاني[1] كلام صاحب (الكفاية) على الإرادة التكوينية التي هي من مبادىء صدور الفعل الاختياري، فكأن صاحب (الكفاية) يقول: بأن اللفظ من حيث أنه صادر، يكون دالاً، ومن حيث أنه فعل اختياري كاشف عن الإرادة التكوينية من قبل الفاعل، يكون مدلولاً.

واعترض على صاحب (الكفاية) بأن دلالة اللفظ على الإرادة التكوينية دلالة عقلية، وليست دلالة لفظية استعمالية، فإن كل معلول يدل على علته بالإن. فدلالة لفظة (زيد) على الإرادة التكوينية على حد دلالة أي فعل اختياري على الإرادة التكوينية. وهذا خارج عن محل الكلام، لأن الكلام في تصحيح وتوجيه الدلالة اللفظية الاستعمالية.

والصحيح: إنَّ مراد صاحب (الكفاية) بالإرادة التي صوَّر بها المدلول، ليس هو الإرادة التكوينية التي هي من مبادىء صدور الفعل الاختياري، وإلاَّ لكان هذا من باب استعمال اللفظ في الإرادة، لا من باب إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، حينئذٍ يكون المدلول هو الإرادة، مع أن صاحب (الكفاية) بصدد بيان أنَّ المدلول هو نفس اللفظ، لا الإرادة، فلو كان قد إشتبه بين المدلول العقلي والمدلول الاستعمالي، للزم أن يكون المدلول هو الإرادة، والإرادة غير اللفظ، وهما متغايران تغايراً حقيقياً لا تغايراً اعتبارياً.

---

(١) نهاية الدراية ـ الاصفهاني: ج١ ص٣١ ـ ٣٢.

فهذا شاهد على أن مقصوده من الإرادة، ليس هو الإرادة التكوينية، وإنما الإرادة التفهيمية. فاللفظ من حيث أنه أريد به التفهيم فهو دال، ومن حيث أنه أُريد به تفهيم نفسه به فهو مدلول. فالحيثيتان منتزعتان بلحاظ الإرادة التفهيمية، لا بلحاظ الإرادة التكوينية التي هي من مبادىء صدور الفعل الاختياري في الخارج. وبهذا يتحقق التغاير الاعتباري بين الدال والمدلول.

ولكن يبقى الكلام في كبرى هذا المطلب، وهو: إن التغاير الاعتباري هل يكفي في رفع محذور التقابل بين الدال والمدلول، أو لا يكفي لذلك؟.

والصحيح إنه لا يكفي في المقام، وذلك لأن المتضايفين على قسمين:

فهناك قسم من المتضايفين لا يوجد بينهما تعاند ذاتي في الوجود من قبيل العالم والمعلوم، لأن الذات قد تكون عالمة بنفسها، وإنما التعاند بينهما في عالم المفهوم فقط. وبهذا يكفي التغاير الحيثي في توجيه العالم والمعلوم مع وحدة الذات خارجاً.

وهناك قسم آخر من المتضايفين يكون التعاند بينهما في مرحلة الوجود: من قبيل العلة والمعلول، والسبب والمسبَّب، فإن الشيء الواحد خارجاً، لا يمكن أن يكون علة ومعلولاً لنفسه، وإن اختلفت الحيثية الاعتبارية، وذلك لاستحالة إيجاد الشيء لنفسه. والدال والمدلول علة ومعلول، لكن بحسْب عالم الوجود الذهني، لا عالم الوجود الخارجي، فإنَّ الدال علة في عالم الذهن للوجود الذهني للمدلول، وبهذا تحصل الدلالة لأنَّ معناها سببية أحد الأمرين للآخر في عالم الذهن والتصور، فيكون التعاند بين الدال والمدلول تعانداً

وجودياً، لا مفهومياً فقط، وفي مثلْ هذه الحالة يستحيل اجتماعهما. إذن فالتغاير الاعتباري الذي صوّره صاحب (الكفاية) لا يكفي لتصحيح هذا الاستعمال.

الوجه الثاني: ومفاده ما ذُكر في تقريرات المحقق العراقي[1] (قده): من لزوم اجتماع اللحاظ الآلي، واللحاظ الاستقلالي في شيء واحد، فإنَّ استعمال اللفظ في المعنى، هو عبارة عن جعل اللفظ ملحوظاً آلة ومقدّمة للمعنى. فاللفظ ملحوظ باللحاظ الآلي باعتباره مرآة وفانياً في المعنى. والمعنى ملحوظ باللحاظ الاستقلالي، باعتباره هو ذو المرآة، فإذا فرض أنَّ اللفظ استعمل في شخص نفسه، لزم كونه ملحوظاً باللحاظ الآلي بما هو لفظ، وملحوظاً باللحاظ الاستقلالي بما هو معنى نفسه. وهذا معنى لزوم اجتماع اللحاظين، مع أن اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي، متنافيان، يستحيل اجتماعهما في شيء واحد..

وتحقيق الكلام في ذلك هو:

إمَّا أَنْ نقول بأنَّ الاستعمال عبارة عن عملية إفنائية للفظ في المعنى، فهو من باب المرآتية.

وإما أَنْ نقول: بأن الاستعمال بابه باب العْلاميّة، فاللفظ علامة، والمعنى ذو العلامة، وكل من العلامة وذيها قابل لأن يُتوجّه إليه بتوجه ولحاظ استقلالي نفسي.

فإنْ قلنا: بأن باب الاستعمال هو باب العلاميّة، فلا موضوع لهذا الإشكال، لأنَّ الإشكال مبني على أنَّ اللفظ ملحوظ باللحاظ

---

(١) بدائع الأفكار ـ الآملي: ج١ ص٨٨ ـ ٨٩.

الآلي في مقام الاستعمال، بينما هو ملحوظ استقلالاً بناءً على العلاميّة في الاستعمال، إذن فلا يلزم اجتماع اللحاظين.

وإنْ قلنا: بأنَّ الاستعمال بابه باب المرآتية والفنائية، فهذا أمر غير معقول في المقام في باب إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، لكن لا بلحاظ استحالة اجتماع اللحاظين، بل قبل أَنْ تصل النوبة إلى ذلك، تتبين الاستحالة، لأَنَّ اللحاظ الآلي في نفسه يستدعي الإثنينية بين الآلة وذيها، وهنا في مقام إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، لا إثنينية بين الآلة وذيها. فاللحاظ الآلي والآلية في نفسه غير معقول في المقام، بقطع النظر عن محذور اجتماع اللحاظ الآلي، واللحاظ الاستقلالي.

وهكذا اتضح أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه صغرى الوسيلة الإيجادية فقط. وأما إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله، فهو من صغريات الوسيلة الحكائية.

الأمر الخامس
تبعيـة الدلالـة للإرادة

وفي هذا الأمر ذُكرت عدة حيثيات، ووقع في كلماتهم خلط بينها، بحيث أُرجعت بعضها إلى البعض الآخر، وفُرض أن ملاك بعضها هو ملاك البعض الآخر. ولكن بحسب الحقيقة هذه الحيثيات متغايرة، وملاكاتها الفنيّة متمايزة. فهناك ثلاث حيثيات لا بُدّ من التكلم عنها تصوراً وملاكاً ثم تحقيقاً، وهذه الحيثيات هي:

١ ـ هل إنَّ الدلالة الوضعية دلالة تصورية، أو دلالة تصديقية؟.

٢ ـ هل إنَّ الدلالة الوضعية تابعة للإرادة، أو ليست تابعة للإرادة؟.

٣ ـ هل إنَّ الإرادة مأخوذة قيداً في المعنى الموضوع له، أو ليست مأخوذة قيداً في المعنى الموضوع له؟.

تصوير الحيثية الأولى: هل إن الدلالة الوضعية هي دلالة تصورية أو دلالة تصديقية، بمعنى أن الدلالة التي صارت بسبب الوضع، هل هي مجرد انتقاش صورة المعنى في ذهن السامع أو أن اللفظ له كشف ودلالة تصديقية على مطلب نفساني في نفس المتكلم بحيث نستكشف باللفظ مطلباً نفسانياً في نفس المتكلم؟.

والملاك الفني لهذه الحيثية، هو تشخيص الوضع، هل هو التعهد أو هو الاعتبار؟.

فإن كان الوضع هو التعهد بحيث أن المتعهّد يُحدث بالتعهّد ملازمة بين النطق باللفظ، وبين قصد التفهيم، إذن فالدلالة الوضعية دلالة تصديقية، بحيث يكون اللفظ كاشفاً وبرهاناً على أمر نفساني في نفس المتكلم، لكنه برهان ظني قابل للتخلّف.

وإن كان الوضع هو الاعتبار بمعنى القرْن الأكيد الشديد بين اللفظ والمعنى، فالدلالة الوضعية دلالة تصوّرية، سواء أُخذت الإرادة قيداً في المعنى الموضوع له، أو لم تؤخذ الإرادة قيداً فيه، فإنّ أخذها قيّداً معناه أن المدلول التصوري هو المعنى مع الإرادة، ولا يغيّر ذلك من جوهر الدلالة، وينقلها من التصورية إلى التصديقية، فأخذ الإرادة قيداً، أو عدم أخذها كذلك في المعنى الموضوع له، لا يغيّر من جوهر الدلالة الوضعية، بل هي تصورية بناء على مسلك الاعتبار والقرْن. غاية الأمر أن المدلول التصوري تارة يكون ذات المعنى فقط، وأُخرى يكون المعنى المُراد. فاللفظ لا يوجب إلاّ انتقاش الصورة ذهناً، ولا يوجب كشفاً خارجياً حتى ولو صدر اللفظ من إصطكاك حجرين.

إذن فالملاك الفني للحيثية الأولى، مربوط بكون الوضع هل هو التعهد أو هو الاعتبار؟.

فإن كان هو التعهد: فالدلالة الوضعية دلالة تصديقية.

وإن كان هو الاعتبار: فالدلالة الوضعية دلالة تصورية سواء أخذت الإرادة قيداً في المعنى الموضوع له، أو لم تؤخذ فيه، غاية

الأمر أن المدلول التصوري تارة يكون ذات المعنى، وأُخرى المعنى المقيّد بالإرادة، فجوهر الدلالة الوضعية لا يتغير، فهي دلالة تصورية.

تصوير الحيثية الثانية: هل إنّ الدلالة الوصعية تابعة للإرادة من باب تبعية المعلول للعلة، فحيث لا إرادة فلا دلالة وضعية؟. أو إنَّ الدلالة ليست تابعة لإرادة المتكلم؟.

وهذا المطلب يختلف تصوراً وملاكاً عن السابق في الحيثية الأولى:

أمَّا تصوراً: فواضح، لأَنَّ في الحيثية الأولى، الكلام في جوهر الدلالة الوضعية، بينما في هذه الحيثية، الكلام في تبعية الدلالة للإرادة، وعدم تبعيتها للإرادة. فالكلام هنا تصوراً في ظرف الدلالة الوضعية، هل هي موقوفة على إرادة المتكلم فحيث لا إرادة فلا دلالة وضعية، أو إنها غير موقوفة؟.

وأمَّا ملاكاً: فتبعية الدلالة للإرادة بناء على مسلك التعهد، أمر غير معقول، لأنه بالتعهد، اللفظ يكشف عن الإرادة، فإذا صارت دلالة اللفظ على الإرادة فرع الإرادة، فمعنى هذا أننا نحتاج قبل دلالة اللفظ إلى أن نُحرز الإرادة من الخارج، مع أن اللفظ كاشف عن الإرادة بناء على التعهّد، فتبعية الدلالة للإرادة خُلفُ مبنى التعهد فهو أمر غير معقول. فتبعية الدلالة للإرادة إنما تُتعقل بناء على مسلك الاعتبار، بأن يُدَّعى بأن الإرادة مأخوذة قيداً في الوضع الاعتباري، لكن ليس في المعنى الموضوع له، لأن الإرادة حينئذٍ تُصبح دخيلة في مدلول اللفظ، ولا معنى لأن يُقال بأن دلالة اللفظ على المعنى فرع وجود المعنى خارجاً، بل لا بُدّ من أن يُدّعى أخذ الإرادة قيداً في نفس الوضع أو في اللفظ، بأن يُقال إن العلقة الوضعية مقيّدة بصورة

وجود الإرادة، فحينئذٍ يُقَال بأن الدلالة الوضعية فرع العلقة الوضعية، والعلقة الوضعية فرع الإرادة، فحيث لا إرادة، لا عُلقة وضعية، وبالتالي لا دلالة وضعية. أو يُقال: بأن الإرادة مأخوذة قيداً في اللفظ، فحيث لا إرادة يكون اللفظ بلا وضع، فهو مهمل. ومع الإرادة يكون اللفظ موضوعاً، وبذلك تتم تبعية الدلالة للإرادة، لأن الدلالة تابعة للوضع، والوضع فرع أن يكون اللفظ مقروناً بالإرادة.

إذن الحيثية الثانية معاكسة للحيثية الأولى. فمُلاك كون الدلالة تصديقية، هو التعهد، لكن التعهد لا يُناسب تبعية الدلالة للإرادة، بل يناسب مسلك الاعتبار، بأخذ الإرادة قيداً في الوضع، أو في اللفظ، لا في المعنى الموضوع له. وحينئذٍ قد يُقال بتبعية الدلالة للإرادة.

تصوير الحيثية الثالثة: هل إنَّ الإرادة مأخوذة قيداً في المدلول، أو ليست مأخوذة قيداً في المدلول؟.

وهذا المطلب يغاير المطلبين السابقين لأن في هذا المطلب لا يُراد معرفة جوهر الدلالة، أو ما هو ظرفها، بل يُراد معرفة حدود هذه الدلالة، وهل أن المدلول هو ذات المعنى، أو المعنى مع الإرادة.

تحقيق الكلام في الحيثية الأولى:

هل إنَّ الدلالة الوضعية دلالة تصورية أو دلالة تصديقية؟.

والصحيح إنَّها دلالة تصورية، وليست مستبطِنة للدلالة التصديقية، وتحقيق ذلك يكون ببيان مقدمتين:

ـ **المقدمة الأولى**: إنَّ الوضع ليس هو التعهّد، بل هو الاعتبار بالمعنى المختار، حيث أن الواضع يُقرن صورة شيء مع صورة شيء

آخر كما في السكوني والنوفلي، فيوجب انتقال الذهن من صورة اللفظ إلى صورة المعنى، وقد تقدم توضيح ذلك في بحث الوضع.

ـ **المقدمة الثانية**: إنَّ تصوير كون الدلالة الوضعية تصديقية، هو معقول بناء على مسلك التعهّد، وغير معقول بناء على مسلك الاعتبار.

أمَّا كونه معقولاً بناء على مسلك التعهّد: ففي غاية الوضوح، لأنَّ المتعهد يوجد ملازمة بين اللفظ والإرادة، وينشأ بذلك الانتقال التصديقي من أحدهما إلى الآخر.

وأمَّا عدم معقوليته بناء على مسلك الاعتبار: فواضح أيضاً، لأنَّ الاعتبار هو قرْن صورة اللفظ مع صورة المعنى في ذهن السامع، وهذا القرن بين الصورتين يوجب تلازماً بين تصور اللفظ، وتصور المعنى، فينتقل من أحد التصورين إلى التصور الآخر. وهذا الانتقال انتقال تصوري لا محالة، وهو معنى الدلالة التصورية. ولا يُفرّق فيه بين أخذ الإرادة قيداً في المعنى الموضوع فيه، وعدم أخذها كذلك:

فإذا كانت الإرادة غير مأخوذة في المعنى الموضوع له، فالواضع كأنه قَرَن بين صورة اللفظ وصورة ذات المعنى، فمن الواضح حينئذٍ أن الانتقال انتقال تصوري محض، وأمّا إذا كانت الإرادة مأخوذة قيداً في المعنى الموضوع له فقد يُتوهم حينئذٍ بأن هذا يجعل الدلالة دلالة تصديقية، ولكن هذا غير صحيح. وتفصيل القول في ذلك أن الإرادة المأخوذة في المعنى لا يخلو أمرها من أحد ثلاث احتمالات:

الأحتمال الأول: أن يكون المأخوذ في المعنى مفهوم الإرادة الكلي، بمعنى أن لفظة (ماء) موضوعة للسائل المُراد، بحيث يكون مفهوم الإرادة بوجه كلي أُخذ قيداً فيه.

الاحتمال الثاني: أن يكون المأخوذ في المعنى مفهوم الإرادة

الجزئي، يعني مفهوم إرادة هذا الإنسان بالخصوص. فحينما يقول «زيد ماء» فلفظة (ماء) معناها السائل المُراد لزيد بالخصوص.

الاحتمال الثالث: أن يكون المأخوذ في المعنى واقع الإرادة ووجودها في نفس المتكلم، لا مفهومها الكلي، ولا مفهومها الجزئي. والفرق بين الاحتمال الثالث، والاحتمالين الأولين، في غاية الوضوح:

ففي الأولين لم يؤخذ وجود الإرادة قيداً في المعنى، بل أُخذ مفهومها خالياً من الوجود والعدم.

وأما في الثالث لم يؤخذ مفهوم الإرادة بل واقعها ووجودها الخارجي، بحيث لو لم يكن لها وجود خارجي فالمعنى غير تام بنفسه.

وإن شئت قلت: إنَّ صورة الإرادة في الأولين لم يؤخذ فيها كونها مطابقة للواقع، وذات مصداق في الخارج.

وأما في الثالث فقد أُخذ فيها كونها مطابقة للواقع والخارج. فالمدلول هو صورة سائل مُراد، بنحو يكون لهذه الصورة مطابق في نفس المتكلم.

وأما الاحتمال الأول: لو قلنا به لا ينتج كون الدلالة تصديقية بناء على مسلك الاعتبار، لأن غاية ما يوجبه الاحتمال هو أَنَّ المدلول التصوري عبارة عن المعنى مع مفهوم الإرادة الكلي، فلم تخرج الدلالة عن كونها تصورية، وإنما طُعِّم المدلول التصوري بقيد زائد وهو مفهوم الإرادة على وجه كلي، تماماً كما لو طعّمنا المدلول التصوري، وهو السائل بقيد أن يكون حاراً، فهذا لا يخرج الدلالة الوضعية عن كونها تصورية.

أيضاً لو قلنا بالاحتمال الثاني: فنفس الكلام، إذ يُطعَّم المدلول التصوري بقيد زائد، وهو مفهوم الإرادة على وجه جزئي، وهذا لا يخرج الدلالة عن كونها تصورية.

وأما الاحتمال الثالث، وهو كون المأخوذ صورة الإرادة المطابقة مع الواقع، بحيث تؤخذ المطابقة قيداً في الإرادة، فيصير المأخوذ مفهوم الإرادة بشرط أن يكون لهذا المفهوم مصداق في الخارج، ثابت في نفس المتكلم، وحينئذٍ يُقال: بأن هذا يوجب تطعيم الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية، لأن هذه الدلالة الوضعية هنا توجب الانتقال من صورة اللفظ إلى صورة المعنى، وصورة الإرادة المشروطة بأن يكون لها مطابق في الخارج، وهذا هو معنى التصديق.

إلاَّ أن هذا الاحتمال الثالث في نفسه غير معقول، بناء على مسلك الاعتبار، وتوضيح عدم معقوليته.

إن القرن بين شيئين تارة يكون في الخارج، فيُقرن الوجود الخارجي لأحدهما بالوجود الخارجي للآخر، من قبيل اقتران الحرارة بالنار. وأخرى يُقرن الوجود التصوري لأحدهما بالوجود التصوري للآخر:

ففي الحالة الأولى: الاقتران يُوجب الانتقال التصديقي من أحدهما إلى الآخر.

وفي الحالة الثانية: غاية ما يوجبه القرن بينهما هو الملازمة بين التصورين، بحيث ينتقل من أحد التصورين إلى التصور الآخر، ولا يُعقل أن يكون هذا الانتقال إلاَّ انتقالاً تصورياً، لأنه فرع الملازمة، والملازمة قائمة هنا بين التصورين، فينتقل من تصور إلى تصور آخر.

إذن فالانتقال إما أن يكون بلحاظ القرن بين الوجودين الخارجيين

فيكون تصديقياً، وإما بلحاظ القرن بين التصورين فيكون تصورياً. وعليه ففي محل الكلام إذا فرض أن الواضع قَرَن بين وجود اللفظ ووجود الإرادة، وجعل ملازمة بينهما، فيكون الانتقال تصديقياً كالانتقال من النار إلى الحرارة، إلاَّ أن هذا خلفٌ، لأننا نتكلم بناء على مسلك الاعتبار، وإن قَرَن الواضع بينهما بلحاظ الصورتين الذهنيتين، فيستحيل أن يكون هذا القرن موجباً إلاَّ للملازمة في عالم التصور، وتلك الملازمة لا توجب إلاَّ الانتقال من تصور إلى تصور.

وأمَّا أن هذا التصور هل هوَ مطابق للواقع أو ليس مطابقاً للواقع؟ فهذا ليس في عُهدة القرن والوضع، بل هو في عهدة شيء آخر.

إذن فالاحتمال الثالث في نفسه غير معقول بناء على مسلك الاعتبار، وإنما المعقول بناء عليه، هو أحد الاحتمالين الأولين، وهو أن يكون المأخوذ في المعنى مفهوم الإرادة بوجه كلي أو بوجه جزئي، ولا تتغير الدلالة من تصورية إلى تصديقية، فالانتقال إلى السائل المقيّد انتقال تصوري. فكما لا يُكشف مثل هذا الانتقال التصوري تصديقاً عن وجود السائل في الخارج، كذلك لا يُكشف تصديقاً عن وجود الإرادة خارجاً. فحال القيد هو حال المقيّد، والدلالة دلالة تصورية محضة. وهذا لا ينافي القول بوجود دلالة تصديقية، لكن ليس منشؤها الوضع، بل إمارة حالية وهي إمارة الغلبة، وذلك لأن الغالب في حال تكلم العاقل بكلام موضوع لمعنى أن يقصد تفهيم ذلك المعنى، وهذه الغلبة العقلائية أمر إرتكازي في الأذهان العرفية والعقلائية، فتُحسب من قبيل القرائن المتصلة التي توجب ظهوراً في الكلام، كاشفاً كشفاً تصديقياً عن هذه الإرادة، والقرائن المتصلة سواء أكانت إرتكازية، أو لفظية، تُشكّل ظهوراً في اللفظ، وهذا الظهور دلالته تصديقية، وليست

تصورية، إلاَّ أن هذه الدلالة التصديقية، ليست وضعية، بل هي دلالة بعد الوضع، ومترتبة عليه.

تحقيق الكلام في الحيثية الثانية:

هل إنَّ الدلالة الوضعية هي في طول الإرادة؟. فحيث لا إرادة في نفس المتكلم فلا دلالة للفظ على المعنى؟.

أو أنَّ الدلالة محفوظة سواء أكان المتكلم مريداً أو غير مريد؟.

في تحقيق هذا المطلب يُقال: بأننا تارة نبني على مسلك التعهد في باب الوضع، وأُخرى نبني على غير مسلك التعهد.

فإن بنينا على التعهد فلا يُعقل تبعية الدلالة للإرادة، لأنَّ التعهد يقتضي كما بينا أَنْ تكون الدلالة الوضعية تصديقية، ويُطلب من اللفظ أن يكون كاشفاً عن الإرادة، وحينئذٍ كيف يُعقل أَنْ يقال: بأن كاشفية اللفظ عن الإرادة فرع وجود الإرادة، لأن ذلك معناه أن نُحرز من الخارج وجود الإرادة، ومع الإحراز أصبح اللفظ كاشفاً عن الإرادة، ومثل هذا الكشف لا محصّل له لأنه كشْف لما هو مكشوف، فلا معنى لأن تكون الدلالة الوضعية منوطة بوجود الإرادة بل هي بنفسها تكشف عن وجود الإرادة. فالتبعية بناء على مسلك التعهد أمر غير معقول.

أما بناء على مسلك الاعتبار، وكون الوضع هو إيجاد عُلقة اعتبارية بين اللفظ والمعنى، فقد يُقال كما في كلمات السيد الأستاذ، بأن هذه العُلقة الاعتبارية المجعولة من قبل الواضع، لا بُدّ من تصويرها بنحو، بحيث تكون الدلالة تابعة للإرادة.

وتوضيح ما ذُكر في تصوير ذلك هو:

إنَّ الواضع حينما يضع اللفظ للمعنى له غرض عقلائي، وغرضه

هذا هو انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى، لكن ليس مطلقاً وكيفما اتفق، بل بشكل مشروط بصورة وجود الإرادة التفهيمية من قبل المتكلم. أمَّا الانتقال في غير هذا الظرف المخصوص والمشروط، فهو ليس مشمولاً لغرض الواضع.

وبناء على ذلك: فلا بُدّ للواضع أن يجعل الوضع على طبق غرضه، فيقيد نفس الوضع بصورة كون المتكلم مريداً لتفهيم المعنى، إذا لو كان الوضع مطلقاً، لكان إطلاقه لغواً، لأنه ليس داخلاً في غرضه، فلا بُد من تقييد الوضع، ومرجع ذلك إلى أن الدلالة تابعة للإرادة، لأن الدلالة فرع الموضوعية، والموضوعية قُيّدت بإرادة التفهيم، فتكون الدلالة موقوفة وتابعة للإرادة.

إلاَّ أن هذا لبيان غير صحيح، وذلك لوجهين:

أ ـ الوجه الأول: وهو مبني على المماشاة مع التصورات المشهورية التي اقتضاها البيان المذكور، وحاصل هذا الوجه: إننا لو سلَّمنا بأن غرض الواضع هو الانتقال من اللفظ إلى المعنى في ظرف مخصوص، وهو ظرف وجود الإرادة التفهيمية، ولكن مع هذا لا يلزم محذور جعل الوضع مطلقاً، لأن الواضع إذا جعل اللفظ موضوعاً للمعنى على الإطلاق، فقد دخل في جعله ظرف إرادة التفهيم أيضاً وصار جعله أوسع دائرة من غرضه، باعتبار الإطلاق، وحينئذٍ:

إن قلنا: بأن الإطلاق مؤونة زائدة، يلزم من ذلك إشكال اللغْوية، لأن الواضع لماذا قام بهذه المؤونه الزائدة مع أنها غير داخلة في غرضه؟. فبإمكانه أن يجعل الوضع مقيداً.

وإنْ قلنا: بأن الإطلاق ليس فيه مؤونه زائدة، كما هو الصحيح لأن الإطلاق هو مجرد عدم التقييد، فليس فيه مؤونة لحاظية زائدة،

فلا يشكل على الواضع باللغوية، لأنه لم يأتِ بمؤونه زائدة ليسأل عن سبب الإتيان بها.

ب ـ الوجه الثاني: وهو حاقُّ الجواب في المقام وحاصله: إنَّ البيان المذكور مبني على أن الوضع من قبيل المجعولات الاعتبارية التشريعية التي تقبل الإطلاق والتقييد، كوجوب الصلاة بعد الزوال، وعدم وجوبها قبل الزوال.

إلا أن هذا التوهم غير صحيح، وقد اتضحت عدم صحته مما تقدم في حقيقة الوضع، فقد تقدم أن حقيقة الوضع هو القرْن. والقرْن علة تكوينية لانتقال الذهن من أحد المقترنين إلى الآخر، وليس علة جعلية واعتبارية. وإذا كان الواضع يستعمل الاعتبار، إنما ذلك من باب أن الاعتبار مقدمة إعدادية لقرْن اللفظ بالمعنى. فعندنا في المقام شيئان، علة ومعلول: العلة هي نفس القرْن في انتقال الذهن من أحد المقترنين إلى الآخر، والمعلول هو نفس الملازمة التكوينية بين تصور اللفظ وتصور المعنى. بحيث متى ما تصوّر اللفظ تصوّر المعنى، وحينئذٍ ماذا يُقيّد هنا؟.

أمَّا نفس القرن فهو فعل خارجي تسبيبي، فالواضع إمّا أن يُكرّر عملية القرْن خارجاً، أو يتسبب إلى القرن بالاعتبار والوضع، وحينئذٍ لا معنى لتقيد هذا القرن أو إطلاقه.

وأمَّا معلول هذا القرن فهو أيضاً ملازمة تكوينية قهرية قائمة بين اللفظ والمعنى، ولا يمكن بعد هذا فرض الملازمة في حال دون حال، لأن ذلك تفكيك بين المعلول والعلة. وهو خلفُ القرْن لأن القرْن يوجب تكويناً الملازمة في عالم التصور بين اللفظ والمعنى.

إذن فالتقييد في المقام غير معقول، لا في نفس القرْن، ولا فيما ينشأ من القرْن من الملازمة التكوينية بين تصور اللفظ وتصور المعنى.

نعم الشيء الممكن في المقام هو أن يُقيّد أحد طرفي الاقتران. بأن يُقرن لفظة (زيد) المنصوبة بالمعنى الفلاني، ولكن هذا بحسب الحقيقة ليس تقييداً للوضع والقرن، ولا تقييداً للملازمة، بل هو تحصيص لأحد طرفي القرْن، وأحد طرفي الملازمة. وهذا أمر بيد الإنسان، فتارة يقرن بين زيد والمعنى على الإطلاق، وأُخرى يُقرن بين زيد المُنوّن والمعنى، بأن يأخذ التنوين قيداً في زيد، أو يأخذ قيد الطول مثلاً. فمتى ما سمعنا كلمة (زيد) تصورنا الإنسان الطويل، فهذا أمر معقول أن يأخذ القيد في اللفظ أو في المعنى. أمَّا تقييد نفس الوضع فهو أمر غير معقول.

إذن فتصحيح تبعية الدلالة للإرادة بهذا البيان المذكور من كون الوضع من قبيل المجعولات التشريعية هو غير صحيح.

وبقي في المقام فرضان آخران وهما: هل إنَّ أخذ الإرادة قيْد في اللفظ، يصحّح تبعية الدلالة للإرادة، أو إنَّ أخذ الإرادة قيد في المعنى يصحح ذلك؟.

والصحيح إنه لا يصحح:

فأما أخذ الإرادة قيداً في المعنى: إن أريد به مفهوم الإرادة، فاللفظ يدل على مفهوم الإرادة ولو صدر من نائم، وهذا غير تبعية الدلالة للإرادة كما هو واضح، فإن دلالة اللفظ على المفهوم لا يتوقف على وجود ذلك المفهوم خارجاً، فإن اللفظ يدل على المفهوم سواء أكان هذا المفهوم موجوداً في الخارج، أو لم يكن موجوداً في الخارج.

وإن أريد به الوجود الخارجي للإرادة فهو غير معقول كما سبق.

إذن فتبعية الدلالة للإرادة، لا يتصور بناء على مسلك الاعتبار، كما لا يتصور بناء على مسلك التعهد.

وأما في الفرض الثاني وهو أخذ الإرادة قيداً في اللفظ كما يأخذ التنوين في اللفظ، فقد يُتوهم أن اللفظ المقيّد بأن يكون معه إرادة هو مقرون مع المعنى الفلاني، فاللفظ الذي ليس معه إرادة ليس مقروناً بذلك المعنى، إذن فلا يدل عليه، فتكون الدلالة تابعة للإرادة.

هذا أيضاً غير معقول لما بيّناه من أن الملازمة لها عالمان:

إما ملازمة في عالم الوجود الخارجي من قبيل وجود النار والحرارة، فالانتقال من أحدهما إلى الآخر انتقال تصديقي.

وإما ملازمة في عالم الوجود التصوري الذهني، فالانتقال يكون تصورياً ما بين صورة اللفظ وصورة المعنى، وحينئذٍ أيّ قيد يؤخذ في اللفظ، إذا كان قيداً تصورياً يعقل أخذه في اللفظ من قبيل التنوين، لأننا نتكلم بناء على مسلك الاعتبار. وأما أخذ الوجود الخارجي للإرادة فهذا ليس قيداً تصورياً، بل قيد تصديقي، ورجوع إلى الملازمة بين الوجودين في عالم الخارج، وهو خُلف.

إذن اتضح عدم معقولية تبعية الدلالة للإرادة. أمّا تقييد نفس الوضع فهو غير معقول، لأنه ليس من المجعولات الاعتبارية.

وأمّا تقييد المعنى الموضوع له:

فإن قُيِّد بمفهوم الإرادة، فاللفظ لا يتوقف على وجود هذا المفهوم خارجاً.

وإن قُيِّد بواقع الإرادة فهو غير معقول كما بيّنا.

وإن أخذت الإرادة قيداً في اللفظ، فهو أيضاً غير معقول، لأن اللفظ يُعقل أن يُقيّد بقيود تصورية لا بقيود تصديقية. إذن فالدلالة غير تابعة للإرادة، لا بناء على مسلك التعهد، ولا بناء على مسلك الاعتبار.

تحقيق الكلام في الحيثية الثالثة:

هل الإرادة مأخوذة في المعنى الموضوع له، أو ليست مأخوذة؟.

هذا المطلب يُفترض فيه ثلاث افتراضات:

الأول: أن يكون المأخوذ في المعنى الموضوع له، مفهوم الإرادة بوجه كلي، حيث تكون لفظة «ماء» موضوعة للسائل المُراد.

الثاني: أن يكون المأخوذ فيه، مفهوم الإرادة بوجه جزئي، يعني مفهوم إرادة هذا الإنسان بالخصوص.

الثالث: أن يكون المأخوذ فيه، واقع الإرادة ووجودها الخارجي القائم في نفس المتكلم، لا مفهومها على وجه كلي، أو جزئي.

أمّا الافتراض الأول: فليس فيه محذور ثبوتي بحيث ينسبق إلى الذهن السائل المُراد حينما نقول «ماء» وإنما فيه المحذور الإثباتي، لكونه بخلاف الوجدان خارجاً. فإن مفهوم الإرادة لا ينسبق من الألفاظ على حد إنسباقه من نفس لفظة «إرادة». فحينما يُقال «إرادة» ينسبق مفهوم الإرادة، بينما إذا قيل «ماء» لا ينسبق مفهوم الإرادة زائداً على السائل المخصوص.

وأمّا الافتراض الثاني: فينحصر إبطاله أيضاً بالمحذور الإثباتي، فإنَّ إرادة زيد حصة من مفهوم الإرادة، فهو مفهوم جزئي، وإرادة عمرو حصة من مفهوم الإرادة، فهو مفهوم جزئي، وهكذا. فيظهر وجه إبطاله

بكونه بخلاف الوجدان، وربما يعترض عليه أيضاً بمحذور آخر، وهو: إنه بناء على أخذ الحصص المفهومية للإرادة، يلزم كون وضع أسماء الأجناس من الوضع العام والموضوع له الخاص، لأن الواضع تصوّر مفهوم الإرادة، ووضع لفظة (الماء) للسائل الذي اقترن بواحد من حصص هذا المفهوم، ولكن هذا ليس محذوراً قائماً برأسه، إذ لا برهان على أن يكون أسماء الأجناس موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام، فلا يكون إشكالاً واقعياً، وإنما هو إشكال جدلي.

وأما الافتراض الثالث: فبناء على مسلك التعهد، تكون الإرادة هي تمام مدلول اللفظ، لا إنها قيد في مدلول اللفظ، فهذا الافتراض صحيح لكن بتحويل القيدية إلى التمامية، بأن يُقال: إنَّ الإرادة هي تمام المدلول الوضعي للفظ، لأن الدلالة الوضعية بناء على مسلك التعهد، دلالة تصديقية كاشفة عن أمر واقعي قائم في نفس المتكلم، وهو الإرادة.

وأمّا بناء على مسلك الاعتبار، فأصل واقع الإرادة في المعنى الموضوع له غير معقول، وذلك لأن الانتقال من تصور اللفظ إلى واقع الإرادة غير معقول لما قلناه، من أن الانتقال فرع الملازمة. فإن كانت الملازمة بين الوجودين الخارجين من قبيل الملازمة بين النار والحرارة، فيكون الانتقال انتقالاً تصديقياً. وإن كانت الملازمة بين تصورين من قبيل تصور السكوني وتصور النوفلي، فيكون الانتقال انتقالاً تصورياً. ولا يُعقل قيام الملازمة بين تصور، ووجود خارجي، وهنا في محل الكلام حينما يوضع اللفظ للمعنى وتؤخذ الإرادة بوجودها الخارجي قيداً في المعنى الموضوع له، فهنا الملازمة لم تُجعل بين الإرادة بوجودها الخارجي واللفظ بوجوده الخارجي، فإن

مرجع هذا إلى أن الواضع تعهّد بأن لا يوجد اللفظ إلاّ حينما توجد الإرادة وهو خُلف، لأن الكلام بناء على مسلك الاعتبار، وإنْ كانت الملازمة بين الوجود الخارجي للإرادة، وتصور اللفظ، فهذا غير معقول لأن الملازمة إما بين الوجودين الخارجيين وإما بين التصورين، ولا يُعقل الملازمة بين تصور شيء ووجود خارجي لشيء آخر، فأخذ الإرادة قيداً في المعنى الموضوع له بوجودها الخارجي، أمر غير معقول بناء على مسلك الاعتبار.

والمحقق الخراساني[1](قده) ذكر وجوهاً أُخرى لبيان عدم معقولية ذلك نذكر منها وجهين:

الوجه الأول:

إنه يلزم من أخذ واقع الإرادة في المعنى الموضوع له، عدم إنطباق مداليل الألفاظ على الخارج، لأنها تصبح أموراً ذهنية فلا يعقل إنطباقها على الخارجيات، وتوضيح ذلك بأن يقال:

إن الإرادة إنما تتعلق بالصورة الذهنية للماهية المرادة الموجودة في أفق النفس. فمن أراد شرب الماء، فالمراد له بالذات، وبالحقيقة هو الوجود الذهني لشرب الماء، القائم في أفق النفس. وعليه فلفظة «ماء» أو لفظة «الشرب» بناء على أن يكون قد أخذ في موضوعها الإرادة، يعني موضوعة للمراد بالذات، وهو الوجود الذهني المقوّم للإرادة في أفق النفس، وحينئذٍ هذا الوجود الذهني لا يُعقل إنطباقه على الخارج.

والصحيح أنه عندنا شيئان: مُراد بالذات ومراد بالعرض.

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص٣٦ ـ ٣٧ بتصرف.

المراد بالذات: هو الوجود الذهني للماهية القائم في أفق الإرادة، والمقوّم للإرادة في نفس المتكلم، بمعنى أن شرب الماء بما هو موجود ذهني هو المراد بالذات.

وعندنا مراد بالعرض وهو ذات الماهية من دون أن يُلحظ معها الوجود الذهني، بمعنى ماهية شرب الماء من دون أن تُطعَّم بالوجود الذهني، هذا مراد بالعرض لأن شؤون الوجود تضاف دائماً إلى الماهية بالعرض، فكل شأن يثبت للوجود بالذات، يثبت لماهية ذلك الوجود بالعرض، فالوجود الذهني لشرب الماء مراد بالذات، ماهية شرب الماء التي هي ماهية هذا الوجود الذهني مراد بالعرض، فعندنا إذن نسبتان:

ـ نسبة ذاتية للإرادة مع مرادها بالذات، وهو الموجود الذهني بما هو موجود ذهني.

ـ نسبة عرضية للإرادة إلى ذات الماهية، بما هي، لا بما هي موجودة في الذهن.

وحينئذٍ إما أن تكون لفظة (الماء) موضوعة للمُراد بالذات، يعني موضوعة بإزاء تلك الوجودات الذهنية التي تُنسب إليها الإرادة نسبة ذاتية.

وإما أن تكون لفظة (الماء) موضوعة لذوات الماهيات، لكن مقيدة بنسبة الإرادة إليها بالنسبة العرضية.

فعلى الأول يرد إشكال صاحب (الكفاية) لأن الوجود الذهني بما هو موجود ذهني لا ينطبق على الخارج.

وعلى الثاني حيث ذات الماهية مقيدة بقيام نسبة عرضية بين

الإرادة وبينها، فمثل هذه الماهية قابلة للإنطباق على الخارج، ولهذا قد أشير إلى الخارج وأقول هذا مرادي. فهذا الإشكال غير وارد على أخذ الإرادة قيداً، لأن التقييد لا ينحصر أمره بكونه بمعنى النسبة الذاتية القائمة بين الإرادة والمراد بالذات، بل قد تؤخذ النسبة العرضية القائمة بين الإرادة وذات الماهية بما هي هي، ومثل هذه النسبة العرضية لا توجب صيرورة المعنىٰ أمراً ذهنياً، فلا يستحيل إنطباقه على الخارج، فالإشكال الأول لا يمكن المساعدة عليه.

الوجه الثاني:

وحاصله: لو كنا نعبر عن الإرادة بقصد تفهيم المعنى مثلاً، عندئذٍ نقول: بأنَّ قصد تفهيم المعنى لا يُعقل أخذه قيداً في المعنى لأن قصد تفهيم المعنى في طول تفهيم المعنى، لأن الإرادة في طول المراد، فإذا كانت الإرادة في مرتبة متأخرة عن ذات المعنى المراد، فكيف يُعقل أخذها قيداً في ذات المعنى؟. فيلزم من ذلك التهافت وأخذ المتأخر في المتقدم، فإنَّ الإرادة يعني قصد تفهيم المعنى بما هو إرادة للمعنى فهو في طول المعنى، وبما هو قيد للمعنى، فهو في رتبة المعنى، فيلزم التهافت باللحاظ.

وهذا الإشكال مبني على المغالطة، وذلك باعتبار أن قصد تفهيم تمام المعنى هذا في طول تمام المعنى، فلا يُعقل أن يكون هذا القصد بشخصه جزءاً من ذلك التمام، إذ يلزم أن يكون ما هو في الطول هو في العرْض.

ففي المقام إذا ادُّعي أنَّ قصد تفهيم جزء المعنى هو جزء آخر من المعنى، فلا يلزم من ذلك أي إشكال، بأن يقال: إنَّ لفظة (الماء) لها معنى، وهذا المعنى مركب من جزئين: أحد الجزئين هو السائل البارد

بالطبع، والجزء الآخر للمعنى هو قصد تفهيم هذا الجزء، إذن فقصد تفهيم هذا الجزء لا يكون في طول تمام المعنى، بل يكون في طول جزء المعنى، ويكون هو بنفسه الجزء الآخر للمعنى، فيكون المعنى متكوناً من أمرين طوليين، ولا محذور في ذلك.

وبحسب الحقيقة الإشكال نشأ من طرز التعبير، فتارة نقول بأن قصد تفهيم تمام المعنى أُخذ في المعنى، فهذا تهافت: لأننا حينما نقول قصد تفهيم تمام المعنى يعني فرضنا تمام المعنى في المرتبة السابقة على هذا القصد، فكيف يكون هذا القصد بنفسه دخيلاً في تمام المعنى، وجزءاً منه إمَّا بنحو الشرطية أو الشَّطرية فهذا تهافت؟. وأما إذا قلنا بأن تمام المعنى مركب من جزئين: أحدهما هو السائل البارد، والآخر هو قصد تفهيم هذا الجزء، إذن فهنا حصلت طولية بين جزء المعنى والجزء الآخر للمعنى، وفي مثل هذا لا يرد التهافت باللحاظ.

الأمر السادس
هل أن المركّب موضوع بوضع زائد على وضع أجزائه أو لا؟

الأمر السادس: المركبات ووضعها

وقع البحث في أنه هل يكون للمركّبات وضع زائد على وضع موادها أو لا يكون؟.

وتوضيح الكلام في ذلك هو: إنَّ الجملة التركيبية التامة إسمية كانت من قبيل «زيد عالم» أو فعلية من قبيل «ضرب زيد» لها ثلاثة أنواع من الأجزاء:

أ ـ النوع الأول: الأجزاء التي هي مواد المفردات من قبيل «زيد وعلم»، «زيد وضرب».

ب ـ النوع الثاني: هيئات المفرادات من قبيل هيئة «عالم» وهيئة فعل الماضي «ضرب».

ج ـ النوع الثالث: الهيئة التركيبية القائمة بالتركيب ـ بمجموع الكلمتين ـ كهيئة تقديم هذا، وتأخير ذاك، بنحو مخصوص.

والجملة هي عبارة عن المجموع المركب من هذه الأنواع الثلاثة

ـ المواد، وهيئات المواد، والهيئة التركيبية، ـ ولا إشكال في أن مواد المفردات موضوعة لمعانيها، وقد تقدم ذلك في الأسماء والحروف، ولكن وقع البحث في أنه هل للمركب وضع آخر زائد على وضع المواد أو لا؟. وهذا العنوان فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أنْ يكون المراد بالمركب هنا الهيئة التركيبية ـ النوع الثالث ـ بمعنى أنه بعد الفراغ من أن مواد المفردات التي هي النوع الأول، وهيئات المفردات التي هي النوع الثاني، قد وضع كل منهما لمعناه، فهل إنَّ الهيئة التركيبية موضوعة بوضع آخر إضافي زائد على وضع مواد المفردات وهيئاتها أو لا؟.

الاحتمال الثاني: أنْ يكون المراد بالمركب هو المجموع المركب من الأنواع الثلاثة، بمعنى أنه بعد الفراغ من أن المواد قد وُضعت لمعانيها، والهيئات الإفرادية قد وضعت لمعانيها، والهيئة التركيبية قد وضعت لمعناها، فيقال بأن المجموع المركب من كل هذه الأنواع والعناصر، هل له وضع آخر وراء تلك الأوضاع أو ليس له ذلك؟.

الاحتمال الأول:

وهو أن يكون البحث واقعاً في نفس النوع الثالث في أن الهيئة التركيبية هل هي موضوعة لمعنى، إضافة لوضع المواد ولوضع الهيئات الإفرادية أو لا؟. وفي هذا البحث يوجد عدة دعاوى:

الدعوى الأولى: ما ذهب إليه المشهور وهو: إنَّ الهيئة التركيبية للجملة التامة سواء أكانت إسمية أو فعلية، هي موضوعة بوضع زائد على وضع مواد المفردات وهيئاتها، حيث أنها موضوعة للنسبة بين المبتدأ والخبر، أو بين الفعل والفاعل. وما ذهب إليه المشهور هو الصحيح في المقام، فإنَّ الصحيح أن الهيئة التركيبية للجملة موضوعة

لمعنى آخر لم توضع له مواد المفردات ولا الهيئات الإفرادية، وهذا المعنى هو النسبة التامة التصادقية بالمعنى الذي شرحناه سابقاً، وسوف يظهر تعيُّن هذه الدعوى بعد إبطال غيرها من الدعاوي.

الدعوى الثانية: ما ذهب إليه المحقق النائيني[1](قده): فإنه فصَّل بين الجملة الفعلية والجملة الاسمية، فقال: بأن الهيئة التركيبية في الجملة الاسمية ـ زيد عالم ـ موضوعة للربط، والنسبة بين المبتدأ والخبر. وأما الهيئة التركيبية في الجملة الفعلية ـ ضرب زيد ـ فهي غير موضوعة بوضع خاص بها. وقد ذكر في وجه الفرق بين الجملتين إنه يحتاج إلى دال على النسبة، والربط، وفي الجملة الاسمية مفرداتها لا تدل على الربط، فيحتاج إلى وضع آخر للهيئة التركيبية للجملة الاسمية، لأجل إفادة النسبة والربط، أما في الجملة الفعلية فالهيئة الإفرادية للفعل هي بنفسها تدل على النسبة والربط بين الفعل والفاعل، فلا حاجة لوضع آخر للهيئة التركيبية للجملة الفعلية لأجل إفادة النسبة والربط.

وقد اعترض على ذلك المحقق العراقي (قده)[2] باعتراضين نقضي، وحلِّي.

الاعتراض النقضي: وحاصله: إنَّه بمقتضى ما ذكر في وجه عدم احتياج الهيئة التركيبية للجملة الفعلية إلى وضع آخر زائد، يظهر من ذلك أن الجملة الاسمية أيضاً في بعض الموارد لا تحتاج إلى وضع زائد، وذلك فيما إذا كان الخبر فعلاً في الجملة الاسمية، لا يمكن المساعدة عليها، لأنَّ هذا الضمير المستتر الذي يُدّعى تقديره، لا

---

(١) أجود التقريرات ـ الخوئي: ج١ ص٣٢.
(٢) منهاج الأصول ـ الكرباسي: ج١ ص٧٥.

يمكن أن يحصل به ربط ونسبة بين (زيد وقائم) لوضوح أن كلمة «هو» بنفسها مفهوم إسمي مبهم ومجمل، فهو بنفسه يحتاج إلى الربط بينه وبين طرفه الذي هو مفهوم إسمي أيضاً، إذن فإدخال الضمير تطويل للمسافة بلا موجب، لأننا بعد فرض الإدخال بحاجة إلى نسبة قائمة بين الضمير وكلمة (قائم) في «زيد قائم». وهذه النسبة مدلول عليها بالهيئة التركيبية، فلا بُدّ من الإنتهاء إلى دلالة الهيئة التركيبية في «زيد قائم» على النسبة من أول الأمر.

فهذه الدعوى ساقطة كالدعوى الثانية، وعليه: فيتعين ما ذهب إليه المشهور من أن الهيئة التركيبية موضوعة لإفادة النسبة التامة التصادقية بالمعنى الذي شرحناه سابقاً.

الاحتمال الثاني:

بعد أن وضع كل من مواد المفردات وهيئاتها، والهيئة التركيبية لمعناه، يُقال: بأن المجموع المركب من هذه الأنواع الثلاثة هل له وضع زائد وراء تلك الأوضاع، أو ليس له وضع زائد؟.

المعروف إنَّهُ ليس للمجموع المركب وضع آخر وراء تلك الأوضاع.

وقد يُبرْهن على ذلك تارة، بأنه لو كان هناك وضع زائد، للزم الانتقال إلى المعنى مرتين، بحيث يكون هناك دالان على المعنى، وأحد الدالين هو الأجزاء بوجوداتها التفصيلية، والدال الآخر هو المجموع المركب، وحينئذٍ قولنا «زيد عالم» يكون دالاً مرتين على معناه، فيلزم الانتقال إلى المعنى مرتين، والحال أنَّ الذهن لا ينتقل إلى المعنى مرتين بل مرة واحدة، كما لو سمعنا «زيد عالم» من شخص واحد.

ويُبرهن أُخرى على نفي الوضع الزائد باللغْوية، لأن المقصود من الكلام هو إفادة المعنى الجملي، وإفادة هذا المعنى قد تمت بأوضاع أجزاء المركب كل لمعناه، وعليه فيكون الوضع الثاني لغواً في المقام.

والتحقيق في المقام هو: إنَّ المعنى الجُمَلي تارة يكون سنخ معنى قابلاً لأن يُفاد بنحو تعدد الدال والمدلول كما في قولنا «زيد عالم» المنحل إلى ثلاثة أجزاء: موضوع ومحمول ونسبة. وكل منها قابل لأن يُدل عليه بدال مستقل. فلفظة (زيد) تدل على الموضوع، ولفظة (عالم) تدل على المحمول. وهيئة الجملة تدل على النسبة التامة، وأُخرى يكون المعنى الجملي سنخ معنى لا يُعقل إفادته بنحو تعدد الدال والمدلول. بأن كان بعضْ أجزاء هذا المعنى لا يُفاد بدال مستقل، كما في قولنا «النار في الموقد» المنحل إلى ثلاثة أجزاء: إلى نار، وموقد، ونسبة ظرفية. وهذه لا يُعقل أن يكون لها دال مستقل لأن هذه النسبة نسبة ناقصة تحليلية، وليس لها وجود واقعي مستقل في عالم الذهن، بل الموجود في عالم الذهن هو الحصة الخاصة، ومفهوم وحداني ينحل إلى نار، وموقد، ونسبة ناقصة تحليلية ليس لها وجود مستقل في عالم الذهن. وعليه: يستحيل أن يكون عليها دال مستقل في عالم اللفظ أيضاً، بل كما أنه ليس هناك إلاَّ وجود واحد في عالم الذهن، لا بُدّ وأن يكون هناك دال واحد في عالم اللفظ أيضاً.

إذن فالمعنى الجملي إما أن يكون مركباً من أجزاء يمكن إفادتها بنحو تعدد الدال والمدلول، وذلك فيماإذا لم تكن النسب التحليلية داخلة فيه.

وإما أن يكون مركباً من أجزاء لا يمكن إفادة كل واحد، واحد

منها، بنحو تعدد الدال والمدلول، وذلك فيما إذا كانت النسب التحليلية الناقصة داخلة فيه.

وعليه: فمتى ما كان المعنى الجملي من قبيل الأول فمن الواضح أن إفادته تكون بنحو تعدد الدال والمدلول، ومعه لا معنى لدعوى وضع آخر للمركب، لأن الواضع بعد أن قَرَن بين زيد ومعناه، وبين عالم ومعناه، وبين الهيئة ومعناها، فيكون قد قرن المركب بالمعنى الجُملي بنحو تعدد الدال والمدلول، فلا معنى حينئذ لوضع آخر للمركب، لأن الاقتران لا يتعدد ولا يتكرر.

ومتى ما كان المعنى الجُملي من قبيل الثاني، مشتملاً على النسبة التحليلية الناقصة، فلا بُد وأن تكون الجملة «النار في الموقد» بتمامها موضوعة لتمام ذلك المعنى الجملي، لا أَنْ يكون كل جزء منها موضوعاً لجزء من المعنى الجُملي بنحو تعدد الدال والمدلول، بل الجملة بتمامها موضوعة للحصة الخاصة بما هي من قبيل «زيد ضرب». فكما أَنَّ الهيئة التركيبية في «ضرب زيد» لا تحتاج إلى وضع زائد لإفادة النسبة والربط، لأن هيئة الفعل الماضي تكفي لذلك، فكذلك الهيئة التركيبية في «زيد ضرب» لا تحتاج إلى وضع زائد لإفادة النسبة والربط، لْان هيئة الفعل الماضي «ضَرَبَ» تدل على النسبة والربط، فلا يحتاج في الهيئة التركيبية في الجملة الاسمية التي يكون خبرها فعلاً، ولا ضرورة لْان تكون هذه الهيئة التركيبية موضوعة بوضع إضافي، مع إن الميرزا يقول باحتياج الهيئة التركيبية للجملة الاسمية إلى وضع زائد من دون فرق بين أن يكون الخبر فيها إسماً، أو فعلاً.

وهذا الاعتراض النقضي غير وارد في المقام، وذلك لأنَّ في قولنا «زيد ضَرَبَ» يوجد نسبتان:

إحداهما نسبة الفعل إلى فاعله الذي هو الضمير المستتر وتقديره «هو».

والنسبة الأخرى بين المبتدأ والخبر «بين زيد» و«هو».

وحينئذٍ ما ذكره المحقق النائيني من عدم احتياج الهيئة التركيبية لوضع زائد إنما هي الهيئة التركيبية المركبة من الفعل والفاعل المستتر. وأما الهيئة التركيبية المركبة من المبتدأ والخبر (زيد و«هو») فهي موضوعة لإفادة النسبة بين الطرفين بوضع آخر، ففي المقام في قولنا «زيد ضَرَبَ» هيئة الفعل إنما تكون دالة على النسبة في الجملة الصغيرة التي وقعت جزءاً في الجملة الكبيرة. وأما النسبة التي هي مدلول الجملة الكبيرة الاسمية، فيحتاج إلى دال آخر عليها، وهو هيئة الجملة التركيبية، فهذا النقض غير وارد في المقام.

الاعتراض الحلّي: وهو أنَّ هيئة ضرب إنما تدل على أَنَّ مادة الضرب منسوبة إلى فاعل «ما» على وجه الإبهام، ولم يؤخذ فيها فاعل مخصوص بعينه، وأما تعيُّن هذا الفاعل بشخص «زيد» فهو غير مدلول عليه بهذه الهيئة. فلا بُد من أن توضع الهيئة التركيبية للجملة الفعلية لإفادة تعيُّن ذلك الفاعل المبهم في هذا الشخص المعيَّن وهو زيد، وبهذا ثبت ضرورة وضع الهيئة التركيبية.

وهذا الاعتراض غير صحيح، كما أَنَّ أصل دعوى الميرزا غير صحيحة، وذلك لأن كلا المحققين متفقان في أن النسبة التي يُراد إفادتها في المقام هي نسبة الفعل إلى الفاعل، وحيث أن الميرزا ادّعى أن هيئة ضَرَبَ تدل على نسبة الضرب إلى شخص زيد، فلم يبق شيء آخر توضع له الهيئة التركيبية.

بينما المحقق العراقي ادّعى أن هيئة «ضرب» موضوعة للنسبة بين

الضرب والفاعل المبهم، فبقي حاجة تعيين هذا الفاعل المبهم في شخص زيد، فلا بُد من وضع الهيئة التركيبية لإفادة تعيين ذلك الفاعل في زيد.

وبناء على ما حققناه سابقاً في المعنى الحرفي، من أنَّ النسب على قسمين: نسب أولية ناقصة موطنها الأصلي هو الخارج، ونسب ثانوية تامة موطنها الأصلي هو الذهن، حينئذٍ نقول:

إنَّ نسبة الضرب إلى الضارب هي نسبة أولية ناقصة، موطنها الأصلي هو الخارج، لأن الضرب يستند إلى الضارب في الخارج، فمرجع هذه النسبة إلى مفهوم وحداني في عالم الذهن، ينحل إلى ذات، وفعل، ونسبة بينهما. وعليه: فيحتاج في المقام إلى نسبة تامة أُخرى في قولنا «ضرب زيد» يصح السكوت عليها، فيتعين أن تكون هيئة الجملة التركيبية للجملة الفعلية موضوعة لإفادة نسبة أُخرى تامة، وهي النسبة التصادقية بالمعنى الذي شرحناه؛ فبحسب الحقيقة يوجد دالان:

أحدهما: هيئة الفعل تدل على نسبة الفعل إلى الفاعل بنحو النسبة الناقصة.

والآخر: هيئة الجملة التركيبية تدل على نسبة تامة تصادقية بين مفاد الفعل مادة وهيئة، وبين الفاعل، وهذا ما قام عليه البرهان والوجدان، فإنَّ الوجدان قاضٍ بأن هيئة ضَرَبَ ليس مفادها النسبة التامة، وإلاَّ لصح السكوت عليها، فإذن مفادها نسبة ناقصة. وأما هيئة الجملة التركيبية فمفادها النسبة التامة، فلا بُدّ من الإلتزام بأن هيئة الجملة الفعلية موضوعة لمعنى. وبهذا يتنقح إثبات الدعوى الأولى المشهورة القائلة بأن هيئة الجملة التركيبية سواء أكانت الجملة إسمية أو فعلية، لا بُد وأن تكون موضوعة لمعنى زائد، وهو النسبة التامة.

الدعوى الثالثة: وهذه الدعوى معاكسة للدعوى الثانية: ففي هذه الدعوى يُقال بأن هيئة الجملة الفعلية موضوعة للنسبة على ما قيل في الدعوى الأولى، ولكن هيئة الجملة الاسمية ليست موضوعة للنسبة، بل النسبة في قولنا «زيد قائم» مدلول عليها لا بالهيئة التركيبية، بل بضمير مستتر دائماً تقديره «هو». فعندما نقول: «زيد قائم»، كأننا قلنا: «زيد هو قائم». وهذه الدعوى لا يُمكن المساعدة عليها، لأن هذا الضمير المستتر الذي يُدّعى تقديره، لا يمكن أن يحصل به ربط ونسبة بين (زيد وقائم)، لوضوح أن كلمة «هو» بنفسها مفهوم إسمي مبهم ومجمل، فهو بنفسه يحتاج إلى الربط بينه وبين طرفه الذي هو مفهوم إسمي أيضاً. إذن فإدخال الضمير تطويل للمسافة بلا موجب، لأننا بعد فرض الإدخال بحاجة إلى نسبة قائمة بين الضمير وكلمة قائم في «زيد قائم». وهذه النسبة مدلول عليها بالهيئة التركيبية، فلا بُدّ من الإنتهاء إلى دلالة الهيئة التركيبية في «زيد قائم على النسبة من أول الأمر.

فهذه الدعوى ساقطة كالدعوى الثانية، وعليه: فيتعيّن ما ذهب إليه المشهور من أن الهيئة التركيبية موضوعة لإفادة النسبة التامة التصادقية بالمعنى الذي شرحناه سابقاً.

الاحتمال الثاني:

بعد أَنْ وضع كل من مواد المفردات وهيئاتها، والهيئة التركيبية لمعناه، يُقال بأن المجموع المركب من هذه الأنواع الثلاثة هل له وضع زائد وراء تلك الأوضاع، أو ليس له وضع زائد؟.

فالمعروف إنَّه ليس للمجموع المركب وضع آخر وراء تلك الأوضاع:

وقد يُبرهَن على ذلك تارة بإنه لو كان هناك وضع زائد، للزم

الانتقال إلى المعنى مرتين، بحيث يكون هناك دالان على المعنى وأحد الدالين هو الأجزاء بوجوداتها التفصيلية، والدال الآخر هو المجموع المركب، وحينئذ قولنا «زيد عالم» يكون دالاً مرتين على معناه، فيلزم الانتقال إلى المعنى مرتين. والحال إنَّ الذهن لا ينتقل إلى المعنى مرتين بل مرة واحدة، كما لو سمعنا «زيد عالم» من شخص واحد.

ويُبرهن أُخرى على نفي الوضع الزائد باللغْوية، لأن المقصود من الكلام هو إفادة المعنى الجملي، وإفادة هذا المعنى قد تمّت بأوضاع أجزاء المركب كلٌ لمعناه، وعليه فيكون الوضع الثاني لغواً في المقام.

والتحقيق في المقام هو: إنَّ المعنى الجُمَلي تارة يكون سنخ معنى قابلاً لأن يُفاد بنحو تعدد الدال والمدلول. كما في قولنا «زيد عالم» المنحل إلى ثلاثة أجزاء: موضوع، ومحمول، ونسبة. وكل منها قابل لأن يُدل عليه بدال مستقل؛ فلفظة زيد تدل على الموضوع، ولفظة عالم تدل على المحمول، وهيْئة الجملة تدل على النسبة التامة.

وأُخرى يكون المعنى الجملي سنخ معنى لا يُعقل إفادته بنحو تعدد الدال والمدلول بأن كان بعض أجزاء هذا المعنى لا يُفاد بدال مستقل كما في قولنا: «النار في الموقد» المنحل إلى ثلاثة أجزاء: إلى نار، وموقد، ونسبة ظرفية. وهذه لا يُعقل أن يكون لها دال مستقل، لأن هذه النسبة نسبة ناقصة تحليلية، وليس لها وجود واقعي مستقل في عالم الذهن، بل الموجود في عالم الذهن هو الحصة الخاصة، ومفهوم وحداني ينحل إلى نار، وموقد، ونسبة ناقصة تحليلية، ليس لها وجود مستقل في عالم الذهن. وعليه: يستحيل أن يكون عليها دال مستقل في عالم اللفظ أيضاً، بل كما أنه ليس هناك إلاَّ وجود واحد في عالم الذهن، لا بُد وأنْ يكون هناك دال واحد في عالم اللفظ أيضاً.

إذن فالمعنى الجُملي: إما أن يكون مركباً من أجزاء يمكن إفادتها بنحو تعدد الدال والمدلول، وذلك فيما إذا لم تكن النسب التحليلية داخلة فيه.

وإما أَنْ يكون مركباً من أجزاء لا يمكن إفادة كل واحد واحد منها بنحو تعدد الدال والمدلول، وذلك فيما إذا كانت النسب التحليلية الناقصة داخلة فيه. وعليه: فمتى ما كان المعنى الجملي من قبيل الأول، فمن الواضح أن إفادته تكون بنحو تعدد الدال والمدلول، ومعه لا معنى لدعوى وضع آخر للمركب، لأن الواضع بعد أن قَرَن بين زيد ومعناه، وبين عالم ومعناه، وبين الهيئة ومعناها، فيكون قد قرن المركب بالمعنى الجملي بنحو تعدد الدال والمدلول، فلا معنى حينئذٍ لوضع آخر للمركب، لأن الاقتران لا يتعدد ولا يتكرر.

ومتى ما كان المعنى الجملي من قبيل الثاني مشتملاً على النسبة التحليلية الناقصة، فلا بُدّ وأن تكون جملة «النار في الموقد» بتمامها موضوعة لتمام ذلك المعنى الجُملي، لا أَنْ يكون كل جزء منها موضوعاً لجزء من المعنى الجملي بنحو تعدد الدال والمدلول، بل الجملة بتمامها موضوعة للحصة الخاصة بما هي حصة خاصة؛ وهذا لا يرد عليه كلا الإشكالين السابقين، فلا ترد مسألة لزوم الانتقال إلى المعنى مرتين، لأنه لا يوجد في المقام إلاَّ دال واحد، فإنَّ كلاً من أجزاء الجملة حين اجتماعها ليس لها إلاَّ وضع واحد، وهو الوضع للمعنى الجملي، وكذلك لا يأتي إشكال اللغْوية لأن هذا الإشكال مبني على تصور أن كلاً من كلمة نار وموقد و«في» لها أوضاع ودلالات. حينئذٍ يُقال بأن وضع المركب بما هو مركب يكون لغْوياً، لكن المفروض استحالة ذلك في المقام، فإن إفادة المعنى الجملي المشتمل على النسبة التحليلية الناقصة مستحيل بنحو تعدد الدال

والمدلول، فليس هناك دوال متعددة في داخل المركب، بل دال واحد وهو المركب، فلا لغوية في المقام.

وعلى هذا الأساس نقول: إنَّ الجمل التامة من قبيل «زيد عالم» و«ضرب زيد» ليس للمركب منها وضع زائد على وضع المفردات، لأنها تشتمل على النسبة التامة، وإفادة هذه النسبة يكون بنحو تعدد الدال والمدلول.

وأما الجمل الناقصة: فحيث أنها تشتمل على النسب التحليلية، فلا بُد وأن يكون للمركب من الوصف، والموصوف، والجار والمجرور، ونحو ذلك، وضع باستقلاله، ولكن ليس هذا الوضع زائداً على وضع المفردات. بل هو بدلاً عن وضع المفردات، فإنْ أُريد، بالوضع الزائد في المركبات، الوضع في مركبات الجمل التامة فهو غير صحيح، لأن المعنى الجملي للجملة التامة يمكن إفادته بنحو تعدد الدال والمدلول. وإنْ أريد ذلك في مركبات الجمل الناقصة، فهو صحيح، لكن لا بمعنى أن يكون وضع الجملة الناقصة زائداً على وضع المفردات، بل بدلاً عن وضع المفردات، لكن هذا خلاف المدّعى كما هو ظاهر. إذن فالمدعى على كل ليس بصحيح.

الأمر السابع
علامات الحقيقة والمجاز

ذكروا ثلاث علامات للحقيقة: التبادر، وصحة الحمل، والإطّراد.

العلامة الأولى: التبادر

قيل في تقريب كون التبادر علامة على الحقيقة: بأن إنسباق معنى مخصوص عند سماع لفظ مخصوص، لا بُدّ وأن ينشأ من أحد سببين: أن يكون اللفظ موضوعاً لذلك المعنى، أو تكون هناك قرينة خاصة أو عامة تدل على ذلك المعنى.

أما إذا لم يكن وضع ولا قرينة، فلا معنى للإنسباق، لأن دلالة الألفاظ على معانيها ليست دلالة ذاتية، بل دلالتها بالجعل، وهذا الجعل عبارة عن الوضع أو القرينة. فإذا حصل التبادر من حاق اللفظ في مورد عُلم فيه عدم القرينة، يُستكشف بالإن وجود الوضع من باب كشف العلة من وجود المعلول، حيث لا موجب لهذا الإنسباق والتبادر، إلاَّ الوضع فيكشف عنه.

وقد اعتُرض على هذه العلامة بلزوم الدور، لأنَّ معنى كون التبادر علامة على الحقيقة، أنَّ العلم بالوضع بتوقف على التبادر، لأن

العلم بذي العلامة يتوقف على حصول العلامة، فما لم تحصل العلامة لا يحصل علم بذيها. والتبادر متوقف على العلم بالوضع، لأن مَن كان جاهلاً بالألفاظ ومعانيها، لا يتبادر إلى ذهنه المعنى الحقيقي من اللفظ، فيكون هذا دوراً.

وقد أجاب عن ذلك صاحب الكفاية[1] (قده) بالتمييز بين العلم المتوقف على التبادر، والعلم الذي يتوقف عليه التبادر، فادَّعى أنَّ العلم الذي يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي بالوضع، والعلم الذي يتوقف عليه التبادر هو العلم الإرتكازي بالوضع؛ فهذان نحوان من الوجود لهذا العلم: وجود إجمالي مقترن مع الغفلة، ووجود بارز ظاهر لا يتلاءم مع الغفلة، وحينئذٍ المتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي البارز. وأما التبادر فلا يتوقف على العلم التفصيلي بالوضع، بل يكفي فيه العلم بالوضع بوجوده الإجمالي الإرتكازي. إذن فالمتوقف على التبادر غير ما هو متوقف عليه التبادر، فلا دور في المقام.

وهذا الجواب لا محصّل له، لأن المقصود من التبادر إمَّا تحصيل أصل العلم بالوضع، وإمَّا مجرد تبديل العلم من كونه إجمالياً إلى كونه تفصيلياً.

فإن كان المقصود بالتبادر هو الأول: فإشكال الدور مُحكم في المقام، لأن أصل العلم بالوضع لا بُد من فرض وجوده قبل التبادر، ولو بنحو إرتكازي كيما يكون سبباً في إيجاد التبادر، فكيف يُعقل تحصيل أصل العلم بالوضع بهذه العلامة؟.

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص٤٢ ـ ٤٣.

وإن كان المقصود بالتبادر هو الثاني: فهذا يحصل بمجرد الاستعلام، والتوجه إلى تحويل العلم الإرتكازي إلى علم تفصيلي، بلا حاجة إلى أن يطلب ذلك بالتبادر. فالذي يريد أن يحوِّل علمه الإرتكازي إلى علم تفصيلي بالوضع، فبهذه الإرادة، وبمجرّد الالتفات والتوجه إلى ذلك، يحصل لديه المطلب، بدون أن تصل النوبه إلى التبادر.

ولكن الصحيح: إنَّ إشكال الدور في المقام لا أساس له أصلاً، لأنه مبني على التصورات المتعارفة في باب الوضع، من كون الوضع هو الجعل والاعتبار، فيوجب انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى للعالم به، ويقال حينئذٍ: بأنَّ المستعلِم قبل أَنْ يعلم بهذا الجعل، لا ينتقل ذهنه إلى هذا المعنى، وبعد علمه به لا حاجة إلى علاميّة التبادر في المقام.

ولكن بناء على مبنانا في حقيقة الوضع لا يتأتى إشكال الدور أصلاً، لأننا قلنا في حقيقة الوضع: إنَّه القرْن الأكيد الشديد بين اللفظ والمعنى، وحينئذٍ من الواضح أن القِرن بنفسه يكون سبباً في التبادر، قبل أن يحصل العلم بالوضع، ويمكن معرفة ذلك بالالتفات إلى الطفل حيث يحصل عنده التبادر من لفظ (حليب) إلى المعنى المخصوص، مع أَنَّ الطفل لا علم له بالوضع.

ونقول: بأنَّ العلم بالوضع يتوقف على أن يكون هناك إنسباق وتبادر للمعنى من اللفظ. وأما التبادر لا يتوقف على العلم بالوضع، بل على روح الوضع، وهو القرن، فلا أساس لإشكال الدور. وهذا كله فيما إذا فُرض أن علامة التبادر لوحظت بالنسبة إلى الجاهل المستعلِم.

وأما إذا قلنا: بأن التبادر عند العالم إمارة على الوضع عند

الجاهل، فهذا خارج عن محل الكلام، وداخل في الإطراد، فعلامة التبادر معقولة، لكن ليس بالتقريب الإبتدائي المذكور، من أنَّ التبادر والإنسباق له علتان: إمّا الوضع، وإما القرينة. فحيث لا قرينة يكشف التبادر كشفاً إنّياً عن الوضع، من باب كشف المعلول عن العلة، بل الإنسباق إلى ذهن المستعلِم له ثلاث علل وتوضيح ذلك:

إن الوضع روحه القرن، وهذا القرن على نحوين: شخصي ونوعي، فتارة يكون القرن بين اللفظ والمعنى في ذهن زيد قرناً شخصياً لمناسبات شخصية، وأُخرى يكون قرناً نوعياً اجتماعياً بحيث يكون اللفظ مقروناً مع المعنى في ذهنه، لا باعتبار خصوصية في زيد، بل باعتباره أحد أبناء اللغة والعرف. وهذا القرن النوعي هو ميزان الحجّية والفهم في مقام استخراج المعاني من الألفاظ.

وكل من القرنين يولّد الإنسباق والتبادر إلى الذهن، والوضع المطلوب إثباته بالعلامة، إنما هو القرن النوعي، لأننا بالوضع نريد أن نعيّن مراد المتكلم، لأن القرن النوعي يستتبع ظهوراً نوعياً، بينما القرن الشخصي يستتبع ظهوراً شخصياً، وموضوع وجوب العمل هو الظهور النوعي.

فالتبادر ينشأ من أحد أمور ثلاثة: إمّا من القرينة، وإمّا من قرن أكيد نوعي بين اللفظ والمعنى وهو الوضع، وإمّا من قرن شخصي. وحينئذٍ في مقام إثبات علامة التبادر واستكشاف الوضع، لا بُدّ من نفي الطرفين الأخيرين، وهما: القرينة والقرن الشخصي. أما احتمال نشوء التبادر من القرينة، فلا بُدّ في نفي ذلك من الفحص عن كل ما يكتنف اللفظ من حال أو مقال، فإن حصل الجزم بعدم وجود القرينة بسبب الفحص فهو، وإلاّ فلا يمكن إثبات الوضع ونفي القرينة المشكوكة بأصالة عدم القرينة لما تقدم من أنَّ إصالة عدم القرينة من الإمارات

العقلائية المتعبّد بها فقط في طريق معرفة مراد المتكلم. ولا يسري التعبّد، للوصول إلى الوضع اللغوي، وهنا ليس المراد بأصالة عدم القرينة تشخيص مراد المتكلم، فإن مراده معلوم بالتبادر. وإنما المراد تشخيص الوضع وتعيينه، وهذا مما لا يقبله إصالة عدم القرينة. إذن فلا بُدّ من الجزم بعدم القرينة، وإلاّ بطلت علاميّة التبادر.

وأما احتمال نشوء التبادر من القرن الشخصي في شخص زيد بالخصوص، فيمكن نفيه بالفحص والتأمل في حياتنا، لنتأكد من عدم وقوع أمر يؤثر في ذلك، ويمكن نفيه أيضاً بالأصل العقلائي، فإن السيرة العقلائية منعقدة في المقام على أصالة التطابق بين الظهور الشخصي، والظهور النوعي ـ بين التبادر الشخصي، والتبادر النوعي ـ. فالعقلاء يجعلون الظهور الشخصي إمارة على الظهور النوعي، ويجعلون التبادر النوعي إمارة على الوضع بحيث يثبت به مراد المتكلم. فهذا الاحتمال الثاني يمكن نفيه بالأصل العقلائي، بمعنى جعل التبادر الشخصي إمارة عقلائية على نوعية التبادر، وبهذا تتم علاميّة التبادر.

العلامة الثانية: صحة الحمل:

فقد ادُّعي بأن صحة حمل اللفظ على معنى بالحمل الأولي الذاتي، يدل على أن الموضوع هو عين المعنى الذي وُضع له اللفظ، وبالحمل الشايع الصناعي يدل على أنه فرد منه. فقولنا «الحيوان المفترس أسد» بالحمل الأولي، دلَّ على أن الحيوان المفترس متحد ذاتاً مع المعنى الموضوع له كلمة (أسد)، وبذلك يتعيّن المعنى الموضوع له. وقولنا: «زيد إنسان» بالحمل الشايع، دلَّ على أن زيداً فرد من هذا المعنى الكلي، وهذا المعنى الكلي هو المعنى الموضوع له كلمة (الإنسان).

وهذه العلامة لا محصّل لها في المقام، وذلك لأن المحمول في قولنا «الحيوان المفترس أسد» هل فرض استعماله في معنى معين دون أن يُعرف في المرتبة السابقة أنه هو المعنى الموضوع له؟. أو فرض استعماله في معنى فُرغ عن أنه هو المعنى الموضوع له؟.

فعلى الأول: غاية ما تقتضيه صحة الحمل أن يكون «الحيوان المفترس» عين ذاك المعنى الذي استُعملت فيه لفظة (أسد). والذي لا يُدْرى أنه هو المعنى الحقيقي، أو إنه هو المعنى المجازي للفظ (الأسد) فكيف يتعيّن المعنى الموضوع له اللفظ؟.

وعلى الثاني: لا معنى لجعل صحة الحمل علامة على الحقيقة، لأنه قد فُرغ من تعيين المعنى الموضوع له مسبقاً، وعلى هذا يحصل فيه دور، لأن صحة الحمل على الثاني، تكون في طول العلم بالوضع، فكيف يُطلب العلم بالوضع من صحة الحمل؟. ولا ينفع ما ذكرنا من التخلص في علاميّة التبادر في دفع الدور هنا، لأن التبادر هو مجرد انتقال تصوري، من تصوّر اللفظ إلى تصور المعنى، فلا يتوقف إلاَّ على القرن الأكيد، ولا يستبطن حكماً تصديقياً، بينما صحة الحمل عبارة عن حكم تصديقي من قِبل المستعلم، فلا بُد من العلم بكلا الطرفين بالمعنى الموضوع له لفظ (الأسد)، وبالمعنى الموضوع له لفظ «الحيوان المفترس». فالحكم التصديقي فرع العلم بالمعنى الموضوع له، وهذا بخلاف التبادر، فالدور مستحكم، وعلى هذا فالعلامة الثانية وهي صحة الحمل ساقطة.

العلامة الثالثة: الإطّراد:

ويمكن تقريب هذه العلامة بعدة وجوه:

الوجه الأول: إنَّ المراد من الإطراد هو الإطراد في التبادر، والإنفهام، وتوضيح ذلك:

ذكرنا إنَّ موضوع العلامة الأولى هو التبادر الحاصل من حاق اللفظ الغير مستند إلى قرينة، وحينئذٍ إذا حصل التبادر مرة يُحتمل أن يكون ذلك مستنداً إلى قرينة لم نلتفت إليها، ولكن إذا حصل التبادر مرات عديدة، فهذا الإطراد بالتبادر يوجب زوال احتمال القرينة بحسب حساب الاحتمال، وحينئذٍ يكون الإطراد بالتبادر علامة على أَنَّ التبادر تبادر من حاق اللفظ؛ وهذا يحقق صغرى وموضوع للعلامة الأولى، ولا يكون الإطراد علامة برأسه.

الوجه الثاني: إنَّ المراد من الإطراد هو الإطراد في الاستعمال، وكأنه ظاهر كلام السيد الأستاذ[1] . وحاصل هذا الوجه: إنَّهُ لا بُد للمستعمل إمّا أن يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له، أو يستعمله في غير المعنى الموضوع له مع القرينة.

فإذا استعمل لفظ «أسد» في الْحيوان المفترس مثلاً، ولم يُدرَ إنَّ هذا الاستعمال حقيقة، أو مع القرينة، فقد يُحتمل وجود القرينة وهذا الاحتمال لا يمكن نفيه في الاستعمال الواحد، لكن في مئات الاستعمالات يضعف جداً احتمال نصب القرينة، فيحصل بالتدريج الوثوق والقطع بأن المستعمِل استعمل اللفظ بلا قرينة ولو في بعض الموارد على الأقل، فيُستكشف الوضع بهذا الإطراد في الاستعمال.

وهذا التوجيه للإطراد غير صحيح، وذلك لأن الاستعمال لا ينحصر بالوضع أو القرينة، بل المصحح للإنفهام هو إمّا الوضع وإما

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص١٢٤.

القرينة. فإنْ فُهم المطلب من اللفظ بنحو مطّرد، بكشف أنَّ هذا الإنفهام ليس بالقرينة، وإنما بالوضع، وهذا هو الإطراد في التبادر. وأما الاستعمال فلا ينحصر مصحّحه بالوضع، أو بالقرينة، لوضوح أن المستعمل قد يستعمل اللفظ في المعنى المجازي بلا وضع، وبلا قرينة، فيما إذا تعلق غرضه بالإجمال والإبهام، إذن فلا يمكن بالإطّراد في الاستعمال إثبات أنَّ المستعمل استند إلى الوضع فهذا الوجه غير وجيه.

الوجه الثالث: إنَّ المراد من الإطراد هو إطراد الحيثية المصححة للإطلاق، فإطلاق اللفظ على فرد بلحاظ وجدان ذلك الفرد لحيثيته، تكون تلك الحيثية هي المصححة للإطلاق، فالنظر إلى تلك الحيثية إنْ كانت دائماً مصحّحة للإطلاق فالإطلاق حقيقي وإنْ كانت أحياناً لا تصحّح فالإطلاق مجازي.

فمثلاً حينما يُطلق لفظ «الأسد» على هذا الحيوان بالخصوص، بلحاظ وجدانه لحيثيته، وهي كونه حيواناً مفترساً، وهذه الحيثية المصححة مطردة، بمعنى أنه متى ما وُجد في فرد حيثية كونه حيواناً مفترساً، يصح إطلاق اللفظ عليه، فبهذا الإطراد تكون الإطلاقات حقيقية، ولكن حينما يُطلق لفظ الأسد على زيد، بلحاظ حيثية المشابهة للحيوان المفترس، فهذه الحيثية ليست دائماً مصححة، فهناك مشابه للحيوان المفترس في الرائحة، ومع هذا لا يصح إطلاق لفظ «الأسد» عليه. فالحيثية المصحّحة ليست مطردة التصحيح، فهي حيثية مجازية.

وهذا يرد عليه ما أورده صاحب الكفاية (قده)[1] وحاصله: إنَّ الحيثية المصحّحة للإطلاق دائماً مطردة في الحقيقة، وفي المجاز.

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص٤٥ ـ ٤٦.

ففي موارد المجاز: الحيثية المصححة للإطلاق ليست هي طبيعي المشابهة، حتى يُقال بأنها ليست مطردة، بل هي المشابهة بدرجة مخصوصة في أظهر الصفات، وهذه الحيثية مطردة التصحيح. فالإطراد في الحيثية المصححة ليست من مختصات المعنى الحقيقي، ليكون علامة على الحقيقة.

الوجه الرابع: إنَّ المراد بالإطراد هو الإطراد في الاستعمال بلا قرينة، بمعنى أن أبناء اللغة حينما يستعملون لفظ «الأسد»، ويريدون به الحيوان المفترس، مع التأكد من عدم نصب القرينة في تمام تلك الاستعمالات، حينئذٍ يُجعل هذا الإطراد علامة على الحقيقة.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني هو: إن في الوجه الثاني كان يُقال إن الإطراد في الاستعمال يكشف عن أنَّ الاستعمال بلا قرينة. أما هنا فنقول: بأن العلامة هي الإطراد في الاستعمال الذي أحرزنا قبلاً أنه بلا قرينة، وحينئذٍ نقول، إذا إطّرد استعمال اللفظ في المعنى المخصوص بلا قرينة مراراً عديدة، فهذا علامة على أن هذا هو المعنى الموضوع له، وذلك لأنه إذا فرض في مورد واحد استُعمل اللفظ، وأريد به المعنى المخصوص، ولم يُنصب قرينة على ذلك، فحينئذٍ يُقال بأن الاستعمال أعم من الحقيقة، فلعلَّ المستعمل في هذا المورد أراد المعنى المجازي، لأنَّ غرضه قد تعلق بالإجمال، ولهذا لم ينصب قرينه. ولكن إذا فرض تكرر هذا المطلب بحيث كان ديدناً وطريقة لأبناء اللغة، بحيث يستعملون لفظ «الأسد» في المعنى المخصوص، دون أن ينصبوا قرينة على ذلك، فحينئذٍ الأمر يدور بين احتمالين:

إما أن يكون لفظ «الأسد» موضوعاً للحيوان المفترس، ولهذا استغنوا عن القرينة.

وإما أَنْ يكون لفظ «الأسد» غير موضوع للحيوان المفترس، وقد استعملوا اللفظ في الحيوان المفترس مجازاً، ولكن من باب الصدفة كان للجميع غرض في الإجمال ولهذا لم ينصبوا قرينة.

والاحتمال الثاني منفي عقلائياً باعتبار أن الإجمال. وإن كان أمراً قد يتفق مرة أو أكثر، ولكن لا يكون الإجمال إتجاهاً عاماً في الاستعمال، فإنه على خلاف الطريقة العقلائية في مقام التفهيم، فحيث لوحظ أن الاستعمال بلا قرينة كان ديدناً وطريقة، حينئذٍ يُستبعد الاحتمال الثاني، ويتعيّن الاحتمال الأول. وهذا الوجه هو الصحيح لعلاميّة الإطراد، فإنَّ هذا إمارة عقلائية معتبرة في مقام تعيين الوضع.

الحقيقة الشرعية

الكلام فيها يقع في ثلاثة محاور:

١ ـ **المحور الأول**: في بحث الثبوت.

٢ ـ **المحور الثاني**: في بحث الإثبات.

٣ ـ **المحور الثالث**: في تصوير ثمرة البحث.

المحور الأول ـ في بحث الثبوت:

والكلام في المحور الأول يقع في الأنحاء الممكنة من الوضع، بحيث يمكن صدورها في مقام إيجاد الحقيقة الشرعية.

لا إشكال في أن الحقيقة الشرعية، يمكن إيجادها بالوضع التعيُّني والوضع التعييني. غير أن المحقق الخرساني[1] (قده) قد تعرض هنا إلى مطلب، موضعه المناسب، هو باب الوضع، وهذا المطلب هو أن الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح قد يحصل بنفس الاستعمال. وهذا المطلب، وإن كان لا يختص بباب الألفاظ الشرعية، لأنه مطلب كلي، غير أن المحقق الخراساني (قده) تعرض له هنا، لأنه يريد أن يكسر سورة استبعاد الوضع التعييني، حيث يُستبعد جداً حصول الوضع التعييني بالتصريح من قِبل النبي ﷺ. إذ لو كان قد

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص٤٧.

حصل، لنقل إلينا على ما يأتي: فبهذه المناسبة أبدى المحقق الخراساني شقاً آخر في الوضع التعييني. ومن هنا وقع البحث الثبوتي في أن حصول الوضع بنفس الاستعمال، هل هو أمر معقول أو غير معقول؟. والكلام في معقولية حصول الوضع بالاستعمال يقع على ثلاثة تقديرات:

١ ـ **التقدير الأول**: والكلام فيه يقع بناء على المسلك المختار في باب الوضع، فقد تقدم إنَّ الوضع أمر واقعي يوجده الواضع في ذهن السامع بقرن اللفظ بالمعنى، قرناً أكيداً شديداً. وبناءً على هذا التقدير، فمن الواضح جداً معقولية إيجاد الوضع بالاستعمال، فإنَّ الاستعمال ليس إلاَّ وسيلة من وسائل القرن، حيث يتوسل إليه الواضع تارة بالتصريح، وأُخرى بنفس الاستعمال، فمعقولية إيجاد الوضع بالاستعمال في غاية الوضوح.

٢ ـ **التقدير الثاني**: هو إن الوضع أمر إنشائي فكما أن المعاملات أمور إنشائية تحصل بالإنشاء بقولك: «بعت» «وصالحت»، كذلك الوضع علقة إنشائية تحصل بالإنشاء، وفي هذا التقدير يوجد إتجاهان:

أ ـ **الإتجاه الأول**: وهو ما نقلناه سابقاً عن السيد الأستاذ، وحاصله: إن المطالب الإنشائية أمور نفسانية تُبرز باللفظ، فنسبة اللفظ إلى المطلب الإنشائي نسبة المبرِز إلى المبرَز، لا نسبة السبب إلى المسبَّب. فمثلاً في باب البيع: هناك مطلب نفساني، وهو اعتبار الملكية، وهذا الاعتبار النفساني يُبرز بقولك «بعت» وغيره.

ب ـ **الإتجاه الثاني**: وهو ما نُسب إلى المشهور، وحاصله: إن المطالب الإنشائية إيجادية يُتَسبَّب إلى إيجادها باللفظ، فبقولك «بعت» توجِد شيئاً لم يكن موجوداً قبل التلفظ، وغير ذلك من المعاملات.

فعلى الإتجاه الأول: لا يكون إيجاد الوضع بنفس الاستعمال أمراً معقولاً، لأن الاستعمال ليس أمراً نفسانياً بل هو أمر خارجي، فالوضع لا بُدّ من فرضه قبل الاستعمال، بأن يكون هناك اعتبار، أو تعهد نفساني قائم بنفس الواضع، واللفظ يكون مُبرِزاً له. إذن إيجاد الوضع بالاستعمال أمر غير معقول، وإنما المعقول إبراز الوضع بالاستعمال، فلا بُدّ من تبديل العبارة، فبدلاً من القول بإيجاد الوضع بالاستعمال، نقول: بإبراز الوضع بالاستعمال، فالواضع حينما يعتبر في نفسه. أو يتعهد، فتارة يبرزه صريحاً بقوله «وضعتُ»، وأخرى يبرزه بالاستعمال، فإنْ أريد إيجاد حاقّ الوضع بالاستعمال فهو أمر غير معقول.

وعلى الإتجاه الثاني: يُعقل تصوير الوضع بالاستعمال، وذلك بأن يستعمل الواضع لفظة «الماء» في معناها ويتسبب بنفس هذا الاستعمال إلى إنشاء العُلقة الوضعية وإيجادها اعتباراً، فكأنه يوجد استعمالان طوليان: الأول: استعمال لفظة «الماء» في المعنى الذي يُراد وضع اللفظة له، وهذا الاستعمال ليس إخباراً ولا إنشاءً، لأنها كلمة إفرادية، والآخر: استعمال لنفس عملية الاستعمال، ففي طول الاستعمال الأول تنشأ العُلقة الوضعية، وهذا الاستعمال الثاني يكون إنشاءً لا محالة، ويكون أمراً معقولاً.

٣ ـ **التقدير الثالث:** هو إنَّ الوضع مفهوم جامع بين الفرد الإنشائي والفرد الحقيقي، ولعلّ هذا هو ظاهر الكفاية[1] حيث يقال بأن الوضع هو تعيين وتخصيص اللفظ ليدل على المعنى، ومفهوم التعيين هذا يتصور له فردان:

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص٤٨.

أ ـ فرد إنشائي: وذلك بأن يقول «عيّنت»، و«خصّصت» اللفظ الفلاني ليدل على المعنى الفلاني.

ب ـ فرد حقيقي: وذلك بنفس الاستعمال. فإنّ استعمال اللفظ في المعنى ليدل على المعنى، هو تخصيص اللفظ واقعاً للمعنى، وهذا فرد واقعي لعملية التخصيص والتعيين، وذاك فرد إنشائي من التخصيص.

وهذا التصوير على هذا التقدير غير صحيح، باعتبار أن استعمال اللفظ في المعنى يكون فرداً واقعياً من الوضع فهذا غير صحيح، لأن الاستعمال دائماً يكون جزئياً بينما الوضع دائماً يكون كلياً. فدعوى أن الاستعمال فرد حقيقي من الوضع هو خلط بين تعيين الشخص وتعيين النوع، فالاستعمال دائماً تعيين شخص هذا اللفظ لهذا المعنى، والوضع هو تعيين نوع هذا اللفظ لهذا المعنى، فكيف يكون هذا فرداً حقيقياً من ذاك؟. وبهذا اتضح حاق الكلام على التقادير الثلاثة، إلاّ أنه أُشكل على هذا الاستعمال بإشكالين:

١ ـ الإشكال الأول: وحاصله[1] لزوم اجتماع اللحاظ الآلي، واللحاظ الاستقلالي، فيما إذا أُوجد الوضع بالاستعمال، لأن في عالم الوضع يُلحظ اللفظ والمعنى باللحاظ الاستقلالي. وفي عالم الاستعمال يُلحظ باللحاظ الآلي. فإذا توحّد الوضع والاستعمال في مطلب واحد يلزم من ذلك اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي.

وهذا الإشكال ليس بشيء بناء على التقدير الأول. فبناءً على مسلكنا في أن الوضع أمر واقعي، وقرن بين اللفظ والمعنى، فلا

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص٤٨ (هامش).

يحتاج إلى لحاظ للفظ ولا للمعنى، وذلك لأنَّ الوضع ليس حكماً جعلياً يحتاج إلى لحاظ للفظ ولحاظ للمعنى، بل الوضع أمر واقعي، قد يحصل صدفة بلا فعل واضع، وقد يحصل بكثرة الاستعمال، مع أن في كثرة الاستعمال لا يوجد لحاظ استقلالي، وإنما لحاظ آلي. إذن فلا يُشترط في الوضع اللحاظ الاستقلالي للفظ والمعنى، فلا يلزم اجتماع اللحاظ الآلي، واللحاظ الاستقلالي.

وأمّا بناء على التقدير الثاني: فإنْ قلنا بالإتجاه الذي ذهب إليه السيد الأستاذ من أنَّ المطالب الإنشائية أمور نفسانية وأن اللفظ مُبرِز لها، فمن الواضح عدم اجتماع اللحاظين، لأن الوضع في عالم النفس والاستعمال في عالم التكلم الخارجي، وهذا مبرِز وذاك مُبرَز، فاللحاظ الاستقلالي في عالم المبرَز واللحاظ الآلي في عالم الإبراز، فلم يجتمعا في عالم واحد.

وإن قلنا بالإتجاه الثاني: بأنِ المطالب الإنشائية أمور تسببية إيجادية باللفظ، فأيضاً لا يجتمع اللحاظان، لأنه يوجد كما بينا استعمالان طوليان: الأول: استعمال اللفظ في المعنى، والثاني: استعمال هذا الاستعمال في مقام الإنشاء، واللحاظ في الأول آلي، ولحاظ الاستعمال في الثاني استقلالي، فلم يجتمع اللحاظان في مرتبة واحدة، بل أولاً لوحظ اللفظ والمعنى باللحاظ الاستعمالي الآلي، وثانياً لوحظ نفس الاستعمال مرة أُخرى بلحاظ آخر، فهنا استعمالان طوليان فلم يجتمع كلا اللحاظين.

وأمّا بناء على التقدير الثالث فلم نتعقله في نفسه حتى نتكلم بناء عليه.

٢ ـ **الإشكال الثاني**: وحاصله: إن الاستعمال إمَّا أَنْ يكون

حقيقياً، وإمَّا أن يكون مجازياً. والاستعمال في المقام ليس حقيقياً ولا مجازياً؛ أما أنه ليس حقيقياً، لأن اللفظ لم يكن بعدُ موضوعاً لهذا المعنى حتى يكون الاستعمال فيه حقيقياً. وليس مجازياً لأن المجازية فرع العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، وهو بعدُ لم يحصل له معنى حقيقي. إذن فالاستعمال في المقام ليس حقيقياً، وليس مجازياً فهو غلط لا محالة.

وقد يُتوهم في مقام دفع هذا الإشكال: بأن الاستعمال هنا حقيقي، لأن الوضع وإنْ كان يحصل بنفس الاستعمال فيكون في طوله، ومعلولاً له، ولكنه مقارن له زماناً، لأن المعلول يقارن العلة زماناً. وحيث أن الاستعمال علة للوضع فيتقارنان زماناً، فيكون اللفظ مستعملاً في المعنى الموضوع له بالوضع الحاصل في نفس آن الاستعمال، وهذا كافٍ في صيرورة الاستعمال استعمالاً حقيقياً.

والتحقيق أن يُقال: بأن الاستعمال على نحوين: استعمال تفهيمي واستعمال غير تفهيمي.

والمراد بالأول: تفهيم المعنى ونقل ذهن السامع إلى المعنى ولو اقتضاءً.

والمراد بالثاني: جعل اللفظ قالباً للمعنى، وإلقاء اللفظ بنحو من اللحاظ كأنه المعنى من دون أن يكون هناك قصد وغرض في تفهيم السامع، وإعداد ذهنه، ولو اقتضاء.

وعليه: فإنْ كان المراد بالاستعمال في المقام الاستعمال التفهيمي: فالإشكال في محلّه، وهو إنَّ الاستعمال التفهيمي لا بُد وأن يكون مستنداً إلى الوضع، أو مستنداً إلى إحدى علاقات المجاز. إذ بدون الوضع، وبدون إحدى علاقات المجاز، لا يكون

اللفظ مُفهماً للمعنى، فلا يُعقل الاستعمال االتفهيمي. ولا ينفع في دفع الإشكال، الدعوى المذكورة من معاصرة الوضع للاستعمال، لأن فيه دوراً واضحاً. فإن الوضع الذي حصل في آن الاستعمال، هو في طول الاستعمال التفهيمي، فيتوقف عليه. والاستعمال التفهيمي يتوقف على الوضع فيكون دوراً صريحاً. هذا لو كان المقصود من إيجاد الوضع بالاستعمال إيجاد الوضع بالاستعمال التفهيمي، ولكن هذا أول الكلام، بل مقصودنا من ذلك إيجاد الوضع بالاستعمال غير التفهيمي؛ لأنه إلقاء للمعنى بإلقاء اللفظ، سواء أكان ذهن السامع مستعداً لفهم ذلك، أو لم يكن مستعداً لذلك، فإنَّ استعمالية الاستعمال ليست متوقفة على كون اللفظ قابلاً للتفهيم، بل الاستعمال أمر محفوظ على كل حال، ولهذا يُعقل استعمال اللفظ في المعاني الأجنبية كأن يستعمل لفظة «الماء» ويريد الحجارة. وهذا الاستعمال أمر معقول، ولكنه مُستهجن عند العقلاء، لأنه لا يتعلق به غرض عقلائي. إذن ففي المقام نقصد إيجاد الوضع بالاستعمال غير التفهيمي، وهذا لا يُعتبَر أن يكون مستنداً إلى الوضع، أو إلى إحدى علاقات المجاز، لأنه لم يقصد به التفهيم، بل قُصد به إيجاد الوضع، وهذا غرض عقلائي، فلا غرابة فيه عند العقلاء. فهذا الإشكال أيضاً غير وارد. وبهذا يتضح أن إيجاد الوضع التعييني بالاستعمال أمر معقول، وبهذا إنتهى المحور الأول.

المحور الثاني ـ في بحث الإثبات:

وحاصل الكلام في هذا المحور هو: إنَّ الحقيقة الشرعية هل صدرت، بمعنى أن الشارع هل تَّم على يده وضع اللفظ للمعنى الشرعي، أو لم يتم ذلك؟.

نتكلم أولاً في الوضع التعيُني، وثانياً في الوضع التعييني الحاصل بالتصريح، وثالثاً في الوضع التعييني الحاصل بالاستعمال.

أولاً: الوضع التعيُني

أمَّا الوضع التعيُني الحاصل بكثرة الاستعمال فالتسليم به في المقام يتوقف على عدة أمور:

١ ـ **الأمر الأول**: أن لا تكون هذه الألفاظ بأشخاصها، قد استعملت في العرف العربي قبل النبي ﷺ، في نفس هذه المعاني، وإلاَّ يكون استعمال النبي ﷺ للفظ الصلاة مثلاً تطبيقاً لما سبقه من عرف عربي، ولا يكون مُنشِئاً لوضع جديد.

٢ ـ **الأمر الثاني**: هو عدم إثبات الوضع التعيّني من أول الأمر، وإلاَّ لا تصل النوبة إلى الوضع التعيّني الناشىء من كثرة الاستعمال، والمحتاج إلى طول زمان، بل يكون الوضع التعييني حينئذٍ منفياً.

٣ ـ **الأمر الثالث**: هو أن إثبات الوضع التعيُني يتوقف على وجود كثرة استعمالية معتد بها، بحيث تكفي لإيجاد العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى. وهذا الأمر الثالث قد يُستشكل فيه في المقام بأحد تقريبين:

أ ـ **التقريب الأول**: أن يُقال بأن الاستعمالات التي صدرت من النبي ﷺ، لا نُحرز كثرتها بحيث تُحقِّق الكفاية لإيجاد العلقة الوضعية، ولإيجاد الوضع التعيُني. فلو أشركنا استعمالات النبي ﷺ مع استعمالات الصحابة، لكانت بمقدار، بحيث تكفي لإيجاد العلقة الوضعية، لكن حينئذٍ تكون تلك العلقة ناشئة من عمل الشارع والمتشرعة معاً، فلا تكون الحقيقة حقيقة شرعية.

والجواب على ذلك هو: إنَّ الغرض الفقهي هو إثبات ظهور لفظ «الصلاة» في المعنى الشرعي على عهد النبي ﷺ، وهذا الظهور يثبت بحصول الوضع التعيُني اجتماعياً سواء حصل هذا الوضع اجتماعياً بسبب استعمالات النبي ﷺ فقط، أو بسبب المجموع المركب من استعمالات النبي ﷺ والصحابة. فعلى كلا التقديرين يحصل القرن الشديد في الذهنية الاجتماعية بين اللفظ والمعنى، وهذا القرن يوجب تبادر المعنى من اللفظ، وهذا هو معنى الظهور، والظهور هو تمام الغرض في المقام، فيكفي هذا لإثبات المطلب.

ب ـ التقريب الثاني: أن يُقال بأن الكثرة من الاستعمالات، وإنْ كانت موجودة ولو بضم استعمالات الصحابة إلى استعمالات النبي ﷺ، لكن هذه الكثرة كانت دائماً مقرونة بالقرينة. وحيث أنها كذلك فلا تؤدي إلى الوضع التعيُني، لأنه يحصل باستعمالات بحيث يُراد المعنى من اللفظ من دون أن ينضم إلى القرينة، فكأن صاحب هذا التقريب يشترط في الوضع التعيُني أن تكون الاستعمالات مجردة عن القرينة، ولعلّ الوجه في هذا الإشتراط هو هذا البيان: إن القرن الشديد الحاصل بكثرة الاستعمال ما هو طرفاه؟.

فإن كانت الاستعمالات مقرونة بالقرينة دائماً ـ الصلاة مع القرينة يُراد بها المعنى الشرعي ـ إذن فالقرْن سوف يحصل بين الصلاة المقيدة بالقرينة، والمعنى الشرعي، وليس بين ذات الصلاة والمعنى الشرعي، وهذا لا يكفي لحصول الوضع التعيُني، فإن الوضع يكون بحصول القرن الشديد بين ذات لفظ «الصلاة» المجرد عن القرينة والمعنى الشرعي.

ولكن هذا الكلام غير صحيح، وذلك لأن القرينة لو كانت مشخّصة بعينها، كأن كانت لفظاً بعينه ككلمة (شرعية) عندما يُراد

المعنى الشرعي، يُقال: الصلاة الشرعية، فحينئذٍ الإشكال وارد، لأن القرن في عالم الذهن صار بين المعنى الشرعي، وبين كلمة صلاة شرعية، إذن فذات الصلاة لم يحصل بينها وبين المعنى الشرعي علقة وضعية، هذا لو كانت القرينة دائماً من سنخ واحد، لكن الأمر ليس كذلك، فإنَّ القرينة ولو سُلِّم وجودها في الاستعمالات المختلفة، لكنها من أنواع شتى، فتارة تكون كلمة، وأُخرى تكون حالاً، وثالثة إرتكازاً ورابعة فعلاً، وهكذا؛ ففي مثل ذلك، القرن يحصل بين المعنى واللفظ المحفوظ في تمام الموارد، وأما القرائن فباعتبار تكثّرها لا تبقى تحت القرن، فلفظ «الصلاة» في كل مورد، له سنخ قرينه يختلف عن سنخ القرينة في المورد الآخر، فالقرن يحصل بين ذات لفظ «الصلاة» والمعنى الشرعي، وبذلك يتم الوضع التعيُني.

إذن فالوضع التعيُّني يتوقف على أمور ثلاثة. الأمر الثالث تام في نفسه، وهو وجود استعمالات كثيرة بالدرجة المطلوبة لإيجاد العُلقة الوضعية والأمر الأول والثاني يأتي الكلام فيهما تباعاً.

الوضع التعييني الحاصل بالتصريح:

إنَّ احتمال أَنْ يكون النبي ﷺ قد وضع لفظ «الصلاة» للمعنى الفلاني صريحاً، ساقط، لأن الواضع حينما يوجد وضعاً بهذه الكيفية، إنما يريد به أن يوجد لغة وعرفاً لغوياً، وهذا لا يكون إلاَّ بإلقاء ذلك على المجتمع، لأنه يريد بذلك إيجاد اللغة، واللغة ظاهرة اجتماعية، وليست فردية، فالغرض من الوضع غرض اجتماعي، ولا يحصل إلاَّ بإلقاء المطلب على المجتمع، ولا يُحتمل أن النبي ﷺ ألقى المطلب اجتماعياً، ولم يُنقل ذلك مع التحفظ على نقل كل ما يسترعي الإنتباه

في سيرته وأقواله، فاحتمال الوضع التعييني التصريحي ساقط بهذا التقريب.

الوضع التعييني الحاصل بكثرة الاستعمال:

لا غرابة في ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني الاستعمالي، بحيث أنَّ هذا الوضع يفترض صدور الاستعمال غير التفهيمي من قِبل النبي ﷺ. فما أكثر الاستعمالات الصادرة عنه، ولعل أولها كان استعمالاً إعلامياً في مقام إيجاد الوضع به، وهذا أمر معقول في نفسه، ولكن لا بُد من إقامة الدليل عليه، والمتحصّل في كلماتهم مركَّب من كبرى وصغرى:

فالكبرى: هي أن السيرة العقلائية قائمة على أن المخترع يوجد وضعاً معيناً، ولفظاً مخصوصاً للمعنى الذي اخترعه.

والصغرى: هي أن النبي ﷺ يُعتبَر مخترعاً لهذه المركبات الاعتبارية بحيث جعل لها أجزاء وشرائط.

والكبرى تنطبق على النبي ﷺ باعتباره مخترعاً، فيستكشف من ذلك أنه أوجد الوضع بالنسبة إلى هذه المعاني الجديدة المخترعة، وحيث أنه لم يصرح بذلك فيحمل الوضع على الوضع الاستعمالي.

ومن الواضح أن هذا الدليل بهذه الصيغة قاصر عن إثبات المقصود، وذلك لأننا لو سلَّمنا بالصغرى والكبرى، فغاية ما يفيد، الظن بأن النبي ﷺ لم يتجاوز السيرة العقلائية، ولا يمكن حصول الجزم بذلك، ولا دليل على حجية مثل هذا الظن، لكن هذه الصيغة في الاستدلال يمكن إجراء تعديل عليها، بحيث تكتسب صفة فنية، وهذا التعديل هو أن نقول: إنَّ السيرة العقلائية للمخترعين، وكون ديدنهم أن يضعوا ألفاظاً معينة لإفادة المعاني

التي يخترعونها، إذن يُحدث ظهوراً عرفياً في نفس الاستعمال الأول الذي يصدر من النبي ﷺ مقتضاه وطبعه، أنه يوجد الوضع بالاستعمال الأول، فهذا الطبع العرفي يدل بالإلتزام على أن الاستعمال الأول ظاهر عرفاً في أنه في مقام إيجاد الوضع، فيكون ظهوراً لفظياً عرفياً، وفرق بين هذا البيان وسابقه: حيث أن هذا البيان، وإن لم يوجب الجزم بحصول الوضع بالاستعمال، بل أوجب الظن، ولكن هذا الظن مرجعه إلى الظهورات العرفية اللفظية، وبذلك يكون هذا الظن حجة، بينما في البيان السابق كان الظن ظناً مجرداً، بأن النبي ﷺ قد وافق طريقة العقلاء؛ وبهذا البيان يمكن إصلاح ذلك الدليل، وبعد إصلاحه يمكن أن نُشكل عليه بمنع الصغرى التي مفادها: إنَّ الشارع مخترع لهذه المعاني، فنقول: إنَّ الشارع ليس مخترِعاً لهذه المعاني، بل هي كانت موجودة قبل الإسلام، والشارع عبَّر عنها. فالمعاني ليست مستحدَثة، فلا يشمله كبرى السيرة العقلائية.

وهذا المطلب وهو كون المعاني سابقة قبل الإسلام، يمكن الاستيناس له بكثير من الآيات القرآنية الكريمة التي وردت في أحوال الأنبياء السابقين على اختلاف مراتبهم، فإن استقراء الآيات على الأقل في خصوص «الصلاة» مثلاً، يدل على أن الصلاة كانت أمراً معهوداً ثابتاً في تمام الشرايع، فشأنها شأن الإيمان بالله واليوم الآخر، يدخل في القدر المشترك ما بين هذه الرسالات المختلفة، وحينئذٍ يظهر من هذه الآيات أن هذه المعاني ليست مخترعة بل قديمة.

وهنا قد يُستشكل في هذا الاستيناس بأن هذه الآيات ومنها ﴿...وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ [مريم: ٣١] وإن كانت تدل بأن هناك صلاة، وزكاة، وغير ذلك، ولكن مَن قال بأن كلمة «الصلاة»

في الآية المذكورة قد استُعملت في المعنى الشرعي؟. فلعلها استعملت في المعنى اللغوي؟.

فإن قيل: بأن كلمة «الصلاة» في عهد صدور هذه الآية كان معناها الحقيقي هو المعنى الشرعي، فنحملها على المعنى الشرعي من باب أصالة الحقيقة، وهذا معناه الاعتراف بثبوت الحقيقة الشرعية وهذا هو المطلوب.

وإن قيل: بأن كلمة «الصلاة» لم يثبت كونها حقيقة في المعنى الشرعي، إذن كيف يمكن أن نعرف أن المراد منها المعنى الشرعي. لكي نثبت أن عيسى عليه السلام كان قد أوصي بالصلاة بالمعنى الشرعي؟.

إذن فهذه الآيات الكريمة لا يمكن أن تكون دليلاً على ثبوت الصلاة بالمعنى الشرعي عند الأنبياء السابقين، إلاَّ إذا اعترفنا بالحقيقة الشرعية بحيث أن هذه الألفاظ هي حقيقة بالمعنى الشرعي في أيام النبي صلى الله عليه وآله، وإذا لم نعترف بذلك فلعل المراد منها المعنى اللغوي، فكيف يمكن إثبات كون المعاني قديمة وغير مستحدثة؟.

إلاَّ أنَّ هذا الإشكال في غير محله وذلك بتقريبين:

التقريب الأول: إننا نسلِّم بالحقيقة الشرعية ولو بلحاظ كثرة الاستعمال، فنحن نسلم بأن لفظة «الصلاة» صارت حقيقة في المعنى الشرعي بعد مضي زمان، ولو بكثرة الاستعمال، فنجري أصالة الحقيقة في الآيات التي تحدثت عن وجود الصلاة في الشرائع السابقة، ونُثبت بأصالة الحقيقة أن المقصود بوجودها وجود المعنى الشرعي، خصوصاً الآيات المدنية التي نزلت بعد سنين، وبعد أَنْ تمّت كثرة الاستعمال، وتحقق أنس وضعي استعمالي بين اللفظ والمعنى، ومحل النزاع هو الوضع التعييني. ونحن نعترف بالوضع التعيُني، ونجري أصالة الحقيقة

بلحاظ الوضع التعيُني في هذه الآيات، ونثبت أن هذه المعاني الشرعية كانت ثابتة قديماً، وعليه: فالنبي ﷺ لم يكن هو المخترع، إذن فلا موجب لتطبيق السيرة العقلائية عليه.

والتقريب الآخر هو: إنه يكفي الشك في المقام، فإنَّ هذه الآيات توجب احتمالاً كبيراً بأن الصلاة بالمعنى الشرعي كانت موجودة في الشرائع السابقة، والاحتمال يبطل الاستدلال، فإن الدليل كان متوقفاً على صغراه وكبراه، فإذا نشأ احتمال كبير بأن النبي ﷺ ليس مخترعاً، بل المعنى الشرعي للصلاة كان موجوداً من الأول، فهذا الاحتمال يكفي لإبطال الدليل، وإن لم يتعين المعنى الشرعي.

أضف إلى ذلك قدم لفظة «الصلاة» وأمثالها، والذي يُقرّب هذا المدَّعى أنَّ العرب الذين كانوا يدينون باليهودية والنصرانية، ويمارسون تلك المعاني الشرعية القديمة، بماذا كانوا يُسمُّون تلك المعاني؟. هل كان يعبَّر عنها بالصلاة، أو بغير الصلاة، أو لم يكن يُعبَّر عنها بشيء؟.

أما إنه لا يعبر عنه بشيء فهذا غير صحيح، إذ كيف كان يوجد فعل شائع، ولا يصطنع له أسلوب في مقام التعبير عنه؟.

وأما أنه كان يعبر عنه بغير كلمة «الصلاة» فهذا أيضاً غريب، لأنه لو كان يوجد كلمة أُخرى تدل على هذا المعنى في لغة العرب، وفي أعرافهم، لما أمكن عادة أن تختفي هذه الكلمة دفعة واحدة بمجرد ظهور الإسلام، بحيث لا يبقي لها أثر في القرآن، ولا في الحديث ولا في الخطب فهذا غير مُحتمل عادة. نعم بعد أن جاء الإسلام استُغني عن تلك الكلمة بالتدريج، لكن هذا يتطلب الاختفاء

التدريجي، مع أنه لا يوجد في تراث العرب في صدر الإسلام كلمة أُخرى تعطي هذا المعنى.

إذن فهذا أيضاً بعيد جداً فالمتعيِّن أنهم كانوا يستعملون لفظ «الصلاة»، و«الصيام»، ونحو ذلك، في نفس هذه المعاني الشرعية، وأن النبي استعمل ذلك بوصفه إنساناً عربياً، وكذلك القرآن بوصفه كتاباً عربياً.

وممَّا يؤيد ذلك: أنه ورد في القرآن نسبة الصلاة إلى الكفار والمشركين، حيث أن ظاهر القرآن أن هناك عملاً كان المشركون يسمونه صلاة ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً﴾ [الأنفال: ٣٥]. لكن النبي ﷺ يقول: إنَّ هذا ليس بصلاة حقيقة، وقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥﴾ [الماعون: ٤-٥] لا يقصد منه إلاَّ الكفار بحسب ظاهرِ السياق.

ومما يؤيد ذلك أيضاً: ورود كلمة «الصلاة» في (إنجيل برنابا) بقطع النظر عن صحته وعدمها. فهذا الشخص العربي الذي كتب هذا النص، فقد عبَّر عن المعنى الشرعي بالصلاة، وهذا التعبير بنفسه يكون مؤيداً بأن هذا اللفظ بشخصه كان موجوداً في البيئة العربية قبل الإسلام.

وهناك مؤيدات عديدة على أن هذه الألفاظ كانت موجودة قبل الإسلام، فكلمة «الحج» من القطع أنها كانت موجودة، لأنه عبادة عند تمام العرب، فالمشركون منهم كانوا يتعبدون به في كل سنة، وأحد أسماء السنة في لغة العرب هو «الحجّة» فيقولون: «ثمان حجج أي: ثمان سنين».

إذن بناء على هذه البيانات، فالظن كبير بأن الألفاظ فضلاً عن

المعاني، كانت موجودة في البيئة العربية قبل الإسلام، وأنَّ النبي ﷺ لم يخرج عن حدود هذه الأعراف اللغوية الموجودة قبله. فدليل أن النبي مخترع، وكل مخترع يكون واضعاً، فهو غير تام. وعليه: فلا دليل على الوضع التعييني الاستعمالي.

دفعٌ ورَدٌ:

هل حصل الوضع الشرعي بكثرة الاستعمال وهو المسمّى بالوضع التعيُني، أو إنه حصل بالوضع التعييني الاستعمالي؟.

هذا الكلام كأنه يفترض أصلاً موضوعياً، وحاصل هذا الأصل: إنَّ النبي ﷺ قد استعمل اللفظ في المعنى الشرعي، فبعد الفراغ عن هذا الأصل يقع الكلام في حصول الوضع بهذا الاستعمال، إمّا من باب الكثرة، وإمّا من باب إيجاد الوضع بالاستعمال، وعدم حصوله.

وهناك مَن استشكل في هذا الأصل الموضوعي بأن النبي ﷺ لم يستعمل اللفظ في المعنى الشرعي أصلاً، وإنما استعمله في المعنى اللغوي، وأراد المعنى الشرعي بنحو تَعدد الدال والمدلول، بتقريب أن نسبة المعاني الشرعية إلى المعاني اللغوية للألفاظ هي نسبة الحصص إلى الجامع، فالصوم الشرعي حصة من المعنى اللغوي للصوم، والصلاة كذلك، باعتبار أن معناها اللغوي هو التوجه والإنعطاف، فبالإمكان افتراض أَنَّ النبي ﷺ لم يستعمل اللفظ في الحصة بما هي حصة، وإنما استعمل اللفظ في الجامع وخصوصية الحصة أفيدت بدال آخر، والدال الآخر قرينة عامة إرتكازية، فبناء على هذا لم يحصل استعمال إللفظ مجازاً مراراً عديدة، إذن فلم يحصل الوضع التعيُني بكثرة الاستعمال.

ولكن هذا الإشكال غير وارد في المقام، لأنَّ مضمون هذا

الإشكال هو جمود على عنوان أن الوضع التعيُني يحصل بكثرة الاستعمال للفظ في المعنى الخاص بما هو خاص، لكن لا موجب للجمود على هذا العنوان، بل لا بُدْ من الالتفات إلى نكتة، وهي: إن كثرة الاستعمال لماذا توجب الوضع وتوجب الوضع التعيُني؟.

إن كثرة الاستعمال إنما توجب الوضع التعيُني: لأنها توجد اقتراناً ذهنياً أكيداً شديداً، وهذا الاقتران الشديد كما يحصل باستعمال اللفظ الموضوع للجامع في الخاص بما هو خاص مجازاً إلى أن يكثر هذا الاستعمال فيحصل الوضع، كذلك أيضاً لو أُطلق اللفظ وأريد الجامع، ووجدت قرينة عامة إرتكازية تدل على إرادة الخصوصية، وتكرّر هذا المطلب مراراً عديدة، فأيضاً يحصل قرن شديد بين اللفظ والحصة الخاصة، وتنشأ عُلقة بين اللفظ والمعنى الخاص، وهذه العلقة الشديدة عبارة عن الوضع.

فملاك حصول الوضع بكثرة الاستعمال لا يتوقف على أن يكون اللفظ مستعملاً في الحصة الخاصة مجازاً، مراراً عديدة، بل النكتة حصول القرن، والقرن كذلك يحصل باستعمال اللفظ في الجامع. وإرادة الخصوصية بدال آخر سواء أكان هذا الدال قرينة عامة إرتكازية غير ملتفت إليها تفصيلاً، أو كان قرائن تفصيلية متغايرة من مورد ألى مورد آخر، فعلى كلا التقديرين يحصل القرن الشديد في الذهن بين اللفظ والمعنى، وهذا هو معنى الوضع التعيُني.

وبهذا يتضح: إنَّه إذا ثبت كون المعاني الشرعية مخترعات للشارع، فينبغي القول بالوضع التعييني الاستعمالي كما مرَّ في بيان المشهور بإرجاعه إلى ظهور حالي لكلام الشارع.

وإن قلنا بأن المعاني الشرعية قديمة: فماذا نقول بالنسبة إلى

الألفاظ؟. فإن كانت الألفاظ مستحدثة على يد الشارع فنقول بالوضع التعيّني الناشىء من كثرة الاستعمال، لأنه وإن كان لا يوجد دليل على أن الشارع وضع وضعاً تعينياً، ولكنه استعمل اللفظ في المعنى الشرعي كثيراً حتى حصلت العلقة الوضعية، فنقول بالوضع التعيُني.

وإن قلنا بأن المعاني قديمة والآلفاظ أيضاً قديمة، فحينئذٍ لا وضع شرعي تعييني ولا تعيُني، لكن يكون هناك وضع لغوي فأيضاً يكون المعنى الشرعي معنى حقيقياً للفظ، لكن باعتبار وضع ثابت في البيئة العربية قبل الإسلام.

المحور الثالث ـ في تصوير ثمرة البحث:

وتظهر ثمرة هذا البحث فيما إذا ورد لفظ في الكتاب أو في السنة، ولم يُعرف المراد به، هل هو المعنى اللغوي، أو المعنى الشرعي؟.

فحينئذٍ إذا قلنا بالحقيقة الشرعية، وبأن اللفظ موضوع على يد الشارع بالوضع التعييني، أو بالوضع التعيُّني، وقلنا بأن هذا الوضع الشرعي أوجب نقل اللفظ من ذاك المعنى الأولي إلى هذا المعنى، بحيث كان وضعاً ناسخاً للوضع الأول إما بتقريب، أن ظاهر حال المخترع، حينما يضع لفظاً لمعنى ينتزعه من معناه الأول، ويخصّصه لهذا المعنى الجديد، وإما بتقريب أن كثرة الاستعمال في المعنى الشرعي بلغت درجة، بحيث أصبح القرْن الحاصل من كثرة الاستعمال أقوى من القرن الحاصل من الوضع اللغوي، فإن تمّ هذا أو ذاك حينئذٍ يثبت الوضع الشرعي مع النقل، وعليه: يتعيّن الحمل على المعنى الشرعي.

وأما إذا ثبت الوضع الشرعي والحقيقة الشرعية، ولم نقل بالنقل،

بل قلنا: إنَّ ظاهر حال المخترع أَنْ يضع اللفظ للمعنى الذي اخترعه، لا أَنْ ينتزعه من معناه الأول رأساً، وقلنا بأن كثرة الاستعمال لم تكن بنحو توجب قرناً آكد من القرن الأول، فحينئذٍ نتيجة ذلك هي التوقف، إذ يصبح للفظ معنيان حقيقيان: أحدهما المعنى اللغوي، والآخر المعنى الشرعي. وإذا أنكرنا الحقيقة الشرعية رأساً فلا بُد من الحمل على المعنى اللغوي؛ ففي المقام مواقف ثلاثة:

فإمّا أن يثبت الوضع ويثبت النقل بأحد التقريبين، فيُحمل على المعنى الشرعي.

وإمّا أن يثبت الوضع دون النقل فيتعين التوقف.

وإما أن لا يكون هناك وضع أصلاً، وكان الاستعمال في المعنى الشرعي مجازاً، فيتعين الحمل على المعنى اللغوي.

إلاَّ أن السيد الأستاذ[1] تبعاً للميرزا، أنكر وجود الثمرة، وقال في مقام البيان: إنَّ الثمرة تظهر فيما إذا ورد استعمال في الكتاب أو في السنة، وشُكّ في المراد. وأما في كلمات الأئمة عليهم السلام. لا إشكال في ثبوت الحقيقة في أيامهم، فلا معنى لتأثير هذا البحث في الروايات الواردة عنهم عليهم السلام. وإنما ينحصر أثر هذا البحث بالنسبة إلى زمن الرسول صلى الله عليه وآله. وعليه فالنصوص الدينية في زمن الرسول صلى الله عليه وآله من الكتاب والسنة كلها، متلقاة عن طريق الأئمة، وحينئذٍ في مقام معرفة المراد من لفظ الصلاة مثلاً، فلا بُدّ من النظر إلى ما هو الحقيقة في زمن الناقل الذي هو الإمام عليه السلام، وفي زمانه لا إشكال في أَنَّ اللفظ حقيقة في المعنى الشرعي، فالإمام الصادق عليه السلام حينما يقول: «قال رسول

(١) محاضرات فياض: ج١ ص١٣٤، أجود التقريرات ـ الخوئي: ج١ ص٣٣.

الله ﷺ: الصلاة عمود الدين» ففي مقام معرفة معنى الصلاة لا بُدّ من النظر إلى زمن الإمام الصادق عليه السلام في أنَّ لفظ الصلاة في زمانه فيما تكون ظاهرة؟. وفيمَ تكون حقيقة؟. ولا إشكال في أنها حقيقة في المعنى الشرعي. فإذن قد إنعدمت الثمرة في المقام.

وهذا البيان غريب، وذلك لأنه إنْ فرض تمامية هذا البيان بالنسبة إلى السنة الشريفة، فكيف فرض تماميته بالنسبة إلى القرآن الكريم، فإن القرآن الكريم لم نتلقّه عن طريق الأئمة فقط، بل تلقيناه بالتواتر القطعي عن طريق جميع المسلمين طبقة بعد طبقة إلى رسول الله ﷺ، وقد تلقيناه بلفظه لا بمضمونه. وحينئذٍ فلا بُدّ وأَنْ يكون الميزان في معرفة المعنى المراد من لفظ الصلاة الوارد في القرآن الكريم، هو الظهور في أيام النزول. فكم فرق بين السُنّة من هذه الناحية، وبين الكتاب الكريم؟. بيْد أَنَّ السنة يجوز نقلها بالمضمون، بينما القرآن الكريم لا يُنقل إلاّ بلفظه، فالإمام الصادق عليه السلام، حينما يُصبح راوياً لحديث نبوي، ويختار في مقام النقل لفظ الصلاة، فظاهره أنه ينقل المضمون بالألفاظ التي تدل على ذات المضمون في عصر الإمام الصادق عليه السلام، فيختار الفاظاً ذات دلالة في عصره على المضمون المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله، لأن النقل نقل للمضمون.

وأمّا حينما يروي الإمام الصادق عليه السلام، سورة «يس» فإنه لا ينقلها بالمضمون، وإنما ينقل اللفظ، ولا يدخل في عهدته أنَّ لفظ الصلاة، يتغيّر معناها أو لم يتغيّر معناها، بل هو ينقل الألفاظ في المقام، أمّا إنه على ماذا تدل هذه الألفاظ ؟.. فلا بُدّ من بحث آخر خارج عن عهدة الإمام الصادق عليه السلام.

فالميزان في فهم ما ينقل باللفظ إنما هو زمن صدور اللفظ سواء

أكان قرآناً أو سنّة، وميزان ما ينقل بالمضمون هو ظهور اللفظ في زمان النقل.

إذن، فإنكار الثمرة بهذا البيان ممّا لا يُمكن المساعدة عليه.

نعم قد يُقال كما وقع في كلمات الميرزا[1]، أنه لا يوجد عندنا مورد نشك فيه، فإن كل مورد من الموارد معه قرائن منها الحالية والمقالية، المتصلة والمنفصلة، بحيث تدل على تعيين المعنى، لكن هذا مطلب آخر عهدته على مدّعيه.

وبهذا انتهى الكلام في المحور الثالث وبذلك تمّ البحث في الحقيقة الشرعية. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

(١) أجود التقريرات ـ الخوئي: ج١ ص٣٣.

بحوث في علم الأصول
(٣)

تمهيد
في مباحث الدليل اللفظي

تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد
آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدّس سرّه)

تأليف
رئيس المحاكم الشرعية الجعفرية
سماحة الشيخ حسن عبد الساتر

الجزء الثالث

الدار الإسلامية
للطباعة والنشر والتوزيع

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م



حارة حريك - شارع دكاش - مقابل مدرسة الليسيه أميكال مودرن
هاتف: ٥٥٣٨٦٣/ ٠١ - ٣٨٩١٦٦/ ٠٣ - ص. ب: ٥٦٨٠/ ١٤

الصحيح والأعم في العبادات

الكلام في هذه المسألة يقع في عدة جهات

الجهة الأولى: تصوير النزاع

وقع النزاع في أن أسماء العبادات، هل هي موضوعة للصحيح خاصة، أو للأعم من الصحيح والفاسد؟. وهذا النزاع، هل يتطرق إلى جميع الاحتمالات المتقدمة في بحث الحقيقة الشرعية، أو يبتني على بعضها دون البعض؟.

وتفصيل الكلام في ذلك.

أنه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية، فلا إشكال في تطرق هذا النزاع، إذ بعد الفراغ عن وضع الشارع الألفاظ المعينة للمعاني المخصوصة، يقع الكلام في أنه هل وُضع اللفظ لخصوص الصحيح؟. أو للجامع بين الصحيح والفاسد؟. وكذلك الأمر بناء على إنكار الحقيقة الشرعية، والقول بوجود حقيقة قبل الشارع بأن كانت هذه الألفاظ حقائق في عرف لغوي قبل الشارع، حينئذٍ يقع الكلام بأن هذه الألفاظ هل وُضعت قبل الإسلام لخصوص الصحيح أو للجامع؟

وأما إذا أنكرنا الوضع رأساً وقلنا بأن لفظ الصلاة مثلاً لم يوضع للمعنى الشرعي، لا على يد الشارعَ ولا على يد واضع قبل الشارع، فحينئذٍ كيف يمكن أن يتطرق النزاع؟

قد يُقال بأن تصوير النزاع ممكن بحيث يكون لكل من القائل بالصحيح والقائل بالأعم دعوى معقولة في نفسها.

وقد يُقال أن هذا غير ممكن بناء على إنكار الوضع رأساً، لأن الصحيحي والأعمي في أي شيء يتنازعان؟. فهل يتنازعان في تحديد المعنى الموضوع له؟. كلاهما يعترفان بعدم الوضع. أم أنهما يتنازعان في تحديد المعنى المجازي؟. كلا المعنيين مجازي، فكما يصح الاستعمال مجازاً في الصحيح باعتبار المشابهة والمشاكلة، كذلك يصح الاستعمال في الأعم.

فمن هنا إتجه البحث إلى تصوير صيغة معقولة للنزاع، بناء على إنكار الوضع رأساً، والصيغ المتصورة في المقام عديدة.

الصيغة الأولى:

يمكن أن يُتصور النزاع في تشخيص المجاز الأولي والمجاز الثانوي، بمعنى أن كلاً من الصحيحي والأعمي وإن كانا متفقين على أن اللفظ مستعمل مجازاً في المعنى الشرعي، في الصحيح مجازاً وفي الأعم مجازاً.

لكن يقع الكلام في أن القائل بالصحيح، يقول أن العلاقة لوحظت أولاً بين المعنى اللغوي، والصحيح من المعنى الشرعي، واستعمل اللفظ في الصحيح باعتبار المناسبة بينه وبين المعنى اللغوي، وأما بعد ذلك، لوحظت مناسبة ثانية طولية بين المعنى المجازي الصحيح، وبين الأعم، فاستعمل اللفظ في الأعم مجازاً.

والقائل بالأعم يعكس المطلب، فيكون النزاع بينهما في تشخيص المجاز الذي لوحظت العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي ابتداء، وما هو المجاز الذي لوحظت العلاقة بينه وبين المجاز الأولي.

وقد اعترض صاحب الكفاية على هذه الصيغة[1] بأنها لا توصل المتنازعين إلى الثمرة المقصودة في المقام لأن الثمرة في المقام هي حمل اللفظ على الصحيح عند الصحيحي وحمله على الأعم عند الأعمي، ومن الواضح بعد اعتراف كل منهما بأن اللفظ ليس حقيقة في الصحيح ولا في الأعم فحينئذٍ أن وُجدت قرينة صارفة عن المعنى اللغوي ولم توجد قرينة خاصة تُعين الصحيح أو الأعم يكون اللفظ مجملاً. فلا تكون هذه الصيغة مؤدية إلى الثمرة المقصودة من هذا النزاع.

والصحيح، أن كلاً من الإشكال وأصل الصيغة غير تام.

أمّا أنّ هذا الإشكال غير تام، لأننا لو تعقلنا هذه الصيغة للنزاع لترتبت الثمرة، لأن القائل بالصحيح، يحمل اللفظ على الصحيح عند قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي اللغوي من دون حاجة إلى قرينة معينة، والأعمي يحمل على الأعم كذلك.

ونكتة المطلب أنه بناء على ما تصورناه، تكون نسبة المجاز الثاني إلى المجاز الأول، كنسبة المجاز الأول إلى الحقيقة، فنفس النكتة التي بيناها في بحث الوضع وأنه كيف ينعقد للفظ ظهور تصوري أولي في المعنى الحقيقي، ولا تصل النوبة إلى الدلالة على المعنى المجازي، إلاَّ بعد إفناء ذاك الظهور الأولي، وأن اللفظ بذاته مناسب للمعنى الحقيقي، وأما مع المعنى المجازي فهو مناسب في طول مناسبته للمعنى الحقيقي، تلك النكتة تجري هنا في المقام بين المجاز الأولي والمجازي الثانوي، فعلى هذا التصوير،

---

(١) حقائق الأصول: الحكيم ج١ ص٥٣.

يكون اللفظ مقترناً أولاً بالمعنى اللغوي وبتوسطه إقترن بالصحيح عند الصحيحي وبتوسط ذلك إقترن بالأعم. إذن فإقترانه بالأعم نسبة إلى اقترانه بالصحيح كنسبة إقترانه بالصحيح إلى اقترانه بالمعنى اللغوي، فكما أنه إذا دار الأمر بين المعنى اللغوي والصحيح يقدم المعنى اللغوي على الصحيح، كذلك إذا دار الأمر بين المجاز الأولي والمجاز الثانوي يقدم المجاز الأولي، فبهذا يمكن التوصل إلى الثمرة بهذه الصيغة.

ولكن أصل الصيغة غير صحيح، . إذ كيف يَتعقل الأعمي أن المناسبة قائمة بين المعنى اللغوي والأعم في المرتبة الأولى ولا يتعقل قيامها في هذه المرتبة بين المعنى اللغوي والصحيح، فإن الصحيح فرد من أفراد الأعم، فإذا إدّعى الأعمي وجود المناسبة بين الأعم والمعنى اللغوي فهذه المناسبة بعينها موجودة بين المعنى اللغوي والصحيح، سواء كانت المناسبة هي المشاكلة والمشابهة أو علاقة الجزء والكل، فأيّ مناسبة إذا كانت قائمة بين المعنى اللغوي والأعم فهي في نفس المرتبة، لا بُدّ من فرض قيامها أيضاً بين المعنى اللغوي والصحيح. ومسألة المجاز الأوّلي والمجاز الثانوي إنما تتصور في معنيين مجازيين متغايرين متباينين، عندئذٍ يُقال، أن المناسبة أولاً تقوم بين المعنى اللغوي وأحدهما ثم تقوم بين هذا المعنى المجازي والمعنى المجازي الآخر، أما إذا كان المعنيان المجازيان، من قبيل الصحيح والأعم، إذن فكيف يمكن أن نتعقل المناسبة بين الأعم وما بين المعنى اللغوي مباشرة، ولا نتعقّل في نفس المرتبة المناسبة بين الصحيح والمعنى اللغوي.

فهذه الصيغة إذن غير مُتعقّلة للنزاع.

الصيغة الثانية:

الصيغة الثانية للنزاع، هي التي تصورها المحقق الأصفهاني[1] (قده) ومضمونها هكذا:

إن الصحيحي يقول بأن اللفظ دائماً يُستعمل في الصحيح، وحينما يُراد منه الأعم، لا يكون من باب استعمال اللفظ في الأعم، بل اللفظ مستعمل في الصحيح، لكن عندئذٍ، المتكلم يُعمِل عناية عقلية، فيوسع دائرة الصحيح، ويُنزّل الفاسد منزلة الصحيح، فبالعناية والتنزيل يريد الأعم، والأعمي يقول بأن اللفظ دائماً يُستعمل في الأعم، وحينما يُراد منه الصحيح، يكون هذا من باب تعدد الدال والمدلول، فاللفظ مستعمل في الجامع[2]، وخصوصية الصحة تُستفاد من دال آخر.

وبناء على هذا المدّعى، يتوصل المتنازعان إلى الثمرة المقصودة، لأنه بناء على مدّعى الصحيحي، فيما إذا ورد اللفظ، وعُلِم عدم إرادة المعنى اللغوي به، حينئذٍ يُحمل على المعنى الصحيح، لأن إرادة الأعم منه تتوقف على العناية الزائدة، وهي فرض تنزيل الفاسد منزلة الصحيح، وهذه العناية على خلاف الأصل، فالأصل عدم إعمال هذه العناية، فيُحمل اللفظ دائماً على المعنى الصحيح.

وبناء على مدّعى الأعمي، يُحمل اللفظ في المقام على الأعم، لأن إرادة الصحيح يحتاج إلى عناية زائدة، وهي الإتيان بدال آخر على

---

(١) نهاية الدراية ـ الأصفهاني: ج١ ص٤٨ ـ ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) هذا إذا كان الجامع صادقاً على الواجد والفاقد بحدهما لما يُقال مثله في الماهيات التشكيكية من أن الماهية الواجدة تارة شديدة وأخرى ضعيفة، وأما إذا كان الجامع من الماهيات المهملة، فكونها لا بشرط يقتضي صدقها على الواجد والفاقد فلا. المؤلف.

قيد الصحة، وحيث لا يوجد دال آخر، فبمقتضى جريان مقدمات الحكمة يُحمل اللفظ على الجامع. وبهذا البيان يتوصل المتنازعان إلى الثمرة المقصودة.

لكن هذه الصيغة غير صحيحة، لأن الدعويين من البعيد أن يقول بهما الصحيحي والأعمي.

وذلك لأن افتراض الأعمي غير عقلائي في المقام وإن كان عقلائياً في أسماء الأجناس، تحفّظاً على كون الاستعمال حقيقياً، يؤتى بدال آخر على الخصوصية، ولا يتأتى ذلك في المقام، لأن نسبة اللفظ ألى الأعمي والصحيحي على حد واحد، إذ كلاهما مجاز، لا أنه حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر، وإذا كان الأمر كذلك، فما هو المبرر العقلائي لاستعمال اللفظ في الأعم، ليُحتاج إلى دال آخر على الخصوصية، وعلى هذا كيف يُتصور النزاع؟.

كما أن افتراض الصحيحي غيْر صحيح في المقام، لأن كثيراً ما يُراد الفاسد بما هو فاسد بكلمة الصلاة، فمثلاً، نقول، الصلاة الفاسدة، أو نقول الصلاة إمّا صحيحة وإمّا فاسدة، فلم نستعمل اللفظ في الصحيح ولم نُعمل عناية التنزيل، فكثيراً ما يقع لفظ الصلاة في لسان الشارع ويُراد به الفاسد بما هو فاسد فيُقال «هذه الصلاة غير صحيحة». ففي هذا الاستعمال لم يُنزل الفاسد منزلة الصحيح، وإلاّ لقيل «هذه صلاة صحيحة». فهذه الصيغة لتصوير النزاع أيضاً غير تامة.

الصيغة الثالثة:

يمكن تصوير النزاع بين الصحيحي والأعمي بغير ما ذُكر، وذلك بتقريبات أخرى.

منها أن يُقال: بأن الصحيحي والأعمي اللذين يُنكران الحقيقة

الشرعية والوضع في أيام النبي (ص) إمّا أن يعترفا بثبوت الوضع في زمن متأخر عن زمن النبي (ص) ـ في زمن الأئمة (ع) ـ وإما أن يُنكرا الوضع أصلاً، ويقولا بأن استعمال اللفظ في المعنى الشرعي إنما كان مع القرينة، فعلى الأول يمكن تصوير النزاع، في أنه ما هو المعنى الموضوع له في هذا الزمن المتأخر، هل هو الصحيح أو الأعم؟. وعلى الثاني يمكن تصوير النزاع بما أشار إليه المحقق الخراساني في الكفاية[1]، بأن يُقال، بأن كلا المتنازعين يعترفان بأن القرينة على المعنى الشرعي قرينة عامة لا قرينة خاصة بحيث في كل مورد مورد يوجد قرينة خاصة، وحينئذٍ، يختلفان في مدلول القرينة العامة، فالصحيحي[2] يقول بأن الشارع استعمل اللفظ في المعنى الشرعي مجازاً، ونصب قرينة عامة، ومدلولها عبارة عن مجموع الأجزاء والشرائط، التي بها يكون العمل صحيحاً، فمتى ما أطلق اللفظ ووُجدت القرينة العامة الصارفة عن المعنى اللغوي يُحمل على الصحيح، والأعمي[3] يقول عكس ذلك، بأن مدلول القرينة العامة عبارة عن المعنى الشرعي، لكن بمرتبة من مراتبه، كمرتبة الأركان الخمسة مثلاً، فمتى ما وُجدت القرينة العامة الصارفة عن المعنى اللغوي يُحمل على الأعم. وبهذا يمكن تصوير النزاع بين الصحيحي والأعمي.

وقد يُتخيل في المقام بأن هذا النزاع غير عقلائي وبلا مدرك، إذ مَن أخبر الصحيحي والأعمي بمفاد هذه القرينة العامة التي نصبها النبي (ص)، حيث أنه لم يرد في الروايات تحديد لهذه القرينة، فتكون دعوى كل منهما بلا موجب.

---

(١) حقائق الأصول /الحكيم: ج١ ص٥٣.
(٢) حقائق الأصول ـالحكيم: ج١ ص٥٤.
(٣) محاضرات فياض ـ ج١ ص١٣٥ ـ ١٣٦.

لكن هذا التوهم غير صحيح لأن هناك وسيلة لإثبات المدّعى في المقام، وهذه الوسيلة هي التبادر، فإنه حينما يؤتى بلفظ وتنصب القرينة على عدم إرادة المعنى اللغوي فماذا يتبادر من معنى الصلاة؟. فإن كان يُتبادر خصوص الصحيح، يُستكشف أن مفاد القرينة العامة هو الشرعي، بمرتبة الصحيح، وإن كان المتبادر هو الأعم، يُستكشف بأن المتبادر من القرينة العامة هو الأعم، وذلك، لأنه كما أن التبادر مع عدم القرينة يكشف عن الوضع، كذلك التبادر مع عدم الوضع كما هو الحال في المقام، يكشف عن القرينة، فإنه سبق فيما مضى أن التبادر ينشأ من أحد سببين، إمّا من الوضع، وأما من القرينة، فالتبادر مع عدم القرينة يكشف عن الوضع، وهنا لا وضع كما هو المفروض. فالتبادر يكشف عن القَرينة لا محالة، فالنزاع بهذا الترتيب معقول وقابل للإثبات والنفي.

الجهة الثانية

الكلام في هذه الجهة يقع في تحقيق حال الصحة التي أُخذت في عنوان المسألة، فهل أن أسماء العبادات هي أسماء لخصوص الصحيح أو للأعم؟.

والكلام في هذه الجهة يقع في عدة مقامات.

المقام الأول: في تفسير الصحة:

كأنه ذكر في تفسير الصحة عدة تعبيرات، فقيل بأن الصحة معناها، موافقة الأمر، وقيل بأن معناها، موافقة الغرض، وقيل بأن معناها إسقاط الإعادة والقضاء.

وقد ذكر السيد الأستاذ[1] تبعاً للمحقق[2] الخراساني في الكفاية. أن هذه التعبيرات تفسيرات باللوازم، وأن معنى الصحة الأصيل هو التماميّة، في مقابل النقصان، والفساد، ولذلك لا تُتعقّل الصحة إلاّ في المركبات التي لها أجزاء وشرائط، دون الأمور البسيطة التي ليس لها أجزاء وشرائط، والمراد من التمامية والنقصان، التمامية والنقصان بلحاظ ذات الشيء، بمعنى ما يستجمع من أجزاء وشرائط. وأما

---

(١) محاضرات فياض ج ١ ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) حقائق الأصول ج ١ ص ٥٥.

اسقاط الإعادة والقضاء أو موافقة الغرض أو موافقة الأمر، فهذه شؤون ولوازم للتمامية من حيث الأجزاء والشرائط، فإن التمامية بهذا اللحاظ يترتب عليها موافقة الأمر والغرض، وإسقاط الإعادة والقضاء، فهذه لوازم للتمامية. ويرد على هذا الكلام تعليقان.

التعليق الأول: إن الصحة والفساد بحسب الحقيقة، ليست بمعنى التمامية والنقصان، بل بمعنى الواجدية للخصوصية الملحوظة المرغوبة، فالصحيح هو عبارة عمّا يكون واجداً للخصوصية المطلوبة، والفاسد هو عبارة عمّا يكون فاقداً لهذه الخصوصية، من دون نظر إلى التمامية والنقصان في الأجزاء والشرائط، ولهذا توصف البسائط عرفاً، بالصحة والفساد، كما توصف المركبات، فيُقال مثلاً، أن هذا التفكير صحيح، وهذا الاستدلال فاسد، فكيف يوصف التفكير بالصحة والفساد؟. مع أن التفكير ليس مركباً من أجزاء وشرائط، بل قد تكون الفكرة بسيطة ومع هذا توصف بالصحة والفساد، ويُقال هذه فكرة صحيحة بلحاظ إيصالها إلى الواقع مثلاً، ويقال هذه فكرة غير صحيحة بلحاظ عدم إيصالها إلى الواقع، وهكذا، فالصحة ليس معناها التمامية بل هو الوجدان للجهة المرغوبة، والفساد عدم الوجدان للجهة المرغوبة، نعم الوجدان للجهة المرغوبة يكون بتمامية الأجزاء والشرائط.

التعليق الثاني: إن الصحة سواء كانت بمعنى الواجدية أو التمامية، لا معنى لأن يُقال، بأن الصحة معناها التمامية بلحاظ الشيء ذاته ـ يعني بلحاظ تمامية أجزائه وشرائطه في نفسه ـ بل أن التمامية فضلاً عن الواجدية، دائماً تُلحظ بالإضافة إلى شيء آخر، ففي المقام يوجد شيئان: أحدهما يكون مقياساً للصحة والفساد، والآخر الموصوف بالصحة والفساد، فيُقال، هذا تام بالنسبة إلى المقياس،

وذاك غير تام، أمّا لو قطعنا النظر عن المقياس، فكل شيء هو واجد لتمام أجزائه وشرائطه، إذ لا يُعقل أن يكون الشيء فاقداً لجزء ذاته أو لشرط ذاته بلحاظ ذاته، بل يُعقل ذلك بلحاظ مقياسه.

فالإتصاف بالصحة والفساد، لا يكون إلاَّ بالإضافة إلى المقياس، وعلى هذا، حينما تتصف الصلاة بالصحة والفساد فلا بُدّ من المقياس، وهو أحد الأمور المذكورة ـ إمّا إسقاط الإعادة والقضاء، أو موافق للغرض، أو موافقة الأمر ـ ،فقولنا الصلاة المشتملة على أجزائها وشرائطها صحيحة، ليس بلحاظ ذاتها، بل بلحاظ ما يتطلبه أحد العناوين المذكورة، فالصلاة صحيحة وتامة، بمعنى أنها مستجمعة لكل ما يحتاجه عنوان موافق للأمر مثلاً، أو غيره من العناوين.

فالتمامية بحسب الحقيقة، يتحصل معناها بالإضافة إلى هذه المقاييس، وهذه المقاييس مقوّمة لهذه التمامية، لا أنها لوازم وآثار لهذه التمامية، وهذا معنى ما أفاده المحقق الأصفهاني[1] من أن التمامية تتحصل بهذه العناوين، فلا وجه لما أورده السيد الأستاذ[2] من الإشكال عليه، بدعوى أن المقصود من التمامية، التمامية بلحاظ الأجزاء والشرائط، فإن أردتم من التمامية، التمامية بلحاظ الأجزاء والشرائط في نفسه، كان الجواب كل شيء تام بلحاظ أجزاء نفسه، وإن كان مقصودكم شرائط ما كان موافقاً للأمر أو غيره من العناوين، إذن فقد رجعنا مرة أخرى إلى عنوان موافق الأمر.

المقام الثاني:

إن العناوين المذكورة التي هي مقاييس للصحة، هي في الحقيقة

---

(١) نهاية الدراية ج١ ص ٥٠.

(٢) محاضرات فياض: ج١ ص١٣٥.

عناوين منتزعة عن معنوناتها، فمثلاً الصلاة الواجدة للأجزاء والشرائط، يُنتزع منها عنوان موافق الأمر وغيره من العناوين، فهذه عناوين منتزعة عن ذاك الفعل الكلي الواجد لتلك الخصوصيات، وفي هذا المجال، القائل بالصحيح يُتصور فيه احتمالان:

الأول: أن يكون مراده من الوضع للصحيح، وضع اسم الصلاة مثلاً، لمنشأ انتزاع هذه العناوين الذي هو الفعل الذي يكون مُسقطاً وموافقاً ومحصلاً للغرض.

الثاني: أن يكون مراده من الوضع للصحيح، الوضع لنفس هذه العناوين ولهذا الفعل بما هو مُعنْون بهذا العنوان، بحيث أن عنوان موافق الأمر مثلاً، دخيل في المُسمّى، لا أنه معرّف ومُشير إلى منشئه.

والكلام حول الاحتمال الأول يأتي فيما بعد، أمّا الاحتمال الثاني ففيه تفصيل، وحاصله.

أن الدعوى المذكورة في هذا الاحتمال بلحاظ عالم التسمية وعالم الوضع دعوى معقولة، إذ ليس من المستحيل القول بأن لفظة الصلاة موضوعة لعنوان مُسقط الإعادة مثلاً، لكن يجب أن نتصور المُسمّى بنحو يمكن تعلّق الأمر به، لأن الشارع حينما وضع لفظ الصلاة لمعناها، كان ذلك استطراقاً للأمر بالصلاة، فلا بُدّ وأن يكون المُسمّى بالصلاة سنخُ مسمّى يُعقل تعلّق الأمر به بلا محذور بحسب عالم الأمر، وإلاّ فلا يصح أن يكون مُسمًّى.

ومن هنا يتضح أن إثنين من هذه العناوين وهما موافق الأمر، ومسقط الإعادة، لا يُعقل تعلق الأمر بهما ابتداءً، لأن كلاً من هذين العنوانين يَفترض وجود أمر في المرتبة السابقة، ولا يُنتزع من الفعل

إلاَّ في طول تعلق الأمر به، فكيف يُعقل أن يكون موضوعاً لذلك الأمر، فيلزم محذور الدور بلحاظ عالم الأمر.

ولهذا لا ينبغي أن يُقال، بأن المسمَّى بلفظ الصلاة، هو نفس عنوان المُسقط، أو عنوان موافق الأمر.

نعم عنوان محصّل الغرض، حيث أنه ليس في طول الأمر، وإنما في طول الغرض، فيُعقل تعلّق الأمر به، ويُعقل أن يكون هو المسمّى.

ويُتحصل من ذلك أن القائل بالصحيح مدعو إلى أن يُصوّر سنخ مسمّى، يُعقل تعلق الأمر به، وإمّا أن يختار الاحتمال الأول، ويقول، بأن اللفظ موضوع لمنشأ انتزاع هذه العناوين، وهذه العناوين معرّفات وليست دخيلة في التسمية فيكون أمراً معقولاً، وإمّا أن يُختار دخل نفس العنوان أيضاً في التسمية، وحينئذٍ ينحصر هذا العنوان الدخيل في محصّل الغرض، دون عنوان موافق الأمر ومُسقط الإعادة، إذا لا يُعقل أخذهما موضوعاً للأمر.

المقام الثالث:

بعد أن اتضح معنى الصحة في المقام، نقول، بأن الصحة لها حيثيات متعددة، فإن الشيء لا يكون صحيحاً على الإطلاق، فمثلاً الصلاة، لا تكون صحيحة على الإطلاق، إلاَّ إذا حُفظ فيها تمام الأجزاء والشرائط، وحُفظ فيها قصد القربة وقصد امتثال الأمر، وحُفظ فيها القيود اللبيِّة، من قبيل قيد عدم النهي وعدم المزاحم، فيما إذا فرض عدم المزاحم شرطاً في الصحة. وهنا نسأل الصحيحي، هل يُشترط في المسمّى تمام هذه الحيثيات أو يشترط الصحة بلحاظ بعض الحيثيات دون البعض الآخر؟.

أمّا الأجزاء، فلا إشكال في كونها منظورة للقائل بالصحيح، لأن

الصلاة ما لم تستجمع تمام الأجزاء لا يراها الصحيحي صلاة، وأما الشرائط فهل هي أيضاً داخلة في منظوره بحيث يعتبرها مقوّمة كما اعتبر الأجزاء مقومة!؟.

الظاهر أن الأمر كذلك، لكن مقوّمية كل منهما بحسبه، فمقومية الجزء بنحو يكون القيد داخلاً، ومقومّية الشرط بنحو يكون التقيد داخلاً مع خروج القيد.

وفي هذا المجال نقل السيد الأستاذ[1] من تقريرات الشيخ (قده) إشكالاً في المقام.

وحاصله أنه لا يُعقل أن يُدّعى دخل الشرائط في المسمى في عرض دخل الأجزاء فيه، لأن مرتبة الأجزاء ومرتبة الشرائط طوليتان، باعتبار أن مرتبة الأجزاء هي مرتبة المقتضي، ومرتبة الطهارة والاستقبال هي مرتبة الشرائط، وهذه مرتبة متأخرة عن المرتبة الأولى، فكيف يُعقل أخذهما معاً في عالم التسمية في عرض واحد؟.

وأجاب السيد الأستاذ عنه، بأنهما وأن كانا طوليين، لكن لا مانع بأن يوضع اللفظ الواحد للأمرين الطوليين كما نسمي الأب والإبن معاً بلفظ واحد، فكون الشرط في طول المقتضي بحسب عالم الخارج، لا ينافي كونه في عرضه في عالم التسمية، وفي مقام الوضع نضع اللفظ لهما معاً، وإن كان أحدهما في طول الآخر في عالم الخارج.

وهذا الكلام غريب منهما، فكأنهما تخيلا أن الشرط والمقتضي بينهما طولية، فوقع الكلام بينهم، في أنه هل يُعقل الجمع بين

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص١٣٦.

الطوليين، أو لا يعقل الجمع بين الطوليين؟. وهذا خلط بين ذات المقتضي وذات الشرط وبين تأثير المقتضي وتأثير الشرط، فإن ذات المقتضي وذات الشرط لا طولية بينهما بل هما عرضيان، وقد يتفق أحياناً أن يكون الشرط أسبق زماناً من المقتضي، ألا ترى، أن هذا الدواء مقتضي للأثر الفلاني في المزاج، لكن شرط ذلك، حرارة المناخ، فهل هناك ترتب طولي بين الحرارة وما بين استعمال الدواء!. ليس هناك ترتب طولي بينهما، وإنما الترتب الطولي بين تأثير المقتضي وتأثير الشرط، كالقابلة بالنسبة إلى الحامل، فوظيفة الشرط تتميم فاعلية الفاعل أو قابلية القابل، فدور الشرط دور المساعد في إخراج المقتضى من مقتضيه، فالطولية بين التأثيرين لا بين ذات المقتضي وذات الشرط. إذن فذات فاتحة الكتاب مع ذات الطهارة ليس بينهما طولية حتى يقع الكلام في مسألة الوضع لأمرين طوليين، فلا ينبغي الاستشكال في أن الشرائط أيضاً داخلة في منظور القائل بالصحيح.

وأما قصد القربة، وقصد الأمر، فإن قيل بأنه لا يُعقل أخذه في متعلق الأمر، حينئذٍ لا ينبغي أن يُقال بدخل قصد القربة في المسمّى، لما بيناه في المقام السابق، من أن الصحيحي مدعو إلى أن يصوّر سنخ مسمّى يُعقل تعلق الأمر به، لأن التسمية إنما كانت استطراقاً إلى الأمر بالشيء، فإذا لم يكن معقولاً تعلق الأمر بقصد الأمر، فلا يُعقل أخذ قصد الأمر في المسمّى، وأمّا إذا قلنا بأنه يُعقل أخذ قصد الأمر أو قصد القربة في متعلق الأمر، فلا بأس بأن يكون هذا أيضاً محلاً لنظر الصحيحي.

وأمّا الشروط اللّبية، من قبيل عدم النهي وعدم المزاحم، على فرض كون عدم المزاحم دخيلاً في الصحة، هنا عدم المزاحم وعدم النهي، تارة يُضاف إلى المسمَّى، فيُقال عدم المزاحم عن الصلاة

وعدم النهي عن الصلاة، ففي هذه الحالة لا يُعقل أخذه في المسمّى، لأن هذا فرضه فرض تمامية المسمّى في المرتبة السابقة، وتارة أخرى لا يُضاف إلى المسمّى بما هو مسمّى، بل يُضاف إلى ذوات الأجزاء، حينئذٍ يُعقل دخله في منظور الصحيحي، فكما يُعقل أن يقول الصحيحي، أن اسم الصلاة، موضوع لفاتحة الكتاب والركوع والسجود المقرون بالطهارة والاستقبال، يقول أيضاً، والمقرونة بعدم المزاحم للركوع والسجود، وبعدم النهي عن الركوع والسجود، فلو كان هناك نهي عن السجود لا يكون هذا صلاة

هذا أيضاً يكون أمراً معقولاً ويُعقل أخذه في دائرة التسمية. هذا هو الكلام في المقام الثالث وبهذا تم البحث في الجهة الثانية.

الجهة الثالثة: في تصوير الجامع

والكلام في ذلك يقع في مقامين:

المقام الأول: في تصوير الجامع على الصحيحي.

والمقام الثاني: في تصوير الجامع على الأعمي.

المقام الأول:

قد يُستشكل في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة، فيُقال بأن تصوير هذا الجامع لا يخلو من إحدى احتمالات أربعة وكلها غير معقولة.

الاحتمال الأول: أن يكون الجامع المُتصور على الصحيحي، جامعاً تركيبياً، بحيث يكون الجامع عبارة عن مجموعة من الأجزاء والخصوصيات، فنقول مثلاً، الفعل الذي يكون مشتملاً على فاتحة الكتاب والركوع والسجود والتشهد يكون جامعاً، وهذا الجامع غير معقول، لأن أي مركب نفرضه، فهو قد يتصف بالصحة وقد يتصف بالفساد، ولا يُتعقل فرضه متمحضاً بالصحة دائماً وفي جميع الحالات، فلو أخذنا أتم المركبات فإنها تتصف بالفساد فيما إذا صدرت في غير موقعها، كالصلاة التامة لو صدرت من المسافر تكون فاسدة، إذن فأي مركب نفرضه قد يتصف بالصحة، وقد

يتصف بالفساد، فكيف يُعقل فرض الجامع التركيبي الذي يكون جامعاً صحيحياً على الإطلاق؟. فهذا الاحتمال ساقط.

الاحتمال الثاني: أن يكون الجامع عنواناً بسيطاً منطبقاً على الصلوات الخارجية إنطباق الذات على فرده بحيث يكون كل فرد من أفراد الصلاة الصحيحة، مصداقاً لذلك الجامع الذاتي، على حدّ مصداقية «زيد وعمر» بالذات لجامع الإنسان. وهذا أيضاً أمر غير معقول، لأن هذا الفرد من الصلاة الصحيحة، هل يكون مصداقاً لذلك الجامع الذاتي بعد طرو نحو وحدة عليه، بحيث توحِّد أجزاءه وتكسبه لون الوحدة؟. أو أن هذا الفرد بما هو متكثر من ركوع وسجود وغير ذلك يكون مصداقاً لذلك الجامع الذاتي البسيط؟. فإن قيل بالأول فهو خلف، لأن معنى ذلك، أنه ليس مصداقاً بالذات لذلك الجامع، بل مصداقاً بالعرض لأنه يُنتظر به أن يكسب نحو وحدة من الخارج ليكون مصداقاً لذلك الجامع، فيكون الجامع جامعاً عرضياً، فهذا خلف فرض الجامع جامعاً ذاتياً. وإن قيل بالثاني فهو مستحيل، لأن الفرد الكثير بما هو كثير وقبل أن يكسب نحو وحدة اعتبارية، لا يكون مصداقاً للبسيط بما هو بسيط. فالاحتمال الثاني أيضاً ساقط.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجامع جامعاً بسيطاً. كالثاني ولكنه ليس ذاتياً بالمعنى المصطلح في كتاب الكلِّيات، بل هو أمر انتزاعي ومن لوازم الماهية، وهو المسمّى عندهم بالذات في كتاب البرهان بحيث يكون هذا الجامع نسبته إلى الأفراد الخارجية للصلاة، نسبة عنوان الزوج إلى الأربعات. فهذا الاحتمال يفترض أن يكون الجامع الصحيحي جامعاً انتزاعياً بسيطاً، ويكون من لوازم الماهية على حد الإمكان الذي هو من لوازم الإنسان.

وهذا المطلب أيضاً يُبرهَن على استحالته فإنّ لازم الماهية معلول لتلك الماهية لأن كل لازم معلول لملزومه، وفي المقام، الصلاة مركبة من ماهيات متعددة ومتغايرة، كماهية السجود والركوع وغيرها، فلو كان هناك أمر بسيط يكون جامعاً ولازماً ذاتياً لهذه الصلاة، إذن يلزم من ذلك أن يكون هذا الأمر البسيط معلولاً لمجموع هذه الماهيات لأنه لازم لها، وعلى هذا يلزم معلولية البسيط للمركب، ومعلولية البسيط للمركب مُبرهَنٌ على استحالتها، فهذا الاحتمال أيضاً ساقط.

الاحتمال الرابع: أن يكون هذا الجامع الصحيحي، جامعاً انتزاعياً بسيطاً، ولا يكون من لوازم الماهية، بل يكون منتزعاً عن الصلاة لا بلحاظ ذاتها، بل بلحاظ جهة عرضية قائمة بها، من قبيل عنوان الأبيض، الذي هو منتزع عن الجسم بلحاظ جهة عرضية وهي البياض.

وهذا الاحتمال ساقط في المقام، وذلك لأن لازمه أن هذا الفرد من الصلاة الذي بُدِيء به بالتكبير وخُتم بالتسليم لا يستحق اسم الصلاة إلاَّ في مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته، وهي مرتبة عروض تلك الجهة الخارجية عليه، بحيث لو إنضم ذلك النفس الملائكي إلى هذا الفرد لاستحق عنوان الصلاة، مع أنه من المعلوم حسب ارتكاز المتشرعة أن هذا الفرد الذي ترتبت أموره حسب المقرّرات الشرعية، هو صلاة بما هو هو من دون حاجة إلى أن يُلحظ إنضمام أمر عرضي خارجي إليه، فهذا الاحتمال أيضاً ساقط.

وبهذه الصيغة، يبرهن على الجامع الصحيحي، لأنه لا يخلو من واحدة من الاحتمالات الأربعة المتقدمة فإذا بطل الكل بطل تصوير

الجامع. هذه هي الصيغة الفنية في تقرير ابطال الجامع وهذه الصيغة لها أجوبة وتخلصات أهمها تخلصان، وأحد هذين التخلصين هو المختار، والثاني للمحقق الخراساني (قده)[1].

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص٥٨.

التخلص المختار

وهو أن نقول، بأن هذا الجامع نفرضه جامعاً تركيبياً وليس عنواناً بسيطاً، وعويصة الإشكال على تصوير هذا الجامع التركيبي، نشأت من نقطة، وهي: أن كل جزء من الأجزاء هل هو مأخوذ في هذا الجامع التركيبي أو ليس مأخوذاً؟. فإذا أخذنا فاتحة الكتاب في هذا الجامع إذن أخرجنا صلاة الأخرس مع أنها صحيحة، وإذا لم نأخذ فاتحة الكتاب أخرجنا صلاة غير الأخرس الذي أسقط الفاتحة، مع أنها باطلة، وإذا لم نأخذ الصلاة الوضوئية بالخصوص، بل الجامع بين الصلاة الوضوئية والصلاة الترابية، فحينئذٍ، نُدخل المتيمم والماء أمامه مع أن صلاته باطلة.

وهذه النقطة نشأت من الإلتفات إلى جانب الوجود، وأخذه بنحو لا يقبل التجزئة والتحليل، فكأنه يوجد أمران، إمّا أن نأخذ الفاتحة، أو لا نأخذ الفاتحة، وحيث أن ارتفاع النقيضين مستحيل، إذن فكل من الشقين يلزم عليه إشكال، بينما يمكن في المقام، التجزئة والتحليل، بحيث يندفع هذا الإشكال.

وحاصل الدفع، أن الجزء ـ الفاتحة ـ من طرف الوجود، وإن كان وجوده أمراً واحداً، ولكن هذا الوجود الواحد، له أنحاء من العدم، فتارة تنعدم الفاتحة إنعداماً نسيانياً، وأخرى تنعدم إنعداماً

إضطرارياً، وثالثة تنعدم إنعداماً اختيارياً، وهكذا أيّ جزء آخر أو شرط يمكن تحليله إلى حصص متعددة باعتبار حالات الترك ودواعيه.

وحينئذٍ، بناء على هذا، يقال بأن الجامع الصحيحي، هو عبارة عن الفعل المركب، الذي لا يصدق عليه إنعدامات معينة، والذي نضيّقه بلحاظ حصص العدم، لا بلحاظ الوجود، فنقول مثلاً المركب الذي لا يصدق عليه الفقدان الاختياري لفاتحة الكتاب، وحينئذٍ إذا فرض أن الإنسان ترك الفاتحة وهو أخرس، أو وهو ناسٍ، يصدق على صلاته أنها مركب ليس فاقداً فقداً اختيارياً للفاتحة، والإنسان المختار الذي يأتي بالفاتحة، أيضاً يصدق على فعله أنه مركب، ليس فاقداً فقداً اختيارياً للفاتحة، وبهذا يمكن جمع الأفراد الصحيحة كلها، وإخراج الفرد الباطل، عن طريق تضييق هذا الجامع التركيبي، بلحاظ حصص العدم، لا بلحاظ الوجود، فبدلاً من النظر إلى طرف الوجود، ننظر إلى طرف العدم، فتكون هناك حصص عديدة للعدم، فأيُّ حصة من العدم حُكم معها في الرسالة العملية بالبطلان، نقول بأن الجامع التركيبي ضُيِّق، بأن لا يكون واجداً لتلك الحصة من العدم، وأيُّ حصة من العدم لا تضر بصحة الصلاة، لا يضيّق هذا الجامع التركيبي من ناحيتها، فهذا جامع تركيبي معقول لا إشكال عليه، وهذا هو الجامع الصحيحي، وهذا هو الصحيح في تصحيح الجامع، ودفع هذه العويصة.

تطبيقات

بيَّنا سابقاً، النكتة التي أمكن بها تصوير الجامع التركيبي على الصحيحي، بحيث يشمل الأفراد الصحيحة، ولا يشمل شيئاً من الأفراد الفاسدة، ولتوضيح جامعية هذا الجامع، لا بُد من تطبيقه على كل جزء جزء من أجزاء الصلاة، وبهذا الصدد يُمكن تقسيم أجزاء الصلاة وشرائطها إلى خمسة أقسام:

القسم الأول:

أن يكون الجزء أو الشرط، دخيلاً بنحو الركنية على الإطلاق، بحيث لا يُتصور مع فقده صحة العمل العبادي أصلاً، من قبيل، قصد القربة وإسلام المصلي، وفي هذا القسم لا تتأتى عويصة الإشكال في الجامع، لأنه لا محذور في أخذ هذا الجزء أو الشرط في المركب جزءاً أو شرطاً، لفرض أن كل فعل فاقد له ليس بصحيح ولا يلزم من أخذه محذور إخراج بعض الأفراد الصحيحة.

القسم الثاني:

أن يكون للجزء أو للشرط بدل عرضي تخييري، بحيث أن المكلف، إن شاء فعل هذا، وإن شاء فعل ذاك، من قبيل فاتحة الكتاب والتسبيحات، أو من قبيل الغسل والوضوء، بناء على أن كل غسل يُغني عن الوضوء، وفي هذا القسم لا تتأتى عويصة الإشكال،

لأنه بالإمكان أخذ الجامع بين البدل والمبدل جزءاً في المركب التركيبي، ولا محذور في ذلك، لأن واجد الجامع صحيح دائماً، وفاقده بعد فرض الركنية فاسد دائماً.

القسم الثالث:

أن يكون للجزء أو للشرط بدل عرضي معيَّن وليس تخييرياً، بمعنى أن المكلف له إن شاء أتى بهذا، وإن شاء أتى بذاك، بل هذا في حالة، وذاك في حالة أخرى، من قبيل الغسل والوضوء، بناء على أن الغسل وظيفة المحدث بالأكبر، والوضوء وظيفة المحدث بالأصغر، فلو كان محدثاً بالأصغر، تعيّن عليه الوضوء، فإذا صلّى مع الغسل كانت صلاته باطلة، وإن كان محدثاً بالأكبر، تعيّن عليه الغسلْ فلو صلّى مع الوضوء كانت صلاته باطلة، وكذلك من قبيل عدد الركعات في الصلوات الرباعية، فإذا صلى المسافر أربعاً، بطلت صلاته، لأن وظيفته التقصير، وإذا صلّى الحاضر مقصّراً، بطلت صلاته، لأن وظيفته التمام.

ومن هذا القسم يبدأ الإشكال، لأن عويصة الإشكال، تُتصور بما يلي: هل نأخذ في الجامع التركيبي الغسل خاصة دون الوضوء، أو الوضوء خاصة دون الغسل؟. إذن فقد خرجت الصلاة الأخرى الصحيحة، لأنه إذا أخذ الغسل خاصة، فصلاة المحدث بالأصغر مع الوضوء قد خرجت عن الجامع التركيبي، وإذا أخذ الوضوء خاصة، إذن صلاة المحدث بالأكبر مع الغسل قد خرجت أيضاً، وإن أخذنا الجامع بين الغسل والوضوء كما فعلنا في القسم الثاني، فهذا لا يصح، لأن الجامع ينطبق على وضوء المجنب المحدث بالأكبر مع أن صلاته باطلة، وكذلك الحال بالنسبة للمحدث بالأصغر، لو أوجد

الجامع في ضمن الغسل، إذن إن أُخذ هذا البدل بالخصوص، أو هذا البدل بالخصوص، فلا ينطبق الجامع التركيبي على الفرد الآخر الصحيح، وإن أُخذ الجامع ما بين البدلين العرضيين التعينيين، إذن يلزم إنطباق الجامع التركيبي على الفاسد أحياناً، هذه هي عويصة الإشكال في هذا القسم.

والجواب على ذلك: أن نأخذ الجامع كما فعلنا في القسم الثاني، ونقول، أن المأخوذ في الجامع التركيبي، هو الجامع بين الغسل والوضوء، ولكنه ليس بين كل غسل وكل وضوء، بل الجامع بين الغسل المسبوق بالحدث الأكبر، والوضوء المسبوق بالحدث الأصغر، فالجامع المأخوذ في الجامع التركيبي، هو الجامع بين هاتين الحصتين من الغسل والوضوء، وهذا الجامع ينطبق على الصحيح دائماً، ولا ينطبق على الفاسد أصلاً، فإن المحدث بالأصغر الذي صلّى مع الوضوء صلاته صحيحة، وينطبق عليه الجامع، وإن صلى المحدث بالأكبر مع الغسل، كذلك صلاته صحيحة، وينطبق عليه الجامع، ولو عكس أحدهما، فصلّى المحدث الأكبر مع الوضوء، أو صلّى المحدث بالأصغر مع الغسل، لم ينطبق عليه الجامع، لأن هذا الجامع ليس جامعاً بين الغسل على الإطلاق والوضوء على الإطلاق، بل هو جامع بين حصتين من الغسل والوضوء، وهذا المحدث بالأصغر إذا اغتسل وصلّى إذن فهو لم يأتِ بالجامع، لا في ضمن الغسل الخاص، لأنه غسل غير مسبوق بالجنابة ولا في ضمن الوضوء الخاص، لأنه لم يتوضأ، إذن فتكون صلاته باطلة.

وكذلك الحال في مسألة العدد، نقول أن الدخيل في الجامع التركيبي هو الجامع بين إثنين وأربعة، لكن ليس كل إثنين وكل أربعة، حتى يُقال، إذن لو صلّى المسافر أربعة والحاضر إثنتين ينطبق عليه

الجامع مع أن صلاته باطلة!، بل إثنتين مقرونة بالسفر وأربعة مقرونة بالحضر، إذن فالجامع يصير صحيحاً على الإطلاق، وبهذا تنحل عويصة الإشكال في القسم الثالث.

القسم الرابع:

أن يكون للجزء بدل، لكنه ليس عرْضياً، بل هو بدل طولي، كما إذا فُرض في المقام، أن هذا الجزء على تقدير تعذره يُنتقل إلى بدل منه، من قبيل التيمم مع الوضوء، وقراءة فاتحة الكتاب مع إشارة الأخرس، أو الركوع القيامي مع الركوع الجلوسي، ومع الركوع الإيمائي، ففي مثل ذلك أيضاً يمكن حل العويصة، بما حُلّت به في القسم الثالث، بأن نقول، أن الجزء الدخيل في الجامع التركيبي هو عبارة عن الجامع ما بين الركوع القيامي والركوع الجلوسي، فإن قيل بأن هذا الجامع قد ينطبق على الفاسد، كما لو ركع المختار ركوعاً جلوسياً، نقول بأن الجامع نقيّده في مقام الانتزاع، فيكون جامعاً بين الركوع القيامي المقرون بالقدرة، والركوع الجلوسي المقرون بالعجز، فالمريض إذا صلّى من جلوس والصحيح إذا صلى من قيام، كلاهما مصداق للجامع، لكن الصحيح إذا صلّى من جلوس فهذا ليس مصداقاً للجامع، لأن الجامع لم يوجد لا في ضمن الركوع القيامي، حيث لم يُؤت بالركوع القيامي، ولا في ضمن الركوع الجلوسي المقرون بالمرض.

فروح هذا القسم الرابع، هي روح القسم الثالث، حيث يرجعان بحسب الحقيقة، إلى القسم الثاني الذي لا إشكال فيه في أخذ الجامع بين البدلين العرْضيين جزءاً للواجب، كذلك هنا، يؤخذ الجامع بين البدل وبدله الإضطراري جزءاً للواجب، غاية الأمر، أنه جامع بينهما،

بعد تخصيصهما لا على وجودهما الإطلاقي، إذن لا إشكال في هذا القسم.

القسم الخامس:

ما إذا فرض أن هذا الجزء أو الشرط، تصح الصلاة بدونه أحياناً بلا بدل أصلاً، كما هو الحال في الجزء الذي يسقط بسبب التقية، فمثلاً لو أسقط بسملة الفاتحة بسببْ التقية، فصلاته صحيحة، وليس هنا بدل عرضي ولا بدل طولي.

والتخلص هنا من العويصة، أشكل منه في الأقسام السابقة، فهل الدخيل في المركب هو البسملة بالخصوص؟. إذن الذي أسقط البسملة بسبب التقية، صلاته صحيحة، مع أنّ الجامع لا ينطبق عليه، أو أن الدخيل في المركب هو الجامع!. إذ ليس هناك من بدل للبسملة حتى يتأتى الجامع.

فإن قيل الجامع بين البسملة والتقية، يُقال بأن هذا ليس صحيحاً، لأن التقية ليست جزءاً من أجزاء الصلاة، ولا شرطاً من شروطها، إذ أن التقية حالة خارجية، وليست جزءاً، أو فعلاً من أفعال المكلف، حتى يؤخذ الجامع ما بين البسملة والتقية، من هنا أصبح هذا القسم أكثر عويصة من سابقيْه، وفي هذا المجال يمكن التخلص من الإشكال بإحدى صيغتين.

أ ـ الصيغة الأولى: أن يُقال، بأن الجامع التركيبي الملحوظ في المقام، لا يؤخذ فيه البسملة بعنوانها، حتى يُقال إذن لا ينطبق على صلاة التقية، ولا يؤخذ فيه الجامع بين البسملة وشيء آخر، إذ لا شيء آخر مثلاً، ولكن يُقال أن هذا الجامع التركيبي أُخذ فيه هذا الوصف، وهو: أن لا يكون هذا الجامع التركيبي فاقداً فقداً اختيارياً

للبسملة، وبهذا أصبح مركباً جامعاً مانعاً، لأنّ مَن يصلي بلا تقية، ويُسقط البسملة، فهذا مركب فاقد فقداً اختيارياً للبسملة، فلا ينطبق عليه الجامع، ومَن يصلي التقية ويسقط البسملة، فهذا مركب يصدق عليه أنه ليس فاقداً فقداً اختيارياً للبسملة. إذن فهذا جامع، يشمل الصلاة الصحيحة بكلا شكليها، في حال الاختيار، وفي حال الإضطرار، ولا ينطبق على المختار لو أسقط البسملة عصياناً، وبهذه الصيغة يندفع الإشكال في هذا القسم.

ب ـ الصيغة الثانية: أن يُقال، بأن المأخوذ في الجامع التركيبي، الجامع ما بين البسملة وتقيّد الصلاة بالتقية، والتقيد فعل من أفعال المكلف، ويقع تحت الأمر في باب الشروط، وهذا الجامع يُعقل جزئيته بنحو التخيير، بمعنى أنه جامع بين وجود البسملة، وبين فقدها المقرون بالتقيّد مع التقية، وأما الذي لا يُعقل جزئيته، هو الجامع ما بين البسملة، ونفس التقية، لأنها ليست فعلاً من أفعال المكلف، ولكن التقيد بالتقية يُعقل أن يكون جزءاً في الصلاة، كما كان التقيد بالطهارة جزءاً فيها.

وبهذه الصيغة يندفع الإشكال في هذا القسم. وبذلك يكون الجامع التركيبي على الصحيحي معقولاً في تمام الأقسام الخمسة، ويُعقل للصحيحي أن يقول بأن الواضع وضع اللفظ للصحيح.

تخلّص المحقق الخراساني:

صار واضحاً أن تصوير الجامع على الصحيح بمكان من الإمكان، إلاّ أن المحقق الخرساني[1]. سلك مسلكاً آخر في دفع

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص٥٨.

عويصة الإشكال، فاختار تصوير الجامع على الصحيح، إلاَّ أن الجامع الذي تصوره جامع بسيط، منتزع عن الأفراد الصحيحة المختلفة في أجزائها وشرائطها، وبيَّن في توضيح إثبات جامعه، ما يرجع حاصله إلى مقدمتين:

المقدمة الأولى:

إن المستفاد من الأدلة الشرعية، أن الصلوات الصحيحة على اختلاف أجزائها وخصوصياتها، تشترك جميعها في أثر واحد نوعي، من قبيل الإنتهاء عن الفحشاء والمنكر، وهذا الأثر نثبته بالدليل الشرعي، بما ورد في الكتاب والسنة من أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر.

المقدمة الثانية:

بعد أن ثبت اشتراك تمام الصلوات الصحيحة في أثر واحد نوعي، نثبت بالبرهان العقلي أنه لا بُدّ من فرض جامع بين هذه الصلوات، وأن هذا الجامع هو المؤثر في ذلك الأثر، ببرهان أن الواحد لا يصدر إلاَّ من واحد. وحيث أن الأثر واحد، فيلزم أن يكون المؤثر واحداً، إذ لو كان المؤثر متعدداً، بحيث أن كل صلاة صحيحة، مؤثرة بخصوصيتها في ذلك الأثر، للزم تأثير الكثير في الواحد، وصدور الواحد من الكثير، وهو مستحيل.

إذن لا بُدّ من فرض أن مؤثرية هذه الأفراد الصحيحة، إنما هو باعتبار اشتراكها في جامع واحد نوعي، وهذا الجامع لا بُدّ وأن يكون بسيطاً، لما بُيِّن من استحالة الجامع التركيبي. وبهذا ينتهي صاحب الكفاية، إلى جامع بسيط بين الأفراد الصحيحة، ومن الواضح أن مقصوده بهذا الجامع البسيط ليس العنوان البسيط الانتزاعي، بلحاظ

جهة عرضية خارجية، كما هو الحال في الاحتمال الرابع من الاحتمالات المتقدمة عند تصوير عويصة الإشكال، إذ لو كان مقصوده هذا لأمكن الاكتفاء بالمقدمة الأولى فقط، إذ بمجرد كون الصلوات تشترك في أثر واحد نوعي، حينئذٍ، يمكن انتزاع هذا الجامع عن الصلوات، بلحاظ ترتب هذا الأثر عليها، بلا حاجة إلى ضم قانون أنّ الواحد لا يصدر إلاّ من واحد، فمن هنا يُعرف أن مراده من الجامع جامع بسيط ذاتي، ينطبق على الصلوات، لا في طول ترتب الأثر بل في مرتبة سابقة على ترتب الأثر، بحيث أن هذا الجامع هو علة الأثر والمؤثر للأثر.

فمقصوده عنوان بسيط ذاتي، إمّا ذاتي في كتاب الكليّات، أو الذاتي في كتاب البرهان، فمراده هو الاحتمال الثاني، أو الثالث، من الاحتمالات الأربعة التي تقدمت في عويصة الإشكال. وقد اعترضوا على هذا الكلام باعتراضات نذكر أهمها.

الاعتراض الأول:

إن الواحد على ثلاثة أقسام: واحد بالشخص، وواحد بالنوع، وواحد بالعنوان.

والمقصود من الواحد بالشخص، الواحد بالعدد، بمعنى شخص واحد من قبيل زيد، والمقصود من الواحد بالنوع النوع الواحد أي ماهية نوعية واحدة، مشتركة في ذاتياتها، وهذه الذاتيات محفوظة في تمام أفرادها من قبيل ماهية الحرارة، فإن ماهيتها ليست واحداً بالشخص، لأنها كثيرة بالعدد، ولكنها واحدة بالنوع، والمقصود من الواحد بالعنوان، وحدة العنوان الانتزاعي المنطبق على أفراد متعددة، وإن كانت هذه الأفراد متعددة عدداً وماهية، من قبيل عنوان الطويل،

فقد يصدق على النخيل، وقد يصدق على الحيوان، وقد يصدق على الإنسان، فهذا واحد بالعنوان، يجمع أفراد مختلفة ومتكثرة عدداً ونوعاً.

وحينئذٍ قالوا، بأن قاعدة أن الواحد لا يصدر إلاَّ من واحد، هي إمّا مختصة بالواحد بالشخص ولا تجري في الواحد بالنوع فضلاً عن الواحد بالعنوان، وإمّا أن يُبنى على جريانها في الواحد بالشخص، والواحد بالنوع، فيُقال، أن الواحد بالشخص لا يصدر إلاَّ من واحد بالشخص، باعتبار لزوم السنخية بين العلة والمعلول، والواحد بالنوع لا يصدر إلاَّ من واحد بالنوع لذات السبب، وأمّا الواحد بالعنوان، لا تجري فيه القاعدة، لأن الواحد بالعنوان لا يلزم أن يكون صادراً من الواحد، لا بالشخص، ولا بالنوع، ولا بالعنوان، فإن مرجع كونه واحداً بالعنوان، إلى قيام عنوان انتزاعي في تمام هذه الأفراد.

ومن الواضح، أن العنوان الانتزاعي، قد يُنتزع من الحقائق المتباينة والوجودات المتخالفة بحسب الخارج، وليس نسبة العنوان الانتزاعي إلى منشأ انتزاعه، نسبة المعلول إلى العلة، حتى تُطبق عليه القاعدة، فإن هذا العنوان ليس له وجود آخر منحاز عن منشأ انتزاعه، بل منتزع عن حقائق متخالفة، قد يكون لها عللٌ متخالفة أيضاً في تمام ذواتها.

نعم لو أرجعنا باب الانتزاع، إلى باب العليّة، وقلنا أن نسبة العنوان الانتزاعي إلى منشأ الانتزاع دائماً، هي نسبة المعلول إلى العلة، لأمكن تطبيق القاعدة على الواحد بالعنوان، فيُقال بأن هذه المعلولات، إذا كانت واحدة بالعنوان، فهذا معناه، أنها جميعاً لها معلول واحد، وهو العنوان الانتزاعي، وهذا يكشف عن وحدة ذاتية نوعية فيها، فيلزم وجود وحدة ذاتية نوعية في العلل، لكن بعد التمييز

بين باب الانتزاع، وباب العلية، لا ينبغي تطبيق القاعدة على الواحد بالعنوان.

وبالتطبيق نقول، إن الأثر الواحد المترتب على الصلوات الصحيحة، ليس واحداً بالشخص، ولا واحداً بالنوع، بل هو واحد بالعنوان، لأن النهي عن الفحشاء والمنكر، عنوان انتزاعي من أنحاء من الكمالات، والاستمساكات، بعروة الشريعة في المجالات المختلفة، وحينئذٍ لا يوجد أثر واحد بالشخص، ولا بالنوع، وإنما أثر واحد بالعنوان، والمفروض أن القاعدة لا تطبق على الواحد بالعنوان، وعليه فلا محذور في فرض عدم الجامع، وفرض تباين الصلوات الصحيحة تبايناً ذاتياً، لأنه لا يلزم من ذلك صدور الواحد بالنوع، أو بالشخص، من الكثير بالنوع أو بالشخص.

الاعتراض الثاني:

وهذا الاعتراض أورده السيد الأستاذ[1]، وحاصله أنه لا يمكن في المقام فرض أن المؤثر في هذا، الأثر الوحداني هو الجامع، لأنّ معنى فرضه كذلك، هو أن خصوصية كل فرد من الأفراد الصحيحة، غير دخيل في الأثر، كما هو الحال في سائر الموارد، فحينما يُقال، أن الإحراق مستند إلى جامع النار، فمعنى هذا، أن خصوصية هذه النار وكونها على الطين، لا دخل لها في الإحراق، وإنما منشأ الإحراق هو جامع النار وطبيعتها المحفوظة في ضمن الحصص، وهذا غير صحيح في باب الصلاة فإن في باب الصلاة، لا معنى لأن يُقال، بأن المؤثر في النهي عن الفحشاء والمنكر، هو الجامع بين صلاة الحاضر وصلاة المسافر، إذ معنى هذا، أن خصوصية صلاة المسافر

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص١٤٤ ـ ١٤٥.

من جعل التسليم عقيب الركعة الثانية، وخصوصية صلاة الحاضر من ضم الركعة الثالثة والرابعة، لا دخل لها في التأثير في الأثر، مع أنه لا إشكال في أن لها تمام الدخل في صحة الصلاة وصيرورتها ناهية عن الفحشاء والمنكر.

فصاحب الكفاية إن أراد تصوير جامع بحيث يكون هو علة التأثير، مع سلخ الخصوصيات عن هذا التأثير، فهو غير صحيح، للقطع بأن للخصوصيات دخلاً في التأثير، وأن أراد تصوير جامع من دون أن يكون هو المؤثر، إذن كيف يُبرهن عليه بقانون أن الواحد لا يصدر إلاَّ من واحد؟.

وهذا الاعتراض ليس بشيء، لأن صاحب الكفاية، يقول، بأن المؤثر ليس هو المركب بما هو مركب، بل هو العنوان البسيط الانتزاعي الثابت في المرتبة السابقة على ترتب الأثر، والمُستكشف بقانون أن الواحد لا يصدر إلاَّ من واحد، والمؤثر ليس هذا المركب بالخصوص، ولا هذا المركب بالخصوص، نعم العنوان البسيط المؤثر هو منتزع عن صلاة المسافر بخصوصياتها، وعن صلاة الحاضر بخصوصياتها المقوّمة لانتزاع ذلك العنوان البسيط.

فإن أردتم بدعوى دخل الخصوصيات، أن هذه الخصوصيات التركيبية لصلاة المسافر ولصلاة الحاضر دخيلة في الأثر، فهذا ينكره صاحب الكفاية، لأنه يقول بأن المؤثر هو الجامع البسيط لا الجامع التركيبي، وإن أردتم بهذه الدعوى أن تمام الخصوصيات دخيلة بأعتبار مقوّميتها لانتزاع ذاك العنوان البسيط، فهذا صحيح، لكنه لا يُنافي مؤثرية العنوان البسيط، إذ يوجد مركبات مختلفة في خصوصياتها، وكل واحدة من هذه المركبات بخصوصيتها، لها دخل في انتزاع ذلك

العنوان، ثم ذلك العنوان البسيط هو المؤثر في الأثر الوحداني، وهو النهي عن الفحشاء والمنكر، فلا يلزم في المقام محذور.

المقام الثاني: في تصوير الجامع على الأعمي:

بعد الفراغ من تصوير الجامع على الصحيحي يقع الكلام في تصوير الجامع على الأعمي، وقد أفاد صاحب الكفاية[1]، أن تصوير الجامع على الأعمي في غاية الإشكال، ووجه هذا الإشكال، هو أن هذا الجامع، إمّا أن يكون جامعاً بسيطاً، أو جامعاً مركباً، فهنا احتمالان:

الاحتمال الأول:

أن يكون جامعاً بسيطاً، على حدّ الجامع البسيط الذي إدعاه المحقق الخراساني في الصحيحي[2]، ولكن لا يوجد هنا أثر مشترك بين الصلوات الصحيحة والفاسدة حتى يُستكشف من وحدة الأثر وحدة المؤثر، فإن الصلاة الفاسدة لا دليل على أنها موضوع للتأثير، ولو إقتضاءً، فضلاً عن كونها موضوعة للتأثير بنحو العلية التامة.

وعلى هذا لا يمكن استكشاف الجامع البسيط، ببرهان أن الواحد لا يصدر إلاَّ من واحد، فمن هنا استشكل في الجامع البسيط على الأعمي، مع أنه تصوره على الصحيحي.

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص٦٠.

(٢) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص٥٨.

الاحتمال الثاني:

أن يكون الجامع الأعمي مركباً، بحيث تؤخذ ويُقال: أنها متى ما حُفظت، فالجامع محفوظ في ضمنها.

وهذا الاحتمال الثاني يُتصور على نحوين، فإنه تارة تؤخذ أجزاء معينة بذواتها، من قبيل الأركان الخمسة، ويُقال بأنها هي القدر الجامع، فمتى ما وُجدت، فالصلاة موجودة، ومتى ما فُقد شيء منها، فالصلاة معدومة، وتارة أخرى يؤخذ مقدار من الأجزاء معين عدداً لا ذاتاً، بأن يؤخذ سبعة من عشرة أجزاء، لكن لا بعينها، ويُقال، بأن الجامع هو سبعة فمتى ما كان الفعل مشتملاً على سبعة أجزاء، فالجامع محفوظ، وإذا نقص عن سبعة، فالجامع غير محفوظ.

ويرد على الجامع التركيبي بكلا احتماليه من قِبل صاحب الكفاية، بأن هذا لازمه أن إطلاق لفظ الصلاة على الصحيحة التامة الأجزاء والشرائط، يكون إطلاقاً عنائياً مجازياً من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل، لأن لفظة الصلاة موضوعة للجامع التركيبي بحسب الفرض، والجامع التركيبي هو الأركان الخمسة، وحينئذٍ هذا الجامع قد أُخذ لا بشرط ومطلقاً من ناحية إنضمام سائر الأجزاء إليه، ففي حالة الإنضمام تكون سائر الأجزاء أجنبية وزائدة على الجامع وعلى المسمَّى، فيكون إطلاق لفظ الصلاة على المجموع المركب من الأركان الخمسة وغيرها، إطلاقاً مجازياً.

والإشكال الوارد من صاحب الكفاية، في الاحتمال الأول على كون الجامع بسيطاً على الأعمي، هو غير صحيح، بمعنى أننا لو قبلنا جامعه البسيط على الصحيحي لأمكن تصويره هنا أيضاً، لكن بتغيير صيغة هذا الجامع من القضية التنجيزية إلى القضية الإجمالية

والإبهامية، وذلك لأن كل صلاة من الصلوات الفاسدة، تكون صحيحة في زمان ما، ومن فاعل ما، إلاّ تلك الصلاة التي فقدت أركانها، وإلاّ الصلاة بدون قراءة، صحيحة من الأخرس، والصلاة بدون تشهد، صحيحة من ناسيه، وهكذا، فالصلوات الفاسدة كلها، بمقدار ما يكون تحت النظر للقائل بالأعم، تكون صحيحة في زمان ما، ومعنى ذلك أن الجامع البسيط الذي استكشفه صاحب الكفاية بين الأفراد الصحيحة، بقانون أن الواحد لا يصْدر إلاّ من واحد، ينطبق على كل صلاة من هذه الصلوات، لكن على تقدير، وفي حالة، لا مطلقاً، وبالفعل، وحينئذٍ، يمكن القول بأن لفظ الصلاة إذا وضعها الشارع لِما يكون لاهوتاً بالفعل، فهذا معناه، الوضع للصحيح، وإذا وضعها لما هو لاهوت في زمان مّا ولو من فاعل مّا، فهذا معناه الوضع للأعم، لأنّ كل صلاة فاسدة، ينطبق عليها هذا العنوان الانتزاعي، وهو أنه لاهوت في زمان ما، فيكون هذا جامعاً بين الصلوات الصحيحة والفاسدة، وهو سنخُ جامعٍ انتزاعي، لا يتوقف على ضم جهة عرضية خارجية فمن المعقول تصوير المسمّى بلفظ الصلاة بهذه اللغة، ومن المعقول تصوير الجامع البسيط على الأعمي، إذا قبلناه على الصحيحي.

وأمّا الإشكال الوارد من «الأخوند» في الاحتمال الثاني على كون الجامع مركباً على الأعمي، فقد حاول السيد الأستاذ التخلص منه فقال، بأن اللاّبشرطية لها معنيان:

المعنى الأول:

أنه يُلحظ[1] الشيء لا بشرط من ناحية شيء آخر، بحيث أن

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص١٥٨ ـ ١٥٩ ـ ١٦٠.

الشيء الآخر، على فرض وجوده، يكون أجنبياً عنه، وعلى فرض عدمه لا يضر عدمه به، من قبيل ملاحظة الماء لا بشرط من ناحية الكأس، فإن معنى هذا، إنه لو وُجد الماء في الكأس، فالكأس أجنبي عن الماء، ولو لم يوجد الكأس ووجد الماء على الأرض فلا يضر هذا بمائية الماء.

المعنى الثاني:

أنه يُلحظ الشيء لا بشرط، بالإضافة إلى شيء آخر، بحيث يكون عدمه غير مضر، كما هو الحال في المعنى الأول، ولكن وجوده يكون دخيلاً وليس أجنبياً، من قبيل اسم الكلمة، فإنه موضوع لحرفين، لكن لا بشرط من حيث إنضمام الحرف الثالث والرابع، فقد تكون الكلمة ثمان حروف مثلاً، ولكنها هي موضوعة لحرفين لا بشرط من حيث الثالث، فمحصّل هذه اللاّبشرطية، هو أنه لو لم يوجد الحرف الثالث مثل (قم)، لا يضر بكونها كلمة، عدم وجود الحرف الثالث، لأن الجامع الملحوظ هو الحرفان، وهما محفوظان في المقام، وأمّا إذا وُجد الحرف الثالث كما في (زيد)، فإن الدال لا يكون أجنبياً عن الكلمة بل هو داخل.

وبعد هذا قال السيد الأستاذ، بأن الجامع الأعمي التركيبي، ملحوظ في المقام، بنحو اللاّبشرطية الثانية، بمعنى أن الأركان الخمسة، أو الأجزاء السبعة، هي بمثابة الحرفين الأولين في الكلمة بالنسبة لباقي الأجزاء والشرائط، فقد لوحظ الجامع لا بشرط، من حيث باقي الأجزاء والشرائط، بحيث لو لم يوجد الباقي، لا يضر به، ولو وُجد الباقي، يكون جزءاً من الجامع.

وهذا البيان بمقدار جنبته العرفية صحيح وواقع، ولكن صياغته

الفنية غير معقولة، لأن اللاّبشرطية، لا يُعقل أن تكون إلاّ بالنحو الأول.

والبرهان على ذلك هو: إن أخذ شيء لا بشرط، من ناحية شيء آخر، معناه الإطلاق في مقابل التقييد، فإن اللاّبشرط في مقابل بشرط شيء وبشرط لا، فأخذ الماء لا بشرط من حيث الكأس، أو أخذ الأركان الخمسة لا بشرط من حيث التشهد والتسليم، هذا معناه الإطلاق، والإطلاق كما بيّناه سابقاً، ليس مرجعه إلى الجمع بين القيود بل مرجعه إلى رفض القيود، فإن الإطلاق حينما نقول، بأن الماء أُخذ مطلقاً من ناحية الكأس، ليس معناه الجمع بين القيود، بحيث أننا أخذنا الماء مقيداً بالكأس تارة، ومقيداً بالغدير أخرى، بل هو رفض القيود، بحيث أننا لاحظنا ذات الماء، ولم نُدخل في الاعتبار وجود الكأس وعدمه ووجود الغدير وعدمه.

وإذا طبقنا هذا الكلام في المقام، نقول: أن الأركان الخمسة، إذا لاحظناها بالإضافة إلى التشهد والتسليم مطلقة، فعلى القول بالجمع بين القيود، يكون معنى ذلك، أنه لاحظنا الأركان تارة مع التشهد والتسليم، وأخرى بلا تشهد وتسليم، وبهذا يتم مرام الأستاذ، لأن التشهد والتسليم مع وجوده، فقد لاحظنا الأركان مقيدة به، ومع عدمه لاحظناها مقيدة بعدمه.

وأمّا على القول، بأن الإطلاق هو رفض القيود كما هو الصحيح، فمعنى هذا، أن الأركان لم نلحظها تارة مقيدة بوجود التشهد، وأخرى مقيدة بعدمه، بل لاحظناها من دون أن نأخذ معها وجود التشهد ولا عدم وجوده، فكما أن عدم التشهد ليس دخيلاً، كذلك وجوده ليس دخيلاً، فوجوده وجود زائد وعدمه أيضاً أمر زائد لا يضر ولا يكون دخيلاً.

فالذي ذكره الأستاذ من معنى اللاّبشرطية بنحوٍ لو وُجد لكان دخيلاً، ولو فقد لا يضر، يكون ذلك، متعقلاً، إذا قلنا بأن الإطلاق معناه الجمع بين القيود، وأمّا إذا قلنا بأن الاطلاق معناه رفض القيود وعدم ملاحظتها في الجامع وجوداً وعدماً، إذن فكما أن العدم لا يكون دخيلاً، كذلك الوجود لا يكون دخيلاً، بل يكون أجنبياً.

فالصياغة الفنية لدعوى أن اللاّبشرطية لها نحوان هذا أمر غير معقول، ولكن المدّعى معقول وصحيح، وهو أن بعض المركبات هذا حالها، من أن الشيء الزائد لو عُدم لا يكون مضراً ولو وُجد لكان جزءاً، وهذا مطلب عرفي وواقع، لكن صياغته الفنية ليست باللابشرطية بل بأمر آخر يأتي توضيحه.

التحقيق في المقام

ذكرنا بأنه تُفُصّيَ عن اللاّبشرطية، بأن لها معنيين، وقلنا أن ذلك غير معقول، فمتى ما أخذنا الجامع من الأركان الخمسة، ولاحظناه لا بشرط من حيث باقي الأجزاء والشرائط، فمعنى ذلك، أن الباقي لا وجوده دخيل ولا عدمه، وكذلك الحال في الكلمة، فإذا تصورنا الحرفين لا بشرط بالنسبة إلى الحرف الثالث، فهذا معناه الإطلاق، ومعنى الإطلاق رفض خصوصية ضم الحرف الثالث أو عدم ضمه، فلا وجوده يكون دخيلاً، ولا عدمه كذلك، بل يكون كلا الأمرين من الوجود والعدم أجنبياً عن الجامع، فلا يمكن إنطباق الجامع على الثلاثة أحرف في كلمة زيد، هذا هو الإشكال الثبوتي للصياغة الفنية للّابشرطية.

ولذلك لا بُدّ من تبديلها بأن يُقال، في الكلمة وأمثالها، إن الواضع حينما تصور جامعاً، ووضع اللفظ له، هذا الجامع ليس معناه، هو عنوان حرفين مأخوذاً لا بشرط ومطلقاً من حيث الحرف الثالث، بل الجامع سنخُ عنوانٍ انتزاعي قابل للإنطباق على الحرفين والثلاثة، فالملحوظ ذاك العنوان الانتزاعي، من قبيل ما زاد على حرف واحد من الحروف الثمانية والعشرين المتصلة، وهذا الجامع ينطبق على الحرفين في (قم)، وينطبق على الثلاثة في (زيد)، لأن عنوان ما زاد على حرف واحد ينطبق عليهما، فإن وُجد الحرف

الثالث، كان جزءاً من الجامع، لأن الجامع ما زاد على الحرف الواحد، وإذا انعدم الحرف الثالث كما في (قم)، لا يضر ذلك بإنحفاظ الجامع، لأن (قم) ينطبق عليه ما زاد على حرف واحد.

ونفس هذا الكلام، ننقله إلى باب الصلاة، ونقول بأن الجامع ليس هو الأركان الخمسة مأخوذة لا بشرط، ومطلقة من ناحية باقي الأجزاء والشرائط، بل الجامع هو عنوان المركب من بعض أجزاء الصلاة، فلو فرضنا أن أجزاء الصلاة ثمان وعشرون جزءاً، والأركان فيها خمسة، فنقول بأن لفظة الصلاة موضوعة للعمل المركب من مجموع هذه الأجزاء الثمانية والعشرين، بحيث تكون مشتملة على الركوع والسجود والطهور والتكبير ونحو ذلك، ففي مثل ذلك لو فُرض أنّ الأجزاء الأخرى كانت موجودة فينطبق عنوان الجامع على الجميع، لأن المجموع يصدق عليه أنه مجموعة من هذه الأجزاء المشتملة على الأركان، وإن فرض أنه لم يوجد إلاّ الأركان الخمسة، أيضاً يصدق عليه هذا العنوان، فهنا عندنا عنوان انتزاعي مركب مشتمل على مجموعة، لا تخرج عن هذه الأجزاء الثماينة والعشرين، وتكون مشتملة على الأركان الخمسة.

وأمّا لو كان المناط هو العدد وهو السبعة، فنقول، بأن لفظ الصلاة موضوع لعنوان ما زاد على الستة من هذه الأجزاء، وحينئذٍ، إن وُجدت سبعة أجزاء، يصدق عليها أنها صلاة، لأنها مصداق لما زاد على الستة، ولو وُجدت ثمانية أجزاء أيضاً يصدق عليها بأنها صلاة لأن الثمانية مصداق لما زاد على الستة، وهذا جامع انتزاعي ولكن ليس عرضياً بلحاظ جهة طارئة، وإنما هو عنوان انتزاعي بقطع النظر عن الجهات الطارئة.

وبذلك يتضح معقولية الجامع التركيبي على الأعم بعنوان ما زاد

عن الستة من الأجزاء، وهذا العنوان ينطبق على تمام مراتب الصلاة، ولكن بقي كلام واحد، وهو أن هذه الأركان الخمسة، أو أن هذه الأجزاء الستة، هي في أنفسها لها مراتب طولية فإن الركوع مثلاً، تارة يكون ركوعاً قيامياً، وأخرى إيمائياً، فحينما نقول ما زاد على الستة من هذه الأجزاء فبأي ركوع نأخذ؟. ومن الواضح على ضوء ما تقدم، أن كل جزء له مراتب طولية، يكون المأخوذ هو الجامع ما بين تلك المراتب ولو الجامع الانتزاعي، بمعنى أحدها على سبيل البدل، فحينما نقول أجزاء الصلاة ثمانية وعشرين، نحسب كل جزء عبارة عن نفس الجزء أو بدله الطولي، فنأخذ أحد الأمور من الركوع القيامي، أو الركوع الجلوسي، أو الركوع الإيمائي.

وبهذا يتضح أن الجامع التركيبي معقول على الصحيح، وعلى الأعم، بلا إشكال، وهذا تمام الكلام في الجهة الثالثة من جهات البحث.

الجهة الرابعة: تصوير ثمرة النزاع

ذُكر في المقام عدة ثمرات للنزاع بين الصحيحي والأعمي، وسوف نذكرها مع مناقشتها.

الثمرة الأولى:

ذُكر في هذه الثمرة إجراء البراءة على القول بالأعم، فيما إذا شُك في جزئية شيء، من قبيل السورة، ولم يقم دليل إجتهادي على الجزئية، ولا على عدمها، وأمّا على القول بالصحيح، فتجري إصالة الاشتغال.

وتصوير هذه الثمرة يتم ببيان مقدمتين.

المقدمة الأولى:

أن يُدّعى بأن القول بالوضع للأعم، يستلزم كون الجامع جامعاً تركيبياً بناء على ما إدعاه[1] صاحب الكفاية، من عدم تعقل الجامع البسيط على الأعم، وأن القول بالوضع للصحيح، يستلزم كون الجامع جامعاً بسيطاً، بناء على ما إدعاه صاحب الكفاية أيضاً، من استحالة الجامع التركيبي على الصحيح، فكأن القول بالوضع للأعم، ملازم

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص٦٢ ـ ٦٣.

للقول بكون الجامع تركيبياً، والقول بالوضع للصحيح، ملازم لكون الجامع عنواناً بسيطاً.

المقدمة الثانية:

أنه فيما إذا شك[1] في وجوب السورة مثلاً وعدم وجوبها، فإن كان الواجب جامعاً تركيبياً، بمعنى أن المركب بنفس أجزائه، كان معروضاً على الوجوب، والوجوب جُعل على الأجزاء بنفسها، إذن فيكون المقام، من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأن إنبساط الوجوب على الأجزاء الأخرى، غير السورة، ولنفرضها ـ تسعة ـ ، هذا معلوم، وإنبساط الوجوب على العاشر وهو السورة، مشكوك، فتجري البراءة عن وجوب العاشر، بناء على الإنحلال في موارد الأقل والأكثر الارتباطيين.

وأمّا إذا كان الواجب جامعاً بسيطاً، من قبيل عنوان اللاهوت، الذي استُكشف ببرهان أن الواحد لا يصدر إلاَّ من واحد، إذن معروض الوجوب إنما هو هذا العنوان البسيط، ولا شك فيما هو معروض الوجوب، وإنما الشك في أن هذا العنوان البسيط المعلوم وجوبه، ما هو محصله في الخارج؟. فهل يحصل خارجاً بتسعة أجزاء، أو يحصل بعشرة، فتجري إصالة الاشتغال.

وبمجموع هاتين المقدمتين، عندئذٍ، يُدّعى، بأن الثمرة هي جريان البراءة على القول بالأعم، لأن الجامع تركيبي فيكون الشك شكاً في أصل الوجوب، وجريان الاشتغال على القول بالصحيح، لأن الجامع بسيط، فيكون الشك شكاً في المحصِّل لا في أصل الوجوب.

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص٦٦ ـ ٦٧.

وكلتا المقدمتين محل إشكال، أمّا المقدمة الأولى، وهي أن القول بالوضع للأعم، يساوق كون الجامع تركيبياً، والوضع للصحيح، يساوق كون الجامع بسيطاً، الأمر ليس كذلك، لما بيّناه سابقاً، من أن الجامع التركيبي معقول على كلا القولين، كما بيَّنا، أيضاً أنه، لو تعقلنا الجامع البسيط، على القول للصحيح، يمكن أن نتعقله أيضاً على القول بالأعم، لكن بتبديله من القضية التنجيزية، إلى القضية المهملة، إذن فالجامع التركيبي، والجامع البسيط، كلاهما معقول على الأعمي والصحيحي، فلا ملازمة في المقام، وبهذا يتبين بطلان المقدمة الأولى.

وأما المقدمة الثانية، فقد استشكل فيها المحقق الخراساني[1] قائلاً، بأن البراءة تجري على كلا التقديرين، سواء كان الجامع تركيبياً، أو بسيطاً، فإذا كان تركيبياً تجري البراءة كما هو واضح، وإذا كان بسيطاً، فأيضاً تجري البراءة بتوضيح، أن الجامع البسيط على نحوين، فتارة يكون الجامع البسيط موجوداً بوجود طولي مغاير لوجود الأجزاء، من قبيل وجود القتل والموت المغاير لوجود الضرب، وتارة أخرى يكون الجامع البسيط موجوداً بنفس وجود الأجزاء، بحيث يُحمل عليها بالحمل الشايع، لكونه منتزعاً عنها، والعنوان الانتزاعي موجود بوجود منشأ انتزاعه. وحينئذٍ يُقال بأن الجامع البسيط إن كان من قبيل الأول فالشك يكون شكاً في المحصّل، فتجري إصالة الاشتغال، وإن كان الجامع من قبيل الثاني، فبحسب الحقيقة، ينبسط الوجوب على الأجزاء، باعتبار أن هذا الجامع، وجوده هو عين وجود الأجزاء، فيكون الشك شكاً في سعة دائرة هذا الوجوب المنبسط

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص٦٨.

وضيقه، وحيث أن الأجزاء مرددة بين الأقل والأكثر، فيكون وجود هذا الواجب، مردداً بين الوسيع والضيق، فيكون الشك في أصل الواجب، لا في المحصِّل، فتجري أصالة البراءة، وبهذا تبيّن أنه يمكن جريان البراءة حتى إذا كان الجامع بسيطاً فيما إذا كان بالنحو الثاني.

وأمّا التحقيق في المقدمة الثانية، هو أن يقال بأن الجامع، إذا كان تركيبياً فلا إشكال في أن الشك في جزئية شيء يكون مجرى للبراءة، لدوران الأمر الواجب بين الأقل والأكثر كما ذكر، وأمّا إذا كان الجامع بسيطاً فحينئذٍ يختلف الحال باختلاف سنخ هذا الجامع البسيط، فإن الجامع البسيط يكون على خمسة أنحاء:

النحو الأول:

أن يكون الجامع البسيط مشككاً، بنحو يكون له مراتب من الشدة والضعف، فإذا علمنا بأن المراتب الضعيفة تتحقق بتسعة أجزاء، وأن المراتب الشديدة لا تتحقق إلاّ بعشرة أجزاء، وشُكّ بأن الغرض هل تعلّق بمطلق هذا الجامع البسيط، أو بمرتبته الشديدة، ففي مثل ذلك، يدخل المقام في الأقل والأكثر الارتباطيين، لأن تعلّق التكليف بأصل الجامع معلوم، وأمّا تعلقه بالمرتبة الشديدة التي لا توجد إلاّ بضم الجزء العاشر فغير معلوم، فيكون الشك شكاً في أصل الواجب، فتجري البراءة عن وجوب المرتبة الشديدة، من دون فرق بين أن يكون هذا الجامع المشكك مسبَّباً عن الأجزاء في طولها، أو منطبقاً عليها أو موجوداً بوجودها، فإنه لا يُفرّق في ذلك، في جريان البراءة، كما فَرّق صاحبُ الكفاية (قده).

النحو الثاني:

أن يكون الجامع البسيط غير مشكك، ويكون مسبَّباً عن الأجزاء، بمعنى أنه موجود بوجود مغاير لوجود الأجزاء، ففي هذا النحو، لا إشكال في حريان أصالة الاشتغال، لأن الوجوب تعلق بالمسبَّب لا بالسبب، ودوران الأمر بين الأقل والأكثر إنما هو في جانب السبب لا المسبب، فيكون الشك في المحصِّل، فتجري أصالة الاشتغال.

النحو الثالث:

أن يكون الجامع البسيط غير مشكّك، وموجوداً بعين وجود الأجزاء ويُحمل عليها بالحمل الشايع، لا أنه موجود بوجود طولي مغاير لها، بل يُنتزع منها، بلحاظ حيثية خارجية عرضية، كعنوان المؤلم، فإنه عنوان بسيط منتزع عن نفس الضربات ويصح حمله عليها بالحمل الشايع، فيُقال، «هذا الضرب مؤلم»، وهذا العنوان مُنتزع بلحاظ جهة وجودية خارجية، وهي حيثية قيام الألم في نفس المضروب، فحينئذٍ، إذا أوجب الشارع إيلام زيد، وتردّد أمرُ إيلامه بين تسعة ضربات، أو عشرة ضربات، ففي مثل ذلك، تجري أصالة الاشتغال، وإن كان الجامع موجوداً بعين وجود الضرب، لكن مع هذا يمكن القول بأن التسعة معلومة الوجوب، والضربة العاشرة مشكوكة، فتجري أصالة البراءة عن وجوبها، لأن هذا العنوان البسيط، لمّا كان منتزعاً عن الضرب بلحاظ حيثية وجودية خارجية، فتكون هذه الحيثية تحت العهدة، والمكلف لا يخرج عن العهدة إلاَّ إذا أحرز وجود هذه الحيثية، ومن المعلوم أنه بالتسعة لا يُحرز وجود تلك الحيثية الخارجية، ومنه يُعرف، أن ما ذكره صاحب الكفاية، من أن الجامع

البسيط إذا كان منتزعاً عن نفس الأجزاء، وموجوداً بوجودها، يكون الشك في الجزء الزائد مجرى لأصالة البراءة، غير تام في مثل هذا الجامع البسيط، لأن تلك الحيثية الخارجية تحت العهدة بحكم العقل كما عرفت، فما لم يُحرز العقل وجودها، لا يمكن الاكتفاء بالمأتي، وهو تسع ضربات كما في المثال.

النحو الرابع:

أن يكون الجامع البسيط غير مشكك، وموجوداً بعين وجود الأجزاء، ولكنه ليس منتزعاً عنها بلحاظ جهة عرضية، بل هو منتزع عن مرتبة ذات الأجزاء، بحيث أنه ذاتي لهذه الأجزاء، وتكون نسبته إليها كنسبة الإنسان إلى زيد، ففي مثل ذلك، يتم ما أفاده صاحب الكفاية[1]، من أنه يكون مجرى للبراءة، وذلك لأن هذه الماهية البسيطة التي تعلّق بها الوجوب، وإن كان الشك فيها بين الأقل والأكثر غير متصور لأن البسيط لا يُعقل فيه الأقل والأكثر، إلاّ أنه من المعلوم أن تمام الماهيّات إنما تؤخذ محطاً للوجوب بما هي فانية في معنوناتها الذاتية وفي وجوداتها الخارجية، والمفروض أن هذا العنوان هو عنوان ذاتي لهذه الوجودات المتكثرة، وعندئذٍ، إذا كانت هذه الوجودات مرددة بين الأقل والأكثر، فيرجع الأمر إلى تردد أمر الواجب وهو الماهية بين الأقل والأكثر فيُنفى الزائد بالبراءة.

النحو الخامس:

أن يكون الجامع البسيط عنواناً بسيطاً اعتبارياً ومن المجعولات، من قبيل عنوان الطهور الذي هو عنوان اعتباري يجعله الشارع ويطبقه

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم ج١ ص ٥٨.

على الغسلات الثلاث والمسْحات الثلاث، فيُقال لا صلاة إلاَّ بطهور، ففي مثل ذلك، لو تردّد أمرُ الطهور بين الأقل والأكثر تجري أصالة البراءة، والسرُّ في ذلك، أن هذا الجامع البسيط لمّا كان أمراً اعتبارياً، فيكون مجرد مشير إلى الواقع، ففي لسان الدليل، وإن وقع نفس العنوان البسيط، وهو طهور، موضوعاً للوجوب، لكن بحسب التحليل، ليس عنوان الطهور هو مصب الوجوب، لأنه اعتباري صِرْف، بل مصب الوجوب، هو الغسلات والمسْحات، فيكون من باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فتجري أصالة البراءة عن الزائد.

وحاصل الكلام في الثمرة الأولى، أنه بناء على الجامع التركيبي، تجري البراءة دائماً، وأما بناء على الجامع البسيط ففيه تفصيل، فتجري البراءة في النحو الأول والرابع والخامس، وأمّا في النحو الثاني والثالث فتجري أصالة الاشتغال.

الثمرة الثانية:

وهذه الثمرة، ثمرة فقهية، وهي أن كلاً من الصحيحي والأعمي، يشتركان في جواز التمسك بالإطلاق المقامي لنفي ما يُشك في جزئيته وشرطيته، وأمّا الإطلاق اللفظي، فالأعمي، يقول بجواز التمسك به لنفي الجزئية والشرطية، والصحيحي، يقول بعدم الجواز في ذلك.

ولتوضيح هذه الثمرة، لا بُدّ من التمييز بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي فنقول:

إن المولى، تارة يكون في مقام يُحرز منه أنه قد تصدّى فيه لبيان تمام الأجزاء والشرائط المطلوبة، فحينئذٍ، إذا بيَّن خمسة أجزاء مثلاً وسكت عن السادس، فهنا يُستدل على عدم وجوب الجزء السادس بمثل هذا السكوت، ويُسمّى الاستدلال بهذا، استدلالاً بالإطلاقات

المقامية، فمصب هذا الإطلاق هو مقام المولى لا لفظه، وهذا المقام يُحرَز بدليل خاص.

وتارة أخرى يأمر المولى بشيء له حالات، فعند الشك في إرادة خصوص حالة منها، يُتمسّك بالإطلاق اللفظي الذي يرجع إلى مقدمات الحكمة، ويثبت بذلك أنه أراد الشيء على الإطلاق، لا في حالة من حالاته، ومركز هذا الإطلاق هو اللفظ لا المقام، وهذا الإطلاق اللفظي، وإن كان يحتاج إلى كون المولى في مقام البيان على مقتضى الأصل العقلائي، لكنه لا يحتاج إلى دليل خاص كما كان الإطلاق المقامي يحتاجه.

وإذا اتضح التمايز، نقول، إن الصحيحي والأعمي يتفقان على جواز التمسك بالإطلاق المقامي إن وُجد، وأمّا الإطلاق اللفظي فيجوز التمسك به، بناء على الأعم، كما إذا شك بأن السورة هي جزء من الصلاة أم ليست بجزء؟. فبناء على الأعمي، يجوز التمسك بإطلاق لفظ الصلاة، لأن الصلاة بناء على الأعمي لم يؤخذ في مسمَّاها السورة، بل الأركان الخمسة أو الأجزاء السبعة، والسورة ليست منها، فالصلاة تصدق بلا سورة، وبناء على الصحيحي لا يجوز التمسك بالإطلاق، لأنّ السورة على تقدير دخلها في الواجب، تكون داخلة في مسمَّى الواجب، فبدونها لا يكون هناك صلاة. وهذه الثمرة ثمرة صحيحة، ولكنها فقهية، وليست أصولية كما هو واضح. هذا تمام الكلام في الجهة الرابعة.

تحقيق الحال في أن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح أو للأعم؟

اختار السيد الأستاذ[1]. كون الفاظ العبادات، موضوعة للأعم، فالصلاة موضوعة للأركان بنحو الجامع اللاّبشرط، وقال في مقام تقريب ذلك، أن أسماء العبادات موضوعة على يد الشارع، فهو المرجع في تشخيص المسمّى، ويُرجع في هذه المسألة إلى الروايات الواردة في هذا المقام، والمتحصَّل من هذه الروايات الواردة في أجزاء الصلاة وشرائطها، هو أن المعنى الموضوع له هو الأركان، لأن جملة من الروايات قد دلت على دخل جملة من الأجزاء، وقد أُحصي ذلك في أربعة أركان، التكبير، والركوع، والسجود، والطهارة، أمّا التكبير، فبلحاظ أنه افتتاح الصلاة كما ورد، ومن هنا، لو أخل المكلف بالتكبير ولو نسياناً، تكون صلاته باطلة، وإن لم يصرح بذلك في حديث «لا تُعاد الصلاة إلاَّ من خمس» لأن فرض معنى هذا الحديث، وجود الصلاة، فيُقال حينئذٍ لا تُعدْها، وأمّا مَن لم يُكبِّر، فهو لم يدخل في صلاة أصلاً، فلذلك لم يذكر التكبير في الحديث، وأمّا مقوّمية الركوع والسجود والطهور فيما ورد، من أن الصلاة ثلثها الركوع، وثلثها السجود، وثلثها الطهور، ثم أنه وإن كان للشيء ثلاثة

---

(١) محاضرات فياض ج١ ص ١٦٣ ـ ١٦٨ ـ ١٦٩.

أثلاث فقط، لكن لا بُدّ من إدخال تكبيرة الإحرام أيضاً في الصلاة، للروايات، فالمتحصَّل أن الصلاة عبارة عن هذه الأركان الأربعة، فلفظة الصلاة موضوعة للأعم، وهي هذه الأركان الأربعة، فمتى ما حُفظت وإن اختلفت بقية الأجزاء، تكون صلاة، ومتى ما اختل واحد من هذه الأربعة، وإن وُجدت بقية الأجزاء فلا تكون صلاة. وهذا الذي ذكره السيد الأستاذ ينحل إلى جهتين:

الجهة الأولى: سلبية، وهي أن غير هذه الأمور الأربعة ليس دخيلاً في مفهوم الصلاة ومُسمَّاها.

الجهة الثانية: إيجابية، وهي أن هذه الأمور الأربعة دخيلة في مفهوم الصلاة ومسمَّاها.

أما الجهة السلبية، فهي موضع الخلاف بينه وبين القائلين بالصحيح، لأنه في الجهة الإيجابيّة يتفق معهم حيث أنهم يقولون بدخول هذه الأمور الأربعة في مسمّى الصلاة، وزيادة على ذلك يقولون بدخول غير هذه الأربعة في مسمّى الصلاة. فما إدّعاه من كون لفظ الصلاة وأمثالها من الفاظ العبادات موضوعاً للأعم، مرهون بإثبات الجهة السلبية من كلامه، مع أنه ليس في كلامه ما يدل على أن غير هذه الأربعة غير دخيل في مسمى الصلاة، وغاية ما يمكن أن يتوهم الاستدلال به لذلك، أحد وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن يُقال بأن غير هذه الأمور الأربعة ليس ركناً، بمعنى أن الإخلال بها سهواً لا يُبطل الصلاة، فهو ليس دخيلاً في المسمّى، بحيث أنه لا صلاة بدونه، وإلاّ لما كانت الصلاة بدونه سهواً، صلاة، مع أنها صلاة، فيعرف من ذلك أنه غير دخيل في المسمّى.

ولكن هذا الوجه غير تام لما بيّناه في تصوير الجامع على الصحيحي، من أن الصحيحي، يدّعي جامعاً صحيحياً، بحيث يكون كل جزء دخيلاً في المسمّى في حال التذكر وغير دخيل في حال النسيان، فكون بعض الأجزاء تصح الصلاة بدونها من الناسي، لا يدل على عدم مدخليته في حال التذكر، فهنا مسألتان:

مسألة فقهية: وهي أن الصلاة بلا تشهد مثلاً من ناسيه صحيحة، والقائل بالصحيح لا يستشكل في كونها صلاة.

ومسألة أصولية: وهي أن الجزء، بمقدار ما يكون دخيلاً في الصحة حال التذكر، هل يكون دخيلاً في المسمّى، أو لا يكون دخيلاً في المسمى!، وهذه المسألة، لا معنى لإثباتها في المسألة الأولى.

الوجه الثاني: أنه باستقراء الروايات، يُرى أن هناك نصاً على دخل هذه الأمور الأربعة في المسمّى، ولا نص على دخل غيرها، فبذلك يُستكشف عدم دخول غيرها، وهذا الوجه غير صحيح أيضاً، لأنه موقوف على أمور، أقلها أنه يمكن كون غَرض الشارع قد تعلق ببيان تمام ما له دخل في المسمّى، وهذا غير مُحرز، وإنما المحرز كون غرضه قد تعلق ببيان تمام ما له دخل في الواجب، وهذا قد بيَّنه في صحيحة حمّاد بن عيسى، ولعل التسليم والتشهد وأمثالهما من الأجزاء الغير ركنية دخيل في المسمّى، لكن لم يبّينه الشارع لعدم تعلق الغرض به.

الوجه الثالث: الاستدلال برواية الصلاة، ثلثها الركوع، وثلثها السجود، وثلثها الطَّهور، فإن هذه الرواية تنفي دخول غير هذه الثلاثة، لأن الشيء الواحد لا يكون له أكثر من ثلاثة أثلاث، ولو جمدنا على هذه الرواية لقلنا بعدم دخول تكبيرة الإحرام أيضاً، إلاَّ أن روايات

التكبير تقيّد هذه الرواية، فإطلاق هذه الرواية بالنسبة لبقية الأجزاء ما عدا التكبير، يُنتج أن الأربعة دخيلة وغيرها غير دخيل.

وهذا الوجه غير صحيح أيضاً، وذلك لأنه بالدليل الخارجي الذي دلّ على دخول التكبير، ينثلم هذا الحصر، لأن هذا الحصر ليس كالمطلقات، بحيث لو ثبت خروج فرد من تحت الإطلاق، يُتمسك به بالنسبة للباقي، لأن الحصر هنا ثبت بعنوان الثُلثية، ومن المعلوم أن هذا العنوان ينثلم بمجرد فرض رابع، سواء فُرض خامس أو لم يفرض، وحينئذٍ في مقام الجمع بين هذه الرواية وبين ما دل على دخول التكبير، لا بُدّ من حمل الرواية على أن المراد من الثلث، الثلث بلحاظ المعنى، يعني أنه في قوة الثُلُث من حيث شدة إهتمام المولى به، كما يُقال أن سورة التوحيد ثلث القرآن، وسورة الفاتحة ثلث القرآن.

وعلى هذا لا تبقى دلالة على الحصر أصلاً، لأنه لا منافاة بين كون كل واحد من الثلاثة بمثابة الثلث، وبين وجود أجزاء أخرى، كما كان ذلك بالنسبة لسورة الفاتحة والتوحيد، فالجهة السلبية في كلام السيد الأستاذ لا دليل عليها.

وأما الجهة الإيجابية: وهي أن الركوع والسجود والطهور وتكبيرة الإحرام، مقومات للمسمّى فإننا نقول: أمّا مقومية الثلاثة الأولى، فقد استفادها من الرواية المتقدمة، ويرد على هذه الاستفادة، أن كلمة الصلاة في هذه الرواية إمّا أن يُراد منها المسمَّى، وإمّا المعنى الموضوع له لفظ الصلاة، فإن استظهر الأول فالرواية تكون دليلاً على مدخلية الركوع والسجود والطهارة في المأمور به، ولا تدل على مقوّمية هذه الأمور للمسمّى الذي هو محل الكلام، وإن استظهر

الثاني، فحينئذٍ تكون الرواية دالة على مدخلية هذه الأمور في المسمّى.

لكن ننقض على السيد الخوئي «قده»، بما ورد «لا صلاة إلاَّ بفاتحة الكتاب» فإنه كما تُحمل الصلاة في الرواية المثلثة على المسمّى، فلا بُدّ أن تُحمل الصلاة في قوله «لا صلاة إلاَّ بفاتحة الكتاب» على ذلك أيضاً، وعليه: فتكون فاتحة الكتاب داخلة في مسمّى الصلاة، وكونها لا تدخل في الصلاة أحياناً، كما في الأخرس والناسي لا يوجب تقييداً في قوله: «لا صلاة إلاَّ بفاتحة الكتاب» فبعد تقييد هذا الإطلاق، يثبت أن الصلاة من غير الأخرس والناسي متقومة بفاتحة الكتاب، وقد بيّنا سابقاً أن الجامع على الصحيحي، يمكن أن يكون الجزء دخيلاً فيه بلحاظ حال، ولا يكون دخيلاً بلحاظ حال أخرى، وحينئذٍ لا بُدّ من الإلتزام، بكون فاتحة الكتاب دخيلة في مسمّى الصلاة، بلحاظ الشخص المختار لا الناسي والأخرس، مع أن السيد الخوئي لا يلتزم بذلك.

وأما تكبيرة الإحرام، فقد استدل على أنها دخيلة في المسمّى، بما دلّ على أن افتتاح الصلاة التكبير، وهذا يدل على مدخلية تكبيرة الإحرام في المسمّى، ولكن الروايات الواردة في تكبيرة الإحرام، لا تصلح للدلالة على ذلك، ويمكن تقسيم هذه الروايات إلى عدة طوائف.

الطائفة الأولى:

ما كان من قبيل رواية زُرارة، حيث قال: «أدنى ما يُجزي من التكبير في التوجه تكبيرة واحدة» ومن المعلوم أن المقصود من الإجزاء هنا، الإجزاء بلحاظ امتثال الأمر لا بلحاظ المسمّى، فلا تدل الرواية

على كون التكبير مقوماً للمسمَّى، وإنما تدل على أنه لو أتى من غير تكبير، لا يُجزي ذلك في مقام امتثال الأمر.

الطائفة الثانية:

ما دل على أن التكبير أنف الصلاة، من قبيل رواية السكوني عن اسماعيل بن مسلم عن جعفر عن أبيه عن رسول الله (ص) في حديث قال: «ولكل شيء أنفٌ وأنفُ الصلاة التكبير» وهذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها لإثبات مدخلية التكبير في المسمّى، لا سنداً ولا دلالة، أمّا سنداً، فلأن السكوني يروي عن النوفلي ومحمد بن سعيد، وكلاهما لم يثبت توثيقه، وأمّا دلالة، فلأن أنف الشيء، ليس مقوماً للشيء بحسب النظر العرفي.

الطائفة الثالثة:

ما دل على أن التكبير مفتاح الصلاة، من قبيل رواية ناصح المؤذن عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال: «فإن مفتاح الصلاة التكبير»، وهذا لا يمكن الاعتماد عليه، لا سنداً ولا دلالة، أمّا سنداً، فلعدم توثيق ناصح المؤذن، وأما دلالة فلأن مفتاح الشيء بحسب الفهم العرفي لا يلزم أن يكون دخيلاً في حقيقة الشيء ومسمَّاه، فهذا التعبير كما يتناسب مع الجزء الداخل كذلك يتناسب مع الجزء الخارج.

الطائفة الرابعة:

ما دل على حصر افتتاح الصلاة بالتكبير، من قبيل رواية المجالس، بسنده إلى أنس عن رسول الله (ص) قال: «الله أكبر، لا تُفتتح الصلاة إلاَّ بها» والتعويل على هذه الرواية غير ممكن، لا سنداً،

ولا دلالة، أما سنداً، فلضعف الطريق بعدة من رجاله، باعتباره نبوياً، وأمّا دلالة، فباعتبار أن كلمة (لا) هنا إن كانت نافية فحينئذٍ قد يُقال بظهورها في أن ابتداء الصلاة دائماً بالتكبير، وإن كانت ناهية فغاية ما تدل عليه هو الأمر بالتكبير، أمّا أن التكبير دخيل في المسمّى أو غير دخيل، فلا تدل الرواية على ذلك.

الطائفة الخامسة:

ما دل على أن الإحرام للصلاة يكون بالتكبير، من قبيل رواية إبن القدَّاح عن أبي عبد الله عن النبي (ص) قال: «افتتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم» ومن الواضح أن معنى كون تحريم الصلاة بالتكبير، أنه بالتكبير يحرم على الإنسان الإتيان بمنافيات الصلاة، ويدل على ذلك قوله وتحليلها التسليم، لأنه بالتسليم يحل الصلاة، ويدل على ذلك قوله (ص) له ذلك، وأين هذا من كون التكبير دخيلاً في المسمّى.

الطائفة السادسة:

ما دلّ على أنه لا صلاة بدون افتتاح، وهذه أقوى الطوائف دلالة، من قبيل رواية عمَّار قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل سهى خلف الإمام فلم يفتتح الصلاة، قال، يعيد الصلاة، ولا صلاة بغير افتتاح».

فقد يقال، بأن قوله: «لا صلاة بغير افتتاح» يدل على نفي المسمَّى بغير افتتاح، فيكون الافتتاح بالتكبير مقوماً للمسمَّى. لكن يرد على ذلك:

أولاً: إن هذه العبارة، مقرونة بقوله، يعيد الصلاة، وهذا معناه،

أن ما أتى به صلاة، ولذا فرض الإعادة، فيكون قد استعمل الصلاة في الصلاة الفاقدة لتكبيرة الإحرام، وهذا الاستعمال قرينة على أن المراد من النفي في قوله: «لا صلاة بغير افتتاح»، هو أنه لا صلاة بلحاظ الوظيفة، لا بلحاظ المسمّى، ومع التنزل فلا أقل من الإجمال فإن إقتران هذا النفي بهذا الإثبات، يوجب الصلاة، واحتمال كونه بلحاظ الوظيفة لا بلحاظ المسمّى.

ويرد ثانياً: النقض بقوله عليه السلام «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» فأيّ فرق بين قوله، لا صلاة بغير افتتاح، وبين قوله لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب، فإن استظهرنا من الأولى نفي المسمَّى فليُستظهر ذلك أيضاً من الثانية، فيدل على دخل فاتحة الكتاب في المسمّى، وهذا لا يلتزم به السيد الخوئي، وغاية الفرق بين القول الأول والقول الثاني، أن الأول يشمل الناسي، فإن صلاته بلا افتتاح باطلة، والثاني لا يشمله.

وبما ذكرناه ظهر أنه لا يوجد رواية بعنوان أن الصلاة افتتاحها التكبير، وإنما مضامينها ما عرفت، وليس فيها ما يدل على أن التكبير يمتاز عن بقية الأجزاء والشرائط بكونه مقوماً للمسمَّى.

وبهذا يتبين عدم إمكان إثبات الجهة السلبية والجهة الإيجابية في كلام السيد الخوئي بالروايات، فما ذكره (مُدَّ ظله) غير تام.

أدلة الوضع لخصوص الصحيح

أهم هذه الأدلة أربعة وكلّها غيْر تامة:

الدليل الأول:

استُدل بالروايات التي ترتب الآثار عليها على عنوان الصلاة من قبيل قولهم، الصلاة معراج المؤمن، والصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر، بدعوى أن المحمول في هذه القضايا لا يناسب الصلاة الفاسدة، وإنما هو محمول لخصوص الصلاة الصحيحة، ومع هذا رُتّب في لسان الدليل هذا الأثر على عنوان الصلاة وطبيعيّها، فيثبت بذلك أن عنوان الصلاة مختص بالصحيح منها، إذ لو كانت الصلاة موضوعة للجامع الأعم لما أمكن القول بأنّ الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر، بل لكان ينبغي القول بأن بعض الصلاة ينهي عن الفحشاء والمنكر.

وهذا الاستدلال في المقام غيرِ تام لوجوه نذكر أهمها:

إن هذا الاستدلال إنما يكون لتعيين التخصّص في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص وتوضيح ذلك:

إننا نعلم من الخارج أن الصلاة الفاسدة خارجة عن موضوع القضية الناهية عن الفحشاء والمنكر، لأن الصلاة الفاسدة لا تناسب أن تكون ناهية عن الفحشاء والمنكر، ويدور الأمر بين أن

يكون خروجها تخصّصياً، بمعنى أنها ليست بصلاة أصلاً، كما هو الحال بناء على الوضع لخصوص الصحيح، وبين أن يكون خروجها خروجاً تخصيصياً، بمعنى أنها صلاة ولكنها خارجة تخصيصاً، كما هو الحال بناء على الوضع للأعم، فالأمر دائر بين التخصيص والتخصّص، والتقييد والتقيد، فإذا قلنا في هذا المورد بأصالة عدم التخصيص وتعيّن التخصّص، حينئذٍ هذا الاستدلال له وجه، فيقال بأن الصلاة الفاسدة خارجة عن موضوع الناهية عن الفحشاء والمنكر، وبإصالة عدم التخصيص نُثبت أن خروجها تخصّصي لا تخصيصي، ولكن بناء على أنه في هذا المورد من الدوران، لا تجري إصالة عدم التخصيص كما هو المعروف والمختار في باب المطلقات، فعندئذٍ، لا يمكننا أن نعيّن أن خروج الصلاة الفاسدة عن إطلاق الخطاب وموضوعه هل هو خروج تخصيصي كما يقول الأعمي، أو خروج تخصّصي كما يقول الصحيحي، فالاستدلال غير صحيح.

الدليل الثاني:

هو الاستدلال بالروايات النافية للصلاة بإنتفاء بعض الأجزاء، من قبيل «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»، فإن هذا النفي ظاهر في نفي أصل المسمَّى فيكون دالاً على دخل الفاتحة في المسمّى، والحال أن الفاتحة، ليست من الأركان، فيثبت بعدم احتمال الفرق، أن سائر الأجزاء داخلة فيه.

ويرد على هذا الاستدلال اعتراضات منها:

إن كلمة الصلاة في مثل هذه القضية، إن قلنا بإنصرافها إلى الصلاة المأمور بها، فيصير معنى القضية «لا صلاة مأمور بها إلاّ

بفاتحة الكتاب» وهذا خارج عن محل الكلام فلا يدل على دخل الفاتحة في المسمّى، وإنما يدل على دخلها في الأمر، وإن منعنا من هذا الإنصراف، وحملنا لفظة الصلاة على المسمّى، فحينئذٍ، يقع التعارض بين أمثال «لا صلاة إلاَّ بفاتحة الكتاب» ، وبين أمثال قوله في رواية التثليث، فإن رواية التثليث تدل على الأعم، وهذه تدل على الصحيح، فيقع التعارض، وكما يمكن الجمع، بتقديم هذه، وحمل التثليث هنا على التثليث بلحاظ الأهمية، كذلك يمكن الجمع بتقديم رواية التثليث، وحمل هذه على أنه «لا صلاة صحيحية إلاَّ بفاتحة الكتاب» لا أنه «لا صلاة من حيث المسمّى إلاَّ بفاتحة الكتاب»، وفي مقام التكافؤ لا يمكن الاستناد إلى أي دليل منهما.

الدليل الثالث:

هو الاستدلال بسيرة العقلاء المخترعين، حيث أن ديدنهم فيما إذا اخترعوا شيئاً، وضعوا اللفظ لخصوص الصحيح منه، والشارع بحكم كونه أحدهم، فظاهره لم يتخطَّ سيرتهم، فيُستكشف إمضاؤه لهذه السيرة العقلائية ووضعه لفظ الصلاة للصحيح من مخترَعه.

وهذا الدليل بهذا البيان، لا محصل له، وتوضيح ذلك:

إن السيرة العقلائية، تارة نفرضها مربوطة بالمكلفين أنفسهم من قبيل السيرة على العمل بالخبر الواحد، ففي مثل هذه السيرة نستكشف إمضاء الشارع لها من عدم ردعه، لأن الشارع يرى المكلفين خارجاً يعملون على طبقها، فلو لم يكن راضياً بها لوجب عليه ردعهم، فيُستكشف من عدم الردع، موافقته على هذه السيرة وإتحاد ذوقه مع ذوق أصحاب السيرة.

وتارة أخرى نفرض السيرة العقلائية غير مربوطة بالمكلفين

وأجنبية عن عالم الامتثال، من قبيل السيرة المفترضة في الدليل، فسيرة العقلاء إذا اخترعوا شيئاً وضعوا اللفظ لخصوص الصحيح منه، مثل هذه السيرة أمر أجنبي عن الشرع فليس من الضروري أن يردع الشارع المكلفين، سواء وافق ذوقه هذه السيرة أو لم يوافقها، فلا يمكن أن نستكشف من عدم الرّدع موافقة الشارع لهذه السيرة، اللّهم إلاّ أن يرجع ذلك إلى توجيه آخر ويُقال بأن الشارع صدر منه وضع، ووضع لفظ الصلاة للعمل الفلاني، وتردّد الأمر بحيث كان كلامه مجملاً فلم يُعلم بأنه وضعه لخصوص الصحيح أو للأعم، فيُقال حينئذٍ، بأن إنعقاد سيرة العقلاء على الوضع لخصوص الصحيح يوجب إنعقاد ظهور في كلام الشارع، باعتبار أن هذه السيرة من القرائن اللبية التي توجب إنعقاد ظهور في كلامه في أنه قد وضع لخصوص الصحيح، فيرجع بالتالي إلى ظهور كلام الشارع، ولكن إثبات مثل هذه السيرة بنحو تكون أكيدة ومركوزة في الذهن بشكل توجب قرينة لبيّة متصلة، هذا دونه خرط القتاد، فلا يمكن إثبات ذلك عادة، باعتبار أن هذه السيرة ليست شائعة ذائعة، بحيث يكون شيوعها موجباً لكونها قرينة لبية توجب ظهوراً في اللفظ. فهذا الدليل لا يرجع إلى محصّل.

الدليل الرابع:

هو دعوى التبادر فإن المتبادَر من لفظ الصلاة، هو الصحيح منها، والتبادر علامة الحقيقة.

وهذا الاستدلال لا محصّل له، لأن التبادر إنما يكون علامة الحقيقة، إذا كان تبادراً حاقياً ناشئاً من حاق اللفظ لا من القرينة، وهنا احتمال القرينة موجود، ولا يمكن رفعه، لأن القرينة المحتملة

هنا هي نفس معهودية الوظيفة الشرعية، فنفس هذه المعهودية النوعية تكون قرينة عامة توجب إنصراف ذهن المتشرعة في زماننا إلى خصوص الصحيح، ففي الموارد التي يتبادر فيها خصوص الصحيح، يُحتمل أن يكون التبادر ناشئاً من معهودية الوظيفة الشرعية، ومعه لا يكون التبادر علامة على الوضع لخصوص الصحيح.

أدلة الوضع للأعم

أهم هذه الأدلة أربعة وكلها غير صحيحة.

الدليل الأول:

هو صحة التقسيم، فإذا صح تقسيم الصلاة إلى صحيحة وفاسدة، فهذا يدل على أنها بمعنى الجامع بين الصحيح والفاسد.

وهذا الكلام غير صحيح، لأن صحة التقسيم تشتمل على أمرين.

الأمر الأول هو أن يوجد للفظ الصلاة معنى جامع أعمي قابل للإنقسام، إلى الصحيح والفاسد، وهذا أمر وجداني في المقام.

والأمر الثاني. هو أن هذا المعنى الأعمي، هل هو معنى مجازي للفظ الصلاة، أو معنى حقيقي للصلاة؟. فإن أريد بالاستدلال بصحة التقسيم، الاستدلال بالأمر الأول، فهذا لا يدل على المطلوب، لأن المعنى الأعمي موجود، ولكن مَن قال بأنه معنى حقيقي فلعلّه معنى مجازي، وإن أريد بالاستدلال على ذلك بمجموع الأمرين فهذا محال، لأن الأمر الثاني هو عين المتنازع فيه، فكيف يُجعل دليلاً على المتنازع فيه!.

الدليل الثاني:

هو الاستشهاد بموارد كثيرة ورد فيها لفظ الصلاة مستعملاً في

الأعم، من قبيل ما ورد في روايات كثيرة «أعد الصلاة» والإعادة معناها تكرار الصلاة وهذا اعتراف بأن ما وقع أولاً هو صلاة باطلة، ولهذا أمر بالإعادة، فمثل هذه الروايات شاهد على أن لفظ الصلاة مستعمل في الأعم.

وهذا الاستدلال غير صحيح، لأننا في مقام الاستدلال بالاستعمال، تارة نقطع بأن هذا اللفظ قد استُعمل في الأعم، ونريد أن نستدل بهذا الاستعمال، على أن اللفظ حقيقة في الأعم، وهو كما ترى، لأن الاستعمال في الأعم أعم من الحقيقة والمجاز، وتارة أخرى نقطع بأن هذا اللفظ قد استُعمل في الأعم على وجه الحقيقة ونريد أن نستدل بذلك على أن اللفظ حقيقة في الأعم، وهذا واضح البطلان لأنه استدلال بالشيء على نفسه، وجريان إصالة الحقيقة منفي هنا، لأن إصالة الحقيقة إنما تجري فيما إذا شُكّ في المراد لا فيما إذا عُلم المراد وشُكّ في أن الاستعمال حقيقي أو مجازي.

نعم لو فرض استعمال، وبحسب الوجدان لا يُرى فيه عناية أصلاً، وبعدُ لا يُدرى هل أن هذا الاستعمال استعمال في الأعم، أو في الصحيح، فحينئذٍ يُبرهن على أنه استعمال في الأعم، ويُقال بأنه لم يُر في الوجدان عناية في مثله، مع أنه استعمال في الأعم، فهذا يثبت أن الوجدان شاهد على أن الأعم معنى حقيقي، وهذا أمر معقول، ويختلف عن الأول، فإنه في الأول فرض بأن لفظ الصلاة مستعمل في الأعم، ولكن لا يُدرى هل أنه بنحو الحقيقة أو بنحو المجاز، وفي مثل ذلك لا يمكن أن نثبت الحقيقة بإصالة الحقيقة، أما هنا فبالوجدان نرى أنه لا عناية في هذا الاستعمال وبنكتته نُثبت أن هذا الاستعمال استعمال في الأعم، ولكن مرجع ذلك إلى المنبّهية لا أكثر، بمعنى أنه لا بُد من العلم الارتكازي في المرتبة السابقة، بأن لفظ الصلاة

موضوع للأعم ومستعمل فيه، وغاية ما يُقال بالمنبهية إلى العلم الارتكازي، لا أنه بهذا يكتسب علم جديد بدليل جديد، إذن فهذا المطلب لا يرجع إلى محصّل.

الدليل الثالث:

هو الاستدلال بسيرة المخترعين، حيث أنّ ديدنهم فيما إذا اخترعوا شيئاً وضعوا اللفظ بإزاء الأعم من مخترَعهم، وهذا ما إدّعَاه المحقق الأصفهاني[1]، حيث قال، بأن سيرتهم على الوضع للأعم، لكن لا بلحاظ الأجزاء بل بلحاظ الشرائط، فمن يخترع دواء مركباً من عشرة مواد نباتية، وتأثيره في الجسم يتوقف على استعماله في وقت مخصوص وعلى شرائط معينة، يضع اللفظ بإزاء المستجمع للأجزاء منه، وأما الشرائط الدخيلة في فعلية التأثير، فهي خارجة عن المسمّى، فهو أعميّ بلحاظ الشرائط، وإن كان صحيحياً بلحاظ الأجزاء، والشارع أيضاً لم يتخطَّ هذه السيرة.

والجواب مضافاً إلى ما تقدم، أن هنا مطلبين: مطلب هو الدواء باعتباره عيناً خارجية مستخرجة من المواد النباتية ولها شرائطها من اللون والطعم وغير ذلك، فهذه شرائط لنفس الدواء يأخذها المخترع في التسمية.

ومطلب آخر هو شرائط استعمال الدواء من كونه في وقت مخصوص وبعد طعام مخصوص، وهذه الشرائط لا يأخذها المخترع في التسمية.

وفي محل الكلام، الشارع الأقدس دواؤه هو الصلاة، فنسبة

---

(١) نهاية الدراية ـ الأصفهاني: ج١ ص٧٠ ـ ٧١.

الطهارة والاستقبال إلى الصلاة هي نسبة المواد النباتية إلى الدواء، فالطهارة والاستقبال داخلة فيما هو مخترع للشارع، فهي مأخوذة في المسمّى، وليس حالها حال تلك الشرائط التي أشير إليها، فهذا الدليل لا محصّل له.

الدليل الرابع:

هو الاستدلال بالتبادر، فإذا أُطلق لفظ الصلاة ولم يكن هناك قرينة على الوضع لخصوص الصحيح فالمتبادر هو الأعم، والتبادر علامة الحقيقة، والجواب أنه لو سُلم هذا التبادر في مورد عدم وجود القرينة، فغاية ما يكشف عنه ذلك، هو الوضع في عصر التبادر، لا في عصر سابق على التبادر.

وتوضيح ذلك: أن التبادر الذي يدعيه الأعمي، إمَّا أن يقصد به التبادر في زماننا هذا، وإمّا أن يقصد به التبادر في عصر صحابة الرسول.

فإن كان يقصد بالتبادر الثاني، فهذا مِمّا لا سبيل إلى معرفته، لأنه خاص بالصدر الأول، وإن كان يقصد بالتبادر الأول، فهذا لو سُلّم، فغاية ما يكشف عنه إنما هو الوضع للأعم في زماننا هذا، ولا يكشف عن الوضع للأعم من أول الأمر، فلعلّ ألفاظ العبادات كانت موضوعة للصحيح من أول الأمر، ثم إن المتشرعة بكثرة استعمالهم في الأعم نُقلت الألفاظ من الصحيح إلى الأعم، فمع هذا الاحتمال لا يكشف هذا التبادر عن كون هذا الوضع موجوداً من أول الأمر.

فإن قلتَ بأننا نُثبت بالتبادر الحقيقة والوضع في زماننا هذا، وبإصالة عدم النقل نثبت أن هذا الوضع كان ثابتاً من أول الأمر فيثبت المطلوب.

قلتُ بأن إصالة عدم النقل إنما تجري فيما إذا لم نُحرز وجود ملاك صالح للنقل في نفسه، وأمّا مع إحراز هذا الملاك فلا تجري إصالة عدم النقل، وفي المقام، الأمر كذلك، فإن لفظة الصلاة، إن كانت موضوعة من أول الأمر للأعم، فهذا هو المطلوب، وإن فُرض أنها كانت موضوعة من أول الأمر للصحيح، فقد فُرض وجود ملاك جزمي للنقل إلى الأعم، وهو كثرة استعمالات المتشرعة للفظ الصلاة في الجامع الأعمي، وفي مثل ذلك لا تجري إصالة عدم النقل، لأنها أصل عقلائي، وبناء العقلاء عليها، فيما إذا لم يُحرز الملاك الصالح للنقل، وفي المقام، الملاك موجود وهو كثرة الاستعمال في الأعم.

إذن فأدلة القائل بالأعمي، كأدلة القائل بالصحيح، كتلك الاستفادة من الروايات، كل ذلك مما لا يمكن المساعدة عليه.

وما يمكن أن يُقال في المقام، هو الرجوع إلى مسألة الحقيقة الشرعية، لنرى هل أن ألفاظ العبادات كانت موجودة قبل الشارع، والشارع استعملها في المعاني التي كانت موجودة قبله كما استقربنا ذلك، فهو لم يأتِ بشيء جديد، إن على صعيد اللفظ، وإن على صعيد المعنى، وإنما جرى على طبق استعمال عرفي موجود في البيئة التي عاشها، فإن بنينا على هذا فلا ينبغي الإشكال، بأن أسماء العبادات أسامي للأعم لا لخصوص الصحيح، إذ لا معنى لأن يقال، بأن لفظ الصلاة حينئذٍ كان موضوعاً لخصوص الصحيح الذي سوف يجيء به الشارع فيما بعد، والمفروض أن الشارع لم يُحدث وضعاً جديداً وإنما استعمل لفظ الصلاة في معناه العرفي الذي كان أهل العبادات السابقة يستعملونه فيه، فلا معنى لأن يُقال، بأن اللفظ موضوع للصحيح الشرعي الواجد لتمام الأجزاء والشرائط بل لا بُدّ من القول، بأن لفظ الصلاة موضوع في البيئة العربية قبل الإسلام لجامع

مَرن قابل للسعة والضيق بحيث يكون منطبقاً على الأشكال المختلقة للعبادة، سواء الشكل الإسلامي أو الأشكال السابقة للعبادة، وهذا معنى الجامع الأعميّ فيتعين القول بالوضع للأعم.

وأمّا إذا قلنا بأن الشارع قد حصل منه وضع جديد، وأن هذا الوضع كان وضعاً تعيُّنياً، فالأمر أيضاً كذلك، فإن الظاهر حينئذٍ، أن اللفظ موضوع للأعم، لأن ملاك الوضع التعيُّني هو كثرة الاستعمال، ومَن يتتبع كلمات الشارع واستعمالاته، يرى أن الاستعمال في الأعم كثيراً جداً بل لا يكاد يوجد استعمالٌ في الصحيح حتى في مورد إرادة الصحيح، فاللفظ مستعمل في الجامع الأعمي، ويُراد منه الصحيح، باعتباره أحد مصاديق الأعمي، ولا نريد بالوضع للأعم إلاَّ هذا المعنى.

وأما إذا قلنا بالوضع التَعْييني فإثبات أن الشارع هل وضع لخصوص الصحيح أو للأعم فهذا في غاية الإشكال، حيث لا طريق لإثبات أحد الأمرين، ولكن هذا الاحتمال أضعف الاحتمالات كما بيّنا سابقاً في بحث الحقيقة الشرعية.

وعلى هذا، فالظاهر كون أسماء العبادات أسامٍ للأعم.

وبهذا ينتهي الكلام في بحث الصحيح والأعم في العبادات، ويليه البحث في المعاملات.

الصحيح والأعم في المعاملات

والكلام في ذلك يقع في عدة جهات

الجهة الأولى

إن الصحة في باب العبادات، لم تكن إلاَّ صحة شرعية، ولكن في باب المعاملات، الصحة صحتان، شرعية وعقلائية، لأن المعاملات كما أن للشارع فيها أحكاماً، فكذلك للعقلاء فيها أحكام، فالصحة العقلائية تكون في مقابل الفساد عقلائياً، والصحة الشرعية تكون في مقابل الفساد شرعياً.

ومن هنا يقع النزاع بين الصحيحي والأعمي في المعاملات، فيما هو المأخوذ، فهل هو الصحة الشرعية، أو الصحة العقلائية!.

ذهب السيد الأستاذ[1] إلى أن النزاع، إنما يكون في الصحة العقلائية، بحيث أن الصحيحي يدعي بأن الصحة العقلائية مأخوذة في البيع، والأعمي يدّعي بأن لفظ البيع موضوع للأعم من الصحيح العقلائي والفاسد العقلائي، وأما الصحة الشرعية فلا ينبغي الإشكال عند الإثنين معاً، في أنها غير مأخوذة وليست محلاً للنزاع، لأنها لو كانت مأخوذة، لَلَزِم أن يكون معنى أدلة الإمضاء «أحلَّ الله البيع» تصحيح الصحيح وهذا لغوٌ من الكلام.

وهذا الكلام غريب، لأنه ما هو المراد بالصحة الشرعية التي أفيد، بأنه لا يُعقل أخذها في مدلول لفظ البيع؟.

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص١٩٣ ـ ١٩٤ ـ ١٩٦.

فإن كان المراد هو عنوان الصحة الشرعية، بحيث يكون لفظ البيع معناه الصحيح شرعاً، ويكون هناك ترادف بين لفظ البيع وبين الصحيح شرعاً، فهذا لا يُعقل أن يكون مأخوذاً موضوعاً في دليل الإمضاء، لأن مرجع دليل الإمضاء حينئذٍ، إلى أن الله صحَّح الشيء الصحيح وهذا لغو، ولكن كما لا يعقل أخذ الصحة بهذا المعنى في موضوع أدلة الإمضاء في باب المعاملات، كذلك لا يُعقل أخذ الصحة بهذا المعنى في موضوع أدلة الأوامر في باب العبادات، ففي باب العبادات لا يُعقل أن يكون موضوع الأمر هو الصلاة الصحيحة بما هي صحيحة، لأن الصحيح معناه المطابق للأمر، إذن فليس مراد الصحيحي من أخذ الصحة، هو عنوان الصحة الشرعية ومفهومها في مدلول اللفظ، بل مراده شيء آخر.

وإن كان المراد هو واقع الصحيح، بمعنى واقع الأجزاء والشرائط التي لها دخل في المطلب، فلا إشكال في المقام، فلو فرض بأن المؤثر في باب البيع هو عبارة عن التمليك بعوض، المشتمل على اللفظ الصادر من البائع البالغ بلا إكراه، ومع الموالاة بين الإيجاب والقبول وغير ذلك من الشرائط، فحينئذٍ يكون معنى أخذ الصحة الشرعية هو أخذ واقع هذه الأجزاء والشرائط في المُسمّى، فأيُّ إشكال؟. بأن يكون معنى البيع في دليل الإمضاء «أحلَّ الله التمليك بعوض الذي يقترن باللفظ وتُحفظ فيه الموالاة ويكون صادراً بلا إكراه من البائع»، فلا لغو في المقام بل هو مطلب صحيح. إذن فلا يكون أخذ الصحة الشرعية بهذا المعنى في المسمّى منشأً للإشكال في أدلة الإمضاء في المعاملات كما لم يكن منشأً للإشكال في أدلة الأوامر في باب العبادات. إذن فلا وجه لدعوى أن النزاع في باب المعاملات منحصر في خصوص الصحة العقلائية، بل كما يجري في

الصحة العقلائية أيضاً يجري في الصحة الشرعية، فيمكن تصوير النزاع بين الصحيحي والأعمي في باب المعاملات بحيث أن الصحيحي يقول بأن المولى وضع لفظ البيع للتمليك بعوض الذي فيه لفظ وموالاة وعدم إكراه، والأعمي يقول بأن المولى وضع لفظ البيع للتمليك بعوض، سواء وجد اللفظ والموالاة وغير ذلك أم لم يوجد، فعلى كلا القولين دليل الإمضاء معقول.

الجهة الثانية

والكلام في هذه الجهة، يدور حول مبنى النزاع في المعاملات، فهل أن النزاع مبني على وضع ألفاظ المعاملات للأسباب أو على وضعها للمسبّبات؟.

ذهب المشهور إلى أن النزاع بين الصحيحي والأعمي في باب المعاملات مبني على وضع الفاظها للأسباب، لأن السبب باعتباره مركباً من أجزاء، ومقيداً بشرائط، فيتصف بالتمامية والنقصان، وبالتالي يتصف بالصحة والفساد، فلذلك يمكن وقوع النزاع، بحيث أن الصحيحي يدعي بأن لفظ البيع موضوع للإنشاء المستجمع لتمام الأجزاء والشرائط، والأعمي يدعي بأن لفظ البيع موضوع للجامع بين الواجد والفاقد.

وأمّا على القول بوضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات، فلا معنى لوقوع النزاع، لأن المسبّب هو نتيجة المعاملة، فهو التمليك بعوض في البيع، وتمليك المنفعة في الإجارة، وتمليك العين مجاناً في الهبة، وهذه أمور بسيطة لا تقبل التماميةَ والنقصان، وإنما تقبل الوجود والعدم، فتارة تكون موجودة، إذا تم السبب بكل أجزائه وشرائطه، وأخرى معدومة، إذا فقد السبب بعض أجزائه وشرائطه، فالمسبّب هو وجود الملكية في البيع، والحرية في العتق، والفراق في الطلاق، وهذه الأمور هي روح الصحة وعينها، فلا معنى لأن تتصف بالصحة

تارة والفساد أخرى، فالنزاع بناء على وضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات لا معنى له، وإنما يُتعقل النزاع بناء على وضعها للأسباب.

والسيد الأستاذ، ناقش في المشهور، بناء منه على إنكار المسبّب، إلاّ بالمعنى الذي اختاره، حيث ذكر[1] أن لكل من السبب والمسبّب معنيين.

فتارة يكون معنى السبب، هو الإنشاء الصادر من المكلّف، ومعنى المسبّب، هو حكم العقلاء، أو حكم الشارع بالتمليك بعوض.

وأخرى يكون معنى السبب، هو المبرِز للإنشاء سواء كان قولاً كما في العقد، أو فعلاً كما في المعاطاة، ومعنى المسبّب ليس هو حكم العقلاء أو حكم الشارع، بل هو الاعتبار النفساني الشخصي القائم في نفس البائع، فالبائع حينما يبيع الكتاب من زيد بدرهم، فهو يعتبر زيداً مالكاً للكتاب في مقابل تملكه الدرهم.

فأما المعنى الأول للسبب والمسبّب، فهو غير وارد في المقام، إذ أن المسبّب بهذا المعنى، هو فعل للشارع أو للعقلاء، وليس فعلاً للبائع، فلا يُحتمل أن يُقال، بأن لفظ البيع موضوع للمسبّب، إذ لا إشكال في أنه موضوع لِمَا يكون فعلاً من أفعال البائع، ولهذا يُنسب إليه، فيُقال «باع زيدٌ»، فلو كان موضوعاً للمسبّب بالمعنى الأول، لكان خلافاً للوجدان.

وأما السبب والمسبّب بلحاظ المعنى الثاني، فكلاهما يتصف بالصحة والفساد، لأن السبب عبارة عن الإنشاء المبرز قولاً أو فعلاً، فهو يتصف بالصحة والفساد، والمسبّب عبارة عن الاعتبار النفساني وهذا

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص١٨٤ ـ ١٨٨ ـ ١٩٠ ـ ١٩٤.

الاعتبار إن كان قد صدر من البائع بلا إكراه وأُبرز بلفظ دال عليه، حُكم بصحته، وإن كان قد صدر مِمّن ليس له اعتبار، حكم بفساده.

إذن فالنزاع بين الصحيحي والأعمي، كما يجري بناء على أن أسماء المعاملات موضوعة للأسباب، فكذلك يجري النزاع بناء على أنها موضوعة للمسبّبات.

وما أفاده «مُدَّ ظله»، بناءً على المعنى الثاني الذي اختاره صحيح، ولكن من المعلوم، أن المشهور ليس مرادهم المعنى الثاني، بل مرادهم المعنى الأول، ومن ثمّ قالوا بأن المسبّب لا يتصف بالصحة والفساد، لأن التمليك بعوض، هو روح الصحة ولا معنى لأن يكون فاسداً.

وأمَّا ما أورده على المعنى الأول، فجوابه، أن يُقال: أن المسبّب بالمعنى الأول، وإن كان فعلاً مباشرياً للشارع، ولكنه فعل تسبيبي للبائع، فالبائع بحسب الحقيقة يُنسب إليه فعلان، فعل مباشري وهو الإنشاء، وفعل تسبيبي وهو التمليك بعوض، وإن شئت قلت، بأن نتيجة المعاملة لها فاعلان، فاعل تسبيبي وهو البائع، وفاعل مباشري وهو الشارع، تماماً كالإحراق الذي هو فعل مباشري للنار، وفعل تسبيبي لمُلقي الورقة، والفعل التسبيبي هو مقصود ضمناً في مقام إنشاء المعاملة، فإن المقصود ضمناً من كل معاملة، هو التسبب إلى النتيجة، وهذا مطلب دقيق، إذ قد يُتخيَّل في بادىء الأمر أن تمام ما يوقع البائع والمشتري، إنما هو اللفظ والاعتبار، فيُنشىء أحدُهما «بعتُ» والآخر «قبلتُ» وفي عالم الجعل والاعتبار، البائع يَعتبر المشتري مالكاً للكتاب بدرهم، والمشتري يعتبر البائع مالكاً للدرهم في مقابل الكتاب، مع أن القضية ليست كذالك، فإن هذا الاعتبار وإنْ كان موجوداً في نفس البائع ونفس المشتري، ولكنه موجود وجوداً

استطراقياً للتسبب به إلى اعتبار قانون من قبل الشارع الإلهي أو العقلائي، وذلك لأنه إن أريد بهذا الاعتبار النفساني، مجرد التوصل إلى النتيجة التكوينية، وهي كون الكتاب تحت يد المشتري، والدرهم تحت يد البائع، فهذا لا يتوقف على الاعتبار، بل بمجرد التوافق والتراضي بين الطرفين، يمكن التوصل إلى هذه النتيجة، فالاعتبار يكون لغواً، إذن فالمقصود بالاعتبار، إيجاد الإلزام من الطرفين، بحيث أن البائع يكون ملزماً بمطلب، والمشتري يكون ملزماً بمطلب آخر، والإلزام مرجعه إلى قانون أسبق فوق إرادة الطرفين مجعول من قبل الشارع الإلٰهي، أو الشارع العقلائي، فالاعتبار هنا إنما هو استطراق إلى تطبيق قانون مُلزِم، لٰا بُدّ من افتراضه في المرتبة السابقة، وإلاّ لكان الاعتبار لغواً صرف.

إذن إنما يؤتى بهذا الاعتبار وبهذه المعاملة استطراقاً للتسبّب إلى النتيجة وهي حكم الشارع الإلٰهي، أو الشارع العقلائي بالتمليك بعوض، وبهذا يظهر أن للبائع فعلين فعل مباشري وهو الإنشاء، أو الاعتبار، وفعل تسبيبي قُصد التسبب إليه بالاعتبار.

إذن بناء على هذا، يُعقل النزاع في المسبّبات في المعنى الأول، فكما يُعقل أن يكون لفظ البيع موضوعاً للأسباب، كذلك يُعقل أن يكون موضوعاً للمسببات، لأن المسبّبات وإن كانت بمنظار، فعلاً للشارع، ولكنها بمنظار آخر فعل تسبيبي للبائع، فتصح دعوى، أنّ لفظ البيع موضوع للمسبّب، وبذلك يصح كلام المشهور، وهو أن ألفاظ المعاملات إن كانت موضوعة للأسباب، فالنزاع معقول، وإن كانت موضوعة للمسبّبات بالمعنى الأول بالنحو الذي شرحناه فالنزاع بين الصحيحي والأعمي لا محصّل له، وبهذا انتهى الكلام في الجهة الثانية.

الجهة الثالثة

تقدم في بحث العبادات، أنه بناء على الصحيحي، لا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب «صلِّ» عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته لنفي الجزئية أو الشرطية، إذ يكون الخطاب مجملاً، ويُحتمل عدم إنطباق عنوان الصلاة على فاقد السورة، فكيف يُتمسك بالإطلاق لنفي جزئيتها، وهذا بخلافه على الأعمي فإنه بعد إنحفاظ الأركان المقوّمة للمسمّى، إذا شك في جزئية شيء، يُتمسك بالإطلاق لنفي جزئيته.

وهذا الكلام بعينه يجري في باب المعاملات، فإن قيل بأن أسماء المعاملات موضوعة للصحيح وأريد بالصحة، الشرعية منها، فيكون لفظ البيع موضوعاً مثلاً للإنشاء المستجمع لتمام الأجزاء والشرائط الدخيلة في الأثر شرعاً، فعلى هذا يكون الخطاب مجملاً، وعند الشك في جزئية شيء أو شرطيته شرعاً، لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الإمضاء لإثبات صحة هذا البيع، إذ لم يُحرَز إنطباق عنوان الصحيح الشرعي على فاقد الخصوصية.

وأمّا بناء على القول بالصحيح العقلائي، فحينئذٍ هذا الذي يُشك في دخله، إن كان يُشك في دخله في الصحة العقلائية رأساً، بحيث يُحتمل أن بدونه لا تصح المعاملة عقلائياً، فأيضاً، لا يمكن التمسك بالإطلاق، لأن مدلول لفظ البيع هو الصحيح العقلائي ولم يُحرز إنطباقه على فاقد الخصوصية، وأمّا إذا أحرز عدم دخله في الصحة

العقلائية، واحتُمل دخله في الصحة الشرعية، من قبيل كون الإنشاء لفظياً، فهنا يمكن التمسك بالإطلاق، لأن عنوان البيع منطبق على هذه المعاملة تعُّيناً، لإنحفاظ الصحة العقلائية فيها، وإنما الشك في صحتها شرعاً، فيُتمسك بالإطلاق لإثبات صحتها شرعاً.

وأمّا بناءً على أن لفظ البيع موضوع لمطلق الإنشاء، سواء كان صحيحاً عقلائياً أو شرعاً أو كان غير صحيح عقلائياً أو شرعاً. فيجوز التمسك بالإطلاق، لنفي ما يُحتمل دخله، سواء كان يحتمل دخله عقلائياً أو شرعياً، لأن عنوان البيْع محرز الإنطباق على المعاملة المخصوصة، فيثبت بإطلاق دليل الإمضاء صحة البيع.

وهذا الكلام صحيح، ولكن غاية ما يُقال في المقام كما في الكفاية[1] أنه بناء على الصحيحي حيث يمتنع التمسك بالإطلاق اللفظي يمكن له أن يتمسك بالإطلاق المقامي، وهذا الكلام سوف يأتي تحقيقة في الجهة الخامسة، ولكن الكلام هنا في الإطلاق اللفظي وفي هذا المقام حال الصحيحي والأعمي في هذه الجهة هو حالهما في العبادات بدون أدنى فرق.

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص٨٤.

الجهة الرابعة

وهذه الجهة معقودة لبيان كلام مشهور، ذكره الأعاظم، ومنهم المحقق النائيني (قده) حيث[1] قالوا بأنه بناء على الأعمّي، عند الشك في الجزئية أو الشرطية، إنما يمكن التمسك بإطلاق دليل الإمضاء، لنفي هذه الجزئية والشرطية، فيما إذا كان موضوع البيع في الدليل هو السبب، وأما إذا كان موضوع الإمضاء هو المسبّب فلا يمكن التمسك بإطلاق هذا الدليل لإثبات أن السبب واسع بحيث ينطبق على فاقد الخصوصية أيضاً. وحاصل ما ذكروه في توضيح ذلك هو: أن للمولى مقامين.

فتارة يكون في مقام إمضاء السبب وهو الإنشاء، وأخرى يكون في مقام إمضاء المسبّب وهو النتيجة.

فإذا كان في المقام الأول فحينئذٍ بناء على الأعمّي، يُتمسك بإطلاق دليل الإمضاء، لإثبات أن كل سبب صحيح وكل إنشاء صحيح، لأن لفظ البيع موضوع على الأعمّي لمطلق الإنشاء، وقد أحلَّ الله البيع فقد أحلَّ مطلق الإنشاء، إذن فيُتمسك بإطلاقه لإثبات نفوذ تمام الأسباب.

وأما إذا كان المولى في المقام الثاني، فحينئذٍ، يكون دليل

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٣٨ ـ ٣٩.

الإمضاء وهو «أحلَّ الله البيع»، غير ناظر إلى الأسباب وبأي شيء تتحقق النتيجة من المعاطاة أو باللفظ أو بالإكراه أو بطيب النفس، بل هو ناظر إلى أصل النتيجة، وإلى إمضاء تمليك المال بعوض مالي مثلاً، في مقابل عدم إمضاء تمليك البضع بالمال، وليس ناظراً إلى إمضاء الأسباب.

إذن بناء على الأعمّي في المقام الأول، يمكن أن نتمسك بإطلاق دليل الإمضاء لإثبات نفوذ تمام الأسباب، وإن نفينا الجزئية أو الشرطية لمشكوكها، وأما في المقام الثاني، فلا معنى للتمسك بإطلاق دليل الإمضاء لنفي الجزئية أو الشرطية، لأنه ناظر إلى المسبّب وليس ناظراً إلى السبب.

ولكن السيد الأستاذ[1] استشكل في هذا المطلب، وإدّعى بأن دليل الإمضاء سواء كان منصباً على السبب أو على المسبّب يمكن التمسك بإطلاقه، لإثبات صحة البيع بجميع أفراده من المعاطاة والمُكره وغير ذلك، فإن كان منصباً على السبب فهذا متفق عليه وأما إذا كان منصباً على المسبّب، فالمسبّب عندهم هو عبارة عن الإمضاء العقلائي والتمليك العقلائي، وعلى هذا يوجد إمضاء شرعي تعلق بالإمضاء العقلائي المسمّى بالمسبّب، وحينئذٍ يقال، بأن الإمضاء العقلائي ينحل إلى أفراد متعددة بعدد الأسباب، فإن العقلاء أمضوا الإنشاء اللفظي والإنشاء المعاطاتي وأمضوا الإنشاء من البالغ ومن الصغير وهكذا، فهناك إمضاءات عديدة بعدد الأسباب، فإذا تصدّى الشارع إلى إمضاء المسبّب، بمعنى أنه أمضى الإمضاء العقلائي، فحيث أن هناك إمضاءات عقلائية كثيرة فلا مناص ينحل الإمضاء

---

(١) أجود التقريرات ـ الخوئي: ج١ ص٤٨ ـ ٤٩ ـ ٥٠.

الشرعي إلى إمضاءات شرعية كثيرة بعدد الإمضاءات العقلائية، فيثبت بإطلاق دليل الإمضاء أن المولى قد أمضى تمام هذه الأحكام العقلائية، ولم يفرق بين أن يكون دليل الإمضاء جارياً على السبب أو على المسبّب وعدم الفرق هذا يرجع إلى أنه كما أن السبب له أفراد عديدة أيضاً المسبّب الذي هو الإمضاء العقلائي له أفراد عديدة بعدد أسبابه، فبمقتضى الإطلاق يثبت إمضاء تمام هذه الأسباب وتمام هذه المسبّبات.

وتحقيق الكلام: أن ما أفاده المحقق والجماعة هو الصحيح، حيث أننا نرى بالوجدان، أن هناك فرقاً بين أن يكون دليل الإمضاء متعلقاً بالسبب، وبين أن يكون متعلقاً بالمسبّب، ففي الأول يُتمسك بإطلاقه وفي الثاني لا معنى للتمسك بهذا الإطلاق. وتوضيح نكتة المطلب بحيث ينحل الإشكال الذي أورده السيد الأستاذ، يكون بالكلام في مرحلتين:

المرحلة الأولى: أن نفهم، معنى إمضاء السبب، ومعنى إمضاء المسبّب.

المرحلة الثانية: بعد أن نفهم معنى ذلك، نرى أنه هل فيه إطلاق أو ليس فيه إطلاق.

أما إمضاء المسبَّب، فليس معناه ما ذكره السيد الأستاذ[1]، من أنه إمضاء الإمضاءات[2] العقلائية، لترتب ذلك على وجود مشرع عقلائي في المرتبة السابقة، فننقل الكلام إلى هذا المشرّع العقلائي، فنرى أن العقلاء أنفسهم تارة يمضون السبب وأخرى يمضون المسبّب،

---

(١) أجود التقريرات ـ الخوئي: ج١ ص٤٨ ـ ٤٩.

(٢) محاضرات فياض: ج١ ص١٩٠ ـ ١٩١ـ ١٩٢.

ونسأله، ما معنى إمضاء المسبّب!. فهل هو بدوره يلتفت إلى جاعل ومشرع قبله؟. وهكذا لا ينتهي الأمر إلى نتيجة.

إذن فليس معنى أمضاء المسبّب، هو إمضاء الإمضاءات العقلائية، بل من الواضح، أن إمضاء المسبّب بلحاظ المشرع الأول، وهو العرف العقلائي، أو بلحاظ المشرّع الثاني، وهو العرف الإلٰهي، هو بمعنى واحد وهو إعطاء القدرة على النتيجة، فالمشّرع إلٰهياً كان، أو عقلائياً، حينما يُسنّن جواز التمليك بعوض يقصد بذلك، أنه أقدر العباد، ومكّنهم مثلاً من أن يملكوا المال بعوض لا أن يملكوا النفس بعوض، ثم إن القدرة التي أُعطيت إن كانت من قبل الشارع فالمسبّب شرعي وإن كانت من قبل العقلاء فالمسبّب عقلائي.

وأما إمضاء السبب، وهو الإنشاء، فليس معناه إعطاء القدرة عليه، لأن القدرة عليه موجودة خارجاً، فلا يحتاج إلى إعطاء من قبل المشرع، وإنما إمضاء السبب معناه جعله صحيحاً.

هذا حاصل الكلام في المرحلة الأولى فاتضح بهذا معنى جعل المسبّب ومعنى جعل السبب.

وأمّا الكلام في المرحلة الثانية هو: أنه لو فرضنا أن متعلق دليل الإمضاء هو المسبَّب، فيصير دليل الإمضاء «أحل الله البيع» بقوة قولنا «إني أقدرت العباد من التمليك بعوض»، وحينئذٍ، هذا التمليك، إذا لوحظ بالنسبة إلى مال واحد، فهو لا يتعدد، لأن الشيء الواحد لا يقبل تمليكَيْن بعوض في عرض واحد، ـ تمليك بالعقد، وتمليك بالمعاطاة ـ ، ومعنى هذا أن هناك قدرة واحدة على التمليك بعوض مجعولة من قبل الشارع.

نعم هناك قدرات متعددة على الأسباب، قدرة على أن يملك

بعوض بالمعاطاة، وقدرة على أن يملك بعوض بالعقد، وهكذا إلى غير ذلك من أفراد الأسباب.

إذن مفاد دليل الإمضاء، هو إعطاء قدرة واحدة بالنسبة إلى كل موضوع موضوع، فيما إذا كان متعلق الدليل هو المسبّب، وهذه القدرة الواحدة يكفي في صدقها، أن يكون بعض الأسباب نافذاً، لوضوح ذلك عرفاً ووجداناً، لأن المكلف إذا أُقدر على إيجاد المسبّب فهذا لا يدل على أنه قادر عليه بكل سبب.

الجهة الخامسة

اتضح ممّا بيناه سابقاً، أنه فيما إذا كانت أسماء المعاملات موضوعة للمسبّبات، لا يمكن التمسك بإطلاقها اللفظي لتصحيح سائر الأسباب، كما اتضح أيضاً فيما إذا كانت أسماء المعاملات موضوعة لخصوص الصحيح من الأسباب، عدم إمكان التمسك بإطلاقها اللفظي لإثبات صحة ما يشك في صحته شرعاً، لأن السبب المحتمل عدم صحته ونقصه جزءاً أو شرطاً، لا يُحرز إنطباق عنوان البيع عليه، فلا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لدليل الإمضاء. ومن هنا أريد التعويض عن هذا الإطلاق في هذه الموارد بإطلاق لبّي، وهذا الإطلاق يمكن تقريبه بنحوين:

النحو الأول:

أن يكون هذا الإطلاق بملاك دلالة الإقتضاء العقلية، وحفظ كلام الحكيم عن اللغوية.

وتوضيح ذلك أن يُقال: أن المولى عندما قال «أحلّ الله البيع» يعني أحلّ السبب الصحيح شرعاً، يكون كلامه مجملاً لأن السبب الصحيح شرعاً غير معلوم خارجاً، فلا يُدرى حدوده وأجزاؤه وشرائطه، وحينئذٍ فلو فرض أن كان غرض المولى إصدار هذا الكلام المجمل على إجماله وإبهامه لكان هذا لغواً، وبملاك صيانة كلام

الحكيم عن اللغوية ولأجل دلالة الإقتضاء العقلية، يُقال بأن المولى أراد بكلامه إمضاء الطريقة العقلائية في بيان الأسباب وتحديدها، فكأنه ينعقد لكلامه ظهور عرفي في مدلول إضافي ثانوي، وهو إمضاء طريقة العقلاء والرجوع إليهم في تمييز وتحديد السبب الصحيح، وحينئذٍ يُتمسك بهذا الإطلاق اللبّي، لتصحيح تمام ما يُشك في صحته إذا كان صحيحاً عند العقلاء.

وهذا التقريب يمكن مناقشته، لأن كلام المولى وإن كان مجملاً، لكنه على إجماله ليس لغواً محضاً إذ يفيد في المقام، تصحيح القدر المتيقن من الأسباب، إذ أننا نعلم من الخارج صحة البيع اللفظي المشتمل على الإيجاب والقبول والموالاة الصادر من البالغ الراشد الطيب النفس على تقدير حكم الشارع بالصحة، إذن فلا معنى للقول بأنه لأجل عدم اللغوية نلتزم بإعطاء كلام المولى، مدلولاً إضافياً، وهو إمضاء الطريقة العقلائية، بل لا لغوية في كلامه حتى مع عدم إعطائه هذا المدلول الإضافي، نعم غاية الأمر أنه لا بُدّ من الإقتصار على القدر المتيقن من الأسباب، وبهذا ترتفع اللغوية ولا تكون قرينة لإلباس الكلام مدلولاً إضافياً. فهذا التقريب للإطلاق اللبي غير تام.

النحو الثاني:

وهو ما يُسمّى بالإطلاق المقامي، بأن يُقال، بأن المولى في مقام بيان ما هو الصحيح عنده، لأنه لا يشرّع الأحكام لتبقى في ضمير الغيب، وإنما هو في مقام إيصالها إلى العباد لجريانهم على طبقها، ويُقال بأن المولى بعد فرض أنّ ظاهر حاله هو أنه في مقام بيان ما هو الصحيح عنده، ونلتفت خارجاً، فنرى أن المولى لم يبين ذلك، وإنما قال أحلَّ الله البيع، دون التعرض إلى ما هو الصحيح عنده بحدوده

وشرائطه، فيُستكشف من ذلك، بأن مقتضى عدم بيان شيء مخصوص، هو الحوالة على العرف العقلائي في مقام بيان مرامه وتشخيص ما هو الصحيح عنده.

وهذا التقريب يختلف عن سابقه لأنه لا يُدّعى هنا لغوية الخطاب، وإنما يُدّعى ظهور حالي للمولى، وهو ظهور حاله أنه في مقام بيان ما هو الصحيح عنده، وحيث أنه لم يصدر منه سوى قوله «أحلّ الله البيع»، وسكت عن بيان حدود هذا البيع وشؤونه، فسكوته عن ذلك مع كون ظاهر حاله أنه في مقام بيان ما هو الصحيح عنده، فيُستكشف من ذلك أنه أحال على العرف، وإلاّ لكان عليه أن يتصدّى لبيان ما هو الصحيح عنده ببيان مستقل.

وهذا التقريب للإطلاق المقامي، قابل للمناقشة، إذ لو سُلّم بأن ظاهر حال المولى أنه في مقام بيان أحكامه وما هو الصحيح عنده، وإيصال ذلك إلى العباد، ولكن هل أن ظاهر حاله أنه في مقام بيان ذلك في الوقت الذي قال فيه أحلَّ الله البيع، وفي شخص هذا الكلام، أو أن ظاهر حاله أنه في مقام بيان ذلك على مدى الزمان، وبمجموع كلامه لا بشخص ذاك الكلام؟.

فإن كان ظاهر حاله هو الأول، حينئذٍ يتم الإطلاق المقامي، فيُقال بأن المولى في هذه اللحظة، هو في مقام بيان ما هو الصحيح عنده، ولم يصدر منه بيان وإنما قال «أحل الله البيع» وسكت عن بيان حدود هذا البيع، فسكوته مع كون ظاهر حاله في هذه اللحظة أنه في مقام البيان، يكون كاشفاً عن إمضاء الطريقة العقلائية والحوالة إلى العرف.

وإن كان ظاهر حاله هو الثاني، كما هو المُحرز حينئذٍ، لا يمكن

نفي جزئية شيء أو شرطيته، إلاَّ بعد مطالعة مجموع كلامه لا خصوص «أحل الله البيع»، فإنْ لم يوجد في مجموع كلامه ما يكون دالاً مثلاً على جزئية اللفظ في المعاملة، حينئذٍ يتم هذا الإطلاق المقامي بأن يُقال بأن المولى ظاهر حاله هو في مقام البيان بمجموع كلامه ولم نجد في المجموع بياناً، فيكشف ذلك عن إمضاء الطريقة العقلائية في تشخيص مرامه، ولكن إذا شُك ولم يُدرَ هل وُجد في مجموع كلامه ما يدل على البيان، ولكنه لم يصل إلينا، فإذا احتملنا صدور بيانات تدل على اعتبار اللفظ مثلاً، في المعاملة، ولكن لم يصل إلينا ذلك فحينئذٍ، لا يمكن إحراز الإطلاق المقامي، لأن هذا الإطلاق يتوقف على سكوت المولى في مجموع كلامه، لا على السكوت في شخص ذلك الكلام، فمثل هذا الإطلاق لا يفي بغرض الفقيه، ولا يعوِّض عن الإطلاق اللفظي في المقام.

نعم هناك مطلب آخر، غير الإطلاق المقامي واللبّي، لا يرتبط بباب أدلة الإمضاء اللفظية، وهذا المطلب هو إمضاء السيرة العقلائية، فلو فرض أن إنعقدت سيرة العقلاء في أسواقهم على البيع بالمعاطاة ولم يصل إلينا ردع من الشارع مع شدة استحكام هذه السيرة، حينئذٍ نقول، لو كانت هذه السيرة غير مرضية لردع عنها ولوصل إلينا هذا الردع، ولكنه لم يصل إلينا، فيُستكشف من ذلك عدم صدور الردع وتحقق الإمضاء، وهذا مطلب مستقل غير مربوط بباب الإطلاق وهو الاستدلال بالسيرة العقلائية.

الجهة السادسة

تقدم فيما سبق أن أسماء المعاملات إذا كانت موضوعة للمسبّب، فينغلق البحث في الصحيحي والأعمّي، وإذا كانت موضوعة للسبب فينفتح البحث في أنها هل هي موضوعة لخصوص الصحيح أو للأعم؟.

والكلام في هذه الجهة يفرض أن أسماء المعاملات موضوعة للسبب، فيقع البحث في أن ما ذهب إليه الصحيحي هو الحق، أو أن ما ذهب إليه الأعمّي هو الصحيح، بمعنى هل أن الصحة مأخوذة أو ليست مأخوذة؟.

أما الصحة الشرعية فلا إشكال في عدم أخذها في المعنى الموضوع له، لأن ظاهر حال الشارع بما هو فرد من مجتمع له لغته وأعرافه وقوانينه وأحكامه، أنه يمضي هذه اللغة وهذه الأعراف والقوانين، فلظاهر حال الشارع جنبتان. إحداهما إمضاء اللغة، والأخرى إمضاء الأعراف والقوانين، ولا يُرفع اليد عن هذا الإمضاء إلاَّ بقرينة الردع، ومن الملاحظ أن الشارع عند مجيئه كان هناك لغة تستعمل ألفاظ البيع والتجارة وغير ذلك في معانيها، وهناك أحكام في البيئة العربية من الصحة والفساد والإجزاء والشرائط، وظاهر حاله، أنه أمضى كلتا الجنبتين، حيث كان يجري على طبق التسمية اللغوية، فيستعمل لفظ البيع في نفس ما يستعمله فيه أهل العرف واللغة،

ويمضي ما يراه العرف حلالاً أو حراماً، ثم بعد هذا أقام الشارع قرائن على عدم إمضاء جملة من الأحكام فقد حرم الربا، والبيع الضرري مثلاً، وبذلك رُفعت اليد عن ظهور حاله في إمضاء الأحكام في بعض الموارد، وأما ظهور حاله في إمضاء اللغة والتسمية فهذا لا موجب لرفع اليد عنه، لأن دليل تحريم الربا مثلاً إنما كان تصرفاً في ناحية الأحكام، لا في ناحية التسمية، وهذا الظهور يكون دليلاً على أن الشارع لم يتصرف تصرفاً لغوياً جديداً في هذه الألفاظ، بل أمضى ما عليه العقلاء في اللغة، وإن لم يمضِ ما عليه العقلاء في الأحكام، وبهذا يثبت أن الصحة الشرعية غير مأخوذة في المسمّى قطعاً.

وأما الصحة العقلائية فهي أيضاً غير مأخوذة في المسمّى بل أن لفظ البيع بناء على وضعه للسبب هو موضوع لطبيعي الإنشاء الجامع بين الحصة الصحيحة عقلائياً والحصة الأخرى غير الصحيحة عقلائياً، وتقريب هذا المدّعى هو أن وضع اللفظ لخصوص ما هو الصحيح عقلائياً له أحد وجهين:

الوجه الأول:

أن يكون اللفظ موضوعاً لواقع الصحيح، أي لواقع تلك الأجزاء والشرائط بأسمائها وخصوصياتها من دون أخذ عنوان الصحة فيها قيداً.

الوجه الثاني:

أن يكون المأخوذ في المسمّى عنوان الصحيح ومفهومه لا واقعه.. وكلا هذين الوجهين لا يخلو من إشكال.

أمّا الوجه الأول فلازمه أن يتغيّر الوضع بتغير الأحكام العقلائية،

بحيث تتغير اللغة في أسماء المعاملات تَبَعاً لتغير هذه الأحكام، لأن العقلاء تتغير أحكامهم فيما يعتبرونه جزءاً أو شرطاً في صحة المعاملة، فلو كان لفظ البيع موضوعاً لواقع تلك الأجزاء التي هي أربعة مثلاً، فحينئذٍ، تبعاً لتغير حكم العقلاء بأن جاءت محاكم عقلائية أضافت جزءاً أو أنقصت شرطاً، يتغير الوضع، فيحتاج العقلاء إلى وضع آخر، فيضعون اللفظ للخمسة مثلاً أو للثلاثة، بينما أن المعلوم وجداناً، أن الوضع اللغوي ثابت ومستقر ولا يناسبه ذاك التغير والتبدل في عالم التشريع وعالم الصحة والبطلان. فهذا الوجه في غاية البعد.

أما الوجه الثاني، فهو لا يرد عليه ما أورد على الأول، لأن مفهوم الصحة مفهوم واحد محفوظ في جميع الحالات، وإنما الاختلاف في المصاديق، فهو ينطبق تارة على أربعة أجزاء، وأخرى على خمسة، وثالثة على ثلاثة، فلا يلزم بناء على هذا الوجه تغير اللغة تبعاً لتغير الأحكام العقلائية، ولكن يلزم على هذا الوجه أن يكون مفهوم الصحة مستفاداً من نفس لفظ البيع، مع أنه اتضح سابقاً أن مفهوم الصحة حتى عند الصحيحي، هو غير مستفاد من لفظ البيع، كما أنه لم يكن مستفاداً من لفظ الصلاة والصوم، فإن لفظ الصلاة ولفظ البيع ونحو ذلك من الألفاظ، لا يتبادر منها وجداناً مفهوم الصحة، فلو كان لفظ البيع موضوعاً لمفهوم الصحيح عند العقلاء، للزم الترادف وهو خلاف الوجدان.

إذن فكلا الوجهين بعيد في المقام وعليه فلا يكون لفظ البيع موضوعاً للصحيح عند العقلاء، بل هو موضوع للجامع بين الصحيح والفاسد، بحيث مهما تغيّرت أحكام العقلاء، فهو محفوظ وثابت، وبهذا يتبين أن الحق هو الوضع للأعم.

الجهة السابعة

أشرنا سابقاً أن النزاع بين الصحيحي والأعمّي في المعاملات إنما يتأتى بناء على أن ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب. أما إذا كانت موضوعة للمسبّبات فلا معنى لهذا النزاع، وهذه الجهة معقودة لبيان هذا المطلب، وهو هل أن أسماء المعاملات هي أسماء للأسباب حتى يتأتى النزاع بين الصحيحي والأعمّي، أو أنها أسماء للمسبّبات حتى ينغلق البحث بينهما؟. وقبل الدخول في هذا البحث لا بُد من تمهيد مقدمة نقتنصها من الأبحاث السابقة، وهذه المقدمة، هي معرفة المراد بالسبب والمسبّب.

أمّا السبب فهو مكون من ثلاثة عناصر بمجموعها تسمّى السبب، وهذه العناصر هي:

العنصر الأول:

هو الإنشاء، والمقصود به اللفظ، أو ما يقوم مقامه، كالفعل الذي تنشأ به المعاملة في المعاطاة.

العنصر الثاني:

هو المدلول التصديقي للإنشاء القائم في نفس المُنشىء، فإن هذه

الجملة الإنشائية وهي «بعتُ»، لها مدلول تصديقي قائم في نفس البائع، وهو اعتبار تمليك المال بعوض.

العنصر الثالث:

هو قصد التسبب بهذا الاعتبار إلى المسبّب الذي هو أمر وراء هذه العناصر الثلاثة.

وتوضيح ذلك: أن البائع عندما يعتبر في نفسه الكتاب مثلاً، ملكاً للمشتري، فهذا الاعتبار لا بُد وأن يكون بلحاظ غرض، وإلاَّ لكان لغواً فما هو الغرض المبرر لهذا الاعتبار؟. هذا الغرض يوجد فيه احتمالان:

الأحتمال الأول:

أن يكون الغرض الداعي للبائع إلى أن يعتبر الكتاب ملكاً للمشتري، هو التوصل إلى السيطرة التكوينية إلى أن يكون الكتاب تحت سيطرة المشتري تكويناً ويكون الدرهم تحت سيطرة البائع تكويناً، وهذا الاحتمال ساقط لوضوح أن الاعتبار لا دخل له في السيطرة التكوينية، لأن هذه السيطرة مربوطة بإرادتهما بدفع الكتاب إلى المشتري ودفع الدرهم إلى البائع، سواء اعتبر البائع هذه الملكية في نفسه أو لم يعتبر هذه الملكية، إذن فلا يعقل أن يكون اعتبار الملكية في نفس البائع هو بقصد التوصل إلى السيطرة التكوينية لأن هذه السيطرة لا ربط لحصولها بالاعتبار كما هو واضح.

الاحتمال الثاني:

أن يكون الغرض من هذا الاعتبار، هو التوصل والتسبب إلى إلزامات فوقية للطرف المقابل، فكل من البائع والمشتري يستهدف

بالاعتبار الوصول إلى إلزامات أعلائية ضماناً لسلامة النتيجة، إذ لو عدل أحدهما وأراد الفرار من المعاملة، عندئذٍ يوجد قانون إلزامي قاهر بحيث لا يسمح له بالعدول عن هذه المعاملة، وهذا الإلزام الفوقي نسميه بالمسبَّب وهو عبارة عن جعل من قبل جاعل ومسنّن، سواء كان هذا الجاعل هو الشارع العقلائي أو الشارع الإلٰهي، وقد يكون هو نفس البائع والمشتري بحيثية عقلائيتهما لا بحيثية تعاملهما.

إذن لا بُد من الإلتزام بهذا العنصر الثالث في السبب وهو قصد التسبب بهذا الاعتبار إلى ذاك المسبّب ولو لم يحصل هذا القصد لكان الاعتبار هزلياً في نظر العقلاء ولا يترتب عليه أيُّ أثر.

إذن جدية المعاملة ليست بالاعتبار فقط، بل بجدية الاعتبار، ولا يكون الاعتبار كذلك إلاَّ إذا قصد التسبب به إلى الإلزامات الفوقية. وبهذا يكون السبب بحسب ما تقتضيه هذه البيانات العقلائية، مكوناً من ثلاثة عناصر، الإنشاء والاعتبار وجدية الاعتبار.

وأمّا المُسبّب فبحسب الحقيقة، هو ذاك المُتسَبّب إليه، وهو الإلزامات الفوقية، بمعنى أن المُسبّب هو الجعل القانوني على طبق ما أراده المتعاملان وتسببا إليه، سواء كان هذا الجعل من قبل الشارع الإلٰهي أو من قبل الشارع العقلائي.

فإذا اتضح ما هو السبب، وما هو المسبب، يقع الكلام حينئذٍ في أن أسماء المعاملات هل هي أسماء للأسباب أو للمسبّبات؟.

وقد إنقدح ممّا بيناه أنه لا تقابل بين السبب والمسبّب، بل أن كلاً منهما فرد لمفهوم واحد وهو مفهوم التمليك بعوض، فالتمليك بعوض له فردان، أحدهما في أفق السبب وفي أفق الشخص، والآخر في أفق المسبّب وفي أفق الشارع، فهذان فردان من مفهوم واحد،

أحدهما موجود مباشري للمكلف، والآخر موجود تسبيبي له، فبالإمكان أن يُقال أن أسماء المعاملات موضوعة لذاك المفهوم المجرّد من خصوصية الوجود المباشري وخصوصية الوجود التسبيبي، فهي موضوعة لذات المفهوم المنطبق على الموجود المباشري وهو السبب، والمنطبق على الموجود التسبيبي وهو المسبّب، لوضوح ذلك وجداناً، حيث لا عناية في إطلاق لفظ البيع على السبب والمسبّب، لأنهما سنخان من الوجود لمفهوم واحد، بل يمكن أن يُترقّى أكثر من ذلك، فيُقال، بأنه بحسب النظر الواقعي العرفي، وإن كان السبب موجوداً في أفق، والمسبّب في أفق آخر، فهما وجودان متغايران، لكن بالنظر العرفي الأداتي، يُلحظ السبب بما هو أداة لإيجاد المسبَّب، وبما هو فانٍ في المسبّب، وبما هو إيجاد للمسبّب وإيجاد الشيء لا يزيد على ذلك الشيء بل هو عين وجوده.

الاشتراك

يقع الكلام في الاشتراك في عدة جهات

الجهة الأولى

الكلام في هذه الجهة، في وجوب الاشتراك وعدم وجوبه حيث إدّعى بعضهم، ضرورة ذلك في اللغة، ولزوم وقوعه، ببرهان أن المعاني التي يتصورها الذهن غير متناهية، والألفاظ الموضوعة لأداء تلك المعاني متناهية، فيضطر الإنسانن الإجتماعي، لاستخدام لفظ واحد في أكثر من معنى، لاستيعاب المعاني اللاَّمتناهية، بالألفاظ المتناهية، في مقام التعبير عن هذه المعاني، وليس معنى ذلك إلاَّ ضرورة وقوع الاشتراك في اللغة.

وأُجيب على هذا المطلب بعدة وجوه:

الوجه الأول:

ما ذكره المحقق الخراساني[1]، من أن المعاني إذا كانت غير متناهية وأريد الوضع لكل معنى منها، فالأمر كما ذكر، من لابدّية الاشتراك، لاستيعاب تلك المعاني، ولكن هذا أمر غير معقول في نفسه، لأن الأوضاع إذا كانت بعدد المعاني، فيلزم صدور أوضاع غير متناهية من الإنسان الإجتماعي، وهذا الإنسان متناهٍ، ولا يصدر من المتناهي إلاَّ المتناهي، فيستحيل صدور أوضاع غير متناهية من

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص٨٨.

هذا الإنسان المتناهي، وإنما يصدر منه أوضاع متناهية موازية لمعاني متناهية، إذن فلا ضرورة إلى الاشتراك، لأن المعاني المشمولة للوضع متناهية وفي قبالها ألفاظ متناهية بقدرها، فلا حاجة إليه.

وهذا الوجه غير تام، لأن الاشتراك كما قد يحصل بوضع تفصيلي بعدد المعاني، كذلك قد يحصل بوضع واحد بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فلو فرضنا أن عدد المعاني اللاَّمتناهية عشرة، والألفاظ خمسة، ونريد أن نستوعب هذه العشرة بهذه الخمسة، وفي هذا المقام، لا ضرورة لإصدار عشرة أوضاع مستقلة بعدد المعاني اللامتناهية، إذ بالإمكان أن نصدر عدداً أقل من العشرة، ومع ذلك نستوعب العشرة، ويحصل الاشتراك، وذلك باستخدام طريقة الوضع العام والموضوع له الخاص، فمثلاً خمسة من هذه المعاني العشرة ننتزع منها جامعاً، ثم نضع اللفظ لأفراد هذا الجامع، فقد أصبح لهذا اللفظ خمسة معاني بعملية وضعية واحدة، وأصبح مشتركاً بين هذه الأفراد الخمسة من المعاني، فلم يلزم صدور عشرة أوضاع من الواضع بل أقل من ذلك، وهذا نقوله مهما كبُر عدد عشرة إلى أن يصل إلى غير المتناهي حقيقة، فبالإمكان أخذ كميات من هذه المعاني اللاّمتناهية، وننتزع منها جامعاً ونضع اللفظ بإزاء أفراده على وجه الإجمال بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص.

إذن فلا يلزم أن يصدر من الإنسان المتناهي أوضاع غير متناهية لاستيعاب المعاني اللاَّمتناهية، بل يكفي في المقام صدور أوضاع متناهية على طريقة الوضع العام والموضوع له الخاص.

الوجه الثاني:

ما أفاده المحقق الخراساني[1] أيضاً وحاصله، أنه لو فُرض أن الأوضاع اللاَّمتناهية يُعقل صدورها، بأن كان الواضع هو الله تعالى، لكن المستعمل ليس هو الله، وإنما هو الإنسان إشباعاً لحاجته الاستعمالية، ومن المعلوم أن الإنسان المتناهي يستحيل أن يكون له حاجات استعمالية غير متناهية، وإلاَّ لزم أيضاً صدور غير المتناهي من المتناهي وهو محال.

وهذا الوجه أيضاً غير تام، لأن الحاجة الاستعمالية بوجودها الفعلي، وإن كانت متناهية حيث لا يُعقل أن تكون أكبر من الإنسان، إلاَّ أنها بوجودها التبادلي هي أوسع من وجودها الفعلي، ففرق بين المعاني التي قد احتاج إليها الإنسان فعلاً، وبين ما يمكن أن يحتاجه منها ولو بدلاً، فمثلاً لو فُرض أن المعاني الغير متناهية هي عشرة، فنقول لا يمكن أن يحتاج الإنسان فعلاً عشرة حاجات استعمالية، لأن رقم عشرة، غير متناه بحسب الغرض، وإنما أقصى ما يمكن أن يحتاجه هو خمسة مثلاً، لكن هذه الخمسة بدلية، يعني بالإمكان أن يحتاج إلى هذه الخمسة من العشرة، وبالإمكان أن يحتاج إلى تلك الخمسة من العشرة، وهكذا، وبما أن ملاك الوضع هو إمكان الاحتياج ولو بدلاً، لا الاحتياج الفعلي، وإمكان الاحتياج موجود في تمام العشرة التي هي كمية غير متناهية، إذن فلا بُد من الوضع للجميع.

إذن فما أفاده (قده) من أن دائرة الحاجات الاستعمالية متناهية غير تام، لأن البرهان إنما يُثبت أن دائرة فعلية الحاجة متناهية، وأمّا

---

(١) نفس المصدر ج١ ص٨٨.

دائرة إمكان الحاجة على سبيل البدل فهي أوسع من دائرة الحاجة الفعلية، فلعلّها تكون غير متناهية.

نعم لو أُبدل برهان استحالة صدور غير المتناهي من المتناهي، بدعوى أن الوجدان شاهد خارجاً على أن دائرة إمكان الحاجة ولو بدلاً غير متناهية، لكان هذا مطلباً صحيحاً، لكن حيث أن الوجه بُيّن بعنوان الاستحالة كان لزاماً أن يُرد بمسألة برهانية.

الوجه الثالث:

ما ذكره المحقق الخراساني[1] أيضاً وهو: دعوى أن المعاني متناهية، لأنه ليس المراد بالمعاني الجزئيات، كزيد وعمر، بل المراد بها الكليات، والكليات متناهية، إذن فالألفاظ المتناهية بأزائها معانٍ متناهية.

وهذا الوجه إذا كان المقصود منه الصياغة البرهانية، فهو غير مقبول، لأن المعاني على نحوين، بسائط من قبيل الوحدة والشيئية والوجود والعدم، ومركبات من قبيلِ الإنسان والهواء، وهذه المركبات من المعاني أيضاً على نحوين، مركبات حقيقية، وهي المتركبة من جنس وفصل كالحيوان والإنسان، ومركبات اعتبارية من قبيل دار وسوق، فإذا فرضنا أن المركبات الاعتبارية داخلة في المعاني، فمن الممكن جداً تصوير مركبات اعتبارية إلى غير النهاية، إذ يمكن استخراج معانٍ مركبة من المعاني الكلية، فكل إثنين إثنين من المعاني الكلية يصير مركباً اعتبارياً، وكل ثلاثة ثلاثة منها يصير مركباً اعتبارياً، وهكذا إلى غير النهاية، إذن فالمعاني مهما اختصرنا فيها وعلى أي

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص ٨٨.

عدد إقتصرنا، فبالإمكان استخراج معانٍ غير متناهية منها بلحاظ المركبات الاعتبارية في المعاني.

نعم لو رجعنا إلى الوجدان لقلنا إنّ هذه المعاني وإن كانت غير متناهية فهي خارجة عن محل ابتلاء الإنسان، لأننا ندرك وجداناً أن الإنسان لا يبتلي بالحاجة إلى التعبير عن هذه المعاني اللامتناهية.

الوجه الرابع:

ما ذكره السيد الأستاذ[1]، من أن الألفاظ غير متناهية، كما هو الحال في المعاني، لأن الألفاظ وإن كانت ثمانية وعشرين حرفاً، لكن بالتركيب يحصل عدد غير متناهٍ تقريباً، لأن كل حرفٍ إما أن يكون مفتوحاً أو مضموماً أو مكسوراً، وعلى هذه التقادير، إمّا أن يكون في أول الكلمة أو في وسطها أو في أخرها، وعلى هذه التقادير كلها إما أن تكون الكلمة ثنائية أو ثلاثية أو رباعية، إلى آخر هذه التقسيمات التي تؤدي إلى حصول كلمات بعدد اللامتناهي، إذن فقد تطابقت المعاني مع الألفاظ باللاّمتناهي.

وهذا الوجه، إذا كان المقصود منه هو الصياغة البرهانية فهو أيضاً غير تام، وأقل ما يُقال في توضيح عدم تماميته، أن أي عدد نفرضه من الكلمات فهو بنفسه معنى من المعاني، فإن كلمة «أب» هي بنفسها معنى من المعاني فكلّما تكثرت الألفاظ والكلمات تكثرت المعاني، وعلى هذا لو قصدنا بالمعاني تمام ما يخطر على الذهن، إذن فالمعاني دائماً تبقى أكثر من الألفاظ، لأن كل كلمة هي بنفسها أيضاً معنى من المعاني مضافاً إلى سائر المعاني الأخرى، ولا جواب

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص١٩٩ ـ ٢٠٠.

على ذلك، إلاَّ الوجدان، فإنه شاهد على عدم الحاجة إلى هذه المعاني الكثيرة، وإنما الحاجة تقتضي قدراً معقولاً من المعاني، وهذا القدر يكفيه قدر معقول من الألفاظ.

وبهذا يتبين، أن الصحيح في مقام دفع ضرورة الاشترك، هو شهادة الوجدان، حيث يُقال، بأن المعاني وإن كانت غير متناهية وهي حتماً أكثر من الألفاظ، لأنه مهما تصاعدت دائرة الألفاظ فهي داخلة في المعاني، ولكن مع هذا، لا حاجة إلى الوضع لتمام هذه المعاني، لأن كثيراً منها خارج عن المَعرضية وعن إمكان الاحتياج العرفي لتفهيمه وتفهمّه، وما كان من المعاني داخلاً في دائرة الإمكان فهو كمية محدودة بالوجدان إذن فلا ضرورة إلى الاشتراك[1].

(١) تجدر الإشارة إلى أنه يمكن الجمع بين الصياغة البرهانية عند المحقق الخراساني وبين البرهان الوجداني عند السيد الصدر، حيث أن المعاني غير متناهية عند الخراساني، ولكن أكثرها خارج عن الحاجة العرفية بالوجدان عند السيد الصدر. فاكتمل برهاناً مركباً من الوجدان والبرهان. والنكتة هي أن السيد الصدر أكمل برهان الأخوند بوجدانه ـ المقرر.

الجهة الثانية

والكلام في هذه الجهة معاكس للمدّعى في الجهة الأولى، حيث إدُّعيَ هنا استحالة وقوع الاشتراك في اللغة وامتناعه أمتناعاً غيرياً، باعتباره منافياً لحكمة الوضع، بتقريب، أن الغرض من الوضع هو التفهيم وإبراز المعاني لإيصالها إلى الغير، والاشتراك دائماً يكون منشأً للإجمال والتردد، فهو منافٍ لحكمة الوضع وبالتالي يكون ممتنعاً امتناعاً غيرياً.

ويُجاب على هذا البرهان بصيغتين:

الصيغة الأولى:

هو أن يُقال، بأن الغرض من الوضع لو كان هو خصوص التفهيم التفصيلي لورد الإشكال المذكور، لكن مَن قال بأن الغرض هو الإفهام بالدرجة التفصيلية، بل الغرض من الوضع هو طبيعي التفهيم الجامع بين التفهيم التفصيلي والتفهيم الإجمالي، ومن المعلوم أن التفهيم الإجمالي مترتب على المشترك، وهذا التفهيم الإجمالي مِمّا يتعلق به غرض العقلاء.

الصيغة الثانية:

هو أن يُقال، بأنه لو سلّمنا بأن الغرض من الوضع إنما هو

التفهيم التفصيلي، لكن مع هذا، الاشتراك معقول، ويساعد على تحقيق هذا الغرض ولو بنحو جزء العلة، فإن التفهيم التفصيلي يتولد في موارد الاشتراك من علة مركبة من جزئين، أحدهما اللفظ المشترك، والآخر القرينة، فلو قال «رأيت مولاي فقبّلت يده» حينئذٍ يُفهم تفصيلياً، أن مقصوده هو السيد، بالقرينة، وهذا الفهم التفصيلي نشأ من مجموع مركب من اللفظ والقرينة، فلا اللفظ المشترك وحده كان كافياً لهذا الفهم كما لو قال «رأيت مولى» فلا يُعلم أنه سيده، بل لعلّه عبده، وكذلك القرينة وحدها ليست كافية لفهم مقصوده تفصيلاً، كما لو قال «رأيت شخصاً فقبلت يده»، فلعلّه رأى أباه فقبّل يده لا سيده الذي يملكه. إذن فهذا الإنفهام التفصيلي إنما حصل من علة مركبة من جزئين وهما اللفظ المشترك والقرينة، وبهذا يكون اللفظ المشترك محطاً لنظر العقلاء وأغراضهم، وبهذا يتبين أن البرهان على عدم إمكان الاشتراك غير صحيح.

نعم بناء على التعهد في الوضع، فإن تعقل المشترك، مُشكل، وتوضيح ذلك، أن التعهد دائماً هو تعهد بقضية شرطية، وهذه القضية لها صيغتان.

الصيغة الأولى، هي أنه «متى ما أتى باللفظ فإنه يقصد تفهيم المعنى».

والصيغة الثانية، هي أنه «متى ما قصد تفهيم المعنى يأتي باللفظ» فهاتان صيغتان للتعهد، الشرط في الأولى هو الجزاء في الثانية، والجزاء في الأولى هو الشرط في الثانية، وحينئذٍ إذا أخذنا بالصيغة الأولى، فالإشكال وارد في تعقل المشترك، لأن الواضع حينما يضع لفظة «مولى» للسيد، يتعهد بأنه متى ما أتى بلفظة «مولى»، فإنه يقصد تفهيم معنى السيد، ثم بعد هذا يضع لفظة «مولى» «للعبد»، ويتعهد بأنه

متى ما أتى بلفظة «مولى» فإنه يقصد تفهيم معنى العبد، فهاتان قضيتان شرطيتان الشرط واحد فيهما، والجزاء مختلف، فلو كان كلا هذين التعهدين موجوداً، فمعنى ذلك، أنه متى ما أتى باللفظ فهو يقصد تفهيم معنى «السيد والعبد» معاً، مع أن هذا ليس مقصوداً له قطعاً، فإن الواضع لا يريد بالمشتَرك، الإلتزام بكلا المعنيين معاً، إذن فالتعهدان متنازعان فيقع التهافت بينهما لعدم إمكان إجتماعها لدى الواضع، وهذا معنى الإشكال في الاشتراك.

وأمّا إذا أخذنا بالصيغة الثانية، فلا محذور في المقام، لأن الواضع حينما يضع كلمة «مولى» للسيد، فإنه يقول، متى ما أقصد تفهيم معنى «السيد» آتي بكلمة «مولى»، ثم بعدها يقول، متى ما أقصد تفهيم معنى «العبد» آتى بكلمة «مولى»، فهاتان قضيتان شرطيتان، شرط إحداهما غير شرط الأخرى، فليس الشرط واحداً ليحصل التدافع بين الجزائين، كما حصل ذلك في الصيغة الأولى، إذن فلا محذور في المقام بلحاظ هذه الصيغة.

نعم بناء على هذه الصيغة الثانية للتعهّد، يوجد محذور في الترادف، لإتحاد الشرط في القضيتين الشرطيتين، لأن الواضع حينما أراد وضع لفظة «أسد» للحيوان المفترص، قال، بأنه متى ما أقصد تفهيم الحيوان المفترس آتي بلفظة «أسد»، ثم بعد هذا حينما أراد وضع لفظة «سبع» لهذا الحيوان قال بأنه متى ما أقصد تفهيم الحيوان المفترس آتي بلفظة «سبع»، فهاتان قضيتان شرطيتان، الشرط فيهما متحد، والجزاء مختلف، فيقع التدافع بين الجزائين، لعدم بناء الواضع على الإتيان بهما معاً دائماً.

ولكن هذا التدافع سواء كان في المشترك، أو في الترادف، ليس تدافعاً ذاتياً، بل هو تدافع إطلاقي، بمعنى أن الوضع الثاني يزاحم

إطلاق الوضع الأول، ولا يزاحم أصل التعهد الأول، لأن هذا الأصل يُعقل أن يجتمع مع التعهد الثاني بنحو التقييد، فإنّ الواضع حينما يتعهد بأنه متى ما أتى بلفظ «مولى» يريد «السيد»، وحينما يتعهد بأنه متى ما أتى بلفظ «مولى» يريد «العبد»، فبحسب الحقيقة، يكون الوضع الثاني منافياً لإطلاق الوضع الأول، فلو فرض أن الوضع الثاني نسخ إطلاق الوضع الأول وقيّده، بأن قال الواضع، أقيّد وضعي الأول، بأني متى ما أتيت بلفظ مولى أريد السيد، فيما إذا لم أكن قد أردت العبد أو فيما إذا أقمت قرينة صارفة عن العبد، فحينئذٍ بمثل ذلك يرتفع التدافع، إذن فصاحب التعهد يمكن أيضاً أن يتعقل المشترك لكن مع الإلتزام بأن الوضع الثاني ناسخ لإطلاق الوضع الأول مع الحفاظ على أصله، فيكون بابه باب المطلق والمقيّد.

إذن فقد اتضح، أنه بناء على التعهد، التدافع قابل للحل، بتقييد الإطلاق مع التحفظ على أصل الاشتراك، كما اتضح أن التدافع في المشترك بناء على التعهد، إنما يكون في الصيغة الأولى، وأمّا في الصيغة الثانية فلا تدافع في المشترك، نعم هناك تدافع في الترادف لا في الاشتراك.

الجهة الثالثة

الكلام في هذه الجهة، يدور حول إمكان استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه، وعدم إمكان ذلك، ولا بُد من العلم هنا، أن المقصود من استعمال اللفظ المشترك في كلا المعنيين، الاستعمال فيهما بما هما معنيان، حيث يكون هناك استعمالان، وأمّا إذا أُلبس المعنيين ثوب الوحدة وخَلَق الذهنُ منهما مركّباً اعتبارياً، فحينئذٍ، يوجد معنى واحد، واستعمال واحد، وهذا خارج عن محل الكلام، كما لا بُدّ من العلم أيضاً، أن الكلام يشمل اللفظ الذي له معنى حقيقي ومعنى مجازي، فيُقال، أنه هل يمكن استعماله في كلا معنييه، الحقيقي والمجازي، أو في معنيين مجازيين في وقت واحد، وباستعمال واحد، أو لا يمكن ذلك؟.

وفي هذا المقام، إدّعى جماعة، استحالة استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى، وقُرِّب ذلك بثلاثة أوجه.

الوجه الأول:

ما نُسب إلى المحقق النائيني[1] (قده) من القول بأن استعمال اللفظ في معنى يتوقف على تصور ذلك المعنى ولحاظه، حيث لا يُعقل

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٢٠٦.

استعمال اللفظ في المعنى بدون لحاظ ذلك المعنى، فلو فرض أن المستعمل أراد أن يستعمل لفظ مولى في السيد وفي العبد باستعمالين في وقت واحد، للزم في ذلك الوقت لحاظ كلا المعنيين، وحينئذٍ هل أن المستعمل يلحظ هذين المعنيين بلحاظ واحد أو بلحاظين؟. فإن قيل بأنه يلحظهما بلحاظ واحد حيث يجعل منهماً مركباً اعتبارياً وحدانياً ويُلبسهما ثوب الوحدة فيلحظه بلحاظ واحد، فهذا خلفٌ، لأنه خارج عن محل النزاع لأنه يكون من باب استعمال اللفظ الواحد في المعنى الواحد، وإن قيل بأنه يلحظهما بلحاظين، حيث يلحظ السيد بلحاظ، ويلحظ العبد بلحاظ آخر، فهذا غير معقول، لأن النفس بقطع النظر عن حيثياتها لا يصدر منها لحاظان في واقت واحد لبساطتها، نعم يصدر منها لحاظان في وقت واحد بضم ضمائم إليها، فالإنسان في وقت واحد هو يلحظ نعومة التفاحة بتوسط حاسة اللمس، وهو يلحظ شكل التفاحة بتوسط حاسة البصر، فهذان لحاظان صدرا من النفس لكن بتوسط الحيثيات والقوى، ولكن بقطع النظر عن هذه الحيثيات فالنفس لا يصدر منها لحاظان في وقت واحد إذن فهذا مستحيل.

وهذا البرهان غير تام، حيث يمكن القول بأن النفس تلحظ المعنيين بلحاظين استقلاليين، ولا محذور في ذلك، وأمّا دعوى استحالة صدور لحاظين من النفس فهي باطلة نقضاً وحلاً.

أما نقضاً فيمكن أن ننقض بأمرين:

النقض الأول:

أن الميرزا يعترف بأن النفس يمكن أن تلحظ المركبات الاعتبارية ومن الواضح أن النفس تُلبس هذه المركبات ثوب الوحدة وإلاّ

فالمركب الاعتباري متعدد في نفسه، إذن ففي المرتبة السابقة على إعطاء النفس ثوب الوحدة لهذه المركبات الاعتبارية، لا بُد وأن تلحظ النفس هذه المركبات بما هي كثيرة ثم تُلبسها ثوب الوحدة، وبهذا يثبت أن النفس قادرة على لحاظين بل لحاظات في عرض واحد لأن النفس أعطت هذا الثوب للكثير بما هو كثير وإلاَّ لما توحَّد وأصبح واحداً بهذا الإعطاء، ويستحيل أن لا تلاحظه عند الإعطاء، إذن فقد لاحظت الكثير بما هو كثير وهذا معنى صدور لحاظات استقلالية ومتعددة من النفس في وقت واحد.

النقض الثاني:

وننقض على الميرزا بالقضايا التصديقية، من قبيل الوجود والعدم لا يجتمعان، فإن النفس حينما تصدر الحكم لا بُدّ وأن تلحظ الموضوع والمحمول، وإلاَّ لاستحال إصداره، وحينئذٍ، نسأل الميرزا، أن النفس حينما تلاحظ الموضوع والمحمول فهل تلاحظهما بلحاظ واحد أو بلحاظين مستقلين؟. فإن قال بالأول فهذا معناه أن الموضوع والمحمول أصبحا شيئاً واحداً مركباً وحينئذٍ يستحيل أن تنعقد جملة تامة لأنها إنما تنعقد بطرفين لا بطرف واحد، وإن قال بالثاني إذن فقد ثبت إمكان تعدد اللحاظ في آن صدور الحكم من النفس.

وأمَّا حلاً، فهذا يرجع إلى بحث فلسفي، ولكن نقول على نحو الإجمال، أن النفس ليست بسيطة بذاك المعنى الذي يطبق عليه قانون أن الواحد لا يصدر منه إلاَّ الواحد، بل إن النفس لها حيثيات متعددة، وبلحاظ هذه الحيثيات يمكن أن يصدر منها لحاظات متعددة حتى بقطع النظر عن القوى والآلات.

الوجه الثاني:

ما ذكره المحقق الأصفهاني[1] (قده) وتوضيحه موقوف على بيان أمرين:

الأمر الأول:

أن وجود اللفظ هو وجود لماهيتين، وجود حقيقي لماهية اللفظ، ووجود تنزيلي لماهية المعنى، لأن اللفظ اعتُبر وجوداً للمعنى، إذن فما هو وجود تنزيلي لماهية المعنى عين ما هو وجود حقيقي لماهية اللفظ، فبين الوجودين عينيّة، وعلى هذا فتعدد أحدهما يساوق تعدد الآخر لا محالة، ووحدة أحدهما كذلك تساوق وحدة الآخر.

الأمر الثاني:

أن الوجود والإيجاد شيء واحد، فتعدد الإيجاد ووحدته، يساوق تعدد الوجود ووحدته.

وإذا تم هذان الأمران نقول: أن الاستعمال هو عبارة عن إيجاد وجود تنزيلي للمعنى، فإذا أردنا استعمال اللفظ في المعنيين، إذن فهناك استعمالان، أي إيجادان تنزيليان، وبمقتضى الأمر الثاني من أن الإيجاد عين الوجود وتعدده هو تعدده، فهناك إذن وجودان تنزيليان، وبالتالي هناك وجودان حقيقيان بمقتضى الأمر الأول، حيث قلنا، أن الوجود الحقيقي للفظ هو عين الوجود التنزيلي، فإذن نحتاج إلى وجودين حقيقيين للفظ، والحال أنه ليس هناك إلاّ وجود حقيقي واحد للفظ، وعلى هذا يستحيل استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى.

---

(١) نهاية الدراية ـ الأصفهاني: ج١ ص٨٨ ـ ٨٩.

وهذا الكلام لا محصل له، إذ لو فرضنا أن الاستعمال هو إيجاد تنزيلي والإيجاد عين الوجود وتعدده هو تعدده، لكن ما هو معنى الإيجاد التنزيلي؟. الإيجاد التنزيلي بحسب الحقيقة هو إيجاد التنزيل وإن نُسب إلى الغير مسامحة، فالإيجاد التنزيلي للمعنى هو إيجاد تنزيل اللفظ منزلة المعنى والإيجادان التنزيليان هما إيجادان لتنزيلين، ولا محذور في تعدد التنزيل مع وحدة المنزَّل، فينزل اللفظ الواحد في عرض واحد، تارة منزلة العبد، وأخرى منزلة السيد، إذن فتعدد التنزيل لا ينافي وحدة المنزَّل.

الوجه الثالث:

ما ذكره صاحب الكفاية[1] (قده)، وتوضيحه، أن الاستعمال هو عبارة عن إراءة المعنى باللفظ، بحيث أن لحاظ اللفظ يكون لحاظاً آلياً مرآتياً، ولحاظ المعنى لحاظاً استقلالياً، تماماً كمن يرى الصورة في المرآة فهو لا يرى المرآة بما هي هي، وإنما يراها فانية وآلة للصورة، وهو يرى الصورة ويلحظها لحظاً استقلالياً، وكذلك الحال في باب الاستعمال، فاللفظ بالنسبة للمعنى هو كالمرآة بالنسبة للصورة فيكون اللفظ فانياً في المعنى على حدّ فناء المرآة في ذيها.

وبناء على هذا، فاستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واضحة، لأن اللفظ بعد فنائه في هذا المعنى لا يعقل أن يُفنى في المعنى الآخر وفي عرض واحد، إذ معنى فنائه أنه في عالم التصور قد استُهلك في جنب هذا المعنى، ومعه لا يُعقل أن يُستهلك في نفس الوقت في جنب معنى آخر.

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص٨٩ ـ ٩٠.

وهذا البيان تعرض له السيد الأستاذ قائلاً[1]، بأن هذا مبني على المشهور في الوضع، فإذا قيل بأن الوضع عبارة عن الاعتبار والتنزيل، فكأن اللفظ أُفني في المعنى، وحينئذٍ يتم هذا البيان وأما إذا قلنا بأن الوضع عبارة عن التعهد بأنه متى ما أتى باللفظ يجعله علامة على هذا المعنى المخصوص فليس بابه باب الإفناء فلا يتم البيان المذكور.

والتحقيق أن برهان المحقق الخراساني غير مربوط بباب الوضع، بل هو مربوط بتشخيص معنى الاستعمال، وفي هذا المقام، قد يُقال.

إن حقيقة الاستعمال هو الإفنائية والمرآتية، وقد يقال، إنه العَلامية، فهنا احتمالان، أحدهما، أن يكون الاستعمال بابه باب المرآة وذيها، فاللفظ مرآة والمعنى ذو المرآة، والآخر، أن يكون باب الاستعمال باب العَلامة وذيها، من قبيل العامود على رأس الفرسخ.

وحينئذٍ، كلا الاحتمالين معقول على جميع المباني في الوضع، فيمكن لصاحب التعهد أو لصاحب الاعتبار، أن يختار الاحتمال الأول، أو الاحتمال الثاني، وحيث أنه لا برهان على أن يكون الاستعمال متعيناً في باب المرآة، كما أنه لا برهان أيضاً على تعيُّنه في باب العلامة، فحينئذٍ لا يتم برهان صاحب الكفاية، حيث يُجاب، بأن ما ذهب إليه إنما يتم لو إتبع المستعمل طريقة الاستعمال المرآتي، وأما إذا إتبع طريقة الاستعمال العَلامي، فلا بأس أن يجعل اللفظ علامة على شيئين سواء كان بانياً في الوضع على التعهد أو الاعتبار.

نعم حيث أن المرآتية في الاستعمال هي الغالب، وهي المنصرف من الاستعمال بحسب المحاورات العرفية، ولهذا يكون ذلك هو النكتة

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٢٠٧ ـ ٢٠٨.

العرفية في استظهار أن لا يكون اللفظ مستعملاً في أكثر من معنى، وهناك من إضطره القول بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى هو على خلاف الظهور العرفي، لأخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له.

وقد عرفت أن المناط في ذلك، هو أن الآلية في الاستعمال هي على طبق الظهور العرفي، ومع الآلية لا تعدّد في المعنى المستعمل فيه.

إذن فبحسب الحقيقة، استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى أمر معقول ثبوتاً، على أن يكون بنحو العلامية، لا بنحو المرآتية، لكن حيث أن ظاهر الاستعمال عرفاً هو المرأتية، لهذا يصير فهم معنيين وأستعمال اللفظ في معنيين على خلاف الظهور العرفي للدليل. وعليه لا يصح استعمال اللفظ في أكثر من معنى ثبوتاً وإثباتاً.

المشتق

والتحقيق أنه لا إشكال في صحة استعمال المشتق وإطلاقه على المتلبس حقيقة، كما لا إشكال في صحة إطلاقه على المنقضي عنه المبدأ، وعلى الذي لم يتلبس بعد بالمبدأ، إلاَّ أن إطلاقه على مَن لم يتلبس بعد بالمبدأ، لا إشكال في كونه مجازياً، وإنما الكلام في إطلاقه على من إنقضى عنه المبدأ، فهل هو صحيح على نحو الحقيقة، أو على نحو المجاز؟. فالقائل بالوضع لخصوص المتلبس، يذهب إلى المجاز والقائل بالوضع للأعم[1] من المتلبس وممّن إنقضى عنه المبدأ يذهب إلى الحقيقة، فالاختلاف في تشخيص سعة دائرة الموضوع له، وضيقه، والأقوال في المسألة متعددة، فهناك قول، بالوضع لخصوص المتلبس مطلقاً، وقول ثاني بالوضع للأعم من المتلبس والمنقضي عنه المبدأ مطلقاً، وقول ثالث بالتفصيل، بين بعض المشتقات، والبعض الآخر، فبعضها موضوع لخصوص المتلبس، وبعضها موضوع للجامع الأعم، وتوضيح الحال في هذا النزاع يتوقف على تقديم مقدمات.

---

(١) وبناءً على الوضع للأعم يصبح اطلاقه على من لم يتلبس بعد، حقيقة أيضاً، المقرر.

المقدمة الأولى

والكلام في هذه المقدمة يدور حول ثلاث دوائر من الأسماء، وهذه الدوائر، بعضها أعم من البعض الآخر.

الدائرة الأولى: هي دائرة الأوصاف الاشتقاقية، من قبيل اسم الفاعل واسم المفعول واسم المكان واسم الزمان.

الدائرة الثانية: أوسع من الأولى، وهي دائرة مطلق الأسماء الاشتقاقية أوصافاً كانت أو غير أوصاف، وهذه الدائرة تشمل المصادر، فإنها من المشتقات ولكنها ليست أوصافاً، فلا توصف الذات بالمصدر.

الدائرة الثالثة: أوسع من الثانية، وهي دائرة مطلق الأسماء، اشتقاقية كانت أو جوامد.

ومقدمة لتحرير محل النزاع من هذه الدوائر، لا بُدّ من تشخيص الملاك، والضابط الفنّي للنزاع، بحيث متى ما وُجد هذا الضابط، جرى البحث بين الأعمي والقائل بالوضع لخصوص المتلبس، ومتى ما فُقد، استحال جريان هذا النزاع.

وفي هذا المقام، قال الأعلام أن الضابط الفني لجريان النزاع، هو عبارة عن مجموع ركنين، بحيث إذا فُقد أحد الركنين استحال النزاع، وهذان الركنان هما:

الركن الأول:

أن يكون الاسم مِمّا يُحمل على الذات، وتوصف به الذات، لأن الأسماء على قسمين قسم يُحمل على الذات، من قبيل اسم الفاعل، فيُقال «زيد ضارب»، وقسمٌ آخر، لا يُحمل على الذات، من قبيل «ضَرْبٌ»، فلا يُقال «زيد ضَرْبٌ». إلاَّ مسامحة، فما كان من الأسماء لا يحمل على الذات لا يُعقل فيه النزاع، وذلك لأنه أصلاً لا يُحمل على الذات ليقع الكلام في أنه حقيقة في الذات المتلبسة أو في الأعم من المتلبسة والمنقضى عنها المبدأ، وإنما الكلام في الأسماء التي تُحمل على الذات، فيقع النزاع فيها، في أنها حقيقة في الذات المتلبسة أو في الأعم؟.

الركن الثاني:

إمكان بقاء الذات عقلاً بعد فرض ارتفاع المبدأ.

وتوضيح ذلك: أن الاسم الذي يُحمل على الذات لا بُد فيه من لحاظ حيثية مصححة للحمل، وهي التي يُعبر عنها بالمبدأ، فباعتبار حيثية المبدأ وقيام المبدأ بالذات، يُحمل هذا الاسم على الذات.

وهنا يُقال بأن هذه الحيثية، تارة يُفرض ارتفاعها مع إنحفاظ الذات عقلاً، كما هو الحال في ضارب، فإن حيثية الضرب ترتفع مع أن الذات وهي «زيد» باقية على حالها، وتارة أخرى يفرض أن هذه الحيثية، متى ما ارتفعت يستحيل بقاء الذات بعدها، بل لا يمكن ارتفاعها مع بقاء الذات، كما هو الحال فيما لو كانت الحيثية ذاتية «في كتاب الكليات»، فمن الواضح حينئذٍ أنه بارتفاعها ترتفع الذات، لأنها إن كانت نوعاً فهي تمام الذات، وإن كانت فصلاً أو

جنساً فهي جزء الذات، فبارتفاعها ترتفع الذات، مثلاً عنوان الحيوان ينطبق على الذات، فيُقال هذا حيوان، والمصحح لهذا الحمل هو الحيوانية، لكن لا يُمكن فرض زوال الحيوانية مع بقاء ذات الحيوان، وكذلك عنوان الشجر والحجر ونحو ذلك، ففي المقام لا يمكن فرض بقاء الذات مع ارتفاع هذه الحيثية، ومن هنا يُقال، بأن النزاع في أنه موضوع لخصوص الذات المتلبسة أو للأعم، إنما هو في الأوصاف التي يُعقل فيها بقاء الذات بعد ارتفاع المبدأ، فيُقال أن هذه الذات الباقية بعد ارتفاع المبدأ، هل يُطلق عليها اسم الضارب، أو لا يطلق عليها اسم الضارب، وأمّا إذا فُرض أن الذات بنفسها ترتفع عقلاً كلما ارتفع المبدأ فحينئذٍ، لا ذات باقية ليقع النزاع في أنه هل يطلق عليها الاسم أو لا يطلق عليها الاسم، فمن هنا جعلوا الركن الثاني في ملاك النزاع هو إمكان بقاء الذات بعد ارتفاع المبدأ والحيثية المصححة للحمل.

ولكن ما أفادوه وقع مورداً للإشكال أيضاً في كلماتهم، حيث أرادوا بهذا الضابط أن يُخرجوا بالركن الأول، المصادر المزيد منها فضلاً عن المجردة، حيث لا تُحمل على الذات، فلا يُتعقل فيها النزاع، وأرادوا أن يُخرجوا بالركن الثاني، ما كانت مبادؤه ذاتية للذات كالشجر والحيوان، ففي مثل ذلك لا يجري النزاع، فهنا وقعوا في إشكال حيث تُخيّل أن الركن الثاني غير محفوظ في المشتقات التي مبادؤها عرضية لا ذاتية، لكنها لازمة، كما هو الحال في الواجب والممكن، فيُقال، أن الواجب مبدؤه الوجوب، والوجوب لازم للذات، وليس ذاتياً، بل هو عرضي لازم، يستحيل ارتفاعه مع بقاء الذات، وكذلك الحال في الإمكان، بالنسبة للإنسان، فهو حيثية عرضية لازمة للإنسان، وليست ذاتية، فيستحيل بقاء الذات مع زوالها،

فمن هنا إضطر السيد الأستاذ[1] في مقام دفع هذا الإشكال، إلى القول بأن هذه المشتقات التي تكون مبادؤها عرضية ولازمة للذات أن هذا أمر إتفاقي وليس دائمياً، لأن الوضع في الهيئات الاشتقاقية وضع نوعي لنوع هيئة فاعل، وليس وضعاً شخصياً لكل اسم فاعل، «فواجب» هيئتها بشخصها لم توضع ليقع فيها الإشكال، وهو أن هيئة واجب لا يجري فيها النزاع لأن المبدأ ملازم للذات ويستحيل ارتفاعه مع بقائها، بل الموضوع طبيعي هيئة فاعل، سواء كانت مادته وجوب أو ضرب، ومن المعلوم أن هذه الهيئة الكلية قابلة لأن يزول المبدأ مع إنحفاظ الذات ولو بلحاظ بعض مصاديقها، بلحاظ «ضارب» لا بلحاظ «واجب» وهذا يكفي لتعقل النزاع.

والتحقيق أن هذا الإشكال نشأ من عدم تحديد معنى الركن الثاني وهو إمكان بقاء الذات مع زوال المبدأ وعدم استحالة بقاء الذات مع زوال المبدأ، فقد وقع خلط بين الاستحالة الفلسفية، والاستحالة المنطقية، ومقصودنا من الاستحالة، الفلسفية، هو ما يحكم العقل باستحالته، باعتبار برهان أو بداهة، دون أن يكون ذلك من باب التناقض، فمثلاً يستحيل فلسفياً إنفصال العلة عن معلولها، فلا يصح القول بأن النار موجودة، ولكن الحرارة غير موجودة، باعتبار ما ثبت بالبرهان من أن النار علة للحرارة، والعلة يستحيل فلسفياً إنفصالها عن معلولها، ولا يستحيل ذلك منطقياً من باب التناقض، إذ لا تناقض في قولنا النار موجودة، ولكن الحرارة غير موجودة، ومقصودنا من الاستحالة المنطقية، هو ما يحكم العقل باستحالته من باب التناقض، مثلاً أن يكون «زيد» «لا زيد»، فهذا

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٢٢٨ ـ ٢٢٩.

مستحيل منطقياً باعتبار التناقض، وحينئذٍ نقول، أن استحالة التفكيك بين المبدأ والذات لها نحوان.

فتارة تكون استحالة منطقية من باب التناقض كما هو الحال فيما إذا كان المبدأ ذاتياً، سواء كان جنساً أو نوعاً أو فصلاً، فإن فرض زواله مع فرض بقاء الذات تناقض، إذ زوال الحيوانية مع بقاء الحيوان، وزوال الشجرية مع بقاء الشجر، هذا مستحيل منطقياً لأنه تناقض.

وأخرى تكون استحالة فلسفية لا منطقية، كما هو الحال فيما إذا كان المبدأ لازماً للذات، فإن فرض زواله مع بقاء الذات ليس تناقضاً، بل مستحيل عقلياً فلسفياً، ففي قولنا، «الله واجب» يستحيل أن يرتفع الوجوب مع بقاء الذات، لأنه لازم لها ولكن هذه الاستحالة فلسفية لا منطقية، إذ لا تناقض في قولنا، الذات ثابتة، ولكن الوجوب غير ثابت، لأن أحدهما غير الآخر.

وإذا اتضح ذلك نقول، بأن الركن الثاني الذي به يتم ملاك النزاع، هو أن لا يكون ارتفاع المبدأ مع بقاء الذات مستحيلاً استحالة منطقية، وحينئذٍ يندفع الإشكال، لأن المبدأ إن كان ذاتياً من قبيل الأجناس والفصول والأنواع، فاستحالة ارتفاعه مع بقاء الذات، استحالة منطقية، فمن التناقض أن نقول، الحيوان موجود والحيوانية مرتفعة، فلا يجري النزاع في الأوصاف التي تكون مبادؤها ذاتية، لأن استحالة الإنفكاك استحالة منطقية قائمة على أساس التناقض، وأمَّا إذا كان المبدأ عرضياً، فهو وإن كان لازماً من قبيل الوجوب الذي يستحيل إنفكاكه عن الذات، لكن ليس من باب التناقض، بل من باب الاستحالة العقلية الفلسفية، فحينئذٍ، لا مانع من جريان النزاع، لأن استحالة الإنفكاك ليس فيها تناقض، ولهذا فالأحسن أن يعبّر عن الركن

الثاني بهذا التعبير، وهو أن يُقال، بأن الركن الثاني، هو أن يكون المبدأ غير الذات ومغايراً للذات، لأنه متى ما كان المبدأ عين الذات حينئذٍ، تكون استحالة ارتفاعه مع بقاء الذات استحالة منطقية على أساس التناقض لأنه عينه فكيف نقول ذاك مرتفع وهذا باق، ومتى ما كان المبدأ غير الذات حينئذٍ يمكن منطقياً فرض ارتفاعه مع بقاء الذات وإن كان مستحيلاً فلسفياً لكن ليس فيه تناقض، وحينئذٍ، يمكن جريان النزاع لأن النزاع في المقام هو في الوضع وفي أن لفظ المشتق موضوع للأعم أو لخصوص المتلبس، ومن المعلوم أن الغرض من دعوى الأعمي هو التوصل إلى استعمال اللفظ فيه وليس غرضه توسعة دائرة الوجود الخارجي للذات المنقضي عنها المبدأ، بل عرضه توسعة دائرة الاستعمال، بحيث يمكن أن يُستعمل اللفظ في الذات المنقضي عنها المبدأ، ومن الواضح أن استعمال اللفظ في معنى يتوقف على إمكان تصوره لا على إمكان وجوده خارجاً، وعلى هذا ففي موارد كون المبادىء مغايرة مع الذات ولكنها ملازمة لها من قبيل الإمكان والوجوب، فهذه مبادىء ملازمة للذات، بحيث يستحيل خارجاً وجود الذات مع ارتفاع المبدأ، بل ارتفاعه يساوق ارتفاع الذات، ولكن بحسب عالم التصور يمكن تصور الذات المنقضي عنها المبدأ، فتصور الذات المنقضي عنها الإمكان أو الوجوب بمكان من الإمكان، وعلى هذا فالاستعمال ممكن، وإذا كان ممكناً فسعة الوضع وجريان النزاع أمر معقول.

وأما إذا كانت المبادىء عين الذات، من قبيل الإنسانية والإنسان، فلا يمكن تصوير مطلب الأعمي، فلا يُقال بأن المشتق موضوع للأعم من الإنسان المتلبس بالإنسانية بالفعل والإنسان المنقضي عنه الإنسانية، لأن هذا غير معقول تصوراً، لأنه بمجرد أن

نفرض الذات، وهو الإنسان، فقد فرضت فعلية التلبس بالمبدأ، لأن المبدأ مُحتَوَى في الذات، فكيف يمكن للأعمي أن يجمع بين تصور الإنسان ولا تصور الإنسان، وهذا بخلاف ما إذا لم تكن استحالة الإنفكاك منطقية، فإن فرض الذات فارغة عن مبدئها معقول حينئذٍ، وإن لم يكن واقعا خارجاً، بل يستحيل وقوعه، فإن تحديد معاني الألفاظ لا يتوقف على وقوعها في الخارج بالفعل، فمثل هذا يصح إطلاق المشتق عليه حتى بناءً على الوضع لخصوص المتلّبس.

إذن فلا يُتَعقّل النزاع فيما إذا كان المبدأ عين الذات، لأنه لا يمكن تعقّل ارتفاع المبدأ مع بقاء الذات في عالم التصور.

وبهذا اتضح، أن الركن الثاني، هو أن يكون المبدأ مغايراً للذات، سواء كان ممكن الإنفكاك عنها، أو غير ممكن الإنفكاك.

وبعد هذا، نأتي إلى الدوائر الثلاث، لنرى حدود النزاع فيها، ونبدأ بأوسعها، وهو مطلق الأسماء المشتقات وغير المشتقات، فهل يشمل النزاع غير المشتقات من أسماء الجوامد، أو لا يشملها النزاع.

في هذا المقام فصّل الأعلام في أسماء الجامد بين قسمين: .

القسم الأول:

أسماء الجوامد، التي تكون موضوعة لعناوين ذاتية منتزعة عن مرتبة الذات، من قبيل الحديد والماء والحيوان والإنسان ونحو ذلك من العناوين الذاتية، وهذا القسم لا يُعقل جريان النزاع فيه لأنه لا يُعقل بقاء الذات مع زوال المبدأ، لأنه عينه، فالإنسانية عين الإنسان، فكيف يُعقل تصور الذات وانحفاظها مع ارتفاع المبدأ، فلا يُتعقل جريان النزاع في هذا القسم.

القسم الثاني:

الأسماء الموضوعة لعناوين عرضية منتزعة من أمر خارج عن الذات، من قبيل عنوان السيف وعنون الزوج، فإن عنوان السيْف ليس ذاتياً للحديد بل هو منتزع عنه بلحاظ أمر خارجي، وعنوان الزوج ليس ذاتياً لزيد بل هو منتزع عنه بلحاظ أمر خارجي، وفي هذا القسم، يمكن جريان النزاع لأن كلا الركنين موجود في المقام، فإن السيف والزوج يُحمل على الذات، والمغايرة بين المبدأ والذات موجودة، فإن الزوجية مغايرة مع ذات زيد، ومبدأ السيْف وهو الحالة المخصوصة في الحديد مغايرة مع ماهية الحديد، إذن فهذه العناوين العرضية، يمكن فرض ارتفاع مبادئها مع إنحفاظ الذات، لأنها مغايرة للذات، وعلى هذا يمكن جريان النزاع في هذا القسم الثاني.

وأما القسم الأول الذي ذهبوا فيه إلى عدم تعقل جريان النزاع لأنه لا يمكن إنحفاظ الذات مع زوال المبدأ، إذ مع زوال مبدأ الشجرية والإنسانية، لا شجر ولا إنسان، هنا لا بدّ أن نسأل، مقدّمة للبحث، أنه ما المراد بالذات الذي تقولون بأنها لا تنحفظ بعد زوال الشجرية والإنسانية؟. هل المراد من الذات المركب النوعي أو المراد من الذات الجسم؟.

ولتوضيح الفكرة نأخذ السيْف كمثال، ولا بُد أن نشرح تصورات الفلاسفة القدماء حتى نفهم كلمات علماء الأصول، يقولون أن السيف مركب من أربعة أمور:

الأمز الأول هو المادة الصرفة أو القوة الصرفة وهي المسماة بالهيولي.

والأمر الثاني هو الصورة الجسمية التي تلبسها الهيولي فأصبحت بهذه الصورة الجسمية جسماً.

والأمر الثالث هو الصورة النوعية، وهي كون السيف حديداً، لأن الصورة الجسمية كما هي موجودة في الحديد أيضاً هي موجودة في الماء، فالحديد يختلف عن الماء بالصورة النوعية.

والأمر الرابع وهو الحالة المخصوصة التي بها يمتاز السيف عن المنشار مثلاً.

ولا إشكال عندهم في جوهرية وذاتية القوة الصرفة، والصورة الجسمية، وفي إنحفاظ المادة مهما تبدلت الصورة الجسمية فهي محفوظة بإحدى الصور على سبيل البدل، وأما الصورة النوعية فهي محل الكلام فيما بينهم، فالمشهور على جوهريتها، وهناك قول بعرضيتها، واختلفوا في تبدل الصورة الجسمية تبعاً لتبدل الصورة النوعية، فمنهم من ذهب إلى تبدل الصورة الجسمية لأنها متقومة ومتحصلة بالصورة النوعية، فإذا صارت الصورة النوعية النباتية، صورة نوعية خشبية، تتبدل الصورة الجسمية، كما إذا تبدلت الصورة النوعية للنخلة، فأصبحت بعد القطع صورة نوعية خشبية، ومنهم مَن ذهب إلى بقاء الصورة الجسمية محفوظة على حالها مهما تبدلت الصورة النوعية.

وأما الحالة المخصوصة التي يمتاز بها السيْف مثلاً، فلا إشكال عندهم في كونها عرضاً. هذه هي كلمات علماء الأصول تبعاً للفلاسفة في هذا المقام.

وعلى ضوء ما تقدم نقول: أنه لا إشكال في أن عنوان الحديد منتزع من الجسم ومحمول عليه بلحاظ الأمر الثالث، وهو الصورة النوعية («الحديدية»)، فالصورة النوعية نسبتها إلى عنوان الحديد نسبة

المبدأ الاشتقاقي، فهي مبدأ الاشتقاق لاسم الحديد، وهنا يُقال أن هذا المبدأ (الحديدية) حيث أنه ذاتي، إذن بارتفاعه ترتفع الذات، فلا يتأتى النزاع، ليُقال هل أن اسم الحديد ينطبق على الذات بعد الإنقضاء أو لا ينطبق على الذات بعد الإنقضاء.

ولكن ما المراد بهذه الذات التي ترتفع بارتفاع المبدأ والصورة النوعية؟. فهل المراد بها المركب الثلاثي من الهيولي، والصورة الجسمية والصورة النوعية؟. فإن أرادوا بالذات هذا المركب الثلاثي الذي هو نوع حقيقي، فحينئذٍ صحّ ما يُقال، بأن الذات ترتفع بارتفاع المبدأ، لأن المبدأ هنا، وهو الصورة النوعية، جزء من هذا المركب، فإذا ارتفع، ارتفع المركب لا محالة، فلا تبقى هذه الذات، ولكن لا مُلزم للنظر إلى هذه الذات المُصاغة من المركب الثلاثي، بل هناك ذات أخرى يمكن تصورها، وهي المركب الثنائي من القوة الصرفة ومن الصورة الجسمية، وهذا المركب الثنائي، هو القدر المشترك بين الحديد والماء والهواء وغير ذلك، وهو ذات، ولا إشكال بأنه يُحمل عليه عنوان الحديد فيقال هذا الجسم حديد، أو الجسم تارة حديد وأخرى خشب.

إذن فلنبحث أن ارتفاع الصورة النوعية («الحديدية») هل يوجب ارتفاع هذا المركب الثنائي أو لا يوجب ارتفاعه؟.

أما بناءً على ما بيّناه، من أن الركن الثاني لضابط النزاع هو عبارة عن مغايرة المبدأ مع الذات فمن الواضح أن هذا الركن محفوظ في المقام، لأن المركب الثنائي هو القوة الصرفة والصورة الجسمية وأمّا الصورة النوعية («الحديدية») أمر زائد على هذا الثنائي، كما أن الركن الأول محفوظ في المقام كما بيناه، إذ لا إشكال في أن عنوان الحديد يحمل على الجسم، وعلى هذا فيُعقل جريان النزاع فيه.

وأمّا إذا سلكنا مسلك الأَعلام في الركن الثاني وعبرّنا بإمكان الإنفكاك بين المبدأ والذات مع عدم التمييز بين الإمكان المنطقي والاستحالة المنطقية وبين الإمكان الفلسفي والاستحالة الفلسفية، فنتساءل هل أن الصورة النوعية (الحديدية) يمكن إنفكاكها عن المركب الثنائي أو لا يمكن ذلك؟. أمّا بحسب النظر الدقّي الفلسفي ففيه بحث.

فمن الفلاسفة مَن ذهب إلى أن الصورة الجسمية متقومة وجوداً بأشخاص الصور النوعية، فإذا زالت الصورة النوعية زالت معها الصورة الجسمية، فلا يُعقل بقاء الذات بعد ارتفاع المبدأ الذي هو الصورة النوعية، ومنهم مَن ذهب بأن الصورة الجسمية متقومة بإحدى الصور النوعية على البدل، فإذا زالت الصورة النوعية فالصورة الجسمية محفوظة لأن المقوّم لها هو الجامع، فالذات باقية بعد ارتفاع المبدأ، وهناك مَن ذهب إلى أن الصورة الجسمية غير متقومة أصلاً بالصور النوعية، لا بأشخاصها ولا بالجامع وهو مذهب من يقول بعرضية الصور النوعية، وعلى هذا فالصورة الجسمية محفوظة بشخصها فالذات باقية على حالها، ولكن بحسب تخيّل الإنسان العرفي النافع في المقام، لأن البحث بحث لغوي وليس فلسفياً، فيكفي لتصوير وضع المشتق للأعم بقاء الذات عرفاً، وبهذا يتضح أن الذات المتحصلة من المركب الثنائي محفوظة حتى بعد ارتفاع المبدأ الذي هو الصورة النوعية فيُعقل جريان النزاع فيه أيضاً.

وقد انقدح ممّا تقدم، أنه إن أريد بالذات المركب الثلاثي فلا إشكال في ارتفاع الذات بارتفاع المبدأ، لكن لا ملزم إلى ذلك، فإن عنوان الحديد يُحمل على الجسم الذي هو المركب الثنائي، فهذه

الذات محفوظة على كل حال حتى بعد ارتفاع المبدأ ويكون كلا ركني النزاع تاماً فيه، فالركن الأول تماميته واضحة، والركن الثاني بصيغتيه المختارة والمشهورة محفوظ في المقام، إذن فالتفصيل بين العناوين الذاتية من الشجر والحديد، والعناوين العرضية، ودعوى أن النزاع لا يُتعقل في العناوين الذاتية ويُتعقل في غيرها، فهذا مِمّا لا أساس له، نعم خارجاً لم يقع نزاع في العناوين الذاتية، بل وقع في غيرها، فهذا يرجع إلى مقام الوقوع لا إلى مقام الثبوت والإمكان، فبحسب الخارج لم يدّعِ أحد بأن الحديد موضوع للجسم الذي تلبس بالحديدية ولو أنّاً، ولو بعد هذا صار ناراً بعد تذويبه، لم يقل أحد بذلك، فالمقصور قصور إثباتي لا قصور ثبوتي. هذا هو الكلام في الدائرة الواسعة.

الدائرة الثانية:

وهي دائرة المشتقات، فهل المشتقات بتمامها تدخل في محل الكلام، أو أن بعضها خارج عن الكلام!.

ومن الواضح أن بعضها خارج، لعدم وجود الركن الأول فيها من قبيل المصادر وأسماء المصادر والأفعال، فإنها لا تُحمل على الذات، فلا يُتعقل فيها النزاع، بل يختص النزاع بخصوص الأوصاف الاشتقاقية، من قبيل اسم الفاعل والمفعول والآلة والصفة المشبهة فإن هذه تُحمل على الذات فيجري فيها النزاع.

الدائرة الثالثة:

وهي دائرة الأوصاف الاشتقاقية، فهل يجري النزاع في تمام الأوصاف الاشتقاقية، أو أن بعضها خارج عن محل النزاع؟.

فقد إدُّعيَ في بعض كلمات المحقق النائيني[1]، خروج بعض الأوصاف الاشتقاقية، عن محل النزاع، كخروج محل الآلة عن محل النزاع، فمثلاً، «مفتاح» الذي هو من أسماء الآلة خارج عن محل النزاع، إذ لا إشكال في عدم أخذ فعلية التلبس فيه لوضوح صحة إطلاقه قبل التلبس فما ظنك به بعد التلبس.

وجوابه واضح، لأن التلبس إنما هو باعتبار المبدأ، فإذا فرض أنّ المبدأ هو الفتح، فهو داخل في محل النزاع، وإذا فرض أنه هو شأنية الفتح فهو أيضاً داخل في محل النزاع، لأن الآلة قد تفقد شأنية الفتح في زمن مَّا، فيقع النزاع في أنه هل يصدق على كونها هكذا، «مفتاحاً» أو لا يصدق ذلك؟.

ومن جملة ما تُوُهّم خروجه عن محل النزاع، هو أسماء الزمان، بناء على إشكال الكفاية[2]، من أن الذات في أسماء الزمان هي الزمان، «فمقتل ومضرب» الذات فيه، هي الزمان، والمبدأ هو القتل، والضرب، ومن المعلوم أنه بإنقضاء المبدأ ينقضي الزمان أيضاً، فلا يُعقل بقاء الذات بعد إنقضاء المبدأ ليقع الكلام في أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس أو لمن انقضى عنه المبدأ. وقد تُخُلّص عن هذا الإشكال بوجوه، ولعلّ من أضبطها ما ذكره صاحب الكفاية.

الوجه الأول:

ما ذكره صاحب الكفاية[3]، فقد حاول (قده)، أن يتخلّص من التوهم المذكور، ببيان، وحاصله، أنه لو سلمنا بأن الذات يستحيل

---

(١) فرائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٤٤ ـ ٤٥.
(٢) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص٩٩.
(٣) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص١٠٠.

بقاؤها بعد إنقضاء المبدأ، لكن لا مانع من وضع لفظ المقتل «الجامع» بين الذات المتلبسة والذات المنقضي عنها المبدأ، بل لا مانع من وضع اللفظ لخصوص المستحيل، إذ ليس المقصود من وضع اللفظ لمعنى، وجوده في الخارج، بل تصوره، والمستحيل ممكن التصور فالاستعمال فيه ممكن، وعليه فالوضع له بمكان من الإمكان، إذن فالاستحالة الفلسفية ليست مانعة من الوضع للأعم، فلو فرضنا أن الذات المنقضي عنها المبدأ مستحيلة فلسفياً، لكن لا مانع من وضع اللفظ لها، لأن المقصود من الوضع هو الاستعمال لا الإيجاد خارجاً، والاستعمال موقوف على إمكان التصور، فلا مانع إذن من الوضع للأعم، لإمكان تصوّر الموضوع له اللفظ.

ولكن هذا الجواب غير صحيح، لأن بقاء الذات في أسماء الزمان مع إنقضاء المبدأ ليس مستحيلاً فلسفياً فحسب، بل هو مستحيل منطقي ويشتمل على التناقض، وقد مرَّ بك أنه إذا كان بقاء الذات مع ارتفاع المبدأ مشتملاً على التناقض، فيستحيل دخوله في محل النزاع، لأن نفس مفهوم إنقضاء الزمان يشتمل على التجدد الذي هو معنى الزمان، فإن المبدأ بقطع النظر عن الزمان لا معنى لإنقضائه، فإنقضاء المبدأ هو عين إنقضاء الزمان، لا أنه يوجد إنقضاءان في المقام، إنقضاء للمبدأ، وإنقضاء للزمان، بل إنقضاء المبدأ عبارة عن تجدد زمان آخر، وإلاَّ ففي لوح غير زماني وبنظرة لا زمانية، تكون الحوادث غير منقضية، بل كلها موجودة، إذن فإنقضاء المبدأ عين إنقضاء الزمان، لا أنه أمر آخر ملازم لإنقضاء الزمان.

إذن ففرض إنقضاء المبدأ مع بقاء الزمان تناقض، لأن معناه، فرض إنقضاء الزمان ولا إنقضاء الزمان، فيكون مستحيلاً منطقياً لاشتماله على التناقض. فجواب المحقق الخراساني غير تام.

الوجه الثاني:

ما ذكره جماعة من المحققين، كالمحقق الأصفهاني[1] والسيد الأستاذ[2]، حيث قالوا، بأن أسماء الزمان هي بنفسها أسماء المكان، فلا يوجد لاسم الزمان صيغة مستقلة في مقابل اسم المكان، فمقتل هو اسم الزمان والمكان معاً فهو دال على الذات التي تقع ظرفاً للقتل، سواء كان الظرف ظرفاً مكانياً ككربلاء، أو زمانياً كيوم عاشوراء، وعلى هذا يُعقل جريان النزاع في اسم الزمان، لأن الذات الزمانية وإن كان لا يُعقل بقاؤها بعد إنقضاء المبدأ ولكن الذات المكانية يُعقل بقاؤها بعد إنقضائه، ويكفي في تعقل النزاع تعقل إنقضاء المبدأ مع إنحفاظ الذات ولو في بعض المصاديق وفي بعض الحالات، ولا يلزم في تعقل النزاع أن يكون بقاء الذات بعد إنقضاء المبدأ معقولاً في تمام الحالات وفي تمام مصاديق المعنى الموضوع له، إذن فالنزاع مُتَعَقّل في أَسماء الزمان.

وهذا الجواب ممّا لا يمكن المساعدة عليه، لأن أسماء الزمان وأسماء المكان وإن كانت متداخلة ولكن هذا لا يعني أن مقتل له معنى وحداني بوضع واحد، بل هذا تداخل في اللفظ وليس تداخلاً في المعنى، فَلَيْست كلمة مقتل، هي اسم المكان، وهي اسم الزمان، وإنما هذه الكلمة، صارت اسم مكان بلحاظ معنى، وصارت اسم زمان بلحاظ معنى آخر، وذلك لأن مقتل لا بُدّ وأن توضع للذات الملحوظة ظرفاً للقتل، وحينئذٍ نسأل هل أن هذه الذات الملحوظة ظرفاً للقتل، يؤخذ فيها عنوان الظرفية بما هو

---

(١) نهاية الدراية ـ الأصفهاني: ج١ ص٩٨ ـ ٩٩ـ ١٠٠.

(٢) أجود التقريرات ـ الخوئي: ج١ ص٥٦.

مفهوم اسمي؟. فعلى هذا يمكن تصوير معنى وحداني جامع ينطبق على الزمان والمكان الظرفي ويتم ما قالوه، من أن هذا المعنى الجامع يُعقل فيه إنقضاء المبدأ مع بقاء الذات، ولو بلحاظ بقاء المكان لا بقاء الزمان.

ولكن من الواضح أن المشتق وهو «مقتل» لم يوضع للذات التي هي ظرف للقتل، بحيث يكون مفهوم الظرفية بما هو مفهوم اسمي مأخوذاً في مفهوم المشتق، لبداهة أن مفهوم الظرفية كمفهوم الفاعلية والآلية، تُنتزع من المشتقات، لا أنها مأخوذة في مدلول المشتقات، ولهذا لا يُتبادر إلى الذهن مفهوم الظرفية من لفظ «مقتل»، بل المُتبادر صورة يُنتزع منها بعد ذلك مفهوم الظرفية.

إذن مفهوم الظرفية بما هو مفهوم اسمي، غير مأخوذ في مدلول المشتق، بل المأخوذ في مدلول المشتق واقع الظرفية لا مفهوم الظرفية، فمثلاً كأن يُقال أن كلمة «مقتل» موضوعة لذات ونسبة ظرفية ومبدأ، وبعد تَصوُّر الذات مع النسبة مع المبدأ، نَنْتَزع مفهوم الظرفية من هذه الصورة، لا أن هذا المفهوم مدلول لنفس كلمة مقتل، وفي هذا القول عندنا نسبتان، نسبة المكان إلى المكين، ونسبة الزمان إلى ذي الزمان، وهاتان النسبتان متباينتان فلسفياً ووجدانياً، أمّا فلسفياً، فلأن نسبة الشيء إلى مكانه هي عبارة عن مقولة الأين، ونسبة الزمان إلى ذي الزمان عبارة عن مقولة المتى، ومن المعلوم فيما بينهم، أن هذه المقولات العالية متباينة ذاتاً، وأمّا وجداناً فلأننا نتصور واقع احتواء يوم عاشوراء للقتل ونتصور مرة أخرى واقع احتواء كربلاء للقتل، فهذان احتوآن متغايران في التصوّر.

فسنخُ احتواء المكان للمكين غير سنخ احتواء الزمان لذي

الزمان، إذن فلا جامع بين هاتين النسبتين ولا بُد من وضع اللفظ لكلتا النسبتين، بأن يكون لاسم «مقتل» بمدلولان، أحدهما الذات مع واقع نسبة الزمان إلى القتل، والآخر الذات المكانية مع واقع نسبة المكان إلى المكين.

وحينئذٍ يُقال، بأن جريان النزاع في اسم مقتل إنما هو بلحاظ أحد مدلوليه، وهو الذات المكانية مع النسبة المكانية، لا بلحاظ المدلول الآخر وهو الذات الزمانية مع النسبة الزمانية، فيبقى الإشكال في أسماء الزمان بلحاظ هذا المدلول على حاله.

وقد انقدح، أن هنا خلطاً بين مفهوم الظرفية وواقع الظرفية، فلو كان اسم مقتل قد أخذ فيه مفهوم الظرفية بما هو مفهوم اسمي، حينئذٍ أمكن تصوير مفهوم واحد يكون جامعاً بين الظرف الزماني والظرف المكاني، ولكن قد عرفت أن مفهوم الظرفية غير مأخوذ في مدلول المشتق، وإنما المأخوذ واقع النسبة الظرفية، يعني ـ ذات مع نسبة مع مبدأ ـ ، وأنت خبير بأن واقع النسبة بين المكان وذي المكان مغاير للنسبة بين الزمان وذي الزمان مغايرة ذاتية، إذن فلا بُدّ من افتراض مدلولين لاسم الزمان، بلحاظ أحدهما يجري النزاع، ولا يجري النزاع بلحاظ الآخر.

الوجه الثالث:

ما أفاده المحقق العراقي[1] (قده) وهو أن الزمان الذي ينقضي بإنقضاء المبدأ إنما هو تلك اللحظة التي وقع فيها القتل، وهذه اللحظة لا يُعقل بقاؤها بعد إنقضاء المبدأ، ولكن هذه اللحظة

(١) بدائع الأفكار ـ الآملي: ج١ ص١٦١ ـ ١٦٢.

باعتبار إتصالها مع اللحظات البعدية، تكون موجودة بوجود وحداني امتدادي، لأن الإتصال مساوق للوحدة، وهذا الموجود الوحداني الطويل له بقاء بعد إنقضاء المبدأ.

وقد أورد المحقق الأصفهاني[1] على هذا الكلام ما مضمونه، أن المتصف بالحدث حقيقة هو تلك اللحظة التي حصل فيها القتل لا هذا الواحد الإتصالي، ونُشبّه ذلك بالأجسام الخارجية، فكما أن اللحظات واحدة بالإتصال، كذلك اللوح الخشبي واحد بالإتصال، فكما أنه إذا وقعت الجمرة على جزء من هذا الجسم الخشبي لا يتصف الجسم بتمامه بأنه أحمر، فكذلك العامود الزماني الطويل حاله حال الجسم، فلا يتصف بتمامه بالمقتلية، وإنما الذي يتصف بالمقتلية ذلك الجزء وتلك اللحظة التي وقع فيها الحدث، وتلك اللحظة قد زالت وإنقضت بعد زوال المبدأ.

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح، للفرق بين الواحد المتصل العرضي الأجزاء والواحد المتصل التدريجي الأجزاء، فإن الواحد المتصل إذا كان عرضي الأجزاء كالجسم مثلاً، فحمرة الجزء لا تكون حمرة لذلك الواحد الإتصالي، لأن وجود الجزء ليس هو تمام وجود الواحد الإتصالي، بل هو جزء وجوده، فتكون نسبة الحمرة إلى المركب مجازية، وأمّا الواحد الإتصالي التدريجي من قبيل عامود الزمان، فتمام وجوده في تلك اللحظة هو ذلك الجزء، فدائماً وجوده بوجود جزئه، فإذا إتصف هذا الجزء الزماني بالمقتلية فقد إتصف ذلك العامود الزماني بالمقتلية أيضاً لأن وجوده بتمامه في هذه الحال هو وجود هذا الجزء، وعلى هذا، فكلام المحقق

---

(١) نهاية الدراية: ج١ ص٩٨ ـ ٩٩ ـ ١٠٠.

العراقي يبقى على وجاهته من أن الزمان واحد بالزمان فيكون باقياً حتى بعد إنقضاء المبدأ.

وقد يَعترض هذا الكلام شبهة، وهي أنه يلزم القائل بالأعم، الإلتزام بصحة إطلاق اسم الزمان على الزمان إلى ما لا نهاية، فيصح أن تقول، الآن هو مقتل زكريا (ع)، لأن اللحظة التي قُتل فيها هي متصلة بما بعدها وهكذا، فعامود زماني واحد، فالذات لم تنقضِ بعد بل هي محفوظة، ولكن المبدأ إنقضى وهو قتله، فهل يلتزم أحد بصحة إطلاق مقتله على الزمان الحاضر!.

وجواب ذلك، أن المناط في بقاء الذات هو النظر العرفي لا النظر الفلسفي، والعرف يُقطِّع عامود الزمان إلى أشهر وأيام وسنين، ويرى أن كل قطعة قطعة لها شخصية وذاتية مستقلة عن ذاتية القطعة الأخرى، فبعد فرض مرور يوم على مقتل زكريا، يرى العرف بأن تلك القطعة قد إنقضت وزالت الذات، إذن فيوم مقتله ما دام موجوداً فالذات موجودة، وإن إنقضى القتل كما لو كان القتل في الساعة الأولى، وإذا انقضى يوم مقتله فالعرف يرى أنها ذات أخرى غير الذات الأولى، باعتبار التقطيع في الزمان.

ويتحصل من هذا جواب صحيح بالنسبة إلى أسماء الزمان، وهو أن المناط في بقاء الذات بعد إنقضاء المبدأ، هو النظر العرفي، والعرف يرى أن تمام النهار موجود واحد تدريجي، فإذا إتصف هذا الواحد في أوله بحدث وصدق عليه مقتل وإنقضى عنه المبدأ، حينئذٍ إمكن وقوع النزاع بين الأعمي والمتلبسي، في أنه هل يصح أن يطلق عليه مقتل بعد تلك اللحظة قبل إنقضاء النهار أو لا يصح ذلك؟. هذا نزاع معقول.

المقدمة الثانية

الكلام في هذه المقدمة يدور حول كلمة الحال، حيث قيل في عنوان المسألة، بأن المشتق هل هو موضوع لخصوص المتلبس بالحال أو للأعم، فكأن الحال كلمة تدل على الزمان، فتُوُهّم بأن المتلبّسي يقول بأن الزمان مأخوذ في مدلول المشتق، ولكن المحققين المتأخرين أوضحوا أنّ هذا اشتباه فلا ينبغي أن يُدّعى أنّ الزمان مأخوذ في مفهوم اسم الفاعل والمفعول ونحو ذلك من الأوصاف الاشتقاقية والأسماء الوصفية، لوضوح أن حال هذا الاسم، كحال سائر الأسماء الأخرى، كأسماء الجوامد والمصادر، التي لم يؤخذ في مفهومها الزمان، فمفهوم الإنسان أو مفهوم العلم، لم يؤخذ فيه الزمان، وإنما هو موضوع لذات تلك الماهية التي تقع في الزمان، وكذلك أيضاً مدلول كلمة عالم، لم يؤخذ فيه الزمان، وتوضيح ذلك أن مفاد كلمة عالم، هو عبارة عن مفهوم تركيبي وهو «شيء له التلبس بالعلم». ومن الواضح أن الزمان غير مأخوذ في مفردات هذه الجملة، لأن مفرداتها منها ما هو أسماء جوامد من قبيل «شيء»، ومنها ما هو مصادر من قبيل، «له التلبس والعلم»، ومن المعلوم أن الزمان غير مأخوذ في أسماء الجوامد ولا في المصادر، إذن الزمان غير مدلول عليه أصلاً في جملة «شيء له التلبس بالعلم»، ومدلول عالم ليس إلاّ مدلول هذه الجملة بنحو اللّف والإندماج وليس الزمان مأخوذ فيه، بل المشتق

موضوع لشيء له التلبس بالمبدأ. إذن المشتق يدل على المتلبس من دون دلالة له على الزمان، ولكن هل أن المشتق يدل على المتلبس مطلقاً، أو يدل على المتلبس المقارن مع النطق، أو أنه يدل على المتلبس المقارن مع الحكم والجري؟. ففي المسألة ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون المشتق موضوعاً للذات المتلبسة بالمبدأ، دون أن يقيد هذا التلبس بأي قيد من المقارنة مع النطق، ومن المقارنة مع الحكم والجري.

الاحتمال الثاني: أن يكون المشتق موضوعاً للذات المتلبسة بالمبدأ، لكن لا مطلق التلبس، بل لحصة خاصة من المتلبس، وهو المتلبس المقيد تلبُّسُه بالمقارنة مع النطق، وهذا لا يعني أخذ زمان النطق في مفهوم المشتق، بل أخذ نفس النطق في مفهوم المشتق الذي هو أمر وحادث زماني لا نفس الزمان.

الاحتمال الثالث: أن يكون المشتق موضوعاً للذات المتلبسة بالمبدأ التي يكون تلبُّسُها مقارناً مع الجري والحكم لا مع النطق، بل مع الحكم المحمول على الموضوع، لا مع النطق بالمحمول والموضوع، إذ قد يختلف الحكم مع النطق، فحينما أقول الآن «زيد ضارب بالأمس»، فهنا التلُّبس المقارن للنطق غير موجود، لكن التلبس المقارن للحكم موجود، لأن زيداً بالأمس كان متلبِّساً بالعلم واليوم ليس متلبساً به.

والفارق بين هذه الاحتمالات يظهر في مقام الاستظهار من الخطاب، فإذا قال «زيد عالم»، فلا إشكال في أننا نفهم من ذلك أن زيداً عالم الآن، ومنشأ هذا الفهم يختلف باختلاف هذه الاحتمالات، فعلى الاحتمال الثاني يكون كلمة عالم بنفسها دالة بالدلالة الوضعية على أن

زيداً متلبسٌ في زمان النطق، وعلى الاحتمال الثالث فكلمة عالم تدل على أن التلبس موجود حين الحكم، أما أن الحكم متى يكون موجوداً في زمان النطق أو قبله أو بعده فهذا مما لا تدل عليه الكلمة، بل هذا يُستفاد من إطلاق العبارة حيث لم يعين زماناً مّا، فينصرف الأمر إلى الزمان الفعلي، فهذه تكون دلالة إطلاقية، وعلى الاحتمال الأول فكلمة عالم ليس لها دلالة أصلاً على التلبس في ظرف الحكم فضلاً عن ظرف النطق، بل كلا هذين الأمرين يُستفاد من دال آخر، فالدال على التلبس في ظرف الحكم هو ظهور الجملة في الإتحاد والهُوهوية بين المحمول والموضوع، فإن هذا الظهور في الإتحاد معناه أن زيداً عين عالم، وعالم هو الذات التي لها التلبس، إذن فهذه العينية لا تصدق إلاّ حينما يكون زيد في ظرف العينية والجري متلبساً، فيكون إثبات التلبس في ظرف الجري بظهور القضية الحملية في الهوهوية، لا بظهور كلمة المشتق نفسها، وأمّا ظهور هذا التلبس أنه موجود في نفس زمان النطق، أو قبله أو بعده، فهذا يُستفاد من الإطلاق فحيث أُطلق كلامه، ولا يُعلم هل أن حكمه بالمحمول على الموضوع كان بلحاظ زمان النطق أو بلحاظ زمان سابق أو لاحق، وحيث لم ينصب قرينة معينة فينصرف حكمه إلى الزمان الحاضر.

والصحيح هو الاحتمال الأول، وإبطال الاحتمال الثاني يكون بأمرين:

الأمر الأول: لو فرضنا أن التلبس مقيد بالنطق، إذن يلزم من ذلك، أن يكون قولنا «زيد عالم بالأمس» مجازاً، لأن زيداً لم يكن متلبساً في زمان النطق، بل في زمان الجري، مع أن قولنا زيد عالم بالأمس أو عالم غداً، لا إشكال في أنه حقيقة.

الأمر الثاني: أنه ما المراد بأخذ النطق قيداً؟. فإن كان المراد

هو أخذ مفهوم النطق قيداً، فهذا واضح البطلان، لأنه لا يُتبادر إلى الذهن من كلمة عالم نفس ما يُتبادر إليه من كلمة نطق، وإن كان المراد هو أخذ واقع النطق قيداً فيلزم من ذلك عدم المعنى للكلمة عند عدم النطق بها إذ حيث لا نطق واقعي، لا معنى للكلمة، مع أن كلمة عالم، لها معنى محفوظ سواء نطق بها إنسان أو لم ينطق بها إنسان.

وأما الاحتمال الثالث، فإبطاله أيضاً يكون بأمرين:

الأمر الأول: سنخ ما أوردناه ثانياً على النطق، فإن كان المأخوذ قيداً هو مفهوم إصدار الحكم فهذا باطل بالضرورة، لأن هذا المفهوم لا يتبادر إلى الذهن حين سماع كلمة عالم، وإن كان المأخوذ قيداً هو واقع إصدار الحكم، يلزم أن لا يكون لكلمة عالم معنى حينما يؤتى بها مفردة، لأن واقع الحكم غير ثابت حينئذٍ، مع أن كلمة عالم لها معنى سواء كانت مفردة أو كانت في جملة.

الأمر الثاني: هو أن الجري يكون في طول المحمول والموضوع، فالجري في قولنا «زيد عالم» عبارة عن إثبات هذا لذاك، فهو في طول هذا وذاك، فكيف يؤخذ قيداً في أحدهما، فهذا أمر غير معقول.

وبهذا اتضح أن المشتق بناء على كونه موضوعاً لخصوص المتلبس، هو موضوع لمطلق المتلبس دون قيد النطق ودون قيد الجري، وبناءً على هذا نحتاج إلى ثلاث دوال في قولنا زيد عالم، الدال لأول كلمة عالم التي تدل على مفهوم التلبس دون نظر لها إلى زيد، والدال الثاني يدل على أن هذا التلبس محفوظ في ظرف إصدار الحكم، وهو ظهور الجملة الحملية في الهوهوية، والدال الثالث يدل على أن ظرف إصدار الحكم هو نفس ظرف النطق وهذا الدال هو الإطلاق وعدم ذكر زمان آخر.

المقدمة الثالثة

في تصوير الجامع

والكلام في هذه المقدمة، يدور حول تصوير الجامع على القولين، مقدمة للبحث عمَّا وُضع اللفظ له، فعلى المتلبسي، لا بُد من تعقل جامع، يجمع الأفراد المتلبسة ولا يقبل الإنطباق على فرد إنقضى عنه المبدأ، وعلى الأعمي يكون الجامع قابلاً للإنطباق على المتلبس والمنقضي عنه المبدأ إنطباقاً حقيقياً، إذن لا بُد من تصوير جامع على القولين بحيث يكون المشتق موضوعاً لذلك الجامع.

أمّا الجامع على المتلبسي فلا إشكال في تعقله وتصويره، لأن مفهوم الذات التي لها التلبس بالعلم ينطبق على المتلبس ولا ينطبق على من إنقضى عنه المبدأ، ولا فرق في ذلك بين القول بأن المشتق مفهوم تركيبي أو مفهوم بسيط، فبناء على التركيب حيث أن مفهوم المشتق مركب من ذات ونسبة ومبدأ، فالجامع هو عبارة عن ذات لها التلبس بالعلم، فإن هذا المفهوم ينطبق على المتلبس بالفعل ولا ينطبق على من إنقضى عنه المبدأ، وبناء على البساطة فإن مفهوم عالمَ هو نفس المبدأ ونفس الحدث، أُخذ لا بشرط من حيث الحمل، ولهذا يصح حمله على الذات، فيكون العلم محفوظاً في تمام موارد التلبس وليس محفوظاً في المقضي عنه المبدأ.

أما الجامع على، الأعمي، فتصويره لا يخلو من إشكال وتوضيح ذلك: أنه بناء على البساطة، فتصوير الجامع غير معقول أصلاً، لانه بناء على هذا المبنى، فإن مدلول كلمة «عالم» ليس هو الذات، بل مدلولها نفس الحدث، وهو العلم، أُخذ لا بشرط، ومن الواضح أن هذا الحدث غير محفوظ في المنقضي عنه المبدأ، فكيف يكون جامعاً بين المتلبس والمنقضي عنه المبدأ؟. فبناء على البساطة يختص إنطباق الجامع على خصوص المتلبس، لأن الحدث يكون حينئذٍ متحداً مع الذات المتلبسة، فيُطبّق الجامع عليها، وأما الذات المنقضي عنها المبدأ فلا إتحاد للحدث معها بوجه، فلا يمكن إنطباقه عليها، وعلى هذا لا يمكن تصوير الجامع على الأعمي.

وأما بناء على التركيب وأخذ مفهوم الذات حيث يُقال، أن «عالم» عبارة عن ذات لها العلم، لا عبارة عن نفس العلم، ففي المقام قد يُصوّر الجامع بعدة وجوه:

الوجه الأول:

أن يُقال بأن الجامع هو الذات في أحد زمانين، زمان التلبس، أو زمان الإنقضاء، فإن لفظة «عالم»، موضوعة للذات في أحد الزمانين، أي للذات في الجامع بين زماني التلبس والإنقضاء، فتنطبق الذات على زيد في زمان التلبس كما تنطبق عليه في زمان الإنقضاء، وتصوير هذا الجامع وإن كان في نفسه معقولاً، لكنه كما ترى يُشترط أخذ جامع الزمانين في مفهوم المشتق، وقد تقدم أن الزمان غير مأخوذ في مفهوم المشتق، فلا يصلح هذا للجامعية.

الوجه الثاني:

أن يُقال، بأن الجامع هو الذات التي يكون تلبسها بالمبدأ، إما

قبل الجري أو حين الجري لا بعد الجري، فحينما نقول «زيد عالم» فإن كان له تلبس حين الجري، إذن يكون مصداقاً للجامع، وإن كان له تلبس قبل الجري، أيضاً يكون مصداقاً للجامع، وإذا كان زيد غير متلبس قبل الجري. ولا حين الجري. ولكن سوف يتلبس بعد الجري، إذن هذا الإطلاق ليس حقيقياً، ولا يكون زيداً مصداقاً للجامع. وهذا الجامع غير صحيح حيث أخذ فيه التلبس مقيَّداً بجامع الجري المقارن والسابق، وقد تقدم أن الجري غير مأخوذٍ في التلبس، فهذا الجامع لا يصلح للجامعية.

الوجه الثالث:

أن يُقال، بأن المشتق مركب من ذات وفعل ماضي، بحيث أن «عالم» هو مَن عَلِمَ، وضارب هو مَن «ضَرَبَ» ومن المعلوم، أن «مَن عَلِمَ» يصدق على «العالم» بالفعل، ويصدق على من تلبّس بالعلم وإنقضى عنه المبدأ، وبهذا نحصل على جامع أعمي غير مأخوذ فيه الزمان قيداً، بناءً على عدم أخذ الزمان في مدلول الفعل ولا الجري أيضاً، بل هو مفهوم إفرادي في نفسه، وهذا الوجه من الوجوه المعقولة في تصوير الجامع، والقول بلزوم دخول مدلول فعل الماضي في المشتق، هو باطل مردود، لأنه إن أُريد به دخوله بما هو نسبة تامة يصح السكوت عليها، فبطلانه واضح، وإلاَّ لإنقلب المشتق إلى جملة تامة يصح السكوت عليها، مع أنه ليس كذلك، ولكن ليس مقصودنا من دخول الفعل الماضي في المشتق كون النسبة التامة داخلة فيه، بل مقصودنا من قبيل أخذ الفعل الماضي مدخولاً لإداة الشرط، ففي قولك «إذا جاء زيد» فهنا مفاد الفعل في نفسه نسبة تامة، ولكن بعد أخذه قيداً ومدخولاً لأداة الشرط أصبح نسبة ناقصة، فدخول الفعل

الماضي في المشتق إنما هو بنحو القيدية وهذا أمر معقول ولا بداهة تقتضي البطلان.

وقد يعترض هذا الجامع شبهة وهي، أن «قائم» لو كان معناه «من قام» إذن لكان من الخطأ أن نقول زيد قائم غداً، إذ يصير معناه، زيد قام غداً، ومن المعلوم أن «قام»، لا يمكن تقيّده بالغد، لاستدعائه حينئذٍ وقوع الضرب سابقاً ولاحقاً وهو باطل، ولكن هذه الشبهة مبنية على أن يكون قيد الغد قيداً لمادة الفعل الماضي المأخوذ مستتراً في المشتق، فإن ذلك حينئذٍ يكون أمراً غلطاً، ولكن لا ينحصر الأمر بذلك، فإن هذا القيد ليس قيداً لمادة الفعل الماضي، بل هو قيد للنسبة الحملية بين الموضوع والمحمول، أي بين «زيد»، وبين الذات التي هي «قامت»، لأن الذات مأخوذة في المشتق، حيث أننا في مقام التركيب لا البساطة، فزيد قائم، يعني «زيد» شيء صدر منه القيام فهنا نسبة حملية، بين شيء. الذي أخذ في طرف المشتق، وبين «زيد» الذي أخذ في طرف الموضوع، والتعبير بالفعل الماضي المستتر في المشتق، إنما هو باعتبار كون القيام صادراً قبل هذه النسبة الحملية، فقيد الغد يكون قيداً للنسبة الحملية لا للقيام الذي هو مادة الفعل الماضي، وأحياناً تكون كلمة «غداً» قيداً في نسبة ناقصة قائمة في نفس المشتق كما إذا دخلت على المشتق المبدوء «بأل» الموصولة كما في قولك «الشفيع غداً محمد (ص)، فهنا كلمة غداً، ليست قيداً لمادة «شَفَعَ»، بل هي قيد لنسبة قائمة في كلمة الشفيع، لأن، «أل»، هنا موصولة، بمعنى الذي، «وشفيع» مشتق أخذ فيه الذات، فيرجع قولك إلى «الذي» هو ذات «شَفَعَتْ»، وهنا يوجد نسبة بين («الذي») وهو مفاد(«أل») وبين الذات التي هي مفاد المشتق وهذه النسبة نسبة ناقصة وهي التي تقيد بكلمة غداً، إذن فهذا القيد لا يرجع إلى الفعل

الماضي، بل إمّا أن يرجع إلى النسبة الحملية التامة كما في قولنا «زيد قائم غداً» وإما إلى النسبة الناقصة بين الموصول والذات الاشتقاقية كما في قولنا «الشفيع غداً محمد (ص)»، إذن فلا إشكال على هذا الوجه.

الوجه الرابع:

ما ذكره السيد الأستاذ[1] حيث قال بأن الجامع عبارة عن أنتقاض عدم المبدأ بوجود المبدأ، وهذا الإنتقاض أمر محفوظ في المتلبس وفي المنقضي عنه المبدأ، فإن المتلبس، من الواضح أن عدمه قد أنتقض بالوجود كما أن المنقضي عنه المبدأ أيضاً قد إنقضى وانقرض بالوجود، إذن فإنتقاض عدم المبدأ بالوجود حالة محفوظة في المتلبس وفيمن إنقضى عنه المبدأ.

ولكن هذا الكلام، يحتاج إلى تدقيق، لأن الكلام إنما هو بناء على التركيب لا البساطة وعلى هذا فالمشتق ذات لها هذه الصفة وهي إنتقاض العدم بالوجود، وحينئذٍ نقول، أن هذه الصفة بأي نحو تضاف إلى الذات وكيف توصف بها الذات؟. فهل توصف الذات بها على فرض الوصف الاشتقاقي كأن نقول «الضارب هو الذات المنتقض عدم ضربها بالوجود». إذن عاد الإشكال مرة أخرى، لأنه هل المراد بالمنتقَض المتلبس بالإنتقاض فعلاً!. إذن اختص بخصوص المتلبس، لأن المنقضي عنه المبدأ، عدم الضرب فيه، غير منتقض بالضرب فعلاً، وإن أريد به الأعم من المتلبس بالإنتقاض وممّن إنقضى عنه الإنتقاض، إذن رجعنا إلى تصوير هذا الجامع الأعم، لأن الكلام في تصوير هذا الجامع الأعم، إذن لا يمكن أن نضيف هذه الصفة إلى

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٢٦٥.

الذات بالوصف الاشتقاقي لكن هل تُضاف هذه الصفة إلى الذات بصيغة الفعل الماضي كأن نقول «ذات إنتقض عدم الضرب فيها بالضرب؟». إذن رجعنا إلى الوجه الثالث من هذه الوجوه. وأيضاً هل تُضاف هذه الصفة إلى الذات بالمعنى الحرفي كأن نقول «ذات لها الإنتقاض أو ذو إنتقاض» فإن حرف «اللام» و«ذو» مفادهما النسبة والمعنى الحرفي، ومن الواضح أن ظاهر ذلك، هو الفعلية، فإن ظاهر النسبة هو فعلية الإنتقاض لا الأعم من الإنتقاض السابق واللاحق، إلاّ أن يُقال، بأن لها إنتقاض في أحد الزمانين، فيرجع ذلك إلى الوجه الأول من هذه الوجوه، فهذا الجامع لا يمكن تصحيحه.

الوجه الخامس:

ما ذكره السيد الأستاذ[1] أيضاً، حيث قال، بأنه لو أعوذتنا الجوامع كلها، فلنقل بأن الجامع بين المتلبس ومن إنقضى عنه المبدأ، هو عنوان أحدهما، وهذا عنوان انتزاعي ولا مانع من ذلك، فكلمة «ضارب» موضوع لأحدهما، للمتلبس أو للمنقضي عنه المبدأ.

وهذا الجامع غير صحيح، لا لأنه جامع انتزاعي بل لخصوصية فيه، وهي عنوان أحدهما، فإن هذا العنوان غير قابل للإطلاق الشمولي، بل إطلاقه دائماً يكون إطلاقاً بدلياً، فإذا قيل أكرم أحدهما، فمعناه أنه يريد إكرام هذا أو ذاك، لا أنه يريد إكرامهما معاً بعرض واحد، فلو كان مفهوم عالم يساوق مفهوم أحدهما، لكان إطلاقه بدلياً، ولما أمكن أن يقال «أكرم كل عالم»، بحيث يُراد به الشمول للمتلبس وللمنقضي عنه المبدأ معاً، مع أنه لا إشكال بأن المفهوم الاشتقاقي وهو «عالم»، مِمّا يقبل الإطلاق الشمولي.

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٢٥١.

الوجه السادس:

بأن يُقال، بأن الجامع هو الذات الغير متلبسة فعلاً بالعدم الأزلي للمبدأ، وهذا العنوان يصدق على المتلبس بالعلم فعلاً. وعلى المتلبس بالعلم سابقاً، فإن الذات المتلبسة بالعلم فعلاً يصدق عليها أنها ذات غير متلبسة فعلاً بالعدم الأزلي للمبدأ، كما أن الذات المتلبسة بالعلم سابقاً لا حاضراً، عدم العلم فيها حاضراً ليس أزلياً، بل عدم حادث، فيصدق عليها أنها ذات غير متلبسةٍ بالعدم الأزلي للمبدأ أيضاً، وأمّا الذات التي لا علم لها حاضراً ولا ماضياً ولكن سوف تصبح عالمة غداً، فهذه ذات متلبسة بالعدم الأزلي للمبدأ، فهذا العنوان ينطبق على المتلبس وعلى من إنقضى عنه التلبس ولا ينطبق على من سوف يتلبس فيما بعد.

وهذا الجامع معقول لكنه ليس عرفياً لأن العرف لا يفهم كلمة عالم عن طريق العدم، لأن هذا الجامع يفترض أن كلمة عالم، هي الذات الغير متلبسة بالعدم الأزلي للعلم، فكأنه يَفهم العلم عن طريق العدم، فابتداءً، يفهم العدم، ومنه ينتقل إلى الوجود، وهذا تعقيد لا يلتفت إليه العقل العرفي حينما ينتقل ذهنه إلى معنى المشتق.

محل النزاع

والكلام في محل النزاع يقع في مقامين:

المقـام الأول: في تأسيس الأصل العملي الذي يُرجع إليه حيث لا دليل على أحد الأقوال في المسألة.

المقام الثاني: في تنقيح الأدلة التي استُدل بها على الوضع لخصوص المتلبس تارة وعلى الوضع للأعم أخرى.

المقام الأول

والكلام في المقام الأول يقع في ناحيتين:

الناحية الأولى: في تأسيس الأصل العملي بلحاظ ما هو المبحوث عنه في علم الأصول بحيث يمكن تنقيح قول الأعمي أو قول المتلبسي من خلال هذا الأصل.

الناحية الثانية: في تأسيس الأصل العملي بلحاظ ما هو المبحوث عنه في الفقه وبلحاظ الوظيفة العملية للمكلف.

الناحية الأولى:

أما في الناحية الأولى، وهي تأسيس الأصل بلحاظ المسألة الأصولية، فقد يُتخيل إمكان إجراء الأصل، لإثبات مرام القائل بالأعم، وذلك باستصحاب عدم ملاحظة الخصوصية، كأن يقال أن الواضع عندما أراد أن يضع لفظ المشتق، أخذ الجامع بين المتلبس والمنقضي عنه المبدأ بلا إشكال، وإنما الإشكال في أن هذا الجامع هل أخذ فيه خصوصية فعلية التلبس أو لم تُؤخذ فيه هذه الخصوصية؟. ومن المعلوم أن هذه الخصوصية، حادث وجودي زائد، مسبوق بالعدم، فيجري استصحاب عدم لحاظ هذه الخصوصية، وبذلك يثبت الوضع للأعم.

ولكن هذا التوهم باطل لوجوه.

الوجه الأول:

إن هذا التوهم، وهو إجراء استصحاب عدم لحاظ الخصوصية، لو تمَّ، فإنما يتم فيما إذا كان هناك مفهوم واحد متعيّن، ودار الأمر بين مطلقه ومقيده، كأن نعلم بأن لفظة إنسان موضوعة للحيوان الناطق، ولكن لا ندري هل هي موضوعة للحيوان الناطق على الإطلاق، أو للحيوان الناطق العادل، ففي مثل ذلك، المفهوم الواحد منحفظ، والشك في الخصوصية الزائدة، فيجري استصحاب عدم ملاحظة الخصوصية الزائدة، وهي العدالة في المثال.

وأما إذا فُرض أن الأمر دائر بين مفهومين متباينين، ولكن أحدهما أوسع صدقاً من الآخر في عالم الصدق، فمثلاً لا ندري هل أن كلمة «إنسان»، موضوعة للحيوان الناطق، أو للشاعر، فالحيوان الناطق مع الشاعر مفهومان متباينان، وإن كان أحدهما أوسع صدقاً من الآخر، فإن الشاعر لا يكون شاعراً، إلاَّ بعد أن يكون إنساناً، وعند ذلك، أَخْذُ هذا المفهوم مشكوك، وأخذ ذاك المفهوم مشكوك، فالأمر دائر بين لحاظين لأمرين متباينين، لا بين الأقل والأكثر كما هو الحال في الفرض السابق، وعندئذٍ، فاستصحاب عدم ملاحظة الشاعر يُعارَض باستصحاب عدم ملاحظة الناطق.

والمقام في بحث المشتق من هذا القبيل، فلا يوجد في المقام مفهوم واحد ملحوظ على كل حال، ويدور الأمر بين مطلقه ومقيّده، بل في المقام مفهومان متباينان، أحدهما المتلبس بالمبدأ، والآخر مفهوم الذات مع الفعل الماضي، على ما تقدم، ومن المعلوم أن

الذات المقيدة بمفاد فعل الماضي، مع الذات المقيدة بفعلية التلبّس، مفهومان متباينان في عالم المفهومية، فليست النسبة بينهما نسبة الأقل والأكثر، حتى يقال بأن الأقل متيقن والزائد مشكوك، إذن فلا معنى لإجراء استصحاب عدم ملاحظة الخصوصية، لأن الأمر دائر بين المتباينين في عالم المفهومية، وإن كان بينهما عموم وخصوص مطلق في عالم الصدق.

الوجه الثاني:

أنه لو سلّمنا بأن في المقام يوجد مفهوم واحد ملحوظ، إمّا بمطلقه، وإمّا بمقيّده، ولكن استصحاب عدم الخصوصية، إنما يكون له صورة، بناء على أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب، ولكن على مبنى التضاد ومبنى تقابل العدم والملكة، فإن هذا الكلام لا يجري في المقام.

وتوضيح ذلك أن الإطلاق والتقييد فيه ثلاثة مباني.

المبنى الأول: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب والعدم والوجود، فالتقييد أمر وجودي، والإطلاق أمر عدمي، وهو عدم لحاظ القيد.

المبنى الثاني: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد، تقابل التضاد، فكلاهما أمر وجودي، من قبيل السواد والبياض، فالتقييد هو لحاظ القيد، والإطلاق هو لحاظ عدم القيد.

المبنى الثالث: أن يكون التقابل بينهما، تقابل العدم والملكة، فالإطلاق هو عدم التقييد، لكن في الموضع القابل.

والمبنى الأول هو المختار، والثاني هو ظاهر كلام السيد الأستاذ[1]، والثالث هو مبنى المحقق النائيني[2] (قده).

وهذا الوجه، وهو إجراء استصحاب عدم لحاظ الخصوصية لإثبات الإطلاق، إنما يُتعقل على المبنى الأول، حيث أن الإطلاق أمر عدمي وهو عدم لحاظ القيد، فاستصحاب عدم لحاظ الخصوصية يُثبت الإطلاق.

وأما على المبنى الثاني، فالإطلاق والتقييد أمران وجوديان متضادان، وكل منهما مسبوق بالعدم، فكما يجري استصحاب عدم لحاظ القيد، كذلك يجري استصحاب عدم لحاظ الإطلاق، وكل من الاستصحابين لا يُثبت الآخر، فاستصحاب عدم لحاظ القيد لا يُثبت الإطلاق. واستصحاب عدم لحاظ الإطلاق لا يثبت التقييد، لأن نفي أحد الضدين بالأصل لا يُثبت الضد الآخر إلاَّ بالملازمة العقلية وبناء على الأصل المثبت، فلا يجري أيُّ واحد من الاستصحابين، وكذلك الأمر بناء على المبنى الثالث، فإن الإطلاق أمر عدمي مُطعَّم بالملكة، وحيث أنه كذلك، فلا يمكن استصحابه بلحاظ عدم الخصوصية، لأن استصحاب عدم لحاظ الخصوصية لا يُثبت ذلك العدم الخاص المطعّم بالملكة إلاَّ بالملازمة العقلية وبناء على الأصل المثبت. إذن

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص١٧٣ على تفصيل بين مقامي الإثبات والثبوت، ومبنى السيد الخوئي على تقابل التضاد بين الإطلاق والتقييد، إنما هو في مقام الثبوت دون الإثبات. المقرّر.

(٢) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٨٢. على تفصيل عند المحقق النائيني، بين الإنقسامات الأولية العارضة وبين الإنقسامات الثانوية العارضة على الموضوع بعد تعلق الحكم به؛ وتقابل الوجود والعدم بين الإطلاق والتقييد عنده، إنما يكون في الإنقسامات والقيود الثانوية دون الأولية. المقرّر.

فاستصحاب عدم لحاظ الخصوصية إنما يثبت به الإطلاق لو كان الإطلاق أمر عدمياً صرفاً.

الوجه الثالث:

أنه لو بنينا على أن الإطلاق مجرد أمر عدمي، فيجري استصحاب عدم لحاظ الخصوصية، ولكن هذا الاستصحاب ليس له أثر عملي، فلا يُعقل جريانه، لأن المستصحب، وهو عدم لحاظ الخصوصية، لا يمكن أن نُثبت به الحكم الشرعي، وهو الحجية، إلاَّ بتوسط لازم عقلي، وهو توسط الظهور، فإنه بالإطلاق في عالم لحاظ الواضع، نريد أن نثبت سعة دائرة ظهور المشتق في الأعم، وهذا الظهور من اللوازم العقلية المترتبة على سعة دائرة لحاظ الواضع، والحجية حكم شرعي لهذا اللازم العقلي، فبإستصحاب عدم لحاظ الخصوصية، لا يمكن أن نُثبت الحجية إلاَّ بتوسط لازم عقلي، وهو دائرة الظهور، فيكون الأصل مثبتاً من هذه الناحية، إذن فلا يجري هذا الاستصحاب، وعلى هذا لا يوجد أصل عملي ينقح المدَّعى في المسألة الأصولية.

الناحية الثانية:

الناحية الثانية، وهي تأسيس الأصل بلحاظ المسألة الفقهية، فالكلام فيها يقع في جهتين، فتارة بلحاظ جريان الأصل الموضوعي، وأخرى بلحاظ جريان الأصل الحكمي.

الجهة الأولى:

قد يُقال في هذه الجهة بجريان الاستصحاب فيما إذا وقع المُستصحَب موضوعاً لأثر شرعي، كما لو فُرض أن زيداً كان متلبساً

بالعلم ثم إنقضى عنه المبدأ، فيُقال بأن زيداً كان يعلم بكونه عالماً، ويشك في بقاء عالميته، فيستصحب بقاء هذا العنوان وهو عنوان «عالم»، وهذا الاستصحاب يُسمّى بالاستصحاب في الشبهة المفهومية، لأن مفهوم «عالم» مجمل، ومُردّد بين خصوص المتلبّس أو الأعم من المتلبّس وممّن إنقضى عنه المبدأ، فالشبهة والإجمال إنما هو في المفهوم والعنوان، ولهذا يُسمّى الاستصحاب بالاستصحاب في الشبهة المفهومية.

والتحقيق، هو عدم جريان الاستصحاب، وتوضيح ذلك أن في المقام أمور ثلاثة.

الأمر الأول: مقطوع الارتفاع وهو التلبس بالمبدأ فإن زيداً يقطع بارتفاع تلبسه بالعلم وفعليته.

الأمر الثاني: مقطوع البقاء وهو الجامع بين المتلبس والمنقضي عنه التلبس، وهو كون زيد ممّن عَلِم.

الأمر الثالث: مشكوك البقاء، فهو ليس معلوم الارتفاع ولا معلوم البقاء، وهو مدلول كلمة «عالم»، فلا يُدرى هل أنها تدل على مقطوع الارتفاع، أو على مقطوع البقاء، فمن هنا يُشك في مدلولها بما هو مدلول، فهل هو باق أو مرتفع، فإن كان المدلول هو الأول فهو معلوم الارتفاع، وإن كان هو الثاني فهو معلوم البقاء، وحيث لا يُدرى هل هو الأول أو الثاني إذن فالمدلول مشكوك البقاء.

وإجراء الاستصحاب في هذه الأمور متعذر، أما إجراؤه في الأمر الأول وهو التلبس الفعلي فهو غير ممكن، لوضوح أن التلبس الفعلي مقطوع الارتفاع، إذ لا شك ببقاء العلم مع القطع بارتفاعه،

وأما إجراؤه في الأمر الثاني وهو الجامع فهو أيضاً متعذر لأن الجامع مقطوع البقاء، إذ لا شك بالبقاء ليجري الاستصحاب.

وأما الأمر الثالث، فقد يُتوهم بأنه مجرى للاستصحاب، فيُقال، بأن مدلول اللفظ، إن كان هو المتلبّس فهو مرتفع، وإن كان الأعم فهو باق، إذن فيُشك في بقاء المدلول وارتفاعه، فيجري الاستصحاب في مدلول اللفظ.

لكن هذا غير صحيح، لأن الشك وإن كان فيما هو مدلول اللفظ، لكن المدلول بهذا العنوان ليس موضوعاً للحكم الشرعي، فإن الحكم ليس مترتباً على عنوان مدلول اللفظ بحيث لو لم يكن هناك لفظ لتعطلت الأحكام الشرعية، بل الحكم متوقف على واقع مدلول اللفظ وما هو بالحمل الشايع مدلول اللفظ، يعني على المتلبس أو على الأعم، فعنوان مدلول اللفظ ليس دخيلاً في الحكم الشرعي أصلاً، لأن الأحكام تابعة لموضوعاتها الواقعية بقطع النظر عن كونها مدلولة للفظ، نعم دلالة اللفظ طريق إلى تشخيص ما هو الموضوع وما هو المعنى لا أنها قيداً في الموضوع ودخيلة في ترتب الحكم الشرعي على موضوعه.

إذن فلا مجرى للاستصحاب في المقام، وفيه يتعذر إجراء الاستصحاب الموضوعي.

الجهة الثانية

والكلام في هذه الجهة يدور حول تشخيص الأصل الحكمي.

وفي تشخيص هذا الأصل، تارة نفرض أن التكليف قد تعلق بصرف الوجود كما إذا قال «أكرم عالماً»، وأخرى نفرض أن التكليف قد تعلق بمطلق الوجود، كما إذا قال «أكرم كل عالم»، فهنا فرضيتان.

الفرضية الأولى:

فيما إذا تعلق التكليف بصرف الوجود، يقع الكلام في مقام الامتثال، فهل يُجزي إكرام الذي كان متلبساً بالعلم وانقضى عنه المبدأ، أو لا بُدّ من إكرام مَن هو متلبس بالعلم بالفعل؟، فبحسب الحقيقة الأمر هو من باب الدوران بين التعيين والتخيير في الشبهة الحكمية، لأن الوجوب هنا دائر بين أن يكون وجوباً تخييرياً، بين مَن إنقضى عنه العلم، وبين الذي لا يزال لديه علم، أو يكون وجوباً تعيينياً مخصوصاً بخصوص الذي لا يزال لديه علم، فالأمر دائر بين التخيير والتعيين، وفي مثل ذلك يتعين القول بأصالة البراءة عن التعيين.

وتوضيح ذلك، أننا تارة نفرض أن الجامع الأعمي مع المتلبس نسبتهما نسبة الأقل والأكثر، يعني أن الجامع الأعمي محفوظ في ظل المتلبس، والمتلبس يزيد عليه بزيادة، بحيث أن النسبة بينهما كالنسبة بين «رقبة»، ورقبة مؤمنة، فكما أن أصل «الرقبة» محفوظة في الرقبة المؤمنة مع زيادة خصوصية الإيمان، فكذلك أصل الجامع الأعمي محفوظ في المتلبّس مع خصوصية زائدة وهي فعلية التلبس، إذن فالأمر بينهما من باب الأقل والأكثر في عالم الوجوب والواجب، لأن الجامع محط للوجوب، إمّا وحده أو مع ضم خصوصية التلبس، إذن فوجوب إكرام الجامع معلوم، وتقيّده بالخصوصية الزائدة مشكوك، فتجري البراءة عن الزائد.

وتارة أخرى نفرض أن الجامع الأعمي مع المتلبس مفهومان متباينان في عالم المفهويمة وإن كان بحسب عالم الصدق بينهما عموم وخصوص مطلق، فكل منها طارد ومقابل للأخر ولا يكون أحدهما

محفوظاً في ضمن الآخر، فالأمر من باب الدوران بين المتباينين بلحاظ عالم عروض الوجوب، لكن بحسب عالم الكلفة التي هي نتيجة الوجوب، يكون الأمر دائراً بين الأقل والأكثر، لان كلفة وجوب الجامع الأعمي أقل من كلفة وجوب خصوص المتلبس. باعتبار أن دائرة صدق الجامع الأعمي وأفراده أوسع من دائرة صدق المتلبس وأفراده، فيصير الحال من دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الكلفة، لا في الوجوب، والمختار في الدوران بين الأقل والأكثر جريان البراءة، سواء كان الدوران في عالم عروض الوجوب، أو في عالم الكلفة التي هي نتيجة الوجوب، إذن فهنا تجري البراءة عن وجوب إكرام خصوص المتلبس وعلى هذا يُجتزأ بإكرام الشخص المنقضي عنه المبدأ.

الفرضية الثانية:

وهي فيما إذا تعلق التكليف بمطلق الوجود كما إذا قال «أكرم كل عالم» وانقضى المبدأ عن بعض الأفراد، فيقع الكلام في تشخيص الأصل الحكمي الجاري في هذه الفرضية، وقد فصّل صاحب الكفاية[1] في هذه الفرضية بين صورتين.

الصورة الأولى، فيما إذا كان الحكم قد حدث بعد إنقضاء المبدأ.

الصورة الثانية، فيما إذا كان الحكم قدحدث قبل إنقضاء المبدأ. ففي الصورة الأولى يكون الشك شكاً في حدوث الوجوب بالنسبة لمن إنقضى عنه المبدأ، فتجري البراءة عن الوجوب، وأما في الصورة

---

(١) المشكيني ـ كفاية الأصول: ج١ ص٢١.

الثانية، فالشك يكون في بقاء الوجوب بعد العلم بتعلقه فيمن انقضى عنه المبدأ، فيجري استصحاب الوجوب. ولنا تعليقان على هذين المطلبين في كلتا الصورتين.

أما الصورة الأولى: وهي فيما إذا كان حدوث الحكم بعد إنقراض المبدأ، فينبغي التفصيل فيها بين حالتين.

الحالة الأولى: أن يكون أصل جعل الوجوب قد حدث بعد إنقراض المبدأ ومتأخراً عن الإنقضاء، من قبيل أن نفرض أن زيداً كان متلبساً بالعلم إلى يوم الجمعة ثم زال عنه العلم يوم السبت، وفي يوم الأحد صدر من المولى جعل وجوب إكرام «العالم»، فأصل الجعل لم يكن موجوداً بل كان متأخراً عن الإنقضاء.

الحالة الثانية: أن يكون أصل الجعل موجوداً، ولكن المجعول لم يكن فعلياً لتوقفه على شرط، كما لو فرضنا أن المولى قد جعل من أول الأمر وجوب إكرام «العالم»، لكن مقيداً بمجيء شهر رمضان، وقد زال العلم عن زيد قبل مجيء هذا الشهر، فالوجوب بلحاظ الجعل ثابت من أول الأمر، ولكن المجعول لم يصبح فعلياً إلاَّ بعد زوال المبدأ عن زيد لأن المجعول منوط بمجيء شهر رمضان وقد زال المبدأ قبل مجيئه.

ففي الحالة الأولى، الأمر كما ذكر صاحب الكفاية، فإن الشك شك في أصل الجعل، فتجري البراءة أو استصحاب عدم الوجوب بالنسبة لمن إنقرض عنه المبدأ سابقاً على أصل الجعل.

وأما في الحالة الثانية، فقد يُقال بإمكان إجراء الاستصحاب التعليقي لإثبات وجوب إكرام من إنقضى عنه المبدأ قبل دخول الشهر الذي هو قيد لفعلية المجعول بناء على مسلك صاحب الكفاية. وما

نوافق عليه في الجملة في بحث الاستصحاب من جريان الاستصحاب التعليقي، فإنه يمكن أن يُقال في المقام باستصحاب هذه القضية المشروطة المعلقة، وهي أنه لو كان قد دخل شهر رمضان قبل زوال المبدأ لوجب إكرام زيد، فإن هذه القضية بما هي مشروطة ومعلّقة كانت ثابتة في حق زيد عندما كان متلبساً بالعلم، وبعد ارتفاع المبدأ عنه يُشك بأن هذه القضية المشروطة، هل ما زالت باقية أو أنها ليست باقية فيجري استصحاب بقاء هذه القضية فيثبت بذلك وجوب إكرام زيد إذا دخل شهر رمضان، بناء على جريان الاستصحاب التعليقي وإجرائه في القضايا المشروطة كإجرائه في القضايا التنجيزية.

إذن فالصحيح في الحالة الأولى، هو التفصيل بين هاتين الحالتين، ففيما إذا كان أصل الجعل متأخراً عن ارتفاع المبدأ لا يجري الاستصحاب في القضية المشروطة، حيث لا قضية مشروطة لعدم الجعل رأساً، وأمّا إذا كان أصل الجعل صادراً من أول الأمر. ولكنه بنحو القضية المشروطة المعلقة على دخول شهر رمضان، فيجري استصحاب الوجوب بنحو القضية المشروطة ولا يصل الأمر إلى أصالة البراءة لحكومة الاستصحاب على أصالة البراءة.

وأمَّا الحالة الثانية وهي التي ذكرها صاحب الكفاية[1] حيث يكون ارتفاع المبدأ بعد شمول الحكم وفعليته لزيد، فهل يجري في حقه استصحاب وجوب الإكرام؟. تمسّك صاحب الكفاية باستصحاب الوجوب، وهذا الاستصحاب استصحاب تنجيزي لا تعليقي. وقد استشكل السيد الأستاذ[2] في إجراء هذا الاستصحاب باستشكالين.

---

(١) المشكيني ـ كفاية الأصول: ج١ ص٢١.

(٢) محاضرات فياض: ج١ ص٢٧٠.

الإشكال الأول: أن هذا الاستصحاب استصحاب في الشبهة الحكمية لأن الشك في بقاء الوجوب إنما هو من جهة إجمال المفهوم، وتردد الحكم المجعول بين أن يكون شاملاً لحال الإنقضاء أو مخصوصاً بحال التلبس، فالشبهة إذن شبهة حكمية، والاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية كلية، وإنما يجري في الشبهات الموضوعية على مُبناه.

وهذا الاستشكال جوابه مبنائي، فإن التحقيق يقتضي جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وفاقاً لمشهور المحققين، كما يجري في الشبهات الموضوعية، فلا مانع من هذه الناحية من إجراء الاستصحاب في الشبهة الحكمية.

الاستشكال الثاني: أنه لو سلمنا بأن الاستصحاب يجري في الشبهة الحكمية، لكن لا يجري في المقام لعدم إحراز بقاء الموضوع مع أنه يشترط في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع ووحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً، وذلك، لأنه في المقام، إن كان موضوع الحكم الشرعي في وجوب الإكرام هو المتلبس بالفعل، إذن فهو مرتفع وغير محفوظ بقاءً، وإن كان هو الجامع بين المتلبس والمنقضي عنه المبدأ، إذن فهو باق ومحفوظ بقاء، إذن فلم نحرز وحدة الموضوع في القضية المتيقنة والقضية المشكوكة، فلا يجري الاستصحاب، ولهذا نلتزم بعدم جريان الاستصحاب الحكمي في تمام الشبهات المفهومية، لأن الإجمال في المفهوم يوجب عدم إحراز موضوع الحكم بقاءً.

ولكن يُقال في المقام، بأن الشبهة المفهومية حقيقة لا تختلف عن سائر الشبهات الحكمية الأخرى، فهناك إشكال عام أُورد على إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وهو مسألة عدم إحراز

الموضوع، فمثلاً نشك في بقاء النجاسة في الماء المتغيّر بعد زوال التغير بنفسه، فهذه شبهة حكمية، وأُشكل على جريان الاستصحاب هنا، بأن الشك في بقاء الحكم نشأ من ناحية التردد في موضوع الحكم، فإن كان موضوع الحكم هو الماء المتصف فعلاً بالتغير، إذن فالموضوع غير باق، لأن هذا الماء غير متصف فعلاً بالتغير، وإن كان الموضوع هو الماء الذي حدث فيه التغير، فهذا ماء قد حدث فيه التغير، فالموضوع محفوظ بقاءً، إذن فلم يُحرز إنحفاظ الموضوع في القضية المتيقنة وفي القضية المشكوكة معاً.

وأجاب الأعلام والسيد الأستاذ[1] على هذا الإشكال بأن الحيثية المحتمل دخلها في الحكم وهي حيثية التغير، وإن كانت مرتفعة وغير محفوظة في القضية المشكوكة، لكنها حيثية تعليلية وليست تقيدية، فقد قسّموا الحيثيات الدخيلة في موضوع الحكم إلى قسمين، فقسم من الحيثيات دخيل في الموضوع على وجه الركنية بحيث يتعدد الموضوع بتغايرها، والقسم الثاني حيثيات تعليلية وليست ركنية بحيث لا يتعدد الموضوع بتغايرها، إذن فالتغير مثلاً حيثية تعليلية ولا يتعدد الموضوع بتغايره، فلهذا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

وهذا الكلام يجري حرفاً بحرف في الشبهات المفهومية أيضاً، ففي المقام، التلبّس بالعلم كالتغير، فكما أن الشك في بقاء النجاسة في الماء المتغير كان ناشئاً من تردد الموضوع بين ما هو مرتفع قطعاً وبين ما هو باق قطعاً، كذلك الشك في بقاء وجوب الإكرام بعد ارتفاع التلبس الفعلي، يكون ناشئاً من تردد الموضوع بين ما هو مرتفع قطعاً وبين ما هو باق قطعاً، لأن الموضوع إن كان هو الجامع فهو

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٢٤٣ ـ ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

باق، وإن كان هو خصوص المتلبس فهو مرتفع، إذن فلا بُدّ من النظر إلى هذه الخصوصية المرتفعة وهي خصوصية التلبّس، فإن كانت من الحيثيات التعليلية بنظر العرف بحيث لا يتعدّد الموضوع ولا يتغاير بتغايرها، إذن فيجري الاستصحاب ولا يقدح زوالها لأن إنحفاظ الموضوع إنما هو بالحيثيات التقيدية الركنية كما كان يجري الاستصحاب في نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، وإن كانت هذه الخصوصية حيثية تقيدية وركنية فلا يجري الاستصحاب، سواء كانت الشبهة مفهومية أو حكمية غير مفهومية.

فالمناط إذن في جريان الاستصحاب هو تشخيص الحيثية المرتفعة المحتمل دخلها في موضوع الحكم، فإن كانت حيثية تعليلية جرى الاستصحاب سواء كانت الشبهة مفهومية أو حكمية غير مفهومية، وإن كانت حيثية تقيدية لا يجري الاستصحاب الحكمي سواء كانت الشبهة مفهومية أو حكمية غير مفهومية، فلا نتعقل فرقاً بين الشبهة المفهومية الحكمية والشبهة الحكمية غير المفهومية من هذه الناحية، فالصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية[1] من بقاء وجوب الإكرام بينما السيد الأستاذ[2] منع من هذا الاستصحاب وأجرى البراءة.

ثم إن في المقام نكتة أخيرة، وهي أنه لو فرضنا أن المكلف ابتلى بالفرضيتين، بفرضية التكليف بنحو صِرْفِ الوجود، وفرضية التكليف بنحو مطلق الوجود، فقيل له في وقت واحد «أكرم عالماً وأكرم كل عادل» فيتشكّل حينئذٍ علم إجمالي بإلزام مردّد، وذلك لأن المشتق إن كان موضوعاً لخصوص المتلبس، إذن لا يكفي في مقام

---

(١) كفاية الأصول ـ المشكيني: ج١ ص٢١ ـ ٢٢.
(٢) محاضرات فياض: ج١ ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

امتثال خطاب «أكرم عالماً» أن يكرم زيداً المنقضي عنه العلم، وإن كان المشتق موضوعاً للأعم، فيجب عليه أن يكرم خالداً المنقضي عنه مبدأ العدالة، إذن فهو يعلم إجمالاً بأنه إمّا أن لا يجوز له أن يمتثل خطاب «أكرم عالما» بناء على المتلبسي، وإمّا أنه يجب عليه أن يكرم خالداً بناء على الأعمي، وحينئذٍ إن قلنا على المختار بإجراء أصالة البراءة عن التعيين بالنسبة إلى زيد وبإجراء استصحاب بقاء الوجوب بالنسبة إلى خالد، فالعلم الإجمالي منحل لأن أحد طرفيه مجرى للأصل المُثبت للتكليف وهو استصحاب بقاء الوجوب، والطرف الآخر مجرى للأصل النافي للتكليف وهو أصالة البراءة عن التعيين فيجري كلا الأصلين إذ لا تعارض بينهما، لأنهما ليسا نافيين معاً، بل أحدهما نافي للتكليف والآخر مثبت له. وأما إذا قلنا بمبنى السيد الأستاذ[1] بعدم جريان الاستصحاب بل بجريان البراءة، فحينئذٍ تتعارض البراءة عن التعيين لغير زيد مع البراءة عن وجوب إكرام خالد، فيكون العلم الإجمالي منجزاً فيما إذا اجتمعت كلتا الفرضيتين في الفقه على مكلف واحد.

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

المقام الثاني

الكلام في هذا المقام يدور حول تنقيح الأدلة الواردة في هذا الباب، حيث أن في المسألة أقوالٍ ثلاثة. فهناك من قال بالوضع لخصوص المتلبس، ومنهم مَن ذهب إلى الوضع للأعم من المتلبس والمنقضي عنه المبدأ، وهناك قول ثالث بالتفصيل، بين بعض المشتقات وبعضها الآخر، فبعضها موضوع لخصوص المتلبس، وبعضها الآخر موضوع للأعم.

وقبل الدخول في الأدلة الواردة في المقام نقول بأن التدبّر في نفس المدَّعى كافٍ للوصول إلى القول لخصوص المتلبس، وبطلان مقالة الأعمي، وذلك لأن الأعمي، لا بُدّ له من تصوير جامع معقول، وقد تقدم في المقدمة الثالثة عدم معقولية الوجوه المذكورة لتصوير الجامع الأعمي إلاَّ وجهين منها.

الوجه الأول: أن يُقال بدخول فعل الماضي في المشتق، فضارب يعني مَن ضرب، فعنوان «مَن ضرب»، ينطبق على المتلبّس وعلى المنقضي عنه المبدأ، وهذا الوجه هو المختار.

الوجه الثاني: أن يُقال بأن الجامع هو الذات الغير متلبسة فعلاً بالعدم الأزلي للمبدأ.

وبالتأمل في هذين الجامعين، حيث تنحصر مقالة الأعمي

بأحدهما، يتبين بأن هذه المقالة لا تقبل التصديق فيتعين القول بالوضع لخصوص المتلبس، لأن كُلا هذين الجامعين مما لا يمكن المساعدة عليه بحسب الوجدان العرفي.

فأمّا الجامع الثاني الذي هو الذات الغير متلبسة فعلاً بالعدم الأزلي، فمن الواضح عدم عرفيته لأنه سنخُ مفهوم يحتاج تصوره ثبوتاً إلى عناية كبيرة، فضلاً عن أن يكون هو مدلول كلمة «عالم أو ضارب» أو أن يكون هو المعنى الذي وضعه له الواضع واستعمله المستعمل وفهمه السامع إثباتاً، فحينما يقال «زيد عالم» لا يتبادر إلى الذهن العرفي نفي أمر عدمي تفصيلاً ولا إجمالاً، بل المتبادر أمر ثبوتي صرْف، فهذا الجامع لا يصلح أن يكون جامعاً عرفياً.

وأما الجامع الأول الذي هو عبارة عن أخذ فعل الماضي في المشتق، وإن لم يكن غريباً في النظر العرفي لكنه يكذب مفهوميته وكونه مدلولاً لكلمة عالم، وذلك لأن هذا الجامع أُخذ فيه الفعل الماضي على نحو الركنية فإذا قلنا «زيد عالم» يعني «مَن عَلِمَ»، فيلزم بناء على هذا أن يكون المبدأ حادثاً في حق زيد قبل زمان الحكم لكي يصدق الفعل الماضي في زمان الحكم، وأما إذا كان المبدأ حادثاً في آن الحكم، إذن فهو مفاد فعل المضارع، وهذا على خلاف الوجدان العرفي، فإنه شاهد على أنه متى ما صدق فعل المضارع صدق المشتق، ولا يتوقف صدقه على صدق فعل الماضي، بينما لو كان فعل الماضي دخيلاً في المشتق، فلا يكفي في صدق اسم الفاعل صدق المضارع، بل يحتاج إلى صدق فعل الماضي وإلى حدوث المبدأ آناً (ما) قبل زمان الحكم، ومن اللوازم المترتبة على إدخال فعل الماضي في المشتق، أنه في الحالات التي يكون فيها المبدأ آنياً وليس له بقاء أصلاً، من قبيل الضربة الواحدة، فحينئذٍ نسأل أنه بلحاظ أيّ

زمان وأيّ آنٍ نحكم على زيد بأنه ضارب؟. فهل نحكم عليه بلحاظ آن حدوث المبدأ، أو بلحاظ الآن الثاني؟. فإن قيل بلحاظ آن حدوث المبدأ، إذن يكون فعل الماضي غير صادق بل الصادق هو فعل المضارع، وهذا معناه أن فعل الماضي غير دخيل في مفاد المشتق، وإن قيل بلحاظ الآن الثاني بعد حدوث المبدأ وبحسب الفرض أن المبدأ آني وغير قابل للبقاء والاستقرار، إذن فعنوان «ضارب» لا يجوز إطلاقه حقيقة على الذات إلاّ بعد إنقضاء المبدأ، وهذا القول يرجع بالتحليل إلى أن المشتق حقيقة في المنقضي عنه المبدأ خاصة لا في المتلبس.

واكتشاف مثل هذه اللوازم بالتحليل، برهان عرفي على أن هذا الجامع لا يصلح أن يكون هو الموضوع له كلمة «المشتق».

إذن فكلا الجامعين اللذين تعقّلْناهما ثبوتاً بطْلا إثباتاً، وتبيّن بالوجدان العرفي وبلوازم المطلب أن العرف يأبى عن كون المشتق أحد الجامعين، إذن فيبطل الوضع للأعم ويتعين الوضع لخصوص المتلبس، ومع هذا نذكر إجمالاً الوجوه التي تُذكر للاستدلال على الأقوال في المسألة.

أدلة الوضع لخصوص المتلبس

الوجه الأول:

استدل على الوضع لخصوص المتلبس بدعوى التبادر، فإن المتبادر من المشتق هو خصوص المتلبس، وقد أشكل الأعمّي على هذه الدعوى، بأن التبادر في المقام لا ينحصر منشؤه بالوضع إذ لعلّه ناشىء من الإنصراف بسبب كثرة الاستعمال في المتلبس، فإن الاستعمال في المتلبّس أكثر منه في المنقضي عنه المبدأ فلعلّ كثرة الاستعمال أوجبت إنصرافاً. وهذا الإنصراف هو منشأ التبادر.

وأجاب عن ذلك صاحب الكفاية[1]، بأن الاستعمال في حالات إنقضاء المبدأ عن الذات، أكثر منه في حالات التلبس، فكيف يُدّعى أن كثرة الاستعمال في المتلبس هي التي أوجبت الإنصراف والتبادر.

وأُشكل على صاحب الكفاية، بأنه بين محذورين، فإمّا أن يعترف بأن الاستعمال في المتلبس أكثر منه في المنقضي، وإمّا أن يعترف بأن الاستعمال في المنقضي أكثر منه في المتلبس، فإن قال بالأول، إذن تمَّ الإشكال، وهو أن هذا التبادر تبادر إنصرافي ناشىء من كثرة الاستعمال في المتلبّس، وإن قال بالثاني إذن لزمه إشكال آخر، وهو

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص١١٢ ـ ١١٣.

أنه كيف يكون الاستعمال في المنقضي أكثر منه في المتلبّس مع أن صاحب الكفاية[1] يدّعي الوضع لخصوص المتلبس، فإن كون الاستعمال في المنقضي أكثر، معناه أن الحاجة الاستعمالية في المنقضي أكثر منها في المتلبس، والأوضاع تابعة للحاجات، فيُناسب ذلك كون الوضع للأعم لا لخصوص المتلبس.

وحاول صاحب الكفاية أن يتخلص من كلا المحذورين حيث قال بأن الملاحظ إن أكثر الاستعمالات الواقعة للمشتق قد صدرت بعد إنقضاء المبدأ عن الذات، وهذه الاستعمالات قابلة لأن تكون مستعملة في المتلبس إذا كان الحكم والجري بلحاظ حال التلبس، وقابلة أيضاً لأن تكون مستعملة في المنقضي إذا كان الجري بلحاظ زمان الإنقضاء، وحينئذٍ إن قلنا بالوضع لخصوص المتلبس، فلا بُدّ وأن تكون موضوعة لخصوص المتلبس، وأن يكون الجري بلحاظ حال التلبس، وذلك تمسكاً بأصالة الحقيقة، إذ لو كان الجري بلحاظ حال الإنقضاء لكان مجازاً، فبأصالة الحقيقة تعيّن وجه هذه الاستعمالات الكثيرة بأنها تستعمل في المتلبس وبلحاظ حال التلبس، إذن فمسألة كون الوضع لخصوص المتلبس لا يناسب كون الاستعمالات في المنقضي أكثر منها في المتلبس واضحة، إذ بناء على المتلبسي، الاستعمال فيه أكثر لأن هذه الاستعمالات المجملة الوجه يؤول أمرها إلى استعمالات في المتلبس ببركة أصالة الحقيقة فلا يلزم من المتلبسي أن يكون الاستعمال في غير الموضوع له أكثر شيوعاً من الاستعمال في الموضوع له.

وأما بناءً على الوضع للأعم، فلا تجري أصالة الحقيقة لأن زمان

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص١١١ ـ ١١٢.

الجري والحكم، سواء كان بلحاظ حال التلبس، أو بلحاظ حال ما بعد التلبس، هو على أي حال حقيقة، بل تجري أصالة الإطلاق التي توجب أن يكون زمان الجري هو زمان النطق، فإن مقتضى الإطلاق وعدم تعيين الزمان هو أن يكون زمان النطق هو زمان الجري، وزمان النطق هو زمان الإنقضاء، لأن هذه الاستعمالات صدرت في زمان الإنقضاء، فيكون زمان الإنقضاء هو زمان الجري، وهذا معناه، أنها مستعملة في المنقضي عنه المبدأ لا في المتلبس، إذن فدعوى أن تبادر المتلبس ينشأ من كثرة الاستعمال والإنصراف لا من الوضع ممنوعة، إذ بناء على الأعم تكون الاستعمالات، استعمالات في المنقضي، بمقتضى أصالة الإطلاق، وبهذا يندفع كلا المحذورين.

ولكن ما ذهب إليه صاب الكفاية[1]، من أن كثرة الاستعمال، بناء على الأعم، تكون في المنقضي ببركة أصالة الإطلاق غير صحيح، وذلك لأن الجمل على قسمين.

القسم الأول: تطبيقية، وهي أن يكون هناك ذات مشخّصة، ثم يُطبّق عليها عنوان المشتق من قبيل زيد عالم.

القسم الثاني: غير تطبيقية، وهي، ما إذا لم يُلحظ ذات معينة، ليطبق عليها ذات المشتق من قبيل أكرم العالم.

ففي القسم الثاني إذا ورد المشتق في جملة غير تطبيقية، فإن المستعمل لم يلحظ ذاتاً معينة أجرى عليها المشتق، ليُقال، بأن مقتضى الإطلاق، أن زمان الجري هو زمان النطق، وزمن النطق كان

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص١١٢.

بعد الإنقضاء، فيكون الاستعمال حينئذٍ في المنقضي، بل الأمر ليس كذلك.

وأما في القسم الأول فيما إذا كانت الجمل تطبيقية، فإن هذه الجمل، إمّا أن تكون إسنادية أو حملية.

فإن كانت إسنادية من قبيل «أَكَرَ مني عالم»، فمن الواضح أن مقتضى الإطلاق، هو أن الجري والتطبيق إنما هو بلحاظ صدور الإكرام عن الذات، لا بلحاظ زمن النطق ليُقال أن زمن النطق قد إنقضى فيه المبدأ، فيكون مستعملاً في المنقضي.

وإن كانت حملية من قبيل «زيد عالم»، فتارة نفرض أن الذات كانت منعدمة حين صدور هذه الجملة وأخرى نفرض أنها موجودة، فإن كانت منعدمة، فمن الواضح أن الجري يكون بلحاظ زمن وجود الذات لا زمن النطق، لأنه بلحاظ زمن النطق لا ذات أصلاً، وأما إن كانت الذات موجودة حين صدور هذه الجملة، فحينئذٍ مقتضى أصالة الإطلاق هو كون الجري في زمان النطق، ولكن لا نقول بأن الغالب في زمان النطق هو إنقضاء المبدأ، بل غالباً ما يكون زمان النطق مقارناً مع فعلية التلبس بالمبدأ، وحينئذٍ فأين كثرة الاستعمال في المنقضي بناء على الأعم كما ذكر صاحب الكفاية، فكلامه غير تام.

كما أن الإشكال المذكور على التبادر، وهو احتمال أن يكون ناشئاً من كثرة الاستعمال، غير ضار في المقام، لأن معنى حصول التبادر من كثرة الاستعمال، هو أن العرف نقلوا المشتق من المعنى اللغوي الأعمي، إلى خصوص المتلبس، وهو معنى الوضع التعيُّيني، وعمل الفقيه هو تشخيص الوضع العرفي لا الوضع اللغوي.

الوجه الثاني:

أن يُقال بأن الأوصاف الاشتقاقية لو كانت موضوعة للأعم للزم إنتفاء التضاد بين زيد وعالم، إذ يصح أن يُقال عن زيد أنه عالم باعتبار تلبسه بالعلم، وفي نفس الوقت يصح أن يُقال عنه أنه جاهل باعتباره كان متلبساً بالجهل، ومعنى هذا أنه لا تضاد بين عالم وجاهل حيث وُصف بهما شخص واحد في وقت واحد، مع أن الأوصاف الاشتقاقية المأخوذة من المبادىء المتضادة من قبيل العلم والجهل، متضادة، فبهذا يتبين أن المشتق ليس موضوعاً للأعم.

وهذا الاستدلال غير تام، لأنه، إن أريد بالاستدلال بالتضاد بين عالم وجاهل، الاستدلال على التضاد بينهما بسبب التضاد بين العلم والجهل، فهو غير صحيح، لأن التضاد بين المبدأين لا يستلزم التضاد بين مدلولي الهيئتين الاشتقاقيتين المأخوذتين من هذين المبدأين، لأنه بناء على الأعمي يُطعَّم مفهوم عالم وجاهل بالفعل الماضي فيتحول المفهومان إلى فعلين ماضيين ولا تنافي بين فعلين ماضيين.

وإن أريد بالتضاد بين عالم وجاهل، القول بأن التضاد بينهما أمر ارتكازي معروف، فهذا صحيح، إلاَّ أن هذا الارتكاز في طول معرفة المعنى، ولا يكون دليلاً على معرفة المعنى، نعم هو صالح للتنبيه على المعنى في حال الغفلة عنه.

الوجه الثالث:

أنه يصح سلب المشتق عن المنقضي عنه المبدأ، وصحة السلب علامة على المجاز، فيثبت بذلك أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس.

وقد أُشكل على ذلك، بأنه إن كان المراد بصحة السلب عن المنقضي عنه المبدأ صحة السلب كلية، فهذا خلاف الوجدان، فإن زيداً الذي إنقضى عنه العلم لا يصح سلب العالم عنه كلية، لأنه كان متلبساً بالعلم سابقاً فيصدق عليه أنه عالم بعلم سابق، وإن كان المراد بصحة السلب، صحة السلب المقيدة بالفعل، كما يُقال عمّن انقضى عنه العلم أن زيداً ليس بعالم بعلم فعلي، فهذا صحيح، إلاَّ أنّ صحة سلب المقيّد لا تدل على صحة سلب المطلق ليتم الدليل.

ولكن هذا الإشكال ممّا لا يمكن المساعدة عليه، لأنه تارة نقيّد الوصف الاشتقاقي، فنقول «زيد ليس بعالم الآن»، فتكون كلمة «الآن» قيداً للعالم، وأخرى، نقيد المبدأ فنقول «زيد ليس بعالم بالعلم الموجود الآن» فتكون كلمة الآن قيداً للعلم، ولكن هذا الفرق غير نافع في المقام، لأنه إن كان الاستدلال على الوضع لخصوص المتلبس بصحة السلب بمثل جملة «زيد ليس بعالم الآن»، فهذا صحيح، لأن النزاع بين الأعمي والمتلبسي إنما هو في أنّ زيداً الذي إنقضى عنه المبدأ، هل يُطلق عليه أنه عالم الآن أو لا؟. فإذا صح قولنا «زيد ليس بعالم الآن» فيتعين القول بالوضع لخصوص المتلبس، وأمّا إذا كان الاستدلال على الوضع لخصوص المتلبس بجملة «زيد ليس بعالم بالعلم الموجود الآن» فقد يكون صحيحاً، لأن هذا ممّا يعترف به الأعمي، لأنه لا يقول بأنه عالم بعلم فعلي الآن، بل يقول أنه كان عالماً، وبهذا اللحاظ يصح إطلاق لفظ العالم عليه الآن حقيقة، فصحة قولنا «زيد ليس بعالم بعلم فعلي الآن» لا تضر الأعمي.

إلاَّ أن أصل هذا الاستدلال غير صحيح، لأن صحة السلب ليس من علامات المجاز، وقد مرَّ بك أن صحة الحمل وصحة السلب من

نتائج العلم بالمعنى الموضوع له اللفظ، ولا تصلح دليلاً على الوضع، نعم هي صالحة للمنبهيّة على المعنى حين الغفلة عنه.

الوجه الرابع:

ما ذكره المحقق النائيني[1] (قدّه) وهذا الوجه مركب من أمرين.

الأمر الأول: هو دعوى قيام البرهان على بساطة المفاهيم الاشتقاقية، وأن مفهوم «عالم وضارب» وغيرها هو نفس مفهوم المبدأ، غايته أن المبدأ لوحظ في جانب المشتق لا بشرط، وبذلك صحّ حمله على الذات، بينما لوحظ حمله في المصادر بشرط لا، ولهذا امتنع حمله على الذات، فيُقال بأن البرهان قائم على أن الأوصاف الاشتقاقية بسيطة ولا تختلف عن المصدر إلاّ من حيث اللابشرطية والبشرط لائية.

الأمر الثاني: أنه بناء على بساطة المفهوم الاشتقاقي لا يُعقل الوضع للأعم، إذ لا يتصور جامع أعمي بناء على البساطة. وبهذين الأمرين يتبين أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس.

أما الأمر الثاني وهو أنه بناء على بساطة المفاهيم الاشتقاقية لا يُعقل الجامع الأعمي[2]، فقد تقدم في مقدمات المسألة صحته[3].

وأمّا الأمر الأول، وهو بساطة المفاهيم الاشتقاقية، بمعنى أن مدلول عالم هو العلم ولكن لا بشرط، لا يمكن قبوله، وسيأتي تحقيقه

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٦١ ـ ٦٢.

(٢) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٦٢.

(٣) وقد يظهرمن كلام المحقق النائيني عدم الملازمة بين القول بالتركيب والوضع للأعم إبتداءً ثم عاد وعدل عن ذلك وأفاد أنه لا يمكن القول بالوضع للأعم مطلقاً سواء قلنا بالبساطة أو قلنا بالتركيب. المقرّر.

في خاتمة المسألة، ولهذا فالأحسن تبديل هذا البيان بما ذكرناه في بداية الاستدلال، بأن يُقال، بناء على البساطة، فالجامع الأعمي غير معقول، وبذلك يمتنع القول بالوضع للأعم، وبناء على التركيب، فالجامع الأعمي معقول ثبوتاً، ولكنه غير معقول عرفاً، لاستلزامه المحاذير العرفية الوجدانية، وبذلك يبطل القول بالوضع للأعم على كلا المبنيين، وبما ذكرناه من أدلة المتلبسي، يظهر وجه الخلل في أدلة الأعمي بنحو الموجبة الكلية في تمام المشتقات، نعم هناك بحث معقول في دعوى الأعمية بنحو الموجبة الجزئية، بأن يُقال أن بعض المشتقات موضوعة للأعم، من قبيل أسماء الحِرَف والصناعات والآلات وبعض أسماء الأماكن بنحو الموجبة الجزئية.

أدلة الوضع للأعم بنحو الموجبة الجزئية

صار واضحاً بطلان الوضع للأعم، ولكن هناك بعض المشتقات قد يُقال بأنها موضوعة للأعم بنحو الموجبة الجزئية من قبيل أسماء الحِرَف والصناعات «كبقَّال وشاعر»، وأسماء الآلات «كمفتاح»، وبعض أسماء الأماكن «كمذبح»، ومثل هذا القول يستحق الإنتباه إذ قد يخطر في بادىء الرأي أن أمثال هذه المشتقات قد تُستعمل في المنقضي بلا عناية، فيصح إطلاقها على الذات المنقضي عنها المبدأ، فمثلاً «صايغ» يُستعمل فيمن حرفته الصياغة ولو لم يكن متلبساً بها فعلاً، «وشاعر»، فيمن له موهبة الشعر، ولو لم ينظم الشعر بالفعل، «ومذبح»، في المكان المُعَد للذبح ولو لم يكن هناك حيوان بالفعل يُذبح فيه، «والمفتاح» يُعبّر عنه بالمفتاح، ولو لم يكن يُستعمل بالفعل في الفتح، وهكذا. فمثل هذه المشتقات يصح إطلاقها على الذات مع عدم التلبس الفعلي بها، وصحة الإطلاق هذه يُحتمل فيها أحد وجوه خمسة فلا بُد للقائل بالأعم من إبطال أربعة لإثبات مُدعاه

الوجه الأول:

وهذا الوجه هو مطلوب القائل بالأعم، وهو أن صحة الإطلاق مع عدم التلبس الفعلي ناشىء من هيئة المشتق الموضوعة للأعم من المتلبس وممّن إنقضى عنه المبدأ.

الوجه الثاني:

أن يُقال بأن صحة الإطلاق مع عدم التلبس الفعلي ناشىء من التوسع في مدلول مادة المشتق بمعنى أن المادة أريد بها في المقام، الحرفة والصناعة، ولم يُرد بها الفعلية، ففي الحرفة مثلاً، نرى أنه يصح إطلاق كلمة صايغ على هذا الإنسان، مع أنه لا يباشر فعلاً عملية الصياغة، وإنما يصح ذلك باعتبار أن الصياغة التي هي مبدأ الاشتقاق في صايغ، بمعنى الصناعة والحرفة، وتلبسه بالحرفة فعلي لا محالة، فيكون ذلك من استعمال المشتق في المتلبس بالفعل لأنه متلبس بالفعل بحرفة الصياغة.

وما يُمكن أن يقوله الأعمي لإبطال هذا الوجه، هو أن يقال، بأن المادة لو كان مدلولها هو الحرفة والصناعة للزم أن يكون هذا المدلول مدلولاً للمادة حينما تُعرض عليها سائر الهيئات الأخرى، لأن المادة واحدة موضوعة بوضع واحد نوعي، فمثلاً، «صاغ ويصوغ» مادتهما واحدة، وُضعت لمدلولها وهو الصنعة والحرفة، مع أننا نرى بالوجدان أن الصياغة في ضمن «صاغ ويصوغ» تدل على الحدث، ونفهم من ذلك التلبس الفعلي بالصياغة، إذن فالصياغة لم تكن بمعنى الحرفة والصناعة، وإلاَّ للزم أن تكون بهذا المعنى في تمام المشتقات بناء على الوضع النوعي الواحد.

الوجه الثالث:

أن يُقال، بأننا لو سلّمنا بأن المادة أريد بها العملية، لا الحرفة والصناعة، ولكن الهيئة موضوعة للمتلبس بالتلبس الشأني لا بالتلبس الفعلي، فالتصرف في مدلول الهيئة لا المادة، ولكن لا بحملها على المتلبس والمنقضي، بل بتوسعة دائرة التلبس.

فنقول بأن المراد من التلبّس الملحوظ في هيئة «صايغ»، هو الأعم من التلبس الفعلي والتلبس الشأني، وحينئذٍ، يصح في المقام إطلاق «صايغ» على المتلبس بالصلاة فعلاً، لأن تلبسه الشأني في الصياغة محفوظ، فلا يثبت بذلك الوضع للأعم.

ويمكن للأعمي أن يدفع هذا الوجه بسنخ ما دفع به سابقه، بأن يُقال، بأن هيئة «صايغ» لو كانت موضوعة بوضع شخصي، بحيث أنها موضوعة للذات المتلبسة فعلاً لكن بتلبس أعم من الشأني والفعلي، وهيئة ضارب موضوعة بوضع شخصي بحيث أنها موضوعة للذات المتلبسة فعلاً بالتلبس الفعلي خاصة، لا التلبس الشأني، لأمكن ما ذهبتم إليه، ولكن هيئة «صايغ وضارب» موضوعة بوضع نوعي واحد على وزان طبيعي هيئة فاعل التي لم يُلحظ فيها مادة دون مادة، وحينئذٍ نسأل، أن هيئة فاعل الذي هو الكلي الطبيعي، هل أُخذ فيه التلبس الفعلي، أو الأعم من الفعلي والشأني؟. فإن قيل بأن المأخوذ هو التلبس الأعم، فهذا خُلفُ ما ذهبتم إليه من أن ضارب لا يصدق على من لم يكن متلبساً تلبساً فعلياً بالضرب، وإن قيل بأن المأخوذ هو التلبس الفعلي بالخصوص، إذن فما ظنكم في «صايغ» الذي يصح إطلاقه على الذات مع عدم التلبس الفعلي. إذن فالهيئة موضوعة بوضع نوعي لا شخصي، ولو كان هناك توسعة في دائرة مدلول هيئة صايغ بنحو يشمل التلبس الفعلي والتلبس الشأني، للزم سريان هذه التوسعة إلى تمام أسماء الفاعل مع أن القوم لا يلتزمون بذلك.

الوجه الرابع:

أن يُقال، بأن إطلاق المشتق على الذات لا يشتمل على التوسعة والتصرف في مدلول مادة «صايغ» ولا في مدلول هيئته بل مشتمل على

التصرف في مدلول جملة «زيد صايغ»، لأن هذه الجملة بقرينة كون الصياغة حرفة وصناعة، تدل على الهوهوية والجري الشأني الإقتضائي، لا الجري الفعلي الدائمي.

ولا يرد على هذا الوجه ما أُورد على الوجه الثاني والثالث، فلا يُقال، بأن التصرف في مدلول مادة صايغ، حتي يُشكل بأن هذه المادة محفوظة في «صاغ» أيضاً، ولا يُقال بأن التصرف في هيئة «صايغ»، حتى يُشكل بأن هذه الهيئة محفوظة في هيئة «ضارب» أيضاً، بل التصرف في مدلول جملة «زيد صايغ» فإن مدلولها الجري والهوهوية، وبقرينة أن الصياغة خارجاً تكون حرفة، وحيث أن هناك من الصاغة من لم يمارسها فعلاً، فتُحمل الهوهوية على الهوهوية الإقتضائية لا الهوهوية الفعلية.

ولكن معنى هذا أن التوسعة منوطة بالجملة لا بالكلمة، فكلمة «صايغ» حالها حال كلمة «ضارب»، والتوسعة جاءت ببركة جملة «زيد صايغ»، مع أن هذا خلاف الوجدان، فهو قاضٍ بأن كلمة صايغ بنفسها مفردة، مفهومها أوسع من مفهوم ضارب أو قاتل، فإن هذه الكلمة من دون إجرائها على ذات ومن دون إيقاعها محمولة، يُتبادر منها معنى واسعاً قابلاً للإنطباق على المتلبس والمنقضي عنه المبدأ.

الوجه الخامس:

أن يُقال بعدم التصرف في مدلول المادة والهيئة والجملة، وإنما التصرف بأمر خارجي، وذلك بأن العرف يُعمِل عناية ارتكازية، بحيث أن الصياغة مستمرة، فهو يُلغي الفترات الفاصلة بين أوقات الصياغة، ويرى أن الصياغة فعلية حكماً، وحينئذٍ، هذا الإنسان الذي لا يصوغ فعلاً، يُنزّل منزلة الصايغ الفعلي، وينطبق عليه هذا النعنوان.

ولكن إذا صحّت هذه العناية العرفية الارتكازية، إذن لصدق عرفاً أن نقول عن زيد المتلبس بالصلاة فعلاً أنه متلبس بالصياغة فعلاً، مع أن هذا غير صحيح، وبهذا تبطل عرفيه هذه العناية.

وإذا بطلت هذه الوجوه الأربعة يتعين الوجه الأول، وهو المدّعى للقائل بالأعم، وهو أن هيئة صايغ موضوعة للأعم من المتلبس والمنقضي عنه المبدأ.

إيرادات على الأعمي

ويُشكل على الأعمي بعدة إيرادت.

أولاً: إن الأعمي أشكل على الوجه الثالث، بأن لازمه أن تكون هيئة صايغ موضوعة بوضع شخصي لا نوعي، إذ لو كانت موضوعة بوضع نوعي بلحاظ طبيعي صيغة فاعل للمتلبس الأعم من الشأني والفعلي، للزم صدق العنوان حتى في «ضارب وقاتل» في موارد التلبّس الشأني.

وهذا الكلام من الأعمي في غير محله، لأنه يدّعي التفصيل بين «ضارب» و«صايغ»، فضارب موضوع لخصوص المتلبس، وصايغ موضوع للأعم، وهذا لا يتم إلاّ بتعدد الوضع، فهيئة «فاعل» وُضعت في ضمن «عالم وضارب» لخصوص المتلبس، ووضعت في ضمن «شاعر وصايغ» للأعم من المتلبس وممن انقضى عنه المبدأ.

فإذا صحّ تعدد الوضع، فلماذا لا تصح دعوى القائل بالوضع لخصوص المتلبس، من وجود وضعين لهيئة فاعل، فهي في «شاعر وصايغ» موضوعة للمتلبس ولو شأناً، وهي في «عالم وضارب» موضوعة للمتلبس الفعلي.

ثانياً: أن الصحيح في المقام، هو الوجه الثالث، بأن يُقال بأن هيئة صايغ مفادها هو التلبس الأعم من الفعلي والشأني دون الإلتزام

بوضعها الشخصي، بل نلتزم بأن هيئة «صايغ» موضوعة بالوضع النوعي لطبيعي فاعل، وأن التوسعة في التلبس للشأني والفعلي مأخوذة في طبيعي اسم الفاعل من دون فرق بين «صايغ وضارب»، لأن مرادنا من التلبس الشأني في المقام ليس مجرد إمكان التلبس وقابليته، بل إتخاذ المبدأ حرفة وطريقة وهذا محفوظ في سائر أسماء الفاعلين، غايته أن هذا النحو من التلبس ليس له مصداق في «ضارب»، لأن الضرب لم يتخذ حرفة في السوق، ولكن كل أسماء الفاعلين موضوعة للذات المتلبسة بنحو من التلبس يشمل إتخاذ المبدأ ديدناً، والفرق بين بعض أسماء الفاعلين والبعض الآخر حيث أن هذا النحو من التلبس له مصداق في الخارج وفي بعضها ليس له مصداق، وهذا الفرق بين «صايغ وضارب» ليس في المفهوم والمعنى الموضوع له، حتى يلزم تعدد الوضع، بل الوضع واحد والموضوع له واحد وهو طبيعي المتلبس ولو بهذا النحو من التلبس، بل الفرق في المصداق، حيث أن ضارب ليس له مصداق في الخارج بحيث يكون الضرب مهنة وحرفة له، بينما صايغ له مصداق بهذا النحو من التلبس.

وبهذا يندفع دليل الأعمي بتفسيرنا لظاهرة إنطباق عنوان صايغ على الذات الغير متلبسة فعلاً بالصياغة، إذ نوسّع دائرة التلبس بإتخاذ المبدأ ديدناً وحرفة، وهذه التوسعة تجري في سائر المشتقات والأوصاف الاشتقاقية، فمثلاً كلمة «مذبح» اسم لمكان معد للذبح إتُخذ الذبح فيه منهجاً وطريقة، وهذا مشمول للتلبس.

ثالثاً: ويرد على تفسير الأعمي، لظاهرة صحة إطلاق لفظ صايغ في حال عدم التلبس الفعلي بالصياغة بالوضع للأعم، عدم صحة هذا التفسير، وذلك أنه لو كانت نكتة صحة هذا الإطلاق هي الوضع للأعم من المتلبس والمنقضي، إذن للزم صحة هذا الإطلاق حتى بعد ترك

الحرفة والصياغة والإنشغال بحرفة أخرى، كأن أصبح «بقالاً» مثلاً، مع أنه لا إشكال بحسب الوجدان أن هذا الذي ترك الصياغة واشتغل بالبقالة لا يصدق عليه عرفاً أنه صايغ، فهذا دليل على أن التوسعة في المطلب ليست قائمة على أساس الوضع للأعم، بل بنكتة توسيع التلبس وتعميمه للتلبس الشأني.

ويرد أيضاً على هذا التفسير أن غير المحترف الذي لم يكن يوماً محترفاً للصياغة، لو أنه صاغ ولو مرة صدفة، للزم صحة إطلاق صايغ عليه، لأن هذه الكلمة موضوعة للأعم، مع أنه لا إشكال في أن هذا الصايغ على سبيل الصدفة لا يصدق عليه أنه صايغ، إلاّ بالعناية، وليس ذلك، إلاّ لأن التلبس المعتبر في هيئة صايغ إمّا التلبس بوجوده الفعلي أو التلبس الشأني بإتخاذ المبدأ ديدناً ومنهجاً له.

فهذان شاهدان على أن صحة الإطلاق الملحوظة ليست بملاك الوجه الأول، وإنما هي بملاك الوجه الثالث بالنحو الذي قررناه.

وبهذا انتهى الكلام في أدلة الأعمي، واتضح أن الصحيح مطلقاً هو الوضع لخصوص المتلبس.

خاتمة

يُبحث فيها عن الفرق بين المصدر ومفاده والمشتق ومفاده وبقيّة الأوصاف الاشتقاقيّة.

وهنا قد قيل بأن المصدر، هو أصل الكلام والمشتقات، وليس المراد بذلك أن المصدر بوجوده اللفظي يكون أصلاً للمشتقات بوجوداتها اللفظية، لوضوح أن المصدر حينئذٍ له هيئة خاصة مباينة لهيئات سائر المشتقات، فلا معنى لأن يكون «ضَرْب» هيئة ومادة، أصلاً «لضارب»، لأنهما بوجوديهما اللفظيين متباينان، إذ كل منهما متقوّم بهيئة خاصة مباينة لهيئة الآخر، بل المراد كون المصدر أصلاً، بلحاظ المعنى والمدلول، بمعنى أن مفاد المصدر، هو مادة مفادات سائر المشتقات، فهو المعنى المحفوظ والساري في سائر مداليل المشتقات.

والتحقيق في أصالة المصدر من حيث المعنى، مبني على معرفة أن المصدر هل هو بمادته موضوع لذات الحدث، وبهيئته لم يوضع لمعنى نسبي يحصّص ذلك الحدث ويخصّصه بنحو خاص؟ فحينئذٍ، هذا يكون معنى محفوظاً في سائر المشتقات الأخرى، فذات الحدث يكون محفوظاً فيها لا محالة، أو أن المصدر حاله حال سائر المشتقات، فله وضعان، وضع بلحاظ مادته لذات الحدث، ووضع بلحاظ هيئته لمعنى نسبي، فعلى هذا لا يكون المصدر أصلاً للكلام

حتى بلحاظ المعنى، لأن مفاده حينئذٍ نسبة مخصوصة تباين سائر النسب الأخرى، وإنما تمام وظيفة هيئة المصدر، هي حفظ المادة في قالب لفظي معيّن؟.

فالمعروف بين المحققين المتأخرين، أن المصدر كما هو موضوع بمادته لذات الحدث، كذلك هو موضوع بهيئته لمعنى آخر. وفي تقريب هذا المعنى يذكر وجهان:

الوجه الأول:

ما هو معروف بين المتأخرين، من أن هيئة المصدر موضوعة للنسبة الناقصة التقييدية، بمعنى أن الحدث الذي هو مدلول المادة، يمكن أن يُضاف إلى ذات فاعله، أو إلى ذات مفعوله، بنحو الإضافة الناقصة، كما يمكن أن يُضاف بنحو النسبة التامة، فمثلاً إضافة «الضرب» إلى «ضارب» في ««ضَرَبَ زيد» هذه بنحو النسبة التامة، وفي «ضرْبُ زيدٍ» بنحو النسبة الناقصة، إذن فهيئة المصدر موضوعة لنسبة بين مدلول المادة وبين فاعل «ما» أو مفعول «ما»، على نحو الإبهام والإجمال، وبذلك يختلف المصدر عن أسماء المصادر والجوامد، ففي أسماء المصادر من قبيل «طُهْر وغُسْل وعُجْب»، وأسماء الأجناس العامة، من قبيل «قَلَم ودار»، لم يؤخذ للهيئة أي معنى نسبي، بينما في المصادر من قبيل «ضَرْب»، فقد أُخذ في مدلول الهيئة المصدرية معنى نسبي، وهوالنسبة الناقصة التقييدية بين الحدث وبين ذات «ما» على وجه الإبهام،

وهذا الوجه يمكن أن يُستشكل فيه، ويمنع أخذ النسبة الناقصة التقييدية في مفاد هيئة المصدر بعدة تقريبات.

التقريب الأول: ما ذكره المحقق النائيني[1] قدس سره حيث قال، بأن النسبة الناقصة التي هي معنى حرفي لو كانت مأخوذة في المصدر، للزم كونه مبنياً في اللغة، لأن أحد أسباب البناء في لغة العرب، هو تضمّن الاسم لمعنى حرفي، وكونه شبيهاً بالحرف، مع أنه من الواضح عدم كون المصدر كذلك.

وهذا الإشكال في غير محله، لأن ما عُدَّ سبباً من أسباب البناء إنما هو تضمّن الاسم بمادته للمعنى الحرفي، لا بهيئته، من قبيل أسماء الإشارة والموصول التي قيل ببنائها. بلحاظ أنها متضمنة للمعنى الحرفي بمادتها لا بهيئتها، وأما في المقام، لا ندّعي بأن المصدر بمادته متضمن للمعنى الحرفي الذي هو الجنبة الاسمية في المصدر بل بهيئته، فمادته موضوعة لذات الحدث، وذات الحدث خالية من المعنى الحرفي، وهيئته هي الموضوعة لذلك. ولا يُتوهم أن تضمّن هيئة الكلمة للمعنى الحرفي يكفي لجعلها مبنية، بدليل أن فعل الماضي والمضارع والأمر بمادته لم يتضمن المعنى الحرفي بل بهيئته، ومع هذا هو مبني، لأن الفعل مبني بالأصالة لا باعتباره متضمناً لمعنى حرفي.

إذن فهذا الإشكال غير صحيح، لأن النسبة الناقصة تؤخذ في جانب الهيئة لا في جانب المادة.

التقريب الثاني: أن يُقال بأنه إذا بنينا على أن مفاد هيئة المصدر موضوعة لنسبة الحدث إلى ذات «ما» يلزم في قولنا «ضربُ زيد»، وجود نسبتين ناقصتين تقييديتين في عرض واحد ومرتبة واحدة على مفهوم واحد وهذا أمر غير معقول.

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٥٠ ـ ٥٥.

وتوضيح ذلك: أن إجتماع نسبتين ناقصتين تقيديتين على شيء واحد يعني أن هذا الشيء الواحد صار طرفاً لنسبتين ناقصتين بل لا بُدّ من الطولية بين هاتين النسبتين، من قبيل قولنا «ماء الورد الجيد»، فهنا نسبتان ناقصتان إحداهما نسبة الماء إلى الورد بالإضافة، والأخرى النسبة التوصيفية حيث وصفناه بأنه جيد وإحدى النسبتين في طول الأخرى، لأن ماء الورد بما هو ماء الورد يوصف بأنه جيد، فالنسبة الوصفية في طول نسبة الإضافة.

أمّا أن تكون النسبتان الناقصتان في عرض واحد، فهذا أمر غير معقول، لأن كون «مفهوم طرفاً للنسبة»، عبارة عن إندكاكه في مفهوم تركيبي، وهذا المدلول الوحداني لا معنى لأن يندك في مرتبة واحدة في مفهومين تركيبيين، نعم يندك في مفهوم تركيبي، ثم ذاك المفهوم التركيبي يندك في مفهوم تركيبي أوسع منه، وهو معنى الطولية بين النسبتين كما في «ماء الورد الجيد» فإن العرضية بين النسبتين غير معقول، لأن المفهوم التركيبي لا يمكن إندكاكه في مرتبة واحدة في مفهومين تركيبيين، نعم يندك في مفهوم تركيبي، وهذا يندك في مفهوم تركيبي أوسع منه، وهو معنى الطولية بين النسبتين، فإن «ماء» إندك في مفهوم تركيبي وهو «ماء الورد»، ثم ماء الورد إندك في مفهوم تركيبي آخر وهو «ماء الورد الجيد».

وبناء على هذا نقول، أن الحدث وهو مدلول المادة في «ضربُ زيد»، صار طرفاً لنسبتين ناقصتين في عرض واحد إحداهما نسبته إلى ذات «مَّا» على وجه الإبهام وهي مدلول الهيئة المصدرية، والأخرى نسبته إلى «زيد» وهي مدلول الإضافة، ولا مخلص من ذلك إلاّ أن يقال مثلاً، بأن النسبة الثانية التي هي مفاد الإضافة طرفها هو الذات وليس الحدث، فيرجع قولنا إلى حدث صادرٍ من ذات، وتلك الذات

هي «زيد»، وهذه عناية واضحة ومخالفة للوجدان العرفي فإنه شاهد، بأن طرف النسبة مع «زيد» ليس هو الذات المبهمة المأخوذة في الهيئة المصدرية، وإنما هو الحدث الذي هو مدلول المادة، إذن، فالحدث صار طرفاً لنسبتين ناقصتين عرْضيتين إحداهما النسبة المأخوذة في مفاد هيئة المصدر والأخرى النسبة المأخوذة في مفاد هيئة الإضافة، فكأنّ الحدث نُسب بالنسبة الناقصة إلى الذات المبهمة، وإلى «زيد» في عرْض واحد، وهذا ممّا لا محصل له.

ولكن يمكن التخلص من هذا الاعتراض، بأن يُقال بأن الهيئة المصدرية في قولنا «ضربُ زيد» تدلُ على النسبة لا على طرف النسبة.

إذن ففي المقام نسبة واحدة فقط، أحدُ طرفيها الحدث، والآخر «زيد»، والدال على النسبة، هو هيئة المصدر، والدال على الحدث، هو مادة المصدر، والدال على الطرف الآخر للنسبة، هو هيئة الإضافة، فليس في المقام نسبتان إحداهما نسبة الحدث إلى الذات، والأخرى نسبة الحدث إلى «زيد»، ليجتمع نسبتان ناقصتان في مرتبة واحدة، بل نسبة واحدة، الدال عليها هو الهيئة، وهذه الهيئة المصدرية، إنما تدل على النسبة فقط، ولا تدل على المنسوب إليه، ولكن هيئة الإضافة تدل على تعيين المنسوب إليه، وكونه «زيداً».

إذن فلا يوجد في المقام نسبة إلى الذات، ونسبة أخرى إلى «زيد»، بل نسبة واحدة مدلولة للهيئة المصدرية.

التقريب الثالث: وهذا التقريب ينشأ من جواب التقريب السابق، وهو أن هيئة المصدر لو كانت دالة على النسبة وطرف النسبة أيضاً، بمعنى أنها تدل على نسبة الحدث إلى الذات المبهمة، إذن فالمصدر يكون معنى مستقلاً في نفسه وليس لازم الإسناد إلى الغير، وأمّا إذا

بنينا بأن هيئة المصدر تدل على النسبة فقط دون طرف النسبة، إذن فالمصدر يكون واجب الإسناد، فكما أن فعل الماضي مثلاً لا بُد من إسناده فنقول «ضَربَ زيدٌ» لأن ضَرَبَ تدل على النسبة وأما طرف النسبة وهو الفاعل لا يدل عليه هيئة الفعل، وإنما تدل عليه هيئة الجملة الفعلية، فكذلك في المقام، إذا قلنا بأن هيئة المصدر تدل على النسبة فقط دون طرف النسبة، إذن فالمصدر لا يكون تام المعنى في نفسه من دون إسناده، ويكون حاله حال الفعل، مع أن «الضَرْب» يُتكلم عنه من دون إسناده فنقول «الضرب حرام» من دون أن نسنده إلى شيء وهذا كاشف عن أحد أمرين:

فإمّا أن النسبة وطرف النسبة كليهما داخل في هيئة المصدر لكي يكون قابلاً للتوجه إليه من دون إسناده.

وإمّا أن يكون كلاهما خارجاً عن مدلول المصدر وأن مدلوله ذات الحدث.

والجواب، أن هذا الاعتراض إنما يرد لو كان المشهور قائلاً بأن النسبة مأخوذة وملحوظة دائماً في هيئة المصدر ومدلوله، ولكن المشهور لا يقول بذلك، بل يقول بأن موارد استعمال هيئة المصدر على قسمين:

ففي بعض الموارد يؤتى بالمصدر من دون أن يُفرض للهيئة معنى أصلاً ويكون تمام المقصود من المصدر، هو المادة فقط، ولكن وظيفة الهيئة حفظ المادة في قالب معين، من دون أن تكون دالة على شيء، وفي بعض الموارد الأخرى يؤتى بالهيئة للدلالة على النسبة الناقصة التقييدية، فعلى هذا لا يرد الاعتراض على المشهور، لأن في موارد عدم الإسناد، يقولون بأن الهيئة معطّلة ولم يُرد منها النسبة.

التقريب الرابع: أن يُقال، بأنه تحصّل أن الهيئة المصدرية تدل على النسبة، وهيئة الإضافة في قولنا «ضَرْبُ زيدٍ» تدل على تعيين طرف هذه النسبة، ولكن من المعلوم أن هيئة الإضافة لا تدل فقط على تعيين طرف النسبة، بل هي تدل على النسبة أيضاً، كما في قولنا «غلامُ زيْدٍ»، فإن النسبة بين «غلام» و «زيد» مدلولة لهيئة الإضافة، فإذا كانت هيئة الإضافة دالة على النسبة وإلتزمنا في المصادر بأن المصدر أيضاً دال على النسبة، فيلزم من ذلك تعدد الدال على النسبة في المقام ففي قولنا «ضرْبُ زيدٍ» يكون هناك دالان على النسبة ويلزم إنفهامها مرتين بدالين في قول واحد، مع أن الوجدان قاضٍ بخلاف ذلك، فلا فرق بين قولنا «ضرْبُ زيد» أو «غُلام زيد» من حيث وحدة النسبة ووحدة الدال عليها.

هذا ما ينبغي أن يُقال في مقام الاعتراض على أخذ النسبة الناقصة التقييدية في هيئة المصادر.

فالصحيح، أن المصادر بهيئاتها لم تؤخذ فيها تلك النسبة وحدها ولا هي مع طرفها، لأنه يلزم من ذلك تعدّد النسبتين الناقصتين في مرتبة واحدة على مفهوم واحد، وأمّا هي بدون طرفها فلأنه لزم من ذلك تعدد الدال على النسبة في قولنا «ضرْبُ زيد» لأن هيئة الإضافة تدل على النسبة كما تدل عليها هيئة المصدر، والوجدان قاضٍ بخلاف ذلك.

الوجه الثاني:

هو ما ذكره المحقق النائيني[1] (قده)، فإنه لم يقبل بأخذ النسبة

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٤٩ ـ ٥٠گ

الناقصة التقييدية في المصدر، واعترض على ذلك، بلزوم كون المصدر مبنياً حينئذٍ، بل ذهب إلى قول آخر في مقام تصوير أن هيئة المصدر موضوعة لمعنى زائد على مدلول المادة فقال: أن المصدر واسم المصدر كلاً منهما موضوع لذات الحدث، «فغَسْل» الذي هو المصدر، «وغُسْل» الذي هو اسم المصدر، كلاهما بمادته موضوع لذات الحدث ولكن هيئة اسم المصدر موضوعة لمعنى يقابل المعنى الموضوع له هيئة المصدر وذلك أن هيئة اسم المصدر موضوعة للدلالة على الحدث بما هو شيء من الأشياء في نفسه مقيداً بعدم الإنتساب إلى الذات، فكأن هيئة اسم المصدر موضوعة لتقييد الحدث بعدم الإنتساب إلى الذات وملاحظته بما هو شيء في مقابل الذات. وأما هيئة المصدر فهي موضوعة لإلغاء تقييد الحدث بعدم الإنتساب إلى الذات، لا أنها موضوعة للإنتساب، وفرق بين أن تكون هيئة المصدر موضوعة لإنتساب الحدث إلى الذات، وبين أن تكون موضوعة لعدم تقييد الحدث بعدم الإنتساب إلى الذات، ولنفي الخصوصية المأخوذة في اسم المصدر، فاسم المصدر بمادته موضوع لذات الحدث وبهيئته لتقيّده بعدم الإنتساب إلى الذات، وهذا التقييد تنفيه هيئة المصدر لا أنها تدل على الإنتساب والنسبة.

ولكنّ ما ذهب إليه، لا يمكن المساعدة عليه بحسب الظاهر، لأن قوله أن هيئة اسم المصدر موضوعة للتقيد بعدم الإنتساب إلى الذات يُراد به أحد أمرين:

الأمر الأول:

أن يكون مراده، أن هيئة اسم المصدر موضوعة لتقييد الحدث الذي هو مدلول المادة بأن لا يكون منسوباً إلى الذات، فمدلول مادة

اسم المصدر يكون مقيداً، بأن لا يكون منسوباً إلى الذات، ويرد على ذلك:

أولاً: أنه خلاف الوجدان في اسم المصدر إذ لو كانت هيئة اسم المصدر موضوعة لتقييد مدلول المادة بعدم الإنتساب إلى الذات، لزم عدم صدق اسم المصدر على «الغُسْل» الخارجي، وهذا خلاف الوجدان لأن أي «غُسْل» يقع في الخارج، فهو منسوب إلى الذات لا محالة، ويلزم أيضاً عدم صحة الإضافة في اسم المصدر، مع أنه يقبل الإضافة بلا إشكال كما هو واضح في قولك «غُسْلُ زيد».

ثانياً: إذا كان المراد بهيئة المصدر نفي تقييد المادة بعدم الإنتساب إلى الذات، فإن نفي هذا التقيد يحصل بالسكوت عن المصدر، بلا حاجة إلى أن توضع هيئته لذلك، فبوضع مادة المصدر للحدث من دون وضع لهيئته أصلاً، يحصل بذلك عدم التقييد.

الأمر الثاني:

أن يكون مراده، هو أن اسم المصدر لا دلالة له على الإنتساب، لا أنه يدل على عدم الإنتساب، يعني أن عدم الإنتساب من ناحية اسم المصدر ثابت، وإن كان الإنتساب قد يكون ثابتاً في الواقع.

ويرد على ذلك:

أولاً: إن عدم دلالة اسم المصدر على الإنتساب لا ينافي الإنتساب من جهة الإضافة، فالإنتساب في قولنا «غُسْل زيد»، ليس بلحاظ كلمة «غُسْل»، بل بلحاظ الإضافة، فعدم الإنتساب بلحاظ اسم المصدر ثابت ولكن يكفي هذا الثبوت أن لا تكون هيئة اسم المصدر موضوعة للنسبة، فإن مجرد عدم كون اسم المصدر موضوعاً للنسبة

يكفي في أن لا يكون دالاً على النسبة، فلا معنى لأن تكون هيئة اسم المصدر موضوعة للدلالة على عدم الإنتساب.

ثانياً: إن اسم المصدر لا يدلّ على الإنتساب، إذن فيقابله في المصدر الدلالة على الإنتساب، وهذا ممّا لا يلتزم به الميرزا (قده).

وقد اتضح مما سبق، أن النسبة الناقصة التقيدية، غير مأخوذة في مدلول المصدر بالنحو الذي قرره المشهور، ولا بالنحو الذي أفاده الميرزا (قده)، ولكن هناك وجوه يمكن الاستدلال بها على أخذ هذه النسبة في مدلول هيئة المصدر، فلا بُد من التعرض لها مع مناقشتها.

الوجه الأول

لا إشكال في وجود الفرق بين المصدر واسم المصدر، كما لا إشكال في أن كلاً منهما موضوع بمادته لذات الحدث، والمفروض أن هيئة اسم المصدر لم توضع لأي نسبة من النسب، فحينئذٍ، إذا لم نقل بأن هيئة المصدر موضوعة للنسبة الناقصة التقيدية، لإنعدم الفرق، وهو خُلف، فبملاك الفرق بين المصدر واسم المصدر يُستدل على أن هيئة المصدر موضوعة للنسبة الناقصة التقيدية.

وفيه، أن ما يكون وجهاً للفرق عدة اعتبارات أخرى غير ما ذُكر في الوجه، وهذه الاعتبارات هي:

الاعتبار الأول: أن يُقال، بأن نسبة المصدر إلى اسم المصدر هي نسبة الفعل إلى الإنفعال، فالمصدر هو الفعل، واسم المصدر هو الإنفعال. والمتأثر بذلك الفعل.

وفيه أن هذا الاعتبار بظاهره غير صحيح، حيث لا يصح أن يقال بأن اسم المصدر عبارة عن الإنفعال، لأن الإنفعال بنفسه من أبواب المصادر المزيدة، فهو مصدر مزيد وليس اسم مصدر، فنسبة الإنكسار إلى الكسر ليست كنسبة اسم المصدر إلى المصدر، بل كنسبة المصدر المزيد إلى المصدر المجرد، ومن هنا يُقال بأن المصدر هو الفعل واسم المصدر هو الأثر المتولد من ذلك الفعل، فمثلاً، البيع يساوق

المعنى المصدري، ونتيجته وهي الملكية تساوق اسم المعنى المصدري.

وفيه أن هذا الفرق إنما يتم في باب المسبَّبات التوليدية حيث يكون فيها فعل وهو السبب، ونتيجة وهي المسبّب، ولكن في أكثر الموارد، ليس هناك مسّببات توليدية ولا يوجد شيئان متغايران حتى يُعبّر عن الفعل بالمصدر، وعن المسبب التوليدي باسم المصدر، بل شيء واحد، يُعبّر عنه تارة «بغَسْل» وأخرى «بغُسْل»، فالتمييز بهذا الاعتبار في غير محله.

الاعتبار الثاني: أن يُقال بأنه عند ملاحظة الفعل مع نتيجته يوجد ثلاث حالات.

الحالة الأولى: فيما إذا فرض أن الفعل كان منصبّاً على ذات مفروغ عنها، وكان الفعل مؤثراً في شكلها من قبيل فعل «النسَّاج» مع «الفرّاش»، فهنا يوجد عمل، وهو النسيج، ونتيجة، وهي الفراش، وهذان أمران متغايران خارجاً وحقيقة.

الحالة الثانية: فيما إذا فرض أن الفعل كان موجِداً لأصل الذات، لا أن الذات مفروغ عن وجودها، وذلك من قبيل خلْق الله تعالى لزيد، فهنا يوجد شيئان، أحدهما خلق الله تعالى، والآخر المخلوق، وهو «زيد»، إلاَّ أن التغاير بين هذين الشيئين، ليس تغايراً حقيقياً، لأن خلق الله تعالى «لزيد» هو عين زيد، فلا يوجد في الخارج حقيقة، إلاَّ شيء واحد، وهذا الشيء الواحد خارجاً يحلله العقل أو العرف إلى شيئين، أحدهما الخلق، والآخر هو الذات.

الحالة الثالثة: فيما إذ فرض أن الفعل لم يؤثر في الذات

الموجودة، كما في الحالة الأولى، ولم يحقق ذاتاً كما في الحالة الثانية، وذلك من قبيل القيام، فإن العقل والعرف، بالعناية يحلل القيام الذي هو شيء واحد، إلى مرحلتين، مرحلة التكوين والإيجاد، ومرحلة التكوُّن والإنوجاد، وإن كان ما بإزاء أحدهما خارجاً هو عين ما بإزاء الآخر، ولكن التحليل في هذه الحالة الثالثة أخفى منه في الحالة الثانية، لأنه في الحالة الثانية كانت ذات أوجدها الفعل، ووجود الذات يساعد على التحليل، وهنا في هذه الحالة الثالثة لا ذات أصلاً، ولكن التحليل الثالث عين التحليل الثاني، فالعقل والعرف حلّل القيام إلى مرحلتين، مرحلة التكوين والإيجاد ومرحلة التكوّن والإنوجاد، فالمرحلة الأولى يُعبّر عنها بالمصدر، والمرحلة الثانية يُعبر عنها باسم المصدر، من دون أن تكون النسبة مأخوذة في المرحلة الأولى ولا في المرحلة الثانية، فالمصدر يوازي الخلْق في الحالة الثانية، واسم المصدر يوازي «زيداً» في الحالة الثانية أيضاً، ومن هنا كان اسم المصدر أعمق في الاسمية من المصدر، باعتبار شبه اسم المصدر بالأعلام الشخصية «كزيد» الذي يُعبّر عن المرحلة الثانية من الحالة الثانية، بينما اسم المصدر يُعبّر عن المرحلة الثانية من الحالة الثالثة فهو يوازي الأعلام الشخصية في الحالة الثانية، ولهذا كان أعمق وأوضح في الاسمية من المصدر.

ولا يبعد أن تكون بعض الاعتبارات التي ذُكرت، والتي عبّرت عن المصدر بالفعل، وعن اسم المصدر بالإنفعال تارة، وبالنتيجة أخرى، يمكن تأويلها وإرجاعها إلى الاعتبار الأخير، فليس مقصودهم أن هناك فعلاً، وهناك إنفعالاً، ونتيجة مغايران للفعل، بل هناك شيء واحد خارجاً يُحلّل إلى مرحلتين، فيعبّر عن الأولى بالفعل وعن الثانية بالإنفعال تارة، وبالنتيجة أخرى.

وبهذا اتضح الفرق بين المصدر واسم المصدر من دون أن تكون النسبة الناقصة التقييدية مأخوذة في مدلول هيئة المصدر، وبهذا يبطل الوجه الأول للاستدلال على أخذ هذه النسبة في مدلول هيئة المصدر.

الوجه الثاني

أن يُقال بأن النسبة الناقصة التقييدية لو لم تكن مأخوذة في هيئة المصدر، لما بقي فرق بين المصادر أنفسها، مجرداتها ومزيداتها، لأن المصادر مطلقاً مشتركة في مادة محفوظة فيما بينها جميعاً، وموضوعة لذات الحدث، من قبيل «إكرام وتكريم» «وكرم»، فإن هذه المصادر تشترك في المادة الواحدة المحفوظة الموضوعة لذات الحدث، فبناء على عدم كون هيئات المصادر موضوعة لنسب مختلفة، إذن لم يبق فرق بين المجرد منها والمزيد، لاشتراكها جميعاً في مادة واحدة، مع أن الفرق بين مزيدها ومجردها موجود، إذن فلا بُد من أجل تصوير الفرق بين المزيد منها والمجرد، من الإلتزام، بأن هذه المصادر بمادتها موضوعة لذات الحدث، وبكل واحد من هيئاتها المصدرية موضوعة لنسبة ناقصة تختلف عن الأخرى الموضوع لها هيئة أخرى.

وهذا الدليل قابل للمناقشة، وذلك لأن النسبة المدّعاة المأخوذة في باب المصادر المزيدة والتي يمتاز بها المصدر المزيد عن هيئة المصدر المجرد، يمكن تحويلها إلى مفهوم اسمي، وأخذها في مدلول المادة، بأن يُدّعى أن المادة المحفوظة في مطلق المصادر ليست موضوعة بمعنى واحد في المصادر جميعاً على حد واحد، بل هي موضوعة في المجرد لذات الحدث، وفي المزيد لذات الحدث مع إضافة مفهومٍ اسمي موازي لهذه النسبة، فمثلاً يُقال عادة بأن هيئة

إفعال موضوعة للنسبة التحميلية للمبدأ، ـ «إخراج وإدخال» ـ يعني تحميل الخروج وتحميل الدخول، وبهذا يصبح الفعل متعدياً بعد أن كان لازماً، وهذه النسبة التحميلية بأزائها مفهوم اسمي وهو مفهوم التحميل، وحينئذٍ كما أمكن القول بأن المادة موضوعة لذات الحدث، وهيئة إفعال موضوعة للنسبة التحميلية للمادة، كذلك يمكن القول بأن المادة المحفوظة في باب إفعال، موضوعة لتحميل ذات الحدث الذي يدل عليه المصدر المجرد من ذلك الباب.

وبهذا يتضح أن الفرق بين المصادر المجردة والمصادر المزيدة كما يمكن حفظه بناء على أخذ النسب في الهيئات كذلك يمكن حفظه بناء على عدم أخذ النسب في الهيئات، فبناء على أخذها في الهيئات تكون المادة المحفوظة في المصادر مطلقاً، موضوعة لذات الحدث، وتكون الهيئات مطلقاً موضوعة لأنحاء من النسب المتفاوتة، وبناء على عدم أخذها في الهيئات، تكون المادة المحفوظة، موضوعة لمعنى يختلف عن المعنى الذي وضعت له في هيئة أخرى، فالمادة المحفوظة في هيئة المصدر المجرد موضوعة لذات الحدث بلا تطعيم بأي مفهوم زائد، والمادة المحفوظة في هيئة المصدر المزيد «كإفعال» موضوعةً لذات الحدث، لكن مع تطعيمه بمفهوم اسمي زائد، وهذا المفهوم الزائد منتزع من النسب التي يدعيها أصحاب النسب، إذن فالفرق على أيّ حال محفوظ بين المصادر، المجرد منها والمزيد.

الوجه الثالث

وهذا الوجه أدق وأوجه من سابقيْه، وحاصله، أنه إذا لاحظنا مصدرين مجردين ـ «ضرْب وخُرُوْج» ـ نرى أن لكل منهما قابلاً وفاعلاً، فالضرب له قابل وفاعل كما أن الخروج له قابل وفاعل، وقد يتحد القابل والفاعل كما في الشخص الذي يضرب نفسه أو يُخرج نفسه، ففاعل الضرب والخروج هو عين قابل الضرب والخروج، وقد يختلفان كما في الشخص الذي يضرب غيره أو يُخرج غيره، ففاعل الضرب شخص وقابله آخر، وفاعل الخروج شخص وقابله آخر، وحينئذٍ لو فرض أن النسبة الناقصة لم تكن مأخوذة أصلاً في «ضرْب ولا في خُروج»، ولا في غير ذلك من المصادر، وأن كل مصدر يدل على ذات الحدث، فينبغي أن يصح إضافة «ضَرْب» إلى كل ما يصح أن يضاف إليه الخروج، ويصح إضافة الخروج إلى كل ما يصح أن يضاف إليه الضرْب، فمثلاً تصح إضافة الضرب إلى فاعله فنقول «ضرْبُ زيد لعمرو» فقد أضيف الضرب إلى فاعل الضرب لا إلى قابله، ولكن لا يصح أن يُضاف الخروج إلى فاعل الخروج أو الموت إلى فاعل الموت فيما إذا فُرض أن إنساناً أوجد الخروج في غيره أو فَعَل الموت في غيره، فلا يصح أن تقول «خروج زيد» بمعنى الخروج الذي فعله في غيره من قبيل أن تقول «ضرْبُ زيدٍ»، يعني الضرب الذي

فعله في غيره، ولا يصح أن تقول «موت زيدٍ» يعني الموت الذي فعله في غيره.

وعدم صحة إضافة بعض المصادر إلى فاعلها وتعيُّن إضافتها إلى قابلها مع أن بعض المصادر الأخرى يصح إضافته إلى فاعله، هذا كاشف على أن هناك نحوين من النسب الناقصة التقييدية، قد أخذا في الهيئة المصدرية، فبعض المصادر أخذ فيه النسبة الناقصة التقييدية إلى الفاعل، ولهذا لا يصح إضافته إلى القابل، وبعضه أخذ فيه النسبة الناقصة التقييدية إلى القابل، ولهذا لا يصح إضافته إلى الفاعل، وبعضه لعلّه أخذ فيه كلتا النسبتين أو الأعم إلى الفاعل تارة وإلى القابل أخرى، ولهذا يصح إضافته إلى الفاعل والقابل.

وأما إذا بني على أن النسب غير مأخوذة أصلاً في مدلول المصادر كلية، وأن المصادر لا تدل إلاَّ على ذات الحدث، إذن فلماذا بعض المصادر لا تقبل الإضافة إلى الفاعل، وبعضها يقبل الإضافة إليه، مع أن ذات الحدث بما هو، بقطع النظر عن تطعيمه بنسبة خاصة، دائماً نسبته إلى الفاعل على حدٍ واحد!.

والجواب: أنه في مقام تصوير الفرق بين المصدر واسم المصدر، ذكرنا أن العُرف والعقل يُحلّل الحدث «الخروج» إلى مرحلتين، وعبّرنا بالمصدر عن المرحلة الأولى، وهي مرحلة التكوين والإيجاد، والعُرف يُحلّل هذه المرحلة إلى جهتين، جهة الإيجاد وجهة القبول ـ إيجاد الخروج وقبول الخروج ـ ، وبعض المصادر موضوع لجهة القبول والبعض الآخر موضوع لجهة الإيجاد، وبعض المصادر يناسب كلتا الجهتين، وحينئذٍ فما كان من المصادر موضوعاً لجهة قبول الحدث لا يصح إضافته إلى الفاعل، بل يضاف إلى القابل دائماً، «فالخروج» مثلاً موضوع لجهة القبول لا للفعل والإيجاد، فلهذا يصح

إضافته إلى الفاعل، بينما «الضرْب» موضوع لجهة الفعل والإيجاد أو للأعم من جهة الفعل وجهة القبول، ولهذا يصح إضافته إلى فاعله.

إذن فصحة إضافة بعض المصادر إلى الفاعل وعدم صحة إضافة بعض المصادر إلى الفاعل، هذا من شؤون المادة وليس من شؤون الهيئة، فإن المادة المحفوظة في ضمن المصدر دائماً تكون موضوعة للمرحلة الأولى من الحدث ولكن هذه المرحلة لها جهتان، فبعض المصادر ملحوظ في موادها جهة القبول، وبعضها ملحوظ فيها جهة الإيجاد، لا أن الاختلاف بين المصادر نشأ من أخذ نسبة قبولية في هيئة بعض المصادر، وأخذ نسبة فاعلية في بعض المصادر الأخرى.

وبهذا إنتهى الكلام في مناقشة هذه الأوجه الثلاثة، واتضح أن النسبة الناقصة التقييدية غير مأخوذة في المعنى الموضوع لهيئة المصدر، وأن المصدر موضوع لذات الحدث دون إضافة أي نسبة تقييدية إليه.

مدلول المشتق

وأمّا الكلام في تشخيص مدلول المشتق، وبقيّة الأوصاف الاشتقاقية، فيقع الكلام فيها، في أربعة أقوال:

القول الأول:

أن يُقال بأن الوصف الاشتقاقي موضوع بمادته لذات الحدث كما هو الحال في المصدر، وأما هيئته فلم توضع لأي نسبة من النسب، وإنما وُضعت لأخذ الحدث لا بشرط من حيث الحمْل، إذن فالنسبة غير مأخوذة في مفاد ضارب، وإنما مدلوله من حيث المادة، ذات الحدث، ومن حيث الهيئة، اللابشرطية من ناحية الحمل، أي أخذه لا بشرط من حيث الحمل، ومَن يقول بهذا في المشتق يقول أيضاً في المصدر بعدم أخذ النسبة، وأن هيئة المصدر مأخوذة للدلالة على ما يقابل اللابشرطية في الحمل، يعني على أخذه بشرط لا من حيث الحمل، وهذا القول ذهب إليه المحقق الدواني وتبعه المحقق النائيني[1]، فإنه ذهب إلى عدم أخذ النسبة رأساً، وأن مفاد المشتق هو إخراج الحدث عن الإباء عن الحمل إلى اللابشرطية من حيث الحمل.

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٥٩ ـ ٦٠.

القول الثاني:

وهذا القول هو ظاهر صاحب[1] الكفاية حيث ذكر بأن المشتق موضوع لمفهوم بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ، فالذات والمبدأ غير مأخوذين في مدلول المشتق، وإنما المأخوذ عنوان بسيط منتزع عن الذات بلحاظ قيام المبدأ بالذات بحيث يكون هذا العنوان نسبته إلى الذات نسبة العنوان الانتزاعي إلى منشأ انتزاعه ونسبته إلى المبدأ نسبة العنوان الانتزاعي إلى مصحّح الانتزاع، ففي البيْن شيئان، ذات ومبدأ، وهذا المبدأ بضمه إلى الذات يصح أن يُنتزع عنوان بسيط من الذات، وهذا العنوان البسيط المتولد من الذات ببركة المبدأ هو مدلول «ضارب وعالم».

القول الثالث:

وهذا القول هو ظاهر المحقق[2] العراقي، ومضمونه أن حال المشتق «عالم» هو حال المصدر، فحيث أن المشهور ذهب إلى أن المصدر بمادته موضوع للحدث، وبهيئته لنسبة ناقصة تقييدية، فكذلك الوصف الاشتقاقي بمادته موضوع لذات الحدث وبهيئته موضوع لنسبة مغايرة للنسبة المأخوذة في هيئة المصدر حفاظاً للفرق بين المشتق والمبدأ.

القول الرابع:

أن يقال بأن مدلول المشتق هو عبارة عن المركب الثلاثي الشامل

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص٩٦.

(٢) منهاج الأصول ـ الكرباسي: ج١ ص١٣٠ ـ ١٣١. بدائع الأفكار ـ الأملي: ج١ ص١٥٧ ـ ١٧٠ ـ ١٧١.

للذات والمبدأ والنسبة القائمة بين الذات والمبدأ، بحيث أن هذه العناصر الثلاثة بذاتها ونفسها هي المأخوذة في مدلول كلمة «عالم» ابتداءً، لا أن المأخوذ عنوان بسيط منتزع عن ذلك، وهذا القول، وهو القول بالتركيب، اختاره ببعض معانيه المحقق الأصفهاني[1] والسيد الأستاذ[2].

(١) نهاية الدراية ـ الأصفهاني: ج١ ص١٠٠ ـ ١٠١.
(٢) محاضرات فياض: ج١ ص٢٩٧.

التحقيق في الأقوال

أما القول الأول الذي ذهب إليه المحقق الدواني والنائيني، حيث قالا، بأن المشتق بمادته موضوع لذات الحدث وبهيئته للأَبشرطية دون أخذ النسبة فيه بوجه من الوجوه، هذا القول ينحل إلى دعوى إثباتيه ودعوى سلبية.

أما الدعوى السلبية في هذا القول، هي أن النسبة لم تؤخذ في مدلول هيئة المشتق، وأمّا الدعوى الإثباتية فيه، هي أخذ اللابشرطية في مدلول هيئة المشتق.

الدعوى السلبية

وهذه الدعوى استُدل عليها في كلمات الدواني والنائيني بعدة وجوه.

الوجه الأول:

وهذا الوجه ذكره المحقق الدواني، ومضمونه، أنه لو فرض أن رأينا شبحاً أبيضاً فالمحسوس بالذات بحسب الحقيقة إنما هو نفس «البياض» لا الذات التي هي محط البياض، لأن المُدرَك بالحس البصري إنما هو اللون والضوء، وأمّا ما وراءهما فإنما يُدرك بتوسطهما، إذن فما نُدركه حقيقة من الجدار الأبيض إنما هو «البياض» لا الذات التي لَبِست هذا البياض، وحينئذٍ، لو لم يقم برهان على عرضيّة هذا البياض وأنه يحتاج إلى ذات، وكان يُحتمل كونه قائماً بذاته بدون حاجة إلى حائط من ورائه يتصف بالبياض، ففي مثل هذه الحالة لا إشكال بأن العرف يصفه بأنه «أبيض»، وهذا دليل على أن مفهوم «أبيض» لم تؤخذ فيه النسبة إذ لو كان مأخوذاً فيه النسبة والذات مضافاً إلى أخذ ذات الحدث، إذن لما أمكن أن نصف هذا بأنه أبيض إلاَّ بعد أن يقوم برهان على أن هذا البياض عرض وله نسبة إلى موضوعه وأنه قائم بذات من ورائه، إذن فنفس صحة توصيفه بأنه

«أبيض» قبل أن تتبين جنبته العرضية فيه، دليلٌ على عدم أخذ النسبة وعدم أخذ الذات في مدلول أبيض.

وهذا البيان بلا موجب، إذ يمكن توسيع هذا الاستدلال بأن يقال، بأنه كما يوصف هذا العرض قبل أن يقوم برهان على عرضيته أو جوهريته بالوصف الاشتقاقي،كذلك يوصف حتى بعد أن يقوم برهان على عرضية نفس العرض. بالوصف الاشتقاقي، لا الذات، فنقول، النور منير، والوجود موجود، حتى بعد قيام البرهان على أن النور عرض، ولا نقول أن الذات منيرة، إذ لا ذات في البين لها نورانية، بل شيء واحد وهو نفس النور، فيمكن للدواني أن يستدل أيضاً بصحة هذا الإطلاق فيقول، بأنه يصح إطلاق منير وموجود على نفس النو ونفس الوجود، فلو فرض أن النسبة والذات كانت مأخوذة في مدلول منير. وموجود، إذن هنا لا ذات لها نورانية، بل شيء واحد وهو النور. فهذا الإطلاق صحيح عرفاً فيمكن الاستدلال به على أن الذات والنسبة غير مأخوذتين في مدلول المشتق، إذ لو كانت مأخوذة فليس في هذا العرض ذات ونسبة ومبدأ.

وكذلك يمكن إجراء هذا البيان في المبدأ فيما إذا فرض أن المبدأ وهو الحدث. قام برهان على أنه ذات لا على أنه عرض، كما هو الحال في علم الباري حيث قام البرهان على أنه عين ذاته، إذن فهو ذات قائم بنفسه لا أنه عرض وذات، إذ ليس في البين ذات وعرض ونسبة، بل ذات يُطلق عليه أنه عالم، وأنه قادر، فلو فرض أن النسبة كانت مأخوذة في مدلول المشتق، يلزم عدم صحة إطلاق لفظ عالم على العلم الذي هو ذات مستقلة بنفسها من قبيل «علم الباري» تعالى، فبرهان الدواني بحسب الحقيقة يجري في هذه الموارد ببيان واحد.

والجواب عنه في تمام هذه الموارد هو:

أن مَن يقول بأخذ النسبة أو بأخذ النسبة والذات في مدلول المشتق، لو كان يريد بهذه الذات المأخوذة، ذاتاً مقيّدة، بأن تكون مغايرة مع المبدأ، فحينئذٍ يرد عليه، أنه عندما يوصف البياض بأنه أبيض والنور بأنه منير، والذات الواجبة بأنها عالمة مع أنه لا يوجد في المقام ذات مغايرة مع المبدأ، بل ليس في الواقع إلاّ وجود واحد، وهذا الوجود الواحد هو وجود للذات وللمبدأ، إذن فلا يصح أن يُدّعى أخذ ذات في مفهوم المشتق بقيْد أن تكون مغايرة للمبدأ.

وأما إذا كان المدّعى هو أخذ ذات مبهمة في مدلول المشتق بنحو قابل لأن تكون غير المبدأ تارة، وعينه أخرى، وتكون النسبة مأخوذة، لكن هذه النسبة المأخوذة ليست بمعنى التلبس المساوق للإثنينية والمغايرة، بل بمعنى الوجدان وكون الذات واجدة للمبدأ، حينئذٍ، بناء على هذا، تصح تمام هذه الاستعمالات، ففي هذه الموارد أيضاً يوجد شيء، وهذا الشيء واجد للمبدأ وهو «البياض» في قولنا «أبيض» أو «النور» في قولنا النور منير أو «العلم» في قولنا الباري عالم، ولكن وجدانه للمبدأ وجدان ذاتي لا وجدان عرضي، ففرق بين وجدان الحائط للبياض ووجدان نفس البياض للبياض، وكذلك الفرق بين وجدان ذات الباري للعلم ووجدان الجاهل بالذات للعلم، ولكن بعد تعميم الذات بأن يُراد بها ذاتٌ مبهمة قابلة للإنطباق حتى على الذات المحفوظة في ضمن المبدأ وبعد تعميم النسبة بنحو يُراد من النسبة ليس التلبّس، بل الوجدان الأعم من الوجدان الذاتي والوجدان العرضي، فعلى هذا لا يرد الإشكال على هذه الاستعمالات، لأنها تكون جارية على القاعدة.

فدليل الدواني مع تعميمات وإضافات هذا الدليل، لا يمكن المساعدة عليه لإثبات عدم أخذ النسبة في مدلول المشتق.

الوجه الثاني:

وهذا الوجه ذكره المحقق النائيني[1] (قده)، حيث ذكر أنه إما أن تكون الذات مأخوذة في مدلول الوصف الاشتقاقي بدون النسبة، أو أن الذات والنسبة مأخوذان فيه، وكلاهما باطل، فيتعين أن يكون مدلوله هو ذات المبدأ بلا زيادة.

أمّا أن الذات مأخوذة فيه دون النسبة، فهذا لا محصّل له، إذ لا ارتباط حينئذٍ بين مدلول الهيئة ومدلول المادة لأن مدلول المادة هو الحدث، فإذا كان مدلول الهيئة هو الذات من دون أخذ نسبة مخصوصة بين الذات والحدث، يلزم عدم وجود أي ارتباط بين الذات والحدث، أي بين مدلول المادة ومدلول الهيئة هو خلاف الوجدان.

وأمّا أن الذات مأخوذة فيه مع النسبة فيلزم من ذلك تضمّن الكلمة لمعنى حرفي، لأن النسبة معنى حرفي، وتضمّن الكلمة لمعنى حرفي يوجب البناء في لغة العرب، والحال أن الأوصاف الاشتقاقية غير مبنية في اللغة العربية فكيف يُفترض أن تكون النسبة مأخوذة في مدلول الوصف الاشتقاقي.

وهذا الكلام غير صحيح إذ يمكن الاعتراض عليه:

أولاً: لو فُرض أن المأخوذ هو الذات مع النسبة فلا يلزم الإشكال في كون الوصف الاشتقاقي مبنياً بدعوى تضمنه لمعنى حرفي، إذ قد تبين سابقاً أن التضمنْ للمعنى الحرفي إنما يوجب البناء

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٥٤ ـ ٥٥.

للاسم إذا كان بلحاظ المادة لا الهيئة، وفي المقام التضمن إنما هو في هيئة المشتق لا مادته، فما يُقال من أن تضمن المعنى الحرفي يوجب بناء الاسم، إنما هو في تضمنه بمادته من قبيل أسماء الإشارة والموصولات التي هي بمادتها متضمنة لمعنى حرفي، وأمّا إذا كانت بهيئتها متضمنة لمعنى حرفي فلم يثبت أنه سببٌ للبناء في لغة العرب.

ثانياً: لو سُلّم أن تضمن المعنى الحرفي، سواء كان بلحاظ مدلول المادة أو كان بلحاظ مدلول الهيئة، يكون موجباً للبناء، لكن هذا لا ينطبق على محل الكلام، لأنه في محل الكلام بناءً على أخذ الذات والنسبة في مدلول هيئة المشتق، يكون مفاد هيئة المشتق، هو الحصة الخاصة من الذات، يعني الذات التي لها العلم، والحصة الخاصة بما هي حصة خاصة هي مفهوم اسمي قائم بنفسه وليس معنى حرفياً، نعم بالتحليل تنحل الحصة الخاصة إلى مقيّد وقيْد وتقيّد، والتقيّد معنى حرفي، وهذا غير تضمّن المعنى في نفسه للمعنى الحرفي، وإلاّ للزم أن تكون أكثر أسماء الجوامد وأسماء الأجناس معانٍ مبنية لأنها حصص خاصة، فالسيف موضوع لحصة خاصة من الحديد، والسرير موضوع لحصة خاصة من الخشب وهكذا، إذن فلا يلزم من الإلتزام بأخذ الذات والنسبة في مدلول هيئة الوصف أن يكون مبنياً، فهذا الإشكال في غير محله.

الوجه الثالث:

وهذا الوجه أفاده المحقق النائيني[1] أيضاً، وحاصل ما ذكره، هو أن النسبة المدّعاة في مدلول هيئة المشتق، إمّا أن تكون مأخوذة مع الذات أو مأخوذة بدون الذات، فإن كانت الذات أيضاً مأخوذة في

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي ج١ ص ٥٤ ـ ٥٥.

مدلول المشتق مع النسبة، فهذا باطل ببراهين المحقق الشريف التي سوف تأتي، للزوم أخذ النوع في الفصل. مثلاً أو غير ذلك مما يلزم من أخذ الذات في مدلول المشتق، وإن كانت النسبة مأخوذة من دون الذات فهذا غير معقول لأن النسبة تتقوّم بطرفين ولا يعقل استغناؤها بطرف واحد.

وظاهر هذا الكلام واضح الإشكال، إذ لو فُرض أن النسبة مأخوذة دون الذات والنسبة لا تتقوم إلاّ بطرفين أحدهما الذات والآخر الحدث ويستحيل تقومها بطرف واحد، فهذا الكلام صحيح في نفسه، لأن النسبة في نفس الأمر والواقع لا بُدّ لها من طرفين، لكن لا يلزم أن يكون طرفاها مدلولين لنفس الدال على النسبة بحيث يكون الدال على النسبة دالاً على الطرفين، لأن الكلام في أن هيئة المشتق هل تدل على النسبة أو تدل على النسبة مع الذات، فلو قيل بأن هيئة المشتق تدل على النسبة دون الذات، ومادة المشتق تدل على الحدث، لا يلزم من ذلك محذور تقوّم النسبة بطرف واحد، لأن النسبة في نفس الأمر لها طرفان، ولكن الكلام في أنه في مرحلة الدلالة، هل يكون الدال على النسبة بنفسه دالاً على طرفها أيضاً وهو الذات أو لا يكون دالاً على طرفها؟، فدعوى أن الهيئة لا تدل على الذات بل على النسبة فقط لا تستلزم أن تكون النسبة واقفة مع طرف واحد في الواقع، بل لها طرفان ولكن الهيئة لا تدل على هذين الطرفين كما هو الحال في باب الحروف، ففي قولنا «كتاب في المسجد» كلمة (في) تدل على النسبة ولا تدل على الطرفين، لأن الدال عليهما الاسمان ولا يلزم من ذلك أن تكون النسبة متقوّمة بطرف واحد، بل هي متقوّمة بطرفين، ولكن الدال عليها لا يدل على كلا الطرفين.

فكان الأفضل له أن يجعل نفس براهين المحقق الشريف موجبة

لإبطال هذا الوجه بكلا تقديريه، فأمّا على تقدير أخذ الذات مع النسبة في مدلول المشتق فيكون المشتق متقوماً بالنسبة باعتبارها جزءاً من مدلوله والنسبة متقومة بطرفيها وهما الحدث والذات، إذن فيلزم تقوُّم المشتق بالذات، وهذا يلزم منه محاذير المحقق الشريف.

وأمّا على تقدير أخذ النسبة دون الذات فواضحٌ تقوُّم المشتق بالذات لأن المشتق على هذا التقدير يكون متقوماً بالنسبة والنسبة متقومة بطرفيها، إذن فيرجع إلى تقوُّم المشتق بالذات، فيلزم ما تخيّله المحقق الشريف محذوراً.

إلاَّ أنه من المحتمل أن يكون مقصود المحقق النائيني مطلباً آخراً وإن كانت العبارة قاصرة عن أدائه، وحاصل هذا المطلب، هو أن هيئة المشتق إن كانت دالة على النسبة من دون دلالتها على الذات يلزم تقوّم النسبة بطرف واحد في مرحلة مدلول الكلام لا في نفس الأمر والواقع، فإن النسبة بين الذات والحدث إذا كانت مدلولة للهيئة وكان الحدث مدلولاً للمادة، إذن ففي مرحلة الكلام ومرحلة المدلول المطابقي التصوري للكلام لا يوجد دال ثالث يدل على الذات، إذ لا يوجد إلاَّ المشتق مبدأ وهيئة، فمبدؤه يدل على الحدث، وهيئته تدل على النسبة، فلا يوجد ما يدل على الذات في المقام، فالنسبة تبقى بلا طرفين في هذه المرحلة.

وهذا كلام فني في مقام إبطال أخذ النسبة دون الذات، ولكن يبقى الإشكال وارداً، إذ بالإمكان أخذ النسبة والذات معاً، لأن براهين المحقق الشريف لا محصّل لها، وعليه فهذا الوجه غير تام.

الوجه الرابع:

أن يُقال، بأن النسبة إمّا أن تؤخذ مع الذات وإمّا بدون الذات،

فإن أُخذت مع الذات إذن يلزم محاذير المحقق الشريف، وإن أُخذت بدون الذات يلزم إباء المشتق عن الحمل على الذات، وذلك لأن النسبة تساوق الإثنينية والمغايرة بين الطرفين، مع أن الحمل يساوق الوحدة والإتحاد، ففرض ملاحظة النسبة بين المبدأ والذات هو فرض المغايرة، وفرض حمل هذا على ذاك هو فرض الإتحاد، إذن فأخذ النسبة من دون أخذ الذات يؤدي إلى إباء المبدأ عن الحمل على الذات، لأن وقوعه طرفاً للنسبة معناه ملاحظته مغايراً للذات ومع مغايرته للذات كيف يمكن حمله على الذات؟.

وهذا الوجه نُشْكل عليه أيضاً بما أشكلنا به على الوجه السابق، إذ يمكن أخذ النسبة والذات معاً في مدلول المشتق، ولا يلزم من ذلك محذور المحقّق الشريف، لأنه سوف يأتي أنه لا محصّل له ولا يرد محذور امتناع الحمل، لأن الذات متحدة مع زيد ومع عمرو خارجاً، فيصح حملها على زيد وعلى عمرو خارجاً.

وبهذا يتبين أن تمام هذه الوجوه الأربعة لا يمكن أن تبرهن على عدم إمكان أخذ النسبة والذات في مدلول هيئة المشتق وبهذا ينتهي الكلام في الدعوى السلبية.

الدعوى الإيجابية

أمّا الدعوى الإيجابية فهي أن هيئة المشتق موضوعة للأَبشرطية، ولملاحظة مدلول المادة لا بشرط من ناحية الحمل، وبهذا أصبح مدلول المادة صالحاً للحمل على الذات، بينما مدلول المادة في ضمن المصدر ليس صالحاً للحمل على الذات، لأن هيئة المصدر موضوعة لملاحظته «بشرط لا» من حيث الحمل، إذن «فعالم وعلْم» كلاهما مشتركان في مدلول المادة، ولكن الفرق بينهما في الهيئة، لأن هيئة المشتق الوصفي في «عالِم» وُضعت لملاحظة مدلول المادة بنحو اللابشرط من ناحية الحمل، وبذلك صحَّ حمله على الذات فيُقال «زيد عالم» وهيئة المصدر موضوعة لملاحظة مدلول المادة «بشرط لا» من حيث الحمل وبهذا امتنع حمله على الذات فلا يقال «زيد علْم»

وهذه الدعوى تحتاج إلى تفسير، إذ ما معنى كون مدلول المادة يؤخذ في جانب المشتق «لا بشرط» وفي جانب المبدأ والمصدر «بشرط لا»؟.

وقد فُسِّرت هذه «اللابشرطية» و«الشرط لائية» بثلاث تفسيرات.

التفسير الأول

وهو ما انساق إليه الجمود على حاق العبارة، حيث قيل، بأن أخذ مدلول المادة «لا بشرط» أو «بشرط لا» معناه إنحفاظ مفهوم واحد، وهو الحدث في المشتق وفي المصدر، ولكن هذا المفهوم الوحداني عندما قيس إلى الحمل أخذ تارة «بشرط لا» من ناحية الحمل فوضع له المصدر، وأخرى أخذ «لا بشرط» من ناحية الحمل فوضع له المشتق، فحيث أن المصدر لوحظ فيه ذلك المفهوم الوحداني «بشرط لا» من حيث الحمل، فلا يصح حمله، ونفس هذا المفهوم لوحظ في طرف المشتق «لا بشرط» من حيث الحَمْل، ولهذا صحّ حملُه، إذن بهذا يُحفظ مفهوم وحداني، وتكون التفرقة بين المشتق والمصدر فقط في كيفية مقايسة هذا المفهوم الوحداني إلى الحمل.

وهذا الكلام كان مورداً للإشكال عند الأعلام، فإن أخذ المبدأ وملاحظته مقيداً و«بشرط لا» من ناحية الحمل، أي مقيداً بعدم الحمل، أو أخذه مطلقاً و«لا بشرط» من ناحية الحمل وعدمه، مِمّا لا أثر له في صحة الحمل أو في إبطاله، لأن هذين الأخذين اعتباران ذهنيان في كيفية لحاظ هذا المفهوم الوحداني، والاعتبارات الذهنية لا دخل لها في تصحيح الحمل أو عدم تصحيحه. لأن ملاك صحة الحمل هو الإتحاد في الوجود، وملاك عدم صحته هو عدم الإتحاد

أصلاً في الوجود، وحينئذٍ إن كان الإتحاد في الوجود بين هذا المفهوم الوحداني المحفوظ وبين الذات ثابتاً، إذن فالحمل صحيح على كل حال سواء اعتبر «بشرط لا» أو اعتبر «لا بشرط»، وإذا كان الإتحاد في الوجود غير ثابت وكانا متغايرين وجوداً كما أنهما متغايران مفهوماً، إذن على كل حال لا يصح الحمل سواء اعتبر «لا بشرط» من ناحية الحمل أو «بشرط لا» من ناحيته، فالتفرقة بين المشتق والمبدأ باعتباريْ «بشرط لا» و«لا بشرط» لا يمكن أن يكون منشأ لصحة الحمل في المشتق وعدم صحته في المصدر.

وهذا الكلام ينحل إلى أمرين:

الأمر الأول: أن هذا المفهوم الوحداني، إذا كان مغايراً مع الذات فلا يمكن تصحيح حمله على الذات باعتبار «اللابشرطية»، وهذا صحيح، فإن الحمل الحقيقي مرجعه إلى الهُوهُوية، والهُوهُوية فرع أن يكون هذا عين ذاك ومتحداً معه، فمجرد اعتبار أن هذا «لا بشرط» من ناحية الحمل على ذاك لا يوجِب فيه ملاك الحمل، إذن فمع فرض المغايرة بين هذا المفهوم الوحداني وبين الذات لا يمكن تصحيح الحمل بالاعتبار.

الأمر الثاني: أنه مع فرض الإتحاد في الوجود بين هذا المفهوم الوحداني وبين الذات، لا يمكن في المقام إبطال الحمل بالاعتبار، لتوفر ملاك الحمل وهو الإتحاد في الوجود، فإذا كان الملاك ثابتاً، يصح الحمل، ومجرد أخذه «بشرط» إنما هو اعتبار لا يؤثر في عدم صحة الحمل.

وهذا الأمر الثاني قابل للمناقشة في المقام، فإنّ أخذ هذا المفهوم الوحداني «بشرط لا» من ناحية الحمل وتقيّده بعدم الحمل،

حتى لو فرض أن هذا المفهوم الوحداني متحد مع الذات، فقد يكون أخذه مقيداً بعدم الحمل، مانعاً تعبدياً بحسب التعبير الفقهي، عن عقد قضية حملية بأن يقال «زيد علْم».

وتوضيح ذلك، أن «بشرط لا» من ناحية الحمل، مرجعه إلى أخذ عدم الحمل قيداً، وأخذ عدم الحمل قيداً يُتصور على وجهين.

الوجه الأول:

أن يكون المقصود أخذ عدم واقع الحمل خارجاً قيداً، ويكون قيداً للعلقة الوضعية، بناء على ما سبق في وضع الحروف، من أن صاحب الكفاية وأمثاله تصوروا إمكان تقييد العُلقة الوضعية، فكأن الواضع حينما أراد أن يضع لفظة «علم» لمفهومه ـ «للحدث» ـ قُيّد هذا الوضع بما إذا لم يكن هذا الحدث محمولاً على الذات وبصورة زمان عدم الحمل وبظرف عدمه من قبيل ما إدّعاه صاحب الكفاية في بحث الحروف والأسماء من أن العُلقة الوضعية تكون مقيدة باللحاظ الآلي تارة، أو باللحاظ الاستقلالي أخرى.

فلو فُرض في المقام أن العُلقة الوضعية بين كلمة «علم» ومدلولها كانت مقيّدة بظرف عدم الحمل، إذن لا يصح الحمل، لأن في زمن الحمل لا وضع، لأن الوضع مشروط بزمان عدم الحمل والمشروط عدم عند عدم شرطه، فلو فرض أن هذا المفهوم الوحداني متحد مع الذات وجوداً لكن مع هذا، لا يصح حمل المصدر على الذات، لأن في ظرف الحمل لا وضع للمصدر حتى يصح حمله على الذات.

الوجه الثاني:

أن يكون المقصود أخذ عدم الحمل بما هو مفهوم تصوري قيداً

في المعنى الموضوع له، لا أخذ عدم الحمل بوجوده الواقعي الخارجي بحيث يكون قيداً للعُلقة الوضعية، بل بمعنى أن لفظة «علم» موضوعة للحدث الذي لا يُحمل على الذات، لا للحدث على الإطلاق، بل لحصة خاصة من الحدث، وهذه الحصة هي الحدث المقيّد بعدم الحمل، وحينئذٍ أيضاً يتعذر حمله على الذات، لأنه بعد فرض أن كلمة «علم» معناها ومفهومها الحدث الذي لا يحمل على الذات، إذن على أي مصداق يُحمل هذا المفهوم!. فهل يُطبّق ويحمل على حدث يُحمل بالفعل على الذات؟. إذن فهذا خُلف، لأن هذا ليس مصداقاً له لأن الحدث الذي يُحمل على الذات لا يكون مصداقاً للحدث الذي لا يحمل على الذات، أو أنه يُطبّق على حدث لا يحمل على الذات؟. فهذا معناه عدم الحمل. إذن فلا يصح الحمل في المقام.

وبهذا، اتضح أن عدم صحة الحمل يمكن التوصل إليها بالتصرفات الاعتبارية، بأخذ مدلول «بشرط لا» من ناحية الحمل، فإنه رغم كونه متحداً في الوجود مع الذات يمتنع فيه الحمل، سواء كان أخذه «بشرط لا» على الوجه الأول وهو أخذ عدم الحمل الخارجي قيداً في العُلقة الوضعية، أو على الوجه الثاني، وهو أخذ عدم الحمل قيداً تصورياً في المعنى الموضوع له، وبهذا يتبين أن الأمر الثاني غير تام، ولكن الأمر الأول تام، وهو أنه إذا كان شيئان متغايران وجوداً ومفهوماً، فمجرد اعتبار أحدهما «لابشرط» من ناحية الحمل على الآخر لا يصحّح الحمل على الآخر، فإن هذا المقدار من الكلام صحيح، فإن أراد «الدواني» وأمثاله، أن يصححوا حمل المشتق على الذات المتغايرين وجوداً بمجرد أخذ المشتق «لابشرط» من ناحية الحمل، فهذا واضح البطلان في المقام، إذ مادام التغاير محفوظاً،

فمجرد أخذه «لابشرط» من ناحية الحمل على الآخر لا يكفي في تصحيح الحمل.

هذا هو التفسير الأول «للشرط لائية» و«اللابشرطية»، إلاَّ أن هذا التفسير ليس هو مراد أصحاب هذا القول كما صرّحوا بذلك أنفسُهم، وإن توهّمه بعض الأصوليين عنهم.

التفسير الثاني

وهذا التفسير هو ظاهر تصريحاتهم في كلمات الدواني والنائيني[1] (قده)، إذ يقولون بأن مفهوم المشتق ومفهوم المصدر، مفهوم وحداني محفوظ في ضمن المشتق وفي ضمن المصدر، ويطرأ عليه «شرط لائية» في المصدر، و«لا بشرطية» في المشتق، ولكن «الشرط لائية» و«اللابشرطية» ليستا بلحاظ نفس الحمل، بل بلحاظ خصوصية قبل الحمل، يترتب عليها جواز الحمل تارة، وعدم جوازه أخرى، فالمشتق لوحظ «لا بشرط» لا بلحاظ الحمل نفسه، بل بلحاظ أمر أسبق من الحمل، وترتب على هذه «اللابشرطية» جواز الحمل، والمصدر هو عين ذاك المفهوم، لكنه لوحظ «بشرط لا»، لا من ناحية الحمل «بشرط لا»، بل من ناحية مطلب أسبق من الحمل مِمّا ترتب على ذلك عدم جواز الحمل.

وما هو ذاك المطلب الأسبق الذي يُلحظ هذا المفهوم الواحد، تارة «لابشرط» من ناحيته، وأخرى «بشرط لا» أيضاً من ناحيته؟.

فقد أوضح ذلك المحقق النائيني[2] (قده) فقال بأن الحدث عرض، والعرض له وجود في نفسه، وهذا الوجود في نفسه، هو

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٤٩ ـ ٥٠، ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٥٩ ـ ٦٠.

وجود لموضوعه، فمثلاً «العلْم» له وجود في نفسه، يعني وجود مضاف إلى العلم، فيُقال هذا وجود «للعلم»، وله وجود لموضوعه بمعنى أن وجود «العلم» قائم بالموضوع ومندك في الموضوع، وليس هذان وجودان للعرض، بمعنى أن «العلم» ليس له وجودان، وجود في نفسه ووجود آخر في موضوعه، بل له وجود واحد، وهذا الوجود الواحد فيه حيثيتان، فإنه وجود للعرض في نفسه يمكن إضافته إلى ماهيته، فيُقال هذا وجود للبياض أو وجود «للعلم» أو وجود «للقيام»، كما أن عين هذا الوجود الواحد هو وجود للموضوع بحيث يمكن إضافته إلى الموضوع فيُقال هذا وجود للموضوع ويكون طوراً من أطوار الموضوع، فإن العلم شأن من شؤون الذات العالمة وطور من أطوارها، ونفس الحيثيتين يمكن تصورهما في مثال الصورة المنطبعة في المرآة فإن وجود المرآة وجود للمرآة في نفسها، وهو وجود للصورة المنعكسة في المرآة، وهذا وجود واحد هو وجود للمرآة، ووجود لذي المرآة، فإذا لوحظت المرآة بحسب الطبع في نفسها بلا عناية، يُقال هذه صورة، باعتبار أن وجود المرآة في نفسها عين وجود الصورة فهي مستهلَكة ومندكّة في الصورة ولكن مع إعمال عناية التفكيك وفصل المرآة عن الصورة، وأن الصورة أمر طارىء والمرآة شيء إضافي مُنْفَصِلٌ عن الصورة، حينئذٍ يُقال هذه مرآة، ولا يصح أن يقال هذه صورة، ونفس هذا المثال يمكن تطبيقه في المقام، فإذا لوحظ هذا الوجود الواحد بمقتضى طبعه دون إعمال عناية التفكيك والفصل بينه وبين موضوعه، إذن فيصح حمله على الذات لأن هذا الوجود وجود للموضوع، إذ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، إذن فهو نحو ظهور للموضوع وطور من أطوار الموضوع فيصح حمله عليه، ولكن إذا أُعملت عناية التفكيك بين وجوده في

نفسه ووجوده لموضوعه والتُفت فقط إلى جنبة وجوده في نفسه، إذن تحصل المغايرة بين العرض والموضوع، لأنه حينما يُلتفت إلى جنبة وجوده في نفسه ويُفصل عن جنبة إندكاكه في الموضوع، يحصل التغاير بين العرض والموضوع، فلا يصح حمله على الموضوع، والأول هو معنى «اللابشرطية» والثاني هو معنى «البشرط لائية».

إذن فالمشتق والمصدر يحتويان على مفهوم واحد، ولكن هذا المفهوم الواحد، حيث أن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، فتارة يُلحظ بما هو ظهور لموضوعه، فيكون عين موضوعه، فيصح حمله على الذات، وأخرى يُلحظ بما هو ظهور لنفسه مقابل موضوعه لا بما هو ظهور لموضوعه به، فحينئذٍ يكون أمراً مغايراً للذات، فلا يصح حمله على الذات.

هذا ما أفاده المحقق النائيني في توضيح معنى «اللابشرطية» و«الشرط لائية» ولكن السيد الأستاذ[1] لم يقبل بهذا الكلام واعترض عليه بعدة اعتراضات.

الاعتراض الأول:

أنه كيف يُتعقل تصوّر مفهوم وحداني يكون تارة وبلحاظ قابلاً للحمل على الذات، وتارة وبلحاظ آخر غير قابل للحمل على الذات، مع وحدته مفهوماً وذاتاً، فإن هذا المفهوم الوحداني، إمّا أن يكون وجوده عين وجود الذات، وإمّا أن يكون وجوده مغايراً مع الذات بحسب الواقع والخارج، فإن كان عينه صح حمله على الإطلاق، وإن كان مغايراً مع الذات لا يصح حمله على الإطلاق، فلا يُعقل أن

---

(١) محاضرات فياض: ج١ ص٢٧٧ ـ ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

تحتفظ بمفهوم وحداني، بحيث بلحاظ يقبل الحمل، وبآخر لا يقبله، بل لا بُدّ من الإلتزام بأن ما يقبل الحمل مفهوم مغاير ذاتاً مع مفهوم ما لا يقبل الحمل، ففي المقام، مفهومان متغايران ذاتاً، فمفهوم المشتق («عالم») مغاير ذاتاً مع مفهوم المصدر («علْم»)، فإن مفهوم المصدر هو الحدث، والحدث وجوده مغاير لوجود الذات، ومفهوم المشتق أُخذ فيه الشيء، فعالم هو شيء له العلم، وبهذا الاعتبار صح حمله على الذات، فإن صحة حمل عالم على الذات، إنما هو باعتبار مفهوم مغاير ذاتاً مع مفهوم «علم»، حيث طُعّم فيه الذات والشيء، فيُقال، بأن مفهوم «عالم» هو شيء له العلم، فبهذا التطعيم، صار هناك تغاير ذاتي بين «عالم وعلم»، وأمّا لو فرض عدم هذا التطعيم في مفهوم «عالم»، وأن المفهوم واحد ومحفوظ بداته في المصدر والمشتق، إذن لا يُتعقل كونه ممّا يُحمل تارة وممّا لا يُحمل أخرى.

وهذا الاعتراض لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن أصحابه مضطرون أخيراً إلى الاعتراف بإمكان تصوير مفهوم واحد محفوظ في كلتا الحالتين، ويصح حمله تارة وبلحاظ، ولا يصح حمله تارة أخرى وبلحاظ آخر، هذا المطلب مِمّا يضطرهم أخيراً للاعتراف بإمكانه ووقوعه، وذلك: بإن ننقل الكلام من المشتقات ومصادرها الحقيقية إلى المشتقات ومصادرها الجعلية فنأتي إلى نفس «مفهوم شيء» الذي طُعّم به المشتق، فقالوا بأن «عالم» إنما صح حمله على الذات، لأنه طُعّم بالشيء، فكأن مدلول «عالم» شيء له الحدث لا ذات الحدث، فنقول بأن «شيء»، بنفسه مشتق له مصدر جعلي، وهو «الشيئية»، فيُقال مثلاً ـ «شيء وشيئية» و«ذات وذاتية» و«إنسان وإنسانية» ـ ، ولا إشكال بإن شيء يحمل على زيد فيقال «زيد شيء»، ولكن الشيئية لا تُحمل على زيد فلا يقال «زيد شيئية»، إذن «فشيء» الذي هو مشتق يصح

حمله على الذات، وشيئية التي هي المصدر الجعلي لشيء، لا يصح حملها على الذات، وحينئذٍ نسأل أصحاب الاعتراض، بأن «شيء وشيئية»، هل كلاهما يحتفظان بمفهوم واحد؟. أو أن «شيء» طُعّم بشيء آخر وراء الشيئية؟.

فإن قيل بأن «شيء مع الشيئية»، «كعالم» مع «علم»، فكما أن «عالم» طُعّم بمعنى إضافي زائد على العلم وهو شيء، فكذلك شيء طُعّم بمعنى آخر زائد على الشيئية!، إذن فما هو هذا المعنى الزائد؟. فهل هو نفس مفهوم الشيء؟. إذن، فالكلام في نفس الشيء لأنه شيء له الشيئية، وهذا غير معقول، لأن معناه أَخْذُ العرض في موضوعه، فلا بُدّ من فرض شيء أعم من الشيئية حتى يُطعّم به مفهوم «شيء»، ولا يتصور ما هو أعم من مفهوم شيئية، إذن فكون شيء مطعّم بمفهوم، بحيث تكون نسبته إلى الشيئية نسبة الشيء إلى العلم، فهذا غير معقول، وإذا لم يكن هناك تطعيم، إذن فقد ثبت أن الشيء والشيئية لهما مفهوم وحداني محفوظ في شيء وشيئية معاً، ومع هذا يصح حمل شيء على الذات ولا يصح حمل الشيئية عليها.

وفي المقام أيضاً يمكن أن يجري نفس الكلام، فكما أن شيء وشيئية لهما مفهوم واحد محفوظ ويصح حمل أحدهما على الذات بلحاظ ولا يصح بلحاظ آخر، ولا يُعقل التطعيم فيهما، فليُقل في «عالم» و«علم» أن لهما مفهوماً واحداً محفوظاً، ولكن هذا المفهوم الواحد، تارة يُلحظ بنحو لحاظ شيء، فيصح حمله، وأخرى يُلحظ بنحو لحاظ شيئية فلا يصح حمله. وسرُّ ذلك، هو أن يُفرض أن المفهومين موجودان بوجود واحد، فمثلاً بحسب الخارج «علم مع الذات» يفرض أنهما موجودان بوجود واحد في الخارج، ولكن هذا الوجود الواحد الذي هو مظهر لكلتا الماهيتين ولوجود كلا المفهومين

يمكن بحسب عالم التحليل والاعتبار، أن يُحلّل إلى جزءين، فتكون حصة من هذا الوجود مظهراً لماهية «زيد»، وحصة أخرى من هذا الوجود مظهراً آخراً لماهية «العلم»، وهذا التحليل ليس له مطابق في الخارج من قبيل تحليل الماهية إلى الجنس والفصل، ولهذا كان الجنس والفصل تحليليين لا خارجيين، ولكن في عالم الخارج لا يوجد إلاَّ مفهوم واتحد، ووجود واحد، وهو الإنسانية. وحينئذٍ، في مقام حمل مفهوم «علم» على الذات»، إن لوحظ عالم الخارج الذي هو عَالَمُ وحدة المفهومين وجوداً، إذن فيصح حمل أحدهما على الآخر، فيقال «زيد عالم»، لأن «عالم» عبارة عن العلم المنظور إليه بحسب طبعه الخارجي عند الميرزا قدس سره وهو موجود بعين وجود الموضوع، وإن لوحظ عالم التحليل، إذن فهناك مغايرة بين «العلم» والذات، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر، لأن كلمة «علم» عند الميرزا موضوعة للحدث المنظور إليه بحسب عالم التحليل بما هو له حصة من الوجود مغايرة للحصة الأخرى، ولهذا قال الميرزا[1]، بأن هذا بنفسه يحتاج إلى عناية ملاحظته «بشرط لا» من حيث الحمل، وهذا بخلاف كلمة «عالم» فإنها موضوعة لنفس الحدث الملحوظ بحسب طبعه الخارجي، وهو بهذا الطبع، وجوده في نفسه، عين وجوده في موضوعه.

إذن يمكن تعقل إمكان إنحفاظ مفهوم وحداني تارة وبلحاظ يصحُ حمله على الذات، وتارة أخرى وبلحاظ آخر لا يصح حمله على الذات، فإن لوحظ حسب طبعه يصح حمله، لأنه موجود بعين وجود الذات خارجاً، وإن لوحظ بعناية عالَمْ التحليل، لا يصح حمله، لأن

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٤٩ ـ ٥٠، ٥٩ ـ ٦٠.

في عالم التحليل يحلل هذا الوجود الواحد إلى حصتين من الوجود، إحداهما مباينة للأخرى، وحينئذٍ لا يصح الحمل، مضافاً إلى أن البرهان قائم على الإلتزام بانحفاظ مفهوم وحداني في «شيء وشيئية» بحيث أن هذا المفهوم الوحداني، تارة وبلحاظ يصح حمله، وتارة أخرى وبلحاظ آخر لا يصح حمله بحسب عالم الخارج وعالم التحليل.

الاعتراض الثاني:

وهو أن ما قاله المحقق النائيني[1] من أن وجود العرض في نفسه هو عين وجوده لموضوعه، إن تمَّ، فإنما يصح في الأعراض الحقيقية من قبيل البياض والسواد، ولا يصح في الأعراض الانتزاعية والمفاهيم الانتزاعية التي تنتزع من الماهيات والإشياء من قبيل الزوجية والإمكان والوجوب، فإن المفاهيم الانتزاعية ليس لها وجود في الخارج، حتى يُقال، بأن وجودها في نفسها عين وجودها في موضوعاتها، بل هذه المفاهيم الانتزاعية وجودها في نفسها غير ثابت أصلاً.

وهذا الاعتراض لو تمّ، لكانَ هدماً لمبنى المعارضة أنفسهم، لأنه بعد إبطال كلام الميرزا يقولون بأن مفهوم المشتق ليس متحداً مع مفهوم المصدر، بل هما مفهومان متباينان، ولهذا لم يصح حمل أحدهما وصح حمل الآخر، فصح حمل مفهوم «عالم» على الذات بملاك أن «عالم شيء له العلم»، وحينئذٍ يُقال بأن «شيء» بنفسه مفهوم انتزاعي، فإذا لم يُتصور نحو من الإتحاد بين المفاهيم الانتزاعية ومناشىء انتزاعها، إذن فكيف صح حمل سائر الأعراض على الذات بإدخال مفهوم الشيء الذي هو بنفسه مفهوم انتزاعي في المقام؟.

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٥٩ ـ ٦٠.

فإن قيل، بأن المفاهيم الانتزاعية متحدة في الثبوت مع مناشيء انتزاعها وموجودة بوجود هذه المناشيء، كما أن الأعراض موجودة بوجود موضوعاتها، إذن فقد ارتفع الاعتراض، لأنه كما أن العرض الحقيقي وجوده عين وجود الموضوع، كذلك المفهوم الانتزاعي موجود بوجود منشأ الانتزاع، ويكون متحداً معه فيُحمل عليه.

وإن قيل بأن المفاهيم الانتزاعية ليست متحدة بنحو من الإتحاد مع مناشيء انتزاعها، فهذا معناه، أن مفهوم الشيء الذي هو ملاك صحة حمل سائر المصادر على الذات، لا يصح حمله على الذات، لأن مفهوم شيء بنفسه مفهوم انتزاعي، فلو لم يكن هناك وحدة بين العنوان الانتزاعي ومنشأ انتزاعه فكيف صح الحمل!. فهذا الاعتراض الثاني أيضاً غير صحيح.

الاعتراض الثالث:

أن يُقال بأن ما إدعي في كلمات المحقق النائيني من أن الحدث، باعتبار كونه عرضاً، يكون وجوده في نفسه، عين وجوده لموضوعه، وبهذا يكون مندكاً فيه، فيصح حمله عليه، لو تم هذا الكلام في العرض مع موضوعه الحقيقي، فلا يسري ذلك إلى اسم المكان والزمان، وتوضيح ذلك، أن المشتق تارة يُحمل على ذات، نسبتها إلى الحدث نسبة الموضوع إلى عرضه، فيُقال «زيد عالم»، وأخرى يُحمل المشتق على ذات، ليست نسبتها إلى الحدث نسبة الموضوع إلى العرض، بل نسبة الظرف إلى مظروفه، فيُقال «كربلاء مقتل الحسين (ع)» «ويوم عاشوراء» مقتل سيد الشهداء (ع) فهنا مقتل، حُمّل مكان القتل أو زمان القتل، ونسبة القتل إلى المكان أو إلى الزمان، ليس كنسبة العلم إلى «زيد»، حتى يُقال بإندكاكه فيه وفنائه

المصحّح للحمل، إذن فكيف صحّ حمل اسم المكان واسم الزمان على الذات، مع أنه ليس نسبة المبدأ إلى الزمان أو المكان، نسبة العرض إلى محله؟. فلا بُدّ من الإلتزام حينئذٍ، بأن مقتل يختلف مفهوماً عن قتل لأنه لو كان عين القتل لما صحّ حمله على الزمان والمكان، بل هو مطعّم بمفهوم زائد على القتل وهو مفهوم الشيء، شيء وقع فيه القتل مثلاً، أو شيء له ظرفيه القتل مكاناً أو زماناً، وبذلك يثبت أن مفهوم المشتق مغاير لمفهوم المصدر.

وهذا الاعتراض يمكن رده من قبل النائيني، وذلك بدعوى إضافية، وهي أن المبدأ في مقتل، ليس هو ذات القتل، بل محلية القتل.

وتوضيح ذلك، أن صاحب الكفاية والمعارضة في المقام، اختاروا سابقاً أن جملة من المشتقات، قد طُعّمت مبادؤها بمعنى الحرفة والصناعة فقيل مثلاً أن «صائغ» مبدؤه الصياغة لا بمعنى حدث الصياغة، بل بمعنى حرفة الصياغة، فكلمة صائغ تُطلق على المحترف للصياغة، وإن لم يكن مشغولاً بها فعلاً، فهذا استعمال في المتلبس لا في المنقضي عنه المبدأ. لأن المبدأ أُخذ بنحو واسع وهو حرفة الصياغة لا نفس الصياغة، ونفس هذه المؤونة يمكن إدعاؤها في المقام، بأن مقتل عين القتل لكن القتل الذي هو المبدأ، لم يُرد به نفس عملية القتل بل محلية القتل وظرفيته، ومن الواضح أن نفس القتل ليس من عوارض المكان والزمان ولكن محلية القتل ووعائيته. أمر قائم بالمكان والزمان، فهي من شؤون المكان والزمان، ونسبتها إلى المكان والزمان نسبة العرض إلى موضوعه، وهذه الوعائية والمحلية، وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها، فتكون مندكة فيه ويصح حملها على الذات، فيُقال هذا المكان مقتل، وهذا الزمان مقتل.

إذن يمكن دفع هذا الاعتراض من قبل المحقق النائيني (قده) بدعوى أن المبدأ في أسماء الزمان والمكان طُعّم بالوعائية والظرفية كما إدُعى في «صائغ» أن مبدأه طُعم بالحرفة والصناعة.

الاعتراض الرابع:

إن الميرزا ذكر في مقام تبرير حمل المشتق على الذات، أن المشتق وإن كان هو نفس العرض، ولكن حيث أن العرض وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، ولهذا إذا لوحظ العرض على مقتضى طبعه، يكون موجوداً في نفسه، ويكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، فيصح حمله على الموضوع.

وهنا نقول أنه يوجد عبارتان متغايرتان، فتارة يُقال أن العرض وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، وأخرى يُقال أن العرض وجوده في نفسه عين وجود موضوعه، فأي هذين المطلبين هو مقصود الميرزا؟.

فإن كان مقصوده هو أن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، فهذا معناه، أن هذا الوجود بنفسه حاضر للموضوع، فهو بهذا الوجود الواحد مضاف بإضافتين، مضاف إلى ماهية البياض، فيُقال هذا الوجود وجود للبياض، ومضاف إلى الموضوع بإضافة العرضية، باعتبار كونه عرضاً للموضوع ومرتبطاً به، وهذا المعنى لا يصحح الحمل، لأن كون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، معناه، أن الوجود الذي هو طرف الإضافة إلى ماهية البياض، عين الوجود الذي هو طرف الإضافة إلى الموضوع، ولكن مع هذا، المغايرة محفوظة، بين وجود العرض ووجود الموضوع، لأن وجود العرض غير وجود الموضوع فكيف يصح حمل الوجود العرضي على الموضوع؟. وممّا

يبرهن على ذلك أن نفس هذه العبارة صادقة في المعلول مع العلة، كما أنها صادقة في العرض مع الموضوع، فكما أن العرض وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، كذلك المعلول الحقيقي مع علته الحقيقية، وجوده في نفسه عين وجوده لعلته، بمعنى أن هناك وجوداً واحداً، وهذا الوجود الواحد هو طرف الإضافة إلى ماهية المعلول وهو حاضر بذاته للعلة، ولهذا نقول بأن وجود المعلول في نفسه عين وجوده لِعلّته، وبذلك يُقال بأن وجود المعلول أحد مراتب علم الباري تعالى، فإن أنزل مراتب علمه تعالى هو نفس الوجود الخاجي للمعلولات الربانية، لأن وجوداتها في أنفسها عين حضورها لعلتها، وحضورها لعلتها عبارة أخرى عن علم العلة بها، لأن العلم هو حضور المعلوم لدى العالم. إذن فهذه العبارة وهي أن وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه متحققة أيضاً في المعلول مع العلة، فإن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، ومع هذا لا يصح توصيف العلة بالمعلول، ولهذا اختار صاحب الأسفار، حينما أراد أن يُعرّف «حلول العرض في الموضوع»، بأن العرض ما يكون وجوده في نفسه عين وجوده للآخر على وجه الإتصاف، فأضاف قيد الإتصاف، ليُخرج المعلول مع العلة، لأن المعلول مع العلة أيضاً ينطبق عليه أن وجوده في نفسه عين وجوده لعلته، ومع هذا فرّق بين المعلول مع العلة وبين العرض مع الموضوع، بإنّ العرض مع الموضوع يتصف به الموضوع، وأمّا المعلول مع العلة لا تتصف بمعلولها.

إذن فمن هنا يظهر أن النكتة المتشركة بين العرض والمعلول، وهي كون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، مِمّا لا يُصحح الحمل في المقام، إذ لو صحّ حمل العرض على الموضوع لصحّ حمل المعلول على العلة لإنحفاظ نفس النكتة فيه.

وإن كان مقصود الميرزا، هو أن وجود العرض في نفسه عين وجود الموضوع، بحيث أن هناك وجوداً واحداً، وهذا الوجود الواحد، هو وجود لماهية الإنسان، ووجود لماهية البياض، ولماهية العلم ولسائر الماهيات العرضية، وهذه الماهيات بتمامها تظهر في وجود واحد، وليس كل ماهية منها، بإزائها وجود مغاير مع الوجود الذي هو بإزاء ماهية الإنسان، بل وجود واحد تظهر به كل هذه الماهيات، ولا برهان على استحالة ظهور مفاهيم متعددة بوجود واحد، بل قد إدُعي هذا بالنسبة إلى الصور الذهنية للأعراض مع النفس، فإن الصور الذهنة للأعراض قائمة في النفس على حد قيام الوجودات الخارجية للأعراض بموضوعاتها الخارجية، وقد إدُعي في الصور الذهنية للأعراض وللمعلومات بالنفس أنها موجودة بعين وجود النفس.

إذن فلا استنكار في هذه الدعوى، من أن الصور الذهنية القائمة في النفس ليس لها وجود مغاير للنفس، بل موجودة بعين وجود النفس، وكذلك الصور الخارجية للأعراض، وجوداتها عين وجودات موضوعاتها، وحينما يصبح الجسم أبيضاً بعد السواد وأسوداً بعد البياض بحيث تختلف أعراضه، فهذا يرجع إلى تبدل حدود الوجود الواحد، لا إلى زوال وجود وبقاء وجود، بل الوجود الواحد تتبدل حدوده كما يُقال بناء على أن الصور الذهنية موجودة بعين وجود النفس، لو تصور شيئاً ثم تصور شيئاً آخر، بأن هذا تحولٌ في حدود هذا الموجود الواحد، لا أن هناك وجودين أحدهما ثابت، اسمه النفس، والآخر يتغير، اسمه العرض.

فهذا مطلب لا يوجد برهان على استحالته، وما يُقال من أن العرض مغاير مع الجوهر وجوداً وماهية، لأن العرض وجود رابطي

والجوهر وجود نفسي استقلالي، هذا إنما ينفع في الخطابة ولا برهان عليه في الفلسفة.

ولكن الإلهام الفطري للإنسان العامي، يقتضي المغايرة في المقام بين الوجودين، فينسج وراء البياض والحلاوة مثلاً وجوداً آخراً جوهرياً مبايناً مع هذه الصفات، وحينما نتكلم عن «علم وعالم» ونريد أن نعرف لماذا يصح حمل عالم في اللغة ولا يصح حمل علم، لا بُدّ وأن نُحكّم إلهامات هذا الإنسان الفطري، لأن اللغة إنما هي وليدة هذا الإنسان، ولا نُحكّم الفلاسفة في المقام، إذ قد يعجزون فلسفياً عن برهان ان وجود العرض مغاير لوجود الموضوع، ولكن اللغة مربوطة بهذا الفهم الفطري، إذن فلا بُدّ من الإلتزام بأن «علم وعالم» مفهومان متغايران عرفاً، إذ لو كان «عالم» عين «علم»، إذن لما صحّ حمله على الذات بحسب الإلهام الفطري العامي الذي يرى مغايرة بين الجوهر والعرض وجوداً ومفهوماً.

التفسير الثالث للقول الثاني

وهذا التفسير ذكره صاحب الكفاية[1] كما هو ظاهر عبارته، حيث ذكر أن المشتق عنوان بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ.

وتوضيح هذا التفسير هو أن مرجع «اللابشرطية» و«الشرط لائية» إلى المغايرة الذاتية في المفهوم، فمفهوم المبدأ مغاير ذاتاً مع مفهوم المشتق، لا إنحفاظ مفهوم وحداني فيهما ويكون الفرق باللحاظ والاعتبار، كما هو الحال في التفسيرين السابقين، بل يُفرض أن مفهوم المصدر مباين سنخاً وذاتاً مع مفهوم المشتق، وأن معنى أخذه لا بشرط، أو أخذه بشرط لا، هو إنتقاء المفهوم الذي هو بطبعه وذاته «لا بشرط»، أو الذي هو بطبعه وذاته «بشرط لا»، وهذان المفهومان المتباينان أحدهما بطبعه وذاته لا يأبى عن الحمل وهو معنى اللاّبشرطية والمفهوم الآخر هو بطبعه وذاته يأبى عن الحمل وهو معنى الشرط لائية فمفهوم المصدر هو الحدث الذي هو مدلول المادة، وأما مدلول المشتق فهو عنوان انتزاعي بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ، فتكون الذات منشأً لانتزاع هذا العنوان، ويكون المبدأ مُصحّحاً لهذا الانتزاع، فهو حيثية تعليلية للانتزاع من الذات، وليس

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم: ج١ ص٩٦.

الحدث والذات والنسبة بينهما دخيلاً في مدلول المشتق، بل مدلوله عنوان بسيط منتزع عن هذا المركب الثلاثي في قبال من قال، بأن مدلوله عنوان انتزاعي مركب، وبهذا يظهر أن مدلول المصدر بذاته بشرط لا، لأن مدلوله وهو الحدث مغاير مفهوماً ووجوداً مع الذات، ولهذا فهو بطبعه لا يقبل الحمل على الذات، فلا يُقال «زيد علم»، وهذا هو معنى أخذه بشرط لا.

وأمَّا المشتق، بعد أن كان مدلوله عنواناً بسيطاً منتزعاً عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ، إذن فهو بطبعه لا يأبى عن الحمل على الذات، لأنه متحد مع الذات إتحاد العنوان الانتزاعي مع منشأ انتزاعه وجوداً، باعتبار أن هذا العنوان موجود بعين وجود منشأ انتزاعه، إذن فالمشتق مغاير مفهوماً مع المبدأ، ولا يأبى بطبعه عن الحمل، وهذا هو معنى أخذه لا بشرط.

وهذا التفسير فيه نظر:

أولاً: إن هذا التفسير يفترض وراء المركّب الثلاثي من ـ «زيد والعلم والنسبة بينهما» ـ عنواناً بسيطاً منتزعاً عن زيد بلحاظ علمه، وهذا العنوان البسيط هو مدلول كلمة عالم، وهذا المطلب لا يمكن تعقله، فبقطع النظر عن باب الألفاظ مع التوجه إلى ذوات المعاني، لا يوجد في الذهن إلاَّ صورة للذات والحدث والنسبة، يعني صورة ذات لها العلم، ولا يوجد في الذهن معنى ينتزع في طول هذه الصورة بحيث تكون نسبته إلى الذات المتلبسة بالمبدأ، نسبة العنوان الانتزاعي إلى منشأ انتزاعه، فَتَوهُم انتزاع عنوان بسيط في طول المركّب الثلاثي، غير متعقل، بقطع النظر عن الألفاظ مع التوجه إلى المعاني، فلا يوجد إلاَّ هذا المركب الثلاثي.

وحينئذٍ، إمّا أن يقال بأن المشتق موضوع لهذا المركب الثلاثي، وصاحب الكفاية لا يقول بذلك، وإمّا أن يقال بأن المشتق موضوع لمفهوم بسيط منتزع من هذا المركب وفي طوله، إذن فهذا المفهوم غير موجود.

وبرهان ذلك هو: أنه لو كان قيام المبدأ بالذات يوجب دائماً انتزاع عنوان بسيط من الذات في حال تلبسها بالمبدأ للزم التسلسل في الأمور الانتزاعية، لأن هذا العنوان البسيط المُنتزع، هو بنفسه حدث من الأحداث ومبدأ من المبادىء، غايته أنه من المبادىء الانتزاعية، فإن المبادىء بعضها مبادىء حقيقية وبعضها مبادىء انتزاعية، إذن فيلزم من ذلك، انتزاع العقل مفهوماً ثالثاً في طول ذلك من الذات. بلحاظ تلبسها بنفس هذا العنوان البسيط، وأيضاً ينتزع العقل مفهوماً رابعاً في طول ذلك، وهكذا حتى يتسلسل الأمر الانتزاعي.

فإن قيل بأن التسلسل في الأمور الانتزاعية محال، إذن فهذا تسلسل محال، وأن قيل أنه ليس بمحال، إذن فهو على كل حال خلاف الوجدان، فهو قاض بأن العقل عاجز عن انتزاع مفاهيم إلى غير النهاية.

فهذا منبّه إلى ما هو الثابت وجداناً، من أنه لا يوجد مفهوم بسيط انتزاعي في طول المركب الثلاثي، وإنما تُوُهّم ذلك باعتبار الألفاظ، لأنه وُجد لفظ «عالم» وراء لفظ «زيد» ولفظ «علم» فتُخُيِّل أن لفظة «عالم» تدل على مفهوم في طول مفهوم «زيد» ومفهوم «العلم»، بينما بقطع النظر عن الألفاظ والإلتفات إلى المعاني، لا يوجد إلاّ المركب الثلاثي من ـ الذات والحدث والنسبة ـ ،وعلى هذا، فإن قيل بأن المشتق موضوع للمركّب الثلاثي، إذن فقد قال بالتركيب، وإن قيل

بإن المشتق موضوع للحدث فقط، إذن فهذا رجوع إلى كلمات الميرزا، إلى أن مفهوم المشتق والمصدر واحد سنخاً.

ثانياً: إن إشكالات المحقق الشريف كما سوف تأتي، لو كان لها محصّل وكانت تبرهن على عدم أخذ الذات في المشتق، فهي تبرهن أيضاً على عدم أخذ عنوان بسيط منتزع عن الذات، لأن هذا العنوان البسيط المنتزع هو في طول الذات لا محالة، ومتقوم بالذات من باب تقوم العنوان الانتزاعي بمنشأ انتزاعه، فإذا كان هذا العنوان البسيط المنتزع عن الذات مقوماً للمشتق، فيلزم من ذلك مقوّمية الذات للمشتق بالتبع أيضاً، فترد إشكالات المحقق الشريف في المقام أيضاً.

ثالثاً: لو سُلّم أن هذا العنوان البسيط المنتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ، هو مدلول المشتق، ويصح حمله على الذات، ولكن ما هو ملاك صحة هذا الحمل؟.

فإمّا أن يُقال، بأن العنوان البسيط متحد وجوداً مع الذات لأنه أمر انتزاعي، والأمور الانتزاعية متحدة وجوداً مع مناشىء انتزاعها، فصحّ حمله بملاك الإتحاد.

وإمّا أن يُقال، بأن الأمور الانتزاعية مغايرة وجوداً مع مناشىء انتزاعها.

فعلى الأول، يلزم صحة حمل المبادىء الانتزاعية للمشتقات على الذات، فيُقال مثلاً، الإنسان إمكان، والأربعة زوجية باعتبار أن الإمكان منتزع من الإنسان، والزوجية منتزعة من الأربعة، مع أنه لا إشكال في عدم صحة حملها على الذات.

وعلى الثاني فإن قلتم بأن الزوجية والإمكان والأمور الانتزاعية مغايرة وجوداً مع مناشىء انتزاعها إذن فكيف أن هذا العنوان البسيط

المنتزع عن الذات كان غير آبٍ عن الحمل على الذات!، إذن فلا بُدّ من إبراز ملاك للحمل. يُتعقّل بموجبه حمل هذا العنوان البسيط، ولا يُتعقّل حمل سائر المبادىء الانتزاعية للمصادر، ولا يكفي دعوى أن المشتق سنخُ مفهوم بذاته، يقبل الحمل لأنه عنوان بسيط انتزاعي، وإلاَّ لصحَّ حمل المبادىء الانتزاعية أيضاً كالإمكان والزوجية على مناشىء انتزاعها، مع أنه لا يصح حملها بلا إشكال، فلا بُدّ من بيان نكتة تقتضي صحة حمل المشتق على الإطلاق، وعدم صحة حمل المصدر على الإطلاق، سواء كان المصدر عرضاً حقيقياً كالبياض، أو أمراً انتزاعياً كالإمكان.

القول الثالث

هو القول بأن المشتق بمادته موضوع لذات الحدث، وبهيئته موضوع للنسبة من دون أخذ الذات فيه.

وهذا القول هو ظاهر كلمات المحقق العراقي[1] (قده) على ما في تقريرات بحثه، وخلاصة ما يُستفاد منه في مقام الاستدلال على هذا المدّعى، هو الاستقراء، بأن يُقال، بأن مَن يستقرىء الهيئات في اللغة، يجد أنها موضوعة لمعان حرفية لا اسمية، سواء هيئة المصدر، أو هيئة الفعل، فبهذا الاستقراء يثبت أن هيئة فاعل ليست موضوعة للذات، وإلاَّ لكانت مفهوماً اسمياً، لأن الذات مفهوم اسمي، فلا بُدّ من فرض كون هيئة فاعل موضوعة للنسة القائمة بين الذات والمبدأ، وأمّا الذات فغير مدلول عليها بالهئية ولا المادة، لأن المادة تدل على الحدث والهيئة تدل على معنى حرفي، وهو النسبة، والذات ليست دخيلة في مدلول الهيئة ولا في مدلول المادة.

وقد أثار (قده)، مشكلةً في المقام، وهي إنه بناء على عدم أخذ الذات في المشتق، إذن فكيف يتصور تصحيح الحمل؟. ففي قولك «الضاحك عالم» ليس المراد أن الضحك «علْم»، وإنما المراد، أن الذات المتصفة بالضحك ذات متصفة بالعلم، فإذا لم تكن الذات

---

(١) بدائع الأفكار ـ الآملي : ج١ ص١٧٠.

مأخوذة في مدلول عالم، ولا في مدلول ضاحك، وكان «عالم وضاحك» يدل على الحدث مع النسبة، إذن يكون مفاد قولك «ضاحك عالم» «العلم ضحك»، مع أن هذا ليس هو المقصود، وليس صحيحاً في نفسه، لعدم الإتحاد بين العلم والضحك، إذن فكيف يمكن حمل المشتق على الذات مع أنه لا إتحاد بينهما؟.

وقد أجاب (قده) على هذا الإشكال بجوابين:

الجواب الأول:

وحاصله، أن الذات وإن لم تكن مأخوذة في مدلول المشتق، لكنها مدلول عليها بالدلالة الإلتزامية، لأن هيئة «عالم»، تدل بالدلالة المطابقية على النسبة، وحيث أن النسبة لا يُعقل تصورها بدون تصور طرفيها بل هي ملازمة مع طرفيها، فتكون هيئة المشتق لا محالة، دالة بالإلتزام على الذات أيضاً، فالذات مدلول لكلمة «عالم وضاحك» بالدلالة الإلتزامية، وهذا يكفي في تصحيح الحمل.

وهذا الجواب لا يمكن المساعدة عليه لأمرين:

أولاً: من الواضح أن الحمل في قولنا «الضاحك عالم»، إنما هو بلحاظ المدلول المطابقي للكلمة، لا بلحاظ المدلول الإلتزامي، وإلاَّ لجرى نفس الكلام في المصدر أيضاً بناء على مختاره هو نفسه وغيره من المحققين، من أن النسبة الناقصة التقييدية مأخوذة في مفاد المصدر، إذن أيضاً، يكون لهيئة المصدر دلالة إلتزامية على الذات، لأن النسبة لا يُتعقّل إنفكاكها عن طرفيها، وعلى هذا، لو كانت الدلالة الإلتزامية كافية في تصحيح الحمل، إذن لصحَّ حمل المصدر على المصدر أيضاً، فيصح أن تقول «الضحك علم». بلحاظ الدلالة الإلتزامية، مع أن هذا غير صحيح بلا إشكال.

ثانياً: لو سُلّم أن الدلالة الإلتزامية في هيئة المشتق تدل على تصور الذات، ولكن هل تدل على تصور الذات بنحو الركنية، أي بنحو تكون الذات هي المقيَّد، أو بنحو تكون هي القيد؟. فإن في المقام صورتين. فتارة نتصور ذاتاً مقيَّدة بالعلم ـ ذات لها العلم ولها الضرب ـ ، وأخرى نتصور علماً وضرباً مستنداً إلى الذات، أي علماً للذات، فيكون العلم هو المقيَّد، والذات هي القيد.

وصحة الحمل في قولنا «العالم ضاحك»، موقوف على تصور الذات في طرف الموضوع والمحمول. بنحو المقيَّد لا بنحو القيد، بمعنى أن نتصور ذاتاً لها العلم، وذاتاً لها الضحك، حتى يرجع قولنا إلى «ذات لها العلم هي ذات لها الضحك» فيصبح هذا القول أمراً معقولاً، وأمّا إذا أخذت الذات قيداً، والحدث مقيَّداً، إذن رجع قولنا إلى «علمِ ذاتٍ ضحكِ ذاتٍ» وهذا غير معقول فلا يصح الحمل.

والدلالة الإلتزامية على تقدير ثبوتها في المقام، لا تدل على الصورة الأولى، فلا تقتضي إعطاء صورة «ذات لها العلم»، لأن ملاك هذه الدلالة الإلتزامية، إنما هو دعوى، أن النسبة لا يمكن تعقلها بلا طرفين، أمّا أنه كيف يُتعقّل طرفاها، وهل يُجعل هذا الطرف قيداً وذاك مقيداً أو بالعكس؟، فكلاهما معقول، فيُمكن أن يُقال ذات لها العلم أو علم له الذات، إذن فاستفادة الذات بنحو تكون مقيّداً، وهو ما نسمية بنحو الركنية بحيث تكون هي الركن في جانب المحمول وهي الركن في جانب الموضوع، فهذا ممّا لا يُمكن أن يتحصّل من الدلالة الإلتزامية في المقام، وعليه فتصحيح الحمل بلحاظ استفادة الذات بالدلالة الإلتزامية غير صحيح، وجواب المحقق العراقي على المُشكل غير تام.

الجواب الثاني:

وهو دعوى أن النسبة التي هي مدلول المشتق في «عالم»، لو كانت من قبيل النسب الحلولية والصدورية، لاستدعت لا محالة، المغايرة بين المبدأ والذات، لأن النسبة الحلولية لشيء في شيء، مساوقة لكونهما شيئين متغايرين، تقوم بينهما نسبة الحلول، وكذلك النسبة الصدورية بين شيء وشيء، فرعُ مغايرتهما، فلو كان المأخوذ في هيئة «عالم» هو النسبة الحلولية، أو النسبة الصدورية، إذن لامتنع الحمل، ولكن هذه النسبة ليست من هذا القبيل، بل هي النسبة الإتحادية كما عبَّر عنها العراقي (قده) بمعنى أن الإتحاد بين «العلم وزيد» تارة يعبَّر عنه بمفهوم اسمي، فيُقال، إتحاد، وأخرى يعبَّر عنه بمعنى حرفي، فيُطلق عليه اسم النسبة الإتحادية. عيناً، كما هو الحال في «ظرفية الرجل في الدار» فتارة يُعبّر عنه بمفهوم اسمي، فيُقال ظرفيه، وأُخرى يُعبّر عنه بمفهوم حرفي، فيُقال الرجل في الدار. فالاتحاد هنا بين «العلم وزيد»، تارة يُلحظ بنحو المفهوم الاسمي فيُعبّر عنه بالاسم، وأخرى يُلحظ بنحو المعنى الحرفي فيُعبّر عنه بهيئة «عالم»، فهيئة «عالم»، موضوعة للإتحاد بين «العلم وزيد»، لكن الإتحاد الملحوظ، بنحو المعنى الحرفي لا بنحو المعنى الاسمي.

وهذا الجواب لا محصّل له، لأن مجرد وجود ذا‌ل في الكلام على الإتحاد، بين المبدأ والذات، بنحو المعنى الحرفي أو بنحو المعنى الاسمي، لا يكفي لتصحيح حمل المبدأ على الذات، فإن الحمل فرع وقوع الإتحاد حقيقة ووجوداً بين المبدأ والذات، لا فرع وجود دال على الإتحاد في الكلام، فإن مجرد وجود الدال على الإتحاد لا يُحقّق مُلاك الحمل الذي هو الإتحاد. حقيقة ووجوداً.

مع فرض تغاير المبدأ والذات مفهوماً وخارجاً، فكوْن مدلول هيئة المشتق عبارة عن النسبة الإتحادية لا يجدي، إلاَّ في جعل الإتحاد مدلولاً للكلام، بينما ملاك صحة الحمل، ليس هو ذلك، بل هو الإتحاد حقيقة، فإن كان الإتحاد بين المبدأ والذات موجوداً حقيقة، فالحمل صحيح، سواء وُجد دالٌ على الإتحاد ولو بنحو المعنى الحرفي، أو لم يوجد، وإن كان الإتحاد غير ثابت وكان المحمول مغايراً للموضوع مفهوماً ووجوداً، فالحمل غير صحيح، سواء وُجد دال على الإتحاد أو لو يوجد، ففرض كوْن النسبة المأخوذة في مفاد هيئة «عالم» نسبة إتحادية، لا يدفع المشكلة، وهي مشكلة تصحيح الحمل، بل تبقى واردة على هذا القول، ولا يمكن دفعها بكلا الجوابين المذكورين.

أضف إلى ذلك، أنه يرد على هذا القول الثالث، ما أورده المحقق النائيني[1] في القول الأول، على أخذ النسبة في مدلول المشتق، بدعوى أن النسبة إذا كانت مأخوذة من دون الذات في مدلول هيئة المشتق فيلزم تقومها بطرف واحد[2] وهو الحدث، مع أن النسبة متقومة بطرفين، فلا يُعقل تقومها بطرف واحد، وهذا الكلام أصلحناه سابقاً، وقلنا، أنه ينبغي أن يكون مراد الميرزا، هو أن النسبة في مرحلة مدلول الكلام. يجب أن تكون متقومة بطرفين، لا في نفس الأمر والواقع، وإلاَّ لكان الكلام ناقصاً في قولنا «رأيت ضارباً» لأن «ضارباً» دلّت على حدث ونسبة، ولا دال في الكلام على الذات، فتكون النسبة متقومة بطرف واحد، لا في الأمر والواقع، بل في مرحلة مدلول الكلام، وهذا يلزم منه نُقصان الكلام، وهو خلاف الوجدان،

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٥٩ ـ ٦٠.

(٢) أجود التقريرات : ج١ ص ٧٢ هامش ٦٦ـ ٦٧.

لأن «ضارباً» سنخُ معنى لا يحتاج إلى متمم لنقصانه. كما هو الحال في «ضَرَبَ»، لأنه يدل على الحدث والنسبة، ولا يدل على الطرف الآخر للنسبة، فلهذا يحتاج إلى الفاعل دائماً، فيُقال «ضرْبُ زيد»، وأمّا في قولنا «رأيت ضارباً» فهنا «ضارب» معنى تام في نفسه فلا يتوقف إتمامه إلى ضم شيء إليه، وهذا معناه أن النسبة إمّا غير مأخوذة أصلاً، وإمّا مأخوذة مع كلا طرفيها، إذن فالقول الثالث ممّا لا محصّل له.

القول الرابع

وهذا القول هو المسمّى بالتركب، أي بتركب المفهوم الاشتقاقي في مقابل القائلين بالبساطة، ومفاد هذا القول أن مدلول هيئة المشتق هو النسبة مع الذات، بمعنى أن «عالم» موضوع لشيء له العلم.

والكلام في هذا القول يقع في مقامين، فتارة يُتكلم في المدّعى، دليلاً وبرهاناً على هذا القول، وأخرى يُتكلم في المدّعى، برهاناً على نقض وإبطال هذا القول.

المقام الأول:

وحاصل برهان أصحاب هذا القول هو، أن مفهوم المشتق لا بُد وأن يكون مغايراً لمفهوم المصدر، ولا يُعقل أن يكون مفهوم «عالم» هو عين مفهوم «علم»، لأن «علم» لا يصح حمله على الذات، وهو برهان المغايرة، «وعالم» يصح حمله على الذات وهو برهان الإتحاد، والمغاير غير المتحد، فيستحيل أن يكون مفهوم «عالم» و«علم» شيئاً واحداً، وإلاَّ لاستحال أن يتصف تارة بصحة الحمل، وأخرى بعدم صحته، فإذن لا بُدّ وأن يكون المصدر وهو «العلم» موضوعاً لذات الحدث، وذات الحدث مغاير وجوداً مع زيد، وهيئة المشتق موضوعة لشيء له الحدث، والشيء الذي له الحدث هو عين زيد، وبهذا يثبت

الإلتزام بأخذ الشيء في مفهوم «عالم»، حتى يكون حمله معقولاً وصحيحاً على «زيد».

وقد انقدح بما ذكرناه في تنقيح تفسير المحقق النائيني للشرط لائية واللابشرطية، إمكان إنحفاظ مفهوم واحد يطرأ عليه لحاظان، بحيث بأحدهما يصح حمله، وبالآخر لا يصح، وقد بيّنا ذلك بمثال الشيء مع الشيئية، فإن الشيء لا يزيد بشيء على الشيئية أصلاً، ومع هذا يصح حمل الشيء على الذات فيُقال «زيد شيء» ولا يصح حمل الشيئية على الذات فلا يُقال «زيد شيئية»، فهذا برهان على تعقل إمكان إنحفاظ مفهوم واحد، بحيث بالمنظار الجمعي هو شيء واحد، فيصح حمله على الذات، وبالمنظار التحليلي هو شيئان متغايران، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر، فما ذكرناه سابقاً يكون إشكالاً على برهان أصحاب هذا القول الرابع.

ولكن تحقيق الكلام في هذا المقام هو، أنه بنظرة دقيقة وواقعية، قد لا يكون البرهان المقام، دليلاً على القول الرابع تاماً في شيء من المشتقات أصلاً، وذلك أن المشتقات المحمولة على الذوات يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأول: هو المشتق الذي يكون مبدؤه أمراً ذاتياً في كتاب الكليّات، يعني نوعاً أو جنساً أو فصلاً من قبيل «زيد إنسان»، فإن الإنسانية التي هي المصدر الجعلي لإنسان، من الذاتيات في كتاب الكليات، لأنه نوع لزيد،

القسم الثاني: هو المشتق الذي يكون مبدؤه ذاتياً في كتاب البرهان. وأمراً لازماً للذات. ويكفي نفس وضع الذات لانتزاعه منها بلا حاجة إلى ملاحظة أمر خارجي، من قبيل «زيد شيء»، فإن الشيئية

التي هي المصدر الجعلي لكلمة «شيء»، هي ذاتي لزيد في كتاب البرهان.

القسم الثالث: هو المشتق الذي يكون مبدؤه أمراً عرضياً، بحيث يحتاج إلى ضم أمر خارجي عن حقيقة الذات، من قبيل البياض في قولنا «زيد أبيض»، فإن البياض عرض حقيقي، يحتاج في «زيد» إلى ملاحظة أمر خارجي عن حقيقة زيد وهويته.

ومن خلال نظرة دقيقة، نجد أنه لا إشكال في أن المبدأ الذي هو من القسم الأول، وجوده عين وجود الذات، لأن الإنسانية وجودها عين وجود «زيد»، وليس للإنسانية وجوداً مغايراً مع وجود زيد، كما أن المبدأ الذي هو من القسم الثاني باعتباره أمراً منتزعاً عن الذات. بلا ملاحظة أمر خارجي، أيضاً يكون وجوده بعين وجود منشأ انتزاعه، وهو الذات، وأمّا المصادر التي هي أمور عرضية كما هو الحال في القسم الثالث، فقد مرَّ بك سابقاً أنه لا برهان فلسفي على أن الأعراض الحقيقية فضلاً عن غير الحقيقة مغايرة مع الذات، فلعلّ هذه الأعراض «كالعلم» و «البياض» موجودة بعين وجود الجوهر، لا بوجود زائد على وجوده، وعلى هذا، لا يُحتاج في المقام إلى ضم مفهوم زائد لأجل تصحيح الحمل في تمام الأقسام الثلاثة، لأن ملاك الحمل، وهو الإتحاد متوفر في تمام هذه الأقسام، ولكن بيّنا سابقاً أنه بحسب النظر الفطري والعرفي، لا إشكال في أن الأعراض الحقيقية من مبادىء القسم الثالث، «كالبياض والعلم»، تكون مغايرة وجوداً مع وجود الذات، فالعرف يرى أن البياض له وجود والأبيض له وجود آخر، ولهذا يحتاج لتصحيح حمل هذه الأعراض على الذات، إلى أخذ مفهوم شيء ونحو ذلك، فيُقال «شيء له البياض»، لأن مفهوم الشيء في نفسه هو متحد مع الذات باعتباره ذاتياً في كتاب البرهان

إذن ففي حمل الأعراض الحقيقية من قبيل البياض والعلم يحتاج إلى أخذ ما هو ذاتي في كتاب البرهان أو ذاتي في كتاب الكليات وهذا ما سمّاه الشريف بمفهوم الشيء أو مصداق الشيء فمفهوم الشيء يعني ما هو ذاتي في كتاب البرهان ومصداق الشيء يعني ما هو ذاتي في كتاب الكليات، إذن فلا بُدّ من أخذه في تصحيح الحمل على مستوى اللغة والعرف، لأن اللغة والعرف. مبنية على الإدراك الفطري للإنسان القاضي بالمغايرة وجوداً بين العرض الحقيقي وموضوعه، ومع المغايرة لا بُدّ من تطعيمه بمفهوم ذاتي، إمّا في كتاب الكليات «كإنسان له العلم» أو في كتاب البرهان «كشيء له العلم» كي يكون الحمل صحيحاً.

ونتيجة هذا الكلام أنّ ما سُاقوه برهاناً للاستدلال على القول الرابع صحيح على مستوى الإدراك الفطري والعرفي، ولكنه غير مضطرد في القسم الأول والثاني، إذ لا يحتاج المبدأ في هذين القسمين إلى ضم أمر زائد، لأن الإتحاد فيهما ثابت حتى في النظر الفطري والعرفي، فالاحتياج إلى الضميمة إنما يكون في العوارض الحقيقية، وحيث أن المشتقات في اللغة تكون دائماً معرضاً لمبادىء من الأعراض الحقيقية، فلا بُد من أخذ مفهوم الشيء فيها أو مصداقه، لكي يصح حملها على الذات.

المقام الثاني:

وقبل البدء فيما يُبرهَن به على إبطال أخذ الذات في مدلول هيئة المشتق، يُفْصَل عادة في مقام توضيح البرهان المدّعى على أخذ الذات في هذه الهيئة، بين أمرين.

الأمر الأول: أن يكون مفهوم الشيء مأخوذاً في مدلول المشتق، فمعنى «ضاحك» شيء له الضحك.

الأمر الثاني: أن يكون مصداق الشيء مأخوذاً في مدلول المشتق، والمقصود من مصداق الشيء هو واقع وحقيقة المعروض للمبدأ، فمعروض «الضحك» حقيقة في «ضاحك»، هو الإنسان، فيكون مصداق الشيء في ضاحك هو الإنسان والكلام يقع أولاً في أخذ مفهوم الشيء في المشتق، ويقع ثانياً في أخذ مصداق الشيء في المشتق.

الأمر الأول:

وأما الكلام في الأمر الأول وهو أخذ مفهوم الشيء في المشتق، فقد بُرهن على استحالته ببرهان مأخوذ من بعض كلمات المحقق الشريف في حاشيته على شرح المطالع، حيث إدُعي، أن أخذ مفهوم الشيء في المشتق غير معقول، لأن المشتق قد يكون فصلاً كناطق، فلو أخذ فيه مفهوم الشيء يلزم دخول العرض العام في الذاتي، لأن مفهوم الشيء عرض عام، والناطق فصل ذاتي، فلو دخل الشيء في الناطق يلزم دخول العرض في الذاتي وتقوّم الذاتي بالعرض، وهو أمر غير معقول.

وهذه الصيغة للبرهان ناقش فيها المحقق النائيني[1] (قده) مع تسليمه بالبرهان، فقد إقترح تبديل هذه الصيغة قائلاً، بأنه من الأفضل أن يُقال، بأن دخول مفهوم الشيء في الناطق يلزم منه دخول الجنس في الفصل، بناء على أن الشيء ليس مفهوماً عرضياً، وإنما هو جنس

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي: ج١ ص٥٦ ـ ٥٧.

الأجناس، وجنس عالي تقع تحته كل الأجناس العالية والمقولات الممكنة، إذن فالفرق بين الصيغتين، مبني على تحقيق هوية مفهوم الشيء، فالميرزا يقول بأنه جنس الأجناس وليس عرضاً عاماً، وعلى هذا، هو يقترح الصيغة الثانية، وهي أنه لو دخل مفهوم الشيء في ناطق، يلزم دخول الجنس في الفصل، وتقوّم الفصل بالجنس، وهو مستحيل في نفسه، بينما الصيغة الأولى هي أنه لو دخل مفهوم الشيء في ناطق، يلزم دخول العرض العام في الفصل، وتقوّم الفصل بالعرض، وهو غير معقول. ومن هنا يقع الكلام، تارة في تعديل الميرزا، وأخرى في أصل الصيغة، فالكلام يقع في محورين.

المحور الأول:

فأمّا تعديل الميرزا، فهو مبني على أن الشيء هو الجنس العالي الذي تدخل تحته كل الأجناس العالية، فدخول مفهوم الشيء في ناطق، يلزم منه دخول الجنس في الفصل، وتقوّم الفصل بالجنس، وهو مستحيل في نفسه، وقد اعتُرِض على دعوى الميرزا، بأن مفهوم الشيء لا يُعقل أن يكون جنساً عالياً، وإلاّ للزم وجود جنس أعلى من المقولات العشرة، الجوهر والمقولات التسع العرضية، فإن هذه المقولات، هي أجناس عالية، وينطبق عليها مفهوم الشيء، فلو كان هذا المفهوم جنساً عالياً للزم أن لا تكون هذه المقولات أجناساً عالية، بل تكون راجعة إلى جنس أعلى منها وهو مفهوم الشيء، مع أنه بُرهِن في محله من الحكمة. أن المقولات العشرة هي أجناس عالية.

ولكن هذا الاعتراض لا ينبغي أن يُقال للميرزا، لأنه حوالة على الحكمة المطلوب منها أن تُبرهن على أن المقولات العشرة، أجناس

عالية، وهذا المطلب لم يتحصل في الحكمة أصلاً، وأنه يستحيل أن يكون بعض هذه المقولات داخلاً تحت جنس أعلى منها، كما اعترف بذلك صاحب الأسفار.

نعم حاول الحكماء أن يبرهنوا على أن مفهوم العرض، ليس جنساً عالياً للمقولات التسع العرضية، وأن مفهوم الوجود ليس جنساً عالياً، ولكن لم يقيموا برهاناً على استحالة جنس أعلى من هذه المقولات العشرة، وغايته أنهم صنّفوا الممكنات بهذا النحو من التصنيف، وهذا التصنيف ترسّخ في أذهان الأصوليين فتوهموا أنه قد بُرهن في الحكمة أن هذه أجناس عالية، فهذا الكلام لا ينبغي أن يُعترض به على الميرزا، وإنما الذي ينبغي الاعتراض به عليه، هو أن مفهوم الشيء يستحيل أن يكون جنساً عالياً، ببرهان يخص مفهوم الشيء، وحاصل هذا البرهان، هو أن مفهوم الشيء لو كان جنساً عالياً، إذن لاحتاج في صيرورته نوعا إلى ضم فصل إليه، وهذا الفصل يستحيل أن لا يكون شيئاً من الأشياء، لأنه مفهوم من المفاهيم، وكل مفهوم شيء لا محالة، فلا بُدّ وأن يكون هذا الفصل الذي ينضم إلى جنس الشيء. هو أيضاً شيء. ومصداق للشيء في نفسه، وهذا الشيء الذي إنطبق على الفصل إمّا أن يكون تمام حقيقة الفصل، أو جزء حقيقته، فإن كان تمام حقيقة الفصل إذن يلزم كون الفصل عين الجنس وهو مستحيل، لأن الجنس هو الشيء، والفصل تمام حقيقته هو الشيء، وإن كان الشيء جزء حقيقة الفصل فهو جنس الفصل، إذن فلا بُدّ في الفصل نفسه من فصل ينضم إلى مفهوم الشيء لكي يتحدد ويتنوع في نفسه، وفَصْلُ الفصل هذا، يستحيل أن لا يكون شيئاً من الإشياء، فإن كان شيئاً من الأشياء وليست الشيئية تمام حقيقته بل هي جزء حقيقته. فلا بُدّ من فرض جزء آخر فيه ينضم إليه ليتكون به هذا

الفصل، وهكذا حتى يتسلسل وتتركب الماهية من أجزاء لا متناهية، فهذا برهان على استحالة الجنسية الغالية لمفهوم الشيء.

أضف إلى ذلك، أن الشيء لو كان جنساً عالياً، إذن فعلى كل حال، يلزم محذور دخول الجنس في الفصل، سواء قلنا بالبساطة أو بالتركب، وذلك لأن الشيء إذا كان جنساً عالياً ويصدق على أفراده صدقاً ذاتياً، وفرضنا أن الفصل أمراً بسيطاً وهو عبارة عن المبدأ فقط دون الذات، فالمبدأ بذاته مصداق لمفهوم الشيء، إذن فيلزم من ذلك دخول الجنس في الفصل على كل حال، ولا رادّ لهذه المغالطة. إلاّ أن يُبرهن على عدم جنسية الشيء كما مر، وعلى هذا، فمحذور دخول الجنس في الفصل غير وارد أصلاً.

المحور الثاني:

وأما أصل الصيغة، وهو أن دخول مفهوم الشيء في ناطق يلزم منه دخول العرض العام في الفصل، وهو محال، بناء على أن كلمة ناطق، قد إتُخذت فصلاً بمالها من المعنى اللغوي والعرفي، ولكن هذا البناء هو عين المتنازع فيه، فَمن قال بأن المناطقة قد اعتبروا كلمة ناطق فصلاً بما لها من المعنى اللغوي والعرفي؟. بل نقطع بعدم ذلك، لأنه لا بُدّ لتصوير فصلية ناطق من التصرف في مادتها وهي «النطق»، لوضوح أن النطق لغة وعرفاً يُراد به التكلم، أو بنحو من العناية، يُراد به الإدراك، وكلا الأمرين ليس فصلاً، وليس ذاتياً للإنسان، فلا التكلم الذي هو من مقولة الكيف المسموع، ولا الإدراك الذي هو من مقولة الكيف النفساني ذاتي للإنسان، بل هما عرضان، وما هو أمر ذاتي للإنسان مثلاً، هو مبدأ الإدراك والنطق ونفس النطق والإدراك، إذن ففصلية ناطق، تتوقف على التصرف في مادة النطق، وحمل النطق

على غير معناه العرفي بل على مبدأ النطق، وبعد التصرف بمادة الكلمة لتُصبح فصلاً، فلماذا يُستبعد التصرف في الهيئة أيضاً!، إذ لعلّ المناطقة كما تصرفوا في المادة هم تصرفوا في الهيئة، ولو فُرض عدم تصرفهم في الهيئة بحيث لم يأخذوها بمعنى آخر، فغاية ما يلزم من ذلك، اشتباه المناطقة في تشخيص المعنى العرفي «لناطق» فخُيِّل لهم عند أخذهم «لناطق» فصلاً، أن مفهوم الشيء غير دخيل في معناه العرفي واللغوي، ولهذا إدّعوا أن «ناطق» بمعناه العرفي واللغوي يكون فصلاً. وهذا الاشتباه ليس أمراً عزيزاً، لأن تشخيص المعنى اللغوي ليس من شؤون المناطقة بل من شؤون أهل اللغة والعرف، فلا يكون فهمهم برهاناً على تشخيص المدلول اللغوي للمشتق، إذن فهذه الصيغة لا ترجع إلى محصّل

نعم هذه الصيغة كانت ترجع إلى محصّل، بحسب وضعها الأوّلي على يدِ المحقق الشريف، لأن هؤلاء المناطقة لم يكونوا بصدد إثبات مطلب لغوي وعرفي. وأن مفاد كلمة «عالم» أُخذ فيها مفهوم الشيء أو لم يؤخذ فيها مفهوم الشيء، وإنما كان المحقق الشريف في مقام دفع كلام لشارح المطالع، حيث فَسّر الفكر بأنه ترتيب أمور معلومة لتحصيل أمر مجهول فنقض عليه بالتعريف بالفصل فإنه جائز عندهم مع أنه ترتيب أمر واحد لأمور معلومة. وأجاب عن ذلك شارح المطالع، بأن الفصل أيضاً ينحل إلى أمور معلومة، إلى جمع منطقي، الذي أقله إثنان، لأن الفصل ينحل إلى شيء له النطق، وهنا أجاب المحقق الشريف وقال، لو كان الفصل ينحل إلى شيء له النطق للزم دخول العرض العام في الفصل.

وهذا الكلام بهذا المقدار صحيح، لأن نظر هؤلاء، لم يكن إلى اللغة وإلى ما هو مدلول كلمة «ناطق»، بل إلى أن الفكر هل يمكن أن

يُحصّل بترتيب أمر واحد معلوم، لتحصيل مجهول، أو لا يمكن، هل يُعقل أن يحصل بترتيب الفصل لتحصيل النوع، أو لا يمكن؟، وكلامهم بأن مفهوم الشيء داخل في الفصل فيلزم دخول العرض العام في الفصل وهو محال، ناظر إلى ذوات المعاني، وإلى عملية الفكر من حيث هي، لأن الفصل من حيث هو، هل هو أمر واحد، أو أمران، فأتى برهان المحقق الشريف، على أن الفصل أمر واحد، ولكن أي علاقة لذلك بتشخيص مدلول كلمة ناطق!.

فهذه الصيغة إن أريد بها البرهنة على بساطة الفصل على واقعه لأجل دفع كلام شارح المطالع، فهي صحيحة، ولكن إذا أريد بها البرهنة على أن كلمة ناطق مدلولها بسيط فهذا بحث لغوي راجع إلى اللغة لا إلى المناطقة، وليس كلامهم حجةٌ فيه، وإن كانوا يريدون هذا المعنى، إذن فلا ترجع الصيغة الأولى إلى محصّل وحالها كحال صيغة الميرزا.

الأمر الثاني:

وأما الكلام في الأمر الثاني، وهو أخذ مصداق الشيء في المشتق، فقد بُرهن على عدم إمكانه، للزوم إنقلاب القضية المُتسالم على كونها قضية ممكنة إلى قضية ضرورية، ففي قولك «الإنسان كاتب»، إذا أخذت في كاتب مصداق الشيء، وهنا المصداق الذي يتصف بالكتابة هو الإنسان، فيرجع قولك المذكور إلى «الإنسان إنسان له الكتابة»، فيكون من باب حمل الشيء على نفسه، وحملُ الشيء على نفسه ضروري، فتكون قضية «الإنسان كاتب» قضية ضرورية لأنها تستبطن حمل الشيء على نفسه، مع أنه لا إشكال في أنها قضية ممكنة.

وقد أشكل على هذا الكلام حلاً ونقضاً:

الإشكال الحلّي:

أمَّا ما أُشكل عليه حلاً فهو: أن حمل الإنسان على الإطلاق على الإنسان على الإطلاق حملٌ ضروري، فلو قيل «الإنسان إنسان» لكان حملاً ضرورياً، ولكن الإنسان المأخوذ في قولك «الإنسان كاتب» لم يؤخذ على إطلاقه، بل أُخذ مقيداً بقيد الكتابة، وقيد الكتابة ليس قيداً ضرورياً، والمقيَّد بغير الضروري غير ضروري لا محالة، إذن فلا يكون حمل كاتب على الإنسان في «الإنسان كاتب» حملاً ضرورياً، لأن المحمول ليس هو الإنسان على إطلاقه، بل الإنسان المقيَّد بقيد غير ضروري وهو الكتابة، والمقيَّد بقيد غير ضروري غير ضروري.

الإشكال النقضي:

وأما ما أُشكل عليه نقضاً فهو: أنه لو سلم إنقلاب قضية «الإنسان كاتب» من قضية ممكنة إلى قضية ضرورية، فلماذا لم يُشكل بهذا الإشكال في الأمر الأول، وهو أخذ مفهوم الشيء في المشتق!. فبناء على أخذ مفهوم الشيء في كاتب، يكون قولك «الإنسان كاتب»، بمعنى الإنسان شيء له الكتابة، ومن المعلوم أن حمل الشيء على الإنسان أيضاً بالضرورة، لأن الإنسان كما أنه إنسان بالضرورة فكذلك هو شيء بالضرورة، فلو كان الإنقلاب من الإمكان إلى الضرورة محذوراً صحيحاً، إذن للزم إيضاً من دخل مفهوم الشيء في المشتق صيرورة القضية قضية ضرورية، لأن حمل مفهوم الشيء على الإنسان أيضاً بالضرورة، فلماذا خُصِّص هذا المحذور في أخذ مصداق الشيء في المشتق دون أخذ مفهوم الشيء فيه!.

رد، ودفع

هناك محاولات لتصحيح المحذور، ودفع الإشكال عنه، وبعض هذه المحاولات لو تمَّ يدفع الحل والنقض معاً، وبعضها يدفع الحل فقط، ونحن نختار ثلاث محاولات.

المحاولة الأولى:

أن يُقال، بأن محذور إنقلاب القضية من الإمكان إلى الضرورة، يتصور فيما إذا كان مصداق الشيء جزئياً خارجياً، من قبيل، «زيد» في قولنا «زيد كاتب» فلو كان مصداق الشيء مأخوذاً في المشتق للزم أن يرجع قولنا إلى أن «زيد» «زيدٌ»، وحيث أن زيداً جزئي خارجي، فهو لا يقبل التقييد، بل هو عين الموضوع، فلا يُعقل قولنا «له الكتابة» أن يكون محصّصاً لزيد، لأنه ليس كلياً لكي يتحصّص بالتقييد، بل هذا القيد مجرد مشير ومعرّف إلى الواقع الخارجي، إذن فقولنا «زيد كاتب» في قوة قولنا «زيد زيد» فتكون القضية ضرورية، وهذا بخلاف ما إذا كان مصداق الشيء مفهوماً كلياً، كما في قولنا «الإنسان كاتب»، فلا يلزم محذور إنقلاب القضية من ممكنه إلى ضرورية، حيث يُقال، في «الأنسان كاتب»، أن الإنسان إنسان له الكتابة، وإنسان مفهوم كلي يقبل التقييد بقيد له الكتابة، وحينئذٍ يُقال أن المقيَّد بغير الضروري غير ضروري.

وحينئذٍ بناء على أن مصداق الشيء المأخوذ في المشتق هو الفرد

والجزئي الخارجي، يندفع الحل والنقض، أمّا الحل وهو أن المقيَّد بقيد غير ضروري غير ضروري، فيندفع، لأن التقييد غير معقول في الجزئي الخارجي، وأمَّا النقض، وهو أنه لو أُخذ مفهوم الشيء في المشتق أيضاً يلزم إنقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، فيندفع، لأن مفهوم الشيء كلي، وهو قابل للتقييد، وهذا بخلاف مصداق الشيء، فإنه أحياناً يكون جزئياً خارجياً لا يقبل التقييد.

ولكن هذه المحاولة غير تامّة وذلك لأمرين:

أولاً: إن الرد مبني على أن المراد بمصداق الشيء هو ما وُصف في القضية بالمبدأ، فمصداق الشيء في قولنا «زيد كاتب» هو زيد وفي قولنا «الإنسان كاتب» هو كاتب وهكذا، وأمّا لو أُريد بمصداق الشيء، تلك الطبيعة التي من شأنها أن تتصف بالمبدأ، فمن المعلوم أن تلك الطبيعة هي الإنسان على كل حال، لا خصوص زيد، وتلك الطبيعة التي تناسب المبدأ هي مفهوم كلي دائماً وليست جزئياً خارجياً.

وثانياً: لو سُلم أن مصداق الشيء يكون أحياناً جزئياً خارجياً «كزيد»، فلا نُسلم أن زيداً لا يقبل التقييد، فإن زيداً لا يقبل التقييد الأفرادي لأنه ليس كلياً، ولكنه يقبل التقييد الأحوالي، لأنه قابل للإطلاق من ناحية الأحوال، فإن أحواله متعددة، فتارة يكون له الكتابة، وأخرى ليس له العلم، وهكذا فهو يقبل التقييد الأحوالي في طرف المحمول بقيد غير ضروري كما في قولنا «زيد كاتب» فهو في قوة «زيد زيد له الكتابة»، وبكلمة أخرى، أن المقيَّد بقيد غير ضروري سواء كان التقييد أحوالياً أو أفرادياً يخرجه عن كونه ضرورياً.

المحاولة الثانية:

أن يُقال بأنه لو فرض أن مصداق الشيء مأخوذ في المشتق في

قضية الإنسان كاتب، وصارت بمثابة «الإنسان إنسان له الكتابة» فهنا، إمّا أن نفرض «له الكتابة». مجرد مشير ومعرف لذات الإنسان، وإمّا أن نفرضه قيداً حقيقياً، فإن فُرض أنه مجرد مشير، فيُصبح قولنا «الأنسان إنسان له الكتابة» في قوة قولنا «الإنسان إنسان» فتصبح القضية ضرورية فيلزم المحذور المذكور. وإن فُرض أن «له الكتابة» قيد حقيقي للمحمول، فحينئذٍ لا يلزم إنقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، لأن المقيد بقيد غير ضروري غير ضروري، لكن يلزم محذور أخر، وهو حمل الخاص على العام، وهو غير جائز، فإن قولنا «له الكتابة» في قولنا الإنسان إنسان له الكتابة» إن فُرض أنه قيد حقيقي، فحينئذٍ يكون المحمول أخص مفهوماً من الموضوع، لأن الموضوع هو ذات الإنسان بلا قيد، والمحمول هو مفهوم الإنسان مع القيد، ومن الواضح أن الإنسان مع القيد أخصُّ مفهوماً، فعلى هذا يلزم محذور أخصّية المحمول من الموضوع، مع أن المحمول لا يجوز أن يكون أخص من الموضوع مفهوماً.

وحينئذٍ، يندفع الحل والنقض، أمّا الحل، وهو أن المقيد بقيد غير ضروري غير ضروري، فبعد فرض أن «له الكتابة» مجرّد مشير وليس قيداً حقيقياً، فالقضية تصبح ضرورية، وأن قيل أن «له الكتابة» قيد حقيقي فيلزم محذور آخر وهو كون المحمول أخص من الموضوع مفهوماً، وأمّا النقض فيندفع أيضاً، لأن مفهوم الشيء المأخوذ في المحمول، لو قُيِّد وقيل، «الإنسان شيء له الكتابة»، فيكون المحمول أخص مفهوماً من الموضوع وهذا غير جائز.

ولكن هذه المحاولة أيضاً غير تامة، وذلك لأن الحمل في القضية الحملية متقوم بالمحول والموضوع، وهنا يوجد تصوران للقضية الحملية.

التصور الأول: أن يُقال بأن دور الموضوع في الحمل، هو بعينه، دور المحمول في الحمل، بمعنى أن دور الموضوع ودور المحمول دوران متشابهان متسانخان، وذلك بأن يُلحظ المفهوم في طرف الموضوع، والمفهوم في طرف المحمول، بما هما مرآتان لواقع واحد، وبهذا الاعتبار، يصح حمل أحدهما على الآخر فيكون معنى حمل أحد المفهومين على الآخر هو ملاحظة المفهومين بما هما مرآتان ومعبران عن واقع خارجي واحد، ونسبة كل من المفهوم في طرف الموضوع، والمفهوم في طرف المحمول إلى الواقع على حد واحد، وعلى هذا، إن الحمل لا يصح إلاَّ في حالة الإتحاد في الوجود، فيما إذا كان المفهوم في طرف الموضوع والمفهوم في طرف المحمول موجودين بوجود واحد، وإذا كانا متحدين في الوجود، صحَّ حمل أحدهما على الآخر، سواء كان المحمول أخص من الموضوع مفهوماً، أو الموضوع أخص مفهوماً من المحمول، لأن دور الموضوع عين دور المحمول، وهو فناؤهما في عرض واحد لواقعة واحدة بوجود فارد، وهذا ثابت في المقام سواء جُعل الأعم مفهوماً هو الموضوع أو الأخص مفهوماً هو الموضوع، فاشتراط أن لا يكون المحمول أخص مفهوماً يكون بلا موجب.

التصور الثاني: أن يُقال، بأنَّ دور الموضوع يختلف سنخاً عن دور المحمول في القضية الحملية، وذلك بأن يُنظر إلى الموضوع بما هو ذات، لا بما هو مفهوم. حتى لو كان الموضوع مفهوماً، كما في قولنا «الإنسان كاتب» فإن الموضوع هنا مفهوم، وهو الإنسان، والإنسان ليس ذاتاً خارجية «كزيد وعمر» بل هو مفهوم، لكن مع هذا نقول، أن الإنسان في هذه القضية يُنظر إليه بما هو ذات وبما هو عين مصاديقه، فكان المُحْضَر في جانب الموضوع هو الذات والمصداق،

وأمّا في جانب المحمول، فلم يُلحظ مفهوم المحمول بما هو مرأة بل بما هو مفهوم، فيكون معنى الحمل هو إثبات أن هذه الذات الملحوظة في طرف الموضوع تندرج تحت هذا المفهوم المأخوذ في طرف المحمول، وبهذا يختلف دور الموضوع عن دور المحمول، لأن الموضوع يُنظر إليه بما هو مرآة وذات للمصداق الخارجي، والمحمول لا يُنظر إليه بما هو مرآة بل بما هو مفهوم، ويرجع الحمل إلى أن هذه الذات مصداق لهذا المفهوم، وبناء على هذا التصور لا موجب لأن يكون المحمول أعم من الموضوع، بل يمكن أن يكون المحمول مفهوماً أخص من الموضوع، لأن الموضوع على هذا التصور ليس هو المفهوم حتى يُقال أهو أعم أو هو أخص، بل هو ذات، لأن المفهوم في طرف المحمول لوحظ بما هو مرآة لإحضار الذات والمصداق، والمصداق دائماً لا يكون أعم من المحمول فإن مصاديق الإنسان في الخارج هي عين مصاديق الإنسان الكاتب في الخارج بحسب الفرض، والأعمية والأخصية إنما تكون بين المفهومين بما هما مفهومان لا بين مصاديق هذا ومصاديق ذاك، والمفروض بناءً على هذا التصور الثاني، أن مفهوم الموضوع لم يؤخذ بما هو مفهوم بل أخذ بما هو ذات، ومصاديق ذاك المفهوم ومصاديق ذاك المفهوم ليست بأعم وأوسع دائرة من مصاديق المحمول على كل حال.

إذن فعلى كلا التصورين لا موجب لاشتراط أن لا يكون المحمول أخص من الموضوع إذن هذه المحاولة الثانية أيضاً غير تامة.

المحاولة الثالثة:

أن يُقال، بأن مصداق الشيء إذا دخل في كاتب، يلزم أن تكون قضية «الإنسان كاتب» بمعنى «الإنسان إنسان له الكتابة»،

فيكون المحول مركباً من جزءين، من «إنسان» و «كتابة»، وحينئذٍ تنحل القضية إلى قضيتين، القضية الأولى هي الموضوع مع الجزء الأول من المحمول، فصيغتها هي «الإنسان إنسان»، والقضية الثانية هي الموضوع مع الجزء الثاني من المحمول، فصيغتها هي «الإنسان له الكتابة»، والقضية الثانية ممكنة والقضية الأولى ضرورية فيلزم كون إحدى القضيتين ضرورية في المقام وهذه المحاولة لو تمّت، لأمكن دفع الإشكال الحلّي دون النقضي، لأن عين هذا البيان يأتي أيضاً فيما لو أُخذ مفهوم الشيء في «كاتب» وقيل «الإنسان شيءٌ له الكتابة» فتنحل هذه القضية إلى قضيتين. إحداهما ضرورية.

ولكن هذه المحاولة الثالثة غير صحيحة في نفسها، وذلك لأن تعدد القضَية مساوق لتعدد الحكم، وفي المقام لا يوجد حكمان من قِبل الحاكم، بل حكم واحد، وذلك باعتبار أن المحول إنما يكون منحلاً إلى جزءين بحسب أخذ النسبة الناقصة فيه، وهذا تحليل خارج عن أفق الحاكم، وإلاَّ ففي أفق الحاكم شيء واحد، لما بيّناه في بحث المعاني الحرفية، من أن النسبة الناقصة تُصيِّر طرفيها شيئاً واحداً في أفق الذهن، والنسبة الناقصة ليست نسبة في عالم الذهن، بل في عالم الذهن شيء واحد ينحل إلى نسبة وقيد ومقيَّد، إذن ففي أفق الحاكم لا يوجد إلاَّ شيءٌ واحد وهو، المحمول، ومعه لا يُعقل تعدد صدور الحكم، بل هناك حكم واحد، لأن المحمول في أفق ذهن الحاكم شيء واحد، ببرهان أن النسبة فيه ناقصة لا تامة، وإذا كان الحكم واحداً فالقضية واحدة أيضاً، وعليه فالجواب على المحذور وارد في المقام، وهو أنه لا يلزم من أخذ مصداق الشيء، صيرورة القضية ضرورية.

ولكن أخذ مصداق الشيء في نفسه غير صحيح في المقام، لأنه

إن اريد بمصداق الشيء ما حُكِم عليه في القضية بالمبدأ، وهو الإنسان في قولنا «الإنسان كاتب» أو زيد في قولنا «زيد كاتب» فمن الواضح أنه لا يُحكم بالمشتق على شيء أصلاً، بل يكون محكوماً عليه لا محكوماً به كما في قولك «أكرم الكاتب» فهنا، لم يُحكم بالكتابة على شيء، إذن فما هو المصداق الذي أُخذ في كاتب؟. فلا يمكن أن يكون المقصود من مصداق الشيء المأخوذ في كاتب هو ما حُكم عليه بالكتابة من قِبل المستعمل، لأن في قضية «أكرم الكاتب» لم يُحكم على أحدٍ بالكتابة لا على الإنسان ولا على زيد.

وإن أُريد بمصداق الشيء، تلك الطبيعة التي من شأنها في عالم الأعيان وفي عالم التكوين أن تتصف بالكتابة، وهي الإنسان بالنسبة إلى الكتابة، فقولك «كاتب»، يعني إنسان له الكتابة، فهذا أيضاً باطل بالوجدان وذلك لأنه يصح وجداناً استعمال «الكاتب» في غير الإنسان، فيصح أن تقول «غير الإنسان كاتب»، وإن كان كذباً، ولكنه استعمال صحيح لا يحتوي على التناقض، وإن كان خلاف الواقع الخارجي، وقولك هذا، بخلاف قولك «غير الإنسان إنسان»، بينما، لو كان مفهوم الإنسان مأخوذاً في «كاتب» لكان قولك «غير الإنسان كاتب» محتوياً على التناقض فهو في قوة «غير الإنسان إنسان، بينما قضية «غير الإنسان كاتب» قضية كاذبة بحسب الخارج، لا قضية متناقضة في نفسها بحسب الفهم العرفي.

إذن، فالصحيح أن مصداق الشيء غير مأخوذ في المشتق، وإنما المأخوذ هو مفهوم الشيء، وبهذا إنتهى بحث المشتق، وبذلك تمَّ البحث في المقدمة وأمورها بتمامها.

فهرس الجزء الأول

الإهداء ٥
نفثة مصدور ٧
١ ـ الشمول والموسوعية ١٠
٢ ـ الاستيعاب والإحاطة ١١
٣ ـ الإبداع والتجديد ١٢
٤ ـ المنهجية والتنسيق ١٢
٥ ـ النزعة المنطقية والوجدانية ١٣
٦ ـ الذوق الفني والإحساس العقلائي ١٤
٧ ـ القيمة الحضارية لمدرسة السيد الشهيد الصدر (قده) ١٦
تمهيد ٢١
الأمر الأول ٢١
الجهة الأولى ٢١
التعريف المشهور ٢٤
الاعتراض الأول على التعريف المشهور ٢٤
الاعتراض الثاني على التعريف المشهور ٢٧
الاعتراض الثالث على التعريف المشهور ٣٠
المثال الأول ٣١
المثال الثاني ٣١
ما ذكره السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ لتعريف علم الأصول ٣٤
الاعتراض الأول ٣٥
نقض ما ذكره السيد الأستاذ ـ دام ظله ـعلى ضوء الاعتراضات الثلاث التي وجهت للتعريف المشهور ٣٨

ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) في تعريف علم الأصول ٤٧
نقض التعريف الذي ذكره المحقق العراقي لعلم الأصول ٥٠
الاعتراض الأول ٥١
الاعتراض الثاني ٥٤
الاعتراض الثالث ٥٥
الاعتراض الرابع ٥٦
تعريف علم الأصول الذي اختاره أستاذنا السيد الصدر ـ دامت إفاضاته ـ ٥٨
المقام الأول: شمولية التعريف لكل مسائل علم الأصول ٦١
المقام الثاني: عدم شمولية التعريف لغير المسائل الأصولية ٦٢
الضابط للقاعدة الأصولية ٦٦
حجية القطع ٧٢
الجهة الثانية موضوع علم الأصول ٧٤
مقدمات عند ذكر موضوع علم الأصول ٧٤
الكلمة الأولى ٧٥
التحقيق في المقدمة الأولى ٨٦
التحقيق في المقدمة الثانية والمقدمة الثالثة ٨٩
الإشكال الأول ٩٠
الإشكال الأول على المحقق العراقي ٩٥
الإشكال الثاني على المحقق العراقي ٩٧
الإشكال الثالث على المحقق العراقي ٩٩
ضابط العرض الذاتي الذي يعرض بواسطة أمر أخصّ ١٢١
تمايز العلوم بالموضوعات أو بالأغراض؟ ١٢٤
بيان موضوع علم الأصول ١٢٦
الرد على كون الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول ١٣٠
الجهة الثالثة من الأمر الأول تقسيم مباحث علم الأصول ١٣٦
تحقيق الكلام في مقام تقسيم مباحث علم الأصول ١٣٨
خلاصة تقسيم مباحث علم الأصول ١٤٦

فهرس الجزء الثاني

الجهة الأولى في حقيقة (الوضع) ١٥٣
الجهة الأولى: في تشخيص حقيقة (الوضع) ١٥٣
المسلك الأول: مسلك التعهد ١٥٥
الأمر الأول ١٥٦
الأمر الثاني ١٥٦
الأمر الثالث ١٥٧
الكلمة الأولى ١٥٧
النحو الأول ١٥٨
النحو الثاني ١٥٩
النحو الثالث ١٦٠
تعديل الصيغة الثالثة والرد على هذا التعديل ١٦٢
الرد على التعديل ١٦٤
الكلمة الثانية ١٦٧
الكلمة الثالثة ١٧٠
الرد على الإشكال المشهوري ١٧٢
الحل المختار للإشكال المشهوري ١٧٤
المسلك الثاني: مسلك الاعتبار ١٧٦
الوجه الأول ١٧٦
الرد على كلا الاعتراضين ١٧٨
نقض الوجه الأول ١٨١
الوجه الثاني ١٨٢

الوجه الثالث ١٨٧
المسلك الثالث: مسلك الجعل الواقعي ١٨٩
رد اعتراض السيد الأستاذ ١٩٢
تحقيق الكلام في جعل السببية الواقعية ١٩٤
التحقيق في حقيقة الوضع ١٩٧
تطبيقات ٢٠٠
الوضع التعييني والتعيُّني ٢٠٢
توضيحات وتفريعات ٢٠٤
الجهة الثانية: في تشخيص الواضع ٢١١
الجهة الثالثة: الأقسام الممكنة للوضع ٢٢٠
الجهة الرابعة: الواقع من أقسام الوضعِ الممكنة ٢٣٧
المقام الأول: معاني الحروف ٢٣٨
المسلك الأول: إنكار المعنى للحروف ٢٣٩
المسلك الثاني: اتحاد معاني الحروف مع معاني الأسماء ذاتاً ٢٤١
الجهة الأولى ـ الاعتراض الأول ٢٤٣
الاعتراض الثاني ٢٤٦
الاعتراض الثالث ٢٤٨
الاعتراض الرابع ٢٥٣
الاعتراض الخامس ٢٥٤
تحقيق الكلام في المسلك الثاني ٢٥٨
المسلك الثالث ـ مسلك التباين ٢٦١
التقريب المشهوري لهذا المسلك الثالث ٢٧١
الوجه الأول ٢٧١
الوجه الثاني ٢٧٦
الوجه الثالث ٢٨٢
تحقيق الحال في المسلك الثالث ٢٨٨
القضية الخارجية، والذهنية ٢٨٨
المختار في باب المعاني الحرفية ٢٩١

المقام الثاني: تشخيص مفاد الجمل التامة والناقصة مسلك المشهور ٢٩٥
مسلك السيد الأستاذ ٢٩٥
التصوير اللفظي لكلا المسلكين ٢٩٥
الاعتراض الثاني ٢٩٨
الاعتراض الثالث ٢٩٩
الاعتراض الرابع ٣٠١
تطبيق ٣٠٨
الجمل التامة الإنشائية ٣٠٩
تحقيق المطلب ٣١٣
الموضوع له في الحروف والهيئات عام أو خاص؟ ٣١٦
الجهة الأولى ـ موارد النسب الواقعية ٣١٦
الجهة الثانية ـ موارد النسب التحليلية ٣١٩
الأمر الثالث: الاستعمال المجازي ٣٢١
المسلك الأول ٣٢٣
الوجه الأول ٣٢٣
الوجه الثاني ٣٢٤
الوجه الثالث ٣٢٦
الوجه الرابع ٣٢٧
الوجه الخامس ٣٢٧
المسلك الثاني ٣٣٠
الأمر الرابع: الإطلاق الإيجادي ٣٣٢
المقام الثاني: صغرى الإطلاق الإيجادي ٣٣٦
الجهة الأولى: في إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه، وصنفه، ومثله ٣٣٦
الجهة الثانية: في إطلاق اللفظ، وإرادة شخصه ٣٣٨
الأمر الخامس: تبعية الدلالة للإرادة ٣٤٦
تحقيق الكلام في الحيثية الأولى ٣٤٩
تحقيق الكلام في الحيثية الثانية ٣٥٤

تحقيق الكلام في الحيثية الثالثة ٣٥٩
الوجه الأول ٣٦١
الوجه الثاني ٣٦٣
الأمر السادس: هل أن المركّب موضوع بوضع زائد على وضع أجزائه أو لا؟ ٣٦٥
الأمر السادس: المركبات ووضعها ٣٦٥
الاحتمال الأول ٣٦٦
الاحتمال الثاني ٣٦٨
الاحتمال الثاني ٣٧٣
الأمر السابع: علامات الحقيقة والمجاز ٣٧٧
العلامة الأولى: التبادر ٣٧٧
العلامة الثانية: صحة الحمل ٣٨١
العلامة الثالثة: الإطّراد ٣٨٢
الحقيقة الشرعية ٣٨٧
المحور الأول ـ في بحث الثبوت ٣٨٧
المحور الثاني ـ في بحث الإثبات ٣٩٣
أولاً: الوضع التعيُّني ٣٩٤
الوضع التعييني الحاصل بالتصريح ٣٩٦
الوضع التعييني الحاصل بكثرة الاستعمال ٣٩٧
دفعٌ ورَدٌ ٤٠٢
المحور الثالث ـ في تصوير ثمرة البحث ٤٠٤

فهرس الجزء الثالث

الجهة الأولى: تصوير النزاع ٤١٣
الصيغة الأولى ٤١٤
الصيغة الثانية ٤١٧
الصيغة الثالثة ٤١٨
الجهة الثانية ٤٢١
المقام الأول: في تفسير الصحة ٤٢١
المقام الثاني ٤٢٣
المقام الثالث ٤٢٥
الجهة الثالثة: في تصوير الجامع ٤٢٩
المقام الأول ٤٢٩
التخلص المختار ٤٣٣
تطبيقات ٤٣٥
القسم الأول ٤٣٥
القسم الثاني ٤٣٥
القسم الثالث ٤٣٦
القسم الرابع ٤٣٨
القسم الخامس ٤٣٩
تخلّص المحقق الخراساني ٤٤٠
المقدمة الأولى ٤٤١
المقدمة الثانية ٤٤١
الاعتراض الأول ٤٤٢

الاعتراض الثاني ٤٤٤
المقام الثاني: في تصوير الجامع على الأعمي ٤٤٦
الاحتمال الأول ٤٤٦
الاحتمال الثاني ٤٤٧
المعنى الأول ٤٤٨
المعنى الثاني ٤٤٩
التحقيق في المقام ٤٥٢
الجهة الرابعة: تصوير ثمرة النزاع ٤٥٥
الثمرة الأولى ٤٥٥
المقدمة الأولى ٤٥٥
المقدمة الثانية ٤٥٦
النحو الأول ٤٥٨
النحو الثاني ٤٥٩
النحو الثالث ٤٥٩
النحو الرابع ٤٦٠
النحو الخامس ٤٦٠
الثمرة الثانية ٤٦١
تحقيق الحال في أن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح أو للأعم؟ ٤٦٣
الطائفة الأولى ٤٦٧
الطائفة الثانية ٤٦٨
الطائفة الثالثة ٤٦٨
الطائفة الرابعة ٤٦٨
الطائفة الخامسة ٤٦٩
الطائفة السادسة ٤٦٩
أدلة الوضع لخصوص الصحيح ٤٧١
الدليل الأول ٤٧١
الدليل الثاني ٤٧٢
الدليل الثالث ٤٧٣
الدليل الرابع ٤٧٤

أدلة الوضع للأعم ٤٧٦
الدليل الأول ٤٧٦
الدليل الثاني ٤٧٦
الدليل الثالث ٤٧٨
الدليل الرابع ٤٧٩
الجهة الأولى ٤٨٥
الجهة الثانية ٤٨٨
الجهة الثالثة ٤٩٢
الجهة الرابعة ٤٩٤
الجهة الخامسة ٤٩٩
النحو الأول ٤٩٩
النحو الثاني ٥٠٠
الجهة السادسة ٥٠٣
الوجه الأول ٥٠٤
الوجه الثاني ٥٠٤
الجهة السابعة ٥٠٦
العنصر الأول ٥٠٦
العنصر الثاني ٥٠٦
العنصر الثالث ٥٠٧
الأحتمال الأول ٥٠٧
الاحتمال الثاني ٥٠٧
الجهة الأولى ٥١٣
الوجه الأول ٥١٣
الوجه الثاني ٥١٥
الوجه الثالث ٥١٦
الوجه الرابع ٥١٧
الجهة الثانية ٥١٩
الصيغة الأولى ٥١٩

الصيغة الثانية ٥١٩
الجهة الثالثة ٥٢٣
الوجه الأول ٥٢٣
النقض الأول ٥٢٤
النقض الثاني ٥٢٥
الوجه الثاني ٥٢٦
الأمر الأول ٥٢٦
الأمر الثاني ٥٢٦
الوجه الثالث ٥٢٧
المشتق ٥٣٠
المقدمة الأولى ٥٣١
الركن الأول ٥٣٢
الركن الثاني ٥٣٢
القسم الأول ٥٣٧
القسم الثاني ٥٣٨
الدائرة الثانية ٥٤٢
الدائرة الثالثة ٥٤٢
الوجه الأول ٥٤٣
الوجه الثاني ٥٤٥
الوجه الثالث ٥٤٧
المقدمة الثانية ٥٥٠
المقدمة الثالثة في تصويرِ الجامع ٥٥٤
الوجه الأول ٥٥٥
الوجه الثاني ٥٥٥
الوجه الثالث ٥٥٦
الوجه الرابع ٥٥٨
الوجه الخامس ٥٥٩
الوجه السادس ٥٦٠

المقام الأول ٥٦٣
الناحية الأولى ٥٦٣
الوجه الأول ٥٦٤
الوجه الثاني ٥٦٥
الوجه الثالث ٥٦٧
الناحية الثانية ٥٦٧
الجهة الأولى ٥٦٧
الجهة الثانية ٥٦٩
الفرضية الأولى ٥٧٠
الفرضية الثانية ٥٧١
المقام الثاني ٥٧٨
أدلة الوضع لخصوص المتلبس ٥٨١
الوجه الأول ٥٨١
الوجه الثاني ٥٨٥
الوجه الثالث ٥٨٥
الوجه الرابع ٥٨٧
أدلة الوضع للأعم بنحو الموجبة الجزئية ٥٨٩
الوجه الأول ٥٨٩
الوجه الثاني ٥٩٠
الوجه الثالث ٥٩٠
الوجه الرابع ٥٩١
الوجه الخامس ٥٩٢
إيرادات على الأعمي ٥٩٤
خاتمة ٥٩٧
الوجه الأول ٥٩٨
الوجه الثاني ٦٠٣
الأمر الأول ٦٠٤
الأمر الثاني ٦٠٥

الوجه الأول ٦٠٧
الوجه الثاني ٦١١
الوجه الثالث ٦١٣
مدلول المشتق ٦١٦
القول الأول ٦١٦
القول الثاني ٦١٧
القول الثالث ٦١٧
القول الرابع ٦١٧
التحقيق في الأقوال ٦١٩
الدعوى السلبية ٦٢٠
الوجه الأول ٦٢٠
والجواب عنه في تمام هذه الموارد هو ٦٢٢
الوجه الثاني ٦٢٣
الوجه الثالث ٦٢٤
الوجه الرابع ٦٢٦
الدعوى الإيجابية ٦٢٨
التفسير الأول ٦٢٩
الوجه الأول ٦٣١
الوجه الثاني ٦٣١
التفسير الثاني ٦٣٤
الاعتراض الأول ٦٣٦
الاعتراض الثاني ٦٤٠
الاعتراض الثالث ٦٤١
الاعتراض الرابع ٦٤٣
التفسير الثالث للقول الثاني ٦٤٧
القول الثالث ٦٥٢
الجواب الأول ٦٥٣
الجواب الثاني ٦٥٥

القول الرابع ٦٥٨
المقام الأول ٦٥٨
المقام الثاني ٦٦١
الأمر الأول ٦٦٢
المحور الأول ٦٦٣
المحور الثاني ٦٦٥
الأمر الثاني ٦٦٧
الإشكال الحلّي ٦٦٨
الإشكال النقضي ٦٦٨
رد، ودفع ٦٦٩
المحاولة الأولى ٦٦٩
المحاولة الثانية ٦٧١
المحاولة الثالثة ٦٧٤