بحوث في علم الأصول

تمهيد
في مبحث الدليل اللفظي

تقريرًا

لأبحاث سيدنا ومستاذنا الشهيد السعيد

آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر

المجلد الأول

سماحة العلامة الحجة الشيخ حسن عبد الساتر

بحوث في علم الأصول

تمهيد
في مباحث الدليل اللفظي

تقريرًا:

لإملاء سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد
آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدس سره)

الجزء الثالث

سماحة العلامة الحجة الشيخ حسن عبد الساتر

الصحيح والأعم في العبادات

الكلام في هذه المسألة يقع في عدة جهات:

الجهة الأولى

تصـوير النـزاع

وقع النزاع في أن أسماء العبادات، هل هي موضوعة للصحيح خاصة، أو للأعم من الصحيح والفاسد؟. وهذا النزاع، هل يتطرق إلى جميع الإحتمالات 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 الشارع 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 بإعتبار 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 بإعتبار 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 إبتداء، 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

---

(١) حقائق الأصول: الحكيم ج١ ص٥٣.

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، إلاّ 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، 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 نتعقل 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:

أن 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.

---

(١) نهاية الدراية / 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.

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، فالأصلِ 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 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 إفتراض الأعمي غير عقلائي في المقام وإن كان عقلائياً في أسماء الأجناس، تحفّظاً على كون الإستعمال 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 لإستعمال اللفظ في الأعم، ليُحتاج إلى دال آخر على الخصوصية، وعلى هذا كيف يُتصور النزاع؟.

كما أن إفتراض الصحيحي غير 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 الإستعمال لم يُنزل

الفاسد منزلة الصحيح، وإلاَّ لقيل «هذه صلاة صحيحة». فهذه الصيغة لتصوير النزاع أيضاً غير تامة.

الصيغـة الثالثـة:

يمكـن تصـويـر النـزاع بيـن الصحيحي والأعمي بغيـر مـا ذُكـر، وذلـك 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 إستعمال 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

---

(١) حقائق الأصول / الحكيم: ج١ ص٥٣.
(٢) حقائق الأصول / الحكيم: ج١ ص٥٤.
(٣) محاضرات فياض/ ج١ ص١٣٥ ـ ١٣٦.

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.

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 القرينة 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 إلاَّ 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 اسقاط الإعادة والقضاء أو موافقة الغرض أو موافقة

---

(١) محاضرات فياض ج ١ ص ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٢) حقائق الأصول ج ١ ص ٥٥.

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 الإستدلال 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 إلاّ 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 الأجْزاء 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 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 إحتمالان:

الأول: أن يكون مراده من الوضع للصحيح، وضع إسم الصلاة مثلاً، لمنشأ إنتزاع هذه العناوين الذي هو الفعل الذي يكون مُسقطاً وموافقاً ومحصلاً للغرض.

---

(١) نهاية الدراية ج١ ص ٥٠.

(٢) محاضرات فياض/ ج١ ص١٣٥.

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 الإحتمال الثاني ففيه تفصيل، وحاصله.

أن الدعوى المذكورة في هذا الإحتمال بلحاظ عالم التسمية وعالم الوضع دعوى معقولة، إذ ليس من المستحيل القول بأن لفظة الصلاة موضوعة لعنوان مُسقط الإعادة مثلاً، لكن بجب أن نتصور المُسمّى بنحو يمكن تعلّق الأمر به، لأن الشارع حينما وضع لفظ الصلاة لمعناها، كان ذلك إستطراقاً 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 إبتداءً، لأن كلاً من هذين العنوانين يَفترض وجود أمر في المرتبة السابقة، ولا يُنتزع من الفعل إلاّ في طول تعلق الأمر به، فكيف يُعقل أن يكون موضوعاً لذلك الأمر، فيلزم محذور الدور بلحاظ عالم الأمر.

ولهذا لا ينبغي أن يُقال، بأن المسمًّى 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 الإحتمال الأول، ويقول، بأن اللفظ موضوع لمنشأ إنتزاع 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 إتضح 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 إمتثال الأمر، وحُفظ فيها القيود اللبيّة، 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 إعتبر 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، بإعتبار أن مرتبة الأجزاء هي مرتبة المقتضي، ومرتبة الطهارة والإستقبال هي مرتبة الشرائط،

---

(١) محاضرات فياض/ ج١ ص١٣٦.

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 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 الإستشكال 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 إستطراقاً 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 إسم الصلاة، موضوع لفاتحة الكتاب والركوع والسجود المقرون بالطهارة والإستقبال، 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.

الإحتمال 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 الإحتمال ساقط.

الإحتمال 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 توحّد 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 إعتبارية، لا يكون مصداقاً للبسيط بما هو بسيط. فالإحتمال الثاني أيضاً ساقط.

الإحتمال الثالث: أن يكون الجامع جامعاً بسيطاً. كالثاني ولكنه ليس ذاتياً بالمعنى المصطلح في كتاب الكلّيات، 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 الإحتمال يفترض أن يكون الجامع الصحيحي جامعاً إنتزاعياً بسيطاً، ويكون من لوازم الماهية على حد الإمكان الذي هو من لوازم الإنسان.

وهذا المطلب أيضاً يُبرهَن على إستحالته 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 إستحالتها، فهذا الإحتمال أيضاً ساقط.

الإحتمال الرابع: أن يكون هذا الجامع الصحيحي، جامعاً إنتزاعياً 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 الإحتمال ساقط في المقام، وذلك لأن لازمه أن هذا الفرد من الصلاة الذي بُدِيء به بالتكبير وخُتم بالتسليم لا يستحق إسم الصلاة إلاَّ في مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته، وهي مرتبة عروض تلك الجهة الخارجية عليه، بحيث لو إنضم ذلك النفس الملائكي إلى هذا الفرد لإستحق عنوان الصلاة، مع أنه من المعلوم حسب إرتكاز 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 الإحتمال أيضاً ساقط.

وبهذه الصيغة، يبرهن على الجامع الصحيحي، لأنه لا يخلو من واحدة من الإحتمالات 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 التخليصين هو المختار، والثاني للمحقق الخراساني (قده)[1].

---

(١) حقائق الأصول/ 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 إرتفاع 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

إختيارياً، وهكذا أيّ جزء آخر أو شرط يمكن تحليله إلى حصص متعددة بإعتبار 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 الإختياري لفاتحة الكتاب، وحينئذٍ إذا فرض أن الإنسان ترك الفاتحة وهو أخرس، أو وهو ناسٍ، يصدق على صلاته أنها مركب ليس فاقداً فقداً إختيارياً للفاتحة، والإنسان المختار الذي يأتي بالفاتحة، أيضاً يصدق على فعله أنه مركب، ليس فاقداً فقداً إختيارياً 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 الغَسل 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 الإنتزاع، 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 العرضيين 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 بسبب 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 إختيارياً للبسملة، وبهذا أصبح مركباً جامعاً مانعاً، لأنّ مَن يصلي بلا تقية، ويُسقط البسملة، فهذا مركب فاقد فقداً إختيارياً للبسملة، فلا ينطبق عليه الجامع، ومَن يصلي التقية ويسقط البسملة، فهذا مركب يصدق عليه أنه ليس فاقداً فقداً إختيارياً للبسملة. إذن فهذا جامع، يشمل الصلاة الصحيحة بكلا شكليها، في حال الإختيار، 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، إلاَّ أن المحقق الخرساني[1]. سلك مسلكاً آخر في دفع عويصة الإشكال، فإختار تصوير الجامع على الصحيح، إلاَّ أن الجامع الذي تصورة 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 إختلاف 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 إشتراك 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 بإعتبار إشتراكها في جامع واحد نوعي، وهذا الجامع لا بُدّ وأن يكون بسيطاً، لما بُيِّن من إستحالة الجامع التركيبي. وبهذا ينتهي صاحب الكفاية، إلى جامع بسيط بين الأفراد الصحيحة، ومن الواضح أن مقصوده بهذا الجامع البسيط ليس

---

(١) حقائق الأصول/ ج١ ص٥٨.

العنوان البسيط الإنتزاعي، بلحاظ جهة عرضية خارجية، كما هو الحال في الإحتمال الرابع من الإحتمالات المتقدمة عند تصوير عويصة الإشكال، إذ لو كان مقصوده هذا لأمكن الإكتفاء بالمقدمة الأولى فقط، إذ بمجرد كون الصلوات تشترك في أثر واحد نوعي، حينئذٍ، يمكن إنتزاع 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 الإحتمال الثاني، أو الثالث، من الإحتمالات الأربعة التي تقدمت في عويصة الإشكال. وقد إعترضوا على هذا الكلام بإعتراضات نذكر أهمها.

الإعتـراض 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 الإنتزاعي 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، بإعتبار 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 إنتزاعي في تمام هذه الأفراد.

ومن الواضح، أن العنوان الإنتزاعي، قد يُنتزع من الحقائق المتباينة والوجودات المتخالفة بحسب الخارج، وليس نسبة العنوان الإنتزاعي إلى منشأ إنتزاعه، نسبة المعلول إلى العلة، حتى تُطبق عليه القاعدة، فإن هذا العنوان ليس له وجود آخر منحاز عن منشأ إنتزاعه، بل منتزع عن حقائق متخالفة، قد يكون لها عللٌ متخالفة أيضاً في تمام ذواتها.

نعم لو أرجعنا باب الإنتزاع، إلى باب العليّة، وقلنا أن نسبة العنوان الإنتزاعي إلى منشأ الإنتزاع 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 الإنتزاعي، وهذا يكشف عن وحدة ذاتية نوعية فيها، فيلزم وجود وحدة ذاتية نوعية في العلل، لكن بعد التمييز بين باب الإنتزاع، 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 إنتزاعي من أنحاء من الكمالات، والإستمساكات، 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.

الإعتـراض الثاني:

وهـذا الإعتـراض أورده السيـد الأستـاذ[1]، وحـاصلـه أنـه لا يمكـن فـي 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 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 الإعتراض ليس بشيء، لأن صاحب الكفاية، يقول، بأن المؤثر ليس هو المركب بما هو مركب، بل هو العنوان البسيط الإنتزاعي الثابت في

---

(١) محاضرات فياض/ ج١ ص١٤٤ ـ ١٤٥.

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 هم منتزع عن صلاة المسافر بخصوصياتها، وعن صلاة الحاضر بخصوصياتها المقوّمة لإنتزاع 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 لإنتزاع 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 إحتمالان:

الإحتمال الأول:

أن يكون جامعاً بسيطاً، على حدّ الجامع البسيط الذي إدعاه المحقق الخراساني في الصحيحي[2]، ولكن لا يوجد هنا أثر مشترك بين الصلوات

---

(١) حقائق الأصول/ الحكيم: ج١ ص٦٠.
(٢) حقائق الأصول/ الحكيم: ج١ ص٥٨.

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 إستكشاف الجامع البسيط، ببرهان أن الواحد لا يصدر إلاَّ من واحد، فمن هنا استشكل في الجامع البسيط على الأعمي، مع أنه تصوره على الصحيحي.

الإحتمال الثاني:

أن يكون الجامع الأعمي مركباً، بحيث تؤخذ. ويُقال أنها متى ما حُفظت، فالجامع محفوظ في ضمنها.

وهذا الإحتمال 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 إحتماليه 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 الإحتمال 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، إلاَّ تلك الصلاة التي فقدت أركانها، وإلاَّ 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 إستكشفه صاحب الكفاية بين الأفراد الصحيحة، بقانون أن الواحد لا يصدر إلاَّ 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 الإنتزاعي، وهو أنه لاهوت في زمان ما، فيكون هذا جامعاً بين الصلوات الصحيحة والفاسدة، وهو سنخُ جامعٍ إنتزاعي، 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 الإحتمال 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 الشيء الآخر، على فرض وجوده، يكون أجنبياً عنه، وعلى فرض عدمه لا يضر عدمه

---

(١) محاضرات فياض/ ج١ ص١٥٨ ـ ١٥٩ ـ ١٦٠.

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 إسم 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 حنبته 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 الإعتبار 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 اللابشرطية 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 اللابشرطية 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 تُفْصَيَ 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 للابشرطية.

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 إنتزاعي قابل للإنطباق على الحرفين والثلاثة، فالملحوظ ذاك العنوان الإنتزاعي، 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 إلاَّ الأركان الخمسة، أيضاً يصدق عليه هذا العنوان، فهنا عندنا عنوان إنتزاعي 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 مصداف لما زاد على الستة، ولو وُجدت ثمانية أجزاء أيضاً يصدق عليها بأنها صلاة لأن الثمانية مصداق لما زاد على الستة، وهذا جامع إنتزاعي 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 الإنتزاعي، 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 الإشتغال.

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 للقول بكون الجامع تركيبياً، والقول بالوضع للصحيح، ملازم لكون الجامع عنواناً بسيطاً.

---

(١) حقائق الأصول/ الحكيم: ج١ ص٦٢ ـ ٦٣.

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 الإرتباطيين.

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 الإشتغال.

وبمجموع هاتين المقدمتين، عندئذٍ، يُدّعى، بأن الثمرة هي جريان البراءة على القول بالأعم، لأن الجامع تركيبي فيكون الشك شكاً في أصل الوجوب، وجريان الإشتغال على القول بالصحيح، لأن الجامع بسيط، فيكون الشك شكاً في المحصِّل لا في أصل الوجوب.

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 بيّنا، أيضاً أنه، لو تعقلنا الجامع البسيط، على

---

(١) حقائق الأصول/ الحكيم: ج١ ص٦٦ ـ ٦٧.

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 إستشكل 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 الإنتزاعي موجود بوجود منشأ إنتزاعه. وحينئذٍ يُقال بأن الجامع البسيط إن كان من قبيل الأول فالشك يكون شكاً في المحصّل، فتجري إصالة الإشتغال، وإن كان الجامع من قبيل الثاني، فبحسب الحقيقة، ينبسط الوجوب على الأجزاء، بإعتبار أن هذا الجامع، وجوده هو عين وجود الأجزاء، فيكون الشك شكاً في سعة دائرة هذا الوجوب المنبسط 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

---

(١) حقائق الأصول/ الحكيم: ج١ ص٦٨.

يختلف الحال بإختلاف 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 إلاَّ بعشرة أجزاء، وشُكّ بأن الغرض هل تعلّق بمطلق هذا الجامع البسيط، أو بمرتبته الشديدة، ففي مثل ذلك، يدخل المقام في الأقل والأكثر الإرتباطيين، لأن تعلّق التكليف بأصل الجامع معلوم، وأمّا تعلقه بالمرتبة الشديدة التي لا توجد إلاَّ 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 جريان أصالة الإشتغال، لأن الوجوب تعلق بالمسبَّب لا بالسبب، ودوران الأمر بين الأقل والأكثر إنما هو في جانب السبب لا المسبب، فيكون الشك في المحصِّل، فتجري أصالة الإشتغال.

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 الإشتغال، 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 الإكتفاء 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، إلاَّ أنه من المعلوم أن تمام الماهيّات إنما تؤخذ محطاً للوجوب بما هي فانية في معنوناتها الذاتية وفي وجوداتها الخارجية، والمفروض أن هذا

---

(١) حقائق الأصول ـ الحكيم ج١ ص ٥٨.

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 إعتبارياً ومن المجعولات، من قبيل عنوان الطهور الذي هو عنوان إعتباري يجعله الشارع ويطبقه على الغسلات الثلاث والمسحات 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 إعتبارياً، 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 إعتباري صِرْف، بل مصب الوجوب، هو الغسلات والمسحات، 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 الإشتغال.

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 الإطلاق 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 الإستدلال بهذا، إستدلالاً 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؟

إختار السيد الأستاذ[1]. كون الفاظ العبادات، موضوعة للأعم، فالصلاة موضوعة للأركان بنحو الجامع اللابشرط، 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 إفتتاح 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 أثلاث فقط، لكن لا بُدّ

---

(١) محاضرات فياض ج١ ص ١٦٣ ـ ١٦٨ ـ ١٦٩.

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 إختلفت بقية الأجزاء، تكون صلاة، ومتى ما إختل 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 الإيجابية 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 الإستدلال 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، وإلاَّ 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 كونهاصلاة.

ومسالة 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 بإستقراء 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:

الإستدلال 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 إستفادها من الرواية المتقدمة، ويرد على هذه الإستفادة، أن كلمة الصلاة في هذه الرواية إمّا أن يُراد منها المسمَّى، وإمّا المعنى الموضوع له لفظ الصلاة، فإن إستظهر الأول فالرواية تكون دليلاً على مدخلية الركوع والسجود والطهارة في المأمور به، ولا تدل على مقوّمية هذه الأمور للمسمّى الذي هو محل الكلام، وإن إستظهر الثاني، فحينئذٍ تكون الرواية دالة على مدخلية هذه الأمور في المسمّى.

لكن ننقض على السيد الخوئي، 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 إفتتاح 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 إمتثال 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 إمتثال الأمر.

الطائفة الثانية:

ما دل على أن التكبير أنف الصلاة، من قبيل رواية السكوني عن إسماعيل بن مسلم عن جعفر عن أبيه عن رسول الله (ص) في حديث قال: «ولكل شيء أنفٌ وأنفُ الصلاة التكبير» وهذه الرواية لا يمكن الإعتماد 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 واية ناصح المؤذن عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال: «فإن مفتاح الصلاة التكبير»، وهذا لا يمكن الإعتماد 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 ومسمّاه، فهذا التعبير كما يتناسب مع الجزء الداخل كذلك يتناسب مع الجزء الخارج.

الطائفة الرابعة:

ما دل على حصر إفتتاح 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، بإعتباره نبوياً، وأمّا دلالة، فبإعتبار 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 القدّاح عن أبي عبد الله عن النبي (ص) قال: «إفتتاح 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 إفتتاح، وهذه أقوى الطوائف دلالة، من قبيل رواية عمّار قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل سهى خلف الإمام فلم يفتتح الصلاة، قال، يعيد الصلاة، ولا صلاة بغير إفتتاح».

فقد يقال، بأن قوله: «لا صلاة بغير إفتتاح» يدل على نفي المسمَّى بغير إفتتاح، فيكون الإفتتاح 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 إستعمل الصلاة في الصلاة الفاقدة لتكبيرة الإحرام، وهذا الإستعمال قرينة على أن المراد من النفي في قوله: «لا صلاة بغير إفتتاح»، هو أنه لا صلاة بلحاظ الوظيفة، لا بلحاظ المسمّى، ومع التنزل فلا أقل من الإجمال فإن إقتران هذا النفي بهذا الإثبات، يوجب الصلاة، وإحتمال كونه بلحاظ الوظيفة لا بلحاظ المسمّى. ويرد.

ثانياً: النقض بقوله (ع) «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» فأيّ فرق بين قوله، لا صلاة بغير إفتتاح، 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 إفتتاح باطلة، والثاني لا يشمله.

وبما ذكرناه ظهر أنه لا يوجد رواية بعنوان أن الصلاة إفتتاحها 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 غير تامة:

الدليل الأول:

إستُدل 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 الإستدلال في المقام غير تام لوجوه نذكر أهمها:

إن هذا الإستدلال إنما يكون لتعيين التخصّص في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص وتوضيح ذلك:

إننا نعلم من الخارج أن الصلاة الفاسدة خارجة عن موضوع قضية 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 الإستدلال 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، فالإستدلال غير صحيح.

الدليل الثاني:

هو الإستدلال بالروايات النافية للصلاة بإنتفاء بعض الأجزاء، من قبيل «لا صلاة إلاَّ 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 إحتمال الفرق، أن سائر الأجزاء داخلة فيه.

ويرد على هذا الإستدلال إعتراضات منها:

إن كلمة الصلاة في مثل هذه القضية، إن قلنا بإنصرافها إلى الصلاة المأمور بها، فيصير معنى القضية «لا صلاة مأمور بها إلاَّ 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 الإستناد إلى أي دليل منهما.

الدليل الثالث:

هو الإستدلال بسيرة العُقلاء المخترعين، حيث أن ديدنهم فيما إذا إخترعوا شيئاً، وضعوا اللفظ لخصوص الصحيح منه، والشارع بحكم كونه أحدهم، فظاهره لم يتخطَّ سيرتهم، فيُستكشف إمضاؤه لهذه السيرة العقلائية ووضعه لفظ الصلاة للصحيح من مختَرَعه.

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 الإمتثال، من قبيل السيرة المفترضة في الدليل، فسيرة العقلاء إذا إخترعوا 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 الردع موافقة الشارع لهذه السيرة، اللّهم إلاَّ 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، بإعتبار 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، بإعتبار 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 الإستدلال لا محصّل له، لأن التبادر إنما يكون علامة الحقيقة، إذا كان تبادراً حاقياً ناشئاً من حاق اللفظ لا من القرينة، وهنا إحتمال 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 بالإستدلال بصحة التقسيم، الإستدلال بالأمر الأول، فهذا لا يدل على المطلوب، لأن المعنى الأعمي موجود، ولكن مَن قال بأنه معنى حقيقي فلعلّه معنى مجازي، وإن أريد بالإستدلال 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 إعتراف بأن ما وقع أولاً هو صلاة باطلة، ولهذا أمر بالإعادة، فمثل هذه الروايات شاهد على أن لفظ الصلاة مستعمل في الأعم.

وهذا الإستدلال غير صحيح، لأننا في مقام الإستدلال بالإستعمال، تارة نقطع بأن هذا اللفظ قد إستُعمل في الأعم، ونريد أن نستدل بهذا الإستعمال، على أن اللفظ حقيقة في الأعم، وهو كما ترى، لأن الإستعمال في الأعم أعم من الحقيقة والمجاز، وتارة أخرى نقطع بأن هذا اللفظ قد إستُعمل في الأعم على وجه الحقيقة ونريد أن نستدل بذلك على أن اللفظ حقيقة في الأعم، وهذا واضح البطلان لأنه إستدلال 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 الإستعمال حقيقي أو مجازي.

نعم لو فرض إستعمال، وبحسب الوجدان لا يُرى فيه عناية أصلاً، وبعدُ لا يُدرى هل أن هذا الإستعمال إستعمال في الأعم، أو في الصحيح، فحينئذٍ يُبرهن على أنه إستعمال في الأعم، ويُقال بأنه لم يُر في الوجدان عناية في مثله، مع أنه إستعمال 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 الإستعمال وبنكتته نُثبت أن هذا الإستعمال إستعمال في الأعم، ولكن مرجع ذلك إلى المنبّهية لا أكثر، بمعنى أنه لا بُد من العلم الإرتكازي في المرتبة السابقة، بأن لفظ الصلاة موضوع للأعم ومستعمل فيه، وغاية ما يُقال بالمنبهية إلى العلم الإرتكازي، لا أنه بهذا يكتسب علم جديد بدليل جديد، إذن فهذا المطلب لا يرجع إلى محصّل.

الدليل الثالث:

هو الإستدلال بسيرة المخترعين، حيث أنّ ديدنهم فيما إذا اخترعوا شيئاً

وصعوا اللفظ بإزاء الأعم من مخترعهم، وهذا ما إدّعاه 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 إستعماله 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 بإعتباره 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 إستعمال 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 الطهارة والإستقبال إلى الصلاة هي نسبة المواد النباتية إلى الدواء، فالطهارة والإستقبال 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 الإستدلال 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

---

(١) نهاية الدراية/ الأصفهاني: ج١ ص٧٠ ـ ٧١.

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 إستعمالهم في الأعم نُقلت الألفاظ من الصحيح إلى الأعم، فمع هذا الإحتمال 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 إستعمالات 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 الإستعمال في الأعم.

إذن فأدلة القائل بالأعمي، كأدلة القائل بالصحيح، كتلك الإستفادة 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 إستعملها في المعاني التي كانت موجودة قبله كما إستقربنا ذلك، فهو لم يأتِ بشيء جديد،

إن على صعيد اللفظ، وإن على صعيد المعنى، وإنما جرى على طبق إستعمال 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 إستعمل 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 المختلفة 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 الإستعمال، ومَن يتتبع كلمات الشارع وإستعمالاته، يرى أن الإستعمال في الأعم كثيراً جداً بل لا يكاد يوجد استعمال في الصحيح حتى في مورد إرادة الصحيح، فاللفظ مستعمل في الجامع الأعمي، ويُراد منه الصحيح، بإعتباره 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 الإحتمال أضعف الإحتمالات 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؟.

فإن كان المراد هو عنوان الصحة الشرعية، بحيث يكون لفظ البيع معناه

---

(١) محاضرات فياض/ ج١ ص١٩٣ ـ ١٩٤ ـ ١٩٦.

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.

الجهـة الثانيـة

والكلام في هذه الجهة، يدور حول مبنى النزاع في المعاملات، فهل أن النزاع مبني على وضع ألفاظ المعاملات للأسباب أو على وضعها للمسبّبات؟.

ذهـب المشهـور إلـى أن النـزاع بيـن الصحيحـي والأعمـي فـي بـاب المعاملات مبني على وضع الفاظها للأسباب، لأن السبب بأعتباره 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 التمامية 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 إختاره، 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 الإعتبار 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 الإعتبار النفساني وهذا الإعتبار إن كان قد صدر من البائع بلا إكراه وأُبرز بلفظ دال عليه، حُكم بصحته، وإن كان قد صدر مِمّن ليس له إعتبار، حكم بفساده.

إذن فالنزاع بين الصحيحي والأعمي، كما يجري بناء على أن أسماء المعاملات موضوعة للأسباب، فكذلك يجري النزاع بناء على أنها موضوعة للمسبّبات.

---

(١) محاضرات فياض/ ج١ ص١٨٤ ـ ١٨٨ ـ ١٩٠ ـ ١٩٤.

وما أفاده «مُدَّ ظله»، بناءً على المعنى الثاني الذي إختاره 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.

وأمّا 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 والإعتبار، فيُنشىء أحدُهما «بعتُ» والآخر «قبلتُ» وفي عالم الجعل والإعتبار، البائع يَعتبر المشتري مالكاً للكتاب بدرهم، والمشتري يعتبر البائع مالكاً للدرهم في مقابل الكتاب، مع أن القضية ليست كذالك، فإن هذا الإعتبار وإن كان موجوداً في نفس البائع ونفس المشتري، ولكنه موجود وجوداً إستطراقياً للتسبب به إلى إعتبار قانون من قبل الشارع الإلهي أو العقلائي، وذلك لأنه إن أريد بهذا الإعتبار النفساني، مجرد التوصل إلى النتيجة التكوينية، وهي كون الكتاب تحت يد المشتري، والدرهم تحت يد البائع، فهذا لا يتوقف على الإعتبار، بل بمجرد التوافق والتراضي بين الطرفين، يمكن التوصل إلى هذه النتيجة، فالإعتبار يكون لغواً، إذن فالمقصود بالإعتبار، 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، فالإعتبار هنا إنما هو إستطراق إلى تطبيق قانون مُلزِم، لا بُدّ

من إفتراضه في المرتبة السابقة، وإلاَّ لكان الإعتبار لغواً صرف.

إذن إنما يؤتى بهذا الإعتبار وبهذه المعاملة إستطراقاً للتسبّب إلى النتيجة وهي حكم الشارع الإلٰهي، أو الشارع العقلائي بالتمليك بعوض، وبهذا يظهر أن للبائع فعلين فعل مباشري وهو الإنشاء، أو الإعتبار، وفعل تسبيبي قُصد التسبب إليه بالإعتبار.

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 إن 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، وإحتُمل دخله في

الصحة الشرعية، من قبيل كون الإنشاء لفظياً، فهنا يمكن التمسك بالإطلاق، لأن عنوان البيع منطبق على هذه المعاملة تعُيناً، 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 البيع 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/ الحكيم: ج١ ص٨٤.

الجهـة الرابعـة

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 الإمضاء وهو «أحلَّ الله البيع»، غير ناظر إلى الأسباب وبأي شيء تتحقق النتيجة من المعاطاة

---

(١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج١ ص٣٨ ـ ٣٩.

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] إستشكل 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 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.

---

(١) أجود التقريرات/ الخوئي: ج١ ص٤٨ ـ ٤٩ ـ ٥٠.

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، 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

---

(١) أجود التقريرات/ الخوئي: ج١ ص٤٨ ـ ٤٩.
(٢) محاضرات فياض/ ج١ ص١٩٠ ـ ١٩١ـ ١٩٢.

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

إتضح ممّا بيناه سابقاً، أنه فيما إذا كانت أسماء المعاملات موضوعة للمسبّبات، لا يمكن التمسك بإطلاقها اللفظي لتصحيح سائر الأسباب، كما إتضح 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.

النحـو 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، وإلاَّ 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 إحتملنا صدور بيانات تدل على إعتبار 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 يعوّض 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 إستحكام 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 الإستدلال بالسيرة العقلائية.

الجهـة السادسـة

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 إلاّ 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:

الوجـه الأول:

أن يكـون اللفـظ مـوضـوعـاً لـواقـع الصحيـح، أي لـواقـع تلـك الأجـزاء والشرائط بأسمائها وخصوصياتها من دون أخذ عنوان الصحة فيها قيداً.

الوجـه الثانـي:

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 الإختلاف 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 إتضح 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.

الجهـة السابعـة

أشرنا سابقاً أن النزاع بين الصحيحي والأعمّي في المعاملات إنما يتأتى بناء على أن ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب. أما إذكا 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 إعتبار تمليك المال بعوض.

العنصر الثالث:

هو قصد التسبب بهذا الإعتبار إلى المسبّب الذي هو أمر وراء هذه العناصر الثلاثة.

وتوضيح ذلك: أن البائع عندما يعتبر في نفسه الكتاب مثلاً، ملكاً للمشتري، فهذا الإعتبار لا بُد وأن يكون بلحاظ غرض، وإلاّ لكان لغواً فما هو الغرض المبرر لهذا الإعتبار؟. هذا الغرض يوجد فيه إحتمالان:

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 الإحتمال ساقط لوضوح أن الإعتبار لا دخل له في السيطرة التكوينية، لأن هذه السيطرة مربوطة بإرادتهما بدفع الكتاب إلى المشتري ودفع الدرهم إلى البائع، سواء إعتبر البائع هذه الملكية في نفسه أو لم يعتبر هذه الملكية، إذن فلا يعقل أن يكون إعتبار الملكية في نفس البائع هو بقصد التوصل إلى السيطرة التكوينية لأن هذه السيطرة لا ربط لحصولها بالإعتبار كما هو واضح.

الإحتمال الثاني:

أن يكون الغرض من هذا الإعتبار، هو التوصل والتسبب إلى إلزامات فوقية للطرف المقابل، فكل من البائع والمشتري يستهدف بالإعتبار 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 الإعتبار إلى ذاك المسبّب ولو لم يحصل هذا القصد لكان الإعتبار هزلياً

في نظر العقلاء ولا يترتب عليه أيُّ أثر.

إذن جدية المعاملة ليست بالإعتبار فقط، بل بجدية الإعتبار، ولا يكون الإعتبار كذلك إلاَّ إذا قصد التسبب به إلى الإلزامات الفوقية. وبهذا يكون السبب بحسب ما تقتضيه هذه البيانات العقلائية، مكوناً من ثلاثة عناصر، الإنشاء والإعتبار وجدية الإعتبار.

وأمّا المُسبّب فبحسب الحقيقة، هو ذاك المُتسَبّب إليه، وهو الإلزامات الفوقية، بمعنى أن المُسبّب هو الجعل القانوني على طبق ما أراده المتعاملان وتسبّبَ إليه، سواء كان هذا الجعل من قبل الشارع الإلٰهي أو من قبل الشارع العقلائي.

فإذا إتضح 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.

الإشـــتراك

يقع الكلام في الإشتراك في عدة جهات :

الجهة الأولى

الكلام في هذه الجهة، في وجوب الإشتراك 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، لإستخدام لفظ واحد في أكثر من معنى، لإستيعاب المعاني اللاّمتناهية، بالألفاظ المتناهية، في مقام التعبير عن هذه المعاني، وليس معنى ذلك إلاّ ضرورة وقوع الإشتراك في اللغة.

وأُجيب على هذا المطلب بعدة وجوه:

الوجـه الأول:

ما ذكره المحقق الخراساني[1]، من أن المعاني إذا كانت غير متناهية وأريد الوضع لكل معنى منها، فالأمر كما ذكر، من لابدّية الإشتراك، لإستيعاب 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 إلاّ المتناهي، فيستحيل صدور أوضاع غير متناهية من هذا الإنسان المتناهي، وإنما يصدر منه أوضاع متناهية موازية لمعاني متناهية، إذن فلا ضرورة إلى الإشتراك، لأن المعاني المشمولة

---

(١) حقائق الأصول/ الحكيم: ج١ ص٨٨.

للوضع متناهية وفي قبالها ألفاظ متناهية بقدرها، فلا حاجة إليه.

وهذا الوجه غير تام، لأن الإشتراك 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 الإشتراك، وذلك بإستخدام 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 اللاَّمتناهية، 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 لإستيعاب 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 الإستعمالية، ومن المعلوم أن الإنسان المتناهي يستحيل أن يكون له حاجات إستعمالية غير متناهية، وإلاَّ لزم أيضاً صدور غير المتناهي من المتناهي وهو محال.

---

(١) نفس المصدر ج١ ص٨٨.

وهذا الوجه أيضاً غير تام، لأن الحاجة الإستعمالة 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 إحتاج 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 إستعمالية، 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 الإحتياج ولو بدلاً، لا الإحتياج الفعلي، وإمكان الإحتياج موجود في تمام العشرة التي هي كمية غير متناهية، إذن فلا بُد من الوضع للجميع.

إذن فما أفاده (قده) من أن دائرة الحاجات الإستعمالية متناهية غير تام، لأن البرهان إنما يُثبت أن دائرة فعلية الحاجة متناهية، وأمّا دائرة إمكان الحاجة على سبيل البدل فهي أوسع من دائرة الحاجة الفعلية، فلعلّها تكون غير متناهية.

نعم لو أُبدل برهان إستحالة 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 الإستحالة كان لزاماً أن يُرد بمسألة برهانية.

الوجـه الثالـث:

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،

---

(١) حقائق الأصول/ الحكيم ج١ ص ٨٨.

لأن المعاني على نحوين، بسائط من قبيل الوحدة والشيئية والوجود والعدم، ومركبات من قبيل الإنسان والهواء، وهذه المركبات من المعاني أيضاً على نحوين، مركبات حقيقية، وهي المتركبة من جنس وفصل كالحيوان والإنسان، ومركبات إعتبارية من قبيل دار وسوق، فإذا فرضنا أن المركبات الإعتبارية داخلة في المعاني، فمن الممكن جداً تصوير مركبات إعتبارية إلى غير النهاية، إذ يمكن إستخراج معانٍ مركبة من المعاني الكلية، فكل إثنين إثنين من المعاني الكلية يصير مركباً إعتبارياً، وكل ثلاثة ثلاثة منها يصير مركباً إعتبارياً، وهكذا إلى غير النهاية، إذن فالمعاني مهما إختصرنا فيها وعلى أي عدد إقتصرنا، فبالإمكان إستخراج معانٍ غير متناهية منها بلحاظ المركبات الإعتبارية في المعاني.

نعم لو رجعنا إلى الوجدان لقلنا إنّ هذه المعاني وإن كانت غير متناهية فهي خارجة عن محل إبتلاء الإنسان، لأننا ندرك وجداناً أن الإنسان لا يبتلي بالحاجة إلى التعبير عن هذه المعاني اللامتناهية.

الوجـه الرابـع:

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

---

(١) محاضرات فياض/ ج١ ص١٩٩ ـ ٢٠٠.

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 على ذلك، إلاّ 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 الإشترك، 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 الإحتياج العرفي لتفهيمه وتفهمّه، وما كان من المعاني داخلاً في دائرة الإمكان فهو كمية محدودة بالوجدان إذن فلا ضرورة إلى الإشتراك[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.

الجهـة الثانيـة

والكلام في هذه الجهة معاكس للمدّعى في الجهة الأولى، حيث إدُّعيَ هنا إستحالة وقوع الإشتراك في اللغة وإمتناعه أمتناعاً غيرياً، بإعتباره منافياً لحكمة الوضع، بتقريب، أن الغرض من الوضع هو التفهيم وإبراز المعاني لإيصالها إلى الغير، والإشتراك دائماً يكون منشأ للإجمال والتردد، فهو منافٍ لحكمة الوضع وبالتالي يكون ممتنعاً إمتناعاً 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، الإشتراك معقول، ويساعد على تحقيق هذا الغرض ولو بنحو جزء العلة، فإن التفهيم التفصيلي يتولد في موارد الإشتراك 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 الإشتراك 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 قضياتان 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 الإشتراك.

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 إتضح، أنه بناء على التعهد، التدافع قابل للحل، بتقييد الإطلاق مع التحفظ على أصل الإشتراك، كما إتضح 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 الإشتراك.

الجهـة الثالثـة

الكلام في هذه الجهة، يدور حول إمكان إستعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه، وعدم إمكان ذلك، ولاٰ بُد من العلم هنا، أن المقصود من إستعمال اللفظ المشترك في كلا المعنيين، الإستعمال فيهما بما هما معنيان، حيث يكون هناك إستعمالان، وأمّا إذا أُلبس المعنيين ثوب الوحدة وخَلَق الذهنُ منهما مركّباً إعتبارياً، فحينئذٍ، يوجد معنى واحد، وإستعمال واحد، وهذا خارج عن محل الكلام، كما لاٰ بُدّ من العلم أيضاً، أن الكلام يشمل اللفظ الذي له معنى حقيقي ومعنى مجازي، فيُقال، أنه هل يمكن إستعماله في كلا معنييه، الحقيقي والمجازي، أو في معنيين مجازيين في وقت واحد، وبإستعمال واحد، أو لاٰ يمكن ذلك؟.

وفي هذا المقام، إدّعى جماعة، إستحالة إستعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى، وقُرِّب ذلك بثلاثة أوجه.

الوجـه الأول:

ما نُسب إلى المحقق النائيني[1] (قده) من القول بأن إستعمال اللفظ في معنى يتوقف على تصور ذلك المعنى ولحاظه، حيث لا يُعقل إستعمال اللفظ

---

(١) محاضرات فياض/ ج١ ص٢٠٦.

في المعنى بدون لحاظ ذلك المعنى، فلو فرض أن المستعمل أراد أن يستعمل لفظ مولى في السيد وفي العبد بإستعمالين 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 إعتبارياً وحدانياً ويُلبسهما ثوب الوحدة فيلحظه بلحاظ واحد، فهذا خلفٌ، لأنه خارج عن محل النزاع لأنه يكون من باب إستعمال 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 إستقلاليين، ولا محذور في ذلك، وأمّا دعوى إستحالة 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 الإعتبارية ومن الواضح أن النفس تُلبس هذه المركبات ثوب الوحدة وإلاّ فالمركب الإعتباري متعدد في نفسه، إذن ففي المرتبة السابقة على إعطاء النفس ثوب الوحدة لهذه المركبات الإعتبارية، 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 إستقلالية 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 لإستحال 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:

---

(١) نهاية الدراية/ الأصفهاني: ج١ ص٨٨ ـ ٨٩.

الأمـــر الأول:

أن وجـود اللفـظ هـو وجـود لمـاهيتين، وجـود حقيقـي لمـاهيـة اللفـظ، ووجود تنزيلي لماهية المعنى، لأن اللفظ إعتُبر 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 الإستعمال هو عبارة عن إيجاد وجود تنزيلي للمعنى، فإذا أردنا إستعمال اللفظ في المعنيين، إذن فهناك إستعمالان، 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 إستعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى.

وهذا الكلام لا محصل له، إذ لو فرضنا أن الإستعمال 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 ال منزَّل، فينزل اللفظ الواحد في عرض واحد، تارة منزلة العبد، وأخرى منزلة السيد، إذن فتعدد التنزيل لا ينافي وحدة المنزَّل.

الوجـه الثالـث:

ما ذكره صاحب الكفاية[1] (قده)، وتوضيحه، أن الإستعمال هو عبارة عن إراءة المعنى باللفظ، بحيث أن لحاظ اللفظ يكون لحاظاً آلياً مرآتياً، ولحاظ المعنى لحاظاً إستقلالياً، تماماً كمن يرى الصورة في المرآة فهو لا يرى المرآة بما هي هي، وإنما يراها فانية وآلة للصورة، وهو يرى الصورة ويلحظها لحظاً إستقلالياً، وكذلك الحال في باب الإستعمال، فاللفظ بالنسبة للمعنى هو كالمرآة بالنسبة للصورة فيكون اللفظ فانياً في المعنى على حدّ فناء المرآة في ذيها.

وبناء على هذا، فاستحالة إستعمال 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 إستُهلك في جنب هذا المعنى، ومعه لا يُعقل أن يُستهلك في نفس الوقت في جنب معنى آخر.

وهذا البيان تعرض له السيد الأستاذ قائلاً[2]، بأن هذا مبني على المشهور في الوضع، فإذا قيل بأن الوضع عبارة عن الإعتبار 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 الإستعمال، وفي هذا المقام، قد يُقال.

إن حقيقة الإستعمال هو الإفنائية والمرآتية، وقد يقال، إنه العلامية، فهنا إحتمالان، أحدهما، أن يكون الإستعمال بابه باب المرآة وذيها، فاللفظ

---

(١) حقائق الأصول/ الحكيم: ج١ ص٨٩ ـ ٩٠.
(٢) محاضرات فياض/ ج١ ص٢٠٧ ـ ٢٠٨.

مرآة والمعنى ذو المرآة، والآخر، أن يكون باب الإستعمال باب العلامة وذيها، من قبيل العامود على رأس الفرسخ.

وحينئذٍ، كلا الإحتمالين معقول على جميع المباني في الوضع، فيمكن لصاحب التعهد أو لصاحب الإعتبار، أن يختار الإحتمال الأول، أو الإحتمال الثاني، وحيث أنه لا برهان على أن يكون الإستعمال 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 الإستعمال المرآتي، وأما إذا إتبع طريقة الإستعمال العلامي، فلا بأس أن يجعل اللفظ علامة على شيئين سواء كان بانياً في الوضع على التعهد أو الإعتبار.

نعم حيث أن المرآتية في الإستعمال هي الغالب، وهي المنصرف من الإستعمال بحسب المحاورات العرفية، ولهذا يكون ذلك هو النكتة العرفية في إستظهار أن لا يكون اللفظ مستعملاً في أكثر من معنى، وهناك من إضطره القول بأن إستعمال 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 الإستعمال هي على طبق الظهور العرفي، ومع الآلية لا تعدّد في المعنى المستعمل فيه.

إذن فبحسب الحقيقة، إستعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى أمر معقول ثبوتاً، على أن يكون بنحو العلامية، لا بنحو المرآتية، لكن حيث أن ظاهر الإستعمال عرفاً هو المرآتية، لهذا يصير فهم معنيين وأستعمال اللفظ في معنيين على خلاف الظهور العرفي للدليل. وعليه لا يصح إستعمال اللفظ في أكثر من معنى ثبوتاً وإثباتاً.

المشتــق

والتحقيق أنه لا إشكال في صحة إستعمال المشتق وإطلاقه على المتلبس حقيقة، كما لا إشكال في صحة إطلاقه على المنقضي عنه المبدأ، وعلى الذي لم يتلبس بعد بالمبدأ، إلاّ 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، فالإختلاف 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 الإشتقاقية، من قبيل اسم الفاعل واسم المفعول واسم المكان واسم الزمان.

الدائرة الثانية: أوسع من الأولى، وهي دائرة مطلق الأسماء الإشتقاقية 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، إشتقاقية 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، إستحال جريان هذا النزاع.

وفي هذا المقام، قال الأعلام أن الضابط الفني لجريان النزاع، هو عبارة عن مجموع ركنين، بحيث إذا فُقد أحد الركنين إستحال النزاع، وهذان الركنان هما:

الركـن الأول:

أن يكـون الإسـم مِمّـا يُحمـل على الـذات، وتـوصـف بـه الـذات، لأن الأسماء على قسمين قسم يُحمل على الذات، من قبيل إسم الفاعل، فيُقال «زيد ضارب»، وقسم 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؟.

الركـن الثانـي:

إمكان بقاء الذات عقلاً بعد فرض إرتفاع المبدأ.

وتوضيح ذلك: أن الإسم 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 الإسم على الذات.

وهنا يُقال بأن هذه الحيثية، تارة يُفرض إرتفاعها 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 إرتفعت يستحيل بقاء الذات بعدها، بل لا يمكن إرتفاعها مع بقاء الذات، كما هو الحال فيما لو كانت الحيثية ذاتية «في كتاب الكليات»، فمن الواضح حينئذٍ أنه بإرتفاعها ترتفع الذات، لأنها إن كانت نوعاً فهي تمام الذات، وإن كانت فصلاً أو جنساً فهي جزء الذات، فبإرتفاعها 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 إرتفاع 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 إرتفاع المبدأ، فيُقال أن هذه الذات الباقية بعد ارتفاع المبدأ، هل يُطلق عليها إسم الضارب، أو لا يطلق عليها إسم الضارب، وأمّا إذا فُرض أن الذات بنفسها ترتفع عقلاً كلما إرتفع المبدأ فحينئذٍ، لا ذات باقية ليقع النزاع في أنه هل يطلق عليها الإسم أو لا يطلق عليها الإسم، 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 إرتفاعه 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 الإشتقاقية وضع نوعي لنوع هيئة فاعل، وليس وضعاً شخصياً لكل إسم فاعل، «فواجب» هيئتها بشخصها لم توضع ليقع فيها الإشكال، وهو أن هيئة واجب لا يجري فيها النزاع لأن المبدأ ملازم للذات ويستحيل إرتفاعه مع بقائها، بل الموضوع طبيعي هيئة فاعل، سواء كانت مادته وجوب أو ضرب، ومن المعلوم أن هذه الهيئة الكلية قابلة لأن يزول

---

(١) محاضرات فياض/ ج١ ص٢٢٨ ـ ٢٢٩.

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 إستحالة بقاء الذات مع زوال المبدأ، فقد وقع خلط بين الإستحالة الفلسفية، والإستحالة المنطقية، ومقصودنا من الإستحالة، الفلسفية، هو ما يحكم العقل بإستحالته، بإعتبار 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، بإعتبار 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 الإستحالة المنطقية، هو ما يحكم العقل بإستحالته من باب التناقض، مثلاً أن يكون «زيد» «لا زيد»، فهذا مستحيل منطقياً بإعتبار التناقض، وحينئذٍ نقول، أن إستحالة التفكيك بين المبدأ والذات لها نحوان.

فتارة تكون إستحالة 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 إستحالة 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 الإستحالة فلسفية لا منطقية، إذ لا تناقض في قولنا، الذات ثابتة، ولكن الوجوب غير ثابت، لأن أحدهما غير الآخر.

وإذا إتضح ذلك نقول، بأن الركن الثاني الذي به يتم ملاك النزاع، هو أن لا يكون إرتفاع المبدأ مع بقاء الذات مستحيلاً إستحالة منطقية، وحينئذٍ

يندفع الإشكال، لأن المبدأ إن كان ذاتياً من قبيل الأجناس والفصول والأنواع، فاستحالة إرتفاعه مع بقاء الذات، إستحالة منطقية، فمن التناقض أن نقول، الحيوان موجود والحيوانية مرتفعة، فلا يجري النزاع في الأوصاف التي تكون مبادؤها ذاتية، لأن إستحالة الإنفكاك إستحالة 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 الإستحالة العقلية الفلسفية، فحينئذٍ، لا مانع من جريان النزاع، لأن إستحالة 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 إستحالة إرتفاعه مع بقاء الذات إستحالة منطقية على أساس التناقض لأنه عينه فكيف نقول ذاك مرتفع وهذا باق، ومتى ما كان المبدأ غير الذات حينئذٍ يمكن منطقياً فرض إرتفاعه 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 إستعمال اللفظ فيه وليس غرضه توسعة دائرة الوجود الخارجي للذات المنقضي عنها المبدأ، بل غرضه توسعة دائرة الإستعمال، بحيث يمكن أن يُستعمل اللفظ في الذات المنقضي عنها المبدأ، ومن الواضح أن إستعمال 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 إرتفاع المبدأ، بل إرتفاعه يساوق إرتفاع الذات، ولكن بحسب عالم التصور يمكن تصور الذات المنقضي عنها المبدأ، فتصور الذات المنقضي عنها الإمكان أو الوجوب بمكان من الإمكان، وعلى هذا فالإستعمال 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 المقضي 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 إستحالة 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 إرتفاع المبدأ مع بقاء الذات في عالم التصور.

وبهذا إتضح، 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 إرتفاع المبدأ، فلا يُتعقل جريان النزاع في هذا القسم.

القسـم 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 ما ماهية الحديد، إذن فهذه العناوين العرضية، يمكن فرض إرتفاع 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:

الأمر 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 السيف 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 الإشتقاقي، فهي مبدأ الإشتقاق لإسم الحديد، وهنا يُقال أن هذا المبدأ (الحديدية) حيث أنه ذاتي، إذن بإرتفاعه ترتفع الذات، فلا يتأتى النزاع، ليُقال هل أن إسم الحديد ينطبق على الذات بعد الإنقضاء أو لا ينطبق على الذات بعد الإنقضاء.

ولكن ما المراد بهذه الذات التي ترتفع بإرتفاع 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 إرتفع، إرتفع 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 إرتفاع الصورة النوعية («الحديدية») هل يوجب إرتفاع هذا المركب الثنائي أو لا يوجب إرتفاعه؟.

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 الأعلام في الركن الثاني وعبرّنا بإمكان الإنفكاك بين المبدأ والذات مع عدم التمييز بين الإمكان المنطقي والإستحالة المنطقية وبين الإمكان الفلسفي والإستحالة 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 إرتفاع 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 إرتفاع 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 إرتفاع المبدأ الذي هو الصورة النوعية فيُعقل جريان النزاع فيه أيضاً.

وقد إنقدح ممّا تقدم، أنه إن أريد بالذات المركب الثلاثي فلا إشكال في إرتفاع الذات بإرتفاع 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 أنآمّا، ولو بعد هذا صار ناراً بعد تذويبه، لم يقل أحد بذلك، فالمقصور قصور إثباتي لا قصور ثبوتي. هذا هو الكلام في الدائرة الواسعة.

الدائـرة الثانيـة:

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 الإشتقاقية، من قبيل اسم الفاعل والمفعول والآلة والصفة المشبهة فإن هذه تُحمل على الذات فيجري فيها النزاع.

الدائـرة الثالـثة:

وهي دائرة الأوصاف الإشتقاقية، فهل يجري النزاع في تمام الأوصاف الإشتقاقية، أو أن بعضها خارج عن محل النزاع؟.

فقد إدُّعيَ في بعض كلمات المحقق النائيني[1]، خروج بعض الأوصاف الإشتقاقية، 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 بإعتبار 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 المستق موضوع لخصوص المتلبس أو لمن إنقضى عنه

---

(١) فرائد الأصول/ الكاظمي: ج١ ص٤٤ ـ ٤٥.
(٢) حقائق الأصول/ الحكيم: ج١ ص٩٩.

المبدأ. وقد تُخُلّص عن هذا الإشكال بوجوه، ولعلّ من أضبطها ما ذكره صاحب الكفاية.

الوجـه الأول:

ما ذكرده صاحب الكفاية[1]، فقد حاول (قده)، أن يتخلّص من التوهم المذكور، ببيان، وحاصله، أنه لو سلمنا بأن الذات يستحيل بقاؤها بعد إنقضاء المبدأ، لكن لا مانع من وضع لفظ المقتل «الجامع» بين الذات المتلبسة والـذات المنقضـي عنهـا المبـدأ، بـل لا مـانـع مـن وضـع اللفـظ لخصـوص المستحيل، إذ ليس المقصود من وضع اللفظ لمعنى، وجوده في الخارج، بل تصوره، والمستحيل ممكن التصور فالإستعمال فيه ممكن، وعليه فالوضع له بمكان من الإمكان، إذن فالإستحالة 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 الإستعمال لا الإيجاد خارجاً، والإستعمال 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 إرتفاع 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، وإلاّ ففي لوحٍ غير زماني وبنظرة لا زمانية، تكون الحوادث غير منقضية، بل كلها موجودة، إذن فإنقضاء المبدأ عين إنقضاء

---

(١) حقائق الأصول/ الحكيم: ج١ ص١٠٠.

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 لإشتماله 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 لإسم الزمان صيغة مستقلة في مقابل إسم المكان، فمقتل هو إسم 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 إسم 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 أسماء 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، فَلَيست كلمة مقتل، هي إسم المكان، وهي إسم الزمان، وإنما هذه الكلمة، صارت إسم 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

---

(١) نهاية الدراية/ الأصفهاني: ج١ ص٩٨ ـ ٩٩ـ ١٠٠.
(٢) أجود التقريرات/ الخوئي: ج١ ص٥٦.

الملحوظة ظرفاً للقتل، يؤخذ فيها عنوان الظرفية بما هو مفهوم إسمي؟. 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 إسمي 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 إسمي، 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 إحتواء يوم عاشوراء للقتل ونتصور مرة أخرى واقع إحتواء كربلاء للقتل، فهذان إحتواء أن متغايران في التصوّر.

فسنخُ إحتواء المكان للمكين غير سنخ إحتواء الزمان لذي الزمان، إذن فلا جامع بين هاتين النسبتين ولا بُد من وضع اللفظ لكلتا النسبتين، بأن يكون لإسم «مقتل» مدلولان، أحدهما الذات مع واقع نسبة الزمان إلى القتل، والآخر الذات المكانية مع واقع نسبة المكان إلى المكين.

وحينئذٍ يُقال، بأن جريان النزاع في إسم 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 إنقدح، أن هنا خلطاً بين مفهوم الظرفية وواقع الظرفية، فلو كان إسم مقتل قد أخذ فيه مفهوم الظرفية بما هو مفهوم إسمي، 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 إفتراض مدلولين لإسم 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 بإعتبار إتصالها مع اللحظات البعدية، تكون موجودة بوجود وحداني إمتدادي، لأن الإتصال مساوق للوحدة، وهذا الموجود الوحداني الطويل له بقاء بعد إنقضاء المبدأ.

وقد أورد المحقق الأصفهاني[2] 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

---

(١) بدائع الأفكار/ الآملي: ج١ ص١٦١ ـ ١٦٢.
(٢) نهاية الدراية/ ج١ ص٩٨ ـ ٩٩ ـ ١٠٠.

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 الإعتراض 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 وجودهٔ 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 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 إسم 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، بإعتبار 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 إشتباه فلا ينبغي أن يُدّعى أنّ الزمان مأخوذ في مفهوم إسم الفاعل والمفعول ونحو ذلك من الأوصاف الإشتقاقية والأسماء الوصفية، لوضوح أن حال هذا الإسم، 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 المفردات هذه الجملة، لأن مفرداتها منهاً 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 أصلاًفي 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 إحتمالات:

الإحتمال الأول: أن يكون المشتق موضوعاً للذات المتلبسة بالمبدأ، دون أن يقيد هذا التلبس بأي قيد من المقارنة مع النطق، ومن المقارنة مع الحكم والجري.

الإحتمال 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.

الإحتمال الثالث: أن يكون المشتق موضوعاً للذات المتلبسة بالمبدأ التي يكون تلبُّسُها مقارناً مع الجري والحكم لا مع النطق، بل مع الحكم بالمحمول 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 الإحتمالات يظهر في مقام الإستظهار من الخطاب، فإذا قال «زيد عالم»، فلا إشكال في أننا نفهم من ذلك أن زيداً عالم الآن، ومنشأ هذا الفهم يختلف بإختلاف هذه الإحتمالات، فعلى الإحتمال الثاني يكون كلمة عالم بنفسها دالة بالدلالة الوضعية على أن زيداً متلبسٌ في زمان النطق، وعلى الإحتمال 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 الإحتمال 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 إلّا 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 الإحتمال الأول، وإبطال الإحتمال 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 الإحتمال 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 إتضح 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:

الوجـه 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.

الوجـه الثانـي:

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.

الوجـه الثالـث:

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 الوجّوه 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، لإستدعائه 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 بإعتبار 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 الإشتقاقية كما في قولنا «الشفيع غداً محمد (ص)»، إذن فلا إشكال على هذا الوجه.

الوجـه الرابـع:

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.

---

(١) محاضرات فياض/ ج١ ص٢٦٥.

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 الإشتقاقي كأن نقول «الضارب هو الذات المنتقض عدم ضربها بالوجود». إذن عاد الإشكال مرة أخرى، لأنه هل المراد بالمنتقَض المتلبس بالإنتقاض فعلاً!. إذن إختص 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 الذات بالوصف الإشتقاقي 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، إلاَّ أن يُقال، بأن لها إنتقاض في أحد الزمانين، فيرجع ذلك إلى الوجه الأول من هذه الوجوه، فهذا الجامع لا يمكن تصحيحه.

الوجـه الخامـس:

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 إنتزاعي ولا مانع من ذلك، فكلمة «ضارب» موضوع لأحدهما، للمتلبس أو للمنقضي عنه المبدأ.

---

(١) محاضرات فياض/ ج١ ص٢٥١.

وهذا الجامع غير صحيح، لا لأنه جامع إنتزاعي 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 الإشتقاقي وهو «عالم»، مِمّا يقبل الإطلاق الشمولي.

الوجـه الســادس:

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 متلبسة 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:

المقام الأول: في تأسيس الأصل العملي الذي يُرجع إليه حيث لا دليل على أحد الأقوال في المسألة.

المقام الثاني: في تنقيح الأدلة التي إستُدل 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.

الناحيـة الأولـى

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 إستصحاب عدم لحاظ هذه الخصوصية، وبذلك يثبت الوضع للأعم.

ولكن هذا التوهم باطل لوجوه.

الوجـه الأول:

إن هذا التوهم، وهو إجراء إستصحاب 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 إستصحاب 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 الغرض السابق، وعندئذٍ، فإستصحاب عدم ملاحظة الشاعر يُعارَض بإستصحاب 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 إستصحاب عدم ملاحظة الخصوصية، لأن الأمر دائر بين المتباينين في عالم المفهومية، وإن كان بينهما عموم وخصوص مطلق في عالم الصدق.

الوجـه الثانـي:

أنه لم سلّمنا بأن في المقام يوجد مفهوم واحد ملحوظ، إمّا بمطلقه، وإمّا بمقيّده، ولكن إستصحاب 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 إستصحاب عدم لحاظ الخصوصية لإثبات الإطلاق، إنما يُتعقل على المبنى الأول، حيث أن الإطلاق أمر عدمي وهو عدم لحاظ القيد، فإستصحاب عدم لحاظ الخصوصية يُثبت الإطلاق.

وأما على المبنى الثاني، فالإطلاق والتقييد أمران وجوديان متضادان، وكل منهما مسبوق بالعدم، فكما يجري إستصحاب عدم لحاظ القيد، كذلك يجري إستصحاب عدم لحاظ الإطلاق، وكل من الإستصحابين لا يُثبت الآخر، فإستصحاب عدم لحاظ القيد لا يُثبت الإطلاق. وإستصحاب عدم لحاظ الإطلاق لا يثبت التقييد، لأن نفي أحد الضدين بالأصل لا يُثبت الضد

---

(١) محاضرات فياض/ ج١ ص١٧٣ على تفصيل بين مقامي الإثبات والثبوت، ومبنى السيد الخوئي على تقابل التضاد بين الإطلاق والتقييد، إنما هو في المقام الثبوت دون الإثبات. المقرّر.

(٢) فوائد الأصول/ 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.

الآخر إلاَّ بالملازمة العقلية وبناء على الأصل المثبت، فلا يجري أيٌّ واحد من الإستصحابين، وكذلك الأمر بناء على المبنى الثالث، فإن الإطلاق أمر عدمي مُطعَّم بالملكة، وحيث أنه كذلك، فلا يمكن إستصحابه بلحاظ عدم الخصوصية، لأن إستصحاب عدم لحاظ الخصوصية لا يُثبت ذلك العدم الخاص المطعّم بالملكة إلاَّ بالملازمة العقلية وبناء على الأصل المثبت. إذن 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 إستصحاب عدم لحاظ الخصوصية، ولكن هذا الإستصحاب ليس له أثر عملي، فلا يُعقل جريانه، لأن المستصْحب، 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 الإستصحاب، 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 الإستصحاب 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 الإستصحاب يُسمّى بالإستصحاب 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 الإستصحاب بالإستصحاب في الشبهة المفهومية.

والتحقيق، هو عدم جريان الإستصحاب، وتوضيح ذلك أن في المقام أمور ثلاثة.

الأمر الأول: مقطوع الإرتفاع 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 الإرتفاع ولا معلوم البقاء، وهو مدلول كلمة «عالم»، فلا يُدرى هل أنها تدل على مقطوع الإرتفاع، أو على مقطوع البقاء، فمن هنا يُشك في مدلولها بما هو مدلول، فهل هو باق أو مرتفع، فإن كان المدلول هو الأول فهو معلوم الإرتفاع، وإن كان هو الثاني فهو معلوم البقاء، وحيث لا يُدرى هل هو الأول أو الثاني إذن فالمدلول مشكوك البقاء.

وإجراء الإستصحاب في هذه الأمور متعذر، أما إجراؤه في الأمر الأول وهو التلبس الفعلي فهو غير ممكن، لوضوح أن التلبس الفعلي مقطوع الإرتفاع، إذ لا شك ببقاء العلم مع القطع بإرتفاعه، وأما إجراؤه في الأمر الثاني وهو الجامع فهو أيضاً متعذر لأن الجامع مقطوع البقاء، إذ لا شك بالبقاء ليجري الإستصحاب.

وأما الأمر الثالث، فقد يُتوهم بأنه مجرى للإستصحاب، فيُقال، بأن مدلول اللفظ، إن كان هو المتلبّس فهو مرتفع، وإن كان الأعم فهو باق، إذن فيُشك في بقاء المدلول وإرتفاعه، فيجري الإستصحاب 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 للإستصحاب في المقام، وفيه يتعذر إجراء الإستصحاب 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.

الفرضيـة الأولـى:

فيما إذا تعلق التكليف بصرف الوجود، يقع الكلام في مقام الإمتثال، 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. بإعتبار 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.

الفرضيـة الثانيـة:

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 الكافية[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

---

(١) المشكيني/ كفاية الأصول: ج١ ص٢١.

الصورة الأولى يكون الشك شكاً في حدوث الوجوب بالنسبة لمن إنقضى عنه المبدأ، فتجري البراءة عن الوجوب، وأما في الصورة الثانية، فالشك يكون في بقاء الوجوب بعد العلم بتعلقه فيمن انقضى عنه المبدأ، فيجري إستصحاب 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 إستصحاب عدم الوجوب بالنسبة لمن إنقرض عنه المبدأ سابقاً على أصل الجعل.

وأما في الحالة الثانية، فقد يُقال بإمكان إجراء الإستصحاب 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 الإستصحاب من جريان الإستصحاب التعليقي، فإنه يمكن أن يُقال

في المقام بإستصحاب 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 مثلبساً بالعلم، وبعد ارتفاع المبدأ عنه يُشك بأن هذه القضية المشروطة، هل ما زالت باقية أو أنها ليست باقية فيجري إستصحاب بقاء هذه القضية فيثبت بذلك وجوب إكرام زيد إذا دخل شهر رمضان، بناء على جريان الإستصحاب 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 إرتفاع المبدأ لا يجري الإستصحاب 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 إستصحاب الوجوب بنحو القضية المشروطة ولا يصل الأمر إلى أصالة البراءة لحكومة الإستصحاب على أصالة البراءة.

وأمّا الحالة الثانية وهي التي ذكرها صاحب الكفاية[1] حيث يكون ارتفاع المبدأ بعد شمول الحكم وفعليته لزيد، فهل يجري في حقه إستصحاب وجوب الإكرام؟. تمسّك صاحب الكفاية بإستصحاب الوجوب، وهذا الإستصحاب إستصحاب تنجيزي لا تعليقي. وقد إستشكل السيد الأستاذ[2] في إجراء هذا الإستصحاب بإستشكالين.

الإشكال الأول: أن هذا الإستصحاب إستصحاب 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، والإستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية

---

(١) المشكيني/ كفاية الأصول: ج١ ص٢١.
(٢) محاضرات فياض/ ج١ ص٢٧٠.

كلية، وإنما يجري في الشبهات الموضوعية على مبْناه.

وهـذا الإستشكـال جـوابـه مبنـائـي، فـإن التحقيـق يقتضـي جـريـان الإستصحاب في الشبهات الحكمية وفاقاً لمشهور المحققين، كما يجري في الشبهات الموضوعية، فلا مانع من هذه الناحية من إجراء الإستصحاب في الشبهة الحكمية.

الإستشكال الثاني: أنه لو سلمنا بأن الإستصحاب يجري في الشبهة الحكمية، لكن لا يجري في المقام لعدم إحراز بقاء الموضوع مع أنه يشترط في جريان الإستصحاب 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 الإستصحاب، ولهذا نلتزم بعدم جريان الإستصحاب 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 الإستصحاب 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 الإستصحاب 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 تعليلة 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 الإستصحاب 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 إرتفاع التلبس الفعلي، يكون ناشئاً من تردد الموضوع بين ما هو مرتفع قطعاً وبين ما هو باق قطعاً، لأن الموضوع إن كان هو الجامع فهو 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 الإستصحاب ولا يقدح زوالها لأن إنحفاظ الموضوع إنما هو بالحيثيات التقيدية الركنية كما كان يجري الإستصحاب في نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، وإن كانت هذه الخصوصية حيثية تقيدية وركنية فلا يجري الإستصحاب، سواء كانت الشبهة مفهومية أو حكمية غير مفهومية.

فالمناط إذن في جريان الإستصحاب هو تشخيص الحيثية المرتفعة المحتمل دخلها في موضوع الحكم، فإن كانت حيثية تعليلية جرى الإستصحاب سواء كانت الشبهة مفهومية أو حكمية غير مفهومية، وإن كانت

---

(١) محاضرات فياض/ ج١ ص٢٤٣ ـ ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

حيثية تقيدية لا يجري الإستصحاب 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 الإستصحاب وأجرى البراءة.

ثم إن في المقام نكتة أخيرة، وهي أنه لو فرضنا أن المكلف إبتلى 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 إمتثال 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 إستصحاب بقاء الوجوب بالنسبة إلى خالد، فالعلم الإجمالي منحل لأن أحد طرفيه مجرى للأصل المُثبت للتكليف وهو إستصحاب 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[3] بعدم جريان الإستصحاب 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) كفاية الأصول/ المشكيني: ج١ ص٢١ ـ ٢٢.
(٢) محاضرات فياض/ ج١ ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.
(٣) محاضرات فياض/ ج١ ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

المقام الثاني

الكلام في هذا المقام يدور حول تنقيح الأدلة الواردة في هذا الباب، حيث أن في المسألة أقوال 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 كلاً 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 المستق، ولا يتوقف صدقه على صدق فعل الماضي، بينما لو كان فعل الماضي دخيلاً في المشتق، فلا يكفي في صدق إسم الفاعل صدق المضارع، بل لاحتاج 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 لحاظ آن حدوث المبدأ، إذن 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 والإستقرار، إذن فعنوان «ضارب» لا يجوز إطلاقه حقيقة على الذات إلاَّ بعد إنقضاء المبدأ، وهذا القول يرجع بالتحليل إلى أن المشتق حقيقة في المنقضي عنه المبدأ خاصة لا في المتلبس.

وإكتشاف مثل هذه اللوازم بالتحليل، برهان عرفي على أن هذا الجامع لا يصلح أن يكون هو الموضوع له كلمة «المشتق».

إذن فكلا الجامعين اللذين تعقلّناهما ثبوتاً بطلا 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 للإستدلال على الأقوال في المسألة.

أدلة الوضع لخصوص المتلبس

الوجـه الأول:

إستدل 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 الإستعمال في المتلبس، فإن الإستعمال في المتلبّس أكثر منه في المنقضي عنه المبدأ فلعلّ كثرة الإستعمال أوجبت إنصرافاً. وهذا الإنصراف هو منشأ التبادر.

وأجاب عن ذلك صاحب الكفاية[1]، بأن الإستعمال في حالات إنقضاء المبدأ عن الذات، أكثر منه في حالات التلبس، فكيف يُدّعى أن كثرة الإستعمال في المتلبس هي التي أوجبت الإنصراف والتبادر.

وأُشكل على صاحب الكفاية، بأنه بين محذورين، فإمّا أن يعترف بأن الإستعمال في المتلبس أكثر منه في المنقضي، وإمّا أن يعترف بأن الإستعمال في المنقضي أكثر منه في المتلبس، فإن قال بالأول، إذن تمَّ الإشكال، وهو أن هذا التبادر تبادر إنصرافي ناشىء من كثرة الإستعمال في المتلبّس، وإن قال بالثاني إذن لزمه إشكال آخر، وهو أنه كيف يكون الإستعمال في المنقضي أكثر

---

(١) حقائق الأصول/ الحكيم: ج١ ص١١٢ ـ ١١٣.

منه في المتلبّس مع أن صاحب الكفاية[1] يدّعي الوضع لخصوص المتلبس، فإن كون الإستعمال في المنقضي أكثر، معناه أن الحاجة الإستعمالية 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 الإستعمالات الواقعة للمشتق قد صدرت بعد إنقضاء المبدأ عن الذات، وهذه الإستعمالات 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 الإستعمالات الكثيرة بأنها تستعمل في المتلبس وبلحاظ حال التلبس، إذن فمسألة كون الوضع لخصوص المتلبس لا يناسب كون الإستعمالات في المنقضي أكثر منها في المتلبس واضحة، إذ بناء على المتلبسي، الإستعمال فيه أكثر لأن هذه الإستعمالات المجملة الوجه يؤول أمرها إلى إستعمالات في المتلبس ببركة أصالة الحقيقة فلا يلزم من المتلبسي أن يكون الإستعمال في غير الموضوع له أكثر شيوعاً من الإستعمال في الموضوع له.

وأما بناءً على الوضع للأعم، فلا تجري أصالة الحقيقة لأن زمان 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

---

(١) حقائق الأصول/ الحكيم: ج١ ص١١١ ـ ١١٢.

الإستعمالات 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 الإستعمال والإنصراف لا من الوضع ممنوعة، إذ بناء على الأعم تكون الإستعمالات، إستعمالات في المنقضي، بمقتضى أصالة الإطلاق، وبهذا يندفع كلا المحذورين.

ولكن ما ذهب إليه صاب الكفاية[1]، من أن كثرة الإستعمال، 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 بعد الإنقضاء، فيكون الإستعمال 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 «أكرَ 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.

---

(١) حقائق الأصول/ الحكيم: ج١ ص١١٢.

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، لأن 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 الإستعمال في المنقضي بناء على الأعم كما ذكر صاحب الكفاية، فكلامه غير تام.

كما أن الإشكال المذكور على التبادر، وهو إحتمال أن يكون ناشئاً من كثرة الإستعمال، غير ضار في المقام، لأن معنى حصول التبادر من كثرة الإستعمال، 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.

الوجـه الثانـي:

أن يُقال بأن الأوصاف الإشتقاقية لو كانت موضوعة للأعم للزم إنتفاء التضاد بين زيد وعالم، إذ يصح أن يُقال عن زيد أنه عالم بإعتبار تلبسه بالعلم، وفي نفس الوقت يصح أن يُقال عنه أنه جاهل بإعتباره كان متلبساً بالجهل، ومعنى هذا أنه لا تضاد بين عالم وجاهل حيث وُصف بهما شخص واحد في وقت واحد، مع أن الأوصاف الإشتقاقية المأخوذة من المبادىء المضادة من قبيل العلم والجهل، متضادة، فبهذا يتبين أن المشتق ليس موضوعاً للأعم.

وهذا الإستدلال غير تام، لأنه، إن أريد بالإستدلال بالتضاد بين عالم وجاهل، الإستدلال على التضاد بينهما بسبب التضاد بين العلم والجهل، فهو

غير صحيح، لأن التضاد بين المبدأين لا يستلزم التضاد بين مدلولي الهيئتين الإشتقاقيتين 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 إرتكازي معروف، فهذا صحيح، إلاّ أن هذا الإرتكاز في طول معرفة المعنى، ولا يكون دليلاً على معرفة المعنى، نعم هو صالح للتنبيه على المعنى في حال الغفلة عنه.

الوجـه الثالـث:

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، إلاّ أنّ صحة سلب المقيّد لا تدل على صحة سلب المطلق ليتم الدليل.

ولكن هذا الإشكال ممّا لا يمكن المساعدة عليه، لأنه تارة نقيّد الوصف الإشتقاقي، 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 الإستدلال 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 الإستدلال 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 الإستدلال 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.

الوجـه الرابـع:

ما ذكره المحقق النائيني[1] (قده) وهذا الوجه مركب من أمرين.

الأمر الأول: هو دعوى قيام البرهان على بساطة المفاهيم الإشتقاقية، 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 إمتنع حمله على الذات، فيُقال بأن البرهان قائم على أن الأوصاف الإشتقاقية بسيطة ولا تختلف عن المصدر إلاَّ من حيث اللابشرطية والبشرط لائية.

الأمر الثاني: أنه بناء على بساطة المفهوم الإشتقاقي لا يُعقل الوضع للأعم، إذ لا يتصور جامع أعمي بناء على البساطة. وبهذين الأمرين يتبين أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس.

---

(١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج١ ص٦١ ـ ٦٢.

أما الأمر الثاني وهو أنه بناء على بساطة المفاهيم الإشتقاقية لا يُعقل الجامع الأعمي[1]، فقد تقدم في مقدمات المسألة صحته[2].

وأمّا الأمر الأول، وهو بساطة المفاهيم الإشتقاقية، بمعنى أن مدلول عالم هو العلم ولكن لا بشرط، لا بمكن قبوله، وسيأتي تحقيقه في خاتمة المسألة، ولهذا فالأحسن تبديل هذا البيان بما ذكرناه في بداية الإستدلال، 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، لإستلزامه 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.

---

(١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج١ ص٦٢.

(٢) 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.

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 مُدّعاه

الوجـه 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.

الوجـه الثانـي:

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 بإعتبار أن الصياغة التي هي مبدأ الإشتقاق في صايغ، بمعنى الصناعة والحرفة، وتلبسه بالحرفة فعلي لا محالة، فيكون ذلك من إستعمال 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.

الوجـه الثالـث:

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.

الوجـه الخامـس:

أن يُقال بعدم التصرف في مدلول المادة والهيئة والجملة، وإنما التصرف بأمر خارجي، وذلك بأن العرف يُعمِل عناية إرتكازية، 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 الإرتكازية، 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.

إيـرادات 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 التلبس 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 إسم الفاعل من دون فرق بين «صايغ وضارب»، لأن مرادنا من التلبس الشأني في المقام ليس مجرد إمكان التلبس وقابليته، بل إتخاذ الميدأ 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 الإشتقاقية، فمثلاً كلمة «مذبح» إسم 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 وإشتغل 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، إلاَّ بالعناية، وليس ذلك، إلاَّ 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 إنتهى الكلام في أدلة الأعمي، وإتضح أن الصحيح مطلقاً هو الوضع لخصوص المتلبس.

خـاتمـة

يُبحث فيها عن الفرق بين المصدر ومفاده والمشتق ومفاده وبقيّة الأوصاف الإشتقاقيّة.

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:

الوجـه 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

---

(١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج١ ص٥٠ ـ ٥٥.

مبنياً في اللغة، لأن أحد أسباب البناء في لغة العرب، هو تضمّن الإسم 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 الإسم 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 الإسمية 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 بإعتباره 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.

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 «مفهومٍ 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 «مّا» 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 الإعتراض، بأن يُقال بأن الهيئة المصدرية في قولنا «ضربُ زيد» تدل 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 الإعتراض إنما يرد لو كان المشهور قائلاً بأن النسبة مأخوذة وملحوظة دائماً في هيئة المصدر ومدلوله، ولكن المشهور لا يقول بذلك، بل يقول بأن موارد إستعمال 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 الإعتراض 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 الإعتراض على أخذ النسبة الناقصة التقييدية في هيئة المصادر.

فالصحيح، أن المصادر بهيئاتها لم تؤخذ فيها تلك النسبة وحدها ولا هي مع طرفها، فلأنه 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.

الوجـه الثانـي:

هو ما ذكره المحقق النائيني[1] (قده)، فإنه لم يقبل بأخذ النسبة 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 وإسم المصدر كلاً منهما موضوع لذات الحدث، «فغَسْل» الذي هو المصدر، «وغُسْل» الذي هو إسم المصدر، كلاهما بمادته موضوع لذات الحدث ولكن هيئة إسم المصدر موضوعة لمعنى يقابل المعنى الموضوع له هيئة المصدر وذلك أن هيئة إسم المصدر موضوعة للدلالة على الحدث بما هو شيء من الأشياء في نفسه مقيداً بعدم الإنتساب إلى الذات، فكأن هيئة إسم 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 إسم المصدر، فإسم 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 إسم المصدر موضوعة للتقيد بعدم الإنتساب إلى الذات يُراد به أحد أمرين:

---

(١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج١ ص٤٩ ـ ٥٠

الأمـر الأول:

أن يكون مراده، أن هيئة إسم المصدر موضوعة لتقييد الحدث الذي هو مدلول المادة بأن لا يكون منسوباً إلى الذات، فمدلول مادة إسم المصدر يكون مقيداً، بأن لا يكون منسوباً إلى الذات، ويرد على ذلك:

أولاً: أنه خلاف الوجدان في إسم المصدر إذ لو كانت هيئة إسم المصدر موضوعة لتقييد مدلول المادة بعدم الإنتساب إلى الذات، لزم عدم صدق إسم 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 إسم 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.

الأمـر الثانـي:

أن يكون مراده، هو أن إسم المصدر لا دلالة له على الإنتساب، لا أنه يدل على عدم الإنتساب، يعني أن عدم الإنتساب من ناحية إسم المصدر ثابت، وإن كان الإنتساب قد يكون ثابتاً في الواقع.

ويرد على ذلك:

أولاً: إن عدم دلالة إسم المصدر على الإنتساب لا ينافي الانتساب من جهة الإضافة، فالإنتساب في قولنا «غُسْل زيد»، ليس بلحاظ كلمه غُسْل». بل بلحاظ الإضافة، فعدم الإنتساب بلحاظ إسم المصدر ثابت ولكن يكفي هذا الثبوت أن لا تكون هيئة إسم المصدر موضوعة للنسبة، فإن مجرد عدم كون

إسم المصدر موضوعاً للنسبة يكفي في أن لا يكون دالاً على النسبة، فلا معنى لأن تكون هيئة إسم المصدر موضوعة للدلالة على عدم الإنتساب.

ثانياً: إن إسم المصدر لا يدل على الإنتساب، إذن فيقابله في المصدر الدلالة على الإنتساب، وهذا ممّا لا يلتزم به الميرزا (قده).

وقد إتضح 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 الإستدلال بها على أخذ هذه النسبة في مدلول هيئة المصدر، فلا بُد من التعرض لها مع مناقشتها.

الوجـه الأول

لا إشكال في وجود الفرق بين المصدر وإسم المصدر، كما لا إشكال في أن كلاً منهما موضوع بمادته لذات الحدث، والمفروض أن هيئة إسم 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 وإسم المصدر يُستدل على أن هيئة المصدر موضوعة للنسبة الناقصة التقيدية.

وفيه، أن ما يكون وجهاً للفرق عدة إعتبارات أخرى غير ما ذُكر في الوجه، وهذه الإعتبارات هي:

الإعتبار الأول: أن يُقال، بأن نسبة المصدر إلى إسم المصدر هي نسبة الفعل إلى الإنفعال، فالمصدر هو الفعل، وإسم المصدر هو الإنفعال. والمتأثر بذلك الفعل.

وفيه أن هذا الإعتبار بظاهره غير صحيح، حيث لا يصح أن يقال بأن إسم المصدر عبارة عن الإنفعال، لأن الإنفعال بنفسه من أبواب المصادر المزيدة، فهو مصدر مزيد وليس إسم مصدر، فنسبة الإنكسار إلى الكسر ليست كنسبة إسم المصدر إلى المصدر، بل كنسبة المصدر المزيد إلى المصدر المجرد، ومن هنا يُقال بأن المصدر هو الفعل وإسم المصدر هو الأثر المتولد

من ذلك الفعل، فمثلاً، البيع يساوق المعنى المصدري، ونتيجته وهي الملكية تساوق إسم 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 بإسم المصدر، بل شيء واحد، يُعبّر عنه تارة «بغَسْل» وأخرى «بغُسْل»، فالتمييز بهذا الإعتبار في غير محله.

الإعتبار 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 بإسم المصدر، من دون أن تكون النسبة مأخوذة في المرحلة الأولى ولا في المرحلة الثانية، فالمصدر يوازي الخلْق في الحالة الثانية، وإسم المصدر يوازي «زيداً» في الحالة الثانية أيضاً، ومن هنا كان إسم المصدر أعمق في الإسمية من المصدر، بإعتبار شبه إسم المصدر بالأعلام الشخصية «كزيد» الذي يُعبّر عن المرحلة الثانية من الحالة الثانية، بينما إسم المصدر يُعبّر عن المرحلة الثانية من الحالة الثالثة فهو يوازي الأعلام الشخصية في الحالة الثانية، ولهذا كان أعمق وأوضح في الإسمية من المصدر.

ولا يبعد أن تكون بعض الإعتبارات التي ذُكرت، والتي عبّرت عن المصدر بالفعل، وعن إسم المصدر بالإنفعال تارة، وبالنتيجة أخرى، يمكن تأويلها وإرجاعها إلى الإعتبار 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 إتضح الفرق بين المصدر وإسم المصدر من دون أن تكون النسبة الناقصة التقييدية مأخوذة في مدلول هيئة المصدر، وبهذا يبطل الوجه الأول للإستدلال 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، لإشتراكها 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 إسمي، 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 مفهوم إسمي 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 إسمي 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» موضوعة لذات الحدث، لكن مع تطعيمه بمفهوم إسمي 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 إلاّ 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 وإسم 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 الإختلاف 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 الإشتقاقية، فيقع الكلام فيها، في أربعة أقوال:

القـول الأول:

أن يُقال بأن الوصف الإشتقاقي 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 اللاّبشرطية في الحمل، يعني على أخذه بشرط لاّ 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 اللاّبشرطية من حيث الحمل.

القـول الثانـي:

وهذا القول هو ظاهر صاحب[2] الكفاية حيث ذكر بأن المشتق موضوع

---

(١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج١ ص٥٩ ـ ٦٠.

(٢) حقائق الأصول/ الحكيم: ج١ ص٩٦.

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 الإنتزاعي إلى منشأ إنتزاعه ونسبته إلى المبدأ نسبة العنوان الإنتزاعي إلى مصحّح الإنتزاع، 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».

القـول الثالـث:

وهذا القول هو ظاهر المحقق[1] 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 الإشتقاقي بمادته موضوع لذات الحدث وبهيئته موضوع لنسبة مغايرة للنسبة المأخوذة في هيئة المصدر حفاظاً للفرق بين المشتق والمبدأ.

القـول الرابـع:

أن يقال بأن مدلول المشتق هو عبارة عن المركب الثلاثي الشامل للذات والمبدأ والنسبة القائمة بين الذات والمبدأ، بحيث أن هذه العناصر الثلاثة بذاتها ونفسها هي المأخوذة في مدلول كلمة «عالم» إبتداءً، لا أن المأخوذ عنوان بسيط منتزع عن ذلك، وهذا القول، وهو القول بالتركيب، إختاره ببعض معانيه المحقق الأصفهاني[2] والسيد الأستاذ[3].

---

(١) منهاج الأصول/ الكرباسي: ج١ ص١٣٠ ـ ١٣١. بدائع الأفكار/ الأملي: ج١ ص١٥٧ ـ ١٧٠ ـ ١٧١.
(٢) نهاية الدراية/ الأصفهاني: ج١ ص١٠٠ـ ١٠١.
(٣) 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 للأبشرطية 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.

الوجـه 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 إلاّ 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 الإستدلال بأن يقال، بأنه

كما يوصف هذا العرض قبل أن يقوم برهان على عرضيته أو جوهريته بالوصف الإشتقاقي، كذلك يوصف حتى بعد أن يقوم برهان على عرضية نفس العرض. بالوصف الإشتقاقي، 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 الإستدلال 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 الإستعمالات، 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 الإستعمالات، لأنها تكون جارية على القاعدة.

فدليل الدواني مع تعميمات وإضافات هذا الدليل، لا يمكن المساعدة عليه لإثبات عدم أخذ النسبة في مدلول المشتق.

الوجـه الثانـي:

وهذا الوجه ذكره المحقق النائيني[1] (قده)، حيث ذكر أنه إما أن تكون الذات مأخوذة في مدلول الوصف الإشتقاقي بدون النسبة، أو أن الذات والنسبة مأخوذان فيه، وكلاهما باطل، فيتعين أن يكون مدلوله هو ذات المبدأ بلا زيادة.

---

(١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج١ ص٥٤ ـ ٥٥.

أمّا أن الذات مأخوذة فيه دون النسبة، فهذا لا محصّل له، إذ لا إرتباط 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 إرتباط 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 الإشتقاقية غير مبنية في اللغة العربية فكيف يُفترض أن تكون النسبة مأخوذة في مدلول الوصف الإشتقاقي.

وهذا الكلام غير صحيح إذ يمكن الإعتراض عليه:

أولا: لو فُرض أن المأخوذ هو الذات مع النسبة فلا يلزم الإشكال في كون الوصف الإشتقاقي مبنياً بدعوى تضمنه لمعنى حرفي، إذ قد تبين سابقاً أن التضمن للمعنى الحرفي إنما يوجب البناء للإسم 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 الإسم، 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 إسمي 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، وإلاَّ 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.

الوجـه الثالـث:

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 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 إلاَّ 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

---

(١) فوائد الأصول ـ الكاظمي ج١ ص ٥٤ ـ ٥٥.

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 الإسمان 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 البراهين المحقق الشريف موجبة لإبطال هذا الوجه بكلا تقديريه، فأمّا على تقدير أخذ الذات مع النسبة في مدلول المشتق فيكون المشتق متقوماً بالنسبة بإعتبارها 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.

الوجـه الرابـع:

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 إمتناع 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 إمتنع 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 «اللاٰبشرطية» و«الشرط لائية» بثلاث تفسيرات.

التفسير الأول

وهو ما إنساق 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.

وهـذا الكـلام كـان مـوردا لـلإشكـال عنـد الأعـلام، فـإن أخـذ المبـدأ 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 إعتباران ذهنيان في كيفية لحاظ هذا المفهوم الوحداني، والإعتبارات 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 إعتبر «بشرط لا» أو إعتبر «لا بشرط»، وإذا كان الإتحاد في الوجود غير ثابت وكانا متغايرين وجوداً كما أنهما متغايران مفهوماً، إذن على كل حال لا يصح الحمل سواء إعتبر «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 بإعتبار «اللابشرطية»، وهذا صحيح، فإن الحمل الحقيقي مرجعه إلى الهُوهُوية، والهُوهُوية فرع أن يكون هذا عين ذاك ومتحداً معه، فمجرد إعتبار 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 بالإعتبار.

الأمر الثاني: أنه مع فرض الإتحاد في الوجود بين هذا المفهوم الوحداني وبين الذات، لا يمكن في المقام إبطال الحمل بالإعتبار، لتوفر ملاك الحمل وهو الإتحاد في الوجود، فإذا كان الملاك ثابتاً، يصح الحمل، ومجرد أخذه «بشرط» إنما هو إعتبار 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.

الوجـه 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 الإستقلالي 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.

الوجـه الثانـي:

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، إتضح أن عدم صحة الحمل يمكن التوصل إليها بالتصرفات

الإعتبارية، 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 إعتبار 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 وجود لموضوعه،

---

(١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج١ ص٤٩ ـ ٥٠ ـ ٥٩ ـ ٦٠.
(٢) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج١ ص٥٩ ـ ٦٠.

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، بإعتبار 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 إعتراضات.

الإعتـراض 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 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 الإعتبار صح حمله على الذات، فإن صحة حمل عالم على الذات، إنما هو بإعتبار 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 بذاته في

---

(١) محاضرات فياض/ ج١ ص٢٧٧ ـ ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

المصدر والمشتق، إذن لا يُتعقل كونه ممّا يُحمل تارة وممّا لا يُحمل أخرى.

وهذا الإعتراض لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن أصحابه مضطرون أخيراً إلى الإعتراف بإمكان تصوير مفهوم واحد محفوظ في كلتا الحالتين، ويصح حمله تارة وبلحاظ، ولا يصح حمله تارة أخرى وبلحاظ آخر، هذا المطلب مِمّا يضطرهم أخيراً للإعتراف 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 الإعتراض، 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 مفهومين 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 والإعتبار، 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.

---

(١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج١ ص٤٩ ـ ٥٠ ـ ٥٩ ـ ٦٠.

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 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.

الإعتـراض الثانـي:

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 الإنتزاعية والمفاهيم الإنتزاعية التي تنتزع من الماهيات والإشياء من قبيل الزوجية والإمكان والوجوب، فإن المفاهيم الإنتزاعية ليس لها وجود في الخارج، حتى يُقال، بأن وجودها في نفسها عين وجودها في موضوعاتها، بل هذه المفاهيم الإنتزاعية وجودها في نفسها غير ثابت أصلاً.

وهذا الإعتراض لو تمّ، لكان 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 إنتزاعي، فإذا لم يُتصور نحو من الإتحاد بين المفاهيم الإنتزاعية ومناشيء إنتزاعها، إذن فكيف صح حمل سائر الأعراض على الذات بإدخال مفهوم الشيء الذي هو بنفسه مفهوم إنتزاعي في المقام؟.

---

(١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج١ ص٥٩ ـ ٦٠.

فإن قيل، بأن المفاهيم الإنتزاعية متحدة في الثبوت مع مناشيء إنتزاعها وموجودة بوجود هذه المناشيء، كما أن الأعراض موجودة بوجود موضوعاتها، إذن فقد ارتفع الإعتراض، لأنه كما أن العرض الحقيقي وجوده عين وجود الموضوع، كذلك المفهوم الإنتزاعي موجود بوجود منشأ الإنتزاع، ويكون متحداً معه فيُحمل عليه.

وإن قيل بأن المفاهيم الإنتزاعية ليست متحدة بنحو من الإتحاد مع مناشيء إنتزاعها، فهذا معناه، أن مفهوم الشيء الذي هو ملاك صحة حمل سائر المصادر على الذات، لا يصح حمله على الذات، لأن مفهوم شيء بنفسه مفهوم إنتزاعي، فلو لم يكن هناك وحدة بين العنوان الإنتزاعي ومنشأ إنتزاعه فكيف صح الحمل! . فهذا الإعتراض الثاني أيضاً غير صحيح.

الإعتراض الثالث:

أن يُقال بأن ما إدعي في كلمات المحقق النائيني من أن الحدث، بإعتبار 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 إسم 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 إسم المكان وإسم 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 الإعتراض 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، إختاروا 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 إستعمال 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 الإعتراض من قبل المحقق النائيني (قده) بدعوى أن المبدأ في أسماء الزمان والمكان طُعّم بالوعائية والظرفية كما إدُعى في «صائغ» أن مبدأه طُعم بالحرفة والصناعة.

الإعتـراض الرابـع:

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، بإعتبار 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 إختار 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 إستحالة ظهور مفاهيم متعددة بوجود واحد، بل قد إدُعي هذا بالنسبة إلى الصور الذهنية للأعراض مع النفس، فإن الصور الذهنية 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 إستنكار 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، إسمه النفس، والآخر يتغير، إسمه العرض.

فهذا مطلب لا يوجد برهان على إستحالته، وما يُقال من أن العرض مغاير مع الجوهر وجوداً وماهية، لأن العرض وجود رابطي والجوهر وجود نفسي إستقلالي، 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 والإعتبار، 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 إنتزاعي بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ، فتكون الذات منشأً لإنتزاع هذا العنوان، ويكون المبدأ مُصحّحاً لهذا الإنتزاع، فهو حيثية تعليلية للإنتزاع من الذات، وليس الحدث والذات والنسبة بينهما دخيلاً في مدلول المشتق، بل مدلوله عنوان بسيط منتزع عن هذا المركب

---

(١) حقائق الأصول/ الحكيم: ج١ ص٩٦.

الثلاثي في قبال من قال، بأن مدلوله عنوان إنتزاعي 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 الإنتزاعي مع منشأ إنتزاعه وجوداً، بإعتبار أن هذا العنوان موجود بعين وجود منشأ إنتزاعه، 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 الإنتزاعي إلى منشأ إنتزاعه، فَتَوهُم إنتزاع عنوان بيسط 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 إنتزاع عنوان بسيط من الذات في حال تلبسها بالمبدأ للزم التسلسل في الأمور

الإنتزاعية، لأن هذا العنوان البسيط المُنتزع، هو بنفسه حدث من الأحداث ومبدأ من المبادىء، غايته أنه من المبادىء الإنتزاعية، فإن المبادىء بعضها مبادىء حقيقية وبعضها مبادىء إنتزاعية، إذن فيلزم من ذلك، إنتزاع 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 الإنتزاعي.

فإن قيل بأن التسلسل في الأمور الإنتزاعية محال، إذن فهذا تسلسل محال، وأن قيل أنه ليس بمحال، إذن فهو على كل حال خلاف الوجدان، فهو قاض بأن العقل عاجز عن إنتزاع مفاهيم إلى غير النهاية.

فهذا منبّه إلى ما هو الثابت وجداناً، من أنه لا يوجد مفهوم بسيط إنتزاعي في طول المركب الثلاثي، وإنما تُوُهّم ذلك بإعتبار الألفاظ، لأنه وُجد لفظ «عالم» وراء لفظ «زيد» ولفظ «علم» فتُخُيّل 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 الإنتزاعي بمنشأ إنتزاعه، 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 إنتزاعي، والأمور الإنتزاعية متحدة وجوداً مع مناشىء إنتزاعها، فصحّ حمله بملاك الإتحاد.

وإمّا أن يُقال، بأن الأمور الإنتزاعية مغايرة وجوداً مع مناشىء إنتزاعها.

فعلى الأول، يلزم صحة حمل المبادىء الإنتزاعية للمشتقات على الذات، فيُقال مثلاً، الإنسان إمكان، والأربعة زوجية بإعتبار 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 الإنتزاعية مغايرة وجوداً مع مناشىء إنتزاعها 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 الإنتزاعية للمصادر، ولا يكفي دعوى أن المشتق سنخُ مفهوم بذاته، يقبل الحمل لأنه عنوان بسيط إنتزاعي، وإلاَّ لصحَّ حمل المبادىء الإنتزاعية أيضاً كالإمكان والزوجية على مناشىء إنتزاعها، 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 إنتزاعياً 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 الإستدلال على هذا المدّعى، هو الإستقراء، بأن يُقال، بأن مَن يستقرىء الهيئات في اللغة، يجد أنها موضوعة لمعان حرفية لا إسمية، سواء هيئة المصدر، أو هيئة الفعل، فبهذا الإستقراء يثبت أن هيئة فاعل ليست موضوعة للذات، وإلاّ لكانت مفهوماً إسمياً، لأن الذات مفهوم إسمي، 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 مأخوذة في مدلول عالم، ولا في مدلول

---

(١) بدائع الأفكار/ الأملي : ج١ ص١٧٠.

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 المقيِّد، 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 فإستفادة 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 إستفادة 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، لإستدعت 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 لإمتنع 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 إسمي، فيُقال، إتحاد، وأخرى يعبَّر عنه بمعنى حرفي، فيُطلق عليه إسم النسبة الإتحادية. عيناً، كما هو الحال في «ظرفية الرجل في الدا» فتارة يُعبّر عنه بمفهوم إسمي، فيُقال ظرفيه، وأُخرى يُعبّر عنه بمفهوم حرفي، فيُقال الرجل في الدار. فالاتحاد هنا بين «العلم وزيد»، تارة يُلحظ بنحو المفهوم الإسمي فيُعبّر عنه بالإسم، 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 الإسمي.

وهذا الجواب لا محصّل له، لأن مجرد وجود دال في الكلام على الإتحاد، بين المبدأ والذات، بنحو المعنى الحرفي أو بنحو المعنى الإسمي، 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 يُحققّ ملاك 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 دال 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، وإلاّ 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، 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 «ضربُ 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.

---

(١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج١ ص٥٩ ـ ٦٠.
(٢) أجود التقريرات / ج١ ص ٧٢ هامش ٦٦ـ ٦٧.

القول الرابع

وهذا القول هو المسمّى بالتركب، أي بتركب المفهوم الإشتقاقي 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.

المقـام 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 لإستحال 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 المُقام، 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 لإنتزاعه 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 بإعتباره أمراً منتزعاً عن الذات. بلا ملاحظة أمر خارجي، أيضاً يكون وجوده بعين وجود منشأ إنتزاعه، 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 بإعتباره 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 ساقوه برهاناً للإستدلال 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 فيَ النظر الفطري والعرفي، فالإحتياج 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.

المقـام الثانـي:

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.

الأمـر الأول:

وأما الكلام في الأمر الأول وهو أخذ مفهوم الشيء في المشتق، فقد بُرهن على إستحالته 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 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.

المحـور 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 إعتُرض 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

---

(١) فوائد الأصول/ الكاظمي: ج١ ص٥٦ ـ ٥٧.

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 الإعتراض 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 إعترف 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 إستحالة 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 الإعتراض 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 لإحتاج 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 إستحالة الجنسية العالية 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. إلاَّ أن يُبرهن على عدم جنسية الشيء كما مر، وعلى هذا، فمحذور دخول الجنس في الفصل غير وارد أصلاً.

المحـور الثانـي:

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 إعتبروا 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، إشتباه المناطقة في تشخيص المعنى العرفي «الناطق» 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 الإشتباه 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:

أمّا 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، وأمّا 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 الإعتبار، 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، بأن 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 دو 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 لإشتراط 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 القضية مساوق لتعدد الحكم، وفي المقام لا يوجد حكمان من قِبل الحاكم، بل حكم واحد، وذلك بإعتبار 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 إستعمال «الكاتب» في غير الإنسان، فيصح أن تقول «غير الإنسان كاتب»، وإن كان كذباً، ولكنه إستعمال 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 الكتاب

الموضوع	الصفحة
الصحيح والأعم في العبادات	٣
الجهة الأولى	
تصوير النزاع	٥
الجهة الثانية	
تفسير الصحة	١٢
الجهة الثالثة	
تصوير الجامع	١٩
التخلص المختار	٢٢
تطبيقات	٢٤
تخلّص المحقق الخراساني	٢٩
الاعتراض الأول	٣٠
الاعتراض الثاني	٣٢
تصوير الجامع على الأعمي	٣٣
التحقيق في المقام	٣٨
الجهة الرابعة	
تصوير ثمرة النزاع	٤١
الثمرة الأولى	٤١
الثمرة الثانية	٤٦
تحقيق الحال في أن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح أو للأعم؟	٤٨
الجهة السلبية	٤٩

الجهة الإيجابية ٥١
أدلة الوضع لخصوص الصحيح
الدليل الأول ٥٥
الدليل الثاني ٥٦
الدليل الثالث ٥٧
الدليل الرابع ٥٨
أدلة الوضع للأعم
الدليل الأول ٥٩
الدليل الثاني ٥٩
الدليل الثالث ٦٠
الدليل الرابع ٦١
الصحيح والأعم في المعاملات ٦٥
الجهة الأولى في باب العبادات ٦٧
الجهة الثانية حول مبنى النزاع في المعاملات ٦٩
الجهة الثالثة في بحث العبادات ٧٣
الجهة الرابعة معقودة لبيان كلام مشهور ٧٥
الجهة الخامسة بإطلاق لبّي للموارد ٧٩
النحو الأول بملاك دلالة الإقتضاء العقلية ٧٩
النحو الثاني، الإطلاق المقامي ٨٠
الجهة السادسة
أسماء المعاملات موضوعة للسبب ٨٣
الوجه الأول
اللفظ موضوعاً لواقع الصحيح ٨٤
الوجه الثاني
اللفظ مأخوذاً في المسمّى عنوان الصحيح ومفهومه لا واقعه ٨٤
الجهة السابعة
هل أن أسماء المعاملات هي أسماء للمسببات ٨٦
العنصر الأول، الإنشاء ٨٦
العنصر الثاني، المدلول التصديقي للإنشاء ٨٦

العنصر الثالث، قصد التسبب إلى المسبب، واحتمالاته ٨٧
الإشتراك ٨٩
الجهة الأولى ٩١
الوجه الأول، المعاني إذا كانت غير متناهية ٩١
الوجه الثاني، الأوضاع اللامتناهية ٩٢
الوجه الثالث، المعاني متناهية ٩٣
الوجه الرابع، الألفاظ غير متناهية ٩٤
الجهة الثانية ٩٦
الصيغة الأولى ٩٦
الصيغة الثانية ٩٦
الجهة الثالثة ٩٩
الوجه الأول ٩٩
النقض الأول ١٠٠
النقض الثاني ١٠١
الوجه الثاني ١٠١
الأمر الأول ١٠٢
الأمر الثاني ١٠٢
الوجه الثالث ١٠٣
المشتق ١٠٥
المقدمة الأولى ١٠٦
الركن الأول ١٠٧
الركن الثاني ١٠٧
القسم الأول ١١١
القسم الثاني ١١٢
الدائرة الثانية ١١٥
الدائرة الثالثة ١١٦
الوجه الأول ١١٧
الوجه الثاني ١١٨
الوجه الثالث ١٢٠

المقدمة الثانية ١٢٣
المقدمة الثالثة: في تصوير الجامع ١٢٧
الوجه الأول ١٢٨
الوجه الثاني ١٢٨
الوجه الثالث ١٢٩
الوجه الرابع ١٣٠
الوجه الخامس ١٣١
الوجه السادس ١٣٢
محل النزاع ١٣٣
المقام الأول ١٣٥
الناحية الأولى ١٣٧
الناحية الثانية ١٤١
المقام الثاني ١٥٠
أدلة الوضع لخصوص المتلبس
الوجه الأول ١٥٣
الوجه الثاني ١٥٦
الوجه الثالث ١٥٧
الوجه الرابع ١٥٨
أدلة الوضع للأعم بنحو الموجبة الجزئية
الوجه الأول ١٦٠
الوجه الثاني ١٦١
الوجه الثالث ١٦١
الوجه الرابع ١٦٢
الوجه الخامس ١٦٣
إيرادات على الأعمي ١٦٤
خاتمة ١٦٧
الوجه الأول ١٧٦
الوجه الثاني ١٧٩
الوجه الثالث ١٨١

مدلول المشتق، وفيه أربعة أقوال ١٨٤
التحقيق في الأقوال ١٨٦
الدعوى السلبية، وفيها أربعة وجوه ١٨٧
الدعوى الإيجابية ١٩٤
التفسير الأول ١٩٥
التفسير الثاني، وفيه أربعة اعتراضات ١٩٩
التفسير الثالث للقول الثاني ٢١٠
القول الثالث ٢١٤
القول الرابع ٢١٩
رد، ودفع ٢٢٩