

مباحث الأصول

مباحث الأصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى
الشهيد السيّد محمد باقر الصدر عليه السلام

الجزء الأول

من

القسم الأول

تأليف

سماحة آية الله العظمى السيّد كاظم الحسيني الحائري (دام ظلّه)

اسم الكتاب: مباحث الأصول، الجزء الأول من القسم الأول
تقريباً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيّد محمدباقر الصدر رحمته
المؤلف: سماحة آية الله العظمى السيّد كاظم الحسيني الحائري (دام ظلّه)
الناشر: دار البشير
الطبعة: الأولى
تأريخ الطبع: ١٤٢٨ هـ
الكميّة: ٣٠٠٠ نسخة
المطبعة:
الشابك:

إصدار مكتب سماحة آية الله العظمى السيّد الحائري (دام ظلّه)
حقوق الطبع محفوظة للمؤلف



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القسم الأول

مباحثُ الألفاظ

- المقدمة.
- الأوامر.
- النواهي.
- المفاهيم.
- العامّ والخاصّ.
- المطلق والمقيّد.
- المجمل والمبيّن.

المقدمة

- التعريف بعلم الأصول.
- الوضع.
- الدلالة على المعنى المجازي.
- الإطلاق الإيجادي.
- الخلط الواقع في تبعية الدلالة للإرادة.
- كيفية وضع المركبات.
- علامات الحقيقة والمجاز.
- الحقيقة الشرعية.
- الصحيح والأعم.
- الاشتراك.
- المشتق.

التعريف بعلم الأصول

- تعريف علم الأصول.
- موضوع علم الأصول.
- تقسيم الأبحاث الأصولية.

الأمر الأول: التعريف بعلم الأصول.
يقع الكلام في التعريف بعلم الأصول ضمن ثلاث جهات: تعريف علم الأصول
وموضوعه وتقسيم أبحاثه:

تعريف علم الأصول

الجهة الأولى - في تعريف علم الأصول:
إنّ هناك علوماً عديدة نحتاج إليها في مقام استنباط الحكم الشرعيّ كعلم
الرجال الذي يتحدّث عن وثاقة الرواة، وعلم اللغة الذي يتحدّث عن معاني
كلمات نحتاج إلى فهمها في الاستنباط، والمنطق الذي يبيّن أساليب الاستدلال
وما إلى ذلك، فهل إنّ علم الأصول الذي نحتاج إليه أيضاً في مقام الاستنباط يمتاز
بمايز فنيّ عن سائر العلوم المحتاج إليها، أو أنّه ليس إلّا مجرد تجميع لمباحث
شتّى كنّا نحتاج إليها في الاستنباط ولم تكن مدرجة في العلوم الأخرى،
فاضطررنا إلى إيجاد علم آخر نسمّيه بعلم الأصول يشتمل على ما لم يشتمل عليه
سائر العلوم ممّا تمسّ به الحاجة للاستنباط؟

التعريف الرئيسي لعلم الأصول:

التعريف الرئيسي الذي عرّف به علم الأصول هو ما نُقِل في الكفاية من أنّه علم بقواعد ممهّدة لاستنباط الحكم الشرعيّ.

وقد أخذ على هذا التعريف ثلاث مؤاخذات:

المؤاخذة الأولى: أنّ سائر العلوم الأخرى التي نحتاج إليها في الاستنباط أيضاً تعطينا قواعد دخيلة في الاستنباط كقواعد الأقيسة في المنطق، أو وثاقة أشخاص في الرجال يؤخذ بما ينقلون وما إلى ذلك، فكلّ هذه الأمور معرفة بأشياء وقواعد تقع في طريق الاستنباط.

وعلى هذا الأساس أضاف المحقّق النائينيّ رحمته إلى التعريف قيد: كون تلك القواعد واقعة كبرى لقياس الاستنباط^(١) لا صغرى له؛ لكي يخرج به سائر العلوم الدخيلة في الاستنباط.

ويحتمل كون مراد الأصحاب من التعريف المذكور - وهو العلم بقواعد ممهّدة للاستنباط - هو نفس ما قاله المحقّق النائينيّ رحمته أي: يقصد القواعد الكبرى للاستنباط.

إلا أنّ هذا القيد لا يُصلح التعريف؛ إذ يخرج به كثير من المباحث التي تدرج عادة في علم الأصول:

منها: مباحث صغريات الظهور كظهور الأمر في الوجوب، والنهي في الحرمة، والشرط في المفهوم، والمطلق في الإطلاق، وما إلى ذلك؛ فإنّها جميعاً تنقح

(١) راجع أجود التقارير، ج ١ المشتمل على تعليقات السيّد الخوئيّ، ص ٣، وفوائد الأصول، ص ١٨، طبعة جماعة المدرّسين.

صغرى لكبرى حجّة الظهور، فتتمّ على أساس هذه الصغرى وتلك الكبرى عملية الاستنباط.

ومنها: مبحث جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، فإنّنا إن انتهينا فيه إلى عدم الجواز، فهذا معناه: أنّ الأمر والنهي المتصادقين على مورد واحد متعارضان كصّل ولا تغصب مثلاً، فيكون ذلك صغرى لبعض كبريات باب التعارض كالكبرى القائلة بتقديم المطلق الشمولي على البدلي عند التعارض مثلاً، وبذلك يتم الاستنباط. وإن انتهينا فيه إلى الجواز كان هذا معناه: أنّ إطلاق الأمر وإطلاق النهي لمادّة الاجتماع محفوظان، وهذا ينقّح صغرى لكبرى حجّة الإطلاق.

ومنها: مبحث: أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا؟ فإن قلنا بالاعتضاء فيما أنّ النهي عن الضدّ ليس حكماً فقهيّاً؛ لأنّه نهى غيري لا يقبل التنجيز والتعذير فالنتيجة الفقهيّة إنّما هي بطلان الضدّ لو كان عبادة مثلاً، فهذا البحث ينقّح صغرى لكبرى كون النهي في العبادات موجباً للبطلان مثلاً. وإن قلنا بعدم الاعتضاء كان معنى ذلك تتميم إطلاق أمر الضدّ مثلاً، فيكون صغرى لكبرى حجّة الإطلاق.

وقد اتّضح بما ذكرناه: أنّ هذه المؤاخذه الأولى بقيت إلى الآن بلا جواب؛ ولهذا عدل بعض عن هذا التعريف إلى تعاريف أخرى.

المؤاخذه الثانية: ما جاء في الكفاية ضمناً من أنّ هذا التعريف لا يشمل الأصول العمليّة؛ لأنّها ليست بصدد إحراز الحكم، وإنّما هي تعيين الوظيفة بعد فرض الشكّ في الحكم. ولهذا أضاف صاحب الكفاية إلى التعريف جملة (أو التي ينتهي إليها في مقام العمل) دفعاً لهذا النقص.

إلا أنّ هذه الإضافة لا تفيد شيئاً؛ إذ المقصود إنّما هي معرفة الجامع المنطبق

على كل الأبحاث الأصولية، أمّا لو فرض العطف بـ(أو) فبالإمكان أن يعطف كلّ مباحث الأصول بـ(أو)، ويقال: إنّ علم الأصول هو ما يبحث عن كذا، أو كذا، أو كذا، فلا نحتاج إلى تعريف معيّن.

وهذه المؤاخذه لها جوابان:

الأوّل: ما عن المحقّق النائيني رحمته الله من أنّه لا داعي إلى حمل الحكم في التعريف على الحكم الواقعي، بل نحمله على ما يعم الحكم الظاهري، والأصول العمليّة تفيد في مقام استنباط الحكم الظاهري.

وهذا الجواب إنّ تمّ في الأصول الشرعيّة فهو لا يتمّ في الأصول العقليّة كقبح العقاب بلا بيان؛ إذ ليست إلّا تنجيّزاً أو تعذيراً عقليّاً، ولا تكون حكماً شرعيّاً واقعياً أو ظاهريّاً.

الثاني: أن يقصد باستنباط الحكم الشرعيّ إقامة الحجّة عليه، بمعنى التنجيز والتعذير، لا الاستنباط بمعنى الكشف والإحراز، وإقامة الحجّة بهذا المعنى كما تثبت بإحراز الحكم الواقعيّ أو الظاهريّ تثبت بالأصول العقليّة أيضاً.

المؤاخذه الثالثة: أنّ هذا التعريف يشمل القواعد الفقهيّة من قبيل قاعدة الفراغ، وأصالة الصحّة، ونفي الضرر والحرّج، وقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، ونحو ذلك؛ فإنّها أيضاً تفيد أحكاماً شرعيّة.

إلّا أنّ هذه المؤاخذه أيضاً قابلة للدفع؛ وذلك لأنّ القواعد الفقهيّة: إمّا أن يكون مفادها إثبات الموضوع كما في قاعدة الفراغ والتجاوز، حيث يقول: (بلى قد ركعت) مثلاً، أو أصالة الصحّة الحاكمة باجتماع شرائط الصحّة، وإمّا أن يكون مفادها إثبات الحكم الكلّيّ الإلهيّ كقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، أو قاعدة نفي الضرر والحرّج.

أمّا ما يكون مفاده إثبات الموضوع، فأخراجه عن التعريف واضح، وذلك بأن يقصد من استنباط الحكم استنباط الحكم الكلّي الإلهي، بينما هذه القواعد مضمونها إثبات الموضوع.

وأمّا ما يكون مفاده إثبات الحكم، فأيضاً يكون خارجاً عن التعريف؛ وذلك لأنّ المفروض كون علم الأصول علماً بقاعدة تستنبط منها أحكام أخرى من قبيل حجّة خبر الواحد التي يستنبط منها وجوب الشيء الفلاني، وحرمة الشيء الفلاني، وهكذا، وأمّا قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده مثلاً فليست قاعدة تستنبط منها أحكام، وإنّما هي بنفسها حكم واحد وجعل واحد له مصاديق، فالحكم بالضمان في كلّ عقد من العقود الفاسدة التي يكون في صحيحها ضمان هو مصادق من مصاديق هذا الجعل الواحد، وليس حكماً مستقلاً استنبط من تلك القاعدة.

وهكذا الكلام في نفي الضرر أو الحرج، فإنّه جعل واحد له مصاديق بعدد مصاديق الأعمال الضرريّة أو الحرجيّة من قبيل الصوم عند المرض، والوضوء عند المرض^(١). نعم نستثني من ذلك مورداً واحداً وهو حينما يكون نفي الحرج

(١) لا يخفى: أنّه لو فرض هذا جعلاً واحداً، وأخرج من علم الأصول بهذه النكته، فدليل البراءة أيضاً يدلّ على جعل واحد، ويلزم خروج البراءة عن علم الأصول. ولو قيل: إنّ دليل البراءة تستنبط منه جعل عديده؛ لأنّه اقتطاع ظاهريّ من الجعول الإلزاميّة العديدة. وبكلمة أخرى: إنّ نفي الإلزام يتعدّد بتعدّد الجعول المنقيّة، قلنا: إنّ نفي الضرر والحرج أيضاً اقتطاع واستثناء واقعيّ من أحكام عديده، فكلّ حكم يصبح ضرورياً أو حرجياً ينفي بذلك، فيتعدّد ذلك بتعدّد المستثنى منه.

وقد ذكر أستاذنا الشهيد^(رحمته) في أوّل بحث حجّة خبر الواحد الذي بحثه في زمان سابق

مفاده البراءة كما يقال في دليل الانسداد من أن الاحتياط التام حرجي فينفي بنفي الحرج، وهذا معناه ثبوت البراءة ولو في الجملة، فقاعدة نفي الحرج دخلت هنا في علم الأصول، فإن البراءة من علم الأصول؛ إذ هي تنفي جعلاً عديدة، فقد وقعت في طريق استنباط أحكام عديدة. وهذا لا ضير فيه؛ إذ أي فرق في أصولية البراءة بين أن يكون دليلها «رفع ما لا يعلمون» أو يكون دليلها نفي الحرج؟
فقد تحصل: أن المؤاخذه الثانية والثالثة قابلتان للدفع. نعم، بقيت المؤاخذه الأولى بلا جواب؛ ولهذا عدل بعض إلى تعريفات أخرى ونذكر في المقام تعريفين:

→

من الدورة السابقة (ونحن حذفناه هناك فيما طبعناه من التقرير) في وجه خروج قاعدة نفي الضرر: أنها - في الحقيقة - ليست قاعدة تستنبط منها الأحكام، بل هي تجميع أحكام إلهية واقعية كثيرة جمعها الدليل في عبارة واحدة.
أقول: لو كان هذا هو الوجه لخروج قاعدة نفي الضرر عن علم الأصول، للزم أيضاً خروج البراءة الشرعية عن علم الأصول، فهي أيضاً ليست قاعدة تستنبط منها الجعول، وإنما هي تجميع لعدد من النفي الظاهري والاعتطاع الظاهري المتعدد بتعدد المقتطع منه. والوجه الصحيح في خروج قاعدة نفي الضرر عن علم الأصول، والذي به تختلف عن البراءة ما ذكره الله أيضاً في أول بحث خبر الواحد (وقد حذفناه هناك) وأعاده في بحث الاستصحاب من أن قاعدة نفي الضرر قد أخذت فيها مادة معينة من مواد الفقه، وسيأتي في التعريف المختار: أن القواعد الأصولية لا تؤخذ فيها مادة معينة من مواد الفقه. ولا نفسر مادة الفقه بما سيأتي هنا من أستاذنا الشهيد في القيد الأول من قيود التعريف المختار من تفسيرها بفعل معين من أفعال المكلفين كالصلاة والصوم حتى يقال: إنه لم توجد في قاعدة نفي الضرر مادة معينة، بل نفسرها بالتفسير الذي ذكره أستاذنا في أول بحث الاستصحاب من أن مقصودنا بمواد الفقه: كل عنوان أولي أو ثانوي متعلق لحكم واقعي، كالصعيد مثلاً الذي هو عنوان أولي، وكالضرر الذي هو عنوان ثانوي.

أحدهما للسيد الأستاذ دامت بركاته والثاني للمحقق العراقي رحمتهما.

تعريف السيد الأستاذ لعلم الأصول:

أمّا تعريف السيد الأستاذ (دامت بركاته) فهو: أنّ القاعدة الأصوليّة هي التي يستنبط منها الحكم بمفردها مع إحراز صغراها، أي: من دون ضمّ قاعدة أصوليّة أخرى، فحجّية خبر الثقة مثلاً تكفي وحدها مع إحراز صغراها - وهي ورود خبر ثقة - للاستنباط، بلا حاجة إلى ضمّ قاعدة أصوليّة أخرى، وظهور الأمر في الوجوب وحده يكفي بعد إحراز صغراها - أي: الأمر - للاستنباط، بلا ضمّ قاعدة أخرى أصوليّة. وهذا بخلاف وثاقة زرارة مثلاً، فإنّها لا تكفي للاستنباط ما لم تضمّ إليها قاعدة حجّية خبر الثقة، وبخلاف دلالة لفظ «الصعيد» على التراب مثلاً أو مطلق وجه الأرض، فإنّها لا تكفي في استنباط الحكم ما لم نعرف أنّ الأمر للوجوب، ففقد «عدم الحاجة إلى قاعدة أصوليّة أخرى» يرفع المؤاخذه الأولى عن التعريف (١).

ثمّ أورد على نفسه اعتراضات نذكر منها اعتراضين:

الأوّل: أنّ الأبحاث الأصوليّة المنقّحة لصغريات الظهور من قبيل: ظهور الأمر في الوجوب، والنهي في الحرمة بحاجة إلى قاعدة أخرى أصوليّة، وهي قاعدة حجّية الظهور.

وأجاب على ذلك بأنّ قاعدة حجّية الظهور ليست أصوليّة؛ لأنّ حجّية الظهور

(١) راجع المحاضرات للفتاوى، ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئي رحمته، ص ٤ و ٩ - ١٠، وراجع الدراسات، ج ١، ص ٢٤ بحسب طبعة مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي.

أمر بديهي واضح لدى أي إنسان عرقي، ولا تحتاج إلى أي بحث أصولي في ذلك^(١).
الثاني: أن مبحث اقتضاء الأمر للنهي عن ضده ثمرته الفقهيّة عبارة عن بطلان
الضدّ إذا كان عبادة لو قلنا بالاقتضاء، وهذا موقف على قاعدة أصوليّة أخرى
وهي: أن النهي في العبادات يوجب البطلان.

(١) لم أجد هذا الإشكال والجواب على شكل إشكال وجواب لا في المحاضرات
ولا في الدراسات.

نعم، صرّح في المحاضرات (ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئي، ص ٢) بأنّ حجّيّة الظهور
خارجة عن المسائل الأصوليّة؛ إذ لا خلاف في حجّيّتها بين اثنين من العقلاء، ولم يقع
البحث عنها في أي علم وإن وقع الكلام في موارد ثلاثة، هي:
الأوّل: في أنّ حجّيّة الظهور هل هي مشروطة بعدم الظنّ بالخلاف، أم الظنّ بالوفاق، أم
لا هذا ولا ذلك؟

الثاني: في ظواهر الكتاب وأنها هل تكون حجة أم لا؟
الثالث: في أنّ حجّيّة الظواهر هل تختصّ بمن قصد إفهامه، أم تعمّ غيره أيضاً؟
وقريب من ذلك ما ورد في الدراسات (الصفحة الماضيّة والطبعة الماضيّة).
فعلّ هذين المقطعين إشارة إلى ما نقله أستاذنا الشهيد عن أستاذه السيّد الخوئي رحمته الله.
وأخيراً رأيت تعبيراً صريحاً في كون ذكر السيّد الخوئي رحمته الله لخروج بحث حجّيّة
الظواهر عن علم الأصول لدفع الإشكال عن أصوليّة الأبحاث الأصوليّة المنقّحة
لصغريات الظهور من قبيل ظهور الأمر في الوجوب، وذلك فيما طبع أخيراً من كتاب
الهداية في الأصول لمقرّر أقدم من السيّد عليّ صاحب الدراسات رحمته الله، وهو المرحوم الشيخ
حسن الصافيّ الإصبهانيّ، ج ١، ص ٢١ - ٢٢. فهو صريح في كون ذلك دفعاً لذلك
الإشكال، موضحاً: أنّ عدم النزاع من قبل أحد في حجّيّة الظواهر وعدم الشكّ من قبل
أحد في ذلك يدفع الإشكال برغم الخلاف في حجّيّة عدد من الظهورات؛ وذلك لأنّ كون
قضيّة ما كافية لاستنباط الحكم الكلّي الإلهي في الجملة كافٍ في أصوليّتها، فنحن نفرض
الكلام في أمر ونهي داخلين في القدر المتيقّن من حجّيّة الظهور، أي: في المقدار الذي لم
يشكّ أحد في حجّيّته.

وأجاب على ذلك: بأننا وإن كنا لو قلنا بالافتضاء احتجنا في إثبات بطلان العبادة إلى قاعدة أخرى أصولية، لكننا لو قلنا بعدم الافتضاء ثبتت صحة العبادة بلا حاجة إلى ضم قاعدة أخرى أصولية، ويكفي في أصولية المسألة أصوليتها بلحاظ أحد طرفيها^(١).

أقول: يوجد لدينا حول ما ذكره السيد الأستاذ (دامت بركاته) في المقام ثلاث ملاحظات:

الأولى: أن افتراض عدم حاجة القاعدة الأصولية في مقام استنباط الحكم منها إلى قاعدة أخرى أصولية: إن قصد به عدم الحاجة إلى ذلك مطلقاً، فهذا غير صحيح، فإن ظهور الأمر في الوجوب قد لا يستنبط منه الحكم إلا بضم قاعدة حجّية خبر الثقة مثلاً، وذلك كما لو ورد الأمر في خبر غير قطعيّ. وقاعدة حجّية خبر الثقة قد لا يستنبط منها الحكم إلا بضم قاعدة ظهور الأمر في الوجوب، كما إذا كانت دلالة ذلك الخبر على الحكم على أساس الأمر الدالّ على الوجوب. وإن قصد به عدم الحاجة إلى ذلك ولو في بعض الموارد، فهذا وإن كان ينطبق على مثل ظهور الأمر في الوجوب وحجّية خبر الثقة، وذلك كما في أمر قطعيّ من سائر الجهات غير أصل إرادة الوجوب منه، وكما في خبر ثقة قطعيّ من سائر الجهات عدا الصدور، لكنّه ينطبق أيضاً على مثل تشخيص ظهور كلمة «الصعيد» الواردة في كلام قطعيّ سنداً ودلالةً على الحكم من كلّ النواحي ما عدا تعيين المراد من كلمة «الصعيد».

الثانية: أن إخراج حجّية الظهور من علم الأصول لا يكفي لدفع النقوض على

(١) راجع المحاضرات، ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئي، ص ١٢.

ذاك التعريف، بل يحتاج إلى إخراج بعض المباحث الأخرى، فمثلاً يوجد في علم الأصول مباحث عن أقوى الظهورين المتعارضين، كالبحث عن أقوى الظهورين في العموم الوضعي والإطلاق الحكمي، أو في العموم الشمولي والبدلي، أو في المنطوق والمفهوم، في حين أن الاستنباط من هذه الأبحاث موقوف على ضم قاعدة أصولية أخرى، وهي قاعدة حجّة الجمع العرفي؛ إذ لولاها لما أفادتنا أقوائية أحد الظهورين، فلم ينطبق تعريف علم الأصول على هذه المباحث إلا أن يلتزم أيضاً بخروج قاعدة حجّة الجمع العرفي.

الثالثة: أننا لو قلنا بعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، فهذا لا يكفي في استنباط صحة الضدّ العبادة؛ إذ العبادة يجب أن تكون قريبة، والأمر بالشيء لا يجتمع معه الأمر بضده في عرضه، فلا بدّ: إمّا من إثبات الأمر الترتيبي، أو إثبات: أن الملاك يبقى بعد سقوط الأمر حتّى يكتفى بقصد الملاك، وكلاهما قاعدة أصولية.

وعلى أيّ حال، فقد تحصّل: أن التعريف الذي جاء به السيّد الأستاذ (دامت بركاته) تكون المؤاخذه الأولى مسجلة عليه؛ إذ عدم الحاجة إلى ضم قاعدة أصولية أخرى في بعض الأحيان قد يوجد في مثل قاعدة ظهور «الصعيد» في وجه الأرض ونحو ذلك.

وأما المؤاخذه الثانية فقد دفعها السيّد الأستاذ (دامت بركاته) بمثل ما ذكرناه من أننا نقصد بالاستنباط مطلق تحصيل المنجز والمعدّر تجاه الحكم^(١). ولكن هذا الجواب لا ينسجم مع مبانيه، فإنّه إذا جعل الاستنباط بمعنى مطلق

(١) راجع المحاضرات، ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئي، ص ٦.

إثبات التنجيز أو التعذير تجاه الحكم، لم يصح ما يقوله من خروج مبحث حجّة القطع عن علم الأصول؛ لأنّ ذلك لا يقع في طريق استنباط الحكم؛ إذ فرض القطع هو فرض الاتّصال بالحكم مباشرة والوصول إليه، فإنّ هذا يرد عليه حينئذٍ: أنّ مبحث حجّة القطع متكفّل لبيان تنجيز الحكم وتعذيره بالقطع، وقد فرض: أنّ الاستنباط قصد به إقامة الحجّة بالمعنى الأعمّ، أي: إقامة التنجيز والتعذير. إذن فيدخل مبحث حجّة القطع في علم الأصول.

على أنّه بعد دخول حجّة القطع في علم الأصول لا يبقى مجال لدخول سائر القواعد الأصوليّة، كالبراءة، والاستصحاب، وأيّ قاعدة أخرى في علم الأصول حسب مبانيه دامت بركاته؛ لأنّها جميعاً بحاجة إلى حجّة القطع وقد فرض: أنّ القاعدة الأصوليّة يجب أن لا تحتاج في مقام الاستنباط منها إلى قاعدة أصوليّة أخرى، إذن فكلّ قواعد الأصول أو جلّها خرجت عن علم الأصول.

إلا أن يلتزم بخروج حجّة القطع عن علم الأصول، لا بملاك عدم وقوعها في طريق الاستنباط، بل بنفس الملاك الذي أخرج به حجّة الظواهر عن علم الأصول، وهو كونها أمراً واضحاً لم يقع في أصلها خلاف، وإن وقع الخلاف في بعض تفاصيلها، كما وقع ذلك في حجّة الظهور أيضاً.

وأما المؤاخذه الثالثة - وهي شمول التعريف للقواعد الفقهيّة - فقد أجاب عليها بأننا نقصد بالاستنباط: الاستنباط التوسيطي، لا الاستنباط التطبيقي.

وتوضيح ذلك: أنّ الاستنباط قد يكون تطبيقياً بمعنى كون النتيجة قطعة من المقدمة، ومصادقاً لها، وتطبيقاً لها، وهذا شأن الاستنباط من القواعد الفقهيّة، فاستنباط الضمان في البيع الفاسد من «قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» عبارة عن تطبيق تلك القاعدة العامّة في إحدى مواردّها، وتكون النتيجة - وهي

الضمان في البيع الفاسد - حصّة من الضمان في كلّ عقد فاسد يضمن بصحيحه، وقد يكون توسيطياً بمعنى: أنّ النتيجة ليست تطبيقاً للمقدّمة وحصّة منها، وإنّما تستنتج من المقدّمة على أساس وجود الملازمة بينها وبين المقدّمة من قبيل دلالة الأمر على الوجوب التي يستنتج منها وجوب الدّعاء عند رؤية الهلال مثلاً، فالنتيجة هنا ليست حصّة من المقدّمة؛ فإنّ النتيجة حكم شرعيّ، والمقدّمة أمر لغويّ مثلاً، وهما أمران متباينان، لكن يوجد بينهما تلازم بعد فرض حجّيّة الظهور، فهذا تثبت النتيجة، والمسائل الأصوليّة دائماً تقع في طريق الاستنباط بمعنى الاستنباط التوسيطيّ، بخلاف القواعد الفقهيّة، فإذا قصدنا من الاستنباط الاستنباط التوسيطيّ ارتفعت المؤاخذه.

أقول: إنّ الاستنباط التوسيطيّ أيضاً نقسّمه إلى قسمين:

أحدهما: أن تكون الملازمة بين المقدّمة وبين حكم كلّيّ إلهيّ، فنستنتج الحكم الكلّيّ الإلهيّ من المقدّمة من قبيل الملازمة بين دلالة الأمر على الوجوب ووجوب الدّعاء عند رؤية الهلال.

والثاني: أن لا تفرض ملازمة بين المقدّمة والحكم الكلّيّ، بل يفرض: أنّ المقدّمة منقّحة لموضوع ذلك الحكم، فيستنبط الحكم الجزئيّ في المقام عن طريق إحراز فعليّة موضوعه من قبيل: أنّ قاعدة صحّة المعاطاة تنقّح موضوع نفوذ التصرّفات فيما انتقل إليه بالمعاطاة مثلاً، فإنّ موضوع نفوذها هو الملك، وقد ثبت بقاعدة صحّة المعاطاة.

فإن كان مقصوده (دامت بركاته) من الاستنباط في تعريف علم الأصول الاستنباط التوسيطيّ من القسم الأوّل، فقط لزم خروج بعض المسائل الأصوليّة من قبيل اقتضاء الأمر للنهي عن ضده وعدمه، حيث إنّ الثمرة الفقهيّة لهذه المسألة

عند السيّد الأستاذ (دامت بركاته) عبارة عن بطلان الصلاة وصحّتها، بينما هذا إنّما يكون على أساس تنقيح المقدّمة لموضوع الحكم، حيث إنّ الحرمة في العبادات موضوع للبطلان، وعدم الحرمة شرط في الصحّة، وهذه القاعدة تنقّح الحرمة أو عدم الحرمة، فيتعيّن البطلان أو الصحّة.

وإن كان مقصوده الاستنباط التوسيطي ولو من القسم الثاني، دخلت كلّ القواعد الفقهيّة في علم الأصول؛ إذ هي تنقّح موضوعات أحكام أخرى، فمثلاً قاعدة صحّة المعاطاة وإن كان استنباط صحّة البيع المعاطاتيّ منها استنباطاً تطبيقياً، لكن يستنبط منها أيضاً نفوذ تصرّفات المشتري وجوازها في المبيع مثلاً على أساس: أنّ موضوع هذه الأحكام هو ملكيّة للمبيع، وقاعدة صحّة المعاطاة تنقّح هذا الموضوع، فهذا استنباط توسيطي من القسم الثاني، وكذلك يستنبط منها وجوب دفع القيمة إلى البائع؛ لأنّ موضوعه تحقّق البيع الصحيح، وهذا ما تنقّحه قاعدة صحّة المعاطاة، وكذلك قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» وإن كان استنباط الضمان في البيع الفاسد منها استنباطاً تطبيقياً، لكن استنباط وجوب أداء القيمة عند تلف المبيع منها الذي معناه وجوب أداء الدين استنباط توسيطي على أساس تنقيح الموضوع؛ حيث إنّ وجوب أداء الدين حكم تكليفيّ موضوعه الدين والضمان، وقد ثبت هذا الدين والضمان بهذه القاعدة. وهكذا الكلام في سائر القواعد الفقهيّة.

وهذا الإشكال إنّما أوردناه بناءً على ما أفاده السيّد الأستاذ في المقام من أنّ ثمرة قاعدة «اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده وعدمه» بطلان الضدّ العبادة وعدمه.

والواقع: أنّه كان المفروض أنّ القاعدة الأصوليّة هي التي يستنبط منها الحكم

الكلّي الإلهي، لا التي يستنبط منها موضوع الحكم، ولا ينتقض ذلك بالقواعد الفقهيّة التي تستنبط منها أحكام جزئية استنباطاً تطبيقيّاً من القسم الثاني. وأما كون ثمرة (اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده وعدمه) بطلان الضدّ العبادة وعدمه، فنحن لا نقول به.

وتوضيح ذلك:

أولاً: أنّ بالإمكان أن يقال: إنّ ثمرة هذا البحث هي معرفة: أنّ أضداد الواجبات هل هي حرام أو لا؟ وهي جعل كلّيّة إلهيّة مشكوكة تستنبط من قاعدة الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده.

والسيد الأستاذ - دامت بركاته - إنّما عدل عن هذه الثمرة إلى مسألة بطلان الضدّ العبادة على أساس نقطة: أنّ حرمة الضدّ غيريّة لا يترتب عليها أيّ تنجيز أو تعذير، أو ثواب أو عقاب، فليست هي ثمرة فقهيّة. ولكن هذه النقطة لو التفتنا إليها عرفنا أنّ هذا النهي لا يبطل أيضاً الضدّ إذا كان عبادة؛ إذ هو نهى غيري صرف، وليس له أيّ تنجيز أو تعذير، أو تبعيد أو تقريب، ولهذا ذهب السيد الأستاذ (دامت بركاته) إلى عدم بطلان الضدّ العبادة^(١)، وحينئذٍ لو لم نجد لهذا البحث ثمرة أخرى فقهيّة، نلتزم بعدم كونه بحثاً أصوليّاً، ولا ضير في ذلك بعد فرض عدم ترتّب ثمرة

(١) ذهب السيد الخوئي رحمه الله - على ما في المحاضرات، ج ٤٤ من موسوعة الإمام الخوئي ص ٣٨٣ - ٣٨٤ - إلى صحّة الضدّ العباديّ الواجب، سواء كان تقدّم الأمر بضده عليه لأجل أنّ العبادة كانت موسّعة وضدها مضيقاً أو لأجل أهميّة ضدها. أمّا في الفرض الأوّل فيكفي في صحّة العبادة تعلّق الأمر بالطبيعة الجامعة بين الفرد المزاحم والأفراد المتأخّرة، ولا تنافي بين الأمرين. وأمّا في الفرض الثاني فالقول بالترتب يثبت الأمر ويحلّ الإشكال.

فقهية عليه^(١)، وأما لو لم نلتفت إلى هذه النكتة إذن نجعل الثمرة الفقهية لهذا البحث نفس حرمة الضدّ وعدمها، ولا إشكال أيضاً.

وثانياً: أننا نقول: إنّ ثمرة هذا البحث هي: أنّه لو كان الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، إذن لا يكون الضدّ واجباً بنحو الأمر الترتيبي؛ لأنّ الوجوب لا يجتمع مع الحرمة ولو كانت غيريّة، ولو لم يكن الأمر به مستلزماً للنهي عن ضده صحّ تعلّق الأمر الترتيبي بالضدّ المهمّ، أي: الأمر به على تقدير مخالفة الأهمّ، وهذا استنباط لحكم كلّيّ إلهيّ، وهو وجوب الضدّ ترتّباً أو عدمه.

تعريف المحقّق العراقيّ لعلم الأصول:

وأما تعريف المحقّق العراقيّ رحمته الله (وهو رحمته الله ركّز على دفع المؤاخذه الأولى) فقد ذكر رحمته الله: أنّ القاعدة الأصوليّة تكون قاعدة دخيلة في الاستنباط بنحو تكون نفس القاعدة حينما يستنبط منها حكم فقهيّ متعرّضة للحكم أو لكيفيّة تعلّقه بموضوعه وناظرة إلى ذلك، فمثلاً قاعدة دلالة الأمر على الوجوب مفادها ابتداءً هو إثبات الوجوب، في حين أنّ وثاقة الراوي أو ظهور كلمة «الصعيد» لا يتعرّضان ابتداءً للحكم وإن كنّا نستفيد منهما في مقام استنباط الحكم، ولذا لو غرضنا النظر عن عالم الأحكام لا يبقى معنى لقولنا: (الأمر يدلّ على الوجوب)؛ إذ الوجوب هو حكم من

(١) ولنا أن نقول: إنّه يكفي في أصوليّة القاعدة استنباط الحكم الكلّيّ الإلهيّ منها ولو من دون تنجيز أو تعذير، وقاعدة (الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، أو لا يقتضي) قاعدة يستنبط منها حرمة الضدّ أو عدم حرمة، وهي حكم كلّيّ إلهيّ. أو يقال: يكفي في أصوليّتها انتاجها على بعض المباني، وهذه القاعدة تنتج على مبنى تخيل أنّ النهي الغيريّ ينجّز ويعدّر.

الأحكام، ولكن يبقى معنى لقولنا: (الصعيد بمعنى وجه الأرض) أو (زرارة ثقة)^(١). ثم إنه قد يقال: إن هذا التعريف لا يشمل مثل بحث المفاهيم، أو المطلق والمقيّد، أو العموم والخصوص، لكنّه هو هو تعرّض في المقالات لدفع هذا التوهّم ببيان: أنّ هذه الأبحاث تتعرّض لكيفيّة تعلّق الحكم بالموضوع^(٢)، وفرّق بين هذه الأبحاث وبحث المشتقّ، حيث إنّ بحث المشتقّ لا يندرج تحت التعريف، ولذا لا يكون من الأبحاث الأصوليّة^(٣)، وحيث إنّ عبارته في المقالات مغلقة فكأنّ بعضهم لم يلتفت إلى المقصود، ولهذا أشكل عليه بأننا لم نفهم الفرق بين هذه الأبحاث وبحث المشتقّ الذي هو خارج عن علم الأصول، فإنّ بحث المشتقّ أيضاً يتكلّم عن حدود الموضوع هل هو خصوص المتلبس فعلاً بالمبدأ أو أعمّ من ذلك مثلاً؟ وتوضيح مقصوده هو: أنّ القاعدة الأصوليّة حينما يكون لها تأثير في الحكم تكون متعرّضة بالمباشرة للحكم أو لخصوصيّة في الحكم، ومبحث دلالة الشرط على المفهوم مثلاً يكون له تأثير في الحكم حينما يكون الجزاء حكماً من الأحكام، وتكون القاعدة حينئذٍ متعرّضة لخصوصيّة في الحكم؛ إذ تتعرّض لكون الجزاء - وهو الحكم حسب الفرض - مقيّداً بحدود دائرة الشرط، وأنّه ينتفي بانتفاء الشرط، وهذا بخلاف البحث عن معنى أفراديّ ككلمة «الصعيد»، فإنّه لا يتكلّم عن خصوصيّة في الحكم، وإنّما يتكلّم عن المعنى الإفراديّ للصعيد الذي لا يكون حكماً في وقت من الأوقات وإن كان البحث عنه دخليلاً في استنباط الحكم أحياناً، وأيضاً بحث الإطلاق حينما يؤثّر في الحكم، أي: حينما يُجرى

(١) المقالات، ج ١، ص ٥٤، بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر، ص ٥٥.

الإطلاق في موضوع حكم من الأحكام يكون مفاده هو: أن الحكم ثابت على طبيعي الموضوع بلا قيد، وهذه خصوصية من خصوصيات الحكم، وكذلك بحث العموم، حيث إن مفاده حينما يتعلق الحكم بالعام هو أن الحكم ثابت لتمام أفراد العام. وتمام النكته هو: أن هذه الأبحاث لا تتكلم عن تفسير معنى أفراد ككلمة «الصعيد» وإنما تتكلم عن سعة أو ضيق ونحو ذلك في معنى تركيب قد يكون ذلك المعنى حكماً من الأحكام، وأما بحث المشتق فهو وإن كان يتكلم عن حدود الموضوع، لكنه يتكلم عن حدوده بما هو معنى أفراد، لا عن حدوده بما هو موضوع حتى يرجع إلى البحث عن خصوصية في الحكم وكيفية تعلقه بموضوعه، ففرق كبير بينه وبين هذه الأبحاث.

نعم، يبقى شيء واحد وهو: أن تطبيق التعريف على بحث العموم كما صنعه المحقق العراقي رحمته الله مبني على كون أداة العموم مفادها شمول الحكم واستيعابه لتمام أفراد الموضوع، فهو مشى هنا على هذا المبني، في حين أن هذا المبني ليس هو المبني الصحيح، ولا هو مختاره في محله، والصحيح الذي هو مختاره في محله هو: أن أداة العموم تجمع أفراد مدخوله تحت المدخول، وتعطي معنى شمولياً أفرادياً قبل فرض طرء الحكم على الموضوع، إذن فلا يكون العموم متعرضاً بالمباشرة لخصوصية من خصوصيات الحكم، كما لا يكون متعرضاً للحكم^(١).

(١) المحقق العراقي رحمته الله يرى - حسب ما هو وارد في المقالات، ج ١، المقالة الثلاثون، ص ٤٢٩ - ٤٣٠ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي - أن أداة العموم تفيد استيعاب أفراد المدخول، وأن البدلية والشمولية تكون نتيجة كون المدخول نكرة أو جنساً، وأن الاستغرافية والمجموعية في الجنس تكون بكيفية تعلّق الحكم بالأفراد من

وعلى أي حال، يرد على تعريف المحقق العراقي رحمته الله:

أولاً: أنه توجد هناك قواعد استدلالية للفقهاء تحمل نفس النكتة التي تعرض لها المحقق العراقي، وهي كون القاعدة متعرضة للحكم مباشرة، فلو كانت هذه النكتة هي الميزان الكامل للتمييز بين المسألة الأصولية وغيرها، لزم دخول تلك القواعد في علم الأصول، إذن فلا بد من التفطيش عن نكتة أخرى لإخراج هذه القواعد عن التعريف، وقد تكون تلك النكتة الأخرى وحدها وافية بتمييز علم الأصول عن غيره، مغنية عن النكتة التي ذكرها المحقق العراقي رحمته الله، كما سوف نبين فيما يأتي. ونحن هنا نذكر مثالين للقواعد الاستدلالية للفقهاء الداخلة في تعريف المحقق العراقي رحمته الله للأصول:

١ - قيل: إن دليل إمضاء البيع يدل على ضمان المثل أو القيمة حينما لا يتم ضمان المسمى لفقدان بعض شروط صحة البيع، وذلك بدعوى: أن ذلك الدليل يدل على أصل الضمان وعلى كون الضمان بالمسمى، فإذا انتفى ضمان المسمى بدليل، بقي أصل الضمان ثابتاً على حاله^(١).

→

كونها بنحو قائم بكل واحد من المصاديق مستقلاً أو قائم بالمجموع. إذن فمن حقه أن يقول في المقام: إنه في باب العموم نفهم خصوصية الحكم من الوضع التركيبي من الكلام، فينطبق التعريف على باب العموم كما هو منطبق على باب الإطلاق. على أنه يكفي إدخالاً لبحث في علم الأصول انطباق التعريف عليه بلحاظ بعض المباني، وعلى مبنى كون العموم يدل على شمول الحكم لتمام أفراد الموضوع يكون العموم مبنياً لكيفية تعلق الحكم بالأفراد، وهي الكيفية الشمولية.

(١) كأنه رحمته الله عدل عن النقض بقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» إلى هذا البيان حذراً عن أن يجاب بأن هذا ليس استدلالاً على فقهي، وإنما هذا هو الحكم الفقهي ابتداءً.

وهذه القاعدة شبيهة تماماً بما قاله بعضهم في علم الأصول من أنه إذا دلّ الأمر على وجوب شيء ثم نسخ الوجوب بقي الجواز، بتقريب: أن الأمر يدلّ على الجواز بالمعنى الأعم، وعلى كون ذلك الجواز في ضمن الوجوب، فإذا انتفى الوجوب بالنسخ بقي أصل الجواز ثابتاً على حاله. وكما أن هذه القاعدة تتعرض بالمباشرة للحكم وهو الضمان.

٢ - يقال في فقه الطهارة: إنه حينما يدلّ دليل على مطهريّة شيء فهو يدلّ بالملازمة على طهارة ذلك الشيء، ولهذا قالوا: إن ما دلّ من الكتاب على مطهريّة الماء يدلّ أيضاً على طهارته، وهذه القاعدة شبيهة تماماً بما يقال في علم الأصول من أن الأمر بالشيء يدلّ بالملازمة على وجوب مقدّمته، أو النهي عن ضده، وكما أن هذه القاعدة الأصوليّة تدلّ بالمباشرة على الحكم - أي: ناظرة إلى الحكم - وهو وجوب المقدّمة أو حرمة الضدّ - بناءً على أن وجوب المقدّمة أو حرمة الضدّ يعتبر حكماً فقهيّاً - كذلك تلك القاعدة الفقهيّة تدلّ بالمباشرة على الحكم، وهو الطهارة. وثانياً: أنه ذهب المشهور - في قاعدة «أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده» - إلى أن الثمرة الفقهيّة لهذا البحث هي صحّة الضدّ العبادة وفسادها، ومبنيّاً على هذا الرأي المشهور نقول: إن هذه القاعدة لا تحمل الميزة التي يراها المحقّق العراقي رحمته ميزاناً لكون المسألة أصوليّة، وهي التعرّض للحكم بالمباشرة، فإن هذه القاعدة لا تتعرّض بالمباشرة لفساد العبادة أو صحّتها، وإنّما هذه القاعدة تتعرّض (بناءً على الاقتضاء) لإثبات النهي في العبادة، ثمّ نرجع بعد ذلك إلى قاعدة «أنّ النهي في العبادة يقتضي البطلان»، فهذه القاعدة الثانية هي التي تتعرّض بالمباشرة للحكم، وهو البطلان. كما أن القاعدة الأولى - بناءً على عدم الاقتضاء - إنّما

تتعرض بالمباشرة لعدم النهي عن الضدّ، ثمّ نرجع إلى إطلاق حكم الضدّ ونثبت به صحّته، وليست القاعدة الأولى متعرّضة بالمباشرة لصحّته.

وثالثاً: أنّ القواعد المنطقيّة للاستنتاج تحمل نفس الميزة التي يراها المحقّق العراقي رحمته ميزاناً لكون المسألة أصوليّة، فإنّه حينما تكون النتيجة حكماً شرعيّاً تكون تلك القاعدة متعرّضة بالمباشرة للحكم، وتوضيح ذلك: أنّ الفقيه حينما يقول مثلاً: (هذا ما دلّ على وجوبه خبر الثقة، وكلّما دلّ على وجوبه خبر الثقة فهو واجب تعبّداً، فهذا واجب تعبّداً)، فالقاعدة المنطقيّة الدخيلة في هذا الاستنتاج هي قاعدة الشكل الأوّل من القياس، وهي: أنّه متى ما كان الأصغر داخلاً في الأوسط، والأوسط داخلاً في الأكبر، فالأصغر داخل في الأكبر، والأكبر ثابت للأصغر، إذن فهذه القاعدة تتعرض بالمباشرة لثبوت الأكبر للأصغر، فحينما يكون الأكبر حكماً من الأحكام - كما في هذا المثال - فقد تعرّضت القاعدة بالمباشرة لثبوت الحكم على الأصغر.

فهذه كلّها نقوض على تعريف المحقّق العراقي رحمته نحتاج لدفعها إلى إبراز نقطة أخرى، ومعه قد تغنينا تلك النقطة عن النقطة التي يتبنّاها المحقّق العراقي رحمته.

ورابعاً: أنّنا نسأل: ما هو المراد من كون القاعدة الأصوليّة ناظرة إلى الحكم الشرعيّ؟ هل المراد من ذلك كون القاعدة ناظرة إلى دلالة لفظيّة على الحكم من قبيل قاعدة «أنّ الأمر يدلّ على الوجوب»، أو المراد منه هو مطلق كون المحمول في القاعدة حكماً من الأحكام عند تأثيرها في الاستنباط؟ فإن كان المقصود هو الأوّل، خرج من علم الأصول ما يكون من قبيل أبحاث الملازمات، كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، أو حرمة ضده، فإنّها ليست دلالات لفظيّة، وإن كان المقصود هو الثاني دخل في علم الأصول وثاقة الراوي، فإنّ معنى كون

زرارة ثقة مثلاً هو: أن نقل زرارة له دلالة ظنيّة على صحّة ما ينقله، وأنّه يصدق غالباً في نقله، فحينما يكون ما ينقله حكماً من الأحكام فوثاقته تدلّ على أنّه صادق في هذا الحكم بمقدار سبعين بالمائة مثلاً، فهذا من قبيل قولنا: إنّ الأمر ظاهر في الوجوب، أي: يكشف عن الوجوب بمقدار سبعين بالمائة مثلاً، فكما أنّ قاعدة «ظهور الأمر في الوجوب» قاعدة أصوليّة كذلك قاعدة «أنّ زرارة يصدق غالباً في نقله» تكون قاعدة أصوليّة. نعم، الصدق الغالبي لزرارة لا يكفي لإثبات الحكم ظاهراً على المكلف ما لم تضمّ إليه قاعدة حجّية خبر الثقة، كما أنّ ظهور الأمر في الوجوب لا يكفي لإثبات الوجوب ظاهراً على المكلف ما لم تضمّ إليه قاعدة حجّية الظهور.

بل بالإمكان أن يدعى: أنّ علم الأصول - بناءً على هذا التعريف - يتّسع بمقدار كلّ ما يوجد في العالم من قواعد دخيلة في الاستنباط، فمثلاً بالإمكان صياغة قاعدة أصوليّة توازي قاعدة دلالة الصعيد على التراب أو على وجه الأرض، وذلك بأن يقال: (متى ما كان الصعيد موضوعاً لحكم ثبت ذلك الحكم على التراب أو على وجه الأرض) وهذا معناه: أنّ الفرق بين القواعد اللغويّة، أو أيّ قاعدة أخرى دخيلة في الاستنباط وبين القواعد الأصوليّة إنّما هو فرق راجع إلى صياغة الكلام من دون وجود فارق جوهريّ، بينما ليس الأمر هكذا.

التعريف المختار لعلم الأصول:

وأما التعريف المختار لعلم الأصول فهو أن يقال: إنّ علم الأصول هو العلم بالقواعد المشتركة في القياس الاستدلاليّ الفقهيّ. وتوضيح ذلك: أنّ نسبة علم الأصول إلى علم الفقه كنسبة علم المنطق إلى سائر العلوم، فعلم المنطق يتناول

صور الاستدلال المشتركة بين العلوم، وعلم الأصول يتناول صور الاستدلال المشتركة في الفقه، وبالتحليل ترجع القيود التي نأخذها في تعريف علم الأصول إلى قيود ثلاثة:

القيد الأول: أن القواعد الأصولية لا تؤخذ فيها مادة معينة من مواد الفقه، أعني: فعلاً معيناً من أفعال المكلفين كالصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك^(١)، أي: أنها تكون لا بشرط تجاه هذه المواد، كما أن القواعد المنطقية لا تؤخذ فيها مادة معينة من مواد العلوم، فهي لا تتكلم عن المواد الفيزيائية، ولا الأعداد الرياضية، ولا الأدوية الطبية ولا غير ذلك، وإنما تتناول صورة الاستدلال التي تسري في كل هذه العلوم. وبهذا القيد تخرج القواعد اللغوية البحتة من قبيل دلالة كلمة «صعيد» على التراب أو مطلق وجه الأرض، فإنها إنما تفيد في استنباط حكم فعل مضاف إلى التراب أو وجه الأرض، ولا تكون لا بشرط من حيث خصوصية الأفعال، وتخرج مسائل علم الحديث، أعني: آحاد الروايات، فإن كل رواية منها تبين حكماً مختصاً بفعل خاص من الأفعال، وتخرج أيضاً القواعد الاستدلالية الفقهية التي تكون من قبيل قاعدة: إن دليل صحة البيع يدل على الضمان مثلاً، فإنها مختصة بمادة معينة من المواد كمادة البيع، كما أن القواعد الفقهية^(٢) التي هي من

(١) ما أفاده أستاذنا الشهيد رحمه الله في بحث الاستصحاب من الدورة السابقة، أي: الدورة الأولى أدق تعبيراً من التعبير الوارد هنا، وهو: أن مواد الفقه التي لا تؤخذ في القواعد الأصولية هي كل عنوان أولي أو ثانوي متعلق لحكم واقعي كالصعيد مثلاً الذي هو عنوان أولي، وكالضرر الذي هو عنوان ثانوي.

راجع كتابنا في تقرير أبحاثه رحمه الله الجزء الخامس من القسم الثاني، ص ٢٥ بحسب الطبعة الأولى وفق مطبعة وتجليد إسماعيليان.
(٢) وهي خارجة بالقيد الثاني أيضاً.

قبيل (ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده) مختصة بمادة معينة من المواد.

وهذا القيد جامع لجميع المسائل الأصولية، فهي جميعاً لا تتقيد بمادة دون أخرى، سواء كانت من مباحث الحجج والأصول كحجية خبر الواحد أو الاستصحاب، فإنها - كما ترى - غير مشروطة بمادة معينة، أو كانت من مباحث الاستلزامات والامتناعات العقلية، فإنها تنفي حكماً أو تثبت حكماً من دون تقيد ببعض الأفعال دون بعض، وذلك من قبيل الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، أو كانت من مباحث صغريات الظهور كظهور الأمر في الوجوب، والنهي في الحرمة، فإنها - كما ترى - غير مختصة بمادة دون أخرى، فالأمر في ضمن أي مادة كان يدل على الوجوب، والنهي في ضمن أي مادة كان يدل على الحرمة. نعم، دلالة الأمر على الوجوب مختصة بحكم من الأحكام وهو الوجوب، ودلالة النهي على الحرمة أيضاً مختصة بحكم من الأحكام وهي الحرمة، لكننا نقصد بعدم تقيد القاعدة الأصولية بمادة دون مادة عدم تقيدها ببعض مواد الأفعال دون بعض، لا عدم تقيدها ببعض الأحكام دون بعض. نعم، دلالة النهي على الفساد مثلاً لا تجري في كل الأفعال؛ إذ هي تختص بالأفعال التي يتصور فيها الصحة والفساد، لكن هذا اختصاص في طول اختصاص الحكم، أي: بما أن الفساد لا يتصور إلا في بعض الأفعال فالقاعدة اختصت ببعض الأفعال، فالقاعدة بما هي لا تختص بفعل معين، وإنما تختص بحكم معين وهو الفساد، فتسري فيما أمكن سريان الصحة والفساد فيه.

وبهذا القيد تخرج مباحث الصحيح والأعم، ومباحث المشتق من علم الأصول، حيث إنها مختصة بمادة معينة من المواد، فبحث المشتق إنما يتدخل في استنباط حكم فعل مضاف إلى مشتق من المشتقات، كوجوب إكرام العالم لا كوجوب الصلاة مثلاً، وبحث الصحيح والأعم إنما يتدخل في استنباط حكم

مضاف إلى فعل يكون فيه الصحيح والأعم.

ومن امتيازات تعريفنا على التعاريف الماضية أنه كانت تؤخذ في التعاريف الماضية قيود لإخراج ما ليس من القواعد الأصولية، ولا مبرر لتلك القيود عدا أن الأصوليين عملاً قد أخرجوا تلك القواعد عن علم الأصول من دون أن تبرز نكتة ثبوتية لهذا العمل، فيقال مثلاً: إن القاعدة الأصولية هي التي تكفي وحدها في مقام الاستنباط، أو هي التي تكون ناظرة إلى الحكم. وقيد الوحدة أو قيد النظر إنما هو قيد انتزع من الواقع الخارجي لعلم الأصول المدون في الكتب من دون أن توجد نكتة من أول الأمر في جعل علم الأصول هي خصوص القواعد التي تكفي وحدها في الاستنباط، أو خصوص القواعد التي تنظر إلى الحكم، فهذه القيود هي تصحح عمل الأصوليين من دون أن توجهها، ولكن التعريف الذي ذكرناه يصحح عمل الأصوليين ويوجهه في نفس الوقت؛ لأن جميع القيود المأخوذة فيه مشتملة على مناسبة ثبوتية ومبرر واقعي لأخذها بعين الاعتبار في علم الأصول، بحيث لو أعطي بيدنا تدوين علم الأصول وتأسيسه من أصله لما أسسنا ودوّنا إلا بنفس هذا الترتيب المشتمل على هذه القيود.

فبالنسبة للقيد الأول وهو كون القاعدة لا بشرط من حيث المواد ترى المناسبة واضحة في أخذه بعين الاعتبار، فإن علم الأصول نشأ في أحضان علم الفقه، وتولّد بعد علم الفقه تاريخياً تلبية للحاجات الفنية لعلم الفقه، حيث إن علم الفقه احتاج في كثير من الأحيان إلى قواعد واستدلالات، وتلك القواعد والاستدلالات بعضها كانت مقيدة بمادة معينة من قبيل قاعدة ما يضمن المقيدة بالعقود مثلاً، ومن الواضح: أن مثل هذه القاعدة يناسب ذكرها في مبحث تلك المادة، وبعضها كانت عامّة وغير مقيدة بمادة دون مادة، فكان من المناسب

أفرادها بالبحث، فأفردت تلك القواعد بالبحث، وسمّيت بعلم الأصول.

القيد الثاني: أن تكون تلك القاعدة: إمّا غير مقيّدة بحكم معيّن من قبيل حجّية خبر الثقة المنسجمة مع تمام الأحكام الفقهيّة، أو تكون مقيّدة بحكم سارٍ في أبواب كثيرة من أبواب الفقه من قبيل دلالة الأمر على الوجوب، والنهي على الحرمة، واقتضاء النهي للفساد ونحو ذلك، فإنّ هذه القواعد وإن اختصّت بحكم معيّن من قبيل الوجوب أو الحرمة أو الفساد، إلّا أنّ هذه الأحكام - كما ترى - سيّالة في سائر أبواب الفقه. وبهذا يخرج عن علم الأصول ما كان من قبيل قاعدة (أنّ ما دلّ على مطهريّة شيء فقد دلّ على طهارته)، فإنّ هذه القاعدة وإن لم تكن مقيّدة بفعل من الأفعال، إلّا أنّها مقيّدة بحكم معيّن غير سيّال في أبواب الفقه وهو الطهارة فمن الواضح: أنّ مثل هذه القاعدة يناسب ذكرها في ذلك الباب الفقهيّ المعيّن، لا إفرادها وجعلها في ضمن القواعد الأصوليّة المستقلّة عن علم الفقه.

القيد الثالث: أن تكون تلك القاعدة الداخلة في القياس الاستدلاليّ للفقه داخلة في القياس الأخير للاستنباط، وجميع القواعد الأصوليّة من هذا القبيل، فمبحث الملازمات والامتناعات يدخل في القياس المباشر لاستنباط الحكم نفيّاً أو إثباتاً، وكذلك مباحث الحجج والأصول، أو مباحث صغريات الظهور، غاية الأمر أنّ بعض هذه المباحث يدخل في كبرى القياس المباشر للاستنباط من قبيل حجّية خبر الثقة، فيقال مثلاً: هذا الحكم ما أخبر به الثقة، وكلّما أخبر به الثقة فهو ثابت تعبدّاً، فهذا الحكم ثابت تعبدّاً، وبعضها يدخل في صغرى القياس المباشر للاستنباط من قبيل مباحث صغريات الظهور، فيقال مثلاً: هذا الأمر ظاهر في الوجوب، والظهور يثبت الحكم تعبدّاً، إذن فالوجوب ثابت تعبدّاً.

والمناسبة في أخذ هذا القيد في التعريف أيضاً واضحة، فإنّ قواعد العلم إذا كانت مستنبطة من أقيسة مركّبة من مقدّمات، وتلك المقدّمات أيضاً بالتحليل كانت ترجع إلى مقدّمات أخرى فوقها... وهكذا، فهذه المقدّمات بجميع طبقاتها وإن كانت مقدّمات لذاك العلم، ولكن المقدّمات الفوقيّة مقتضى طبعها أن يعقل دخلها في دائرة أوسع من ذلك العلم، فالمناسب بحسب الذوق العلميّ أن تجعل علماً مستقلاً غير مرتبط بعلم المقدّمات المباشرة، فمثلاً علم الأصول هو علم بمقدّمات دخيلة في القياس المباشر للاستنباط، ولكن حينما تحلّل تلك المقدّمات نرى أنّها ترجع أيضاً إلى مقدّمات أخرى فوقها وهي المقدّمات المنطقيّة، فلولا القاعدة المنطقيّة القائلة: «إذا كان الأصغر داخلاً في الأوسط الداخل في الأكبر، كان ذلك الأصغر داخلاً في الأكبر» لما أمكن الاستنباط من المقدّمات الأصوليّة؛ لعدم التأكّد من صحّة صورة القياس المركّب من مقدّمات أصوليّة، وحينئذٍ ترى من المناسب أن يكون علم الأصول منطقاً لعلم الفقه، وأن يكون علم المنطق منطقاً لدائرة أوسع وهي مطلق العلوم، فإنّه يشتمل على مقدّمات فوقيّة ودخيلة في علوم أخرى، وليس من المناسب بحسب الذوق العلميّ إدخال المقدّمات بجميع طبقاتها في علم واحد.

وقد اتّضح بما ذكرناه نكتة خروج علم الرجال من علم الأصول أيضاً، فإنّ وثاقة زرارة ليست دخيلة في القياس المباشر للاستنباط، وإنّما هي من مقدّمات قياس سابق، حيث يقال أولاً: «هذا خبر زرارة، وزرارة ثقة، فهذا خبر ثقة»، وبعد ذلك يقال: «هذا ما أخبر به الثقة، وكلّما أخبر به الثقة فهو ثابت تعبدّاً، فهذا ثابت تعبدّاً»، فالقياس الأوّل بكلتا مقدّمتيه خارج عن علم الأصول، وأمّا القياس الثاني وهو القياس المباشر، فصغراه خارجة عن علم الأصول بالقيد الأوّل؛ لتقيده بمادّة

معينة ورد فيها ذلك الخبر، وكبراه داخله في علم الأصول^(١).

(١) قد يقال - كما مضى في النقاش مع المحقق العراقي رحمته الله - : إنه لا ينبغي أن يصاغ التعريف بصياغة تؤدي إلى كون الفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الأخرى الدخيلة في الاستنباط فرقاً في الصياغة، لا فرقاً جوهرياً، بحيث كان بالإمكان تغيير صياغة تلك القواعد الأخرى إلى ما يدخلها في علم الأصول، فكذلك نقول فيما نحن فيه: إن خروج مسائل علم الرجال عن الأصول أصبح أمراً صياغياً بحتاً، فلو بدلنا صياغة المسألة الرجالية التي نقول: «زرارة ثقة» إلى قولنا: «كل خبر زرارة خبر ثقة» أصبحت هذه المسألة داخله في علم الأصول؛ إذ بالإمكان أن نشير إلى خبر من أخبار زرارة دالاً على أحد الأحكام ونقول: «هذا الخبر خبر ثقة، وخبر الثقة يثبت الحكم تبعداً، إذن فهذا الحكم ثابت تبعداً»، فقد أصبح كون خبر زرارة خبر ثقة صغرى في القياس المباشر للاستنباط، وهذا سنخ ما مضى من أستاذنا الشهيد رحمته الله في مقام توضيح كون دلالة الأمر على الوجوب مسألة أصولية من أننا نقول: «هذا الأمر ظاهر في الوجوب، والظهور يثبت الحكم تبعداً، إذن فالوجوب ثابت تبعداً».

فإن قلت: إن قولك: «هذا الخبر خبر ثقة» خاص بمادة من المواد، وهي الفعل الذي يحكي عنه هذا الخبر، فهذا خارج بالقيد الأول، قلنا: كذلك قولك: «هذا الأمر ظاهر في الوجوب» خاص بالفعل الذي أمر به في هذا الأمر، فإن جعلنا وقوع تطبيق من تطبيقات «الأمر ظاهر في الوجوب» صغرى للقياس المباشر كافياً في صدق عنوان: أن ظهور الأمر في الوجوب الذي لا يختص بمادة من المواد وقع صغرى للقياس المباشر، فلنقل كذلك في المقام: إن وقوع تطبيق من تطبيقات «كل خبر زرارة خبر ثقة» صغرى للقياس المباشر كاف في صدق عنوان: أن كون خبر زرارة خبر ثقة الذي لا يختص بمادة من المواد وقع صغرى للقياس المباشر.

ويمكن الجواب على هذا الإشكال بأن يقال: إن قولنا: «هذا الخبر خبر ثقة» وإن كان تطبيقاً لقولنا: «كل خبر زرارة خبر ثقة»، كما أن قولنا: «هذا الأمر ظاهر في الوجوب» تطبيقاً لقولنا: «الأمر ظاهر في الوجوب»، ولكن يوجد فرق جوهري بين التطبيقين، وهو:

→

أنَّ التطبيق في الثاني يكون بمعنى العينية بين القضيتين موضوعاً ومحمولاً، وأنَّه لا فرق بينهما إلا في الكلية والجزئية، وأمَّا التطبيق في الأوَّل فليس بهذا المعنى، وإنما هو بمعنى الملازمة، أي: أنَّ هذا الخبر مضاف إلى زرارة والوثاقة أيضاً مضافة إلى زرارة، فأصبح المضافان متلاقين بلحاظ وحدة المضاف إليه، فصار هذا الخبر خبر ثقة، وبكلمة أخرى: أنَّ وثاقة زرارة حيثية تعليلية لكون هذا الخبر خبر ثقة، ولكن ظهور الأمر في الوجوب هو عين ظهور هذا الأمر في الوجوب عينية الكلية للمصدق، وليس مجرد حيثية تعليلية.

نعم، ذات كون هذا الخبر خبر ثقة قد أصبح دخيلاً في القياس المباشر، لكنَّ هذا لا يشفع لا لكون ذلك داخلياً في علم الأصول، ولا لكون قولنا: «كلَّ خبر زرارة خبر ثقة» أو قولنا: «زرارة ثقة» داخلياً في علم الأصول. أمَّا الأوَّل فلخروجه بالقيود الأوَّل؛ لأنَّه مختصٌّ بمادة الفعل الذي يحكي ذاك الخبر عن حكمه، وأمَّا الثاني فلأنَّه ليس إلا حيثية تعليلية لما دخل في القياس المباشر، لا عينية من باب العينية الثابتة بين الكلِّي والمصدق.

ولكنَّ الصحيح: أنَّنا لو قسنا جملة «هذا الخبر خبر ثقة» إلى جملة «زرارة ثقة» صحَّ القول بأنَّ صدق الجملة الثانية مجرد حيثية تعليلية لصدق الجملة الأولى من دون أن تكون منطبقة عليها انطباق الكلِّي على المصدق، ولكنَّا لو قسناها إلى جملة «خبر زرارة خبر ثقة» فهذه الجملة عين الجملة الأولى عينية الكلِّي والمصدق وليست مجرد حيثية تعليلية لها، فصحيح: أنَّنا حينما نجعل الوثاقة صفة لزرارة فارتباطها بهذا الخبر الذي هو خبر زرارة يكون بواسطة اتحاد طرف النسبتين، وهو زرارة، ويكون هذا حيثية تعليلية لتوصيف هذا الخبر بالوثاقة من دون عينية بين الجملتين من سنخ عينية القضية الكلية والقضية الجزئية التي تكون مصداقاً لها، ولكن حينما نصف خبر زرارة بكونه خبر ثقة، فانطباق هذا الوصف على هذا الخبر الجزئي إنما يكون لأجل كون هذا الخبر مصداقاً لموصوف هذا الوصف، ومتحدداً معه اتحاد المصدق مع الكلِّي، وذلك تماماً من قبيل اتحاد

←

→

هذا الأمر مع كلّ الأمر الذي وصف بأنه ظاهر في الوجوب، وهذا معنى ما قلناه من أنّه رجع إذن الفرق بين القواعد الأصوليّة ومسائل علم الرجال إلى الفرق في الصياغة، فلو صغنا المسألة بصياغة «زرارة ثقة» لم تدخل في علم الأصول، ولو صغناها بصياغة «خبر زرارة خبر ثقة» دخلت في علم الأصول.

وقد يقال: إنّ نكتة دخول مسألة من المسائل في علم من العلوم يجب أن تكون ثابتة في كلّ مسائل ذاك العلم، وإلاّ لجاز إدخال كلّ مسألة في ذاك العلم، ولكن لا يجب عدم انطباقها على مسائل علم آخر؛ وذلك لأنّه قد تكون مسائل العلم الآخر رغم اشتغالها على نفس النكتة أفردت بعلم آخر على أساس جامع آخر مهمّ وواسع المصاديق غير موجود في باقي مسائل العلم الأوّل، فاقتضت المناسبة الذوقيّة جمع تلك المصاديق تحت ذاك الجامع الآخر، وأفرادها عن باقي مسائل العلم الأوّل، وإخراجها عن ذاك العلم، والمسائل الرجاليّة بالقياس إلى المسائل الأصوليّة من هذا القبيل، فهي يجمعها البحث عن أحوال الرجال، وهو بحث واسع الانطباق على المسائل الكثيرة متميّز عن باقي مسائل علم الأصول ممّا أوجب اقتضاء المناسبة أفرادها في تصنيف العلوم، فلا محيص عن أن يضاف إلى تعريف ذاك العلم قيد الخروج عن القاسم المشترك الموجود في العلم الآخر.

هذا، ولأستاذنا الشهيد^(١) بيان آخر لإخراج مسائل علم الرجال غير ما ذكره هنا، وهو ما تعرّض له في أوّل بحث خبر الواحد، ونحن قد حذفناه في تقريرنا المطبوع من هناك ونذكره هنا، وهو: أنّ علم الأصول وإن كان علماً بالقواعد الفارغة عن الموادّ الفقهيّة، والتي هي موجهة عامّة صوريّة بحث لعمليّة الاستنباط، ومسائل علم الرجال تحمل هذه الصفة، ولكنّها مع ذلك خارجة عن علم الأصول، فإنّ ما يبحث عنه فيه إنّما هي الموجهات الصوريّة التي ترجع إلى الشارع، أي: تكون شأناً من شؤون الشارع: إمّا بأن يكون حكماً مجعولاً للشارع كالحكم بحجّيّة خبر الواحد؛ إذ هو حكم مجعول له تأسيساً أو إمضاءً،

←

→

وكذلك سائر الأحكام التنجيزية والتعديرية، أو بأن يكون حالة عامة في الشريعة وإن لم يكن حكماً له، كأن يقال بأن الشارع إذا أمر بشيء أمر بمقدمته، فإنه وإن كان قد يقيم برهان عقلي على ذلك، لكنّه مع ذلك حالة ترجع إلى الشارع، أو بأن يكون عبارة عن بناء الشارع والتزاماته في مقام المحاوراة والمخاطبة كما في الظهورات، والموجه الحقيقي في بحث ظهور صيغة «افعل» في الوجوب إنما هو ظهور صيغة «افعل» في الوجوب في لسان الشارع لا في لسان العرف، غاية الأمر أننا إنما نتكلم عن الظهور العرفي باعتبار مقدّمة مطوّية، وهي جريان الشارع على طبق الطريقة العرفية، ولهذا ترى أنّه في المورد الذي يحتمل فيه وجود مصطلح خاص للشرع يقع البحث عن ذلك في الأصول، ولذا قال البعض في بحثه الأصولي في صيغة «افعل»: إنها وإن كانت حقيقة في الوجوب لغة، لكنّها نقلت شرعاً إلى الاستحباب، أو إلى جامع الوجوب والاستحباب.

والخلاصة: أنّ البحث الأصولي يكون بحثاً عمّا يرجع للشارع، ويكون شأناً من شؤونه، فإنّ علم الأصول فرض علماً شرعياً مربوطاً بالشارع، فالموجّهات العامة الأصولية كلّها تعود إلى شأن من شؤون الشارع من حكم مجعول له، أو حالة تشريعية عامة فيه، أو بناء عام من قبله تأسيساً كما في موارد النقل عمّا عليه العرف، أو إمضاء كما في موارد جريانه على طبق الفهم العرفي. وأمّا وثيقة الراوي فليست شأناً من شؤون الشارع، ولا مأخوذة منه، وكذلك كلّ ما كان من هذا القبيل، كتشخيص كميّة الشهرة بحسب الخارج، وتشخيص مقدار علم العلماء لمعرفة مقدار أثر الإجماع، ولهذا لا يبحث في علم الأصول عن أحوال العلماء من ناحية مقدار علمهم وسعة باعهم ودقّتهم، وإنّما يبحث ذلك في علم التاريخ كما يبحث عن الرواة في علم الرجال وإن كان كلّ ذلك من الموجّهات الصوريّة العامة.

وذكر - رضوان الله عليه - في أوّل بحث الاستصحاب ما يقارب هذا البيان، فقال:
إنّ أبحاث علم الأصول لا تكون ضيقة بحيث تؤخذ فيها مادّة من الموادّ الفقهيّة،

←

وعلم الرجال وإن كان صدفة لا ينفع لعلم آخر غير الفقه، كما هو الحال في علم الأصول، لكنّه خارج عن علم الأصول؛ لما عرفت من أنّه يتكلّم عن مقدّمات قبلية، أي: سابقة على المقدّمات المباشرة، والذوق العلمي يقتضي فصل المقدّمات القبلية من المقدّمات المباشرة؛ باعتبار أنّ من طبيعتها أن يتعلّق دخلها في دائرة أوسع وإن اتّفق صدفة عدم دخلها في ذلك.

وقد اتّضح بما ذكرناه: أنّ القيد الأخير يخرج علم المنطق وعلم الرجال.

→

فلا تصبح منطقاً لعلم الفقه، ولا تكون وسيدة بنحو تكون منطقاً لعلوم أخرى أيضاً، بل أخذت فيها الموادّ بدرجة سقطت عن قابلية كونها منطقاً لسائر العلوم، ولكنّها منطق لعلم الفقه ودخيلة في الاستنباط من دون شرط وقوعها كبرى في طريق الاستنباط، والبحث عن وثاقة الراوي وإن كان أيضاً دخيلاً في الاستنباط، ولكن هنا قيد آخر ثابت بالارتكاز المميّز بين علم الأصول ومثل علم الرجال، وهو: أنّ علم الأصول يجب أن يكون مربوطاً بالحكم، بمعنى أن يكون هو حكماً ظاهرياً كحجّة خبر الثقة، أو يكون من مقتضيات الحكم في إحدى المراحل الثلاث: الجعل، والإبراز، والتنجيز أو التعذير، فالأوّل كمباحث إمكان الترتّب، والملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها، ونحو ذلك من الأمور التي يقتضيها الحكم بحسب عالم جعله، والثاني كمباحث دلالة الأمر على الوجوب، والنهي على الحرمة، المشتقّ على ما انقضى عنه المبدأ أو المتلبّس، ونحو ذلك، والثالث كمباحث منجزية الاحتمال أو معذريته عقلاً.

أقول بمناسبة ذكره ﷺ للمشتقّ: وقد يفترض أنّ بحث المشتقّ أو نحوه كبحث الصحيح والأعمّ داخل في بحث الأصول بخلاف البحث عن معنى مثل كلمة «الصعيد» هل هو التراب أو مطلق ما على وجه الأرض مثلاً، والفرق: أنّ القيد في بحثي المشتقّ والصحيح والأعمّ لم يخرجهما عن سريانهما في الاستنباط في كثير من أبواب الفقه، ولكن القيد في مثل تفسير كلمة «الصعيد» أخرجه عن الدخول في الاستنباط في عامّة أبواب الفقه، وخصّه بمسألة التيمّم.

وأما حجّية القطع فهي أيضاً خارجة عن علم الأصول؛ لأنّها غير دخيلة أصلاً في عمليّة الاستنباط في الفقه، ولا تشكّل أيّ مقدّمة في القياس الفقهيّ. وتوضيح ذلك: أنّ الفقيه إنّما يكون هدفه في استنباطه هو الوصول إلى القطع بالحكم، أو ما يقوم مقام القطع من أمارات أو أصول شرعيّة أو أصول عقليّة، وبعد تحصيل القطع لا يترقّب - بما هو فقيه - شيئاً آخر، فمباحث الأمارات والأصول الشرعيّة والعقليّة وإن كانت من علم الأصول؛ لأنّها دخيلة في القياس الفقهيّ ولو على مستوى تنجيز الحكم، لكن القطع لا يعتبر داخلياً في القياس الفقهيّ وإن كان هو أيضاً منجزاً للحكم، وعلم الفقه شأنه شأن كلّ العلوم الأخرى التي تكون الغاية القصوى فيها هي تحصيل القطع بالنتائج، وبعد تحصيل القطع لا يترقّب شيء آخر. هذا تمام الكلام في تعريف علم الأصول.

موضوع علم الأصول

الجهة الثانية - في موضوع علم الأصول:

وقد قدّم له الأصحاب أموراً، وبحثوا فيها عن أشياء مأخوذة على ما يقولون من الحكماء والفلاسفة، في حين أنّه لا يوجد لبعض ما ذكروها عين ولا أثر في كلمات الحكماء والفلاسفة.

ونحن أيضاً هنا - تبعاً لهم - نتكلّم عن أمور ثلاثة إجابةً لطلب بعض الأحبة وإن كنّا نرى أنّه لا جدوى في تلك الأبحاث:

الأوّل: أنّ لكلّ علم موضوعاً.

والثاني: أنّ العلم يبحث عن العوارض الذاتية للموضوع.

والثالث: معنى العوارض الذاتية.

هل إنّ لكلّ علم موضوعاً؟

الأوّل: هل يجب أن يمتاز كلّ علم بموضوع معيّن، أو لا؟ فقد قيل: نعم، لا بدّ

لكلّ علم من موضوع، وقد يبرهن على ذلك. وفي مقابل ذلك تارةً يقال: لا برهان

على ضرورة وجود موضوع معيّن لكلّ علم، وأخرى يقال: إنّ هناك برهاناً على خلاف ذلك:

فنحن هنا تارة نتكلّم حول البرهان على ضرورة وجود موضوع معيّن لكلّ علم، وأخرى حول البرهان على عدم ضرورة ذلك.

أمّا الكلام الأوّل، وهو: أنّه هل هناك برهان على ضرورة وجود موضوع معيّن لكلّ علم أو لا؟ فقد بُرهن على ذلك بمجموع مقدّمتين:

الأولى: القاعدة الفلسفيّة القائلة: (إنّ الواحد لا يصدر إلّا عن واحد) بعد الإيمان بأنّها كما تصدق في الواحد بالشخص فهو لا يصدر إلّا من واحد بالشخص، كذلك تصدق في الواحد بالنوع، فهو لا يصدر إلّا من الواحد بالنوع. الثانية: أنّ كلّ علم يترتّب على جميع مسائله غرض واحد بالنوع.

إذن فيكشف هذا الغرض الواحد المترتّب على المسائل المتشكّكة عن وجود جامع حقيقيّ بينها، وهو موضوع العلم.

وتحقيق الكلام في المقدّمة الثانية هو: أنّه لا ينبغي أن يكون المراد من الغرض الواحد المترتّب على مسائل العلم هو الغرض في مرتبة التدوين والدرس؛ إذ من الواضح: أنّ الأغراض تختلف في ذلك باختلاف الناس، فقد نرى شخصاً لم يتعلّق غرض له بتدوين أو درس علم معيّن إلّا بمقدار قليل منه، وقد نرى شخصاً تعلّق غرضه بأكثر من ذلك، وشخصاً آخر تعلّق غرضه بتمام العلم، وقد يكون الغرض سنخ غرض لا يتحقّق إلّا بدراسة علوم عديدة من قبيل غرض تحصيل الاجتهاد مثلاً، فليس هناك غرض واحد مشترك بين تمام مسائل العلم حتّى يكشف عن وحدة الموضوع.

فلا بدّ أن يكون المراد من الغرض هو الأثر المترتّب على ذات العلم الثابت في

وعائه المناسب له من لوح الواقع كما في الملازمات والتعليقات، أو من وعاء الجعل كما في قواعد الإعراب، أو أيّ وعاء آخر.

ولتوضيح البحث في ذلك نأخذ مثلاً معيّناً وتكلّم حوله، وهو علم النحو الذي قالوا عنه: إنّ الغرض المترتب عليه هو صيانة اللسان عن الخطأ في الكلام، فلا ينبغي أن يكون المقصود من ذلك تشخيص غرض العلم في مرحلة التدوين والدرس، وإلاّ فقد يكون الغرض شيئاً آخر كأخذ المال ممّن وعده بالمال، أو النجاة عن وعيد من أمره بدراسة هذا العلم، ونحو ذلك. بل لا بدّ من أن يكون المقصود هي الفائدة المترتبة على ذات العلم بغضّ النظر عن تدوينه ودرسه.

ويتبادر هنا إلى الذهن سؤال، وهو: كيف يفرض أنّ هذا الغرض يترتب على ذات العلم بما له من وجود في الوعاء المناسب له، في حين أنّه لو كان وجود علم النحو في واقعه كافياً لصيانة اللسان من الخطأ لما أخطأ أحد في الكلام سواء عرف علم النحو أو لم يعرف؟

وللجواب على هذا السؤال صياغتان:

الصياغة الأولى: أن يقال: إنّ المقصود من ترتّب صيانة اللسان على وجود علم النحو ترتّب التمكن من الصيانة على وجوده، وبكلمة أخرى لا نقول: إنّ علم النحو علّة تامّة للصيانة، وإنّما نقول: إنّ جزء العلّة، فحينما ينضمّ إليه سائر الأجزاء من إرادة المتكلّم ومعرفته به ترتبت على ذلك الصيانة.

وحينئذٍ نقول: هل المراد من صيانة اللسان عن الخطأ في الكلام واقع الصيانة، أو عنوان الصيانة؟ فإن كان المراد واقع الصيانة، قلنا: لا نسلم وحدة الغرض المترتب على المسائل، فإنّ واقع الصيانة في الفاعل مثلاً هو التلقّظ بالرفع، وواقعها في المفعول هو التلقّظ بالنصب، وواقعها في المضاف إليه هو التلقّظ بالجرّ، وهذه أمور متباينة.

وإن كان المراد هو عنوان الصيانة فهو غرض واحد يترتب على المسائل المتشعبة لعلم النحو، ويكشف مثلاً عن وجود جامع فيما بينها مؤثر في تحقق ذاك الغرض، ولكن هذا لا يدل على كون ذلك الجامع جامعاً ذاتياً يقع موضوعاً للعلم، بل قد يكون ذلك الجامع وصفاً عرضياً طرأ على كل مسائل العلم، وذلك من قبيل عقلانية مسائل علم النحو التي تجعل العارف بها مطبقاً للقواعد الموجودة فيها على كلامه، لكي يطابق كلامه كلام العقلاء الآخرين الذين يتكلمون بذلك اللسان. الصياغة الثانية: أن يقال: إننا لا نقصد من صيانة اللسان عن الخطأ جعل الإنسان يتكلم بالنحو الصحيح حتى يقال: إن هذا لا يترتب على واقع القواعد العربية، وإنما يترتب على العلم بها مثلاً، بل نقصد من ذلك: أن هذه القواعد تجعل بعض الكلمات والجمل صحيحة سواء تكلم بها شخص أو لا، فمثلاً قاعدة (كل فاعل مرفوع) تجعل جملة (ضرب زيد) صحيحة سواء تفوهنا خارجاً بهذا القول بالنحو الصحيح أو لم نتفوه به أصلاً، أو تفوهنا بنصب الفاعل، وكذلك قاعدة (إن المفعول منصوب) تجعل جملة (ضربت زيداً) صحيحة سواء نصبنا نحن المفعول في كلامنا أو رفعناه، أو لم نتفوه به أصلاً، وهكذا. والعلم بوجوده الواقعي علة تامة لهذا الغرض بهذا المعنى، في حين أنه لم يكن علة تامة له بالمعنى الأول. والصيانة بهذا المعنى ترجع إلى نسبة التطابق بين جمل من الكلام والقواعد العربية، وهي في الحقيقة عبارة عن نسب عديدة باعتبار تعدد طرفيها من الجمل والقواعد.

وحينئذ نقول: لا معنى لافتراض جعل وجود جامع بين هذه النسب دليلاً على وحدة موضوع العلم على أساس: أن الواحد لا يصدر إلا من واحد؛ لأن هذه النسب إنما هي أمور انتزاعية تنتزع من الطرفين لا مسببات حقيقية للعلم، وهي في وجود الجامع وعدمه تتبع طرفيها ثبوتاً وإثباتاً، فلو فرضنا بقطع النظر عن هذه الانتزاعات

وجود الجامع بين مسائل العلم فقد فرغنا عن وحدة الموضوع قبل هذا البرهان، ولو فرضنا التباين في الموضوعات والمحمولات كانت النسب لا محالة متباينة.

وهناك برهان آخر على أن لكل علم موضوعاً واحداً، وهو: أن تمايز العلوم يكون بتمايز الموضوعات، فلا بد أن يكون لكل علم موضوع على حدة لا محالة.

وقد أورد صاحب الكفاية رحمته على القول بكون تمايز العلوم بالموضوعات: أنه لو كان تعدد الموضوع هو الذي يعدد العلوم لكان كل باب، بل كل مسألة علماً على حدة (١).

إلا أن هذا الإشكال بالإمكان دفعه؛ لأنهم يقولون: إن موضوع العلم هو الذي يبحث عن عوارضه الذاتية، ويقولون: إن العارض الذاتي لشيء إذا كان عارضاً ذاتياً لما هو أعم منه كان موضوع العلم هو ذاك الشيء الأعم، إذن فبالإمكان أن يقال - حسب وجهة نظرهم -: إن موضوع العلم الذي يمتاز به العلوم هو ذاك الشيء الذي تعرض عليه العوارض الذاتية الموجودة في ذلك العلم من دون أن تعرض على ما هو أعم منه.

ولكن أصل هذا البرهان على وحدة الموضوع لكل علم في غير محله، فإننا إنما نؤمن بكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لو آمنا منذ البدء بأن لكل علم موضوعاً واحداً، وإلا فكون تمايزها بتمايز الموضوعات أول الكلام.

نعم، لو فرض ورود دليل تعبدى من آية أو رواية على أن تمايز العلوم بالموضوعات لكشفنا بنحو الإن عن أن كل علم له موضوع واحد.

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٥٣ بحسب الطبعة المحققة بتحقيق الشيخ سامي الخفاجي حفظه الله.

وأما الكلام الثاني - وهو البرهان على أنه لا يمكن فرض موضوع واحد للعلم دائماً -: فيستفاد من كلمات السيد الأستاذ (دامت بركاته) برهانان على ذلك: البرهان الأول: برهان طُبّق على علم الفقه، وذلك بأن يقال: لا يمكن افتراض جامع حقيقي بين مسائل علم الفقه وذلك بأن يكون الموضوع في ذلك الجامع جامعاً بين موضوعات العلم، والمحمول فيه جامعاً بين محمولاته؛ وذلك لأنّ محمولات علم الفقه عبارة عن الأحكام، والأحكام هي أمور اعتبارية لا أمور حقيقية، فالجامع بينها لا يكون إلا مجرد أمر اعتباري لا جامعاً حقيقياً^(١). ويرد عليه: أنّ الشيء المُعتبر في باب الاعتبار وإن كان أمراً اعتبارياً ليس له وجود حقيقي، لكنّ نفس الاعتبار له وجود حقيقي لا محالة، فالشارع حقيقة اعتبر الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك، وهذا الاعتبار له وجود حقيقي موجود في نفس المولى قائم على أساس المصالح والملاكات، فيفرض الجامع الحقيقي بين هذه الاعتبارات الموجودة حقيقة^(٢).

البرهان الثاني: أيضاً طُبّق على الفقه، وذلك بأن يقال: إنّ موضوعات علم الفقه هي من مقولات شتّى لا جامع بينها، فمنها ما يكون جوهرًا كالدم في الحكم بنجاسة الدم، ومنها ما يكون من مقولة الكيف المسموع كالقراءة في الحكم بوجوب القراءة، ومنها ما يكون من مقولة الوضع كالركوع في الحكم بوجوب الركوع، ومنها ما هي أمور عدمية كتروك الصوم أو الإحرام مثلاً، فهل هناك جامع

(١) راجع محاضرات الفيّاض، ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئي، ص ١٧.

(٢) على أنه لو كانت المحمولات اعتبارية فليكن الجامع بينها أيضاً اعتبارياً، ويكفيها الجامع الحقيقي بين الموضوعات.

بين الوجود والعدم؟^(١).

ويرد عليه: أن مقصود الفلاسفة من فرض موضوع للعلم ليس هو خصوص ما يكون جامعاً بين موضوعات المسائل حسب صياغاتها اللفظية، ونفس هؤلاء المستشكلين قد اعترفوا بصحة دعوى وجود الموضوع بالنسبة إلى خصوص الفلسفة العالية، وقالوا: إن موضوعها هو الوجود، في حين أن الوجود في مسائل الفلسفة العالية حسب صياغتها اللفظية يكون محمولاً، فيقال مثلاً: الجوهر موجود، العرض موجود، النفس موجودة، الواجب موجود، العقل موجود، الفلك موجود... وهكذا. فالمقصود من ثبوت الموضوع الواحد للعلم هو وجود نقطة محورية تدور حولها مسائل العلم وإن فرض أن تلك النقطة المحورية وقعت محمولاً في المسائل حسب مناسبات صياغة اللفظ، فكأنما ترجع مسائل الفلسفة - لو أردنا أن نجعل الوجود موضوعاً - إلى قولنا: الوجود متعين بوجود جوهري، أو الوجود متعين بوجود عرضي، وهكذا، لكن مناسبات صياغة الكلام اقتضت أن نقول: الجوهر موجود، العرض موجود... إلى آخره. فليكن موضوع علم الفقه أيضاً هو الحكم وإن كان يقع الحكم محمولاً في المسائل بحسب الصياغة اللفظية، حيث يقال: الدم نجس، والخمر حرام، والصلاة واجبة... ونحو ذلك، فكأنها ترجع إلى قولنا: الحكم متعين ومتحصص بحصة نجاسة الدم، أو حرمة الخمر، أو وجوب الصلاة... وهكذا، وكما يقال: إن موضوع علم الفقه هو أفعال المكلفين مع أن الدم في قولنا: الدم نجس، ونحو ذلك ليس فعلاً من أفعال المكلفين، وإنما من الأعيان الخارجية.

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١ المشتعلة على تعليقات السيّد الخوئي رحمه الله، ص ٤، تحت الخط، ومحاضرات الفيّاض، ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئي، ص ١٨.

وتحقيق الكلام في هذا المقام هو: أن كل علم له نوع وحدة بين مسائله حتماً، وهذا واضح لا غبار عليه، كما أنه من الواضح: أن هذه الوحدة ثابتة لذات العلم بغض النظر عن تدوين المدون وكتبه في الكتاب. وهذه الوحدة: إما وحدة في الموضوع، أو في المحمول، أو في النسبة بينهما، أو في الغرض.

فإذا كانت وحدة في الموضوع فقد ثبت المطلوب. وإذا كانت وحدة في المحمول جعلنا ذلك المحمول الواحد موضوعاً للعلم؛ لما عرفت من أن موضوع العلم ليس معناه الجامع بين ما جعل بحسب صياغة اللفظ موضوعاً للمسائل، وإثماً معناه: النقطة التي يدور حولها جميع مسائل العلم وإن فرضت محمولاً في المسائل. وإذا كانت وحدة في النسب فالنسب معاني حرفية لا يتصور جامع بينها إلا بتبع طرفيها، فرجعنا إلى الوحدة في الموضوع والمحمول، وإذا كانت وحدة في الغرض، فإن فرض الغرض عبارة عن النسب كما في التفسير الثاني من الغرض^(١)، فوحدتها راجعة إلى وحدة الموضوع أو المحمول، أي: أن وحدة العلم نبتت من الموضوع أو المحمول، فقد رجعنا أيضاً إلى الفرضين السابقين، وإن فرض الغرض عبارة عن آثار حقيقية مسببة عن قواعد العلم، فليكن ذاك الغرض الواحد هو موضوع العلم، ويكون العلم باحثاً عن أسبابه، لما عرفت من أن موضوع العلم هو النقطة المحورية التي تدور حولها مسائل العلم، والبحث عن أسباب الشيء بحث عن العوارض الذاتية للشيء على ما سيأتي بيانه إن شاء الله، كما أن الموضوع في الفلسفة العالية هو الوجود مع أنهم يبحثون فيه عن المبادئ القصوى للوجود، أي: عن سبب الوجود.

(١) أي: الأثر المترتب على ذات العلم الثابت في وعائه المناسب له.

وقد ذكر الرئيس ابن سينا في برهان منطق الشفاء: أنَّ العلم تارةً يكون له موضوع واحد كعلم الحساب حيث إنَّ موضوعه هو العدد، وأخرى له موضوعات متعدّدة لكن يجمعها جنس واحد كالخطّ والسطح والجسم حيث يجمعها المقدار، وقد لا يجمعها جنس واحد لكن تجمعها مناسبة واحدة، وذلك كما إذا أضفنا إلى الخطّ والسطح والجسم النقطة، فإنَّ النقطة لا تدخل في جنس الخطّ والسطح والجسم لكن تجمعها معها مناسبة واحدة، حيث إنَّ نسبة النقطة إلى الخطّ كنسبة الخطّ إلى السطح، ونسبة الخطّ إلى السطح كنسبة السطح إلى الجسم، وقد لا تجمعها مناسبة واحدة أيضاً، ويكون الجامع بين مسائل العلم هو الغرض، وذلك من قبيل علم الطبّ، فإنَّ له موضوعات مختلفة من المزاج والأفعال والقوى والأركان لكن الغرض واحد، وهو الصحّة، حيث إنَّ الطبّ يتكلّم عن أسباب الصحّة.

والخلاصة: أنَّ من يطالع كلمات الفلاسفة الذين جعلوا للعلم موضوعاً واحداً يرى أنَّ مقصودهم لم يكن هذا المعنى الذي أخذه منهم الأصوليون، ثمَّ وقعوا في بحث ونقاش، وفي إشكالات وحيص وبيص، وإثماً قصدوا معنىً لا غبار على صحّته، وهو: أنَّ كلّ علم لا بدّ له من نقطة محوريّة تدور مسائل العلم حولها. وقد نتج خفاء وجود موضوع واحد لكلّ علم من مجموع أمرين:

أحدهما: تخيّل أنَّ المقصود هو فرض جامع بين موضوعات المسائل المرتبة حسب الترتيب الذي تطلّبتّه المناسبات اللغويّة أو غيرها.

والثاني: تخيّل أنَّ البحث عن أسباب الشيء ليس بحثاً عن العوارض الذاتيّة، في حين أنّنا نرى أنَّ الموضوع في الفلسفة العالية هو الوجود الذي هو جامع بين المحمولات، ونرى أنّه قد بحث في الفلسفة العالية عن المبادئ القصوى للوجود. وقد ذكر الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء: «أنَّ أهمّ مباحث الفلسفة العالية هو

البحث عن الأسباب القصوى للوجود». فليكن بعض العلوم يبحث عن أسباب الغرض، وليكن الغرض هو الموضوع والمحور، كما أنَّ علم الطبَّ يبحث عن الصَّحَّة وعللها وموانعها وقواطعها، فليكن موضوع علم الطبَّ هو الصَّحَّة مثلاً.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوَّل، وهو: أنَّ كلَّ علم له موضوع واحد. بقي الكلام في الأمر الثاني، وهو: أنَّ كلَّ علم يبحث عن العوارض الذاتية لموضوعه، وفي الأمر الثالث وهو تفسير العوارض الذاتية. ولعلَّ المعروف بين المتقدِّمين في تفسير العوارض الذاتية هو: أنَّ ما يعرض بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوٍ داخلي وهو الفصل، أو مساوٍ خارجيٍّ فهو عارض ذاتيٍّ، وما يعرض بواسطة أمر أخصٍّ، أو أعمَّ داخليٍّ وهو الجنس، أو أعمَّ خارجيٍّ، أو بواسطة أمرٍ مباينٍ فهو عارض غريب.

وقد وقعت المناقشة في مجموع هذين الأمرين حول ثلاث نقاط:

- ١ - هل العارض الذاتيُّ معناه هو هذا الذي ذكر، أو شيء آخر؟
- ٢ - هل إنَّ العلم بحثه يقتصر على العارض الذاتيِّ للموضوع، وإنَّه ليس من حقِّه البحث عن العارض الغريب، أو لا؟
- ٣ - كيف يمكن تطبيق ذلك على سائر العلوم؟

معنى العارض الذاتيِّ:

أمَّا النقطة الأولى: وهي أنَّه هل من الصحيح ما ذكر في تعريف العارض الذاتيِّ، أو لا؟

فقد ناقش في ذلك المحقِّق العراقيُّ رحمته وغيره، إلَّا أنَّنا نقتصر على ذكر كلام

المحقق العراقي رحمته الله ^(١) الذي هو ألطف ما أُفيد في المقام، ثمّ نناقشه، فنقول:

قد أفاد المحقق العراقي في المقام: أنّ العرض: إمّا ذاتيّ بمعنى الذاتيّ المذكور في كتاب الكلّيات، أي: الجنس أو الفصل أو النوع ^(٢)، أو خارج لازم لا يحتاج إلى سبب كالحرارة بالنسبة إلى النار، أو خارج يحتاج إلى واسطة. وعلى الثالث: فإمّا أن تكون تلك الواسطة حيثيّة تعليليّة، أي: ليست هي المعروضة للعرض، وإنّما هي علّة لعروض العرض ^(٣) على المعروض، أو حيثيّة تقييدية، أي: أنّها هي المعروضة حقيقة للعرض. فالأقسام الثلاثة الأولى ينبغي الاعتراف بذاتيّتها؛ إذ هي تعرض على الموضوع حقيقة، أمّا الأوّل فهو ثابت للشيء بأعلى مراتب الثبوت، فإنّه من ذاتيّاته، وأمّا الثاني فهو ثابت للشيء لازم له، ولا واسطة بينه وبين المعروض، وأمّا الثالث فأيضاً هو عارض حقيقة على الشيء؛ لأنّ الواسطة إنّما هي واسطة تعليليّة، ولا يفرّق في ذلك بين ما ذكره من أقسام الواسطة من كونها مبايناً أو أخصّ أو مساوياً داخليّاً أو خارجيّاً أو أعمّ داخليّاً أو خارجيّاً،

(١) راجع المقالات، ج ١، ص ٥ - ٧ بحسب طبعة المطبعة العلميّة في النجف الأشرف. أمّا بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم فراجع: ج ١، ص ٣٩ - ٤٧، ونهاية الأفكار، ج ١، ص ١٣ - ١٧.

(٢) إن أخذنا بحاقّ المصطلح الوارد في كتاب الكلّيات، فالمقصود هنا أوسع من ذلك؛ حيث يشمل ذاتيّات غير الجنس والفصل والنوع، كما مثّل له المحقق العراقي رحمته الله بالأبيضيّة والموجوديّة المنتزعتين من البياض والوجود.

والخلاصة: أنّ المقياس هو كون العرض منتزعاً من مقام ذات الشيء، سواء كان ذلك الشيء جنساً أو فصلاً أو نوعاً، أو لم يكن كذلك.

(٣) كالمجاورة للنار الموجبة لعروض الحرارة على الماء. راجع نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٣، والمقالات، ج ١، ص ٤٠ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ.

فإنه - على أي حال - قد فرضت الوساطة تعليلية، وهذا معناه: أن العارض قد عرض حقيقة على الشيء، وإنما الوساطة واسطة تعليلية.

وأما الرابع وهو ما إذا كانت الوساطة حيثية تقييدية، أي: أنها هي محطّ العرض، فهو على أربعة أقسام:

الأول: أن يكون ذو الوساطة جزءاً تحليلياً من الوساطة، كما إذا كانت الوساطة عبارة عن النوع، وذو الوساطة عبارة عن الجنس، فالجنس معروض ضمنى والنوع معروض استقلالي.

الثاني: عكس الأول، أي: أن الوساطة جزء تحليلي للموضوع كعروض العرض على النوع بواسطة الجنس^(١).

الثالث: أن يكون ذو الوساطة مع الوساطة متباينين ذاتاً، ولكنهما اتّحدا في الوجود كما في الجنس والفصل^(٢).

الرابع: أن يكونا متباينين ذاتاً ووجوداً، كقولنا: الجسم بطيء أو سريع، مع أن البطء والسرعة يعرضان حقيقة على الحركة التي هي مباينة ذاتاً ووجوداً مع الجسم^(٣).

ويقول ﷺ: إنّ المناط في ذاتية العرض إمّا هو عالم الحمل أو عالم العروض، فبلحاظ الحمل تكون كلّ الأقسام ذاتية إلا الأخير؛ لأنّ ملاك صحّة الحمل حقيقة

(١) الظاهر: أنّ هذا القسم غير موجود لا في المقالات ولا في نهاية الأفكار.

(٢) وهذا ما ذكره في المقالات، ج ١، ص ٤٠ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي بقوله: «وذلك مثل الخواصّ العارضة على الفصل بالنسبة إلى جنسه، مثل المُدرَكِيّة العارضة للنفس الناطقة....»، وذكره أيضاً في نهاية الأفكار المجلّد المشار إليه ص ١٤.

(٣) وهذا ما ذكره في المقالات في المجلّد نفسه من الطبعة نفسها، ص ٤١ بقوله: «وذلك مثل السرعة والبطء العارضين للحركة العارضة للجسم....»، وذكره أيضاً في نهاية الأفكار المجلّد المشار إليه ص ١٤.

هو الاتحاد في الوجود، وهذا ثابت فيما عدا الأخير، وبلحاظ العروض تكون الأقسام الثلاثة الأخيرة عوارض غريبة^(١)؛ لأنها في الحقيقة عرضت على الواسطة التي هي حيثية تقييدية، كما أن الأقسام الثلاثة الأولى كانت عوارض ذاتية، وأما الرابع وهو عروض العارض على الجنس بواسطة النوع فهذا عروض ضمني للعرض على الشيء؛ لأن الجنس موجود في ضمن النوع فما يعرض على النوع يكون عارضاً ضمناً على الجنس، فإن قلنا بكفاية العروض الضمني في الذاتية كان هذا عارضاً ذاتياً، وإن قلنا باشتراط الاستقلالية في العروض كان هذا عارضاً غريباً.

ثم استظهر^{عليه السلام} من كلمات الفلاسفة أن الملحوظ هو عالم العروض لا عالم الحمل، وأن العروض يجب أن يكون استقلالياً لا ضمنياً، إذن فالعرض الذاتي هو الأقسام الثلاثة الأولى والباقي كله غريب حتى القسم الرابع وهو ما يعرض على الجنس بواسطة النوع، وإلا للزم أن يبحث في علم الحيوان عن عوارض الإنسان، وفي علم الطبيعي الذي موضوعه الجسم عن الطب.

وقد نقل المحقق العراقي عن المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي^{عليه السلام} في شرح الإشارات أنه إذا كان عندنا موضوعان: أحدهما أخص والآخر أعم، فالبحث عن

(١) وهذا الكلام لا ينطبق على القسم الأول من هذه الأقسام الثلاثة الأخيرة، وهو عروض العرض على النوع بواسطة الجنس كعروض الألم على الإنسان بواسطة الروح الحيوانية؛ فإن الألم يعرض حقيقة على الإنسان.

والواقع: أن الحق مع المحقق العراقي^{عليه السلام} الذي قلنا: إنه حذف هذا القسم، فهو غير مذكور لا في المقالات ولا في نهاية الأفكار؛ وذلك لأن الروح الحيوانية حيثية تعليلية لعروض الألم على الإنسان، وبكلمة أخرى: إن عروض العرض على النوع بواسطة الجنس لا يعقل أن يكون إلا لكون الجنس حيثية تعليلية، فدخل ذلك في قسم الحيثية التعليلية، ولا يوجد لدينا هذا القسم في فرض كون الواسطة حيثية تقييدية.

عوارض الأخصّ يكون تحت البحث عن عوارض الأعمّ، ومن هنا استظهر المحقّق العراقيّ رحمته أنّ الملحوظ للفلاسفة هو العروض الاستقلاليّ، حيث فهم من هذا التعبير أنّ البحث عن عوارض الأخصّ خارج عن البحث عن عوارض الأعمّ. ويرد على المحقّق العراقيّ رحمته ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأوّل: أنّ استظهاره من كلام المحقّق الطوسيّ رحمته لكون الملحوظ العروض الاستقلاليّ في غير محلّه، فإنّ المحقّق الطوسيّ وإن ذكر: أنّ البحث عن الأخصّ يكون تحت البحث عن الأعمّ ولكنّه ليس المقصود من التحيّية خروجه عن بحث الأعمّ، بل مقصوده منها ما ينسجم مع خروجه عنه وينسجم مع اندراجهِ فيه، والدليل على ذلك هو الجزء الأخير من كلامه حيث يقول بعد ذلك: إنّ ذلك الخاصّ لو كانت نسبته إلى العامّ نسبة النوع إلى الجنس، أي: أنّ الخاصّ إنّما صار أخصّ بضمّ فصل إليه يفصله عن باقي أفراد الجنس، وذلك كما في الإنسان والحيوان، فالبحث عن الخاصّ يكون تحت البحث عن العامّ وجزءاً منه، وأمّا لو كانت نسبته إلى العامّ نسبة المقيّد إلى المطلق، أي: أنّه إنّما صار أخصّ بضمّ قيد خارجيّ إليه من قبيل الإنسان والإنسان العراقيّ، فالبحث عن الخاصّ يكون تحت البحث عن العامّ ولا يكون جزءاً منه. فكان المحقّق العراقيّ رحمته لم يقرأ هذا الجزء من كلام المحقّق الطوسيّ الصريح في خلاف ما يستظهره، ومثل هذا التصريح موجود في كلام الشيخ الرئيس في منطق الشفاء أيضاً، فلو كان الملحوظ عندهم هو العروض الاستقلاليّ فكيف أصبح عارض النوع ذاتياً لجنسه بصريح كلماتهم؟

الإشكال الثاني: أنّه لا يعقل التفصيل بين الحمل والعروض بالنحو الذي ذكره المحقّق العراقيّ رحمته وليست دائرة الحمل أوسع من دائرة العروض كما تخيل. وتوضيح ذلك: أنّ الواقع له مرتبتان: مرتبة الوجود الخارجيّ، ومرتبة التحليل،

فإذا لاحظنا مرتبة الوجود الخارجي، فمتى ما صدق الحمل صدق العروض وبالعكس، فالأقسام الستة^(١)، أعني: ما عدا القسم الأخير من الأقسام التي ذكرها المحقق العراقي رحمته يكون الحمل والعروض معاً فيها ذاتياً، فإدراك الكليات إذا فرض عارضاً على النوع أو الفصل فهو محمول وعارض حقيقة على الجنس في مرتبة الوجود الخارجي، وأما إذا لاحظنا مرتبة التحليل فالجنس شيء والفصل شيء آخر مباين له، وفي تلك المرتبة عوارض الفصل وكذا النوع لا تحمل على الجنس وكذا العكس، فكما لم يصدق العروض لم يصدق الحمل، إذن فلو أريد التفصيل وجب أن يفصل بين مرتبة الوجود ومرتبة التحليل، لا بين الحمل والعروض.

الإشكال الثالث الذي به تتضح حقيقة الحال هو: أن مراد الحكماء من العرض الذاتي ليس هو الذاتي عروضاً أو حملاً بلحاظ مرتبة التحليل فقط، وإلا لكان عارض النوع غريباً عن الجنس، فإن ما يعرض على الكل بما هو كل ليس بحسب الدقة عارضاً على جزئه التحليلي بوجه من الوجوه، في حين نراهم يجعلون عارض النوع ذاتياً للجنس. وليس مرادهم أيضاً من العرض الذاتي الذاتية عروضاً أو حملاً بلحاظ مرتبة الوجود، فإنهم اتفقوا على أن العرض الذي يعرض على الشيء بواسطة أمر أعم خارجي أو بواسطة أمر أخص خارجي ليس ذاتياً، مع أنه في مرتبة الوجود عارض ومحمول على ذلك الشيء. بل المراد من الذاتية هي الذاتية بلحاظ منشائية موضوع المسألة لمحمولها.

وتوضيح ذلك: أن موضوع المسألة يتصور له نسبتان إلى محمولها:

(١) بل الخمسة؛ لما عرفت من أن الخامس - حسب ترتيب أستاذنا رحمته - لا وجود له، ولم يذكره المحقق العراقي.

الأولى: نسبة المحليّة والمعروضة على حدّ محلّيّة الجسم للبياض والحركة، وهذه النسبة هي التي لاحظها المحقّق العراقي رحمته، والذاتية بهذا اللحاظ معناها ما قاله المحقّق العراقي رحمته وهو العروض حقيقةً ولو بواسطة تعليليّة.

والثانية: نسبة المنشأية، أي: كون الموضوع منشأً وعلةً في إيجاد العرض، والنسبة المنشأية بالقياس إلى النسبة المحليّة بينهما عموم من وجه، فقد تجتمعان كما في الحرارة بالنسبة إلى النار، فالنار محلّ لها ومنشأ لها في وقت واحد، وقد تفترقان كما في الحرارة التي عرضت على الماء بواسطة مجاورته للنار، فلو قسنا هذه الحرارة إلى الماء كانت نسبتها إليه نسبة المحليّة دون نسبة المنشأية، ولو قسناها إلى مجاورة النار كانت نسبتها إليها نسبة المنشأية دون المحليّة. ومقصود الحكماء ليست هي الذاتية المحليّة، لا بلحاظ مرتبة التحليل، وإلاّ لزم غرابة عرض النوع على الجنس، ولا بلحاظ الوجود، وإلاّ لزم كون الأقسام السبعة^(١) التي تُذكر كلّها ذاتيّة ما عدا قسم واحد وهو ما كان بواسطة أمر مباين، وإنّما مقصودهم هي الذاتية المنشأية، أي: أن يكون الموضوع منشأً للعرض ولو بالواسطة. وبهذا التفسير للذاتية يتّضح السرّ فيما اعترفوا به - كما صرّح المحقّق الطوسي في شرح الإشارات - من أنّ ما يعرض بلا واسطة أو بواسطة أمر مساوٍ داخليٍّ أو خارجيٍّ فهو ذاتيٍّ، وما يعرض بواسطة أمر أعمّ أو أخصّ فهو غير ذاتيٍّ.

وشرحه: أنّ هذا الكلام مشتمل على دعاوي أربع:

الدعوى الأولى: أنّ ما يعرض على الشيء بلا واسطة فهو عرض ذاتيٍّ، وهذا واضح؛ إذ مع فرض عدم وجود واسطة يكون الموضوع وحده منشأً للمحمول

(١) بل الستّة كما مضى.

وكافياً في وجوده، ولا نقصد من الذاتية إلا هذا.

الدعوى الثانية: أن ما يعرض على الشيء بواسطة أمر مساوٍ خارجيٍّ أو داخليٍّ فهو أيضاً عرض ذاتيٍّ، والبرهان على ذلك - على ضوء تفسيرنا للذاتية - هو أنه إذا وجدت واسطة مساوية كانت هي المنشأ للمحمول، نقلنا الكلام إلى تلك الواسطة لنرى أنها هل تعرض على الموضوع بواسطة أمر أعم، أو أخص، أو بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوٍ؟ أمّا فرض كونها تعرض عليه بواسطة أمر أعم فغير معقول؛ إذ لو كانت تعرض عليه بواسطة أمر أعم لكانت أعم، وهو خلف، وأمّا فرض كونها تعرض عليه بواسطة أمر أخصّ لكانت أخصّ، وهو خلف، وأمّا فرض كونها تعرض عليه بلا واسطة فهو يثبت المطلوب؛ لأنّ الواسطة حينئذٍ تكون عرضاً ذاتياً للموضوع، وبالتالي يكون العرض الذي عرض بواسطتها ذاتياً له أيضاً؛ لأنّ الموضوع يكون بالآخره منشأً لهذا العرض ولو بالواسطة، وأمّا إذا فرض كون الواسطة عارضة على الموضوع بواسطة أمر مساوٍ فحينئذٍ ننقل الكلام إلى ذلك الأمر المساوي، وهكذا إلى أن ننتهي لدفع التسلسل إلى واسطة عرضت على الموضوع بلا واسطة، فتكون ذاتية للموضوع، فتصبح كلّ هذه الأعراض المتسلسلة ذاتية له.

الدعوى الثالثة: أن ما يعرض على الشيء بواسطة أمر أعم سواء كان داخلياً كالجنس أو غير داخليٍّ ليس ذاتياً، والنكته في ذلك: أن الخصوصية التي زاد بها الموضوع عن الواسطة الأعم خارجة عن المنشأة، ويكون ضمّها إلى الأعم في منشأيته لهذا العرض ضمّاً للحجر إلى جنب الإنسان، فالمنشأة للموضوع بحده غير محفوظة.

الدعوى الرابعة: أن ما يعرض على الشيء بواسطة أمر أخصّ فهو غير ذاتيٍّ،

فما يعرض للحيوان بواسطة الضاحكية أو التعجب ليس عرضاً ذاتياً للحيوان، والنكتة في ذلك: أنَّ المنشأية غير محفوظة؛ إذ هذه الوساطة تعني: أنَّ الحيوانية وحدها لا تكفي لإيجاد الضحك، بل الضحك يحتاج إلى أمر آخر أخص، فيكون هذا برهاناً على غرابة العارض الذي يعرض على الشيء بواسطة أمر أخص.

نعم، هذا البرهان لا يأتي في عروض الفصل على الجنس. وتوضيح ذلك: أنَّ الناطقية مثلاً بحسب الدقة تعرض على الحيوان بواسطة أمر أخص، وهو أنَّ بعض الحيوان ناطق، وبعض الحيوان أخص من طبعي الحيوان، ولكن مع ذلك الناطقية عرض ذاتي للحيوان؛ وذلك لأنَّ عروض الناطقية على الحيوان لم يكن بواسطة ضمَّ أمر آخر خارج عن حقيقة الحيوانية إلى الحيوان حتَّى يقال: إذن لم تكن الحيوانية هي المنشأ التام للناطقية، فتصبح الناطقية عرضاً غريباً للحيوان، فإنَّه لم يضمَّ أمر إلى الحيوانية قبل النطق، وإلاَّ لتفصل الحيوان قبل هذا الفصل، وكان الفصل الحقيقي هو ذاك الأمر، وكانت الناطقية من الأعراض الخاصة، وهذا خلف، فالناطقية إنما عرضت على ذات الحيوان، أي: أنَّ ذات الحيوان بلا ضمَّ أيَّ شيء آخر إليه هو المنشأ للناطقية. نعم، ليس كلَّ حيوان منشأ للناطقية، وإنَّما هو حيوان خاص، لكن هذه الخصوصية ليست عبارة عن ضمَّ أمر زائد عليه، بل هي عبارة عما به الامتياز المتحد مع ما به الاشتراك بناءً على معقوليَّة ما يسمونه بالتشكيك الخاصِّي. وطبعاً نحن نتكلَّم هنا بناءً على مباني الفلاسفة من القول بالتشكيك الخاصِّي، وأنَّ عروض الفصل على بعض أفراد الجنس ليس على أساس اختيار فاعل مختار، وإنَّما على أساس ذات الجنس، وأمَّا تحقيق حال هذه المباني وأمثالها فليس هنا محلّه.

وإذا عرفت أنَّ عروض الفصل على الجنس عروض ذاتي، اتَّضح بذلك: أنَّ الأعراض الذاتية للفصل أعراض ذاتية للجنس؛ لأنَّ العرض الذاتي للعرض

الذاتي للشيء عرض ذاتي لذلك الشيء؛ لأن معلول المعلول معلول. وبهذا يعرف أيضاً أن عرض النوع ذاتي للجنس، فإنه وإن كان النوع أخص من الجنس ولكن هذه الأخصيّة إنما هي بسبب الفصل الذي لا يسبب دخله في ثبوت العرض كون العرض غريباً على الجنس، وبهذا اتضح السرّ فيما مضى عن شرح الإشارات من أن الخاص لو كانت نسبته إلى العام نسبة النوع إلى الجنس، فالبحث عن الخاص داخل في البحث عن العام وجزء منه، ولو كانت نسبته إليه نسبة المقيد إلى المطلق، فالبحث عن الخاص ليس جزءاً من البحث عن العام.

وقد ظهر أيضاً بما ذكرناه الخلل فيما ذكره جملة من المحققين كالمحقق الإصفهاني^(١)، حيث قالوا في مقام بيان الضابط لذاتيّة العرض وعدم ذاتيته حينما يكون عارضاً على الشيء بواسطة أخصّ: إنه متى ما كانت الواسطة مع العرض مجعولين بجعل واحد كان العرض ذاتياً، ومتى ما كان كلّ منهما مجعولاً بجعل مستقلّ كان العرض غريباً، فمثلاً العوارض التي تعرض على الإنسان بواسطة كونه عراقياً من قبيل أمزجة خاصّة أو عادات خاصّة تكون عوارض غريبة للإنسان؛ لأنّها مجعولة بجعل مستقلّ غير جعل العراقيّة، ولكن الجسميّة العارضة على الوجود بواسطة كونه جوهرًا عارض ذاتي للوجود؛ لأن الجسميّة مع الجوهرية مجعولتان بجعل واحد.

أقول: قد تمكن دعوى: أن اتّخاذ الواسطة مع العرض في الجعل يكون نكتة في كون العرض أوّلياً، حيث إن الواسطة ليس لها جعل زائد على العرض، فكأنّما عرض العرض رأساً على الشيء بلا واسطة، ولكنّ العارض الذاتي أعمّ من

(١) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٢ بحسب طبعة مؤسسة آل البيت.

العارض الأولي، ولا يشترط فيه عدم الواسطة، فإن الذاتية تكون بمعنى الذاتية المنشائية بأن يكون المعروض منشأ لوجود العارض ولو بألف واسطة. وعلى أي حال، فقد اتضح بما ذكرناه: أن حمل الذاتية في كلمات الحكماء على الذاتية المنشائية هو الذي يفسر لنا مجموع هذه الأمور الموجودة في كلماتهم.

تنبيهات:

بقي التنبيه على عدة أمور:

الأول: أن الأصوليين قد ذكروا في المقام العرض الذي يعرض بواسطة أمر مباين، وجعلوه عرضاً غريباً^(١)، وهذا القسم هو من إضافات علماء الأصول، وليس موجوداً في التقسيم الأصلي.

وتوضيح النكتة في ذلك: أن علماء الأصول قصدوا من الأخصية والأعمية والتساوي الأخصية في الصدق والانطباق، والأعمية أو التساوي فيه، فمعنى كون شيء أخص من شيء أنه يصدق على بعض أفرادها لا تمامها، ومعنى كونه أعم منه

(١) لعل توضيح المقصود ما يلي:

قصدوا بالعروض العروض المحلي، فمتى ما فرضت واسطة خارجية بين العرض ومحله، فهذا يعني أن العرض عرض على تلك الواسطة، وتلك الواسطة عرضت على المحل، وكانت النسبة التصادقية بين تلك الواسطة والمحل هي التباين، وكان العرض عرضاً غريباً على المحل، ومثاله: تعمق النوم الذي يكون عارضاً على النوم ويكون النوم عارضاً على الإنسان الذي هو المحل، ويكون النوم مبايناً في النسبة التصادقية مع الإنسان، فيكون عمق النوم عرضاً غريباً للإنسان، في حين أننا لو أخذنا النسبة الموردية بين النوم والإنسان فالنسبة بينهما هي أعمية النوم من الإنسان؛ لأن مورد الإنسان وكثير من الحيوانات الأخرى، ولا نجد مثلاً للتباين.

أنّه يصدق على تمام أفرادهِ وزيادة، ومعنى التساوي هو التساوي في الصدق والانطباق، أي: كلّ منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر دون غيره، فاضطروا إلى جعل عنوان في مقابل هذه العناوين وهو المبين، في حين ليس مراد الحكماء من الأعميّة والأخصيّة والتساوي ذلك، بل مرادهم منها هو الأعميّة والأخصيّة والتساوي في المورد، سواء كان منطبقاً عليه أو لا. وهذا هو الذي ينبغي أن يراعى؛ لأنّ الميزان في ذاتيّة العرض مع الواسطة وعدم ذاتيّته هو كون الواسطة مساوية بالمعنى الثاني وعدمه، فلو أنّ عارضاً عرض على جوهر بواسطة عرض آخر ذاتيّ له، فهذه الواسطة وإن كانت مباينة للجوهر بالمعنى الأوّل ولكن مع ذلك يعتبر عرضها عرضاً ذاتيّاً للجوهر قد عرض عليه بواسطة أمر مساوٍ، والسّر في ذلك ما مضى من أنّ معلول المعلول معلولٌ، وأنّ ما يعرض ذاتاً على شيء عارض على شيء آخر بالذات عارض ذاتيّ له، ولذا صرح المحقّق الطوسي في شرح الإشارات بأنّ العرض الذي يعرض على الشيء بواسطة أمر مساوٍ من قبيل ما يعرض عليه بواسطة فصله، أو بواسطة عرض آخر مساوٍ له يكون ذاتيّاً له. وعلى هذا الأساس فالمباين يرجع إلى أحد هذه الأقسام، أي: إلى الأعمّ أو الأخصّ أو المساوي.

الثاني: قد عرفت أنّ الملحوظ للحكماء هو الذاتيّة المنشأية، لا الذاتيّة المحليّة، إلّا أنّه قد يقال: إنّ المحل - وهو حامل العرض - أيضاً يكون منشأً وعلةً للعرض؛ وذلك لأنّه مادّة له، فهو أحد العلل الأربع عند الحكماء، حيث قالوا: إنّ الشيء بحاجة إلى أربع علل: العلة الفاعليّة، والعلة المادّيّة، والعلة الصوريّة، والعلة الغائيّة. إذن فالمحلّ يعدّ علةً للعرض؛ لأنّه علة مادّيّة له.

ولكن مع ذلك نقول: إنّ العرض لا يعتبر ذاتيّاً بالذاتيّة المنشأية لمحله؛ والنكته

في ذلك: أنَّ المحلَّ ليس علّة تامّة للعرض حتّى يستتبعه، فالخشبيّة مثلاً لا تكفي لتحقيق السريريّة حتّى تكون السريريّة ذاتيّة لها، فالعرض الذاتي للشيء هو الذي يكون ذلك الشيء مستتبعاً له وكافياً في تحقّقه، والمحلّ لا يلزم أن يكون كذلك بالنسبة إلى العرض. نعم، قد يتفق أن المادّة سنخ مادّة فرضها يساوق فرض الفاعل والغاية كمادّة النبات التي تعرض لها أعراض من النموّ وطبع التغذية والحياة والموت، فمثل هذه الأعراض تعتبر ذاتيّة لمحلّها وإن كان فاعلها فوق الطبيعة، وليست نفس المادّة فاعلة لها؛ وذلك لأنّ الفاعل لا قصور فيه كالغاية، وإنّما ينتظر استعداد المادّة، فالمادّة تستتبع العرض لتماميّة باقي العلل، ولا نعني بالذاتيّة إلا أن فرض الشيء مساوق لاستتباعه للعرض، وعدمه مساوق لعدمه.

الثالث: أنَّ العلّة الغائيّة حينما تكون باقي العلل مفروغاً عن ثبوتها تستتبع لا محالة ذا الغاية، فالغاية وإن كانت من ناحية معلولة لذي الغاية لكنّها من ناحية أخرى تعدّ علّة ومنشأً لذي الغاية، وعلى هذا الأساس يصحّ أن يكون موضوع العلم عبارة عن الغاية، ويكون العلم باحثاً عن أسبابها، وذلك من قبيل علم الطبّ حيث يجعل موضوعه الصّحة، وهو يبحث عن حالات الإنسان والحركات والقوى الموجودة في جسم الإنسان إلى غير ذلك، حيث إنّ فرض الصّحة غاية لكلّ تلك الأمور، وقد ذهب الفلاسفة إلى أنّه كلّما يوجد شيء فهو بحاجة إلى علّة غائيّة، لا أنّ العلّة الغائيّة مرتبطة بفرض الاختيار في العمل، فالعلّة الغائيّة للأفعال والقوى والحركات في الجسم هي الصّحة، فتقع الصّحة موضوعاً لعلم الطبّ، ويتكلّم فيه عن أسبابها ومقدّماتها وموانعها أيضاً.

هذا تمام الكلام في النقطة الأولى، وبحسب الحقيقة قد ظهرت ممّا ذكرناه نكات حلّ الإشكال في النقطة الثانية والثالثة أيضاً.

انحصار البحث في كل علم بالعارض الذاتي لموضوعه:
وأما النقطة الثانية، وهي: أنه لماذا لا يحقّ للعلم أن يبحث عن غير العرض
الذاتي لموضوعه؟

فقد جاء في كلمات جملة من الأعلام الاستشكال في ذلك، فذكر المحقّق
الإصفهاني رحمته: أنه لا وجه لحصر أبحاث العلم في البحث عن العوارض الذاتية ^(١).
وذكر السيّد الأستاذ (دامت بركاته) أيضاً: أنه ليس من الضروري حصر البحث في
مسائل العلم في البحث عن العارض الذاتي لموضوع العلم، بل ولا في البحث عن
العارض الذاتي لموضوع المسألة، فيمكن عقد مسألة لها موضوع، ويبحث عن
العوارض الغريبة لذلك الموضوع ^(٢).

أقول: إن نكتة تخصيص الفلاسفة لأبحاث العلوم بالبحث عن العوارض الذاتية
للموضوع تظهر - حسب مبانيهم - بعد الالتفات إلى مقدّمتين موضّحتين
لمقصودهم في المقام:

الأولى: ما مضى من أن المقصود من الذاتية إنّما هي الذاتية بلحاظ النسبة
المنشائية، لا الذاتية بلحاظ النسبة المحليّة.

والثانية: أنّهم إنّما اشترطوا كون البحث عن العوارض الذاتية في خصوص
البحث البرهانيّ دون غيره كالجدل والخطابة والسفسطة، والعلم الحقّ في نظرهم
إنّما هو العلم البرهانيّ.

(١) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٦، بحسب طبعة آل البيت.

(٢) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٥ - ٧، تحت الخطّ بحسب الطبعة المعلّق عليها
من قبل السيّد الخوئي رحمته، وراجع المحاضرات للشيخ الفيّاض، ج ١، ص ٢٤ بحسب
الطبعة الثالثة لنشر دار الهاديّ للمطبوعات بقم.

وبعد أن اتضح مقصودهم في المقام يمكن توجيه كلامهم ببيان: أن العلم بثبوت المحمول للموضوع على قسمين:

الأول: أن يكون مجرد علم بالثبوت من دون العلم بالضرورة واستحالة العدم، كالعلم بفقر زيد مع إمكان غناه، وهذا العلم عندهم ليس برهائياً، وهو قابل للزوال؛ لعدم ضرورة الثبوت، وما لم يكن الثبوت ضرورياً أمكن التشكيك فيه.

والثاني: هو العلم بالثبوت على أساس الضرورة واستحالة العدم، كالعلم بأن زوايا المثلث تساوي قائمتين، وهذا هو العلم البرهاني عندهم. ومن الواضح أن ثبوت المحمول للموضوع بالضرورة لا يكون إلا في العارض الذاتي بالمعنى الذي نحن بيناه من الذاتية، فإنما يكون المحمول ذاتياً وضرورياً للموضوع إذا كان الموضوع هو المنشأ للمحمول بلا واسطة، أو كان منشأ للأوسط وكان الأوسط منشأً للمحمول، فالإشكال عليهم في هذه النقطة ينشأ من الغفلة عن مجموع ما ذكرناهما من المقدمات.

تطبيق فكرة العرض الذاتي على سائر العلوم:

وأما النقطة الثالثة: فقد ذكرنا في المقام إشكالاً وحاروا في جوابه، وهو: أن كثيراً من مسائل العلوم تكون موضوعاتها أخص من موضوع العلم، فموضوع العلم مثلاً هو الجنس، وموضوع المسألة هو النوع، والعارض بواسطة أخص يعتبر عارضاً غريباً.

والجواب: ما عرفته من أن قاعدة كون العارض بواسطة أخص عارضاً غريباً يستثنى منها - بالبرهان - عروض الفصل على الجنس مع كل ما يعرض على الجنس بتبع عروض الفصل عليه.

هذا، وقد اتضح بما ذكرناه إلى الآن:

أولاً: أن لكل علم موضوعاً.

وثانياً: أن العلم يبحث عن العوارض الذاتية للموضوع إذا كان المطلوب هو اليقين البرهاني بالمعنى الذي يقوله الحكماء.

وثالثاً: أن العارض الذاتي ما يعرض بلا واسطة أو بواسطة مساوٍ، والعارض الغريب ما يعرض بواسطة أعم أو واسطة أخص إلا الفصل أو ما يعرض على الجنس بتبع الفصل، فقد عرفت دخول ذلك في العارض الذاتي.

كما ظهر أيضاً من مجموع ما ذكرناه الحال في الخلاف المعروف بينهم من أن تمايز العلوم هل هو بتمايز الموضوعات أو بتمايز الأغراض؟ فإن هذا التقابل بين الموضوع والغرض مبني على التفسير المشهور للعرض الذاتي، وهو الذاتية المحلية، وأن المقصود بالموضوع هو محط الأعراض والمحمولات. وأمّا بناء على إرادة الذاتية المنشائية فلا تقابل بين الموضوع والغرض؛ إذ قد يكون نفس الغرض موضوعاً واحداً له المنشائية لما يبحث عنه في العلم على حد منشائية العلة الغائية لمعلولها، فتمايز العلوم يكون دائماً بتمايز الموضوعات إلا أن الموضوع قد يكون هو الغرض نفسه.

هذا تمام ما أردنا بيانه فيما تكلموا عنه مقدّمةً لبيان موضوع علم الأصول.

تشخيص موضوع علم الأصول

وأمّا موضوع علم الأصول، فقد ذكر القدماء أنه هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة، أو بما هي هي.

وقد ناقش المتأخرون في كلا الوجهين. وخلاصة المناقشات: أن موضوع

العلم يجب أن يكون منطبقاً على موضوعات مسائله. وكلا هذين الوجهين في تعريف الموضوع لا تتوفر فيهما هذه النكتة، فتري أن موضوع الأصول العملية هو الشك، وليس الشك داخلاً في الأدلة الأربعة، وأبحاث الاستلزامات من قبيل بحث الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته موضوعها هو التكليف، وليس التكليف من مصاديق الأدلة الأربعة، فكل هذه الأبحاث لا يكون موضوعها داخلاً في موضوع علم الأصول بحسب هذا التعريف بكلا وجهيه. وأما مسائل الحجج فبعضها لا ينطبق عليه شيء من الوجهين أيضاً من قبيل مبحث حجّة الشهرة، فإن الشهرة ليست من مصاديق الأدلة الأربعة، وبعضها لا ينطبق عليه الوجه الأول وينطبق عليه الوجه الثاني من قبيل حجّة ظواهر الكتاب مثلاً، فلو كان الموضوع هي الأدلة بما هي أدلة لزم خروج هذا البحث عن علم الأصول؛ لأنّ دليليّة الدليل وحجّيته أخذت جزءاً أو قيداً في الموضوع، فيجب أن تكون مفروغاً عنها في العلم، ولا يبحث عن موضوع العلم في نفس العلم، ولو كان الموضوع هي الأدلة بما هي كان ذلك منطبقاً على هذا البحث؛ لأنّ ظواهر الكتاب داخلية في الكتاب. وأما حجّة خبر الواحد فقد يقال: إنّها خارجة عن كلا الوجهين؛ لأنّ خبر الواحد ليس كتاباً ولا عقلاً ولا إجماعاً ولا سنّة؛ لأنّ السنّة إنّما هي نفس قول المعصوم وفعله وتقريره، لا الخبر الحاكي عنه، وقد يقال: إنّها خارجة عن الوجه الأول فقط؛ لأنّ البحث فيها عن دليليّة الدليل، ولكن الوجه الثاني ينطبق عليها؛ وذلك ببركة إحدى عنايات يذكرونها، لعلّ أسهلها هو توسيع نطاق السنّة للخبر الحاكي. فتحصل: أنّ علم الأصول بناءً على هذين الوجهين لتعريف موضوعه يخرج عنه كثير من أبحاثه. نعم، قد تدخل فيه مباحث الألفاظ من قبيل دلالة صيغة الأمر للوجوب، فإذا فرض أنّ موضوع مسألة دلالة الأمر على الوجوب مثلاً هو الأمر

الوارد في الكتاب والسنة، انطبق عليه عنوان الأدلة الأربعة. ولأجل هذه الإشكالات ذهب بعض إلى أن علم الأصول ليس له موضوع معيّن، وذهب بعض إلى أن موضوعه شيء غامض نشير إليه بعنوان إجماليّ كعنوان ما ينطبق على موضوعات مسائله، إلا أن هذه الإشكالات كأكثر الإشكالات السابقة نشأت من الجمود على الألفاظ والعناوين، وعدم الالتفات إلى روح المطلب.

وتوضيح عدم ورود هذه الإشكالات يكون ببيان عدة أمور تقدّم أكثرها: الأول: أن الميزان في موضوع العلم ليس هو الاقتناص من موضوعات المسألة حسب تدوينها، وإلا لم ينطبق على الفلسفة العالية أيضاً، بل الميزان هو الاقتناص من روح العلم على ما تقدّم توضيحه.

الثاني: أن العلم وإن كان يبحث عن عوارض الموضوع لكن ليس المقصود من ذلك كون نسبة الموضوع إلى المحمولات نسبة المحلّ إلى العرض، بل المراد: العروض بلحاظ المنشأية والاستتباع، ففي البحث عن النور مثلاً يتكلم عن آثاره ونتائجه ولو لم تكن أحوالاً ثابتة لنفس النور^(١). وهذا أيضاً قد اتّضح ممّا سبق.

(١) لا يخفى: أن الحديث عن آثار النور ونتائجه إنما يعتبر حديثاً عن النور وعلماً موضوعه النور حينما يكون الملحوظ في الحديث حيثية منشأية النور لها، وهذه المنشأية عارضة على النور عروض العرض على المحلّ.

صحيح: أن المقصود بالذاتية هو النشوء، لا كون نسبة الموضوع إلى المحمول نسبة المحلّ إلى العرض، لكن أصل فرض كون نسبة الموضوع إلى المحمول نسبة المحلّ إلى العرض يجب أن يكون مفروغاً عنه، وتزاد عليه الذاتية بمعنى المنشأية، وإلا كانت الأدلة الأربعة موضوعاً للفقه أيضاً كما فرضت موضوعاً للأصول؛ لأنها أيضاً منشأ لمسائل الفقه،

الثالث: أن مسائل الأصول - كما بيّنا في التعريف - عبارة عن القواعد المشتركة في القياس الفقهي، أي: ذلك القياس الذي ينجّز أو يعدّر عن الواقع، فالقواعد الأصولية ليست عبارة عن نفس حجّة خبر الواحد أو البراءة أو الاستصحاب ونحو ذلك بوجودها الواقعي؛ لأنّها بوجودها الواقعي لا تنجّز ولا تعدّر، وإنّما القواعد الأصولية عبارة عن إثباتات هذه العناوين، فإنّها إنّما تقع في قياس الاستنباط بوجودها الواصل لا بثبوتها في اللوح المحفوظ.

وبهذا يتّضح: أن كون موضوع علم الأصول الأدلّة الأربعة في غاية الوجاهة، فإنّ تلك القواعد المشتركة التي تثبت في علم الأصول لا تثبت طبعاً بنفس تلك القواعد؛ فإنّ هذا خلف، بل تثبت بمرجع فوقاني ثابتة حجّيته قبل العلم، فيكون هو المصدر لإثبات القواعد المشتركة: إمّا مباشرة أو بالواسطة، وكان ذلك المصدر الفوقاني في نظرهم عبارة عن الأدلّة الأربعة، وإن كنّا نحن لا نقبل ذلك فعلاً في الإجماع، ونقول: إنّ حجّيته ليست مفروغاً عنها قبل علم الأصول، وإنّما هي من أبحاث علم الأصول. وقد بيّنا أنّ المحمول لا يلزم أن تكون نسبته إلى الموضوع نسبة الحال إلى المحلّ، بل قد تكون نسبة المعلول إلى العلّة، وهذه الأدلّة هي العلّة لإثبات القواعد المشتركة التي يتكلّم عنها في علم الأصول، فكما يقال في

→

ولكان الله تعالى موضوعاً لكلّ العلوم التي تتحدّث عن أيّ شيء في العالم؛ لأنّ الله تعالى منشأ لها جميعاً.

وعليه، فالصحيح هو جعل موضوع علم الأصول العناصر المشتركة للاستنباط كما ورد في الحلقات الثلاث لأستاذنا الشهيد رحمته الله لا خصوص الأدلّة الأربعة أو الثلاثة، فإنّ جميع ما في علم الأصول هو بحث عن العوارض المشتركة.

المنطق: إنّ موضوعه المعلوم التصوّريّ أو التصديقيّ من حيث إنّّه يوصل إلى المجهول التصوّريّ أو التصديقيّ، أي: أنّ المنطقيّ يبحث عن شؤون المعلوم التصوّريّ والتصديقيّ الراجعة إلى الجوانب الصوريّة المشتركة لإيصاله إلى المجهول التصوّريّ والتصديقيّ، لا الشؤون الأخرى من قبيل كون المعلوم التصوّريّ والتصديقيّ أمراً معنوياً مجرداً عن المادّة مثلاً، كذلك نقول: إنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة أو الثلاثة - أي: باستثناء الإجماع - من حيث إنّها توصل إلى معرفة الأحكام، أي: أنّ الأصوليّ يبحث عن شؤونها الراجعة إلى الجوانب الصوريّة المشتركة لإيصاله إلى معرفة الحكم، لا شؤونها الأخرى ككون الكتاب معجزة أو العقل مجرداً عن المادّة مثلاً.

والظاهر: أنّ قولهم: «بما هي أدلّة» إشارة إلى هذه النكته، أي: كون البحث عن الشؤون الراجعة إلى الإيصال إلى الحكم، لا الشؤون الأخرى.

تقسيم الأبحاث الأصولية

الجهة الثالثة - في تقسيم مباحث علم الأصول:

ذكر السيّد الأستاذ (دامت بركاته) أنّ قواعد الأصول تنقسم إلى أربعة أقسام:

١ - القواعد التي تؤدّي إلى العلم الوجدانيّ بثبوت الحكم، وهي أبحاث الاستلزامات كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته أو حرمة ضده.

٢ - القواعد التي توجب العلم التعبديّ بالحكم، ويدخل تحتها صنفان:

الأوّل: ما يكون البحث فيه عن صغرى الحجّة، كدلالة الأمر على الوجوب،

والنهي على الحرمة، وظهور العامّ المخصّص في تمام الباقي.

والثاني: ما يكون البحث فيه عن كبرى الحجّة، كحجّة ظهور الكتاب أو

الشهرة أو خبر الواحد ونحو ذلك.

٣ - القواعد التي تقرّر الوظائف العملية الشرعية التي يرجع إليها الفقيه بعد

العجز عن القسمين الأوّلين، كالبراءة الشرعيّة والاحتياط الشرعيّ.

٤ - الأصول العمليّة العقلية التي ينتهي الفقيه إليها بعد العجز عن القسم الثالث

أيضاً، كقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وأصالة الاشتغال العقلي^(١).

أقول: إننا نتصور للتقسيم لحاظين:

اللحاظ الأول: هو لحاظ مراتب عملية الاستنباط بأن يقال: إنَّ علمية الاستنباط لها مراتب طولية لا تصل النوبة إلى بعضها مع التمكن ممّا قبلها، فالقسم الأول عبارة عمّا يكون دخيلاً في المرتبة الأولى من الاستنباط، والقسم الثاني عبارة عمّا يكون دخيلاً في المرتبة الثانية من الاستنباط، وهكذا. فإن كان نظر السيّد الأستاذ (دامت بركاتة) إلى هذا اللحاظ كما لعلّه الظاهر من كلامه ورد عليه:

أولاً: عدم الترتّب في عملية الاستنباط بين القسمين الأولين بناءً على ما هو المشهور المنصور من أنّ حجّة الأمارات غير مشروطة بانسداد باب العلم. نعم، هذا الإشكال الأول لا يرد لو كان المراد الترتّب لا بلحاظ ما ذكرناه من عملية الاستنباط المشتملة على الفحص، بل بلحاظ الوصول إلى بعض المراتب بالفعل، فإنّه مع الوصول إلى العلم الوجداني لا تصل النوبة إلى العلم التعبديّ. وثانياً: أنّه إذا كان الملحوظ الترتّب الطولي لمراتب عملية الاستنباط، وجب أن تجعل العلوم التعبديّة التي جعلت قسماً ثانياً ذات مراتب أيضاً؛ لأنّ بعضها مترتّب على بعض آخر، فمثلاً التعبّد في جانب الدلالة مع قطعيّة السند مقدّم على التعبّد بالسند عندنا وعند السيّد الأستاذ (دامت بركاتة).

وثالثاً: أنّ الاستصحاب هو في طول الأمارات، وقبل الأصول، فلماذا جعل مع

(١) محاضرات الشيخ الفيّاض، ج ١، ص ٦ - ٨ بحسب الطبعة الثالثة لدار الهاديّ

بقم، وكذلك ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئيّ، ص ١ - ٤.

الأصول؟

ورابعاً: أن كون الأصول العقلية بعد الأصول الشرعية ليس صحيحاً على الإطلاق، بل يختلف ذلك باختلاف الأصول، فحكم العقل بالاشتغال في أطراف العلم الإجمالي حكماً تعليقياً - أي معلقاً على عدم الترخيص - يكون في طول البراءة الشرعية، فإذا سقطت البراءة في الأطراف صار هذا الحكم فعلياً، لكن أصالة البراءة تكون في طول حكم العقل بالاشتغال حكماً تنجيزياً، أي: أنها مشروطة بعدمه، فلو حكم العقل بالاشتغال حكماً تنجيزياً لم يكن بالإمكان جريان البراءة الشرعية؛ لأنها تُناقض حكم العقل عندئذٍ.

اللاحظ الثاني: هو أن تلحظ في التقسيم المناسبات البحثية في نفسها بغض النظر عن عملية استنباط الفقيه، أي: أن كل فئة من قواعد الأصول تحتاج إلى مبادئ تصوّريّة وتصديقيّة تمتاز بها عن الفئات الأخرى تجعل قسماً مستقلاً، فإن فرض أن هذا هو الملحوظ في التقسيم، قلنا: من الواضح أنه لم يتبع هذا اللاحظ في هذا التقسيم، ولم يبين كيف يمتاز بعض الأقسام عن بعض بذلك، ولو أردنا أن نقسم أبحاث الأصول بهذا اللاحظ فالذي ينبغي أن يقال هو: إن البحث في علم الأصول إما عن ذات الحجّة، أو عن الحجّية، والبحث عن ذات الحجّة تحته ثلاثة أصناف:

١ - البحث عن ذات الحجج والأدلة التي تكون دلالتها دلالة لفظيّة، كدلالة الأمر على الوجوب، والنهي على الحرمة، وظهور العامّ المخصّص في تمام الباقي، وما إلى ذلك. وهذا القسم يمتاز بمبادئ تصوّريّة وتصديقيّة معيّنة من قبيل: معنى الوضع، والدلالة، والظهور، وعلامة الحقيقة والمجاز، وما يميّز به الظاهر عن غيره، ولا يحتاج إلى هذه المبادئ سائر المباحث، كمبحث حجّية خبر الواحد أو

الاستلزامات العقلية ونحو ذلك.

٢- البحث عن الحجج والأدلة التي تكون دلالتها عقلية برهانية، كالبحث عن الملازمات من قبيل الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، وهذا القسم يمتاز بمبادئ تصوّريّة وتصديقيّة معيّنة لا يحتاج إليها سائر الأقسام من قبيل: معرفة معنى الحكم ومبادئه وحقيقته، وهل هناك تضادّ بين الأحكام أو لا، أو تماثل بينها أو لا؟

٣- البحث عن الحجج والأدلة التي دلالتها ليست لفظيّة ولا عقلية برهانية، بل من باب تراكم الاحتمالات والقرائن، كالبحث عن السيرة أو الإجماع، وهذا أيضاً له مبادئه التصوّريّة والتصديقيّة الخاصّة، كمعرفة: أنّ الاحتمالات كيف تتراكم؟ ومتى تتراكم؟ وما هي موانع تراكمها ومقتضياتها؟ وإن كان الأصحاب لم يبحثوها.

وأما البحث عن الحجّية فنجعلُه قسماً رابعاً في مقابل الأقسام الثلاثة السابقة، فإنّه بحاجة إلى مبادئ أخرى لا يحتاجها سائر الأقسام من قبيل: تصوّر معنى الحجّية، والتنجيز والتعذير، والألسنة الممكنة للتنجيز والتعذير، وإمكان جعل الحكم الظاهريّ بنحو يجتمع مع الحكم الواقعيّ وعدمه. وهذا القسم يشمل البحث عن حجّية جميع الحجج على اختلافها وبكلا مرتبتيها: الأمانة والأصل. فهذا هو تقسيم مباحث علم الأصول على أساس مناسبات الحكم والموضوع البحثية، باعتبار امتياز كلّ قسمٍ بما يحتاج إليه كلّ واحدٍ من أبحاثه من مبادئ معيّنة كلّاً أو جلاً.

الوضع

- حقيقة الوضع.
- تشخيص الوضع.
- الأقسام الممكنة للوضع.
- ما هو الواقع من الأقسام الممكنة للوضع.

- الأمر الثاني: في الوضع.
والكلام فيه يقع في أربع جهات:
- ١ - في حقيقة الوضع.
 - ٢ - في تشخيص الواضع.
 - ٣ - في الأقسام الممكنة للوضع.
 - ٤ - فيما هو الواقع من تلك الأقسام الممكنة.

حقيقة الوضع

أمّا الجهة الأولى: وهي في حقيقة الوضع، فتوضيح المقصود: أنّه لا إشكال في أنّ انتقاش صورة اللفظ في ذهن العالم باللغة سبب حقيقي للوجود الذهني للمعنى، كما لا إشكال في أنّ هذه السببيّة ليست سببيّة ذاتيّة لا تحتاج إلى أمر خارجي، وإلّا لما اختلف الناس في فهمهم للمعنى باختلاف علمهم باللغة وجهلهم بها. إذن، فيوجد حتماً أمر خارجي انضمّ إلى اللفظ، فأوجب انضمامه إليه صيرورة اللفظ سبباً لانتقاش المعنى في الذهن. وذلك الأمر الخارجي هو الذي نسمّيه بالوضع،

والذي نبحث في هذه الجهة عن اكتشاف حقيقته.

وهنا توجد ثلاثة مسالك:

- ١ - مسلك التعهّد.
- ٢ - مسلك الاعتبار.
- ٣ - مسلك الجعل الواقعيّ.

مسلك التعهّد:

أمّا المسلك الأوّل: وهو مسلك التعهّد، فهو الذي اختاره السيّد الأستاذ دامت بركاته^(١) وجماعة من المحقّقين من قبله^(٢). وحاصله: أنّ هذا الأمر الخارجيّ عبارة عن تعهّد من قبل الإنسان اللغويّ بقضيّة شرطيّة، وهي: أنّه متى ما قصد تفهيم المعنى الفلانيّ أتى باللفظ الفلانيّ^(٣).

(١) راجع المحاضرات للشيخ الفيّاض، المجلّد الأوّل، ص ٤٤ فصاعداً، وراجع أجود التقريرات، المجلّد الأوّل، ص ١٢ تحت الخطّ.

وهذا التفسير للوضع يفهم أيضاً من كلام الشيخ الحائريّ رحمته الله في كتاب الدرر، الجزء الأوّل ص ٣٥.

(٢) يشهد لوجود القول بمسلك التعهّد قبل السيّد الخوئيّ نقل الشيخ النائينيّ رحمته الله ذلك عمّن قبله. راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٢ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئيّ، وفوائد الأصول للشيخ الكاظميّ، ج ١، ص ٢٩ - ٣٠ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم. وراجع أيضاً نهاية الدراية، ج ١، ص ٤٧ بحسب طبعة آل البيت، فإنّه ورد فيه نقل مسلك التعهّد عن بعض أجلة العصر، وذكر المخرّج تحت الخطّ أنّ المقصود به الملا عليّ النهاونديّ صاحب تشريح الأصول رحمته الله.

(٣) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٢ بحسب الطبعة التي أشرنا إليها، ومحاضرات الشيخ الفيّاض، ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئيّ، ص ٤٨ - ٥٣.

وهذا التعهد معقول في نفسه؛ لأنَّه تعهد بأمر اختياريّ له، وبإمكان كلّ إنسان أن يتعهد بأمر داخل تحت اختياره. ونضمّ إلى هذا التعهد أصالة وفاء العقلاء بتعهداتهم، فتحصل الملازمة بين اللفظ والمعنى، بمعنى: أنَّه متى ما قال: «أسد» مثلاً عرفنا بمقتضى تعهده وأصالة الوفاء بالتعهد أنَّه أراد الحيوان المفترس، وقصد تفهيمه.

وهذا المبني يستخلص منه:

أولاً: أنَّ الملازمة قائمة بين طرفين: أحدهما اللفظ، والآخر قصد تفهيم المعنى؛ لأنَّ هذين الأمرين هما طرفا التعهد.

وثانياً: - وهو مترتب على الأول - أنَّ الدلالة التي نشأت ببركة هذا التعهد ليست مجرد دلالة تصوّريّة، بل دلالة تصديقيّة؛ فإنَّ الدلالة التصوّريّة هي انتقاش المعنى من اللفظ في الذهن ولو صدر عن حجر، والدلالة التصديقيّة هي دلالة اللفظ على قصد تفهيم المعنى وإخطاره، وطرف الملازمة كان هو الثاني. إذن، فالوضع يتكفل بالدلالة التصديقيّة، وطبعاً يوجد في ضمنها الدلالة التصوّريّة. وثالثاً: أنَّ كلّ من كان من أهل اللغة فهو واضع، وليس الواضع عبارة عن شخص واحد؛ إذ الوضع عبارة عن التعهد، والتعهد لا يتعلّق إلّا بما يكون تحت اختيار المتعهد وهو استعماله، لا استعمال الأجيال المتأخّرة إلى يوم القيامة، فالتعهد يجب أن يكون من قبل كلّ أصحاب اللغة، فكلّهم واضعون لكنّ أحدهم واضع أصليّ^(١) والآخرين واضعون بالتبع والمشايعه.

(١) وإن شئت فاجعل الوضع اسماً لخصوص التعهد الأصليّ، فيكون الواضع إنساناً واحداً. وهذا مجرد نقاش لفظيّ وبحث في التسمية، ولبّ المقصود واحد.

هذه خلاصة توضيح مبنى التعهّد، ولنا حول هذا المبنى ثلاث كلمات:
الكلمة الأولى: أنّ هذا المبنى كان عبارة عن دعوى التعهّد بقضيّة شرطية، وبركته توجد الملازمة بين الشرط والجزاء، وعليه نقول: إنّ هذه القضيّة الشرطية المتعهّد بها والتي أوجدت الملازمة بين شرطها وجزائها تتصوّر على أنحاء ثلاثة:
١- أن يكون الشرط عبارة عن قصد تفهيم المعنى، والجزاء هو الإتيان باللفظ، وهذا هو المطابق لظاهر كلمات السيّد الأستاذ - دامت بركاته -^(١) وهذا أمر عقلائيّ في نفسه لكنّه لا يفيد المقصود، وهو دلالة اللفظ على المعنى؛ فإنّ التعهّد بقضيّة شرطية إنّما يوجب دلالة الشرط على الجزاء لا دلالة الجزاء على الشرط، والشرط هنا هو قصد تفهيم المعنى، والجزاء هو الإتيان باللفظ، فلو عرفنا صفة أنّ هذا الإنسان قاصد لتفهم معنى دلّنا ذلك على أنّه سوف يأتي باللفظ، وأمّا الإتيان باللفظ فليس دليلاً على أنّه قصد المعنى؛ إذ قد يكون الإتيان باللفظ لازماً أعمّ لقصد المعنى.

والحاصل: أنّه لم يتعهّد بأنّه متى ما أتى باللفظ قصد المعنى حتّى يكون إتيانه باللفظ دليلاً على قصد المعنى.

٢- عكس الأوّل، وذلك بأن يكون الشرط هو الإتيان باللفظ، والجزاء هو قصد تفهيم المعنى، فهو متعهّد بأنّه متى ما أتى باللفظ قصد تفهيم المعنى، وحتّى لو صدر عنه اللفظ غفلةً فسوف يحدث في نفسه قصد تفهيم المعنى وفاءً بتعهّده. وهذا يفيد المقصود ويوجب دلالة اللفظ على المعنى، لكنّه ليس أمراً عقلائيّاً؛ فإنّ التلفّظ هو

(١) ولكن صريح كلامه ﷺ في بحث الاشتراك هو المعنى الثاني، راجع المحاضرات،

الذي يكون في طول قصد تفهيم المعنى، وليس قصد تفهيم المعنى في طول اللفظ، وأي عاقل يلزم نفسه بأن يحدث قصد تفهيم المعنى عندما يصدر عنه اللفظ ولو غفلة؟!

٣- أن يكون الشرط عبارة عن عدم كونه قاصداً لتفهم المعنى، والجزاء عبارة عن عدم التلقظ باللفظ. فهو يتعهد مثلاً بأنه لو لم يرد معنى الحيوان المفترس لا يستعمل كلمة «أسد»، وعندئذ يصبح استعمال كلمة «أسد» دالاً على إرادة المعنى على أساس: أن انتفاء الجزاء يدل على انتفاء الشرط. وهذا يكون أمراً عقلياً في نفسه، ويكون مفيداً للمقصود، ويصبح اللفظ على أساسه دالاً على قصد تفهم المعنى، إلا أن هذا غير واقع خارجاً؛ فإن هذا لا ينسجم مع الاستعمال المجازي الذي هو باب من أبواب اللغة، والواضح حتى حين الوضع بأن على الاستعمال المجازي، أو على الأقل يحتمل أنه سوف يستعمل ذلك، والعاقل الباني على الاستعمال المجازي كيف يتأتى منه التعهد بعدم استعمال كلمة «أسد» مثلاً إلا حين إرادة تفهم الحيوان المفترس؟!

والخلاصة: أن هذه الصيغة الثالثة للتعهد تستلزم التعهد الضمني بعدم الاستعمال المجازي، فلا يعقل صدوره من واضع بان ولو احتمالاً على الاستعمال المجازي. وقد ذكرت هذا الإشكال على مبنى التعهد بصيغته الثلاث للسيد الأستاذ - دامت بركاته - فذكر في مقام الجواب صيغة رابعة أو تعديلاً للصيغة الثالثة، وذلك بأن يقال: إن الواضع يتعهد بأن لا يأتي باللفظ إلا إذا قصد المعنى الحقيقي، ويستثنى من ذلك فرض إقامة القرينة. وبكلمة أخرى: أنه يتعهد بأن لا يأتي بلفظة «أسد» مثلاً إلا في إحدى حالتين:

الأولى: أن يقصد تفهم الحيوان المفترس.

والثانية: أن يقصد تفهيم الرجل الشجاع مع انضمام القرينة، فإذا لم يأت بقرينة على المعنى المجازيّ تعيّن قصده لتفهيم المعنى الحقيقيّ.

ويرد على هذه الصيغة الرابعة:

أولاً: أنّه سواء أريد بالقرينة القرينة المتّصلة أو أريد بها الأعمّ من القرينة المتّصلة والمنفصلة لا تكفي هذه العناية - أعني: عناية استثناء فرض إقامة القرينة - لتصحيح مبنى التعهّد؛ لوضوح: أنّ المستعمل اللغويّ قد يستعمل المجاز بلا قرينة حينما يتعلّق غرضه بالإجمال أو الإهمال، فهذا التعهّد خلف بنائه ولو احتمالاً على الاستعمال المجازيّ بلا قرينة. فهذا المقدار من العناية لا يفي بتصحيح التعهّد ما لم تبذل عنايات إضافية أخرى^(١).

وثانياً: أنّه هل المراد بالقرينة خصوص القرينة المتّصلة أو الأعمّ من القرينة المتّصلة والمنفصلة؟ فإن أريد خصوص القرينة المتّصلة كان هذا تعهّداً ضمنيّاً بإلغاء القرائن المنفصلة. ومن الواضح: أنّه كثيراً ما يعتمد على القرينة المنفصلة، ولا يعقل صدور هذا التعهّد ممّن هو بانٍ ولو احتمالاً على الاستعمال المجازيّ معتمداً على القرينة المنفصلة في بعض الأحيان. وإن أريد الأعمّ من القرينة المتّصلة والمنفصلة لزم من ذلك أنّه متى ما سمعنا كلاماً من المتكلّم واحتملنا أنّه سوف يقيم قرينة منفصلة على إرادة المعنى المجازيّ لم يجز حمل كلامه على المعنى الحقيقيّ، ولم نحرز دلالة اللفظ على معناه الموضوع له؛ وذلك لأنّ الدلالة على المعنى الموضوع له فرع التعهّد، والتعهّد بذلك قد قيّد بحالة عدم القرينة ولو

(١) كأن يستثنى أيضاً فرض تعلّق غرضه بالإجمال أو الإهمال، ويستعان في مقام تميم الدلالة بالبناء على عدم إرادة الإجمال أو الإهمال على أساس ندرة هذه الحالة.

المنفصلة، فمع احتمال ورود القرينة المنفصلة في المستقبل لا نجزم بالتعهد بإرادة المعنى الموضوع له، فلا نجزم بالدلالة^(١)، مع أنه لا إشكال في هذه الحالة في حمل الكلام على المعنى الموضوع له.

فإن قلت: إن احتمال مجيء القرينة المنفصلة في المستقبل ينفي بأصالة عدم القرينة المنفصلة؛ ومن المعلوم أن أصالة عدم القرينة أصل عقلائي نحرز بها قيد التعهد، وبذلك يثبت التعهد، فتتم الدلالة.

قلت: إن هذا الأصل أصل عقلائي، والعقلاء ليست لهم أصول تعبدية، بل أصولهم أصول استظهارية، فأصالة عدم القرينة إنما يبنون عليها من باب: أن القرينة المنفصلة على خلاف ظهور اللفظ ودلالته، فيجب أن نفرغ في المرتبة السابقة عن دلالة اللفظ، ولا معنى لنشوء الدلالة من أصالة عدم القرينة.

الكلمة الثانية: أننا لو غرضنا النظر عن الكلمة الأولى، وفرضنا تمامية إحدى الصيغ الأربع الماضية للتعهد، قلنا: إن تفسير الوضع بالتعهد غير محتمل خارجاً. وتوضيح ذلك: أن فهم المعنى من اللفظ على أساس التعهد عملية استدلالية مبنية على التمسك بقانون: أنه متى ما كان شيء مستتبعاً لشيء ووجد الشيء الأول وجد الثاني أيضاً من قبيل: أننا إذا رأينا إنساناً شرب السم جعلنا شربه للسم دليلاً على أنه سوف يموت، ففهم المعنى من اللفظ يرجع إلى الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر على أساس: أنه لو ثبت الأول ثبت الثاني. ومن الواضح:

(١) إلا أن يدعى أن التعهد مقيّد بفرض عدم القرينة المتصلة وبفرض عدم إرادة الإجمال أو الإهمال ولو الموقت، أي: خصوص ساعة الكلام، ويستعان أيضاً في مقام تميم الدلالة بالبناء على عدم إرادة الإجمال أو الإهمال ولو الموقت على أساس ندرة هذه الحالة.

أنّه يحصل عند الطفل فهم جملة من الكلمات كالأمّ والحليب مثلاً قبل تحقّق أيّ قدرة له على الاستدلال والاستنتاج، ولا يمرّ على ذهن الطفل (بل ولا على ذهن الكبير) حين فهم المعنى من اللفظ أنّه بما أنّ أمّي تعهّدت مثلاً بأن لا تقول كلمة الحليب إلّا حين تريد معناها، وأنّها تفي بعهداها، إذن فكلمة الحليب تدلّ على معناها. ولا ندري كيف يستكشف الطفل تعهّد الأمّ بإرادة معنى الحليب مثلاً لدى ذكر كلمة الحليب؟! وقد قالوا: إنّ فهم المعنى من اللفظ متوقّف على العلم بالوضع، ومن الواضح: أنّ الطفل في بداية عمره إذا سمع اللفظ مستعملاً في معنى معيّن مراراً عديدة انتقل ذهنه بعد ذلك من اللفظ إلى المعنى، فهل يقال: إنّ استكشف التعهّد من قبل المتكلّم بإرادة معنى الحليب عند التكلّم بلفظ الحليب مثلاً، واستنتاج من هذا التعهّد وجود الملازمة بين الشرط والجزاء، فأخذ يستدلّ بوجود أحدهما على الآخر؟! طبعاً لا. فبهذا يتّضح: أنّ الانتقال له نكتة محفوظة بقطع النظر عن العلم بالتعهّد والملازمة. أمّا ما هي هذه النكتة؟ فسيأتي بيانها في آخر المسألة إن شاء الله.

الكلمة الثالثة: أنّ هناك إشكالاً مشهوراً أورد على مذهب التعهّد، وهو إشكال الدور^(١)، حيث يقال: إنّ التعهّد بإتيان اللفظ عند قصد المعنى معناه: إرادة الإتيان باللفظ عند قصد المعنى، وعندئذٍ نقول: إنّ إرادة الإتيان باللفظ هل هي إرادة مقدّمية تنشأ من إرادة المعنى، أو إرادة نفسية غير مترشحة من إرادة المعنى؟ فإن قيل: إنّها إرادة مقدّمية تنشأ من إرادة المعنى لزم الدور؛ لأنّ ترشّح إرادة اللفظ من إرادة المعنى فرع كون اللفظ دالّاً على المعنى، ودلالة اللفظ على المعنى

(١) راجع المحاضرات للشيخ الفياض، المجلّد الأوّل، ص ٤٥ - ٤٦.

فرع التعهد، والتعهد معناه: إرادة الإتيان باللفظ عند قصد المعنى، فأصبحت إرادة اللفظ عند قصد المعنى موقوفة على دلالة اللفظ على المعنى، وهذه الدلالة موقوفة على تلك الإرادة، وهذا دور.

وإن قيل: إنها إرادة نفسية، قلنا: إن الإرادة النفسية للفظ تحتاج إلى غرض نفسي في الإتيان باللفظ بغض النظر عن تفهيم المعنى، في حين لا يوجد أي غرض نفسي في ذلك، وإنما الغرض من الإتيان باللفظ هو تفهيم المعنى. إذن، فإرادة اللفظ مقدّمية حتماً، فيتسجّل إشكال الدور.

وقد يجاب^(١) على هذا الإشكال بأنّه توجد عندنا إرادتان للفظ: إحداهما إرادة جزئية للفظ، وهي تحصل حين الاستعمال، والأخرى إرادة كلية تتعلق على نحو القضية الحقيقية بهذه القضية الشرطية، وهي أنّه متى ما قصد المعنى أتى باللفظ، وهذه الإرادة تحصل عند الوضع، والإرادة الموقوفة على الدلالة هي الإرادة الأولى، والإرادة الموقوفة عليها الدلالة هي الإرادة الثانية، فلا دور^(٢).

إلا أنّ هذا الجواب بهذا اللسان غير تام؛ إذ إنّ هذه الإرادة الكلية هي عين الإرادات الجزئية إلا أنّها تقديرية، فعندنا إرادة واحدة تكون قبل تحقق الشرط تقديرية وشرطية، وبعد تحققه فعلية، وذلك من قبيل: أن كلّ إنسان يريد أن يشرب الماء حين يعطش، فهذه الإرادة ثابتة قبل العطش وحين العطش إلا أنّها قبل العطش تقديرية نعبر عنها بقضية شرطية، وحين العطش فعلية نعبر عنها بقضية تنجيزية، وكلاهما تعبيران عن إرادة واحدة، وليست هنا إرادة جديدة تحدث حين

(١) راجع المصدر السابق.

(٢) هذا جواب للشيخ الإصفهاني رحمه الله. راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٤٨ بحسب طبعة آل البيت.

العطش.

والصحيح في الجواب: أنَّ التعهّد ليس من سنخ الإرادة، بل من سنخ الالتزام وجعل المسؤولية على نفسه من قبيل النذر، وهو فعل نفسيّ يكون بنفسه ذا مصلحة، ومصلحته حصول الدلالة للفظ، حيث يقول أصحاب مبنى التعهّد: إنَّ هذا التعهّد يجعل اللفظ دالّاً على المعنى.

فظهر: أنَّ هذا الإشكال المشهور غير وارد على مسلك التعهّد. والصحيح في ردّ هذا المسلك هو ما مضى في الكلمتين السابقتين. هذا تمام الكلام في مسلك التعهّد.

مسلك الاعتبار:

وأما المسلك الثاني: وهو مسلك الاعتبار، فيتشعب إلى عدّة شعب على أساس اختلاف أرباب هذا المسلك فيما تعلق به الاعتبار، فهنا عدّة وجوه يُفرض ما هو المُعتبر - أي: متعلّق الاعتبار - في بعضها غير ما هو المعتبر في البعض الآخر: الوجه الأوّل: أنَّ متعلّق الاعتبار في الأوضاع اللغويّة هو الوضع الخارجي، وتوضيح ذلك:

إنّه لا إشكال في أنَّ وضع شيء على شيء خارجاً يكون في كثير من الأحيان دالّاً على شيء، فمثلاً يصبون الأعلام على الأرض في أمكنة متباعدة بين فرسخ وفرسخ مثلاً لتعيين رؤوس الفراسخ، أو يُنصب علم على بئر لمعرفة وجود البئر هنا ونحو ذلك. وفي باب الأوضاع اللغويّة أيضاً يقصد وضع شيء على شيء، أي: وضع اللفظ على المعنى لتتمّ الدلالة، إلّا أنَّ الوضع الخارجي غير ممكن هنا حقيقة، فيوجد هذا الوضع الخارجي اعتباراً، أي: يعتبر أنَّ اللفظ وضع على المعنى فتتمّ

بذلك الدلالة^(١).

وأورد السيّد الأستاذ - دامت بركاته - على ذلك:

أولاً: أنّه لو فرض في باب الأوضاع اللغويّة اعتبار الوضع الخارجي الثابت في موارد وضع شيء على شيء خارجاً للدلالة، للزم أن يكون هذا الوضع الاعتباري كذاك الوضع الخارجي، إلّا أنّ ذاك حقيقيّ وهذا اعتبار لذاك في حين أنّ الأمر ليس كذلك وتوضيح المقصود: أنّه في باب الوضع الخارجي توجد عندنا ثلاثة أشياء: الموضوع وهو العلم مثلاً، والموضوع عليه وهي الأرض، والموضوع له وهو كون هذا المكان رأس الفرسخ مثلاً. وأمّا في باب اللغة فقد فرض وضع اللفظ على المعنى، فاللفظ موضوع، والمعنى موضوع عليه، ولا يوجد شيء ثالث يكون موضوعاً له، فكيف صار هذا اعتباراً للوضع الخارجي، في حين يكون الوضع الخارجي للدلالة ذا أركان ثلاثة، وهذا لا يكون له إلّا ركنان؟!^(٢).

وثانياً: ما ينقدح من الأوّل، وهو: أنّه لا إشكال في باب الأوضاع اللغويّة في أنّ اللفظ موضوع والمعنى موضوع له، بينما لازم هذا البيان أنّ المعنى موضوع عليه وليس موضوعاً له، فهذا كيف يكون؟^(٣).

أقول: إنّ صاحب هذا الوجه بإمكانه أن يدفع كلا هذين الإيرادين، وذلك بأن

(١) راجع نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ١، ص ٤٧ بحسب طبعة آل البيت.

(٢) راجع تقرير الشيخ الفيّاض، ص ٤٧ بحسب طبعة موسوعة الإمام الخوئي، ج ٤٣ من تلك الموسوعة.

(٣) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١١ - ١٢ بحسب الطبعة المعلّقة عليها من قبل السيّد الخوئي رحمه الله، وراجع محاضرات الفيّاض الطبعة والمجلّد والصفحة المشار إليها في تخريجنا السابق.

يقول: إنّ الموضوع له والموضوع عليه في الوضع الخارجي قد يكونان متعدّدين في الوجود الخارجي، وقد يكونان متعدّدين بالتحليل لا بالوجود الخارجي، فمثلاً قد ينصب علم على أرض للدلالة على وجود السبع في هذه الأرض، فيكون الموضوع عليه هو الأرض والموضوع له هو السبع، وهما متعدّدان بحسب الوجود الخارجي، وقد ينصب علم على أرض للدلالة على رأس الفرسخ، فيكون الموضوع عليه هو الأرض والموضوع له هو رأس الفرسخ، وهما متّحدان في الوجود الخارجي متعدّدان بالتحليل، فالأرض بما هي هي وبغض النظر عن تحديدها تعتبر موضوعاً عليه، وبما هي رأس الفرسخ تعتبر موضوعاً له، فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل، وذلك بأن يفرض لفظ «الأسد» مثلاً موضوعاً، والمعنى المستعمل فيه على إجماله وبغض النظر عن تحديده وتعيينه موضوعاً عليه، وكون ذاك المعنى هو الحيوان المفترس موضوعاً له، فتعدّد الموضوع عليه والموضوع له بالتحليل، وصار الوضع هنا أيضاً ذا أركان ثلاثة، فارتفع الإشكال والاستغراب الأوّل، وهو: أنّه كيف أصبح هذا الوضع ذا ركنين؟ فإنّك عرفت أنّه أيضاً ذو أركان ثلاثة، غاية ما هناك: أنّه يكون التعدّد بين الموضوع له والموضوع عليه بالتحليل، وهذا ما يكون في كثير من موارد الوضع الخارجي أيضاً.

وبهذا يتّضح الجواب على الإشكال الثاني أيضاً، وهو: أنّ المعنى يجب أن يكون موضوعاً عليه، فإنّك قد عرفت أنّ المعنى وهو الحيوان المفترس موضوع له، وإنّما الموضوع عليه هو المستعمل فيه على إجماله.

فقد ظهر: أنّ صاحب هذا الوجه بإمكانه دفع هذين الإشكاليين. إلّا أنّ الصحيح: أنّ أصل هذا الوجه لا يعدو أن يكون مجرد تلاعب بالألفاظ. وتوضيح ذلك: أنّ هذا الوجه يفترض أنّه قد اعتبر في الأوضاع اللغويّة الوضع

الخارجي الموجود في مثل وضع العلم على الأرض للدلالة على شيء، ولكننا نحن ننقل الكلام إلى نفس موارد الوضع الخارجي الحقيقي لكي نرى هل أن وضع العلم على مكانه بذاته - بلا أي مؤونة أخرى - يدل على رأس الفرسخ أو على وجود البئر أو السبع ونحو ذلك؟ طبعاً لا؛ ولهذا ترى لو أن النائم ونحوه جعل العلم من دون وعي على مكان لم يدل على شيء. إذن، فهذه الدلالة تكون ببركة ضم مؤونة أخرى من بناء نفسي مثلاً على جعل الأعلام على رؤوس الفراسخ، أو من شيء آخر. فإذا كان الوضع الخارجي بوجوده الحقيقي لا يدل وحده على شيء فما ظنك بوجوده الاعتباري؟! إذن، فلا بد من صرف عنان الكلام إلى معرفة حقيقة تلك المؤونة الأخرى التي لولاها لا تتم الدلالة.

الوجه الثاني: أن المعتبر هو كون اللفظ نفس المعنى. فلفظة «أسد» مثلاً وإن كانت حقيقة غير واقع الحيوان المفترس لكن الواضع يعتبر اللفظ عين المعنى لكي تتم بذلك الدلالة^(١).

(١) من الطريف: أن بعض الكتابات فرضت أن العلاقة الوضعية عبارة عن حصول الهووية الحقيقية أو التوحد الحقيقي بين صورة اللفظ وصورة المعنى، وأنه على هذا الفرض يتم ما يقال من فناء اللفظ في المعنى أو مرآتيته له. أمّا اعتبار هو هو أو تخصيص اللفظ بالمعنى أو جعل الملازمة بينهما أو التعهد أو نحو ذلك فكلها من مقدمات تحقّق الهووية بين صورتَي اللفظ والمعنى، وقد أعرض وأطول في إثبات ذلك بالشواهد والأدلة (راجع الرافد، ج ١ المدعى كونه تقريراً لبحث آية الله السيّد السيستاني حفظه الله، ص ١٤٤ فصاعداً).

وطبعاً هو لا يقصد التوحد بين واقع اللفظ وواقع المعنى الخارجيين، فإنّ بطلان ذلك من أوضح الواضحات، وإنّما يقصد التوحد بين صورتيهما الذهنية. ولا أدري كيف

وأورد على ذلك السيّد الأستاذ - دامت بركاته - بأنّه لو كان اللفظ منزلاً منزلة المعنى لكن اللفظ حاملاً لأثر المعنى، فإنّ تنزيل شيء منزلة شيء آخر إنّما يعني تنزيله منزلته في الأثر وإسراء الأثر من المنزلّ عليه إلى المنزلّ، في حين نرى أنّ شيئاً من آثار المعنى لا يترتب على اللفظ، فواقع الحيوان المفترس مثلاً يأكل ويشرب ويمشي ويزار وما إلى ذلك، ولا يترتب شيء من هذه الآثار على لفظة أسد^(١).

وهذا الكلام من قبل السيّد الأستاذ - دامت بركاته - مردّه في الحقيقة إلى مجموع أمرين:

أحدهما: تفسير الاعتبار بالتنزيل بلحاظ الآثار. والثاني: دعوى عدم ترتّب أثر من آثار المعنى على اللفظ.

ويمكن المناقشة في كلا هذين الأمرين:

أمّا الأمر الأوّل: فلأنّ الاعتبار لا ينحصر معناه في التنزيل، بل يمكن أن يقصد به الفرض والاعتبار بمعنى يقابل التنزيل، ونظير ذلك: أنّ مدرسة المحقّق النائيني^{رحمته} ادّعت في باب الأمارات أنّ دليل الحجّية اعتبرها علماً وجعلها طريقاً. وأورد على ذلك بأنّ تنزيل الأمانة منزلة العلم غير معقول؛ لأنّ أثر العلم الطريقي وهو التنجيز والتعذير إنّما هو أثر عقلي لا يمكن للشارع إسراؤه منه إلى غيره. وكان الجواب على ذلك من قبل مدرسة المحقّق النائيني^{رحمته} أنّنا لا نقصد بجعل

→

يستطيع أن يصدّق توحّد صورتين حقيقة رغم تعدّد ذي الصورة، مع وضوح: أنّ كلّ ذي صورة إنّما يشعّ صورته هو دون صورة شيء آخر؟! (١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٢ تحت الخطّ.

العلم والطريقة تنزِيل الأمانة منزلة العلم، بل نقصد بذلك إيجاد فرد اعتباري للعلم بالجعل والاعتبار، فيكون للعلم فردان: فرد حقيقي وفرد اعتباري، فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل بأن نقصد أن الواضع اعتبر اللفظ نفس المعنى، أي: جعله وفرضه ادعاءً نفس المعنى من قبيل الادعاء السكائي لكي تتم الدلالة، وهذا غير التنزيل.

وأما الأمر الثاني: فلأن أحد آثار المعنى هو أن الإحساس به يوجب تصوّره في الذهن، وقد سرى هذا الأثر بالوضع إلى اللفظ، فالإحساس به يوجب تصوّر المعنى.

نعم، الصحيح: أن هذا الوجه أيضاً تلاعب بالألفاظ؛ فإن مجرد فرض أن الوضع عبارة عن اعتبار اللفظ متّحداً مع المعنى لا يكشف السرّ في المقام، فإن المشكلة هي: أننا نرى أن مجرد اعتبار شيء متّحداً مع شيء آخر وجعله هو بالفرض والاعتبار لا يوجب سراية سائر آثاره منه إليه، فلو اعتبر الماء ناراً مثلاً لا نرى أنه يحرق، ولو اعتبر لفظة «الأسد» واقع الحيوان المفترس لم يترتب عليه سائر آثاره التكوينية. فالسؤال هو: أنه كيف صار من بين الآثار خصوص هذا الأثر سارياً إلى اللفظ بمجرد فرض واعتباره نفس المعنى؟ فالمهم في المقام إنما هو حلّ هذا اللغز، وفهم أنه كيف ترتّب أحد الآثار التكوينية للمعنى على اللفظ؟!

الوجه الثالث: أن الواضع اعتبر اللفظ أداةً للدلالة على المعنى. فآدائية شيء لشيء قد تكون ذاتية وتكوينية ككون الصابون والماء أداة وآلة للنظافة، وقد تكون بالجعل والاعتبار كجعل اللفظ أداة وآلة للدلالة.

وهذا الوجه أيضاً ليس إلا تلاعباً بالألفاظ فإننا نريد أن نعرف أن شيئاً لم يكن سبباً لشيء كيف صار سبباً له بمجرد الفرض والاعتبار، بينما نحن نعرف أن سائر

الآثار التكوينية لا تترتب على شيء بمجرد الفرض والاعتبار؟ وليس حلّ سرّ الدلالة في باب الوضع بمجرد فرض اعتبار في المقام سواء فرض المعتبر عبارة عن الوضع الخارجي أو عن كون اللفظ نفس المعنى أو عن كونه آلة للدلالة على المعنى، فإنه على أيّ تقدير من هذه التقادير نتساءل: أن الاعتبار والجعل كيف أوجد سببية تكوينية بين الإحساس باللفظ وتصور المعنى؟

مسلك الجعل الواقعي:

وأما المسلك الثالث: وهو مسلك الجعل الواقعي، فبيانُه: أن ثبوت الشيء يكون على ثلاثة أقسام:

- ١ - الثبوت في الخارج من قبيل الجواهر والأعراض.
- ٢ - الثبوت الاعتباري، وقوامه يكون بنفس الاعتبار والفرض والخيال، وينعدم بمجرد انعدام الاعتبار، كما لو اعتبرنا وجود بحر من زئبق، فيكون لهذا البحر وجود اعتباري وفرضي ينعدم برفع اليد عن هذا الاعتبار.
- ٣ - ثبوت الشيء في الواقع من دون أن يكون له وجود خارجي كالجواهر والأعراض، ولا أن يكون ثبوته بمجرد الاعتبار والخيال كالبحر من زئبق، وذلك من قبيل إمكان الإنسان مثلاً؛ فإنه ليس بمجرد أمر اعتباري وفرضي، فإن الإنسان ممكن الوجود واقعاً سواء وجد معتبر وفارض أو لا، وليس أمراً موجوداً في الخارج كنفس الإنسان، وإلا لاحتاج إلى إمكان آخر وهكذا إلى أن يتسلسل، وإنما هو أمر له حظ من الواقعية من دون أن يكون موجوداً في الخارج أو اعتباراً صرفاً، ومن هذا القبيل جميع الملازمات والسببيات، فسببية النار للإحراق مثلاً تكون أمراً واقعياً ثابتاً في لوح الواقع، لا أمراً اعتبارياً وليس لها وجود خارجي

من سنخ وجود الجواهر والأعراض. ومن جملة هذه السببيات سببية سماع اللفظ لخطور المعنى في الذهن، فهذه السببية أمر واقعي لا موجود خارجي ولا شيء اعتباري. وعملية الوضع عبارة عن جعل هذه السببية الواقعية، وإيجادها للفظ حقيقة^(١).

وأورد على ذلك السيد الأستاذ - دامت بركاته - بأنه هل يفرض أن الوضع جعل السببية في حق خصوص العالم بالوضع، أو يفرض أنه جعلها مطلقاً من دون فرق بين العالم والجاهل؟ فإن فرض الثاني لزم ثبوت الدلالة حتى عند الجاهل بالوضع، بينما ليس الأمر هكذا. وإن فرض الأول لزم أخذ العلم بالوضع في موضوع الوضع، أي: أن اللفظ ليس سبباً لتصوّر المعنى إلا في حق العالم بالسببية، وهذا تهافت ودور، حيث إن السببية توقفت على العلم بها توقف الشيء على موضوعه، بينما العلم بها متوقف عليها توقف العلم على معلومه^(٢).

أقول: لو كنّا نحن وهذا الإشكال لأمكن لصاحب هذا المسلك أن يصبّ مسلكه بصياغة لا يرد عليها هذا الإشكال، وذلك بأن يقال: إن سبب الانتقال إلى المعنى مركّب من جزءين: أحدهما: اللفظ والآخر: العلم بالوضع، والوضع جعل اللفظ جزء السبب لا تمام السبب، وقد جعله جزء السبب مطلقاً من دون فرق بين الجاهل بالوضع والعالم به، إلا أن الجاهل بالوضع لا تثبت عنده الدلالة؛ لعدم انضمام الجزء الآخر من السبب وهو العلم بالوضع إلى الجزء الأول وهو اللفظ، فالسببية التامة موقوفة على العلم بالوضع، والعلم بالوضع موقوف على السببية

(١) ربّما يكون هذا التفسير للوضع مأخوذاً من نهاية الأفكار، ج ١، ص ٢٦، أو المقالات، ج ١، ص ٦٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي.
(٢) راجع المحاضرات للشيخ الفيّاض، ج ١، ص ٣٩.

الضمنية لا السببية التامة، فلا دور ولا تهافت^(١).

إلا أن هذا الكلام أيضاً لا يعدو أن يكون مجرد عبارة فارغة كالمسلك السابق، فإننا نقول: ماذا يقصد بدعوى: جعل الواضع اللفظ سبباً للانتقال إلى المعنى؟ هل يقصد بذلك خلقه للسببية الذاتية في اللفظ، أي: جعل اللفظ سبباً ذاتياً للانتقال إلى المعنى على حد سببية النار للحرارة؟ أو يقصد بذلك جعل السببية العرضية للفظ، بمعنى: أنه يوجد في اللفظ ما هو سبب ذاتاً للانتقال إلى المعنى، من قبيل جعل الماء سبباً عرضياً للحرارة، بمعنى: أن يوجد فيه ما هو سبب للحرارة، وذلك بجعل الماء على النار مثلاً لكي يكسب الحرارة، ويكون سبباً بالعرض للحرارة، والسبب الحقيقي لها هو الحرارة التي أوجدت في الماء، حيث إن الحرارة تولد الحرارة؟ فإن قصد الأول، قلنا: من الواضح أن السببية في ذات الأسباب لا تقبل الجعل، وإنما هي ذاتية لها تنبع من حاق ذاتها، ولا يمكنك أن تجعل الماء مثلاً سبباً للحرارة على حد سببية النار للحرارة^(٢)، وإن قصد الثاني، أي: أن الواضع يجعل السببية العرضية للفظ، أي: أنه يوجد في اللفظ شيئاً يكون ذلك الشيء سبباً ذاتياً للانتقال إلى المعنى، قلنا: إن الذي كان ينبغي بيانه - لكي ينكشف سر اللغة - هو: أنه ما هو ذلك الشيء الذي يمتلك السببية الذاتية للانتقال إلى المعنى والذي

(١) وهذا الجواب غير الجواب الذي يذكر في مسألة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم من التفكيك بين الجعل والمجعول مثلاً، وأخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، فلو أسري ذاك الجواب إلى ما نحن فيه ثبت جوابان على هذا الإشكال.

(٢) هذا على المسلك المعروف من ذاتية السببيات للأسباب، أمّا على المسلك القائل بأنه جرت حكمة الله تعالى ومشيتته على إيجاد المسببات متى ما توجد ما تسمى بالأسباب، فالأمر أيضاً كذلك، فإن الواضع لا يستطيع أن يوجد مشيئة الله في ترتب انتقال الذهن إلى المعنى على ما لم يكن قبلاً مترتباً عليه في مشيئة الله، وهو اللفظ.

أوجده الواضع في اللفظ حتّى أصبح اللفظ سبباً للانتقال إلى المعنى؟ فصحيح: أنّ سببيّة اللفظ لتصوّر المعنى كسائر السببيّات هي من الأمور الواقعيّة غير الموجودة في الخارج، ولا مجرّد اعتبار وخيال، وأنّ الواضع أوجد في اللفظ ما يمتلك هذه السببيّة، ولكن الكلام في معرفة ذلك الشيء، ولم يبيّن هذا.

المبنى المختار في حقيقة الوضع:

وتحقيق الحال في المقام:

إنّ هناك سببيّة تكوينيّة، وقانوناً تكوينيّاً جعله خالق الكون الذي أوجد الطبيعة وأخضعها للقوانين المسيطرة عليها، وهو: أنّ الإنسان بحسب طبعه وفطرته التي فطره الله عليها متى ما أحسّ بشيء كان إحساسه بذلك الشيء سبباً لانتقال ذهنه إلى الصورة الذهنيّة لذلك الشيء، فإلحساس بالأسد يوجب انتقال الذهن إلى معنى الأسد مثلاً.

وهناك سببيّتان أخريان وقانونان ثانويّان تكوينيّان يحكمان على القانون الأوّل حكومة تكوينيّة، وكأّنهما توسيعان لذلك القانون: الأوّل: أنّ الإحساس بما يشبه شيئاً سبب أيضاً لتصوّر معنى ذلك الشيء، فمن رأى صورة الأسد مرسومةً على الورق ينتقل ذهنه إلى معنى الأسد، وكأنّ الإحساس بصورة الأسد إحساس بنفس الأسد.

الثاني: أنّ الإحساس بشيء اقترن في الذهن بشيء آخر اقتراناً مخصوصاً يكون أيضاً سبباً لتصوّر ذلك الشيء الآخر، فترى أنّ من أحسّ بزئير الأسد مثلاً انتقل ذهنه إلى معنى الأسد، وكأنّ الإحساس بزئير الأسد إحساس بنفس الأسد. وأقصد بالإحساس بصورة الأسد أو زئيره مثلاً ما يشمل انتقال الذهن إلى صورة

الأسد أو زئيره ولو من دون إحساسٍ خارجيٍّ، وأقصد بالاقتران المخصوص أن تكون للاقتران خصوصيةٌ كميةٌ من قبيل كثرة اقتران زئير الأسد بالأسد، أو خصوصيةٌ كيفيةٌ بأن يكون الاقتران في ظرف مؤثر وملفت للنظر كما لو اقترن سفر شخص إلى الحلة مثلاً بمرض شديد، فمتى ما تذكّر السفر إلى الحلة تذكّر المرض. والبشر قد استفاد منذ أبعد العصور في مقام التفهيم والتفاهم من هذين القانونين الثانويين، فمثلاً تراه يفهم بعض المعاني بإيجاد صورته باليد وغيرها، فلكي يشير إلى كون فلان لابساً للعمامة أو طويلاً أو قصيراً أو غير ذلك يشير باليد بنحو يصوّر صورة شبيهة بذلك، فينتقل ذهن المخاطب إلى المعنى المقصود، وهذا تطبيق للقانون الأول. ولكي يفهم معنى الأسد يزئر كزئير الأسد فينتقل الذهن من هذا الصوت الشبيه بزئير الأسد إلى زئير الأسد تطبيقاً للقانون الأول، ومن زئير الأسد إلى معنى الأسد تطبيقاً للثاني، فيحصل بذلك تفهيم المعنى المقصود، ولكي يفهم كون فلان شجاعاً مثلاً يزئر زئير الأسد مشيراً إليه، فينتقل ذهن السامع من صوته إلى زئير الأسد تطبيقاً للقانون الأول، ومن زئير الأسد إلى الأسد تطبيقاً للقانون الثاني، ومن الأسد إلى الشجاع للشبه الموجود بينهما تطبيقاً للقانون الأول، فبهذا يحصل تصوّر المعنى المقصود وهو الشجاع. وإلى هنا أمكن تكوين لغة للبشر يتفاهمون بها من باب الاستفادة من القانونين التكوينيّين من دون أيّ تصرّف من قبل البشر في كبرى القانون بأن يوجد سببيةٌ ذاتيةٌ في شيء لم يكن سبباً، ولا في صغرى القانون بأن يوجد الشبه أو المقارنة فيما لا يكون شبيهاً أو مقارناً، وإذا تكرر إيجاد صوت يشبه صوت الأسد للدلالة على الشجاع -مثلاً- أصبح بالتدريج نفس ذلك الصوت دالاً على الشجاع من دون توسط دلالة على صوت الأسد، ودلالة صوت الأسد على الأسد، ودلالة الأسد على الشجاع، وذلك

لتكرّر المقارنة في الذهن بين هذا الصوت وبين الشجاع، فتوجد بهذه العملية صغرى لكبرى القانون الثاني، فيصبح هذا الصوت دالاً بكثرة الاستعمال على الشجاع. وهذا حقيقة الوضع التعيّن الذي قالوا عنه: إنه يحصل بكثرة الاستعمال، ثم أصبح البشر بالتدريج متعوداً على دلالة الأصوات على المعاني، وعلى الاستفادة من قانون المقارنة، فأصبحت الذهنية البشرية مهتأة للوضع بمعنى إقران لفظ بمعنى في الذهن للدلالة عليه، فيقرن الإنسان لفظاً بمعنى من قبيل قرن لفظه «أسد» بمعناه، أو لفظه «حليب» بمعناه ونحو ذلك مرّة واحدة، لكنّه في ظرف مؤثّر من قبيل أن يقول: سميت ابني عليّاً، أو وضعت هذا الاسم عليه، أو اعتبرته عليّاً، وذلك أمام جماعة قد أنست أذهانهم من قبل بدلالة الأصوات على المعاني، والاستفادة من القرن، فيصبح هذا القرن في ظرف مؤثّر من هذا القبيل مُلفتاً للنظر، ويجعل اللفظ دالاً على المعنى، وتوجد بهذه العملية صغرى أخرى لكبرى القانون الثاني، وهذا حقيقة الوضع التعيّن، فالوضع التعيّن والوضع التعيّن كلاهما عبارة عن عملية إيجاد الاقتران بين اللفظ والمعنى حتّى يوجد بذلك صغرى من صغريات القانون الثاني، والفرق بينهما: أنّ الاقتران - الذي مضى: أنّه لا بدّ أن يكون بنحو مخصوص حتّى يوجب الدلالة - يتمّ في الوضع التعيّن بخصوصية كميّة، وفي الوضع التعيّن بخصوصية كيفية، فروح الوضع والسبب الحقيقي للدلالة هو القرن بين اللفظ والمعنى في الذهن بنحو مخصوص^(١) سواء تحقّق

(١) وفرق هذا البيان عن نظرية بافلوف الشهيرة في قصّة دقّ الجرس أو نحو ذلك يمكن أن يفترض بأحد شكلين:

الأوّل: أن يقال: إنّ نظرية بافلوف نظرية فلسفية عضوية، ونظرية أستاذنا الشهيد

إنشاء وجعل، أو اعتبار وتنزيل، أو وضع للفظ على المعنى، أو تحت المعنى، أو لا، فالتفتيش عن نكتة الوضع والدلالة في كون الوضع اعتباراً أو تنزيلاً أو غير ذلك ليس إلا مجرد تلاعب بالألفاظ.

وقد اتضح ممّا بيناه عدّة أمور:

الأوّل: أنّ الصحيح في الوضع هو مسلك الواقعية، لكنّه لابدّ من بيان السرّ ونكتة الدلالة والوضع، وهذا ما صنعناه، لا مجرد أن يقال: «إنّ الواضع يجعل اللفظ سبباً واقعياً للدلالة»، وليس روح الوضع عبارة عن أمر إنشائي حتّى يتكلّم

→

نظريّة سيكولوجيّة نفسيّة، فذاك يقول: إنّ الأثر المادّي للطعام - ويفترضه سيلان اللعب - سرى إلى ما قارن الطعام لدى الكلب (راجع فلسفتنا، ص ٣٧٢ - ٣٧٤ بحسب طبعة منشورات عويدات ببيروت، واقتصادنا، ص ٥٤ - ٥٧ بحسب طبعة دار الفكر ببيروت). وإسراء ذلك إلى الفكر واللغة من قبل بعض الماديين يعني: أنّ النشاط المخّي المادّي الذي يحصل بالإحساس بالشيء يحصل أيضاً بسماع اللفظ المقترن بذلك الشيء. وهذا المطلوب لا دليل على صحّته، وتجربة بافلوف لا ينحصر تفسيرها بذلك، فبالإمكان أن تفسّر بأنّ سيلان اللعب لم يكن أصلاً استجابة لذات الطعام المادّي بل كان استجابة للصورة الذهنيّة اللامادّيّة التي هي وراء النشاط المخّي المادّي، وبما أنّ صوت الجرس المقارن لتقديم الطعام أعطى نفس الصورة للذهن حصلت نفس الاستجابة؛ ولذا ترى أنّ ما يكون حقاً نتيجة لذات المادّة كالموت بالنسبة للسّم، أو الشفاء بالنسبة للدواء لا يسري إلى ما يقارن تلك المادّة من لفظ أو غيره، وأمّا أستاذنا الشهيد رحمه الله فإنّما قال بتمائل المتقارنين في خلق الصورة العقلية الميتافيزيقية لدى الفكر اللامادّي.

والثاني: أن يفترض أنّ أستاذنا الشهيد رحمه الله لا يقول أصلاً بانتقال الأثر من شيء إلى ما يقارنه، وإنّما يقول: بأنّ التقارن الأكيد في الذهن يجعل تصوّر القرين سبباً للانتقال إلى قرينه من دون فرضيّة اكتساب أحد القرينين آثار قرينه الآخر، بينما نظريّة بافلوف هي نظريّة انتقال الأثر من القرين إلى القرين.

في أنّه هل هو تنزيل أو اعتبار؟ وأنّه هل يعتبر اللفظ نفس المعنى، أو أداة للدلالة على المعنى، أو فوق المعنى، أو تحت المعنى ونحو ذلك من العبارات والتلاعبات بالألفاظ؟ نعم، كثيراً ما يتفق أنّ الواضع ينشئ شيئاً من اعتبار أو نحوه، فيقول بقصد الإنشاء: سمّيت ابني عليّاً، إلّا أنّ هذه العملية لها جنبتان: جنبه الإنشاء، كأن ينشئ وضع اللفظ فوق المعنى أو تحته أو نحو ذلك، وجنبه إيجاد اقتران واقعيّ وحقيقيّ في الذهن بين اللفظ والمعنى بنحو مخصوص، والجنبه الثانية هي سرّ الوضع والدلالة دون الأولى؛ ولذا قد تتمّ الدلالة على أساس الجنبه الثانية مع فقدان الجنبه الأولى، كما لو سمع الطفل من أمّه كلمة الحليب مقترنةً بتقديم الحليب له من دون أن يُنشأ أمامه شيء، أو يستطيع أن يتعلّق الإنشاء، فتتمّ في ذهنه الدلالة تارةً بتكرّر الاقتران كثيراً، وأخرى بالاقتران مرّة واحدة أو عدداً قليلاً من المرات إذا كان ذكياً، فمتى ما سمع كلمة الحليب انتقل ذهنه إلى معناه.

الثاني: أنّ الوضع يوجب الدلالة التصوّريّة لللفظ ولو سمع من جدار، ولا يوجب الدلالة التصديقيّة، وإنّما الدلالة التصديقيّة تكون وليدة أمور أخرى من ظاهر حال وقرائن أحوال ونحو ذلك، وهذا واضح على ما عرفت من أنّ روح الوضع عبارة عن الاقتران في الذهن بين اللفظ والمعنى، وإيجاد الصغرى للقانون الثاني من القانونين التكوينيّين الثانويّين، فإنّ من الواضح: أنّ ذاك القانون مفاده إنّما هو انتقال الذهن من أحد المتقارنين إلى الآخر من دون دلالة تصديقيّة، ولا تعقل دلالة اللفظ على المعنى دلالة تصديقيّة إلّا على مسلك التعهّد، حيث تعهّد الإنسان مثلاً بأن لا يتكلّم بالكلام الفلانيّ إلّا إذا قصد المعنى الفلانيّ، فكلامه كاشف عن تحقّق ذاك القصد، وأمّا مجرد الاعتبار كما هو المسلك الثاني، أو خلق سببيّة اللفظ واقعاً لانتقال الذهن إلى المعنى كما هو المسلك الثالث، أو عمليّة القرن

كما هو المختار في تعميق المسلك الثالث وتكميله، فكلّ هذا لا يعطي للفظ الدلالة التصديقية، فإنّ مجرد اعتبار اللفظ معنىً، أو اعتباره على المعنى، أو دالاً عليه بعد فرض كفايته لانتقال الذهن إلى المعنى لا ربط له بالتصديق بإرادة المتكلّم لذلك المعنى، وكذلك الإيجاد الواقعي للسببية في اللفظ لانتقال الذهن إلى المعنى، فإنّ هذا لا علاقة له بالكشف عن إرادة المتكلّم له، وعملية القرن أيضاً إنّما توجب انتقال الذهن من أحد المتقارنين إلى الآخر، لا الكشف عن شيء.

وقد ذكر السيّد الأستاذ - دامت بركاته -: أنّ الدلالة تصوّريّة في اللفظ المسموع من الجدار لا يصحّ فرضها دلالة وضعيّة؛ لأنّ الهدف من الوضع إنّما هو التفهيم والتفاهم بين العقلاء، وأمّا الجدار الذي لا يعقل ولا يريد شيئاً، فمدّ الوضع إلى ما يسمع منه لغو ولا فائدة فيه، ويكون خلاف حكمة الواضع^(١).

وأنت ترى: أنّ هذا البيان لا موضوع له بناءً على ما بيّناه من أنّ الوضع هو أن يوجد الواضع في اللفظ ما هو سبب ذاتاً للدلالة، وهو الاقتران، وسببية الاقتران للدلالة تكوينيّة، ولا تفكيك فيها بين مورد يوجد فيه هدف الواضع ومورد لا يوجد فيه هدفه، فالواضع حينما قرن اللفظ بالمعنى تمّت الدلالة مطلقاً شاء أو أبى، ولا يمكنه أن يفكّك بين ما يُسمع من إنسان فيكون دالاً وما يسمع من جدار فلا يكون دالاً^(٢).

(١) راجع المحاضرات للشيخ الفياض حفظه الله، ج ١، ص ٤٩ و ١٠٤ - ١٠٥.
وقد أتى في الموضوع الثاني - أعني: ص ١٠٤ - ١٠٥ - بهذا البيان لإثبات عدم إطلاق الوضع للفظ الصادر من لفظ غير ذي شعور حتّى على مسلك الاعتبار، أمّا على مسلك التعهّد فهو ليس بحاجة إلى هذا البيان، أعني: بيان لزوم اللغويّة؛ وذلك لأنّ التعهّد من الالفاظ غير ذي شعور لا معنى له.

(٢) هذا بناءً على المسلك المختار، وهو مسلك القرن الأكيد. والواقع: أنّنا حتّى لو

الثالث: قد اشتهر: أنَّ الدلالة على أساس الوضع مشروطة بالعلم بالوضع، وقد اتضح بما ذكرناه معنى اشتراطها بالعلم. وسرّ ذلك، فإنك عرفت: أنَّ روح الوضع هو اقتران اللفظ بالمعنى في الذهن، إذن ففي الحقيقة لم يتمّ الوضع بعد في حقّ الجاهلين بالوضع؛ لعدم تحقّق الاقتران المخصوص بين اللفظ والمعنى في أذهانهم، وتتمّ الدلالة عندهم غالباً بأن يعلموا بالوضع بمعنى: أنَّهم إذا علموا بإنشاء اعتبار أو تنزيل مثلاً، أو قرن سابق في ذهن الآخرين بين اللفظ والمعنى، فقد تحقّق الاقتران في أذهانهم أيضاً، وعلموا بالوضع، فتتمّ الدلالة عندهم. وقد تتفق تمامية الدلالة من دون علم بالوضع بهذا المعنى، وذلك كما إذا تمّ الاقتران في الذهن من دون اطلاع من أريد تعليمه على الوضع، وذلك من قبيل الأطفال الذين تتمّ الدلالة في أذهانهم بمثل قرن كلمة الحليب بالحليب عندهم.

→

تكلّمنا على مسلك الاعتبار مثلاً، فبرهان اللغوية الذي ذكره السيّد الخوئي رحمه الله لنفي إطلاق الوضع للفظ الصادر من غير ذي شعور غير صحيح؛ وذلك لأنّ الإطلاق ليست فيه مؤونة زائدة كي تُنفى باللغوية.

تشخيص الواضع

وأما الجهة الثانية: وهي في تشخيص الواضع، فقد استقرب جملة من المحققين ومنهم المحقق النائيني رحمته الله ^(١) كون الواضع هو الله تعالى، ويُستفاد من مجموع كلماتهم استبعادان لكون الواضع هو الإنسان:

الأول: أنه يلزم من فرض الواضع إنساناً أن يكون ذلك الإنسان مطلقاً على دقائق المعاني وخصوصياتها، وشوارد الأفكار، واسع الاطلاع والالتفات ممّا لا يوجد عادة في غير مثل الأنبياء، وطبعاً يرتفع هذا الاستبعاد حينما نفترض أن الواضع هو الله تعالى، وأنه جلّ شأنه قد ألهم البشر باللغة المشتملة على دقائق وخصوصيات فائقة مع السعة والشمول ^(٢).

وقد أُجيب على ذلك بأننا لا نفترض واضعاً واحداً حتّى يأتي هذا الاستبعاد؛ فإنّ اللغة لم توجد في يوم واحد ودفعة واحدة، بل وجدت على مراحل وبالتدرّج حسب حاجات الناس التي تبدأ قليلة ثمّ تتّسع بالتدرّج ^(٣).
الثاني: أنه لو وضع إنسان لغة كان ذلك حادثة مهمّة ملفتة للنظر تسجّل في

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١١ - ١٢ بحسب الطبعة المشتملة على تعاليق السيّد الخوئي رحمته الله، وفوائد الأصول، ج ١، ص ٣٠ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم المقدّسة.

(٢) راجع المصدرين السابقين.

(٣) راجع ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئي، ص ٣٨ - ٣٩.

التواريخ، ويعرف أنّ فلاناً هو واضع اللغة الفلايتية، بينما ليس الأمر هكذا^(١). وقد أُجيب على ذلك أيضاً بأننا لا نفترض أنّ إنساناً واحداً خرج من بيته يوماً ما وكان بيده قاموس معيّن، وقال: أيّها الناس، إنّي وضعت لغة جديدة، ولو صنع إنسان هكذا القليل عنه: إنّه مجنون، بل نقول: إنّ وضع اللغة أمر تدريجيّ، فقد وضع شخص ما شيئاً، وجاء شخص آخر وأضاف شيئاً آخر، وهكذا إلى أن تكونت لغة واسعة خلال مدّة مديدة^(٢).

والصحيح: أنّ الاستبعاد في كون البشر هو الواضع لا ينحصر في هذين الاستبعادين، بل هناك استبعادات أخرى لا بدّ من التأمل فيها:

الأوّل: أنّه قد يقال: إنّ الإنسان لو غصّ النظر عن إلهام الله تعالى إيّاه، يأتي سؤال: أنّه كيف التفت إلى إمكانيّة خلق الدلالة بأصوات معيّنة؟ وكيف توجّه إلى نكتة دلالة هذه الأصوات على المعاني؟ فإنّ هذه النكتة وإن كانت تبدو الآن واضحة؛ لأنّ كلّ إنسان ينشأ في ظلّ لغة، فيمكن أن يلتفت إلى مسألة الوضع، ولكن الواضع الأوّل كيف التفت إلى الوضع والدلالة بهذا الترتيب؟ وهذا من قبيل ما يقال من أنّه: كيف التفت أوّل فلاح إلى أنّه لو زرع حنطة وسقاها بكذا مقدار أثمرت بهذا الشكل؟ فقد يقال: إنّ الله تعالى هو الذي ألهم باللغة والوضع، كما يقال: إنّهم الإنسان بالزراع.

ويمكن حلّ هذا الاستبعاد بما مضى من أنّ دلالة الأصوات من قبيل دلالة صوت الزئير على الأسد، والنهيق على الحمار، والصهيل على الفرس، وخرير

(١) راجع أجود التقارير، ج ١، ص ١١ بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئي رحمه الله.

(٢) راجع ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئي، ص ٣٩.

الماء على الماء، وصوت تساقط ورق الأشجار على ذلك وما إلى ذلك دلالات قهرية ثابتة للإنسان بالقانون الثاني وبالاقتران القهري، من دون إعمال أيّ عناية من قبله، ففعل هذا هو الذي ألفت الإنسان إلى أن الصوت بالإمكان أن يدلّ على معنى، فانفتح عليه باب الخيرات.

الثاني: مبني على مسالكهم من التعهّد والاعتبار ونحو ذلك، وهو: أن الإنسان إذا كان هو الواضع، فطبعاً قد وضع الألفاظ قبل التكلم والاستعمال؛ لأنّ الاستعمال دائماً في طول الوضع. وهذا معناه: أن الإنسان استطاع أن يصل إلى هذه المرتبة من التدقيق بحيث يلتفت إلى الملازمات والمعقولات والتنزيلات الاعتبارية والتعهدات قبل أن يتكلّم، ومن البعيد جداً أن يصل الإنسان إلى هذه المرتبة من التعقّل والتفكّر والتفلسف قبل أن يتكلّم مع أخيه أو زوجته، بل كان صامتاً وبقي صامتاً إلى أن وصل إلى هذا الحدّ، وأمّا إذا كان الواضع هو الله تعالى فقد ارتفع الاستبعاد.

وهذا الاستبعاد في محلّه جداً بناءً على تلك المسالك المعروفة، ومن وصل إلى هذه الدرجة من الذكاء والالتفات كيف سكت طيلة هذه المدة؟ ألم تكن له حاجات ورغبات؟! وأمّا على مبنا من أن الوضع ليس إلاّ عبارة عن قرن اللفظ بالمعنى، فهذا مطلب يمكن حصوله حتّى من الأطفال، ويمكن الالتفات إليه قبل بلوغ الإنسان إلى مرحلة التكلم بهذا الترتيب، فقد اقترن قهراً صوت الزئير مع الأسد، وبالتالي اقترن مع الشجاع، وبالتدريج توسّعت اللغة من دون أيّ استبعاد في ذلك.

الثالث: مبني على مسالكهم أيضاً، وهو أنّنا لنفرض أنّهم وصلوا إلى تلك المرحلة من التعقّل والتفلسف قبل الكلام، ولكن كيف أبرزوا هذه التعهّدات أو

التنزيلات؟ وكيف قال مثلاً: إني تعهدت بذكر كلمة كذا عند إرادة معنى كذا؟ أليست هذه ألفاظاً تحتاج إلى تعهدات سابقة، خصوصاً أنّها جملة محتوية على نكات كثيرة من اللغة من الاسم والفعل والحرف والمادة والهيئة والنسبة التامة والناقصة، أو قل: إنّها محتوية على نفائس اللغة، خصوصاً أنّ بعض معانيها غير محسوسة كالتعهدات النفسية، ولا يتوصل إليها ابتداءً إلا بالتشبيه بالمعاني المحسوسة. وهذا لا يأتي على مبنا حيث نقول: نشأت اللغة من حيث لا يدري الإنسان، فالزئير دلّ بالاقتران الكثير على الأسد وبالتالي على الشجاع، وتوسّعت اللغة بالتدريج.

الرابع: ما يكون مبنياً على مبانيهم أيضاً، وهو: أنّ اللغة ظاهرة تحصل بين المجتمع؛ ولذا تعمّ جماعة وقطاعاً من الناس، وهنا يأتي السؤال عن أنّه: كيف يتمّ الاتفاق بينهم على كلمات معيّنة؟! فإن كان هذا بتوارد الخاطر، فكلّهم كانوا يصبحون الصباح وقد خطر على بالهم أن يسمّوا الماء ماء، فهذا هو الإلهام، وكان الواضع هو الله تعالى، وهو المقصود، وإلاّ فما هو التنظيم الدقيق الذي يجعلهم لا يختلفون، ولا يضع كلّ واحد منهم صدفة غير ما وضع الآخر، بل تنتظم اللغة فيما بينهم؟! ولا يمكن افتراض: أنّ كبيرهم أو رئيسهم هو الذي يضع اللغة، ويتبعه الآخرون مثلاً، فلا يلزم الفوضى؛ وذلك لأنّ ظاهرة اللغة أعمق من ظاهرة السيادة والرئاسة والمرؤوسية وما شابه ذلك؛ فإنّ هذه الظواهر إنّما توجد بين الناس بعد أن يتمّ التفاهم بينهم باللغة والتكلّم، ويصلوا إلى مرحلة درك هذه الأشياء وجعلها، وإلاّ احتجنا إلى الإلهام أيضاً.

وهذا الاستبعاد في محلّه، والجواب عليه على مبناهم في غاية الإشكال، وعلى مبنا نقول: إنّ هناك مناسبات ونكات مشتركة حصلت عندهم جميعاً في

وقت واحد، فالزئير مثلاً عند الكل صار دالاً على الأسد، وأخذوا يصوتون كصوت الزئير للدلالة على الأسد، وللدلالة على الشجاعة التي هي من ملازمات الأسد، وهكذا إلى أن تمت لغة مختصرة من هذا القبيل، بحيث أمكن تولد السيادة ومفهوم الأكبر والأصغر ونحو ذلك فيما بينهم، فاستطاعوا وضع اللغة بانتظام بأن يضع شخص ويتبعه الآخرون. وتعدّد اللغات نشأ من اختلاف الجوّ والبيئة والعوامل الطبيعيّة والفسولوجيّة والهواء والمناخ وما إلى ذلك من قبيل الاختلاف في اللهجات مثلاً، والاختلافات تتجمّع فتوجد لغات متعدّدة.

وقد تحصّل من كلّ ما ذكرناه: أنّه لا استبعاد في فرض الواضع هو البشر. ولكن لا استبعاد أيضاً في كون الواضع الأوّل هو الله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١)، وبعد اللغة الأولى كفّ عن الإلهام، وبعد ذلك أخذ الناس يشعّبونها ويطوّرونها ويوسّعونها، فهذه الفرضيّة أيضاً لا دليل على خلافها بل يقتضيها الذوق الدينيّ.

(١) سورة البقرة، الآية: ٣١. وقد يشهد لذلك أيضاً قوله: ﴿عَلَّمَ الْبَيَانَ﴾ سورة الرحمن، الآية: ٤.

الأقسام الممكنة للوضع

وأما الجهة الثالثة: وهي في الأقسام الممكنة للوضع، فقد قسّموا الوضع التعييني - حسب مبانيهم من كون الوضع أمراً إنشائياً - إلى أربعة أقسام، ذلك: أنّ الواضع يجب أن يتصوّر المعنى حتّى ينشئ وضع اللفظ له، فإمّا أن يتصوّر معنىً عاماً، أو يتصوّر معنىً خاصاً، وعلى أيّ حال: إمّا أن يضع اللفظ للعام، أو يضعه للخاص. وبهذا ينقسم الوضع إلى أربعة أقسام:

١ - أن يكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً.

٢ - أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً.

والجامع بين هذين القسمين هو أنّ المعنى الذي تصوّر الواضع مع المعنى الذي وضع له اللفظ متحدان.

٣ - أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، أي: أنّ الواضع تصوّر معنىً عاماً ووضع اللفظ لأفراده.

٤ - أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً، أي: أنّه تصوّر معنىً خاصاً ووضع اللفظ للعام.

ولا إشكال في إمكان القسمين الأوّلين، والمشهور في القسم الثالث هو الإمكان، وقيل بالامتناع، والمشهور في القسم الرابع هو الامتناع، وقيل بالإمكان.

ونتكلّم الآن في القسم الثالث، وبتحقيقه يظهر الحال في القسم الرابع.

فنقول: قد ذكروا في تقريب إمكان القسم الثالث أنّ الواضع وإن كان لا بدّ له من تصوّر المعنى، لكن ليس عليه أن يتصوّر المعنى تصوّراً تفصيليّاً، فإنّه يكفي في

إمكان الحكم على شيء تصوّر ذلك الشيء إجمالاً، وتصور الجامع هو تصوّر إجماليّ لأفراده.

هذا هو البيان البدائي لتصوير إمكان القسم الثالث.

وما يعترض به على ذلك أمران:

الأمر الأوّل: ما يكون في الحقيقة مركّباً من أمرين:

الأوّل: أنّ الجامع إنّما يعقل كونه حاكياً عن الأفراد إذا كان منطبقاً عليها بخصوصيّاتها الفردية.

والثاني: أنّ الجامع لا يكون منطبقاً على الأفراد بخصوصيّاتها؛ لأنّه إنّما ينتزع من الأفراد بتقشيرها عن الخصوصيّات، فمع إبقاء الخصوصيّات لا يكون جامعاً، فيجب إلغاء الخصوصيّات إلى أن لا يبقى إلاّ الجامع.

وعليه، فالجامع لا يكون حاكياً عن الأفراد بخصوصيّاتها الفردية حتّى يكفي تصوّره في مقام الحكم على الأفراد بما هي أفراد.

وتصدّى المحقّق العراقيّ رحمته الله للجواب على هذا الإشكال^(١)، فكأنّه سلّم بالأمر الأوّل وأخذ يناقش في الأمر الثاني، وذلك بالتفصيل فيه بين الجوامع، بدعوى: أنّ الجامع قد يكون أخذاً وانتزاعياً، أي: أنّ النفس تأخذه وتنتزعه من الأفراد بعد تقشيرها عن الخصوصيّات، من قبيل جامع الإنسان الذي ينتزع من الأفراد بعد إلغاء خصوصيّة الحجم واللون وغير ذلك، وقد يكون إنشائياً وإلباسياً، بمعنى: أنّ النفس تُنشئ ذاك الجامع إنشاءً، وتلبسه على الأفراد، وذلك من قبيل عنوان الفرد،

(١) راجع المقالات، ج ١، ص ١٨ - ١٩ بحسب طبعة المطبعة العلميّة في النجف الأشرف، وص ٧٥ - ٧٦ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ في قم.

وعنوان الخاص، ونحو ذلك ممّا ليس مأخوذاً من الأفراد والخصوصيّات بالتقشير، بل هو عنوان تنشئه النفس إنشاءً وتخرعه اختراعاً، وتلبسه على الأفراد والخصوصيّات، فالنفس التي هي المنشئة لهذا الجامع والمخيطة له تخطيطه بنحو ينطبق على الفرد بتمام خصوصيّاته، فجامع من هذا القبيل يعقل أن يكون حاكياً عن الأفراد بخصوصيّاتها، فيتصوّره الواضع ويضع اللفظ للأفراد.

فالمحقّق العراقي رحمته الله يتفق مع صاحب الإشكال في القسم الأوّل من الجوامع، وهو ما يكون من قبيل الإنسان على أنّه لا يعقل للواضع أن يتصوّره ويضع اللفظ لأفراده، ويختلفان في القسم الثاني وهو ما يكون من قبيل الفرد والخاص.

أمّا جهة الاختلاف بينهما، فالتحقيق: أنّ مثل عنوان الفرد أو الخاص لا يعقل أن يكون إنشائيّاً وإلباسيّاً صرفاً، بل حتماً يجب أن تكون له جهة أخذ وانتزاع من الأفراد؛ إذ لو كان مجرد إنشاء صرف من قبل النفس كما تنشئ بحراً من زئبق مثلاً، لما صحّ حمله على الخارجيّات إلّا بالعناية، وذلك لأنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد^(١).

(١) لا يخفى أنّ الكلام الذي أبطله أستاذنا الشهيد رحمته الله هنا من الجامع الإلباسيّ أو الاختراعيّ الذي ينشئه الذهن، ويلبسه على ما في الخارج قد تمسك به هو - رضوان الله عليه - في بحث حقيقة العلم الإجماليّ وما يتعلّق به، وهذا ما لا يخلو من نوع من التهافت.

والواقع: أنّه لو قُصد باختراعيّة الجامع خياليّته البحت حتّى يكون من قبيل بحر من زئبق، فهذا الكلام باطل هنا وهناك، ولو قصد بها كون الجامع جامعاً عَرَضِيّاً منتزِعاً من الأفراد بكلّ ما لها من قشور، لا ذاتيّاً كي يكون تحصيله بتقشير الفرد، فهذا الكلام صحيح هنا وهناك.

وأما جهة الاتفاق بينهما، فنحن وإن كنّا نوافق على أنّ الجامع الذي يكون من قبيل الإنسان لا يعقل فيه الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ كما سيأتي إن شاء الله، ولكنّا نناقش النكتة التي يؤمن بها صاحب الإشكال والمحقق العراقي رحمهما. وتوضيح ذلك: أنّ الفرد له مصطلحان:

الأوّل: الفرد الخارجي بما له من خصوصيات الحجم واللون وغير ذلك. وطبعاً الفرد بهذا المعنى يجب تفسيره حتّى ينطبق عليه الجامع، ولا يكون الجامع حاكياً عنه بخصوصياته؛ فإنّ الخصوصية غير داخلة في الجامع، وإنّما هي أمور إضافية لا بدّ من غضّ النظر عنها عند إرادة اقتناص الجامع.

الثاني: الفرد بمعنى الحصّة المعيّنة من الجامع فمفهوم الإنسان مثلاً جامع، وأفراده بالمعنى الثاني عبارة عن تلك الحصّة من الإنسانيّة الموجودة في زيد، وتلك الحصّة الموجودة في عمرو وهكذا، فإنّ كلّ حصّة من هذه الحصص هي مباينة للحصّة الأخرى ذاتاً بغضّ النظر عن الخصوصية الطارئة على الحصّة من حجم أو لون أو غير ذلك، وإنّما هذه الخصوصية تطرأ على الحصّة، فيجب أن تكون ذات الحصّة سابقاً مباينة للحصّة الأخرى حتّى يطرأ على هذه الحصّة الوصف الفلاني، وعلى الحصّة الأخرى الوصف الآخر، والمفهوم الجامع بين هذه الحصص ينطبق على كلّ حصّة بتمامها؛ إذ ليست فيها خصوصيّة زائدة على أصل طبيعة الإنسانيّة حتّى نحتاج إلى تفسيرها عنها، وما به الاشتراك في هذه الحصص

→

وإن شئت مراجعة كلام أستاذنا في تحقيق حقيقة العلم الإجماليّ فراجع كتابنا مباحث الأصول، الجزء الرابع من القسم الثاني، ص ١٩ - ٢٦ بحسب الطبعة الأولى في مطبعة إسماعيليان.

عين ما به الامتياز فيها، فيعقل الوضع العام والموضوع له الخاص، بمعنى تصوّر المفهوم العام والوضع لهذه الحصص.

الأمر الثاني: أنّ الفرد والجامع متباينان مفهوماً وإنّ اتّحداً خارجاً، فتصوّر مفهوم الجامع لكي يتمّ الموضوع له الخاصّ غير معقول؛ لأنّ هذا لا يكون إلاّ بأحد فروض أربعة:

١- أن يفرض: أنّ تصوّر الجامع صار حيثيّة تعليليّة للانتقال إلى مفهوم الفرد، فتصوّر الفرد ووضع له. لكن هذا - كما ترى - يرجع إلى الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، ولا يحقق المقصود.

٢- أن يفرض: أنّ المفهومين يوجدان بحضور واحد، وتصور واحد. وهذا غير معقول؛ لما قلنا من أنّهما متباينان مفهوماً.

٣- أن يفرض: أنّ مفهوم الفرد غائب عن الذهن مطلقاً، ويتصور مفهوم الجامع، ويُصدر حكمه على مفهوم الفرد.

وهذا أيضاً غير معقول؛ لأنّ الحاكم حينما يحكم على شيء يجب أن يكون موضوع حكمه حاضراً في نفسه.

٤- أن يفرض: أنّه يتصور مفهوم الجامع ويضع اللفظ له، ومع ذلك يصبح الموضوع له خاصاً.

وهذا أيضاً غير معقول؛ لأنّّه إذا وضع للجامع فقد صار الموضوع له عاماً^(١).

(١) ورد في تقرير السيّد الهاشمي حفظه الله، ج ١، ص ٨٩ جواب على هذا الإشكال، وهو: أنّ المفاهيم العامّة على قسمين:

أحدهما: ما هو منتزع من المصاديق الخارجيّة كالإنسان، وهذا هو الذي لا يمكن أن

والتحقيق: أننا نختار الشق الرابع، أي نقول: إن الواضع يتصور الجامع ويضع اللفظ للجامع، ومع هذا يصير الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، فالحكم يصدر على العام لكنه يستقر على الخاص. وتوضيح ذلك يكون ببيان مقدمتين:

١- إن كل عنوان من العناوين، كعنوان الإنسان، وعنوان الكلّي والجزئي، وغير ذلك من العناوين يكون بالنظر الأولي التصوريّ واجداً لذاته ومقوماته، وإلا لزم التناقض، فمن تصور الإنسان يرى بهذا النظر الحيوان الناطق، ومن تصور الكلّي أو الجزئيّ يرى بهذا النظر ما لا يمتنع صدقه على كثيرين، أو ما يمتنع صدقه على كثيرين، وهكذا، ولكن بالنظر الثانويّ التصديقيّ حينما ينظر إلى نفس ذلك العنوان فقد يجده غير واجد لنفسه، بل مصداقاً لضده من قبيل عنوان الجزئي، فإنّ هذا العنوان ليس هو في حقيقته وهويته جزئياً يمتنع صدقه على كثيرين، بل هو مصداق من مصاديق الكلّي وصادق على كثيرين، وقد يجده بالنظر الثانويّ والتصديقيّ أيضاً واجداً لنفسه من قبيل عنوان الكلّي، فإنّ هذا العنوان بنفسه كليّ ولا يمتنع صدقه على كثيرين، وكذلك عنوان الإنسان، أي: حقيقة الإنسان الموجودة في ضمن كل فرد، فإنّها إنسان حقيقة وحيوان ناطق واقعاً.

→

يكون الموضوع له فيه خاصاً؛ لأنّه لا يفنى في مفهوم جزئيّ، بل هما مفهومان متباينان منتزعان عن الخارج في عرض واحد.

والثاني: ما هو منتزع من المفاهيم الجزئية كمفهوم الجزئيّ المنتزع من مفهوم زيد وعمرو وبكر... لا من المصاديق، فهنا بما أنّه ليس المفهوم العام في عرض المفهوم الخاص منتزعا من الخارج، بل هو منتزع من المفاهيم الجزئية فيكون وجهاً وعنواناً للمفاهيم الجزئية، فبإمكان الواضع أن يضع اللفظ لتلك المفاهيم الجزئية التي تصوّرها إجمالاً وبوجهها الذي هو المفهوم العام.

٢ - إن القضية توجد فيها مرحلتان:

الأولى: مرحلة إصدار الحكم وعقده، وفي هذه المرحلة تحتاج إلى تصوّر الموضوع، ويكفي فيها تصوّر ما هو موضوع بالنظر التصوريّ ولو لم يكن تصوّراً لواقع الموضوع.

والثانية: مرحلة ثبوت الحكم واقعاً، وفي هذه المرحلة يثبت الحكم على واقع الموضوع، ومثال ذلك قول المتكلّم: «الجزئيّ ما يمتنع صدقه على كثيرين»، فهذه القضية صادقة عند من يقول بإمكان الوضع العامّ والموضوع له الخاص وعند من ينكر ذلك، مع أنّ فيها إشكالاً، وهو: أنّه كيف يصحّ القول بأنّ الجزئيّ يمتنع صدقه على كثيرين مع أنّ الجزئيّ بنفسه كليّ ويصدق على كثيرين؟! والجواب: أنّ الحكم بامتناع الصدق على كثيرين وإن كان في مرحلة الثبوت الواقعيّ ثابتاً على واقع الجزئيّ، وهو زيد وعمرو وبكر، لا عنوان الجزئيّ، ولكن في مرحلة إصدار الحكم من قبل المتكلّم لا يلزمه تصوّر واقع الجزئيّ بأن يقول: زيد يمتنع صدقه على كثيرين، وعمرو يمتنع صدقه على كثيرين، وهكذا، بل يكفيّه تصوّر ما هو جزئيّ بالنظر الأوليّ التصوريّ وإن كان كليّاً بالنظر الثانويّ التصديقيّ، والجزئيّ هو جزئيّ بالنظر الأوليّ التصوريّ، وإلاّ لزم التناقض؛ ولهذا صحّ أن يقال: الجزئيّ ما يمتنع صدقه على كثيرين. فقد حكم بامتناع الصدق على كثيرين على عنوان الجزئيّ، ولكن الحكم استقرّ وثبت على مصاديق هذا العنوان.

والخلاصة: متى ما كان الموضوع بالنظر التصديقيّ واجداً لنفسه وحكم عليه بحكم ما، ثبت واستقرّ له ذلك الحكم، كما في قولنا مثلاً: «الكليّ لا يمتنع صدقه على كثيرين»، أو قولنا: «الإنسان يمشي». ومتى ما كان الموضوع بالنظر التصديقيّ غير واجداً لنفسه، وحكم عليه بحكم ما، لم يستقرّ الحكم عليه، وإنّما

يستقرّ على مصاديقه، كما في قولنا: «الجزئيّ يمتنع صدقه على كثيرين». إذا عرفت ذلك، قلنا: أنّه بدلاً عن الحكم بامتناع الصدق على كثيرين يمكن أن نفرض الحكم بوضع اللفظ، وكما كان يحمل الحكم بامتناع الصدق على كثيرين على عنوان الجزئيّ الذي هو بالنظر التصوّريّ جزئيّ وبالنظر التصديقيّ كليّ، كذلك يحمل الواضع الحكم بوضع اللفظ على عنوان الجزئيّ، أو الفرد، أو الخاصّ، وما شابه ذلك الذي هو بالنظر الأوّليّ فرد وخاصّ وبالنظر التصديقيّ عامّ. وكما كان الحكم بامتناع الصدق يستقرّ على واقع ما هو الجزئيّ، لا على عنوان الجزئيّ، كذلك الحكم في الوضع يستقرّ على ما هو واقع الفرد، لا على العنوان الذي وقع موضوعاً للحكم والذي هو عامّ في الحقيقة، فمثلاً يقول الواضع: «وضعت لفظة كذا لأفراد الإنسان» فهو لم يتصوّر واقع الأفراد، وإنّما تصوّر عنواناً كليّاً وهو فرد الإنسان، لكنّه وضع لواقع الأفراد؛ لما عرفت من كفاية تصوّر ما هو موضوع للحكم بالنظر التصوّريّ^(١).

(١) لا يخفى: أنّ هذا الجواب لا يتمّ إلّا بعد فرض استبطانه لروح الجواب الذي نقلناه عن تقرير السيّد الهاشميّ حفظه الله؛ وذلك لأنّ انتقال الحكم من المعنى العامّ الذي تصوّره الواضع، أو الحاكم والذي لا يجد نفسه بالنظر التصديقيّ إلى المفاهيم الجزئية التي تكون واجدة للحقيقة المستبطنة بالنظر التصوّريّ في الموضوع لا يكون إلّا بنكتة فناء ذاك المفهوم العامّ في تلك المفاهيم الجزئية، وكونه وجهاً لها و عنواناً لها، وذلك لا يكون إلّا بفرض ذاك المفهوم العامّ منتزعاً من تلك المفاهيم الجزئية لا منتزعاً من الخارج في عرض انتزاع المفاهيم الجزئية.

وبهذا يتبيّن أنّ هذا الجواب لا يدفع الإشكال الأوّل؛ لأنّنا ما دمنا رجعنا إلى مسألة الانتزاع من تلك المفاهيم الجزئية يأتي في المقام إشكال التقشير، ونحتاج في دفعه إلى ما مضى من الجواب عن ذاك الإشكال.

وقد اتضح بما ذكرناه أنَّ الجوامع على قسمين:

- ١ - ما يكون بالنظر التصديقي خاصاً وفرداً، كعنوان فرد الإنسان، وفي ذلك يعقل الوضع العام والموضوع له الخاص؛ وذلك لما عرفت من أنَّ الحاكم لا بدَّ له في مقام الحكم من أن يتصور ما هو موضوع لحكمه بالنظر التصديقي، أو ما هو موضوع لحكمه بالنظر التصوري، وما تصوّره هنا وإن لم يكن خاصاً وفرداً بالنظر التصديقي، لكنّه خاص وفرد بالنظر التصوري، وهذا كافٍ في مقام إصدار الحكم، ولا يرد عليه الإشكال الثاني، كما لا يرد عليه الإشكال الأوّل، بلا حاجة إلى ما مضى من الجواب عليه، فإنّ هذا الجواب يدفع كلا الإشكاليين كما هو واضح^(١).
- ٢ - ما لا يكون بالنظر التصوري خاصاً وفرداً، كعنوان الإنسان، وفي مثل ذلك لا يعقل الوضع العام والموضوع له الخاص؛ لأنّه لم يتصور ما هو خاص بالنظر التصديقي، ولا ما هو خاص بالنظر التصوري، ولا بدّ للحاكم من تصوّر ما هو موضوع حكمه بأحد النظريين.

وقد اتضح بما ذكرناه تحقيق الحال في القسم الرابع، وهو الوضع الخاص والموضوع له العام، فمن الواضح أنّه لا يمكن افتراض تصوّر الواضع لزيد مثلاً ووضعه للعام كالإنسان، فإنّه لا بدّ للحاكم من تصوّر موضوع حكمه بأحد النظريين، وموضوع حكمه هنا هو العام، وزيد ليس عاماً، لا بالنظر التصوري ولا بالنظر التصديقي. فيجب إمّا أن يُحضّر نفس مفهوم الإنسان، أو يحضر في نفسه مفهوم العام، فيقول: «أضع لفظ إنسان للعام الذي ينطبق على زيد» فهذا يرجع إلى الوضع العام والموضوع له الخاص.

(١) قد اتضح بتعليقنا الماضي: أنَّ هذا الجواب لا يدفع الإشكال الأوّل.

فَتَحَصَّلَ: أَنَّ الْقِسْمَ الثَّالِثَ مَعْقُولٌ فِي الْجُمْلَةِ، وَالْقِسْمَ الرَّابِعَ غَيْرَ مَعْقُولٍ ^(١).

(١) هَذَا كُلُّهُ حَسَبَ مَبَانِيهِمْ مِنْ كَوْنِ الْوَضْعِ أَمْرًا إِنْشَائِيًّا.

أَمَّا عَلَى مَبْنَى الْقَرْنِ الْأَكِيدِ، فَيُمْكِنُ تَصْوِيرُ مَا يَشْبِهُ ذَلِكَ:

فَأَوَّلًا: قَدْ يَقْصِدُ الْوَاضِعُ قَرْنَ اللَّفْظِ بِالْمَعْنَى الْعَامِّ وَيَتَوَقَّعُ لَذَلِكَ، فَلْنَسَمِّهِ بِالْوَضْعِ الْعَامِّ وَالْمَوْضُوعِ لَهُ الْعَامِّ.

وَهَذَا يَكُونُ فِي عِدَّةِ فُرُوضٍ:

الْأَوَّلُ: أَنْ يَحْضُرَ الْمَعْنَى الْعَامِّ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ عَنْ طَرِيقِ الْإِحْسَاسِ، أَيْ: أَنَّ الْوَاضِعَ يُحْضِرُ مُصَدِّقًا مِنْ مُصَادِقِ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ أَمَامَ السَّامِعِ مَثَلًا، وَيُطْلِقُ اللَّفْظَ الْمَفْرُوضِ وَضَعَهُ لَذَلِكَ الْمَعْنَى، ثُمَّ يُحْضِرُ مُصَدِّقًا آخَرَ مِنْ تِلْكَ الْمُصَادِقِ، وَيُطْلِقُ فَرْدًا آخَرَ لِلَّفْظِ مِمَّا ثَلَا لِلْفَرْدِ السَّابِقِ... وَهَكَذَا، وَتَكُونُ النَتِيجَةُ: أَنَّ السَّامِعَ يُغْفِلُ خُصُوصِيَّاتِ الْأَفْرَادِ، وَيَقْتَرِنُ كُلِّيَّ ذَلِكَ اللَّفْظِ فِي ذَهْنِهِ بِكُلِّيِّ الْمَعْنَى، فَيَتَكَوَّنُ الْوَضْعُ الْعَامِّ وَالْمَوْضُوعُ لَهُ الْعَامِّ. وَالثَّانِي: أَنْ يَقْتَصِرَ الْوَاضِعُ عَلَى إِحْضَارِ مُصَدِّقِ الْمَعْنَى وَقَرْنِهِ بِاللَّفْظِ مَرَّةً وَاحِدَةً، وَلَكِنْ تَوْجِدَ هُنَاكَ خُصُوصِيَّاتٍ كَيْفِيَّةً تَنَاسُبُ كُلِّيَّ الْمَعْنَى، لَا ذَاكَ الْمُصَدِّقَ بِالْخُصُوصِ، فَيَصْبِحُ اللَّفْظُ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ مُقْتَرِنًا بِالْمَعْنَى الْعَامِّ، وَيَتِمُّ أَيْضًا الْوَضْعُ الْعَامِّ وَالْمَوْضُوعُ لَهُ الْعَامِّ.

وَالثَّالِثُ: مَا قَدْ يَتَّفَقُ مِنْ أَنَّ الْوَاضِعَ يَقْرُنُ ابْتِدَاءً اللَّفْظَ بِالْمَعْنَى الْعَامِّ كَيْ يَتِمَّ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ هَذَا الْاِقْتِرَانُ، وَذَلِكَ كَمَا لَوْ اسْتَعَانَ الْوَاضِعُ بِإِطْلَاقِ لَفْظٍ تَمَّ وَضَعُهُ قَبْلًا لِإِحْضَارِ الْمَعْنَى الْعَامِّ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ مَعَ قَرْنِهِ بِاللَّفْظِ الْمَقْصُودِ وَضَعَهُ الْآنَ بِقَرْنِ أَكِيدِ، فَيَقُولُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَانُوا يَعْرِفُونَ الْبَشَرَ: «الْإِنْسَانُ هُوَ الْبَشَرُ»، أَوْ يَقُولُ لِلَّذِينَ كَانُوا يَعْرِفُونَ مَعْنَى الْحَيَوَانَ النَّاطِقِ: «الْإِنْسَانُ هُوَ الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ» مَعَ تَأْكِيدِ هَذَا الْقَرْنِ كَمِّيًّا أَوْ كَيْفِيًّا. وَهَنَا أَيْضًا يَتِمُّ الْوَضْعُ الْعَامِّ وَالْمَوْضُوعُ لَهُ الْعَامِّ.

وِثَانِيًّا: قَدْ يَقْصِدُ الْوَاضِعُ الْقَرْنَ الْأَكِيدَ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ كَمِّيًّا أَوْ كَيْفِيًّا بَيْنَ اللَّفْظِ وَمَعْنَى خَاصٍّ، وَيَتَوَقَّعُ عَمَلًا لَذَلِكَ، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي وَضْعِ الْأَعْلَامِ، فَهَذَا مَا نَسَمِّيه بِالْوَضْعِ الْخَاصِّ وَالْمَوْضُوعِ لَهُ الْخَاصِّ.

ما هو الواقع من الأقسام الممكنة للوضع

وأما الجهة الرابعة: وهي في الأقسام الواقعة للوضع:

فقد اتفقوا على وقوع القسم الأول، وهو الوضع العام والموضوع له العام، من قبيل أسماء الأجناس، والقسم الثاني، وهو الوضع الخاص والموضوع له الخاص من قبيل الأعلام. ووقع الكلام في القسم الثالث، وهو الوضع العام والموضوع له الخاص، فقد ذكر جماعة: أن هذا وضع الحروف والهيئات، ومن هنا دخلوا في

→

وثالثاً: قد يقصد الواضع قرن اللفظ بالمعنى العام لو أمكنه، ولكنّه لا يتوفّق لذلك، فلو أمكنه قلب المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي لأخذ المعنى العام وقرن اللفظ به، ولكنّه يعجز عن ذلك؛ لأنّ المعنى الاسمي يفقد النسبة المقصودة، فالواضع يقرن اللفظ بمصداق من مصاديق المعنى، ثمّ بمصداق آخر، وهكذا إلى أن يتمّ الوضع، ولكن ليس بإمكان الذهن اقتناص الجامع بين تلك المصاديق إلاّ بإجراء تعديل جذريّ عليه، من قلب المعنى الحرفي النسبيّ مثلاً إلى المعنى الاسميّ الذي لا يحقّق النسبة، فهنا يبقى الذهن مقتصرّاً على الانتقال إلى المصاديق المناسبة من المعنى لكلّ مصداق من مصاديق اللفظ، ولنسمّ ذلك بالوضع العام والموضوع له الخاصّ.

أو أنّ الواضع يقرن اللفظ بمصداق من مصاديق المعنى مرّة واحدة، ولكن هناك خصوصيّة كفيّة تقتضي القرن الأكيد، والمناسبة كانت تناسب عموم المعنى لا خصوص ذلك المصداق، ولكن الذهن أيضاً كان عاجزاً عن اقتناص الجامع من دون إجراء ذلك التعديل الجذريّ، أي: قلب المعنى الحرفي إلى المعنى الاسميّ والذي لا موجب للمصير إليه؛ لأنّه يهدم المقصود، فأيضاً يقتصر الذهن على الانتقال من كلّ مصداق من مصاديق اللفظ إلى المصداق المناسب له من المعنى، فيتمّ أيضاً الوضع العام والموضوع له الخاصّ.

البحث عن الحروف والهيئات. ويقع البحث هنا في مقامين:

حقيقة المعاني الحرفية:

المقام الأول: في تحقيق حقيقة الحال في معاني الحروف. وهناك ثلاثة مسالك

في حقيقة المعنى الحرفي:

١ - إنَّ الحروف لا معنى لها^(١).

٢ - إنَّ معنى الحرف من قبيل معنى الاسم، وليس بينهما فرق ذاتي. نعم، يوجد بينهما فرق عرضي^(٢).

٣ - إنَّ الحرف له معنى مغاير ذاتاً لمعنى الاسم.

أمَّا المسلك الأول: فيقال في شرحه: إنَّ الحروف ليس لها معنى، وإنَّما هي علامات لمعاني وخصوصيات في الأسماء من قبيل الإعراب؛ ولهذا لا يفهم معنى

(١) (٢) هذان القولان منسوبان إلى المحقق الرضي الاستربادي رحمه الله. وكأنَّ النسبتين نشأتا من الاختلاف في فهم عبارته، وعبارته - كما ورد في شرح الكافية، ج ١، ص ١٠ بحسب طبعة منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية للشيخ عبدالكريم التبريزي - ما يلي:

«ثمَّ نقول: إنَّ معنى (من) الابتداء، فمعنى (من) ومعنى لفظ الابتداء سواء، إلَّا أنَّ الفرق بينهما أنَّ لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر، بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقةً، ومعنى (من) مضمون لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون إلى معنى ذلك اللفظ الأصلي؛ فلهذا جاز الإخبار عن لفظ الابتداء، نحو: (الابتداء خير من الانتهاء) ولم يجز الإخبار عن (من)؛ لأنَّ الابتداء الذي هو مدلولها في لفظ آخر، فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه، بل في لفظ غيره؟! وإنَّما يخبر عن الشيء باعتبار المعنى الذي في نفسه مطابقةً، فالحرف وحده لا معنى له أصلاً؛ إذ هو كالعلم المنصوب بجنب شيء ليدلَّ على أنَّ في ذلك الشيء فائدة ما، فإذا أُفرد عن ذلك الشيء بقي غير دالٍّ على معنى أصلاً».

من الحروف حينما تستعمل وحدها.

وقد أوردوا عليه: أنَّ هذا يستبطن شبه التناقض، فمن ناحية يفرض أنَّ الحرف لا معنى له، ومن ناحية أخرى يفرض أنَّه دخیل في الدلالة، وهذا تناقض. فنحن نقول: هل إنَّ قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» لو حذفت منه الحروف يبقى المعنى المتحصّل من الكلام على حاله، أو لا؟ فإن قيل: نعم، فهو خلاف الوجدان. وإن قيل: لا، قلنا: إنَّ الخصوصيّات الموجودة في هذا الكلام التي تفقد عند حذف الحروف هل هي مستفادة من الحروف، أو من «السير» و «البصرة» و «الكوفة» مثلاً التي هي أسماء؟ فإن قيل بالأول، فهذا معناه أنَّ الحروف ذات معنى. وإن قيل بالثاني، قلنا: إنَّ «السير» و «البصرة» و «الكوفة» بذاتها لا تدلّ على هذه الخصوصيّات؛ ولذا لا تدلّ عليها عند التجرد من الحروف، ففهم هذه الخصوصيّات يحتاج إلى قرينة. فإن كانت القرينة هي الحروف، رجعنا مرّة أخرى إلى القول بكون الحروف ذات معنى، وإلا فليست هناك قرينة أخرى، إذن فهذا المسلك يستبطن المحال.

أقول: إنَّ هذا المسلك بناءً على الرأي المشهور في حقيقة الوضع من إرجاعه إلى الإنشاء بأحد الوجوه الماضية يمكن تفسيره بنحو لا يستبطن تناقضاً، ولا استحالة، وذلك بأن يدعى: أنَّ لكلمة «السير» مثلاً أوضاعاً عديدة بعدد حالاتها من حيث اكتنافها بالحروف وعدمه، فمثلاً كلمة «السير» حينما لا تكون مكتنفة بحرف تكون موضوعاً لطبيعي السير، وحينما تكون مكتنفة بـ «من» و «إلى» تكون موضوعاً لحصّة خاصّة من السير، وهي: السير من كذا إلى كذا. فنفس «من» و «إلى» لا تدلّان على معنى، وإنّما الخصوصيّة تستفاد من نفس السير؛ لأنّها موضوعة بوضع آخر حينما تكون مكتنفة بـ «من» و «إلى»، فلا يكون

هذا المسلك مستبطناً لتناقض أو استحالة. نعم، قد يقال: إنه خلاف الوجدان. وأما المسلك الثاني: فهو الذي اختاره المحقق الخراساني رحمته الله ^(١). وكلامه ينحل إلى جهتين:

الجهة الأولى: أن كلمة «من» مع كلمة الابتداء في جوهر المعنى واحد، وإنما بينهما فرق عرضي، وهو أن كلمة «من» يقصد بها الابتداء ملحوظاً باللحاظ الآلي الفاني في غيره، وكلمة الابتداء يقصد بها الابتداء ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي، فالاستقلالية والآلية من شؤون لحاظنا، لا من ذاتيات جوهر المعنيين.

الجهة الثانية: أن الآلية والاستقلالية اللتان هما من شؤون اللحاظ هل أخذتا قيداً في الموضوع له، فأوجبتا نوع فرق بين المعنى الموضوع له الحرف والمعنى الموضوع له الاسم، أو أخذتا قيداً في الوضع، فلم يبق أي فرق ولو غير جوهري بين الموضوع له الحرف والموضوع له الاسم؟ اختار رحمته الله أنه قيد في الوضع. وكان المحقق الخراساني رحمته الله فرض الجهة الأولى أمراً مفروضاً عنها، فأشبع الكلام في أكثر من مورد في الجهة الثانية فحسب، وأخذ يبرهن بعدة براهين على أن اللحاظ الآلي قيد في الوضع لا الموضوع له، وفهمت الجهة الأولى من كلامه ضمناً، في حين أن كون الفرق بين الاسم والحرف إنما هو في اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي أول الكلام، فيجب أولاً أن نتكلم في الجهة الأولى:

فنقول: إنه قد اعترض على ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله من أن الفرق بين «من» و «الابتداء» إنما هو باللحاظ بإشكالات:

الإشكال الأول: ما ذكره المحقق الإصفهاني رحمته الله وهو: أن المعنى الحرفي

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ١٥ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة المشكيني.

لا يمكن أن يكون له لحاظان، أي: وجودان ذهنيان: آلي واستقلالي حتى يقال: إنه متى ما كان استقلالياً عبّر عنه بالاسم، وهو الابتداء، ومتى ما كان آلياً عبّر عنه بمن؛ وذلك لأنّ الوجود الذهني لشيء يجب أن يكون مطابقاً للوجود الخارجي له، والمعنى الحرفي وهو النسبة كالنسبة الابتدائية مثلاً ليس له في الخارج نحوان من الوجود، وإنما يوجد في الخارج دائماً بالوجود الفاني والمندك، وليس له في الخارج وجود استقلالي، فيجب أن يكون وجوده في الذهن أيضاً آلياً وفانياً دائماً^(١).

(١) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٣ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائي في قم. وأقول: لا يخفى أنّ صدر عبارة الشيخ الإصفهاني رحمته الله وإن كان يوهّم ما نقله عنه أستاذنا الشهيد - رضوان الله عليه - هنا من مجرد التمسك بأنّ النسبة ليس لها نحوان من الوجود في الخارج، فكذلك لا يمكن أن يكون لها نحوان من الوجود في الذهن؛ ولذا نقض عليه - رضوان الله عليهما - بالعرض الذي له نحو واحد من الوجود في الخارج، وهو الوجود في المحلّ، في حين أنّ له نحوين من الوجود في الذهن، وهما الوجود في المحلّ والوجود الاستقلالي، وذكر: أنّه لا برهان على ضرورة تماثل أنحاء الوجود الذهني تماماً لأنحاء الوجود الخارجي، ولكن مراجعة تمام عبارة الشيخ الإصفهاني رحمته الله تُثبت بوضوح أنّ مقصوده لم يكن هو هذا التقريب الساذج، وهو ملتفت إلى الفرق بين النسبة والعرض. وحاصل مقصوده في المقام هو: أنّ العرض إنّما يكون بحاجة إلى المحلّ في وجوده الخارجي لا في ماهيته وهويته، فالعرض كالبياض مثلاً مستقلّ في الهوية والماهية عن الجسم الأبيض، ولكنّه مفتقر إليه في وجوده الخارجي وهذا الافتقار كان مخصوصاً بالوجود الخارجي، ولم يشمل الوجود الذهني، فأمكن وجوده في الذهن مستقلاً. وبكلمة أخرى: أنّ العرض له وجود نفسي في الخارج كالعين، بفرق: أنّ العين لها وجود في نفسه لنفسه، ولكن العرض له وجود في نفسه لغيره. وأمّا النسبة فليس لها وجود نفسي في الخارج أصلاً، وإلاّ لم يكن ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فتحتاج

→

إلى رابطة أخرى، والنسبة مبتلاة بالنقص في ذاتها وهويّتها، فهي في هويّتها متقوّمة بالطرفين، فكما يستحيل وجودها مستقلاً في الخارج كذلك يستحيل وجودها مستقلاً في الذهن.

وهذا البيان - كما ترى - لا يرد عليه النقض بالأعراض الوارد في كلام أستاذنا الشهيد رحمته الله. نعم، برهنته على عدم إمكان وجود هذه النسبة في الذهن بوجودين، بيان: أنّ النقض والفقر ثابتان في ذاتها وهويّتها لا في وجودها الخارجي بعد فرض كمالها الذاتي متوقّف على الفهم الفلسفيّ القائل بأنّ الماهية توجد في الذهن حقيقة كما توجد في الخارج حقيقة، وإنّما الاختلاف في نوع الوجود، فما هو من شؤون الوجود الخارجي كمحرقة النار لا يتعدّى إلى الذهن؛ ولذا ترى أنّ النار في الذهن لا تحرق الذهن، وما هو من شؤون الماهية تراه ثابتاً في الخارج وفي الذهن، كزوجيّة الأربعة. وفي المقام بما أنّ النقصان والافتقار كان من شأن ماهية النسبة، فهو ثابت في الذهن أيضاً كما هو ثابت في الخارج، وهذا بخلاف نقص الأعراض وافتقارها إلى المحلّ، فإنّ ذلك من شؤون الوجود الخارجي للعرض، لا من شؤون ماهيته؛ ولذا يمكن تواجد العرض في الذهن مستقلاً عن المحلّ. أمّا لو أنكرنا هذه القاعدة الفلسفيّة، وقلنا: إنّ الوجود الذهنيّ ليس إلّا تصويراً عمّا في الخارج، فبطبيعة الحال ينهار هذا البرهان، بل ويمكن إرجاع النقض أيضاً بأنّ يقال: لو كان تصوير الذهن عمّا في الخارج بصورتين مختلفتين غير ممكن فكيف وقع ذلك في باب الأعراض؟!

ولكن يمكن أن يستبدل البرهان الذي ينهار بإنكار تلك القاعدة الفلسفيّة ببيان آخر، وهو: أن يقال: إنّ ما يكون في ذاته متلاشياً في الغير وفانياً كيف يمكن للذهن أن يأخذ عنه صورة في غير ضمن صورة ما تلاشى فيه؟! وبهذا تختلف النسبة عن العرض الذي ليس في ذاته متلاشياً في الغير. والفرق بينهما: أنّ العرض وإن كان لا يوجد في الخارج إلّا في المحلّ لكن الذهن قادر على أن يجردّه عن محلّه. أمّا النسبة المفتقرة في هويّتها إلى

←

أقول: إننا وإن كنا نؤمن - على ما سوف يتّضح - بأنّ المعنى الحرفي لا يوجد في الذهن إلّا آلياً، لكن البرهنة على ذلك بأنّ وجوده الخارجي لا يكون إلّا آلياً غير صحيحة؛ إذ لا برهان على ضرورة كون أقسام الوجود الذهني مطابقة لما في الخارج، بل نبرهن على خلافه، وذلك بالتمثيل بالأعراض، فالبياض مثلاً لا يوجد في الخارج إلّا في محلّ، لكنّه يوجد في الذهن تارةً في محلّ حينما يتصوّر الجسم الأبيض، وأخرى مستقلاً حينما يتصوّر نفس البياض.

ثمّ إنّ في هذا الكلام للمحقّق الإصفهاني رحمته الله تحميلاً على المحقّق الخراساني حيث يحمله أنّ المعنى الحرفي هو النسبة، وهذا تحميل بلا موجب.

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله ^(١) والسيد الأستاذ - دامت بركاته - ^(٢) وهو: أنّه لو كان معنى «من» والابتداء واحداً، وكان الفرق بينهما في اللحاظ فحسب، لصحّ استعمال أحدهما في موضع الآخر على حدّ صحة الاستعمال المجازي في الموارد المتعارفة على الأقلّ، فإنّنا إن فرضنا أنّ اللحاظ الآلي والاستقلالي قيد للموضوع له، فغاية ما يلزم من استعمال أحدهما في مكان الآخر هو استعمال الشيء في معنى غير ما وضع له قريب من المعنى الموضوع له؛ لوجود جامع بينهما، وهو معنى الابتداء، وهذا استعمال مجازي جائز. وإن فرضنا

→

الطرفين فبمجرد أن يجردّها الذهن من طرفيها لا يبقى شيء حتّى في عالم التقرّر حتّى يصوّره، فلا طريق للذهن إلى تصويرها إلّا تصوير المفتي فيه والمتلاشي فيه الذي هو تصوير ضمنيّ للفاني والمتلاشي.

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٥، وفوائد الأصول، ج ١، ص ٤٩ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٥٧.

أن الآلية والاستقلالية قيد للوضع فالأمر أحسن؛ لعدم تصرّف في الموضوع له، فهذا استعمال مجازيٍّ جائز أيضاً؛ فإنه في المجازات المتعارفة يستعمل اللفظ في معنىً مباين للمعنى الموضوع له، ويقال بجواز ذلك. وفيما نحن فيه يستعمل اللفظ في نفس المعنى الموضوع له مع مخالفة قيد الوضع، ولئن جاز استعمال اللفظ في المباين فكيف لا يجوز استعماله في نفس المعنى مع رفض القيد؟!

أقول: إننا لو مشينا حسب مسالك القوم، كان هذا الإشكال أيضاً قابلاً للرد؛ وذلك لأنّ المعنى المجازيٍّ إنّما يصحّ في طول وجود معنى حقيقيٍّ للفظ بالوضع، فالواضع ينشئ وضع اللفظ لمعنىٍّ ثمّ تتمّ له الدلالة على معنىٍّ آخر مجازيٍّ بالعلاقة والشبه والذوق؛ فكلمة «أسد» إنّما تدلّ على الرجل الشجاع؛ لأنّها موضوعة للحيوان المفترس، فلو فرض نسخ هذا الوضع مثلاً لم تبقَ لها دلالة على الرجل الشجاع، والمدعى للمحقّق الخراسانيّ رحمته في المقام هو: أنّ وضع «من» مقيّد باللحاظ الآليّ، أي: أنّ دائرة الوضع مضيّقة، فالواضع إنّما وضع لفظة «من» للابتداء حينما يلحظ آلياً، فلو لوحظ استقلالياً لم يكن هناك وضع أصلاً، من قبيل أن يفرض أنّ الواضع إنّما جعل لفظة أسد دالّة على الحيوان المفترس في الليل، ففي النهار لا تدلّ على ذلك، إذن فحينما يلحظ المعنى استقلالياً لا تبقى لكلمة «من» دلالة ووضع حتّى يصحّ استعمالها مجازاً.

الإشكال الثالث: ما ذكره السيّد الأستاذ - دامت بركاته - في تعليقه من أنّه لو كان امتياز المعنى الحرفيٍّ عن المعنى الاسميٍّ إنّما هو باللحاظ الآليّ والاستقلاليّ والفناء وعدم الفناء، إذن لكانت الأسماء حينما تقع في قضايا ناظرة إلى الخارج حروفاً، فمثلاً حينما يقال: «النار محرقة» يكون مفهوم النار معنىً حرفياً؛ لأنّه لوحظ آلياً وفانياً في واقع النار، فإنّ مفهوم النار الموجود في الذهن حينما يلحظ

استقلالياً لا يحكم عليه بالإحراق؛ إذ هو صورة ذهنية موجودة في عالم النفس غير محرقة أصلاً^(١).

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٥ تحت الخط.

والنصّ الوارد في كلام السيّد الخوئي رحمه الله في هذا التعليق ما يلي: «مضافاً إلى أنّ لحاظ المعنى آلة لو كان موجِباً لكونه معنىً حرفياً، لزم منه كون كلّ معنىً اسميٍّ يؤخذ معرفاً لغيره في الكلام وآلة للحاظه كالعناوين الكلّية المأخوذة في القضايا معرفات للموضوعات الواقعية معنىً حرفياً». وكأنّ هذا التعبير فُسر من قبل أستاذنا الشهيد رحمه الله بمعنى فناء العمومات في مصاديقها الخارجية، فأورد عليه: بأنّ المقصود بالفناء في المقام لم يكن هو فناء العنوان في المعنوي والمفهوم في المصدق، بل كان هو فناء مفهوم في مفهوم، ولكن الذي يبدو من كتاب المحاضرات (ج ١، ص ٥٨) أنّ مقصود السيّد الخوئي رحمه الله ليس هو هذا المعنى (أو كان هذا المعنى مقصوداً في تعليقه على أجود التقريرات، ثمّ صحّحه وبّدله بالبيان الموجود في المحاضرات). ففي المحاضرات قد نقض بمثل مرآتية التبيين في الآية الشريفة لحلول الفجر، فليس التبيين ملحوظاً بذاته وموضوعاً لحرمة الأكل والشرب، وإنّما أخذ مرآةً وطريقاً إلى طلوع الفجر، فلو كانت ميزة المعنى الحرفي أنّه لوحظ آلة لغيره وفانياً فيه، لزم أن يكون معنى التبيين هنا معنىً حرفياً. وهذا البيان لا يرد عليه إشكال أستاذنا الشهيد رحمه الله، فإنّ فناء معنى التبيين في معنى طلوع الفجر إنّما هو فناء مفهوم في مفهوم كما هو الحال في المعاني الحرفية، لا فناء المفهوم في المصدق، أو العنوان في المعنوي.

إلا أنّ هذا البيان أيضاً غريب؛ فإنّ مقصود القائل بفناء المعنى الحرفي في المعنى الاسميّ إنّما هو الفناء في باب دلالات الألفاظ على مستوى الدلالة اللغوية التصورية، لا على مستوى الأهداف، أو على مستوى الدلالات الجدّية، أو على مستوى الملاكات. ومن الواضح: أنّ التبيين في الآية لا يعطي على مستوى الدلالة اللغوية وعلى مستوى استعمال اللفظ في معناه اللغويّ إلاّ معنى التبيين، وليس فانياً في معنى طلوع الفجر بمعنى اندكائه في ذلك في عالم التصوّر، إلّا أنّه كان الهدف من إعطاء مسألة التبيين كمقياس

أقول: إنّ هذا الإشكال في غير محلّه. وتوضيح ذلك: أنّ الفناء له معنيان:
الأوّل: فناء العنوان في المعنوي، والمفهوم في الواقع والمصدق، من قبيل فناء
مفهوم النار الموجود في الذهن في واقع النار في قولنا: «النار حارّة»، وهذا في
الحقيقة ليس فناء شيء في شيء؛ فإنّه لم يدخل في الذهن إلّا مفهوم النار
ويستحيل دخول واقع النار فيه حتّى يقال: إنّ هذا فنى في ذاك، فلو فرض ثبوت
مفهوم النار في الذهن إذن فليس فانياً في شيء، ولو فرض فناؤه في النار
الخارجيّة إذن لم يبق شيء في الذهن، وإنّما معنى الفناء هنا هو: أنّه نظر إلى مفهوم
النار بالنظر تصوّريّ؛ ولذا حكم عليه بالحرارة، ولم ينظر إليه بالنظر التصديقي،
وإلّا لم يكن يرى إلّا صورة ذهنيّة ليست لها أيّة حرارة. فالفناء هنا يكون بمعنى

→

لترك الأكل والشرب، أو كان الملاك في ذلك أنّ التبيّن يكون دليلاً على طلوع الفجر، أو أنّ
المراد الجدّي هو طلوع الفجر. وأين هذا من الفناء المدعى للمعاني الحرفيّة في المعاني
الاسميّة؟!

هذا، وكان بالإمكان تقريب المطلب ببيان ثالث، إلّا أنّ هذا البيان لا يتحمّله تعبير
السيد الخوئي رحمه الله الذي نقلناه عن تعليقه على أجود التقريرات، وهو أن يقال: إنّ المقياس
في حرفيّة الحرف لو كان هو آليّة النظر، للزم أن تكون كلمة «الابتداء» مثلاً حينما ينظر إلى
معناها بما هي حالة للسير بالمقياس إلى البصرة كما في قولنا: «السير المبتدأ به من البصرة»
حرفاً.

ولكن بإمكان الشيخ الآخوند رحمه الله أن يجيب على هذا النقض أيضاً بأنّ نفس تصوّر هنا
لم يكن تصوّراً فنائياً وضمحلّياً في معاني الأسماء كما هو الحال في تصوّر معنى «من»
في قولنا: «سرت من البصرة»، وإنّما كان المتصوّر بالتصوّر الاستقلاليّ معنى الابتداء
المنتزع من السير والبصرة، وحاله حال سائر المفاهيم الانتزاعيّة الإضافيّة كالأبوة
والبنوة.

تبدیل نظرة إلى مفهوم بنظرة أخرى إليه، وليس بمعنى اندكاك شيء في شيء.

الثاني: فناء مفهوم في مفهوم، من قبيل فناء المعنى الحرفي في المعنى الاسمي في قولنا: «سرت من البصرة». فالفناء هنا يكون بمعنى اندكاك معنى في معنى، وكون أحد المفهومين ملحوظاً بالتبع وطوراً للمعنى الآخر، أي: أنه وقع التصور أولاً وبالذات على ذي الطور، فنفس الطور يكون مندكاً وفانياً وملحوظاً تبعاً نظير أن من تصور الأبيض فقد تصور البياض تبعاً ومندكاً في ضمن تصور الأبيض وفانياً فيه. والمحقق الخراساني رحمته الله إنما يقصد بالفناء هذا المعنى الثاني، حيث يقول: المعنى الحرفي حالة في غيره، ويقصد بذلك: أنه حالة في معنى اسمي، لا أنه فان في المعنون؛ ولذا يشبهه بالعرض مع موضوعه. ومما يؤيد ذلك أنه فرّع في بحث مفهوم الشرط على مبناه في المعنى الحرفي عدم إمكان الإطلاق والتقييد في المعنى الحرفي؛ لأنه آلي ومغفول عنه، فكيف يطلق أو يقيد. وأما إن هذا التفرع هل صحيح أو لا، فسيأتي في محله - إن شاء الله - وإنما المقصود هنا أن هذا التفرع شاهد على إرادة فناء مفهوم في مفهوم، لا فناء العنوان في الخارج؛ إذ من الواضح إمكان الإطلاق والتقييد فيه وعدم الغفلة عن العنوان، غاية الأمر أنه التفت إليه بالنظر التصوري لا التصديقي.

الإشكال الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ - دامت بركاته - أيضاً في تعليقه من النقض بالمصادر^(١). وتوضيح ذلك: أن أصحاب - ومنهم السيد الأستاذ - قد ذكروا: أن الفرق بين المصدر واسم المصدر هو: أن اسم المصدر يدل على ذات الحدث بما هو هو، والمصدر يدل على الحدث بما هي حالة في الفاعل أو المفعول.

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٦ تحت الخط.

وعليه يقال: إنه يلزم كون المصدر حرفاً؛ لأنه يلحظ حالة في غيره وفانياً فيه. وفيه: أن المصدر قد وضعت مادته لمفهوم الحدث، وهيئته للدلالة على كون الحدث حالة في الفاعل أو المفعول، وفرقه عن اسم المصدر هو: أن اسم المصدر قد وضع بمادته لمفهوم الحدث من دون أن يكون لهيئته وضع مستقلاً يدل على صدوره من الفاعل، أو وقوعه على المفعول وكونه حالة فيه. فإن كان المراد من هذا النقض أن مادة المصدر يلزم أن تكون حرفاً فللمحقق الخراساني^(١) أن يقول: إن مادته تدل على مفهوم الحدث وهو اسم، وهيئة تدل على الصدور بما هو حالة في غيره. وإن كان المراد أن هيئة المصدر صارت حرفاً؛ فهذا لا بأس به، ومداليل الهيئات دائماً معانٍ حرفية.

الإشكال الخامس: ما ذكره السيد الأستاذ أيضاً في التعليقة^(١) من أن المعنى الحرفي قد يتعلّق به النظر الاستقلالي، وذلك من قبيل ما لو كان السائل يعرف أصل سفر زيد، وإنما يشكّ في أن سفره كان في السيارة أو على السيارة، أو كان في السيارة أو في الطائرة ونحو ذلك، فهو ينصبّ رأساً سؤاله على معنى «في» أو «على» في قوله: هل سافر زيد في السيارة أو على السيارة؟ أو هل سافر في السيارة أو في الطائرة؟ ونظيره الاستقلالي الاستفهامي إنما هو منصبّ على المعنى الحرفي، وأما أصل السفر فهو معلوم لديه.

ويرد عليه: أن الصحيح - كما قال المشهور - أن المعنى الحرفي لا يمكن لحاظه مستقلاً، وهو مقتضى مبنى السيد الأستاذ - دامت بركاته - فإن السيد الأستاذ مع المشهور بانون على الفرق الذاتي بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي، وإن المعنى

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٩، وراجع أيضاً المحاضرات، ج ١، ص ٥٨.

الحرفي بذاته معنىً مفتقر، وتنشأ تبعيته من حاق ماهيته، كما أن المعنى الاسمي في ذاته وماهيته مستقل. وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون لحاظ المعنى الحرفي آلياً وغير مستقل؛ لأن الوجود سواء كان ذهنيّاً - وهو اللحاظ - أو خارجيّاً إنّما يبرز واقع الماهية وخصائصها، فإذا كانت الماهية في عالم الماهويّة والذات غير مستقلة، فلا يمكن أن يكون وجودها الذهنيّ مستقلاً. وأمّا مثل من علم بأصل سفر زيد وأراد أن يسأل عن أن سفره في السيّارة أو في الطائرة مثلاً، فله طريقان إلى هذا السؤال:

١ - أن يأخذ مفهوماً اسميّاً إجمالياً مشيراً إلى المعنى الحرفي كمفهوم الكيفيّة والخصوصيّة ونحو ذلك، فيقول: أسألك عن كيفيّة ركوبه، أو خصوصيّة سفره، ونحو ذلك.

٢ - أن يسأل عن الحصّة الخاصّة من حصص المفهوم الاسميّ، فهو يعلم بأصل السفر، لكن السفر له حصّتان: الأولى: السفر المتخصّص والمتقيّد بكونه في السيّارة، والثانية: السفر المتخصّص والمتقيّد بكونه في الطائرة، وهو إنّما يعلم بالجامع بين الحصّتين، ولا يعلم بإحدى الحصّتين بالخصوص، فيقول: هل سافر زيد في السيّارة أو في الطائرة؟ واللحاظ الاستقلاليّ لم يتعلّق بالمعنى الحرفي، بل تعلّق بطرفه المتخصّص به، وتعلّق بالمعنى الحرفي بالتبع. فمعنى سؤاله هو: أن أيّ الحصّتين من السفر وجدت خارجاً؟ هل السفر المقيّد بكونه في السيّارة، أو السفر المقيّد بكونه في الطائرة؟ بعد العلم بالجامع بينهما.

والتحقيق بعد اندفاع هذه الاعتراضات: أن أصل هذا المسلك غير صحيح. والبرهان على ذلك هو: أنّه يوجد عندنا شيئان: أحدهما: مفهوم الابتداء، أي: كون السير قد ابتدأ من البصرة، والآخر: النسبة الواقعة بين السير والبصرة، وهما أمران

مستقلان، بدليل: أنَّ مفهوم الابتداء قابل لأن يوجد بوجود استقلاليّ في الذهن، وكلّ إنسان يستطيع أن يتصوّر مفهوم الابتداء دون أن يتصوّر أطرافه، وبحسب القائمة المعروفة للمقولات العشر يمكن إدخاله في مقولة الإضافة من قبيل الأبوة والبنوة. وأمّا حاقّ النسبة بين السير والبصرة، فلا يمكن وجودها في الذهن مستقلاً؛ لما سوف نبرهن عليه من أنّها بذاتها فقيرة ومتعلّقة بالغير، فلا يمكن لحاظها مستقلاً، فهي أمر تعلّقّي ماهيّة ووجوداً. فمن يقول بأنّ معنى «من» ومعنى الابتداء واحد هل يقصد أنّ معنى الابتداء هو النسبة كمن، أو يجرد كلمة «من» من معنى النسبة، ويقول: إنّ معناها هو الابتداء؟ فإن قصد الثاني وقال: إنّ «من» والابتداء كلاهما بمعنى الابتداء، إلّا أنّه حينما يلحظ الابتداء لحاظاً مستقلاًّ سمي بالابتداء، وحينما يلحظ فانياً وحالة في غيره سمي بمن، قلنا: إنّ الابتداء وإن كان قابلاً للمُحَاطِظين، بمعنى: أنّه تارةً يلحظ بما هو هو، وأخرى بما هو حالة وطور لغيره، لكنّه حينما يلحظ بما هو حالة وطور لغيره لا محالة يشتمل على نسبة بين الابتداء وبين ما كان طوراً له؛ لأنّ كلّاً منهما مفهوم استقلاليّ، وكلّ مفهوم استقلاليّ إذا أُريد ربطه بمفهوم استقلاليّ آخر فلا محالة لابدّ من ربط ونسبة بينهما، ففي مورد لحاظ الابتداء طوراً وحالة في غيره يوجد ابتداء وتوجد نسبة، فإن كان «من» للابتداء كما فرض احتجنا إلى دالّ آخر على النسبة، وليس ما يدلّ على النسبة إلّا الحرف بمعنى يشمل الهيئات، فرجعنا إلى أنّ معنى الحرف هو النسبة، وهو مباين لمعنى الاسم. فكلمة «من» في «سرت من البصرة» ليس معناها الابتداء، وإلّا لاحتاج إلى النسبة، وليس معناها النسبة بين الابتداء والبصرة؛ إذ لا ابتداء عندئذٍ في الكلام. وعليه، فيجب أن يكون معناها النسبة بين السير والبصرة.

وإن قصد الأول، وقال: إننا نسلّم أن معنى «من» هو حاقّ النسبة، ولكننا نقول: إن معنى الابتداء أيضاً هو حاقّ النسبة، قلنا: إننا سوف نبرهن على أن حاقّ النسبة لا يمكن أن يوجد في الذهن مستقلاً، ومن الواضح: أن مفهوم الابتداء يمكن تصوّره في الذهن مستقلاً.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى، وينسفه لم يبق موضوع للجهة الثانية، ولكن مع ذلك نقول:

وأما الجهة الثانية: فقد ذكر المحقّق الخراساني رحمته الله: أن قيد اللحاظ الآليّ - الذي فرض أنّه المميّز للحرف عن الاسم الذي يلحظ باللحاظ الاستقلاليّ - إنّما هو قيد في الوضع، وليس قيداً في الموضوع له، وذكر عدّة براهين لإثبات عدم كونه قيداً في الموضوع له، ونحن لنا هنا عدّة كلمات ^(١):

الكلام الأول: أنّه لا إشكال - بناءً على كون الفرق بينهما باللحاظ الآليّ والاستقلاليّ - في أنّه كما أن المتكلّم يكون تصوّره لمعنى «من» بنحو اللحاظ الآليّ دائماً كذلك السامع يكون تصوّره لمعنى «من» الذي يسمعه بنحو اللحاظ الآليّ دائماً، والنكته في ذلك بناءً على كونه قيداً للموضوع له واضحة، حيث إنّ الوضع يدعو السامع إلى تصوّر المعنى بما له من قيود، وقد فرض تقيّد المعنى بنحو اللحاظ الآليّ. أمّا إذا كان قيداً في الوضع فيبقى ذلك بلا تفسير، فإنّ الوضع لا يدعو السامع إلّا إلى تصوّر ما وضع له اللفظ، فلماذا يفترض أن السامع يتصوّر دائماً معنى ما يسمعه من كلمة «من» بنحو اللحاظ الآليّ؟!

(١) بعد غصّ النظر عن أصل أن تقييد الوضع إنّما يعقل على مبانيهم من فرض الوضع أمراً جعليّاً قابلاً للإطلاق والتقييد، ولا يعقل على مبناها في فهم حقيقة الوضع.

نعم، قد يستنتج السامع بالنظر التصديقي أن المتكلم قد لاحظ آلياً؛ لأنه لا يستعمل لفظاً غير موضوع، لكن هذا الاستنتاج بالنظر التصديقي شيء وكون نظره التصوري بنحو اللحاظ الآلي شيء آخر.

الكلام الثاني: أن البراهين التي ذكرها إن تمت، فإنما توجب عدم أخذ قيد اللحاظ الآلي في الموضوع له للحرف؛ لأنه يلزم من ذلك مثلاً تعدد اللحاظ وعدم الصدق على الخارجيات، وكون المعنى الاسمي أيضاً خاصاً؛ لأنه أخذ فيه اللحاظ الاستقلالي، فلنفترض أن القيد المأخوذ في الموضوع له للحرف هو عدم اللحاظ الاستقلالي، فإن هذا يؤدي إلى الفرق المطلوب له في المقام بين الاسم والحرف من دون أن يرد عليه شيء من تلك الإشكالات^(١).

الكلام الثالث: فيما ذكره صاحب الكفاية من الأدلة على أن اللحاظ الآلي غير مأخوذ في الموضوع له^(٢)، وهي ما يلي:

الأول: أنه لو فرض أخذ اللحاظ الآلي في الموضوع له، للزم تعدد اللحاظ لدى المستعمل الذي يستعمل اللفظ في الموضوع له، بداهة أن تصوّر المستعمل فيه ممّا لا بدّ منه في استعمال الألفاظ، وهو كما ترى.

وتوجيه ما ذكره دام ظلّه من القضية الشرطية وهي: «أنه لو فرض أخذ اللحاظ الآلي في الموضوع له لزم تعدد اللحاظ» هو أنه لو فرض أخذ اللحاظ الآلي في الموضوع له، فإنما أن يفرض أخذ مفهوم اللحاظ أو واقع اللحاظ: أمّا الأول، فهو خلاف المدعى، ولا يحقق جزئية المعنى الحرفي التي أريد استنتاجها من فرض

(١) ويبقى الموضوع له للحرف أيضاً عاماً كما يريد الشيخ الآخوند^(١).

(٢) راجع الكفاية، ج ١، ص ١٤.

أخذ اللحاظ الآلي. وأمّا الثاني فإن فسّر بمعنى أخذ نفس اللحاظ الذي يمكن المستعمل من الاستعمال لزم التهافت؛ لأنّ المستعمل إنّما يلحظ معنى مفروضاً في المرتبة السابقة، ويُطرى عليه لحاظه. وإن فسّر ذلك بمعنى أخذ لحاظ آخر غير ذلك اللحاظ، لزم تعدّد اللحاظ، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وتوجيه بطلان التالي أنّه: أولاً: يكون تعدّد اللحاظ خلاف الوجدان. وثانياً: (١).

(١) من هنا إلى أوّل المسلك الثالث ساقط لدينا من كتابتنا الأصليّة، ومن المناسب أن يكون المحذوف ما يلي:

وثانياً: يمكن البرهنة على بطلان تعدد اللحاظ بأنّ اللحاظ بذاته من المعلومات الحضوريّة لدى الذهن، فلا يعقل تعلّق اللحاظ به؛ لأنّ تعلّق اللحاظ بشيء ما يعني أخذ الذهن صورة عنه، وهذا إنّما يكون فيما يغيب بذاته عن الذهن.

وقد يعترض على هذه البرهنة بأنّ المعلومات الحضوريّة كالحبّ والبغض ونحوهما يمكن لحاظها بإلقاء نظرة ثانويّة عليها، ولا محذور في إحضار صورتها لدى الذهن مع حضورها هي بالذات أيضاً لديه، فإن تصوّرنا إمكانيّة ذلك لا يبقى في المقام عدا دعوى الوجدان.

ويمكن الجواب على هذا الدليل بإبطال القضيّة الشرطيّة، وذلك باختيار الشقّ الذي يقول: إنّ الواضع أخذ واقع اللحاظ قيّداً في الموضوع له، مع بيان: أنّ هذا لا يستلزم تعلّق اللحاظ المصحّح للاستعمال بذاك اللحاظ، فإنّ المستعمل إنّما يحتاج إلى لحاظ القيد بمعنى أخذ صورة عنه لو لم يكن ذاك القيد من المعلومات الحضوريّة لديه، ومن الواضح: أنّ واقع لحاظه معلوم حضوريّ لديه، فيصبح نفس اللحاظ المأخوذ في المرتبة السابقة على الاستعمال في معنى اللفظ ممكناً للمستعمل من الاستعمال.

الثاني: أنّه لو أخذ اللحاظ الآليّ الذي لا موطن له إلّا الذهن في المعنى الوضعيّ الذي يستعمل فيه اللفظ، لزم امتناع صدق المعنى على الخارجيّات؛ لأنّه دخل فيه قيد من قيود

وأما المسلك الثالث: وهو القول بوجود فارق جوهري بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي، فهو المشهور بين المحققين المتأخرين، كالمحقق النائيني والمحقق الإصفهاني رحمتهما والسيد الأستاذ دامت بركاتهما. وهذا المسلك قد يشتمل على وجوه عديدة يختلف بعضها عن بعض حسب ما ينسب إلى أصحاب هذه الوجوه، فنحن نذكر أولاً الجامع بينها، وهو التفريق بين المعنى الحرفي والاسمي بالفارق الذاتي بالنحو الذي سوف نوضح، ثم نذكر ما قد ينسب من الوجوه الفرعية

→

عالم اللحاظ الذي هو عالم الذهن، والمركب مما يحكي عما في الخارج وينتزع منه وما يؤخذ رأساً من عالم الذهن لا يقبل الانطباق على ما في الخارج، كما هو الحال تماماً في الكلّي العقلي.

وبالإمكان الإجابة على ذلك بأنه لم يكن مقصود المستعمل ولا الواضع انطباق المقيّد على ما في الخارج بالمعنى المستلزم لانطباق ذات القيد على ما في الخارج، وإنما المقصود انطباق ذات المقيّد على ما في الخارج بما هو مقيّد، وهذا من حفظ بانحفاظ القيد في وعائه المناسب له، وهو الذهن حسب الفرض.

الثالث: أنه لو فرض اللحاظ الآلي مأخوذاً في المعنى الموضوع له في الحروف، وأنه أصبح الموضوع له بذلك خاصاً، فلم لا يفرض مثل ذلك في الأسماء بأن يقال: إن اللحاظ الاستقلالي مأخوذ في المعنى الموضوع له في الأسماء، فقد أصبح الموضوع له بذلك خاصاً في الأسماء أيضاً؟! ونحن نعلم أن كيفية أخذ اللحاظ في الأسماء وفي الحروف متماثلة، بفرق أنه في أحدهما آلي وفي الآخر استقلالي.

ويمكن الجواب على ذلك بأنه لو فرض أن كليّة معنى اسم الجنس وجزئية المعنى الحرفي كانتا وجدائيتين لشخص ما، وكان يفحص ذاك الشخص عن تفسير لذلك، كان بإمكانه أن يفترض: أن المعنى الحرفي مقيّد باللحاظ الآلي، فأصبح جزئياً؛ لأن واقع اللحاظ فرد يمنع عن انطباق المعنى على كثيرين، والمعنى الاسمي مقيّد بعدم اللحاظ الآلي لا باللحاظ الاستقلالي، ولهذا لم يصبح جزئياً.

المختلفة إلى أصحاب هذا المسلك.

فنقول: إننا نوضح الفارق الذاتي والجوهري بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي ضمن مراحل خمس:

المرحلة الأولى: من التوضيح^(١) هي: أننا حينما نواجه قضية خارجية من قبيل (نار في الموقد) مثلاً، ننتزع منها مفاهيم عديدة موازية للحقائق الثابتة، فننتزع مفهوم النار ومفهوم الموقد في مقابل حقيقة النار وحقيقة الموقد، وننتزع علاقةً ونسبةً بين المفهومين في مقابل العلاقة والنسبة الواقعية الموجودة بين واقع النار وواقع الموقد، والهدف من انتزاع مفهوم النار ومفهوم الموقد ليس هو إيجاد الخصائص التكوينية للنار والموقد بأن تصبح النار مثلاً محرقة للذهن، وإنما الهدف من ذلك هو إصدار الحكم بكون النار في الموقد، وإصدار الحكم لا يتوقف على أن يحضر في الذهن بالنظر التصديقي ما هو طرف للحكم، بل يكفي فيه إحضار ما هو طرفه وموضوعه بالنظر التصوري؛ ولهذا يحضر في الذهن مفهوم النار، ومفهوم النار ليس ناراً حقيقة وبالنظر التصديقي، وإنما هو نار بالنظر التصوري، هذا حال إحضار النار والموقد في الذهن، وأما العلاقة والنسبة التي يحضرها المتكلم مثلاً في الذهن فهو يهدف من وراء هذا الإحضار إيجاد الخاصية والأثر التكويني للعلاقة والربط، وهو شئ بشيء، والتوحيد والربط بينهما، وإيجاد الخصائص التكوينية لشيء لا يكون بمجرد إحضار ما هو ذاك الشيء بالنظر التصوري، بل يحتاج

(١) كأن هذه المرحلة من البيان مصاغة بصياغة مناسبة لفرضية تفسير الوجودات الذهنية بكونها وجودات لصور عمّا في خارج الذهن، دون فرضية تفسيرها بكونها وجوداً لنفس الماهية الموجودة في الخارج، وأن اختلافها عمّا في الخارج إنما يكون باختلاف الوجود، أما الماهية فواحدة.

إلى إحضار ما هو ذاك بالنظر التصديقي أيضاً؛ إذ خاصية الشيء وأثره التكويني لا تترتب إلا على وجوده حقيقة، لا على مجرد وجوده بالنظر التصوري، فيجب إحضار ما هو علقه ونسبة وربط بالنظر التصديقي أيضاً. والقسم الأول وهو مثل مفهوم النار والموقد نسميه بالاسم، والقسم الثاني وهو مثل الربط بينهما نسميه بالحرف. فقد تحصل فرق جوهري بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، وهو: أن مفهوم الاسم سنخ مفهوم يكفي بلحاظ الهدف من إحضاره أن يكون ما يحضر في الذهن عين حقيقته بالنظر التصوري كمفهوم النار، ولا يلزم بلحاظ الهدف منه كونه عين حقيقته بالنظر التصديقي أيضاً، وإن كان صدفة هو كذلك أحياناً كمفهوم الكلبي. وأمّا مفهوم الحرف فهو سنخ مفهوم لا يكفي بلحاظ الهدف من إحضاره إحضار ما هو عين حقيقته بالنظر التصوري، بل لابد بلحاظ الهدف من إحضار ما هو عين حقيقته بالنظر التصديقي؛ لأن المطلوب منه هو آثاره التكوينية، وهي لا تترتب إلا على واقع الشيء.

هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى من التوضيح.

وهذا الذي ذكرناه في هذه المرحلة إحدى مدلولات ما اشتهر في هذا المسلك، وما جاء عن المحقق النائيني رحمته الله ^(١) من أن المعاني الاسمية إخطارية، والمعاني الحرفية إيجادية، فمعنى ذلك: أن المعنى الاسمي لا يجب بلحاظ الهدف من إحضاره إيجاده حقيقة في الذهن، بل يكفي إخطاره بمعنى تصوّر صورة عنه تُرى بالنظر التصوري أنها عين الحقيقة. وأمّا في المعنى الحرفي فلا بد من إيجاده حقيقة في الذهن حتى يترتب عليه ما هو أثره التكويني.

(١) راجع فوائد الأصول، ج ١، ص ٤٢ فصاعداً بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، ج ١، ص ١٨ فصاعداً.

المرحلة الثانية: أنه يتفرّع على ما مضى أنّ المعنى الحرفي ليس هو مفهوم النسبة والعلقة والربط ونحو ذلك، فإنّ هذه المفاهيم إنّما هي نسبة وعلقة وربط بالنظر التصوّري، وليست نسبة وربطاً حقيقة وبالنظر التصديقي، وقد عرفت أنّ مفهوم الحرف يكون بالنظر التصديقي عين الحقيقة، فهو واقع الربط والنسبة^(١).

المرحلة الثالثة^(٢): أنه توجد عندنا ثلاث نسب في ثلاثة أوعية:

- ١ - النسبة بين النار الخارجيّة والموقد الخارجيّ مثلاً في وعاء الخارج.
- ٢ - النسبة بين النار الذهنيّة والموقد الذهنيّ في وعاء ذهن المتكلّم.
- ٣ - النسبة بين النار الذهنيّة والموقد الذهنيّ في وعاء ذهن السامع.

فهل يوجد بين هذه النسب جامع ذاتيّ أو لا؟

قد يتراءى وجود جامع ذاتيّ بينها، وهو مفهوم النسبة. والصحيح: أنه جامع عرضيّ من قبيل جامع «أحدها» أو «الشيء» ونحو ذلك، وليس جامعاً ذاتياً. والبرهان على ذلك يتكوّن من ثلاث كلمات:

- ١ - إنّ تحصيل الجامع الذاتي يكون بالاحتفاظ على المقوّمات الذاتية أو بعضها للأفراد، وإلغاء الخصوصيّات العرضيّة لها، فمثلاً في تحصيل الجامع الذاتي بين أفراد الإنسان تلغى الخصوصيّات العرضيّة من قبيل البياض والطول والقصر

(١) كأنّ ما ورد في هذه المرحلة أيضاً مصاغة بالصياغة المناسبة للتفسير الأوّل من تفسيري الوجودات الذهنيّة الماضي ذكرهما في تعليقنا على المرحلة الأولى من البيان، وهو تفسيرها بكونها مجرد تصاوير وانعكاسات عمّا في الخارج، وكيف لا وهي متفرّعة - كما قال أستاذنا - على المرحلة الأولى المصاغة على مبنى ذاك التفسير!

(٢) هذه المرحلة من البيان تستفاد من كلام الشيخ الإصفهانيّ رحمته الله في كتابه: «الأصول على النهج الحديث» ص ٢٥ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

وغير ذلك، ويحتفظ على المقومات الذاتية وهي الحيوانية والناطقة، فيصبح الجامع هو الحيوان الناطق، أو الإنسان، أو على بعض المقومات الذاتية على الأقل كالحوائية فقط، فيكون الحيوان جامعاً ذاتياً بين أفراد الإنسان.

٢- إنَّ كلَّ نسبة من هذه النسب تكون مقوماتها الذاتية تماماً مغايرة للمقومات الذاتية للأخرى؛ لأنَّ النسبة في الحقيقة ليست إلّا حداً لوجود طرفيها، وليست وجوداً مستقلاً في قبالتها، فمقوماتها عبارة عن شخص وجود طرفيها، وأطراف النسب المتعددة حتّى إذا اتحدت في المفهوم تكون متغايرة في أشخاص الوجودات، والنسبة متقومة بشخص الوجودات بما هي أشخاص، لا بالمفاهيم بما هي هي، فالمفاهيم بما هي مفاهيم بغض النظر عن أيّ وجود لها خارجيّ أو ذهنيّ أو فرضيّ واعتباريّ لا يتعلّق بينها أيّ نسبة.

٣- أُننا إذا أردنا أن ننتزع جامعاً ذاتياً بين أفراد النسب، فهل نحفظ على المقومات الذاتية لها كما قلنا في الكلمة الأولى، أو نلغي تلك المقومات وهي أشخاص وجودات الأطراف؟ فإن فرض الأول وهو الاحتفاظ على المقومات الذاتية وهي شخص وجودات الأطراف، لم يتحقّق جامع لما عرفت في الكلمة الثانية من أن تلك المقومات متباينة. وإن فرض الثاني وهو إلغاء الأطراف، لم يبق شيء يكون هو النسبة، ومع إلغاء المقومات الذاتية لا معنى لانتزاع جامع ذاتيّ، إذن فمفهوم النسبة الذي هو جامع بين النسب ليس إلّا جامعاً عرضياً من قبيل جامع «الشيء» وجامع «أحدها» ونحو ذلك.

المرحلة الرابعة^(١): أنَّ المعنى الحرفيّ ليس له تقرّر ماهويّ في المرتبة السابقة

(١) هذه المرحلة من البيان أيضاً تستفاد من كلام الشيخ الإصفهانيّ رحمته الله في المصدر الذي أشرنا إليه في تعليقنا على المرحلة الثالثة.

على الوجود. وتوضح ذلك: أنَّ المفهوم الاسمي في الذهن يمكن بنظرة تحليلية أن يحلّل إلى ماهية ووجود، وتشكّل قضية تحليلية، فيقال: النار وجدت في الذهن. فالوجود والماهية وإن كانا متّحدين خارجاً ولكن بحسب التحليل تتقرّر في المرتبة السابقة ماهية، ويحمل عليها الوجود أو العدم. وهذا معناه: أنَّ مفهوم النار في مرتبة وقوعه موضوعاً لهذه القضية التحليلية له تقرّر في نفسه بقطع النظر عن الوجود، وهذا التقرّر الماهويّ يوجد في باب المفاهيم الاسمية. وأمّا في المفاهيم الحرفية فهذا النحو من التقرّر الماهويّ غير معقول. بيان ذلك: أنّه لو لم تكن هويّة أفراد النسب عبارة عن حدود أشخاص الوجودات كما عرفت في المرحلة الثالثة، بل كانت لها ماهية مستقلة عن وجود الطرفين، أمكن أن يشار إلى تلك الماهية وتجعل موضوعاً لقضية تحليلية، ويحمل عليها الوجود، وكان لها تقرّر ماهويّ في ذاتها بغضّ النظر عن الوجود، ولكن قد عرفت أنَّ المعنى الحرفيّ ليس إلاّ عبارة عن حدّ الوجودات فليست له ماهية وراء حدّ الوجود، فإذا غُضّ النظر عن الوجود كان معنى ذلك غُضّ النظر عن ماهية المعنى الحرفيّ، فليس له تقرّر ماهويّ في المرتبة السابقة على الوجود.

بكلمة أخرى: أنَّ المفهوم الاسميّ له تقرّر ماهويّ قبل مرتبة الوجود في الذهن، ثمّ يوجد في الذهن، وأمّا المفهوم الحرفيّ فقبل مرتبة وجود الطرفين بحدّهما في الذهن ليس له تقرّر ماهويّ، ويحصل له التقرّر الماهويّ في نفس مرتبة وجود الطرفين بما لهما من حدّ في الذهن؛ لأنّ هويّة المعنى الحرفيّ ليست إلاّ عبارة عن نفس حدّ شخص وجود الطرفين، إذن ففي مرتبة سابقة على عالم الذهن لا يوجد تقرّر ماهويّ للمعنى الحرفيّ كما كان يوجد للمعنى الاسميّ، وإنما يكون تقرّره الماهويّ بنفس تكوّنه في عالم الذهن.

وهذا أيضاً أحد مداليل ما جاء عن المحقق النائيني عليه السلام من أن معاني الأسماء إخطاريّة، ومعاني الحروف إيجاديّة، أي: أن المفهوم الاسميّ له تقرّر ماهويّ في نفسه بغضّ النظر عن مرتبة عالم الذهن، ثمّ يخطر في الذهن. وأمّا المفهوم الحرفيّ فتقرّره الماهويّ لا يكون إلّا بنفس وجوده في الذهن.

المرحلة الخامسة: أن مفهوم النار مثلاً الذي هو معنى اسميّ إذا التفت إليه بقيد وجوده في الذهن، فنسبته إلى النار الخارجيّة نسبة المماثل إلى المماثل. وأمّا إذا التفت إليه بقطع النظر عن وجوده الذهنيّ، فنسبته إليها نسبة الكلّيّ إلى فردّه. وأمّا العلاقة الذهنيّة فنسبتها إلى العلاقة الخارجيّة دائماً هي نسبة المماثل إلى المماثل؛ لأنّها بالنظر إلى الوجود تكون فرداً مماثلاً للفرد الخارجيّ، وبقطع النظر عن الوجود عرفت أنّه ليس لها تقرّر ماهويّ حتّى تنسب إلى الخارج، وليس هناك جامع حتّى تكون نسبته إلى ما في الخارج نسبة الكلّيّ إلى فردّه.

وهذا الفرق بين المعنى الاسميّ والمعنى الحرفيّ مدلول ثالث من مداليل ما جاء عن المحقق النائيني عليه السلام من أن معاني الأسماء إخطاريّة، ومعاني الحروف إيجاديّة، فالمعنى الاسميّ منطبق على ما في الخارج انطباق الكلّيّ على فردّه، فكأنّه أخذ من الخارج وأخطر إلى الذهن من الخارج. وأمّا المعنى الحرفيّ فلا يخطر إلى الذهن من الخارج، بل نسبته إلى ما في الخارج نسبة الوجود إلى الوجود، لا الكلّيّ إلى فردّه.

ويبقى هنا سؤال وهو أن النسبة الذهنيّة الحرفيّة بعد أن كانت وجوداً مماثلاً للوجود الخارجيّ، ولم تكن بأيّ وجه من الوجوه عنواناً للمعنون الخارجيّ، أو كليّاً منطبقاً على الأفراد الخارجيّة، فكيف تحكي عن الخارج؟! وبكلمة أخرى: أن المعنى الاسميّ إنّما كان يحكي عن الخارج باعتبار أنّه

بلحاظه مفهوماً (وبقطع النظر عن وجوده الذهني) كان عنواناً ينطبق على معنونه الخارجي، وكلّياً ينطبق على مصداقه الخارجي، فكان يعتبر فانياً في الخارج، أو قل: كان يُرى بالنظر التصوريّ عين ما في الخارج، فمن هنا جاءت حكايته عمّا في الخارج. أمّا المعنى الحرفي فقد فرضتم أنّه ليست نسبته إلى ما في الخارج إلا نسبة المماثل إلى المماثل، لا العنوان إلى المعنون أو الكلّي إلى الأفراد، فيتوجّه السؤال عن أنّه كيف تتمّ إذن حكايته عمّا في الخارج؟!

والجواب: أنّ حكايته عمّا في الخارج تكون بتبع المفهوم الاسميّ، حيث إنّهُ بالنظر التصوريّ يرى أنّ ما تصوّره من النار والموقد هو نفس النار والموقد الخارجيين، فهذا النظر يرى أنّ النسبة بينهما هي نفس النسبة بينهما. وقد اتّضح بما ذكرناه التباين الذاتي بين المعنى الاسميّ والمعنى الحرفي. واتّضح بهذه المراحل الخمس معنى القول المعروف في هذا المسلك من كون معاني الأسماء إخطاريّة ومعاني الحروف إيجاديّة، وصفوة القول في ذلك: إنّ الإيجاديّة لها ثلاثة أركان:

١- إنّ المعنى الحرفي لا يتأتّى الغرض منه إلا إذا كان عين الحقيقة، كما مضى في المرحلة الأولى.

٢- إنّ المعنى الحرفي بغضّ النظر عن وجوده في الذهن ليس له تقرّر ذاتي وماهوي، بخلاف المعنى الاسميّ المتقرّر ذاتاً وماهيةً بقطع النظر عن عالم الوجود، وهذا ما اتّضح بالمرحلة الثالثة والرابعة.

٣- إنّ المعنى الحرفي نسبته إلى الفرد نسبة الوجود إلى الوجود، لا نسبة الكلّي إلى الفرد، وهذا ما بيّن في المرحلة الخامسة. هذا تمام الكلام في بيان أصل المسلك الثالث.

هذا، وقد نسب السيّد الأستاذ - دامت بركاته - في ذلك كلاماً إلى المحقّق النائيّ رحمته، واعترض عليه، وكلاماً إلى المحقّق الإصفهانيّ رحمته، واعترض عليه. ولعلّ التأمل فيما ذكرناه من المراحل الخمس، مع التحفّظ على ما ينبغي أن ينسب إلى هؤلاء يورث القطع بأنّ مراد المحقّق النائيّ رحمته، والمحقّق الإصفهانيّ رحمته والسيّد الأستاذ - دامت بركاته - واحد، ولا خلاف حقيقيّ بينهم.

أمّا المحقّق النائيّ رحمته فقد فسّر السيّد الأستاذ مدّعا بأنّ المعنى الحرفيّ إيجاديّ بمعنى أنّ المعنى الحرفيّ هو نفس الربط الذي يوجده الحرف في مرحلة الكلام، فكلمة «في» مثلاً في قولنا: «النار في الموقد» لا تكشف عن معنى ثابت وراء عالم اللفظ، وإنّما هي توجد الربط في عالم اللفظ بين لفظة «النار» ولفظة «الموقد».

وفسّر برهان المحقّق النائيّ رحمته على مدّعا بأنّ المعنى: إمّا إخطاريّ أو إيجاديّ، ومعنى كونه إخطاريّاً أن يكون قابلاً للحاظ الاستقلاليّ، ومعنى كونه إيجاديّاً أن يكون عبارة عن الربط في عالم اللفظ والكلام، وبما أنّ المعنى الحرفيّ ليس إخطاريّاً؛ إذ لا يعقل لحاظه مستقلاًّ فينحصر الأمر في كونه إيجاديّاً.

وأورد على مدّعا بأنّ الحرف لا يوجد الربط الكلاميّ بالمعجز، وإنّما يوجده باعتبار الدلالة على معنى، فالربط في عالم الكلام انعكاس للربط في عالم قبل الكلام، ولولا وجود ربط في عالم آخر كيف يوجد «في» ربطاً في الكلام، فإيجاديّة الحرف غير صحيحة؛ إذ إيجاده للربط فرع معنىّ سابق، فيجب في مرتبة سابقة تنقيح ذاك المعنى.

وأورد على برهانه بأنّ قسمة المعنى إلى إيجاديّ وإخطاريّ غير حاصرة، بل هناك شقّ ثالث، وهو أن يكون للحرف معنىّ ثابت قبل مرحلة الكلام، ويكون

الكلام حاكياً عنه، فلا يكون إيجادياً، ولكن ذاك المعنى لا يقبل اللحاظ الاستقلالي، فلا يكون إخطارياً^(١).

أقول: من البعيد جداً أن يكون مدعى المحقق النائيني رحمته أن الحرف يوجد الربط في عالم اللفظ من دون وجود أي ما بإزاء له غير الربط الحاصل في مرحلة الكلام، فإن هذا واضح البطلان إلى حد لا يعرف الإنسان كيف يبينه، وأي ارتباط بين الألفاظ بما هي ألفاظ؟! وكيف يغفل المحقق النائيني رحمته عن بطلان مثل ذلك؟! والمظنون: أن مقصوده رحمته ليس هو إيجادية ألفاظ الحروف، وإنما مقصوده إيجادية معاني الحروف. نعم، أحياناً يعبر بأن الحرف يوجد الربط في عالم الكلام، ولكن أكبر الظن أنه يقصد إيجاد الربط بلحاظ مدلول الكلام، أي: بلحاظ أفق القضية الذهنية القائمة في ذهن المتكلم، لا بلحاظ نفس اللفظ الذي هو صوت في الهواء. ومعنى الإيجادية في ذلك الأفق هو ما ذكرناها من الأركان الثلاثة، والتي أهمها الركن الثاني، وهو: أن المعنى الحرفي ليس له تقرّر ماهويّ بقطع النظر عن عالم الوجود، فبقطع النظر عن هذا الأفق ليست له مقوماته الذاتية. وأمّا المفهوم الاسميّ فمقوماته الذاتية محفوظة قبل هذا الأفق، وتخطر في هذا الأفق. وهذا معنى دقيق صحيح لا يحتمل أن يرفضه نفس السيّد الأستاذ دامت بركاته.

وأكبر الظن أنه ليس مراده بالإخطارية قابلية المعنى للّحاظ الاستقلالي، بل هي ما يقابل الإيجادية بالمعنى الذي عرفت، أي: أن المعنى الاسميّ له تقرّره ومقوماته الذاتية قبل عالم الذهن، فكأنه شيء يخطر على الذهن في مقابل

(١) راجع أجود التقارير، ج ١، ص ١٨ - ٢٠ تحت الخطّ بحسب طبعة (كتابخه روشي مصطفىوي) بقم، وراجع المحاضرات، ج ١، ص ٥٩ فصاعداً بحسب طبعة الصدر بقم.

الإيجادية التي هي بمعنى: أن مقوماته الذاتية وتقرّره إنما هو في نفس أفق الذهن، فإذا فسرنا الإخطارية والإيجادية بهذا التفسير، فالقسمة حاصرة، وبما أن المعنى الحرفي ليس إخطارياً، أي: يستحيل له التقرّر القبلي؛ لأنه متقوم بشخص وجود الطرفين، وحدّ لهما كما بيّنا في المرحلة الثالثة، فتتعيّن الإيجادية، ويتطابق كلام المحقّق النائيني رحمته الله مع ما عرفته من المراحل الخمس، فمرامه رحمته الله نعم المرام وبرهانه نعم البرهان، وكلامه مطابق لما هو المشهور، وليست له إضافة على ما ذكرناه، بل ما قلناه مستفاد من إفاداته.

وأما المحقّق الإصفهاني رحمته الله ^(١) فقد قسّم الوجود الخارجي إلى ثلاثة أقسام:

١- ما هو موجود في نفسه لنفسه. ويقصد بكونه موجوداً في نفسه أن له تقرّراً ماهوياً قبل الوجود، ويقصد بكونه لنفسه أنه لا يحتاج في وجوده الخارجي إلى موضوع. وهذا هو عبارة عن الجواهر، فالجواهر موجودة في نفسها لنفسها. نعم، يكون وجودها بغيره، لا بنفسه، وذلك في مقابل واجب الوجود الذي يكون وجوده في نفسه لنفسه بنفسه.

٢- ما هو موجود في نفسه لغيره، ويقصد بكونه موجوداً في نفسه ما عرفت من أن له تقرّراً ماهوياً قبل الوجود، ويقصد بكونه لغيره أنه يحتاج في وجوده الخارجي إلى موضوع وهو الأعراض، ويسمّى بالوجود الرابطي.

٣- ما هو موجود في غيره لغيره. ويقصد بكونه في غيره أنه ليس له تقرّر بغضّ النظر عن الوجود، وبكونه لغيره ما عرفت من الاحتياج في وجوده الخارجي إلى

(١) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٣ - ٢٤ بحسب طبعة المطبائين بقم، أو ج ١، ص ٥٢ بحسب طبعة آل البيت.

موضوع. وهذا هو المسمّى بالوجود الرابط في مقابل القسمين الأولين المسمّين بالوجود المحموليّ.

وقد نسب السيّد الأستاذ - دامت بركاته - إلى المحقّق الإصفهانيّ رحمته أنّه يرى الحرف موضوعاً للوجود الرابط، فاعترض على ذلك بما يرجع إلى ثلاثة إشكالات ^(١):

١ - إنّ الكلمات دائماً تكون موضوعاً للمفاهيم بغضّ النظر عن الوجود، فإنّ الوضع إنّما يكون لمعنى قابل لأن يوجد في الذهن، والوجود الخارجي لا يأتي في الذهن، كما أنّ الوجود الذهنيّ أيضاً لا يوجد في الذهن مرّة أخرى.

٢ - إنّ الحروف تستعمل في موارد لا إشكال في عدم وجود الرابط فيها، وذلك من قبيل قولنا: الوجود لله تعالى واجب، فاللام معنيّ حرفيّ بين الوجود والله تعالى، بينما لا يوجد في الخارج وجود رابط بين الله والوجود، فلو كان الحرف بإزاء الوجود الرابط لزم أن يكون بين الله والوجود وجود رابط، مع أنّه عين الوجود، وكذلك الحال في التحليلات الاعتباريّة الصرف، كما لو قلنا: الحيوانيّة جنس للإنسان، فإنّ الحيوانيّة بحسب الخارج متّحدة مع الإنسان، وليس بينهما وجود رابط، وإنّما هذا تحليل في عالم الاعتبار.

٣ - أنّه أساساً لا برهان على الوجود الرابط، ولا مفروغيّة عن وجوده في الخارج حتّى في العرض الحقيقيّ المقوليّ مع موضوعه الخارجيّ، كالبياض للجسم فضلاً عن بقيّة الموارد، فلا دليل على أنّه توجد في الخارج إضافة بين البياض والجسم مثلاً زائداً على أصل وجود البياض ووجود الجسم تسمّى

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٦٧ فصاعداً بحسب طبعة مطبعة الصدر بقم، أو راجع ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئيّ ص ٧٤ فصاعداً.

بالوجود الرابط^(١).

وهذه الإشكالات كأنّها كلّها مبنية على الاعتقاد بأنّ المحقّق الإصفهانيّ عليه السلام يرى أنّ الحرف موضوع للوجود الرابط، ونحن لا طريق لنا إلى التأكّد من صحّة هذه النسبة وعدمها إلّا الرجوع إلى كتاباته عليه السلام، ولا يتحصّل من كتاباته هذا المعنى، والظاهر ممّا يتحصّل ممّا كتبه في المعنى الحرفي أنّه لا يقول بأنّ الحرف وضع للوجود الرابط، وإنّما يقول بأنّه وضع للنسبة التي توجد في الذهن أحياناً، وفي الخارج أحياناً أخرى. نعم، يشبّه المعنى الحرفي بالوجود الرابط^(٢) وهو يصرّح

(١) ورد في المحاضرات، ج ١، ص ٦٨ بحسب طبعة مطبعة الصدر بقم أوج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئي، ص ٧٥ برهان على ذلك، وهو: أنّنا قد نتيقّن بوجود الجوهر والعرض كالجسم والبياض، ونشكّ في ثبوت العرض له ككون هذا الجسم بالخصوص أبيض، ومن الواضح أنّ اليقين والشكّ لا يمكن أن يتعلّقا بأمر واحد، فلا بدّ من افتراض وجود رابط كان هو متعلّق الشكّ.

وأجاب عليه في الصفحة ٧٠ - ٧١ بحسب الطبعة الأولى التي أشرنا إليها، أو في الصفحة ٧٧ - ٧٨ بحسب الطبعة الثانية التي أشرنا إليها بأنّ اليقين والشكّ يتعلّقان بصورتين ذهنيّتين، ولا يمكن تعلّقهما بصورة واحدة، إلّا أنّه ليست بالضرورة حكاية الصورتين عن وجودين مستقلّين في الخارج، فقد نعلم إجمالاً بوجود إنسان في الدار ولكن نشكّ في أنّه زيد أو عمرو، فهذا الفرد بحده الجامعيّ متيقّن في الذهن، وبصورته الفردية مشكوك، وكذلك في المقام يكون وجود جسم أبيض بنحو الكلّي الطبيعيّ متعلّقاً لليقين، ومن جهة انطباقه على فرد معيّن متعلّقاً للشكّ.

(٢) لعلّه يشهد لكون مقصوده مجرّد التشبيه قوله في ج ١، ص ٥٢ من نهاية الدراية بحسب طبعة مؤسسة آل البيت: «... إنّ تنظير المعنى الاسميّ والحرفيّ بالجوهر والعرض غير وجيه؛ فإنّ العرض موجود في نفسه لغيره، والصحيح: تنظيرهما بالوجود المحموليّ والوجود الرابط لا الرابطيّ...».

بأن النسبة الحرفية محفوظة حتى في موارد هل البسيطة، كهل الإنسان موجود، فضلاً عن موارد هل المركبة، كهل الإنسان قائم، مع أنه من الواضح: أنه لا يدعي المحقق الإصفهاني رحمته الله ولا أحد منهم وجود رابط بين الماهية والوجود، فإن ذلك أمر تحليلي ينتزع من الوجود، فهذا أكبر شاهد على أن مراده من المعنى الحرفي ليس هو الوجود الرابط الخارجي الذي لا يعقل تحققه بين الماهية والوجود، بل المراد من المعنى الحرفي هو تلك النسبة المستهلكة في الطرفين التي يكون تقررها ماهوي في طول وجود الطرفين، وكيف يفرض أن مقصوده رحمته الله هو وضع الحرف بإزاء الرابط الخارجي، مع أنه في القضايا الكاذبة - على الأقل - لا وجود لرابط خارجي، مع أن كذب القضية لا يعني أن الحرف ليس له معنى، والقضية حينما تكون كذباً معناها هو عين معناها حينما تكون صدقاً^(١).

وقد ظهر: أن ما ذكره المحقق الإصفهاني رحمته الله ليس شيئاً مختلفاً عما أوضحناه في المراحل السابقة، وهو: أن الحرف موضوع للنسبة المستهلكة في الطرفين، وليس لها تقرّر ماهوي إلا في طول الوجود، وهو رحمته الله التفت إلى ما يقوله السيد الأستاذ - دامت بركاته - من أن الغرض من الوضع هو نقل ذات المعنى، فلا ينبغي أخذ الوجود في الموضوع له، فذكر^(٢): أنه لا ينبغي أن يأخذ الواضع الوجود الخارجي

(١) الأولى أن يعبر بأنه لو كان الحرف موضوعاً للوجود الرابط الخارجي، لما كان للكلام صدق وكذب، كما لا يكون للأمر والنهي مثلاً صدق وكذب، حيث يكشفان عن الوجود الواقعي للطلب أو الزجر في النفس، لا عن حكايتهما القابلة للصدق والكذب.

(٢) لم أجد هذا المقطع في نهاية الدراية، ولكن وجدت ما يشبهه أو ما يمكن تفسيره بهذا البيان في الكتاب الآخر للشيخ الإصفهاني رحمته الله وهو: (الأصول على النهج الحديث) ص ٢٦ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

أو الذهنيّ في مقام الوضع؛ لأنّ الهدف من الوضع هو الانتقال إلى ذات المعنى. نعم، إذا كان المعنى في طول وجود الطرفين، أي: أنّ الوجود كان مقوّمًا للتقرّر المفهوميّ للمعنى، فلا بدّ من أخذه لا باعتباره قيداً زائداً، بل باعتباره مقوّمًا للمعنى.

هذا، وقد اتّضح بما بيّناه عدم ورود شيء من الإشكالات الثلاثة على المحقّق الإصفهانيّ رحمته الله:

أمّا الإشكال الأوّل وهو: أنّ الوجود الخارجي لا يقبل الانتقال إلى الذهن، فنحن نقول: إنّ نعم، الوجود الخارجي لا ينتقل إلى الذهن، ولكن المدّعى ليس هو وضع الحرف للوجود الخارجي، وإنّما هو موضوع للنسبة، والأصل في الوضع وإن كان هو الوضع للمفهوم دون أخذ أيّ وجود خارجيّ أو ذهنيّ؛ لأنّ الهدف من ذلك هو نقل المتكلّم ما في ذهنه إلى ذهن المخاطب، ولا يوجد الوجود الخارجي في الذهن، كما لا ينتقل الوجود الذهنيّ الموجود في ذهن المتكلّم إلى ذهن المخاطب، ولكن حينما يتعدّد ذلك، أي: نقل المفهوم الذي ليس له تقرّر فوق الوجود في هذا الذهن أو ذاك الذهن كما عرفت تعدّره في المعنى الحرفيّ؛ إذ ليس له تقرّر مفهوميّ في المرتبة السابقة على الوجود، فهنا لا بدّ من التنزّل من استهداف نقل ما في ذهن المتكلّم إلى ذهن المخاطب إلى استهداف إيجاد مماثل لما في ذهن المتكلّم في ذهن المخاطب، فالمعنى الحرفيّ باعتباره متقوّمًا في هويّته بالوجود لا ينتقل من ذهن المتكلّم إلى ذهن السامع، لكن يتكوّن في ذهن السامع من سماع الكلام وجود آخر مماثل للوجود الثابت في ذهن المتكلّم.

وأمّا الإشكال الثاني وهو استعمال الحرف في موارد لا يوجد فيها وجود رابط خارجاً، فقد اتّضح جوابه أيضاً، فإنّ المدّعى كون المعنى الحرفيّ شبيهاً بالوجود

الرابط، لا كونه هو الوجود الرابط.

وأما الإشكال الثالث وهو الاستشكال في ثبوت الوجود الرابط أساساً، فأيضاً ظهر حاله، فإن ثبوت الوجود الرابط وعدمه إنما هو بحث فلسفي، ولعله من أهم الأبحاث الفلسفية، لكنه لا دخل له بما نحن فيه؛ إذ ليس المدعى وضع الحرف للوجود الرابط^(١) نعم، هذه الاعتراضات قد تكون واردة لو كان مراد المحقق الإصفهاني^(٢) وضع الحروف للوجود الرابط الخارجي. والله أعلم بمراده. ثم إن السيد الأستاذ - دامت بركاته - بعد أن حمل كلام المحقق النائيني^(٣) على

(١) وبكلمة أخرى: أن المدعى هو وضع الحرف لواقع النسبة، سواء فرضنا أن واقع النسبة وجود ثالث غير وجود الطرفين، وهو وجود رابط، أو فرضنا أن واقع النسبة يكون تقرّرها الماهوي في طول وجود الطرفين باعتبارها حدّاً لوجود الطرفين، لا في طول وجود ثالث اسمه الوجود الرابط، أو فرضنا أن واقع النسبة من لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجودات الخارجية، وقد يفترض أن الوجود الرابط أساساً هو من أمور لوح الواقع، فلتكن النسبة أيضاً من الوجود الرابط.

ثم إن الذي أفهمه من ظاهر عبارة نهاية الدراية، ج ١، ص ٥٢ بحسب طبعة آل البيت أن الشيخ الإصفهاني^(٤) يؤمن بالوجود الرابط في مفاد الهليات المركبة وجوابها الإيجابي دون جوابها السلبي ودون الهليات البسيطة وجوابها دون سائر أنحاء النسب. وتلك العبارة التي أستظهر منها هذا المعنى ما يلي:

«... أن الأمر كذلك في جميع أنحاء النسب، سواء كان بمعنى ثبوت شيء لشيء كما في وجود الرابط المختص بمفاد الهليات المركبة الإيجابية أو بمعنى (كون هذا ذاك) الثابت حتى في مفاد الهليات البسيطة وهو ثبوت الشيء أو كان من النسب الخاصة المقومة للأعراض النسبية ككون الشيء في المكان أو في الزمان أو غير ذلك.»

وبهذا اتضح: أن إنكار الوجود الرابط لا يوجب إنهيار أصل كلام الشيخ الإصفهاني؛ إذ غاية ما يلزم لحق الهليات المركبة بباقي أقسام النسب.

الربط الكلامي، وكلام المحقق الإصفهاني رحمته الله على الوجود الرابط الخارجي أفاد هو وجهاً ثالثاً في المقام^(١)، وهو: أن المعنى الاسمي من قبيل الضرب مثلاً موضوع للطبيعة القابلة للانطباق على أفراد كثيرة وحصص عديدة، فتارةً يقصد إفهام ذات الطبيعة، فيستعمل المفهوم الاسمي ككلمة الضرب، وأخرى يقصد إفهام حصّة خاصّة من الطبيعة تكون أضيق دائرة في مقام الانطباق على الأفراد والحصص، كخصوص الضرب في الدار الذي لا ينطبق على الضرب في السوق مثلاً، وهذا لا يمكن تفهيمه بنفس كلمة الضرب؛ لأن كلمة الضرب وضعت لأصل الطبيعة، فيفهم ذلك عن طريق تعدّد الدالّ والمدلول، وذلك بتحليل الحصّة إلى أصل الطبيعة وإلى التخصّص، فأصل الطبيعة يدلّ عليه بكلمة الضرب، والتخصّص والضيق يدلّ عليه بكلمة «في»، فيقول: «الضرب في الدار»، فهذا يدلّ على حصّة معيّنة من طبيعة الضرب أضيق دائرة في مقام الصدق والانطباق من أصل مفهوم الضرب، فالحرف موضوع لتخصيص المفهوم الاسمي وتضييقه وتحديد دائرة قابليّته للانطباق، وليس مفاد الحرف هو مفهوم الضيق، فإن مفهوم الضيق يعبر عنه بالاسم، وإنما الحرف موضوع لواقع الضيق والمحدوديّة.

هذا حاصل ما أفاده - دامت بركاته - في الوجه الثالث.

أقول: إنّنا لتمحيص هذا الوجه نقدّم مقدّمة للتوضيح، وهي: أنّه متى ما لوحظ مفهوم مع مفهوم آخر كمفهوم الضرب مع مفهوم الدار، أو مفهوم الإنسان مع مفهوم الحصان، فتارةً ننتزع من بينهما نسبة كانتزاع نسبة الظرفيّة بين الضرب والدار،

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٧٥ فصاعداً بحسب طبعة دار الهاديّ للمطبوعات بقم، أو ج ٤٣ بحسب طبعة موسوعة الإمام الخوئيّ، ص ٨٣ فصاعداً، وراجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٨ - ١٩ تحت الخطّ.

وأخرى لا ننتزع منهما نسبة. فإن انتزعنا نسبة بينهما، أمكن تخصيص أحد المفهومين إلى ما هو واحد لتلك النسبة وإلى ما ليس واحداً لها، من قبيل تخصيص الضرب إلى ضرب وقع في الدار وضرب لم يقع في الدار، فيكون تخصيص الضرب مثلاً بواسطة أخذ هذه النسبة فيه، حيث إنّه بأخذ هذه النسبة فيه يصبح ضيقاً؛ لأنّه لا يقبل الانطباق على ما يكون فاقداً لهذه النسبة. وأمّا إن لم ننتزع نسبة بينهما كما لو لاحظنا مفهوم الضرب ومفهوم الدار من دون فرض أيّ نسبة بينهما، من قبيل نسبة الظرفيّة، فيستحيل تضيق أحدهما بالآخر وتخصيصه به، وكذلك مفهوم الإنسان والحصان، فترى أنّ مفهوم الإنسان لا يمكن أن يضيق ويخصّص بمفهوم الحصان إلّا بعد انتزاع نسبة بينهما، من قبيل نسبة المعية، أو نسبة الاستعلائيّة، أو المالكيّة، أو غير ذلك، فحينما نحصّص ونضيق مفهوم الإنسان بكونه إنساناً مع الفرس، أو إنساناً على الفرس، أو إنساناً مالكاً للفرس وغير ذلك، فإنّما يكون هذا تضيقاً بلحاظ نسبة من النسب، وتخصيصاً للإنسان إلى ما هو طرف لهذه النسبة وواحد لها وإلى ما هو فاقد لها، فيكون الواحد لها مضيقاً لا يقبل الانطباق على الفاقد لها، ففي مثل قولنا: «إنسان على الفرس» أو «فراش في الدار» أو نحو ذلك لا يوجد فقط مفهوم الطرفين مع التخصيص والضيق، بل هناك طرفان مع نسبة بينهما، ويكون التخصّص والضيق في طول النسبة، ولو لم تكن هناك أيّ نسبة بينهما، ولم يكن يوجد عدا التخصّص والضيق، لما أمكن تفسير وجود فرق في المعنى بين قولنا مثلاً: «فراش في الدار» أو «فراش للدار» أو «فراش على الدار»، فإنّ واقع التخصّص والضيق لولا النسب لا تتصوّر له عدا هويّة واحدة يشار إليها بمفهوم اسميّ واحد، وهو التخصّص والضيق، ولكن النسب هي أمور عديدة يشار إليها بمفاهيم اسميّة عديدة، كالنسبة الظرفيّة والنسبة الاستعلائيّة

والنسبة الاختصاصية ونحو ذلك، والتخصّص إنّما ينقسم إلى أقسام باعتبارها في طول هذه النسب، فهناك تخصّص وضيق ناشئ من طرفيّة الشيء للنسبة الظرفيّة، وهناك تخصّص وضيق ناشئ من طرفيّة الشيء للنسبة الاستعلائيّة... وما إلى ذلك.

وبعد هذه المقدّمة نقول: ما هو المقصود بقولكم: إنّ الحرف وضع لواقع الضيق؟ فإن كان المقصود هو كون الحرف موضوعاً لما هو منشأ الضيق وملاكه وهو النسبة، فهذا تعبير مسامحيّ عن نفس ما ذكرناه، ويطابق قول المشهور، وليس أمراً جديداً، وإن كان المقصود هو كون الحرف موضوعاً لنفس واقع الضيق والتخصّص، فهذا مطلب جديد، ولكنّه يرد عليه:

أولاً: أنّك قد عرفت أنّه لا يعقل فرض التخصيص والضيق إلاّ بلحاظ فرض النسبة، فهل يدعى أنّ الحرف يدلّ على النسبة أيضاً؟ أو يقال: إنّّه يدلّ على الضيق فقط؟ فإن قيل: إنّّه يدلّ على الضيق فقط، قلنا: لا يوجد هناك دالّ آخر يدلّ على النسبة والضيق، وتخصيص المفهوم بمفهوم آخر يستحيل أن يأتي بذاته، بل يجب أن يتحقّق بواسطة النسبة. وإن قيل: إنّّه يدلّ على النسبة أيضاً قلنا: دلالاته على النسبة تكفي، ويكون وضعه للضيق لغواً؛ وذلك لأنّ النسبة بذاتها توجد الضيق قهراً، فالضرب الواحد للنسبة الظرفيّة إلى الدار مثلاً يستحيل قهراً انطباقه على الضرب في السوق، أو أيّ ضرب آخر بلا حاجة إلى فرض وضع الحرف للضيق. وثانياً: أنّ هناك حروفاً لا يوجد في موردها ضيق للمفهوم بواسطتها، فماذا يصنع السيّد الأستاذ - دامت بركاته - بمثل تلك الحروف؟! وهذا شاهد لما قلناه من أنّ الحرف ليس موضوعاً للضيق، وإنّما هو موضوع للنسبة. وسنوضح أنّ بعض الحروف والنسب لا تضيّق ولا تخصّص، فمنها الحرف المتمخّض في العطف، كقولنا: جاء الإنسان والحيوان، فأيّ تخصيص ورد على الإنسان من هذا العطف؟!

قد يتصور أنه أريد بالإنسان الحصّة الخاصّة من الإنسان التي هي مع الحيوان، وأريد بالحيوان الحصّة الخاصّة من الحيوان التي هي مع الإنسان، ولكن ما رأيكم في قولنا: الحرارة والبرودة لا تجتمعان؟ فهل أريد من الحرارة الحصّة المقترنة للبرودة، ومن البرودة الحصّة المقترنة للحرارة؟! طبعاً لا، بداهة أن المقصود: بيان أنّهما لا يقترنان أصلاً، وهذا من أجل أن الحرف ليس ابتداءً موضوعاً للتخصيص، بل موضوع للنسبة، والنسبة التي بإزاء حرف العطف لا تخصّص، ومنها أداة الاستثناء كعندي عشرة دراهم إلّا درهماً، أفهل تخصّص هذه العشرة بالتسعة، مع أن التسعة ليست عشرة حتّى يراد تلك الحصّة من العشرة التي هي تسعة؟ فالتخصيص هنا غير معقول، وقولوا نفس الشيء عن حرف الإضراب، كجاء زيد بل عمرو، وحرف التفسير، كهذا عسجد، أي: ذهب، وغير ذلك، وليس كلّ هذا إلّا لأنّ مفاد الحرف ليس ابتداءً هو التخصيص والضيق، بل مفاده منشأ الضيق، أي: النسبة، والنسبة قد تضيق وقد لا تضيق، كما سيأتي بيانه إن شاء الله. فهذا الوجه لا يمكن تصحيحه إلّا إذا رجع إلى ما ذكرناه، فيكون نفس مسلك المشهور، وتعبيراً مسامحياً عمّا قلناه.

وهناك توجيه دقيق لكلامه دامت بركاته، إلّا أن كلامه لا يفي ببيانه، ولا بآثاره، ولعلّه كان ينظر ارتكازاً إلى ذلك وإن كانت الفكرة غير واضحة ومحدّدة عنده، وهذا التوجيه هو ما نذكره بعنوان:

تعميق المسلك الثالث في تصوير المعنى الحرفي:

فنقول: إنّ الذي يبدو من ظاهر كلماتهم في بيان هذا المسلك الثالث خصوصاً المحقّق الإصفهاني رحمه الله هو: أن النسبة الحرفيّة هي جزء ممّا هو ثابت في الذهن في مثل قولنا: «نار في الموقد» في مقابل ما في الخارج، فكما يوجد في الخارج نار وموقد،

وتكون بينهما نسبة، ويكون النار والموقد موجودين في نفسيهما والربط مستهلك بينهما، كذلك يوجد في الذهن موازياً لما في الخارج مفهوم النار بإزاء واقع النار الخارجي، ومفهوم الموقد بإزاء واقع الموقد الخارجي، وربط بين المفهومين بإزاء الربط الخارجي. وهذا الربط ليس هو مفهوم الربط، بل حقيقة الربط، ونسبته إلى الربط الخارجي نسبة المماثل إلى المماثل، والوجود إلى الوجود مثلاً، ومفهوم النار والموقد موجودان في نفسيهما، وهذا الربط موجود لا في نفسه، وليس له تقرّر ماهويّ قبل وجوده.

هذه خلاصة المسلك الثالث، وكأنّه يدعى فيها: أنّ ما في الذهن مركب من ثلاثة أجزاء، وهي: مفهوم النار، ومفهوم الموقد، والربط بينهما. إلا أنّ الصحيح خلاف هذا. وتوضيح ذلك: أنّه حينما يوجد في الخارج نار في الموقد مثلاً، فهناك أمور عديدة قد يقال بوجودها في الخارج، منها:

١ - النار.

٢ - الموقد، وهما من الجواهر الموجودة في نفسها.

٣ - الوجود الرابط الخارجي بينهما مثلاً وهو موجود لا في نفسه.

٤ - صفة الظرفيّة للموقد.

٥ - صفة المظروفيّة للنار، وهما عرضان ومفهومان انتزاعيّان من مقولة الإضافة عندهم، كالأبوة والبُنوّة.

٦ - ما يدّعونه من وجود هيئة وجوديّة للمكين بلحاظ إحاطة المكان به، وهو مقولة الأين (١).

(١) كان يرى ﷺ: أنّ هذه الهيئة المسماة بمقولة الأين مجرّد وهم وخيال، وليست أمراً واقعياً، وأنّ الظرفيّة والمظروفيّة من أمور لوح الواقع، لا من موجودات العالم الخارجي.

وهناك روابط أخرى في المقام؛ لأنّ كلّ عرض يحتاج إلى رابط بمعروضه،
والشيء الموجود لا في نفسه من هذه الأمور الستّة التي عدناها هو الشيء
الثالث.

هذا حال ما في الخارج. وأمّا الذهن حينما يتصوّر ما في الخارج من النار في
الموقد فلا إشكال في أنّه لا يحضر في الذهن بنفس هذا التصوّر والحضور مفهوم
الظرفيّة، ولا مفهوم المظروفيّة، ولا مفهوم الأين. نعم، بإمكان الذهن أن ينظر نظرة
أخرى غير هذه النظرة إلى ما في الخارج وينتزع منها بمعونة مفهوم النار والموقد
هذه المفاهيم الثلاثة، فيقول: الموقد ظرف للنار، والنار مظروفة للموقد ومتّصفة
بصفة الأين، إلّا أنّ هذا كلّ خارج عن تصوّر «نار في الموقد» كما هو واضح، فلم
يبق في الذهن من تلك الأمور الستّة ما عدا الثلاثة الأولى، فقد يدّعى أنّه يوجد
في الذهن موازياً لتلك الأمور الثلاثة الخارجيّة مفهوم النار ومفهوم الموقد وربط
بينهما، فالأوّلان موجودان في أنفسهما، والثالث موجود لا في نفسه.

والصحيح: أنّه لا يوجد في الذهن عند تصوّر «نار في الموقد» مثلاً مفهومان
مستقلّان: أحدهما مفهوم النار والآخر مفهوم الموقد وقد ربط الذهن بينهما، بل
يوجد رأساً وجود ذهنيّ واحد في النفس. والبرهان على ذلك: أنّه لو وجد في
الذهن عند تصوّر «نار في الموقد» مفهومان مستقلّان لم يخل الأمر من أحد
فرضين:

١- أن لا يوجد رابط بينهما. وهذا لازمه أن يكون المعنى المتصوّر من «نار في
الموقد» عين المعنى المتصوّر من «نار، موقد» بلا أيّ فرق في عالم التصوّر. وهذا
واضح البطلان.

٢- أن يوجد ربط بينهما. وهذا لا يخلو من أحد وجهين:

الأول: أن يكون الرابط هو مفهوم النسبة والربط. وهذا أيضاً باطل؛ لأنّ هذا كما مضى مفهوم اسمي وليس ربطاً.

الثاني: أن يكون الرابط هو واقع النسبة. وهذا لا يخلو من أحد وجهين:

١ - أن تكون النسبة الموجودة بينهما هي النسبة الظرفيّة، فهي نسبة مماثلة للربط الخارجي، فكما أنّ النار في الخارج مطرووف والموقد ظرف وبينهما نسبة ظرفيّة، كذلك مفهوم النار في الذهن مطرووف ومفهوم الموقد في الذهن ظرف له وبينهما نسبة ظرفيّة. وهذا أيضاً باطل؛ فإنّ النار الذهنيّة والموقد الذهنيّ وكلّ الصور الذهنيّة هي أعراض، وكلّها من مقولات الكيف، وليس بعضها ظرفاً لبعض، بل هي ليست أموراً مكانيّة، فإنّها مجردة، والمجرد لا يأخذ مكاناً وحيّزاً.

٢ - أن تكون النسبة الموجودة بينهما نسبة أخرى غير النسبة الظرفيّة، من قبيل نسبة الاقتران الزمانيّ، فهذان المفهومان مقترنان زماناً، فإنّ الصور الذهنيّة وإن لم تكن مكانيّة لكنّها زمانيّة، ووجود نسبة من هذا القبيل لا بأس به، ولكن نسبة من هذا القبيل لا تحكي عن النسبة المكانية، فلا تكون صورة «نار في الموقد» حاكية عن نار خارجيّة تكون واقعة بحسب الخارج في مكان، وهو الموقد. وهذا أيضاً واضح البطلان.

فإذا بطلت كلّ الشقوق، انحصر الأمر في أن نقول تعميقاً للمسلك الثالث: إنّ هناك وجوداً واحداً في الذهن لماهية «نار في الموقد»، أي: كما أنّنا نحلّل ماهية الإنسان الخارجي إلى الحيوان والناطق، من دون أن يشكّل كلّ منهما جزءاً وجوديّاً للإنسان في عالم الخارج، كذلك نحلّل ماهية هذا الوجود الذهنيّ الواحد إلى أجزاء ثلاثة: النار، والموقد، والنسبة بينهما، من دون أن تشكّل هذه الأمور أجزاء وجوديّة لذلك في عالم الذهن، فالنسبة الحرفيّة جزء تحليليّ للوجود

الذهني، وليست - كما يتراءى من عبائرهم خصوصاً المحقق الإصفهاني رحمته - جزءاً وجودياً له، فالحرف والاسم يتعاونان معاً في إيجاد وجود واحد، وهو وجود «نار في الموقد» في الذهن. وخير تعبير عرفي عن هذا الوجود الواحد هو ما جاء على لسان السيّد الأستاذ - دامت بركاته - من التعبير بالحصّة، وهذا أحد الفوارق الأساسية بين نشأة الذهن ونشأة الخارج. فنشأة الخارج تحتفظ بأمرين مستقلّين، وترتبط بينهما ربطاً منسجماً مع الموادّ والأجسام، من قبيل: ربط الظرفيّة أو الاستعلائيّة أو نحو ذلك، وأمّا نشأة الذهن فتأخذ المفهومين، وإذا أرادت الاحتفاظ باستقلالهما استحال عليها إيجاد ربط بينهما مواز لتلك النسب الخارجيّة؛ لأنّ صور تلك الأشياء ليست مادّيّةً وجسمًا حتّى تقبل النسب المنسجمة مع الأجسام الخارجيّة، وإنّما هي أعراض ومجرّدات، فلكي تجعلها حاكية عمّا في الخارج توحد بين المفهومين في الوجود الذهني، وتجعل النسبة الموازية للنسبة الخارجيّة جزءاً تحليليّاً لماهية ذلك الوجود الذهني، فكأنّ الخلط بين النسبة التحليليّة والنسبة الواقعيّة صار منشأً للتشويش. وأظنّ أنّ السيّد الأستاذ - دامت بركاته - إنّما ضرب صفحاً عن رأي المشهور؛ لأنّه فهم منه النسبة الواقعيّة، وأنّ في الذهن ثلاثة أشياء: النار والموقد والنسبة، فالأوّلان مستقلّان، والثالث مستهلك، وحيث إنّ بارتكازه يرى أنّ الأمر ليس هكذا، فأراد تغيير التعبير، فعبر بتعبيرات غامضة.

فإن قيل: إنّ بالإمكان مناقشة ما ذكرتموه من البرهان على تحليليّة هذه النسب، كنسبة الظرفيّة في الذهن، وذلك باختيار دعوى إيجاد الربط في الذهن بقيام نسبة واقعيّة مكانيّة، لكن لا بين نفس تصوّرين واللاحظين الذهنيين للنار والموقد، ليقال: إنّهما وجودان ذهنيّان عرضيّان، ولا يعقل قيام نسبة مكانيّة بينهما،

بل بين الملحوظين الذهنيين.

قلنا: إن أريد بقيام النسبة بين الملحوظين قيامهما بين الملحوظين بالذات، فمن الواضح أن الملحوظ بالذات نفس اللحاظ، وبهذا يرجع إلى قيامها بين نفس اللحاظين. وإن أريد قيامها بين الملحوظين بالعرض بما هما ملحوظان بالعرض، أي: بالمقدار المطابق لما هو الملحوظ بالذات، فمن الواضح أن هذا لا يمكن إلا مع أخذ ما يكون قابلاً للحكاية عن تلك النسبة في مرتبة الملحوظ بالذات؛ لأن الملحوظ بالعرض لا يرى إلا بمنظار الملحوظ بالذات، وقد عرفت سابقاً امتناع ذلك. وإن أريد قيامها بين الملحوظين بالعرض بذاتيهما، لا بما هما ملحوظان، فهذا صحيح، غير أنه لا ينفع لإيجاد الربط في عالم الذهن الذي هو المطلوب كما هو واضح.

فإن قيل: إننا ندعي أن في الذهن وجوداً لحاظياً لماهية النار، ووجوداً لحاظياً آخر لماهية الموقد، وكما أن كل واحد من هذين الوجودين رغم كونه وجوداً لماهية النار أو الموقد بحيث يرينا بالنظر التصوريّ ناراً وموقداً ليس في الحقيقة وبالنظر التصديقيّ ناراً وموقداً، بل صورة ذهنيّة، كذلك نفرض وجوداً ربطياً بين ذينك الوجودين الذهنيين، وهذا الوجود الربطيّ بالنظر التصوريّ نسبة مكائبة، كما أن طرفيه بالنظر التصوريّ نار وموقد، ولا ينافي ذلك أن لا يكون بالنظر التصديقيّ نسبة مكائبة، كما أن طرفيه بالنظر التصديقيّ ليس ناراً أو موقداً.

وبكلمة أخرى: أن قيام ما هو نسبة مكائبة بالنظر التصديقيّ بين الوجودين الذهنيين للنار والموقد مستحيل، ولكن قيام ما هو نسبة مكائبة بالنظر التصوريّ، بينهما ليس مستحيلاً، وهذا يكفي للحصول على رؤية بالنظر التصوريّ للنار في الموقد بنحو الارتباط.

قلنا: إنَّ هذا غير متصوّر أيضاً؛ وذلك لأنَّ العقل لو كان ينال من النسبة الخارجية المكانية ماهية على حدّ ما ينال من النار الخارجية ماهية النار، ومن الموقد الخارجي ماهيته، لأمكن القول بأنَّ هذه الماهية التي ينالها العقل من النسبة المكانية توجد بوجود ذهنيّ، ويكون هذا الوجود عين النسبة المكانية الحقيقية بالنظر تصوّريّ، وإن كان غيرها بالنظر التصديقيّ، كما هو الحال في وجود النار الذهنيّ، غير أنّنا برهنّا فيما سبق على أنّ النسبة ليس لها تقرّر ماهويّ، ولا انحفاظ مفهوميّ على حدّ انحفاظ الوجودات المحموليّة في ماهياتها، وأنّ العقل لا يمكن أن ينال من النسب الخارجية ماهيتها الحقيقية؛ لأنّها متقوّمه بشخص وجود طرفيها في أفقها، وكلّ ما يناله العقل من النسبة الخارجية إنّما هو مفهوم عرضيّ من قبيل مفهوم النسبة المكانية، وهو مفهوم اسميّ، ولا يتحقّق به الربط بين الصورتين، وإنّما يتحقّق الربط بإيجاد نسبة واقعيّة في الذهن بينهما، وهذه النسبة إن كانت نسبة مكانيّة فإيجادها بين الصور الذهنيّة مستحيل، وإن كانت نسبة أخرى، فالحكاية بها عن النسبة المكانية الخارجية مستحيل، فتعيّن أن تكون تحليليّة. ثمّ إنّّه وإن تلخّص من كلّ ما ذكرناه: أنّ الحرف وضع للنسبة التحليليّة، لا للنسبة الواقعيّة الذهنيّة فضلاً عن النسبة الواقعيّة الخارجية، إلّا أنّ هذا كلّه في النسب الأوّليّة دون النسب الثانويّة.

وتوضيح المقصود: أنّه كما تنقسم المفاهيم الاسميّة إلى معقولات أوّليّة، وهي المفاهيم الموازية لما في الخارج، كالإنسان والناطق والحيوان والبياض وما إلى ذلك، وإلى معقولات ثانويّة، وهي المفاهيم المتحصّلة والمتعلّقة بحسب الأفق الذهنيّ للمعقولات الأوّليّة، وليس لها ما بإزاء خارجيّ من قبيل مفهوم النوع والجنس والفصل، حيث إنّّه بعد أن نتصوّر الإنسان والحيوان والناطق نقول: إنّ

الإنسان نوع، والحيوان جنس، والناطق فصل، من دون أن يكون لهذه العناوين ما بإزاء خارجي، كذلك تنقسم النسب الحرفية بتقسيم شبيه بهذا التقسيم، وذلك بأن يقال: إن هذه النسب قد تكون أولية، وهي النسب التي توازي ما في الخارج، كالنسبة بين مفهوم النار والموقد في الذهن، وقد تكون ثانوية، وهي النسب التي ليس تحصيلها وانتزاعها من الخارج، بل من نفس أفق عقد القضية في الذهن، من قبيل النسبة الإضرابية والنسبة الاستثنائية والنسبة التوكيدية والنسبة التحقيقية وكثير من النسب. ولناخذ من باب المثال النسبة الإضرابية، فكلمة «بل» مثلاً تدلّ على الإضراب (وطبعاً لا تدلّ على مفهوم الإضراب، وإثما تدلّ على نسبة قائمة بين المضرب عنه والمضرب إليه) وهي نسبة ثانوية، وليست من قبيل النسبة الظرفية، فبينما حاقّ منبت النسبة الظرفية وموطنها هو الخارج يكون حاقّ موطن هذه النسبة هو الذهن، ولولا متصوّر ومضرب لم توجد نسبة إضرابية.

وما برهنّا عليه من أن مفاد الحرف هو النسبة التحليلية إنما هو في القسم الأول من قبيل: «في» و«من» و«عن» و«على» و«إلى» ونحو ذلك من النسب التي أصل موطنها هو الخارج، ويكون الذهن فيها طفيلياً على الخارج، وأمّا في النسب الثانوية كالنسبة الإضرابية في قولنا: «جاء زيد بل عمرو»، فالموضوع له الحرف هو النسبة الواقعية الذهنية، وليس في الذهن وجود واحد لزيد وعمرو معاً، وليس هنا تخصيص أصلاً، وإثما يوجد هنا وجود ذهني للمضرب عنه وهو زيد، ووجود ذهني للمضرب إليه وهو عمرو، وبينهما نسبة واقعية فنائية واندكائية، ولا يأتي هنا ما ذكرناه من البرهان؛ لأنّ النسبة الإضرابية واقعاً يمكن أن توجد بين وجودين ذهنيين؛ لأنّ موطنها هو الذهن، وليست من قبيل النسبة المكائنية، وبهذه النسبة يرتبط أحدهما بالآخر نحو ارتباط بحيث ينتزع ببركة هذا الارتباط مفهومان

متضايغان، فيقال: «زيد معدول عنه» و«عمرو معدول إليه» كما وينتزع ببركة النسبة الظرفية مظروف وظرف، ومع فرض طرفين متغايرين في الذهن يمكن النسبة بينهما؛ لأنَّ حاقَّ هذه النسبة أمر ذهني، ومنبته هو الذهن، وطبعاً لا أقول: إنَّ النسبة الإضرابية تقع بين وجودين ذهنيين بما هما ذهنيان، بل تقع بينهما بما هما حاكيان عن الخارج. وأمَّا مثل النسبة الظرفية فيستحيل وقوعها بين وجودين ذهنيين بما هما ذهنيان، ولا بينهما بما هما حاكيان عن الخارج. وقد تلخّص من كلّ ما ذكرناه: أنَّ الحروف موضوعة لواقع النسب^(١)، وأنَّها على قسمين:

الأول: ما وضع بإزاء النسب التحليلية من قبيل: «في».

والثاني: ما وضع بإزاء النسبة الواقعية، من قبيل أدوات الإضراب.

وميزان القسمين هو: أنَّه متى ما كانت النسب التي بإزائها الحروف موطنها الأصلي هو الخارج والذهن انعكاس لها، فالنسب تحليلية لا واقعية، كالنسبة الظرفية والابتدائية والانتهاية ونحو ذلك، فإنَّه ينطبق عليها جميعاً ما ذكرناه من البرهان على كونها تحليلية لا واقعية، ومتى ما كانت تلك النسب موطنها الأصلي ومحلَّ نشأتها الأصلية هو الذهن، فهي مدلولة للحرف بما هي نسب واقعية

(١) جاء في تقرير السيّد الهاشمي حفظه الله، ج ١، ص ٢٥٧ نقلاً عن أستاذنا الشهيد^(٢): أنَّ ما قلناه من أنَّ الحروف موضوعة للنسبة التي تستدعي تعدّد الأطراف حقيقة تارةً، وتحليلاً أخرى إنّما هو الأمر الغالب، ولكن قد يتفق أن يكون مفاد الحرف خصوصية في المعنى الاسمي، فليست حرفيتها باعتبار كونها نسبة بين طرفين، بل باعتبار كونها خصوصية في الصورة الذهنية التي تكون بإزاء المدخول، كما في اللام الدالة على التعيين بأحد أنحائه من الجنسي وغيره، كما في قولنا: «العالم» فإنَّ اللام تستوفي مدلولها الحرفي هنا بطرف واحد، ولو كان مدلولها نسبة بين شيئين لما كانت كذلك.

لا تحليلية، من قبيل النسبة الإضرابية^(١). هذا تمام الكلام في المقام الأول.

(١) لا يخفى: أن دعوى: أن النسب متى ما كان موطنها الأصلي هو الخارج، وكان الذهن فيها طفيلياً على الخارج، فهي في الذهن نسب تحليلية لا واقعية أمر صحيح؛ لأنّ البرهان ساقنا إليه، وهو: أن نفس تلك النسب يستحيل انتقالها من الخارج إلى الذهن، كما هو الحال في كلّ الأمور الخارجية، سواء كانت نسبية أو عينية أو عرضية، ومثل تلك النسب يستحيل وجودها في الذهن؛ لأنّ الذهن ليس فيما بين تصوّراته ظرفية مثلاً أو صدورية أو نحو ذلك. وشبه تلك النسب لو وجد في الذهن استحالة حكايته عن الخارج، ومفهوم تلك النسب لو وجد في الذهن لم يخلق الربط بين المعاني الاسمية في الذهن، لأنّ مفهومها بنفسه اسم يحتاج إلى ربط، فإذا استحالت كلّ الشقوق الأربعة لم يبق شيء عدا افتراض النسب التحليلية، ولكن دعوى أن النسب متى ما كان مولدها وموطنها الأصلي هو الذهن، إذن فهي واقعية لا تحليلية دعوى لا برهان عليه. فصحيح: أن البرهان الذي ذكر لتحليلية القسم الأول لا يأتي في القسم الثاني، ولكن هذا لا يعني ضرورة كون القسم الثاني دائماً واقعياً لا تحليلياً، بل يمكن أن يكون واقعياً ويمكن أن يكون تحليلياً، وبهذا نستطيع أن نفرّق الفرق بين نسبة الإضافة ونسبة التوصيف. فنسبة الإضافة كما في «غلام زيد» تحليلية وتحصيلية، والموطن الأصلي لهذه النسبة هو الخارج؛ لأنّه توجد في الخارج الاتينية بين الطرفين، وهما غلام وزيد، ويوجد ربط بينهما، بينما النسبة الوصفية كما في «زيد العالم»، أو «الرجل العالم» وإن كانت أيضاً تحليلية وتحصيلية؛ لأنّها نسبة ناقصة، ولكنها ليست نسبة مأخوذة من الخارج، بل يكون موطنها الأصلي هو الذهن؛ لأنّ وجود النسبة الواقعية في أيّ صقع فرع الاتينية والتعددية بين الطرفين في ذاك الصقع، ولا يوجد في عالم الخارج تعدّد بين زيد والعالم، أو بين الرجل والعالم. وهذا هو عين البرهان الذي سيأتي - إن شاء الله - من قبل أستاذنا على واقعية النسبة بين المبتدأ والخبر. وأمّا ما ورد في كتاب السيّد الهاشمي حفظه الله، ج ١، ص ٢٧٠ في نسبة الوصف والموصوف، فلو كان المقصود منه ما قد توحى إليه عبارته من أن النسبة الوصفية إنّما صارت تحليلية لأنّها تحكي عن النسبة التصادقية الذهنية، ولعلّه لهذا قالوا: إنّ الأوصاف

هيئات الجمل:

المقام الثاني: في تحقيق حال هيئات الجمل، سواء كانت الجملة تامة من قبيل «زيد عالم»، أو ناقصة من قبيل «زيد العالم».

ويوجد في مفاد هيئة الجملة مسلكان:

المسلك الأول: ما نسب إلى المشهور، وهو: أن مفاد هيئة الجملة في مثل «زيد عالم» هو النسبة بين الموضوع والمحمول، وفي مثل «زيد العالم» هو النسبة بين الوصف والموصوف ونحو ذلك، وهيئة الجملة التامة موضوعاً للنسبة التامة، وهيئة الجملة الناقصة موضوعاً للنسبة الناقصة، فكأن النسبة لها سنخان: تامة وناقصة، فالجملة حينما تكون هيئتها موضوعاً للتامة، صحّ السكوت عليها، وحينما تكون هيئتها موضوعاً للناقصة لم يصحّ السكوت عليها.

→

قبل العلم بها أخبار، وإنّ الجملة الوصفية متأخرة رتبة عن الجملة التامة، إذن فللنسبة الوصفية منبث خارجي وإن كان خارجاً هو الذهن، فنسبة الجملة الوصفية إلى الجملة التصادقية كنسبة «نار في الموقد» إلى الخارج، فهذا غير صحيح؛ لأنّ الواصف ينتزع النسبة الوصفية بالمعنى المعقول من الانتزاع في عرض النسبة التصادقية، وقد لا تخطر بباله أصلاً النسبة التصادقية، ولكنّه يأتي بالجملة الوصفية، فمن أين تأتي الطولية؟! وبكلمة أخرى: أنّ الذهن قد ينتزع من الوجود الوجداني في الخارج الذي هو زيد وعالم مثلاً صورتين منفصلتين: وهما صورة زيد وصورة عالم، ويخلق بينهما النسبة التصادقية، فتكون النسبة عندئذٍ واقعية، وأخرى ينتزع من أول الأمر من ذاك الوجود الوجداني صورة واحدة على شكل الحصة، وهي صورة زيد العالم، فتكون النسبة لا محالة تحليلية، أمّا إذا كانت النسبة خارجية المولد، فلا يمكن للذهن إذا أراد احتفاظ النسبة إلاّ انتزاع صورة الحصة.

المسلك الثاني: ما ذهب إليه السيّد الأستاذ دامت بركاته^(١)، حيث قال: لا يعقل كون الجمل موضوعاً للنسب، ولا يتمّ التقسيم إلى النسبة النامية والنسبة الناقصة، وإنما الجملة النامية موضوعاً لأمر نفسيّ، وهو قصد الحكاية عن ثبوت شيء أو نفيه، والجملة الناقصة موضوعاً لتحصيل المعاني الاسميّة وتضييقها، كما اختار هو ذلك في الحروف.

هذا هو البيان البدائيّ للمسلّكين، وسوف يتّضح حاقّ كلا المسلّكين مع ما هو الحقّ منهما من خلال بيان اعتراضات السيّد الأستاذ - دامت بركاته - على مسلك المشهور مع مناقشتها، فإنّ السيّد الأستاذ اعترض على مسلك المشهور باعترضات أربعة، جعلها برهاناً على تماميّة مسلكه هو:

الاعتراض الأوّل: أنّه كيف تكون الجملة موضوعاً للنسبة مع أنّه في بعض موارد الجملة لا تتعلّق النسبة، كما هو الحال في مثل «شريك الباري ممتنع»، أو «العنقاء ممكن»^(٢)؛ لأنّ تحقّق النسبة خارجاً بين طرفين فرع تحقّق طرفيها خارجاً، وشريك الباري أو العنقاء غير موجود خارجاً، فيعرف: أنّ مفاد الجملة ليس هو النسبة؛ لعدم وجودها في بعض الموارد، ويجب أن يكون مفادها ما يوجد في تمام الموارد، وإنّما هو قصد الحكاية.

(١) راجع أجود التقريرات، تحت الخطّ، ص ٢٤ - ٢٧، والمحاضرات، ج ١، ص ٨٥ - ٨٩ بحسب طبعة دار الهادي للمطبوعات بقم، و ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئيّ، ص ٩٤ - ٩٩.

(٢) هذا الاعتراض الأوّل مذكور في أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٤ تحت الخطّ، وبدلاً عن التمثيل بـ «العنقاء ممكن أو غير موجود» ورد فيه التمثيل بـ «الإنسان ممكن أو موجود». وبعض هذه الأمثلة يشتمل على الغفلة عن لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الخارج.

أقول: إنَّ السيّد الأستاذ قد نسب إلى المشهور أنَّهم يقولون بوضع الجملة للنسبة الخارجية، وهذا شبيه بما ذكره في المقام الأوّل، حيث فسّر كلام المحقّق الإصفهاني رحمته الله بأنَّ الحرف موضوع للرباط الخارجي، وبناءً على كون مراد المشهور هو وضع هيئة الجملة للنسبة الخارجية لا ينبغي تخصيص النقض على ذلك بمثل «شريك الباري ممتنع»، بل الإشكال يأتي في كلّ القضايا الخارجية المبنية على الهووية، فلا نسبة خارجية في مثل «زيد عالم» مثلاً بين زيد وعالم، فإنَّ عالم هو وصف اشتقاقيّ متّحد مع زيد خارجاً على ما يأتي توضيحه - إن شاء الله - في المشتقّ، ولا اثنيّة خارجية بينهما، والنسبة الخارجية فرع الاثنيّة الخارجية، فقد تكون هناك نسبة خارجية بين زيد والعلم، ولكن لا تعقل ولا تتصوّر بين زيد وعالم أيّة نسبة خارجية، فتخصيصه للإشكال بمثل «شريك الباري ممتنع» في غير محله.

وعلى أيّ حال، فالصحيح: أنَّ المشهور لا يقولون بوضع هيئة الجمل للنسبة الخارجية.

هذا كلّ لو كان مقصوده - دامت بركاته - من النسبة النسبة الخارجية، كما هو صريح كلامه، وأمّا لو كان مقصوده النسبة الذهنيّة بين المفهومين، فسوف يتّضح في الجواب على الاعتراض الرابع وجودها في مثل «شريك الباري ممتنع» كما هي موجودة أيضاً في مثل «زيد عالم».

الاعتراض الثاني^(١): كأنّه بناء على مسلكه في باب الوضع، وهو التعهّد، وهو:

(١) هذا الاعتراض وارد في المحاضرات، ج ١، ص ٨٥ - ٨٦ بحسب طبعة دار الهاديّ للمطبوعات بقم. أمّا بحسب طبعة موسوعة الإمام الخوئيّ ففي ج ٤٣ من تلك الموسوعة، ص ٩٥.

أنّ التعهّد لا يتعلّق إلاّ بما يدخل تحت الاختيار، والنسبة بين زيد وعالم ليست تحت اختياري أنا الواضع أو المستعمل حتّى أكون متعهّداً بها، فلا أستطيع أن أجعل زيدا عالماً، فلا يمكنني أن أقول: إنني متي ما قلت: «زيد عالم» فأنا متعهّد بأنّ النسبة واقعة بين زيد وعالم، وإنّما الذي يكون تحت الاختيار هو قصد الحكاية عن علم زيد. فهذا هو مفاد هيئة الجملة.

وهذا الاعتراض أغرب من الاعتراض السابق؛ وذلك لأنّنا إذا جارينا هذا الطرز من التعبير، فماذا نقول عن الحروف مثلاً التي قال السيّد الأستاذ - دامت بركاتة - عنها: إنّها موضوعة لتخصيص المفاهيم الاسميّة، فإذا قال: «الإنسان في السماء ممكن» فهل تحت اختياره تحقّق «الإنسان في السماء»؟ وماذا نقول في المفردات؟ فحينما يقول: «زيد» مثلاً وهو اسم لابن خالد مثلاً، فما معنى تعهّده بابن خالد؟ وهل ابن خالد تحت اختياره؟!

وحلّ المغالطة هو: أنّه لا إشكال في أنّ المتعهّد به أمر نفسيّ، وهو قصد إخطار صورة زيد مثلاً في ذهن السامع، فحينما نقول: إنّ كلمة زيد مثلاً موضوعة لابن خالد نعني بذلك بناء على مسلك التعهّد أنّنا تعهّدنا قصد إخطار صورة ذاك المعنى في ذهن السامع، وكذا في الحروف تعهّدنا قصد إخطار صورة التخصيص في ذهن السامع، وعندئذٍ نقول في مثل «زيد عالم»: إنّ كونه مجعولاً للنسبة لا ينافي مسلك التعهّد، ومعنى التعهّد هنا التعهّد بقصد إخطار صورة النسبة، فهذا الإشكال لا يقتضي إبطال المسلك الأوّل، وتعيين المسلك الثاني، وغاية ما يقتضيه: أنّ المتعهّد به يجب أن يكون أمراً نفسائياً، وهذا الأمر النفسانيّ، عند المشهور عبارة عن قصد إخطار صورة النسبة، وعند السيّد الأستاذ - دامت بركاتة - عبارة عن قصد الحكاية، فهذا الاختلاف لا ربط له بمسألة التعهّد.

الاعتراض الثالث^(١): كأنه أيضاً مبني على أصل موضوعي، وحاصله: أن جملة «زيد عالم» تختلف عن الكلمات الأفرادية، فالكلمات الأفرادية ليست لها دلالة تصديقية، وإنما لها دلالة تصوّرية. وأمّا «زيد عالم» فلها دلالة تصديقية، أي: توجب ولو اقتضاءً وشأننا التصديق بأنّ زيداً عالم. وبعد هذا الأصل الموضوعي نقول: إنه إن كان مفاد الجملة هو النسبة كما يقوله المشهور لزم عدم الدلالة التصديقية؛ إذ مجرّد صدور هذا الكلام وكونه موضوعاً للنسبة لا يقتضي كون متكلمه صادقاً فيما يقول؛ إذ لا يصدّق على تقدير الكذب بالنسبة. وأمّا إذا قلنا: إنّ مفاد الجملة قصد الحكاية فمقتضى الطبع الأوّلي للكلام هو تحقّق قصد الحكاية، سواء كان صادقاً أو كاذباً، فتثبت الدلالة التصديقية، وحيث إنّنا فرضنا في الأصل الموضوعي ثبوت الدلالة التصديقية تعيّن كون مفاد الجملة قصد الحكاية. وهذا الاعتراض أيضاً لا يمكن المساعدة عليه. وتوضيح ذلك: أنّنا إن قلنا في باب

(١) هذا الاعتراض موجود في أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٤ - ٢٥ تحت الخطّ، والمحاضرات، ج ١، ص ٨٥ بحسب طبعة دار الهادي للمطبوعات بقم، وكذلك في ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئي، ص ٩٥.

وهذا الأصل الموضوعي الذي افترضه أستاذنا الشهيد^(٢) لهذا الاعتراض، وهو تخصيص الدلالة التصديقية بالجمال التامة دون المفردات كأنّه مستنبط من عدم إمكان توجيه هذا الاعتراض إلّا بتفسير الدلالة التصديقية بوجه لا يأتي في المفردات، وهو الوجه المذكور هنا في المتن في بيان هذا الاعتراض، لا أنّ السيّد الخوئي^(٣) يؤمن حقّاً باختصاص الدلالة التصديقية بالجملة، فإنّه مضى في بحث التعهّد في مقام شرح كلام السيّد الخوئي أنّ مبنى التعهّد يعني اشتغال الدلالة الوضعية على المعنى التصديقي دائماً، وقد ورد التصريح من السيّد الخوئي^(٤) في المقام في مصابيح الأصول، مباحث الألفاظ، تأليف علاء الدين بحر العلوم تقريراً لبحث السيّد الخوئي^(٥) ص ٥٩ بثبوت الدلالة التصديقية في المفردات أيضاً.

الوضع بغير مسلك التعهد، من قبيل مسلك الاعتبار، فقد عرفت: أنَّ الدلالة الوضعيّة إنما هي دلالة تصوّريّة تنشأ من الوضع، وإن سمع من اصطكاك حجر، ولا توجد دلالة تصديقيّة بالوضع، لا في المفرد ولا في الجملة الناقصة ولا في الجملة التامة، فكما أنَّ كلمة نار لا تدلّ بالوضع إلّا على صورة النار كذلك «زيد عالم» لا تدلّ بالوضع إلّا على صورة زيد عالم، ولا نتعلّق على غير مسلك التعهد دلالة تصديقيّة بالوضع، وإنّما الدلالة التصديقيّة دائماً تنشأ من ظهورات حالّة وسياقيّة وأمارات نوعيّة، غير باب الأوضاع على ما يأتي إن شاء الله؛ ولذا تتأثّر باختلاف الحالات، هذا إذا قلنا في باب الوضع بغير مسلك التعهد. وأمّا إذا قلنا فيه بمسلك التعهد فتثبت الدلالة التصديقيّة بالوضع حتّى في المفردات بالرغم من عدم وجود قصد الحكاية في المفردات، فحينما يقول: «زيد» يدلّ بالتعهد على قصد إخطار معناه، وحينما يقول: «زيد عالم» يدلّ أيضاً بالتعهد على قصد نفسانيّ، مع خلاف بين مقتضى مسلك المشهور ومسلك السيّد الأستاذ في حقيقة هذا القصد النفسانيّ، هل هو قصد إخطار النسبة أو قصد الحكاية، فلا دخل للدلالة التصديقيّة في تعيين مفاد الجملة في قصد الحكاية دون النسبة.

الاعتراض الرابع: هو أوجه تلك الاعتراضات وأمتنها وإن لم يذكر في كتابات كلماته دامت بركاته، وحاصله: أنّه لو كانت الجملة موضوعاً للنسبة، استحال الفرق بين الجملة التامة والناقصة، فالمشهور وإن كانوا يفرّقون بين جملة «زيد عالم» وجملة «زيد العالم» بأنّ الأولى موضوعاً للنسبة التامة والثانية موضوعاً للنسبة الناقصة، لكن هذا الفرق لا محضّ له؛ لأنّ النسبة أمر بسيط لا يتصوّر فيها زيادة ونقصان، وليست لها أجزاء وعناصر متعدّدة حتّى تشتمل تارة على كلّ العناصر الفلانيّة مثلاً، فتسمّى بالنسبة التامة، وأخرى تفقد بعض تلك العناصر، فتسمّى بالنسبة الناقصة، إذن فما هو معنى كون النسبة تارة تامة وأخرى ناقصة؟

فالمشهور يعجزون عن إعطاء فرق معقول بين الجملة التامة والناقصة. فالصحيح في الفرق بينهما: أن هيئة الجملة الناقصة موضوعة للتخصيص كالحروف، وتكون دالة على التخصيص دلالة تصوّريّة، والجملة التامة موضوعة للدلالة التصديقيّة التي هي في مثل «زيد عالم» عبارة عن قصد الحكاية، فهذا يتّضح الفرق بين مثل «زيد عالم» و«زيد العالم» حيث إنّ الأوّل مشتمل على دلالة تصديقيّة وهي قصد الحكاية والثاني لا يدلّ إلاّ على دلالة تصوّريّة^(١).

أقول: التحقيق: أن التماميّة والنقصان من شؤون النسبة بما هي في المرتبة السابقة على طرّو التصديق أو النفي، أو أيّ حالة نفسانيّة عليها، ومما يشهد لذلك: أنّنا لو أدخلنا أداة الاستفهام على جملة «زيد عالم» فقلنا: «هل زيد عالم؟»، فمن المعلوم أن مدخول أداة الاستفهام هنا ليست له دلالة تصديقيّة على قصد الحكاية؛ لأنّه بصدد الاستفهام عن ذلك، فكيف يقصد الحكاية؟ ولا يعقل الاستفهام عن المطلب التصديقيّ، وإنّما يعقل عن المطلب التصوّريّ، فالمستفهم عنه ليس إلاّ أمراً تصوّريّاً محضاً، بينما نحن نرى في هذا المثال بالذات أنّه لو بدّلنا جملة «زيد عالم» التي هي جملة تامة إلى جملة «زيد العالم» التي هي ناقصة، وقلنا: «هل زيد العالم»، أصبح الاستفهام ناقصاً، ويحتاج إلى تتمّة، كأن يقال: «هل زيد العالم موجود؟» أو «هل زيد العالم نائم؟» ونحو ذلك مع أن كلا المدخولين متمخّض في المطلب التصوّريّ وليس في أحدهما قصد الحكاية، فهذا شاهد على وجود فرق في حاقّ النسبة التامة والناقصة في عالم التصرّو المحض قبل أن نصل إلى مرحلة

(١) هذا التعبير لا ينسجم مع ما مضى عن السيّد الخوئي رحمه الله في حقيقة الدلالة الوضعيّة، من أنّها دلالة تصديقيّة، وكان بالإمكان تتميم المطلب مع حذف فرضيّة كون دلالة المركّب الناقص تصوّريّة.

التصديق.

وأما تصوير هذا الفرق فهو وإن لم تف بذلك كلمات المشهور فيما أعلم، إلا أن التحقيق في ذلك هو: أن النسبة الناقصة في مثل «زيد العالم» نسبة تحليلية، كما هو الحال في بعض الحروف، من قبيل: «في»، وليست موجودة في صقع الوجود الذهني، وإنما الموجود في صقع الذهن وجود ذهني واحد، وليس هناك وجودان مع حبل بينهما. نعم، هذا الوجود الواحد وجود لمركب تحليلي يكون له بالتحليل أجزاء، وأحد أجزائه هو النسبة، فهذه النسبة طبعاً ناقصة لا يصح السكوت عليها؛ لأنها لا ترى في عالم الذهن، وإنما هي تحليلية، فلا يرى إفادة واستفادة إلا شيء واحد، فكأنه ألقيت كلمة مفردة، فكما لا يصح السكوت على المفرد كذلك لا يصح السكوت على «زيد العالم». وأما النسبة التامة في «زيد عالم» فهي من قبيل القسم الآخر من النسب الحرفية، كالنسبة الإضرائية، أعني: أنها نسبة واقعية موجودة في صقع الذهن، فتوجد في الذهن صورتان مستقلتان لزيد ولعالم، وبينهما نسبة التصادق. ولأجل التشبيه والتوضيح نقول: إن حال الذهن هو حال المرأة، فقد ينعكس شيء واحد في مرأتين، فتوجد في عالم المرايا صورتان مستقلتان وبينهما نسبة أشد من نسبة التماثل الموجود فيما لو كانت صورتان لشيئين متماثلين، وهي نسبة التصادق، أي: أنهما انعكاسان لشيء واحد، وحكايتان عن شيء واحد، فعلى رغم أنه توجد في عالم المرايا صورتان مستقلتان بينهما نسبة لا يوجد في عالم المحكي والخارج إلا شيء واحد، فنحن نشبه الرؤية الذهنية بالمرايا، حيث إنها تأخذ من عالم الخارج أو أي عالم آخر صوراً، وقد تأخذ صورتين عن شيء واحد، فمثلاً تأخذ من عالم الخارج صورة زيد وصورة عالم بما هما حاكيان عن موجود واحد في الخارج، وتكون بينهما نسبة التصادق،

وعلى هذا الأساس صحَّ السكوت على هذه النسبة، فإنه يُرى في عالم الذهن شيئان وبينهما حبل، بينما في موارد النسبة الناقصة لم يكن يُرى إلا شيء واحد، وبهذا ظهر السرّ في أنّه: لماذا يصحّ «هل زيد عالم؟»، ولا يصحّ «هل زيد العالم؟»، فإنّ الاستفهام يكون دائماً عن النسبة، وفي قولنا: «هل زيد عالم» توجد في مدخول «هل» نسبة واقعيّة موجودة في صقع النفس، ويستفهم عنها، أي: عن مدى تطابقها لما في الخارج. وأمّا في قولنا: «هل زيد العالم» فالنسبة تحليليّة، لا واقعيّة، ففي عالم الذهن لا يرى شيئان مع نسبة حتّى يستفهم عنها، وإنّما يرى شيء واحد، فقولنا: «هل زيد العالم» يكون من قبيل قولنا: «هل زيد»، فكما لا يصحّ هذا لا يصحّ ذلك.

فإن قلت: إذا كان السرّ في التماميّة وصحّة السكوت عليه في مثل «زيد عالم» هو كون النسبة واقعيّة، فلماذا لا يصحّ السكوت على مثل النسبة الإضرابيّة، مع أنّها أيضاً نسبة واقعيّة، ففي مثل قولنا: «جاء زيد، بل عمرو» لو حذفنا كلمة جاء، وقولنا: «زيد بل عمرو» كان الكلام ناقصاً كما هو واضح.

قلت: السرّ في نقصان ذلك هو: أنّ النسبة الإضرابيّة وإن كانت نسبة واقعيّة، لكنّها نسبة بين ثلاثة أمور، لا بين أمرين، فإذا حذف أحد الأمور الثلاثة كان من الطبيعيّ أن يصبح الكلام ناقصاً، فإنّ النسبة الإضرابيّة تحتاج إلى مضرب عنه وهو زيد، ومضرب إليه وهو عمرو، ومضرب فيه وهو الحكم بالمجيء بقوله: جاء؛ فإنّ الإضراب من زيد إلى عمرو لا معنى له إلا في حكم من الأحكام، كالحكم بالمجيء.

وقد اتّضح بما ذكرناه: أنّ الاعتراضات الأربعة غير واردة على المسلك المشهور، وأنّ مسلك المشهور مطلب معقول متصوّر في نفسه، بل نقول: إنّ

المسلك الثاني في نفسه غير صحيح؛ لأنّه مورد لإشكالين: إشكال مبنائي وإشكال آخر:

أمّا الإشكال الأوّل: فهو أنّه ماذا يقصد السيّد الأستاذ - دامت بركاته - بقوله: إنّ «زيد عالم» يدلّ على قصد الحكاية؟ فإن أراد أنّه يدلّ على قصد الحكاية دلالة تصوّريّة، أي ينقش في ذهن السامع تصوّراً صورة مفهوم (قصد الحكاية) فهذا بديهيّ البطلان؛ إذ معنى ذلك كون «زيد عالم» مرادفاً لقصد الحكاية، وهذا واضح البطلان، وإن أراد - وهو صريح كلامه - أنّه يدلّ على قصد الحكاية دلالة تصديقيّة، بمعنى الكشف عن قصد نفسانيّ جزئيّ في نفس المتكلّم، فهذه الدلالة مسلّمة، والمشهور لا ينكرونها، إلّا أنّها ليست بالوضع، بل بقرائن حالّة كما أشرنا إلى ذلك، وسيأتي - إن شاء الله - في تنبيه تبعيّة الدلالة للإرادة. والبرهان على عدم كونها بالوضع: أنّنا بيّنا في بحث الوضع: أنّ مبنّى السيّد الأستاذ وهو كون الوضع عبارة عن التعهّد غير صحيح، وأنّ من ثمرات الخلاف في حقيقة الوضع: أنّ الدلالة الوضعيّة على مبنّى التعهّد تصديقيّة، وعلى سائر المباني تصوّريّة، ولا يمكن أن تكون تصديقيّة.

وأمّا الإشكال الثاني: فهو أنّ الوجدان يشهد بأنّ جملة «زيد عالم» ينبغي أن يكون لها سنخ معنويّ واحد محفوظ في تمام موارد استعمالها، وهذا الشيء ثابت بناءً على رأي المشهور من كون هذه الجملة موضوعة للنسبة التامّة. فنقول: إنّ «زيد عالم» تفيد بالدلالة التصرّويّة النسبة التصادقيّة، وهذه النسبة في مرحلة الدلالة التصديقيّة تارة تُحكى كما في قولنا: «زيد عالم» وأخرى يستفهم عنها كما إذا دخلت عليها أداة الاستفهام، فقلنا: «هل زيد عالم؟» وثالثة يتمنّى كما في قولنا: «ليت زيدا عالم» ورابعة يترجّى كما في قولنا: «لعلّ زيدا عالم» وما إلى ذلك.

وأما على مسلكه - دامت بركاته - من دلالة «زيد عالم» على قصد الحكاية، فمن الواضح: أنَّ هذه الجملة حينما تصبح مدخولة لمثل الاستفهام لا تدلُّ على قصد الحكاية؛ فإنَّ المتكلم لا يستفهم عن قصد الحكاية، وإنما يستفهم عن الواقع، إذن فيتضح: أنَّ مسلك المشهور هو الصحيح دون هذا المسلك. ولو أنكرنا شهادة الوجدان بوحدة المعنى في «زيد عالم» في تمام موارد استعمالها، فلا أقلَّ من وجوب الاعتراف بمسلك المشهور في مثل هذه الموارد التي أصبحت هذه الجملة مدخولة لأمثال هذه الحروف لعدم إمكان الالتزام بقصد الحكاية في ذلك، أي: يجب على السيّد الأستاذ أن يعترف بمسلك المشهور ولو في الجملة.

وقد أوردتُ عليه - دامت بركاته - النقض بـ «هل زيد عالم؟» فأجاب عن الإشكال بأننا نلتزم بأن «هل» مع مدخوله قد وضع مجموعاً لقصد الاستفهام عن شيء.

فأوردتُ عليه بأمرين:

أحدهما: أننا نبذل مثال: «هل زيد عالم؟» بقولنا: «أحكي لك: أنَّ زيدا عالم»، حيث إنَّ جملة الفعل مع مفعولها لها وضع نوعيٌّ مطَّرد في سائر الموارد، ويبعد افتراض وضع خصوص مثل «أحكي لك: أنَّ زيدا عالم» لمعنى خاصّ. وثانيهما: أنَّه حينما يقول المتكلم: «هل زيد عالم؟» يصحّ للمخاطب أن يجيب بقوله: نعم. وكلمة «نعم» تكون بمنزلة تكرار الكلام الذي استفهم عنه، لكي تكون دلالته التصديقية هي التصديق بوقوعه، ولو كانت جملة «هل زيد عالم؟» بمجموعها موضوعاً لمعنى، ومدخول «هل» ليس له معنى، فلا معنى لتصديقه بنعم. فأجاب - دامت بركاته - عن ذلك بأنَّ كلمة «نعم» تكون بمنزلة التكرار للفظ المدخول دون معناه، ولا ضير في أن يكون المدخول حينما يستعمل مع «هل»

لا معنى له مستقل، وحينما يكرّر بكلمة «نعم» يفيد قصد الحكاية.
فقلت له: إن كلمة «نعم» تكون بحكم تكرار المعنى، وليست بحكم تكرار اللفظ فقط، ولهذا ترى: أنه لو سأل سائل مثلاً: هل جاء المولى؟ وقصد بكلمة المولى العبد، لا يصح أن يقال في جوابه: نعم، ويقصد بذلك: أنه نعم جاء السيد^(١).

هيئة الجملة الفعلية:

ثم إننا إلى هنا وضّحنا مفاد هيئة الجملة الخبرية التي حمل فيها اسم على اسم، من قبيل «زيد عالم». وأمّا الجملة الخبرية التي اسند فيها فعل إلى اسم، من قبيل «ضرب زيد» فالصحيح: أنها أيضاً تدلّ على النسبة التصادقية تماماً كالنسبة التصادقية في «زيد عالم»، أو على ما يشبهها.
وتوضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن جملة «ضرب زيد» تدلّ على نسبة تامة، ولهذا يصحّ السكوت عليها، كما لا إشكال في أنها تدلّ على النسبة الصدورية، ولهذا نعرف: أن الضرب قد صدر من زيد، والنسبة الصدورية نسبة تحليلية ناقصة، لا واقعية؛ لأن النسبة الصدورية موطنها الأصلي هو الخارج، وليست صورة الضرب تصدر في عالم الذهن من صورة أخرى، وقد عرفت فيما سبق: أن كلّ نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج لا الذهن يستحيل أن تكون في الذهن واقعية، بل لا بدّ أن تكون تحليلية وناقصة، ومن هنا يعرف: أن جملة «ضرب زيد» مشتملة على نسبتين: نسبة صدورية ونسبة تامة، ولا يمكن افتراض كون النسبة

(١) كان بإمكان السيد الخوئي^{رحمته الله} أن يجيب على ذلك بأن كلمة «نعم» بمنزلة تكرار المعنى الذي كان يقصده المتكلّم من مدخول الاستفهام لولا دخول الاستفهام عليه.

التامة هي نفس النسبة الصدورية، فيتبرهن بهذا وجود نسبتين في هذه الجملة: إحداهما: نسبة مستفادة من هيئة الفعل التي هي خارجة عن محل الكلام؛ لأننا نتكلم في هيئات الجملة، والأخرى: نسبة مستفادة من هيئة الجملة. وإذا كان الأمر هكذا، فلا بد أن تكون النسبة الصدورية هي المستفادة من الفعل، والنسبة التامة هي المستفادة من الجملة، ببرهان: أنه من نفس كلمة «ضرب» يستفاد معنى صدور الضرب، إذن فهية «ضرب» تدل على النسبة الصدورية بين الضرب وبين فاعل ما، وبالتالي تدل كلمة «ضرب» بالتبع على فاعل ما، فكان المستفاد من كلمة «ضرب» مركباً بالتحليل العقلي من الضرب وذات ما والنسبة الصدورية بينهما، وذلك: إما بأن يفرض الركن الأصلي هو الذات، فكأنما قال: «ذات له الضرب»، أو يفرض الركن الأصلي هو الضرب، فكأنما قال: «ضرب ذات»، والظاهر: أن كلمة «ضرب» تنسجم مع كلا الفرضين، أي: افتراض كون الركن الأصلي هو الذات، وافتراض كونه هو الضرب. ثم يأتي دور هيئة الجملة المتحققة بضم الفاعل إلى الفعل، حيث يقال: «ضرب زيد» وهذه الهيئة تدل على النسبة التامة بين ضرب وزيد، وهذه النسبة التامة يمكن تفسيرها بأحد شكلين: فإما أن يفرض أنها تماماً كالنسبة التصادقية بين زيد وعالم في قولنا: «زيد عالم». وإذا كان الأمر كذلك تعين بعد ذكر كلمة زيد: أن مقصود المتكلم من «ضرب» كان هو المعنى الأول، أعني: أن الركن الأصلي في تلك الماهية التي ترجع بالتحليل العقلي إلى الضرب وذات ما ونسبة صدورية هو الذات، فكأنما قال: «ذات له الضرب زيد» ومن الواضح عندئذ وجود النسبة التصادقية (بمعنى تصادق عنوانين على معنون واحد) بين تلك الذات وزيد.

وإما أن يفرض أنها عبارة عن النسبة التصادقية بين الضرب وزيد، فكأنما

جعل الركن الأصلي في مفاد «ضرب» هو الضرب، إلا أن المقصود من النسبة التصادقية هنا هو التصادق على مركز واحد، حيث إن هناك فرقاً بين أن يفرض الضرب منسوباً بنسبة تحليلية إلى ذات، ويفرض زيد متّحداً مع ذات أخرى، أو يفرض الضرب منسوباً بنسبة تحليلية إلى ذات، ويفرض زيد متّحداً مع تلك الذات؛ فإنه توجد في الفرض الثاني نسبة والتصاق بين الضرب وزيد غير موجودين بينهما في الفرض الأول، وهي نسبة تصادق المنتزعين على مركز واحد، لا التصادق على معنون واحد، فيقال: إن هيئة «ضرب زيد» تدلّ على هذه النسبة والتصاق، أو التصادق في المركز، لا في المعنون^(١).

(١) هذا البحث الذي أفاده أستاذنا الشهيد رحمته هنا يتّضح به الجواب على إشكال ينجم قهراً عن الطريقة التي اتّبعتها أستاذنا الشهيد رحمته في فهم معنى هيئة الجملة التامة، وهيئة الجملة الناقصة، وحقيقة النسبة التامة والناقصة، والإشكال ما يلي:

بعد أن ساقنا البرهان إلى أن النسبة متى ما كان الذهن فيها طفيلياً على الخارج فهي تحليلية، ومتى ما كانت تحليلية فمرجع الأمر إلى التخصيص، ومتى ما رجع الأمر إلى التخصيص كانت النسبة ناقصة، ولم يصحّ السكوت عليه، أمّا في جملة المبتدأ والخبر مثل: «زيد قائم» فالنسبة غير مأخوذة من الخارج؛ إذ لا اثنيّة في الخارج بين زيد وقائم حتّى تكون بينهما نسبة في الخارج، فهي نسبة ذهنيّة واقعيّة يصحّ السكوت عليها، نرى: أن هذا الأمر الذي انتهينا إليه يخلق لنا مشكلة في الجملة الفعلية مثل «ضرب زيد» وهي: أنه لا شك في أن جملة «ضرب زيد» جملة تامة يصحّ السكوت عليها، في حين أنه لا شك في أن النسبة بين ضرب وزيد، وهي - على ما اشتهر - نسبة صدوريّة موطنها الأصلي هو الخارج، والذهن فيها متطّّل على الخارج، فإنّ الضرب لا يصدر عن زيد في الذهن، وإنما يصدر عنه في الخارج، إذن فالبرهان السابق يجرّنا إلى القول بأنّ هذه النسبة تحليلية تحصيليّة ناقصة. وهذا البرهان يناقض الوجدان القائل بأنّ النسبة في «ضرب

→

زيد» نسبة تامة يصح السكوت عليها.

والجواب يكون من أحد وجهين:

الوجه الأول: ما جاء في المتن، من أن هذا الإشكال نتج من تخيل وجود حرف واحد دال على النسبة في «ضرب زيد»، في حين أن هذا البرهان مع ذاك الوجدان يبرهنا أن لنا وجود نسبتين مفهومتين بهيئتين: إحداهما: نسبة ناقصة مفهومة من هيئة الفعل؛ وذلك قضاءً لحق النسبة الصدورية المفهومة من كلمة «ضرب»، والأخرى: نسبة تامة مفهومة من هيئة الجملة الفعلية، وهي «ضرب زيد»، وذلك قضاءً لحق كون «ضرب زيد» جملة تامة.

ولهذه النسبة أحد تفسيرين تبعاً لمحتلي معنى «ضرب»:

التفسير الأول: كونها نسبة تصادقية بين الموضوع والمحمول، تماماً من سنخ النسبة في «زيد قائم»، وهذا يتبع فرض الركن الأصلي في الماهية التحليلية لـ «ضرب» هو الذات، فكأنما قال: «ذات ضاربة زيد».

والتفسير الثاني: كونها نسبة تصادقية بلحاظ المركز، وهذا يتبع فرض الركن الأصلي في الماهية التحليلية لـ «ضرب» هو الضرب، فيكون المقصود بالنسبة التصادقية هنا هو التصادق بلحاظ المركز، باعتبار أن مركز عنوان الضرب متحد خارجاً مع مركز عنوان زيد في مجموع مركب من عرض ومحل.

الوجه الثاني: ما جاء نقله عن أستاذنا الشهيد رحمته في كتاب السيد الهاشمي - حفظه الله - في الجزء الأول ص ٣١٠ - ٣١١ بعنوان فرضية ثانية لتشخيص مدلول الفعل، وكأنه من إضافته رحمته في وقت طبع الكتاب، وهو: أن يفترض في المقام وجود حرف واحد، وهو هيئة الفعل، لا وجود حرفين، وأن هيئة الفعل تدل على تلك النسبة التصادقية (ويقصد بها التفسير الثاني من التفسيرين الماضيين، أعني: التصادق بلحاظ المركز). وأما النسبة الصدورية فهي مأخوذة ضمن مادة الفعل دون هيئة، ولا دلالة لهيئة الجملة الفعلية في

←

→

«ضرب زيد» على نسبة من النسب، وإنما كان ذكر الفاعل وهو زيد لتشخيص الفاعل في شخص معيّن.

أمّا لماذا نفترض أنّ النسبة الصدوريّة مأخوذة ضمن المادّة، لا ضمن هيئة الفعل؟ فله وجهان:

الأوّل: أن يكون هذا مجرّد فرض في مقابل الفرض الأوّل؛ وذلك لأنّ المتيقّن هو وجود نسبتين في مثل «ضرب زيد»: نسبة صدوريّة، كما هو مفهوم بوضوح من هذا الكلام، ونسبة تامّة، بدليل أنّ هذا الكلام تامّ، في حين أنّ النسبة الصدوريّة ناقصة، وهذا المتيقّن كما يمكن فرض تفسيره بإرجاع النسبة الصدوريّة إلى هيئة الفعل، وإرجاع النسبة التامّة إلى هيئة الجملة، كذلك يمكن فرض تفسيره بإرجاع النسبة الصدوريّة إلى مادّة الفعل^(١) وإرجاع النسبة التامّة إلى هيئته.

والثاني: أن تثبت ذلك بالبرهان، وهذا البرهان موقوف على الإيمان بما يقال من أنّ وضع الهيئات وضع نوعي، فمبنيّاً على ذلك نقول: إنّ النسبة المفهومة من الفعل ليست دائماً هي الصدوريّة، بل يختلف ذلك باختلاف الموادّ، ففي بعضها تفهم النسبة الصدوريّة، وفي بعضها الآخر تفهم النسبة الحلويّة، أو غير ذلك، فلو أوعزت هذه النسب إلى الهيئة كان هذا خلف فرض كون وضع الهيئة وضعاً نوعيّاً، إذن فينحصر الأمر في إيعازها إلى المادّة.

أقول: بناءً على كلّ ما مضى تحصّلت لنا حتّى الآن وجوه ثلاثة لحلّ مشكلة تصادم البرهان والوجدان في مثل «ضرب زيد»:

١ - فرض هيئتين ونسبتين حرفيّتين: إحداهما ناقصة مستفادة من هيئة الفعل، والأخرى تامّة مستفادة من هيئة الجملة، وهي عين النسبة التصادقيّة المفهومة من مثل

←

(١) ودمج النسبة الناقصة في المعنى الاسميّ لا عيب فيه؛ لأنّها نسبة تحليليّة لا واقعيّة.

→

«زيد قائم» أو «زيد ضارب» ونحو ذلك.

٢ - عين الأول مع الفرق بأن النسبة التصادقية المستفادة من هيئة الجملة تكون بلحاظ المركز، لا بلحاظ اتحاد الطرفين في الخارج تماماً.

٣ - فرض نسبة حرفية واحدة تامة، وهي النسبة التصادقية بالمعنى الثاني، وأما النسبة الصدورية فهي مندكة ضمن معنى المادة.

والقاسم المشترك بين الأول والثاني هو فرض معنيين حرفيين، والقاسم المشترك بين الثاني والثالث هو فرض النسبة التصادقية بلحاظ المركز، لا بلحاظ ذات المعنون الذي يفنى فيه العنوانان.

وما جاء في كتاب السيّد الهاشمي - ج ١، ص ٢٧٢ - في تفسير الجملة الخبرية الفعلية منحصر في فرض النسبة التصادقية بلحاظ انطباقهما على مركز واحد مركّب من العرض ومحله، دون التصادق بمعنى انطباقهما على واقع واحد. وهذا يعني حصر حلّ الإشكال في المقام بالوجه الثاني والثالث، دون الأول.

أما السبب في حذف النسبة التصادقية بمعنى التصادق على واقع واحد في المقام، فالظاهر أنّه يعود إلى نكتة جاء ذكرها في نفس المجلّد، ص ٣٠٧ - ٣٠٨، وهي عبارة عن إيراد إشكال على فرض نسبتين وهيئتين، وهما هيئة الفعل وهيئة الجملة الفعلية، مع حلّ الإشكال:

أما الإشكال فهو: أنّه كيف يُفترض فهم النسبة الصدورية الناقصة من هيئة الفعل في حين أنّها بحاجة إلى طرفين: أحدهما: مادة الفعل، وهي موجودة في الكلام، والآخر: فاعل ما، وهذا غير موجود في الكلام؛ لأنّ الذي فرض في الكلام فاعلاً قد جعل حسب الفرض طرفاً للنسبة التامة^(١) لا الناقصة، وهذا يعني وجود نسبة ناقصة ذات طرف واحد وهو غير معقول.

←

(١) ومعه لا يمكن أن يكون طرفاً لنسبة ناقصة أيضاً؛ لأنّ ما يكون طرفاً لنسبة ناقصة يكون

←

→

وأما الحلّ، فهو: أنّنا لا نفترض أنّ هيئة الفعل دلّت على النسبة بمعناها التضايقيّ الذي هو بحاجة إلى طرفين، بل نقول: إنّها دلّت على حالة وخصوصيّة في الضرب، فإنّ الضرب تارة يلحظ بما هو حالّ، وهو الضرب الذي يضاف إلى المفعول، وأخرى يلحظ بما هو صادر، وهو الضرب الذي يضاف إلى الفاعل، فالحیئة في المقام دلّت على النحو الثاني، لا بمعنى أخذ مفهوم الصدور الذي هو معنى اسميّ واستقلاليّ، بل بما هي حالة فانية ومندكّة في المادّة، سنخ فناء بعض الحروف التي لا تدلّ على النسبة بين طرفين، بل تتقوم بطرف واحد، من قبيل لام التعريف بأقسامه الذي يدخل على الاسم.

أقول: بناءً على هذا، إذن لا يمكن إرجاع «ضرب» إلى ذات لها الضرب؛ لأنّ الذات الفاعلة غير مأخوذة في الكلام، فينحصر الأمر في إرادة ما يرجع إلى معنى «ضرب صادر»، فتتعيّن النسبة التصادقية بين الفعل والفاعل في التصادق بلحاظ المركز.

أما الذي كان يقصده أستاذنا الشهيد رحمته الله في وقت البحث، فهو لم يكن عبارة عن دعوى دلالة هيئة «ضرب» على مجرد النسبة الصدوريّة من دون التفات إلى طرفها الثاني، حتّى يقال: كيف يتعقّل قيام النسبة بطرف واحد؟ أو كيف يتعقّل أن يكون «زيد» المذكور في الكلام طرفاً لكلتا النسبتين: التامّة والناقصة؟ ويجاب على ذلك بأنّ معنى الهيئة هنا شبيهة بلام التعريف، بل كان عبارة عن دعوى دلالة الهيئة على تلك النسبة الناقصة، وعلى ذات ما، لا بمعنى: أنّ الهيئة اشتملت على معنى اسميّ باستقلاله، وهو معنى الذات، بل بمعنى: أنّ الهيئة دلّت على النسبة الصدوريّة المقيّدة بالذات.

←

→

قد انصهر بحكم النسبة الناقصة مع الطرف الآخر في حصّة، فكيف يمكن أن يكون بوحده طرفاً لنسبة أخرى؟! فلا يقاس هذا بمثل «زيد عالم عادل» مثلاً الذي لو فرض فيه كلّ من عالم وعادل خيراً مستقلاً، لا بمجموعهما خيراً واحداً، لكان زيد طرفاً لنسبتين تامّتين.

→

إلا أنه لا يخفى أن هذا أيضاً لا ينسجم مع تأويل «ضرب» إلى ذات لها الضرب؛ لأنّ الذات الذي هو المعنى الاسميّ يصبح عندئذٍ هو الركن الأساس في معنى الهيئة، وذلك غير محتمل في باب الهيئات.

وقد اتضح بكلّ ما ذكرناه: أنّه لو دار الأمر في حلّ مشكلة التصادم بين الوجدان والبرهان في الجملة الفعلية من قبيل «ضرب زيد» بين الوجه الأوّل والثاني من الوجوه الثلاثة الماضية، فالثاني أولى؛ وذلك لأنّ الأوّل، وهو فرض النسبة التامة نسبة تصادقية بين عنوان الذات الضاربة وزيد على معنونه واحد يستدعي كون مفاد «ضرب» نسبة ناقصة بين الضرب وذات ما، وهذا لا يكون إلا بأحد شكلين:

الأوّل: أن نفترض أنّ الركن الأساس المستفاد من الهيئة هو الذات الذي هو معنى اسمي، وهذا غير محتمل.

والثاني: أن نفترض مؤونة الحذف أو ما أشبهه في المقام، بأن نقدر كلمة الذات مثلاً؛ لأنّ كلمة زيد الموجودة في الكلام قد فرضت طرفاً للنسبة التامة، فلا يعقل أن تكون في نفس الوقت طرفاً للنسبة الأخرى أيضاً، في حين أننا لا نحسّ في جملة «ضرب زيد» بمؤونة من هذا القبيل.

فينحصر الأمر: إمّا بافتراض أنّ الهيئة الناقصة في الفعل دلّت على حالة في الضرب الملحوظ، وهي الضرب بما هو صادر، لا بما هو حالّ، فليس المعنى الحرفي هنا بحاجة إلى طرف ثانٍ، وهو الذات، أو بافتراض أنّ تلك الهيئة دلّت على النسبة الصدورية إلى الذات، من دون أن تكون الذات هي الركن الأساس في مفاد الهيئة، فيصبح مفاد «ضرب» أيضاً هي الضرب المتخصّص بالصدور عن ذات، وعلى كلا الافتراضين يبطل الوجه الأوّل، وينحصر الأمر بالوجه الثاني، وهو كون مفاد «ضرب» ضرب ذات، أو ضرب ملحوظ بما هو حالّ، وكون مفاد هيئة الجملة عبارة عن نسبة تصادقية بمعنى التصادق في المركز، لا في المعنونه.

←

→

يبقى الكلام في أنه لو دار الأمر بين هذا الوجه والوجه الثالث، فأيهما أولى؟ أي: هل الأصح: كون النسبة الناقصة مفهومة من هيئة الفعل، والنسبة التامة مفهومة من هيئة الجملة؟ أو الأصح: أن نفس هيئة الفعل دلت على النسبة التامة، وأما تحصيل الضرب بالنسبة الصدورية الناقصة فمدمج في نفس مفهوم مادة الفعل؟

قد يقال: إن الأخير هو الأصح؛ وذلك لأن النسبة الناقصة الكامنة في الفعل ليست دائماً صدورية، فقد تكون حلولية، فهناك فرق واضح مثلاً بين «ضرب» و«مات»، حيث إن الأول يدل على نسبة صدورية، والثاني يدل على نسبة حلولية. وهذا الفرق لا يمكن إيعازه إلى الهيئة؛ لأن الهيئة فيهما واحدة، إذن فلا بد من إيعازه إلى المادة؛ لأنها متعددة. وفي مقابل هذا البيان يمكن أن يعكس الأمر، ويقال: إيعاز الفرق إلى الهيئة أولى منه إلى المادة؛ وذلك لأن هناك فرقاً واضحاً بين «ضرب» بصيغة المبني للفاعل و«ضرب» بصيغة المبني للمفعول، فالأول يدل على نسبة صدورية، والثاني يدل على نسبة حلولية، أو وقوعية. وهذا الفرق لا يمكن إيعازه إلى المادة؛ لأن المادة فيهما واحدة، فلا بد من إيعازه إلى الهيئة؛ لأنها في أحدهما عبارة عن هيئة المبني للفاعل، وفي الآخر عبارة عن هيئة المبني للمفعول، فهي فيهما متعددة، فلا بد من أن يكون الفرق مستنداً إليها، لا إلى المادة.

وحاصل الكلام: أن اختلاف «ضرب» المبني للفاعل، و«مات» في الصدورية والحلولية يبرهن على أن الصدورية والحلولية منتسبتان إلى المادة، لا الهيئة؛ لأن المادة هي التي اختلفت في المثالين دون الهيئة، ولكن اختلاف «ضرب» المبني للفاعل و«ضرب» المبني للمفعول في الصدورية والحلولية، أو في الصدورية والوقوعية يبرهن على أن ذلك منتسب إلى الهيئة، لا المادة؛ لأن الهيئة هي التي اختلفت في المثالين، دون المادة.

وهذا التضاد المشاهد بين البرهانين هنا موجود بعينه في المشتقات، كاسم الفاعل

←

→

واسم المفعول، فمن ناحية نرى أنَّ النسبة الناقصة الكامنة في كلمة «ضارب» نسبة صدوريّة، ولكنّها في كلمة «نائم» نسبة حلوليّة. وهذا يشهد لكون النسبتين مفهوميتين من المادّة، لا من هيئة اسم الفاعل؛ لأنّ المادّة هي التي اختلفت من مثال إلى مثال، دون الهيئة، ومن ناحية أخرى نرى أنَّ النسبة الناقصة الكامنة في كلمة «ضارب» نسبة صدوريّة، ولكنّها في كلمة «مضروب» نسبة حلوليّة، أو وقوعيّة. وهذا يبرهن على أنَّ مردّ الفرق يكون إلى الفرق في الهيئة؛ لأنّ المادّة فيهما واحدة.

ولا أظنّ أنَّ هناك حلاً لهذا التضادّ، إلّا أحد أمرين:

الأوّل: أن تنكر فرضيّة كون الهيئة موضوعة بوضع نوعي، ويقال: إنّ كلّ كلمة بمادّتها وهيئتها موضوعة لمعنى، فـ«ضرب» المبنية للفاعل بمادّتها وهيئتها موضوعة للمعنى المشتمل على جانب الصدور، و«ضرب» المبنية للمفعول بمادّتها وهيئتها موضوعة للمعنى المشتمل على جانب الحلول أو الوقوع عليه، و«نام» أو «مات» أو نحو ذلك أيضاً موضوعة بمادّتها وهيئتها للمعنى المشتمل على جانب الحلول، وكلمة «ضارب» موضوعة بمادّتها وهيئتها على معنى اسم الفاعل الصدوريّ، وكلمة «نائم» موضوعة بمادّتها وهيئتها على معنى اسم الفاعل الحلوليّ، وكلمة «مضروب» بمادّتها وهيئتها موضوعة على معنى اسم المفعول الحلوليّ، أو الوقوعيّ، وكلمة «الميت» موضوعة بمادّتها وهيئتها على معنى اسم الفاعل الحلوليّ، وكلمة «الميت» موضوعة بمادّتها وهيئتها على معنى اسم الفاعل الصدوريّ... وما إلى ذلك. وعليه، ففي «ضرب زيد» نقول: إنّ النسبة الصدوريّة مستندة إلى الفعل بمادّته وهيئته، والنسبة التامة مستفادة من هيئة الجملة الفعلية، لا من هيئة الفعل، وتلك نسبة تصادقية بمعنى التصادق على مركز واحد، لا على معنوي واحد.

والثاني: أن يحتفظ على ما قد يقتضيه الذوق من فرض معنى موحد للمادّة التي تتقلّب ضمن الهيئات المختلفة، وفرض معنى موحد أيضاً للهيئة التي تتقلّب ضمن الموادّ

←

→

المختلفة، ويحلّ التضادّ الذي شاهدناه بين البرهانين بالفرضيّة التالية، وهي: أنّ الموادّ في معناها الأصليّ تختلف من الصدوريّة إلى الحلوليّة، فالضرب في معناه الأصليّ معنّى صدوريّ، وحَتّى في المصدر المضاف إلى المفعول به كما في قولنا: «قتل المؤمن جريمة لا تغتفر» نرى المصدر محتفظاً بمعناه الصدوريّ، ولولا احتفاظه بمعناه الصدوريّ لما كان يعتبر جريمة، إلّا أنّه نسب إلى المفعول به بنسبة تحصيليّة إضافيّة، فالقتل الذي هو مشتمل على جانب الصدور له حصّتان:

إحداهما: قتل يكون مفعوله المؤمن.

والثانية: قتل يكون مفعوله الكافر مثلاً. والموت في معناه الأصليّ حلوليّ، وهذه الصدوريّة والحلوليّة الأصليتان راجعتان إلى المادّة، لا الهيئة، ولكن ربما يريد المتكلّم تحويل الصدوريّة إلى الحلوليّة أو العكس، وعندئذٍ يستعين في وصوله إلى هذا الهدف بتغيير الهيئة من المعلوم إلى المجهول، أو من اللازم إلى هيئة التعديّة، فكلّمة «ضرب» التي كانت بمادّتها صدوريّة يحولها إلى الهيئة المبنيّة للمفعول بقوله: «ضرب» بضمّ الضاد وكسر الراء، فيصبح معناه حلوليّاً، أو وقوعيّاً، وهذا التبدّل مستند إلى الهيئة، وكذلك يبدّل صيغة اسم الفاعل، وهو «ضارب» إلى صيغة اسم المفعول، وهو مضروب، فيتحوّل المعنى من الصدوريّة إلى الحلوليّة، أو الوقوعيّة، وهذا التحوّل مستند إلى الهيئة. وكلّمة «مات» التي كانت بمادّتها حلوليّة يحولها إلى هيئة باب الإفعال بقوله: «أمات»، فيتحوّل إلى المعنى الصدوريّ، وهذا التحوّل مستند إلى الهيئة.

والخلاصة: أنّ الصدوريّة والحلوليّة الأصليتين مستندتان إلى الموادّ، بمعنى: أنّ بعض الموادّ بخميرتها الأصليّة تقتضي الصدوريّة، وبعضها بخميرتها الأصليّة تقتضي الحلوليّة، أو ما شابهها، والهيئة هي التي تعيّن وصول تلك الخميرة الصدوريّة أو الحلوليّة إلى الفعلية، أو انقلابها في عالم الفعلية إلى ما يخالف ذلك، فمثلاً هيئة المبنيّ للفاعل وضعت لإبقاء الخميرة الأصليّة على حالها، وكذلك هيئة اسم الفاعل، في حين أنّ هيئة المبنيّ

←

فإن قلت: هناك احتمال آخر، وهو أن تكون النسبة التامة في «ضرب زيد» بين الضرب وصادر، والنسبة الناقصة بين الضرب وزيد، فكأنما قال: «ضرب زيد صادر». قلت: هذا إنما يكون معقولاً لو فرض أن مجموع «ضرب زيد» وضع لهذا المعنى، أي: معنى «ضرب زيد صادر». وأما بناء على النظرية التجزيئية، واستفادة الصدور من «ضرب» وإن لم يذكر الفاعل، كما يشهد لذلك الوجدان، فلا بد من افتراض: أن استفادة الصدور من «ضرب» ليست إلا بمعنى دلالة على النسبة الصدورية الناقصة، فلا بد أن تكون النسبة التامة مستفادة من الجملة بالنحو الذي بيّناه. وأما إذا أردنا أن نفرض النسبة الناقصة بين الضرب وزيد، بأن يكون زيد في قولنا: «ضرب زيد» طرفاً للنسبة الناقصة، فالنسبة التامة يجب أن تفترض استفادتها من هيئة «ضرب» بأن تكون هيئتها دالة على النسبة التامة للضرب المقيّدة بكون طرفها الآخر صادر، فيفهم بالتبع معنى «صادر». وهذا معناه أن يكون «ضرب» جملة تامة يصحّ السكوت عليها، كما يصحّ السكوت على جملة «الضرب صادر»، بينما من الواضح: أنه لا يصحّ السكوت على «ضرب»، بل يأتي السؤال عن باقي الكلام، وهو الفاعل، بخلاف مثل «الضرب صادر».

فخلاصة المقصود من تمام ما ذكرناه: أن جملة «ضرب زيد» مشتملة على

→

للمفعول، أو هيئة اسم المفعول موضوعة لتبديل الخميرة الأصلية الصدورية إلى الحلولية، أو ما أشبهها، وهيئة باب الأفعال موضوعة لتبديل الحلولية إلى الصدورية مثلاً... وهكذا. وعليه، فالنسبة الفعلية الصدورية أو الحلولية تفهم بتعاون بين المادة والهيئة، إذن فالنسبة التامة في «ضرب زيد» مستفادة من هيئة الجملة لا من هيئة الفعل، وتلك نسبة تصادقية، بمعنى التصادق على مركز واحد لا على معنون واحد.

نسبتين: إحداهما: نسبة تامة مستفادة من هيئة الجملة، وهي نسبة بين ذات ما وزيد، أو بين الضرب وزيد، على ما عرفت تفصيله، والأخرى: نسبة ناقصة دلّت عليها هيئة الفعل، فهية الفعل تدلّ على نسبة ناقصة للمبدأ، وهو الضرب مثلاً مقيّدة بكون طرفها الآخر عبارة عن ذات ما، فتدلّ بالتبع على ذات ما من باب دلالة المقيّد على قيده. وهذا التعبير منّا مجازاة مع ما يقال عادة في مثل الحروف الدالة على النسب الناقصة من أنّها موضوعة بإزاء نفس النسبة، فكلمة «في» في مثل: «نار في الموقد» موضوع للنسبة الظرفية الناقصة. وأمّا بعد أن عرفت من أنّ النسبة الناقصة هي جزء تحليلي من ماهية وجود ذهني واحد، وليست نسبة واقعية، فالتعبير الدقيق هو أن يقال: إنّ «نار في الموقد» بتمامه موضوع لإفهام ذاك المعنى الواحد، وإنّ «ضرب» موضوع بمادّته وهيئته لإفهام معنى واحد، وهو معنى يرجع بالتحليل الماهوي إلى الضرب، وذات ما، ونسبة ناقصة بينهما، لأنّ المادة تدلّ على الضرب، والهيئة تدلّ بالمطابقة على النسبة المقيّدة، وبالتبع على قيدها، وهو ذات ما. ثمّ إنّ ما ذكرناه ليس تمام الكلام في مفاد هيئة الفعل، بل هناك نكات أخرى لعلنا نذكرها في بحث المشتقّ^(١).

هيئة الجملة الإنشائية:

بقي الكلام في الجملة التامة الإنشائية، فنقول:

إنّ حال الجملة الإنشائية عند السيّد الأستاذ - دامت بركاته - هو حال الجملة

(١) الظاهر: أنّه لم يرد في بحث المشتقّ حديث عن هيئة الفعل، ولكن يوجد في تقرير السيّد الهاشمي حفظه الله (ج ١، ص ٣٠٦ - ٣١٤) حديث مفصّل عن هيئة الفعل، فراجع.

الخبرية عنده من حيث إنها موضوعة لأمر نفساني تدلّ عليه دلالة تصديقية، وإنّما الفرق في ذلك الأمر النفساني. فالجملة الخبرية موضوعة لإبراز قصد الحكاية، والجملة الاستفهامية كـ «هل زيد عالم» موضوعة لإبراز أمر نفسي آخر، وهو طلب الفهم، أي: أنّها تكشف عن فرد جزئيّ من طلب الفهم قائم في نفس المتكلّم، وجملة التمنيّ مثل «ليت النبيّ ﷺ حياً» موضوعة لإبراز أمر نفسي ثالث، وهو التمنيّ، فتدلّ على وجود تمنّي جزئيّ في نفس المتكلّم... وهكذا.

وهذه الدلالات التصديقية من إبراز قصد الحكاية في الخبر، وطلب الفهم، أو التمنيّ، أو غير ذلك في الإنشاء كلّها مقبولة عندنا وعند المشهور، لكنّها ليست وضعيّة، بل ناشئة من قرائن سياقية، وظهور حال المتكلّم، وما يكشفه من ملابسات؛ لما عرفت بالبرهان من أنّه لا يمكن أن يكون الوضع وافياً بالدلالات التصديقية، فلا بدّ في مرتبة سابقة على هذه الدلالات التصديقية من تصوّر دلالة تصوّريّة لتكون هي المدلول الوضعي، وهي محفوظة حتّى لو سمع اللفظ من اصطكاك حجرين، فهذا تعيّن المصير إلى مسلك المشهور.

وتحقيق الحال في المقام: أنّ الجمل الإنشائية تنقسم إلى قسمين:

إحدهما: ما تكون مشتركة بين الإخبار والإنشاء، فقد تستعمل في الإخبار، وأخرى في الإنشاء، من قبيل: «أنت طالق» أو «بعتك هذا الكتاب بدينار». والأخرى: ما تكون متمخّضة في الإنشاء كـ «هل زيد قائم؟».

أمّا القسم الأوّل: فمدلوله التصوّري الوضعي هو عين ما شخصناه سابقاً في الجملة الخبرية، ولا فرق عند المشهور في المدلول التصوّري الوضعي بين «أنت طالق» الإنشائي و«أنت طالق» الأخباري. وقد حقّقنا في الإخبار أنّ مدلوله هو النسبة التامة التصادقية، وأمّا الإنشائية والإخباريّة فهي من الدلالات التصديقية،

وهذا الكلام حينما يصدر عن إنسان عاقل مختار لابد أن يكون في نفسه شيء دفعه إلى إيجاد هذه الدلالة التصورية، فإن كان هو قصد الإخبار، صار خبراً، وإن كان هو اعتبار وقوع الطلاق، صار إنشاءً.

وأما القسم الثاني - وهو الجمل التي تختص بالإنشاء -: فلنشرح الكلام فيه بالحديث عن مثل «هل زيد عالم؟»، فنقول: إن مدخول «هل» وهو «زيد عالم» قد عرفت أن مدلوله التصوري الوضعي هو النسبة التصادقية التامة. وأما مدلول «هل» فطبعاً ليس هو مفهوم الاستفهام، فإنه مفهوم اسمي استقلالي، ولكن لا إشكال في أنه يفهم الاستفهام من الكلام، فكيف نتصور هذا الاستفهام؟ هناك وجهان لتفسير مفاد أداة الاستفهام بنحو ينسجم مع مسلك المشهور، نذكرهما تباعاً بعد إلفات النظر إلى أن حالة الاستفهام لها أركان ثلاثة: المستفهم، والمستفهم عنه، ونفس الاستفهام:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من أن مفاد أداة الاستفهام ^(١) هو نسبة بين الاستفهام والنسبة الموجودة بين زيد وعالم، والطرف الثاني مذكور في الكلام. وأما الطرف الأول وهو الاستفهام فمأخوذ قيداً في نفس مدلول «هل»، أي: أن «هل» تدل على نسبة الاستفهام، فمدلولها المطابقي هو النسبة، وهي مقيدة

(١) راجع المقالات، ج ١، ص ٩٩ - ١٠٠ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي، والحديث في الكتاب وارد عن حروف التمني والترجي، ولكنهما مع الاستفهام فيما هو محل الكلام من وادٍ واحد.

وعلى أي حال، فالبارة غير دالة على ما نسب إليه أستاذنا رحمته الله في المقام. وعلى كل حال، نقول: لو كان هذا مقصوداً للمحقق العراقي رحمته الله يرد عليه: أن مفهوم الاستفهام مفهوم اسمي منتزع في طول تحقق النسبة الاستفهامية، فلا معنى لفرضه طرفاً لتلك النسبة.

بالاستفهام. وهذا من قبيل ما ذكرناه نحن في هيئة الفعل، من أنّها تدلّ على النسبة الصدوريّة المقيّدة بالذات التي هي مفهوم اسمي.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق الإصفهاني رحمته وحاصله: أنّ الاستفهام الذي هو حالة قائمة بين المستفهم والمستفهم عنه ينتزع عنها مفهوم اسمي، وهو مفهوم الاستفهام، وفي طول هذه الحالة ينشأ ربط مخصوص بين المستفهم والنسبة المستفهم عنها، فإذا كان زيد يستفهم عن أن عمرواً عالم أو لا، فلا محالة يوجد هناك ربط بين زيد وتلك الجملة، لا يوجد بين شخص آخر وتلك الجملة، ولا بين زيد وغير تلك الجملة. وكما ينتزع من تلك الحالة مفهوم اسمي، وهو الاستفهام كذلك ينتزع من هذا الربط معنى حرفي، وهو معنى «هل»، فيكون مفاد «هل» نسبة بين المستفهم والقضيّة^(١).

وهذا الوجه يختلف عن الوجه السابق:

أولاً: في أطراف النسبة، حيث إنّ الوجه الأوّل يرى أنّ النسبة بين الاستفهام والمستفهم عنه، وهذا الوجه يرى أنّ النسبة بين المستفهم والمستفهم عنه. وهذه

(١) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٠ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم، وج ١، ص ٦٢ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت.

والعبارة غير دالّة على ما نسبته إليه أستاذنا رحمته في المقام من وجود نسبتين: إحداهما: النسبة الواردة في المدخول بين الطرفين، والأخرى: نسبة بين تلك النسبة والمستفهم، بل هي ظاهرة في دعوى وجود نسبة واحدة ثلاثيّة الأطراف، أي: بين طرفي المدخول مع نفس المستفهم.

وإليك نصّ تعبيره الذي ذكره بشأن صيغة الأمر، لا بشأن الاستفهام، وهو مايلي: «وذلك لأنّ صيغة «أضرب» مثلاً مفادها بعث المخاطب نحو الضرب، لكن لا بما هو بعث ملحوظ بذاته، بل بما هو نسبة بين المتكلّم والمخاطب والمادّة».

النسبة موازية للاستفهام، حيث إنّ الاستفهام مفهوم اسميّ منتزع من تلك الحالة القائمة بين المستفهم والمستفهم عنه، وهذه النسبة معنيّ حرفيّ منتزع ممّا يكون بإزاء تلك الحالة من ربط بين المستفهم والمستفهم عنه.

وثانياً: في شيء يترتب على الفرق الأوّل، وهو: أنّ نفس مفهوم الاستفهام - بناءً على هذا الوجه - خارج عن حريم مدلول «هل» بالمرّة، وليس مأخوذاً فيه حتّى بنحو القيدية. وبناءً على الوجه الأوّل كان مأخوذاً فيه بنحو القيدية، فلفظة «هل» على هذا الوجه تدلّ تصوّراً بالمطابقة على ذلك الربط المخصوص، وتدلّ تصوّراً بالالتزام على الاستفهام، بينما على الوجه الأوّل كانت تدلّ على الاستفهام دلالة ضمنية تبعية.

والغريب: أنّ مقرّر بحث المحقّق العراقي^(١) ذكر الوجه الثاني، بينما هذا الوجه للمحقّق الإصفهانيّ، ولم يذكر الوجه الأوّل الذي هو الموجود في مقالاته، والتميز بينهما لا يخلو عن دقّة.

وعلى أيّ حال، فالتحقيق: أنّ كلا هذين الوجهين غير صحيح، وأنّه لا بدّ من المصير إلى وجه ثالث؛ وذلك لأنّ النسبة التي تفرض بين مفاد الجملة والاستفهام

(١) راجع نهاية الأفكار، ج ١، ص ٥٧ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم. والعبارة في هذا التقرير غير دالّة على ما نسبته أستاذنا الشهيد رحمه الله إلى تقرير بحثه، ولعله رحمه الله ناظر إلى تقرير الشيخ الآمليّ، وهو غير موجود عندي. والظاهر: أنّ المراد ممّا جاء في نهاية الأفكار، وما جاء في المقالات واحد، وهو: أنّ الجملة التامة الدالّة - بحسب تعبيره رحمه الله - على النسبة الإيقاعية إنّ كانت خبريّة، فهي دالّة على النسبة الإيقاعية الناظرة إلى واقع خارجيّ تطابقه، أو لا تطابقه، ولهذا تتّصف بالصدق والكذب، في حين أنّها في الإنشاء ليست ناظرة إلى الواقع الخارجيّ كي تطابقه أو لا تطابقه؛ ولهذا لا تتّصف بالصدق والكذب.

أو المستفهم: إمّا نسبة واقعية تامّة، أو تحليلية ناقصة، فإن فرضت نسبة واقعية وتامة^(١)، فهذا غير معقول؛ لأنّ هذه النسبة تحاول أن تعطي انعكاساً عن ربط خارج حدود تصوّر الذهني بين الاستفهام والجملة، أو بين المستفهم والجملة^(٢)،

(١) لا يخفى: أنّ هذا الكلام إنّما هو بلحاظ ما هو الصحيح من معنى النسبة التامة والنسبة الناقصة. وأمّا المحقق العراقي رحمته فهو يفسّر النسبة التامة والناقصة بتفسير آخر، وهو: أنّ النسبة في فرض النقصان تلحظ وقوعية، وفي فرض التمام تلحظ إيقاعية، فمثلاً النسبة الواقعة بين نار وموقد في قولنا: «نار في الموقد» كأنّها نسبة مفروغ عن وقوعها جاءت في هذه الجملة، ولكن النسبة في قولنا: «النار في الموقد» على نحو المبتدأ والخبر كأنّها نسبة يوقعها المتكلم؛ ولذا يقول: إنّ النسبة الناقصة في طول النسبة التامة، حيث إنّ يتحقّق إيقاع فوقوع^(١).

وهذا التفسير - كما ترى - لا محصّل له، فإنّه إن لوحظ عالم الذهن بما هو، فكلتا النسبتين إيقاعية؛ فإنّ الذهن هو الموجد لهذه النسبة. وإن لوحظ أنّ الذهن في الجملة الناقصة كأنّه متوجّه إلى عالم آخر وراء الذهن؛ ولهذا تسمّى إيقاعية، ففي الجمل التامة أيضاً كذلك.

(٢) هذا الكلام مبنيّ على فرض النسبة التي هي بين المستفهم والجملة عبارة عن معنى حرفيّ منتزع من الربط الموجود بين المستفهم والنسبة التامة الكامنة في جملة المدخول موازياً لانتزاع مفهوم الاستفهام من حالة الاستفهام. فلا محالة تكون هذه النسبة ناقصة؛ لأنّ الذهن فيها متطفّل على واقع النسبة الاستفهامية الموجودة بين شخص المستفهم والنسبة الكامنة في جملة المدخول، وقد مضى البرهان على أنّه متى ما كان الذهن متطفلاً على ما في الخارج فيما توجد فيه من نسبة، فهي نسبة تحليلية ناقصة، لا واقعية.

←

(١) راجع المقالات، ج ١، ص ٩٥ - ٩٦ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي، وراجع نهاية الأفكار، ج ١، ص ٥٥ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم. وفي نهاية الأفكار قد أشار إلى إمكانية الفرق بين النسبتين بوجه آخر أيضاً فراجع.

→

إلا أن الظاهر: أن هذا الكلام غير صحيح؛ وذلك لأن واقع طرفي النسبة هنا من موجودات عالم النفس الحضورية؛ إذ إن أحدهما عبارة عن النسبة التامة الكامنة في جملة المدخول، وهي النسبة التصادقية، والتي مضى: أنها ليست خارجية، بل هي من مخلوقات عالم الذهن؛ لأن الموجود في الخارج إنما هو الاتحاد، لا التصادق، ومن الواضح: أن جميع مخلوقات عالم الذهن موجودة بالوجود الحضورى لدى النفس. وثانيهما عبارة عن نفس المستفهم، ومن الواضح: أن النفس موجودة لدى النفس بالوجود الحضورى. نعم، بإمكان النفس أن تصوّر نفسها بواسطة الذهن، فيكون لها وجود حصولي أيضاً، ولكن النفس - على أي حال - حاضرة لدى نفسها بالوجود الحضورى، وإذا كان كلا طرفي النسبة موجودين بالوجود الحضورى لدى النفس، فبإمكان النفس - لا محالة - أن تخلق نسبة بينهما، وهي النسبة الاستفهامية، فالبرهان الذي مضت إقامته على تحليلية النسب المأخوذة من الخارج لا يأتي هنا؛ فإن ذاك البرهان يمكن أن يبين ببيان: أن النسبة الذهنية التي تريد أن تحاكي الخارج لو كانت واقعية، لما كان يخلو أمرها من إحدى صور ثلاث: إما أنها هي نفس النسبة الواقعية الأصلية، أو صورة عنها (وبتعبير مشهور الفلاسفة: انتقلت ماهيتها من دون وجودها الخارجي إلى الذهن)، أو مماثلة لها. والشق الأول باطل؛ لأن ما في الخارج يستحيل أن ينتقل بوجوده الخارجي إلى الذهن.

والشق الثاني باطل؛ لأن النسبة ليس لها تقرّر ماهوي قبل وجودها المندك في وجود الطرفين، أو قل: قبل وجود الطرفين، فكيف يصورها الذهن باستقلالها، أو تنتقل الماهية إليه؟! على أن أثر النسبة وهو إلصاق أحد الطرفين بالآخر وإبطال التفكك إنما هو لواقع النسبة، لا لصورتها.

والشق الثالث باطل؛ لأن نشأة الذهن تباين نشأة الخارج، فيستحيل لها أن تخلق المماثل لما في الخارج من دون أخذ الصورة، أو انتقال الماهية.

←

→

فإذا بطلت كلّ الشقوق الثلاثة انحصر الأمر في تصوير ذهن لمجموع ما في الخارج من النسبة والطرفين، فتصبح النسبة في ذهن - لا محالة - جزءاً تحليلياً، لا واقعياً. وهذا معنى نقصانها.

وهذا البرهان - كما ترى - لا ينطبق على المقام، فإنّ الصادق في المقام من تلك الشقوق الثلاثة هو الشقّ الأول، وهو: أنّ نفس النسبة الواقعية الأصلية حاضرة لدى النفس، لا بانتقال من الخارج إليها، بل بحضور واقع الطرفين الأصليين لديها، وهما: النفس والنسبة التامة الكامنة في المدخول.

فإن قلت: إنّ هذا البيان يتم في المتكلم، ولا يتم في السامع، فلا ريب أنّ السامع يفهم من المتكلم المستفهم كلاماً تاماً في حين أنّ تلك النسبة الأصلية الاستفهامية ليست حاضرة لدى نفس السامع؛ لأنّ نفس المستفهم التي هي طرف لهذه النسبة ليست من الموجودات الحضورية لدى نفس السامع، وعليه يعود ما يشبه البرهان الماضي على تحليلية النسبة في نفس السامع؛ لأنّها لو كانت نسبة واقعية لما كان يخلو أمرها من أحد الشقوق الثلاثة الماضية. والأوّل منها باطل لعدم حضور نفس تلك النسبة لدى نفس السامع، والثاني منها باطل؛ لأنّ تلك النسبة التي كانت في نفس المتكلم لم يكن لها تقرّر ماهوي قبل الوجود حتّى توجد الماهية، أو صورة عن تلك النسبة في ذهن السامع، والثالث منها باطل؛ لأنّ ذهن غير المستفهم لا يستطيع أن يخلق نسبة استفهامية حقيقية بين شخص آخر غير نفسه والمستفهم عنه.

قلت: تمامية الكلام لدى السامع لا معنى لها هنا، إلّا أخذ صورة عن كلام تام، ومن ثمّ التمامية بلحاظ المدلول التصديقي أيضاً. وتوضيحه: أنّ النسبة الاستفهامية في نفس المستفهم كانت واقعية لا تحليلية كما مضى بيانه، فكلام المستفهم دلّ على مطلب تامّ تصوّراً، ودلّ أيضاً في مستوى الإرادة الجدّية على الاستفهام الواقعي، أو قل: النسبة الاستفهامية الواقعية لا التحليلية، والسامع يأخذ هذه النسبة مع طرفيها بتصوير واحد في

←

→

ذهنه على مستوى الدلالة التصوريّة، فتكون النسبة هنا تحليليّة، ولكن بما أنّ هذه الصورة الوجدانيّة صورة منتزعة من كلام مشتمل على النسبة التامة، فالسامع - لا محالة - يتصوّر ويصدّق بوجود ذاك الكلام التامّ في نفس المتكلّم، فالفرق بين وضع السامع هنا ومن يتصوّر مثل «نار في الموقد» هو: أنّ الثاني لم يكن صورة منتزعة ممّا يشتمل على نسبة تامة؛ إذ لا معنى للتماميّة والنقصان في النسبة الخارجيّة، وإنّما هما من صفات النسبة في النفس، ولو سمع أحد كلمة «نار في الموقد» من متكلّم، فانتزع صورة عمّا في نفس المتكلّم، فالموجود في نفس المتكلّم لم يكن نسبة تامة كي ينتزع السامع صورة عن كلام مشتمل على النسبة التامة. أمّا في المقام، فقد كانت النسبة واقعها عبارة عن نسبة تامة في نفس المستفهم، والسامع انتزع بذهنه صورة عمّا في نفس المتكلّم من كلام مشتمل على نسبة تامة، فستكون الدلالة التصوريّة والتصديقيّة لدى السامع متعلّقة بالكلام التامّ لا محالة.

فإن قلت: إنّ النسبة الاستفهاميّة الواقعة بين النفس الحاضرة لدى نفس المستفهم ونسبة المدخول الحاضرة لديها أيضاً يستحيل أن تكون تامة وواقعيّة؛ لأنّ هذا يساوق فرض الاتينيّة بين طرفيها، في حين أنّ النفس بكلّ ما لديها من الأمور الحاضرة أمر وحدانيّ بسيط، إذن فالنسبة التامة لا تتعلّق إلّا في عالم الذهن؛ لأنّ الذهن يصوّر صورتين مختلفتين عمّا في الخارج، ويخلق نسبة بينهما مع حفظ تعدّد الصورتين.

قلت: إن كان المقصود بهذا الكلام: أنّ الصور التي يلتقطها الذهن من طرفي النسبة متعدّدة حقيقة، فهذا غفلة عن أنّ ذاك الذهن أيضاً متّحد مع ما يأخذها من الصور، وهو أيضاً بسيط، فكيف يخلق النسبة فيما بين تلك الصور؟! فكما يقال في باب الذهن: إنّ بساطته لا تنافي نوع كثرة في عين الوحدة والبساطة، كذلك نقول في النفس: إنّ بساطتها لا تنافي نوع كثرة فيما بين الأمور الحاضرة لديها في عين الوحدة، وليس الذهن الذي يصوّر الأشياء إلّا مرتبة من مراتب النفس أيضاً.

←

→

وإن كان المقصود: أنه في موارد تصوير ذهن يكون ذو الصورة الخارجي متعدداً حقيقة، وبما أن ذهن يرى الصورة المنطبعة فيها من الخارج خارجية، فلها يراها متعددة، ويخلق النسبة فيما بينها، قلنا: إنما أن نقل الكلام إلى الصور المتعددة التي يصورها ذهن من النفس التي لا شك في بساطتها، من قبيل ما لو انتزع ذهن في النفس صورة أنا، وقال: أنا محبٌ لعلي بن أبي طالب عليه السلام، في حين أن صفة حبه لعلي بن أبي طالب عليه السلام متحدة مع النفس فلسفياً، وإما أن نقول في جميع موارد النسب التصادقية التي تكون بمعنى انطباق عناوين متعددة على معنٍ واحد خارجاً، كما في «زيد قائم»: إن الصور رغم تعددها بمعنى من المعاني منتزعة من أمر خارجي واحد، وفي الخارج لا يوجد التعدد بينهما، بل يوجد الاتحاد، فرجعنا مرة أخرى إلى كثرة الصور في عين الاتحاد مع ذهن وبساطة ذهن.

ثم إن الذي رجحناه في المقام من كون مثل: «هل زيد قائم» مشتملاً على نسبتين: نسبة تصادقية في مدخول «هل»، ونسبة استفهامية تامة بين المستفهم والنسبة المستفهم عنها أولى مما رجحه أستاذنا الشهيد عليه السلام من اشتماله على نسبة واحدة، وهي النسبة التصادقية في وعاء الاستفهام؛ وذلك لما نحس به بالوجدان من أن حالة الاستفهام، أو التمني، أو الترجي تتعلق بالنسبة التصادقية، فهي في طول النسبة التصادقية، لا أنها أوعية لتلك النسبة، وقصد الحكاية أيضاً يتعلق بالنسبة التصادقية، فكأنما الواضع وضع أدوات الاستفهام والتمني والترجي لدلالة تصوورية على تلك الحالات أو النسب، واستغنى بذلك عن وضع شيء للدلالة التصورية على قصد الحكاية، فبقيت دلالة الجملة الخبرية على قصد الحكاية متمخضة في مستوى التصديق.

وما ندعيه من دلالة الوجدان على الطولية بين الاستفهام والنسبة التصادقية يكون أوضح جلاءً فيما يسمى بالاستفهام التصوري الذي يكون جوابه بتعيين الفرد، لا بنعم أو لا، كما في قولنا: «أزيد قائم أم عمرو»؛ إذ من الواضح هنا: أن أصل النسبة التصادقية

←

وقد برهنّا فيما سبق على أنّ النسب التي لها موطن أصليّ وراء عالم اللحاظ لا يمكن أن تكون واقعيّة وتامّة. وإن فرضت نسبة تحليليّة وناقصة، فهذا أيضاً غير معقول؛ وذلك لأنّ طرفي النسبة التحليليّة مع نفس النسبة تكون وجوداً واحداً، تنحلّ ماهيته إلى هذه الأجزاء الثلاثة، كما عرفت، وذاك الوجود الواحد هو المقيّد أو الحصّة، وأجزاؤه الثلاثة عبارة عن ذات المقيّد والقيد والتقيّد، وعندئذٍ إمّا أن يفرض أنّ النسبة الموجودة بين زيد وعالم في مثل «هل زيد عالم؟» هو المقيّد، والطرف الآخر الذي هو معنىّ اسميّ، وهو الاستفهام أو المستفهم هو القيد، أو يفرض العكس. والأوّل غير معقول؛ لأنّ هذا الوجود الوجدانيّ المعبر عنه بالمقيّد أو الحصّة: إن كان وجوداً ربطيّاً واندكائياً، فلا يمكن أن يكون المفهوم الاسميّ جزءاً من ماهيته، وإن كان وجوداً استقلالياً، فهو خلف كونه وجوداً للنسبة. والثاني يستلزم كون «هل زيد عالم؟» كلاماً ناقصاً، لا يصحّ السكوت عليه؛ لأنّ النسبة

→

مفروغ عنها، ويتعلّق السؤال بتعيين أحد الفردين من النسبتين التصادقيّتين. ويصعب توجيه ذلك بافتراض النسبة التصادقيّة في وعاء الاستفهام، إلّا بإرجاع ذلك إلى سؤالين كالآتي: هل زيد قائم؟ هل عمرو قائم؟ في حين أنّه من الواضح: أنّ هذا السؤال ليس منحلّاً إلى سؤالين، بل هو سؤال واحد فرضت فيه أصل النسبة التصادقيّة في وعاء التحقق مثلاً مفروغاً عنها، وتعلّق السؤال بتعيين إحدى المفردتين من تلك النسبة. وأوضح من ذلك في عدم الانحلال مثل قولنا: «مَن القائم؟» حيث دُمج طرف النسبة التصادقيّة مع الاستفهام في كلمة واحدة وهي «مَن». أمّا توجيه: أنّ كلمة واحدة، وهي كلمة «مَن» كيف دلّت على معنىّ اسميّ ومعنىّ حرفيّ في وقت واحد؟ فيكون بالافتراض التالي: وهو: أنّ كلمة «مَن» الاستفهاميّة وضعت للمعنىّ الاسميّ المتّصف بوقوعه طرفاً لنسبة مستفهم عن تعيينها، فدلّت بالملازمة على تلك النسبة.

التامة الموجودة فيه صارت قيداً تحصيلياً للاستفهام أو المستفهم، والمقيّد هو الاستفهام أو المستفهم، وهو بحاجة إلى أن يقع طرفاً لنسبة تامة حتّى يكون هو مع الطرف الآخر والنسبة كلاماً تاماً.

وحلّ المطلب هو: أنّ هذين الوجهين يشتركان في أنّ مفاد «هل» نسبة مغايرة لنسبة «زيد عالم» التصادقية، فعندنا نسبتان: إحداهما النسبة الموجودة التي دخل عليها «هل»، والثانية: نسبة أخرى تكون إحدى طرفيها تلك النسبة الأولى التي كانت مفاد الجملة، بينما هذا بلا موجب؛ فإنّ هذا مبنيّ على تخيل أنّ النسبة بين زيد وعالم في قولنا «زيد عالم» لها طرفان: أحدهما زيد والآخر عالم، مع الغفلة عن مقوم ثالث لها. وتوضيح ذلك: أنّ زيد وعالم في عالم الذهن مفهومان متغايران، ولا معنى للنسبة التصادقية بينهما إلّا بلحاظ وعاء آخر، أي: أنّ الذهن يتصوّر صورة زيد وصورة عالم متصادقتين ومتحدتين في عالم من العوالم، فالذهن كأنّ له توجّهاً إلى وعاء من الأوعية الخارجة عن الذهن، وبلحاظ ذاك الوعاء يرى نسبة تصادقية بين زيد وعالم، إذن فالطرف الثالث لتلك النسبة هو ذاك الوعاء، وذاك الوعاء في «زيد عالم» الإخبارية هو وعاء التحقق، وفي «هل زيد عالم؟» هو وعاء الاستفهام، أي: أنّ التصديق محفوظ في هذا المثال في وعاء الاستفهام، لا في وعاء التحقق، وفي «ليت زيدا عالم» هو وعاء التمنيّ وهكذا. وتمييز هذه الأوعية في لغة العرب يكون بأنّ وعاء التحقق لا يحتاج إلى أداة مستقلة، أي يستفاد من التجرد من الأدوات، وسائر الأوعية لها أدواتها الخاصة، ولعلّ في بعض اللغات يحتاج وعاء التحقق أيضاً إلى أداة.

هذا، وليس المقصود: فرض كون أحد هذه الأوعية طرفاً اسمياً للنسبة

التصادقية على حدّ طرفيّة زيد وعالم بأن تكون عندنا ثلاثة مفاهيم اسميّة أصبحت طرفاً للنسبة، بل المقصود: أنّ النسبة التصادقية بين زيد وعالم لها حصص إحداها: النسبة التصادقية بلحاظ وعاء التحقق، والأخرى: النسبة التصادقية بلحاظ وعاء الاستفهام، والثالثة: النسبة التصادقية بلحاظ وعاء التمنيّ وهكذا. فإن شئت فقل: إنّ النسبة التصادقية لها طرفان، وتتعيّن إحدى حصصها بالأداة الداخلة على الجملة، أو بتجرّدها عن الأداة.

وقد تحصّل من تمام ما ذكرناه: أنّ الفرق بين الجمل الخبريّة والجمل الإنشائيّة: تارة يكون في عالم التصديق فقط، كما هو الحال في الجمل الإنشائيّة التي لا تكون متمحّضة في الإنشاء، بل تستعمل تارة في الإنشاء وأخرى في الإخبار من قبيل: «أنت طالق»، فالمدلّول تصوّريّ الوضعيّ لذلك إنّما هو النسبة التصادقية بين «أنت» و«طالق» في وعاء التحقق، إلّا أنّ هذا بحسب عالم التصديق قد يكون ناشئاً من داعي قصد الحكاية، وأخرى ناشئاً من داعي اعتبار تحقّق الطلاق. وأخرى يكون في نفس عالم تصوّر بلحاظ الوعاء، كما هو الحال في مثل: «زيد عالم» و«هل زيد عالم؟».

وما مضى منّا من أنّ معنى «زيد عالم» سواء دخل عليه «هل» أو لم يدخل واحد؛ ولذا يجاب بنعم إنّما نقصد بذلك فرض الغضّ عن الوعاء، ويكون «نعم» بمنزلة تكرار المعنى من جميع الجهات، إلّا من جهة الوعاء، أي: بمنزلة تكرار المعنى مع تبديل وعاء الاستفهام بوعاء التحقق، وإلّا لما كان للجواب فائدة.

وبكلمة أخرى: أنّ كلمة «نعم» تكون في قوّة الإتيان بمعنىّ مماثل لمعنى الجملة المستفهم عنها في كلّ النواحي عدا ناحية الوعاء، فوعاء معنى تلك الجملة هو وعاء الاستفهام؛ لدخول أداة الاستفهام عليها، ووعاء معنى «نعم» هو وعاء

التحقّق؛ لتجرّده عن الأدوات.

هذا، وقد يمكن تأويل كلام المحقّق العراقي رحمته الله حيث ذهب إلى أنّ «هل» تدلّ على النسبة بين مفاد الجملة والاستفهام بأن يكون مقصوده هو ما قلناه من أنّ مفاد الجملة وهو النسبة التصادقيّة لوحظ بلحاظ وعاء الاستفهام، لا أن يقصد بالاستفهام معنى اسمي وقع طرفاً للنسبة مع مفاد الجملة، إلّا أنّ تعبيره رحمته الله قاصر عن إفادة المقصود.

فإن قلت: لماذا تقسّم الجمل الإنشائيّة إلى قسمين، فبعضها يختلف عن الإخبار في عالم التصديق فقط، وبعضها يختلف عن الإخبار في عالم التصرّو بلحاظ الوعاء، فلتكن كلّ الجمل الإنشائيّة مختلفة عن الإخبار بلحاظ الوعاء، حتّى ما يكون مشتركاً بين الإخبار والإنشاء، من قبيل «أنت طالق»، أو «المصلّي يعيد صلاته»، فتكون النسبة التصادقيّة في «أنت طالق» الإنشائيّة بلحاظ وعاء الاعتبار، وفي «أنت طالق» الإخباريّة بلحاظ وعاء التحقّق؟

قلت: الصحيح: وجود فرق ثبوتي وإثباتي بين القسمين: أمّا الفرق الثبوتي فهو: أنّ وعاء الاعتبار في «أنت طالق»، ووعاء الطلب في «المصلّي يعيد» ليس في عرض وعاء التحقّق على حدّ عرضيّة وعاء الاستفهام لوعاء التحقّق. أمّا وعاء الاعتبار، فلأنّ الاعتبار في أمثال «أنت طالق» إنّما يتعلّق بالنسبة التصادقيّة التحقّقيّة، بمعنى: أنّ المعتبر مفهوماً هو النسبة في الخارج^(١).

(١) لا يخفى: أنّ مثل هذا البيان يمكن ذكره في القسم الآخر من الإنشاء أيضاً الذي ليست ضمن صيغة مشتركة بين الإنشاء والإخبار، وذلك بأن يقال: إنّ «هل زيد قائم؟» استفهام عن النسبة التصادقيّة في وعاء التحقّق، فهو لا يستفهم عن النسبة التصادقيّة

→

بلحاظ وعاء الاستفهام، ولا عن النسبة التصادقية بلحاظ وعاء الترجي مثلاً، ولا عن ذات الموضوع أو المحمول، وإنما يستفهم عن النسبة التصادقية بين الموضوع والمحمول بلحاظ وعاء التحقق، فإنها هي المشكوكة لديه، والنسبة التصادقية ليست لها حصص أو أوعية مختلفة، بل وعاءها دائماً عبارة عن وعاء التحقق، فتارة يحكى عنها، وأخرى يسأل عنها، أو تتمنى، أو تترجى مثلاً.

وقد اتضح بكل ما ذكرناه: أن خير ما يمكن أن يقال في الإنشاءات غير المشتركة مع الإخبار في الصيغة: إن حرف الإنشاء من قبيل: «هل» أو «ليت» أو «لعل» مفاده نسبة استفهامية، أو نسبة التمني، أو الترجي مثلاً بين النسبة الموجودة في المدخول وبين الشخص المستفهم، أو المتمنى، أو المترجى، وهي نسبة تامة؛ لأن موطنها الذهن، فإنها نسبته متقومة بطرفين: أحدهما ذهني بحت، وهي النسبة الموجودة في المدخول، والآخر نفس المستفهم، أو المتمنى، أو المترجى الثابتة في ذهنه بالوجود الحضورى.

هذا في مثل الاستفهام، وأمّا في مثل الأمر، فأفضل ما يمكن أن يقال في المقام ما قلناه في تعليق سابق عن المحقق الإصفهاني رحمته الله من وجود نسبة تامة بعينية ثلاثية الأطراف بين الأمر والمأمور والفعل، وكذلك في النهي نقول: إنه توجد نسبة زجرية تامة ذات ثلاثة أطراف. ففرق بين الصيغ الإنشائية غير المشتركة مع الإخبار التي يكون فرقها عن الإخبار بمجرد دخول أداة عليها كأداة الاستفهام أو التمني، أو غير ذلك، فتلك الأداة تدلّ فيها على نسبة جديدة، وتكون نسبة المدخول طرفاً من طرفيها، وبين الصيغ الإنشائية التي يكون فرقها عن الإخبار في الهيئته، كالأمر والنهي، فلا توجد فيها نسبتان تامتان، بل توجد فيها نسبة تامة واحدة ذات أطراف ثلاثة.

هذا، والذي اخترناه هنا من كون صيغة الأمر أو النهي دالة على نسبة تامة بعينية أو زجرية ثلاثية الأطراف أولى من الاحتمالات الآتية، وهي ما يلي:

١ - أن يختار ما أفاده أستاذنا الشهيد رحمته الله فيما سيأتي - إن شاء الله - في صيغة الأمر،

←

وأما وعاء الطلب فلأن إبراز الطلب بمثل «المصلي يعيد» إنما هو بعناية: أن إبراز تحقق الشيء نحو استطراق إلى تفهيم كونه مطلوباً، أو بعناية: أن إبراز تحقق الشيء من العبد المفروض كونه منقاداً وممثلاً يلزم كونه مطلوباً.

→

من أن صيغة الأمر تدل على نسبة بعثية ناقصة بين المادة وذات ما، وهيئة الجملة تدل على النسبة التصادقية بين ذات ما وزيد مثلاً.

وهذا مبني على افتراض النسبة البعثية محاكاة للبعث التكويني باليد مثلاً، فلها منشأ خارجي، فتصبح ناقصة، لكن الظاهر أن النسبة البعثية في الذهن أمر مستقل، وموطنها الأصلي هو الذهن، ولا نحس بالمحاكاة عن بعث خارجي، وقد مضى أن كل نسبة يكون مولدها وموطنها الأصلي هو الذهن لا الخارج تكون نسبة تامة.

٢ - أن يختار مثل ما أفاده أستاذنا الشهيد رحمته الله في الاستفهام من دلالة الجملة الاستفهامية بمعونة أداة الاستفهام على النسبة التصادقية في ظرف الاستفهام، فكذلك نقول في جملة الأمر مثلاً: إنها تدل على النسبة التصادقية في ظرف الطلب.

وهذا عيبه: أن الاستفهام استفهام عن النسبة التصادقية بلحاظ وعاء الخارج التي هي محل شك المستفهم، وليس بلحاظ وعاء الاستفهام تصادق بين الموضوع والمحمول.

٣ - أن يختار مثل ما اخترناه في الاستفهام من أنه يدل على نسبة استفهامية تامة بين طرفين: أحدهما المستفهم، والآخر النسبة التصادقية الموجودة في الجملة المستفهم عنها، فيقال في الأمر أيضاً: إنه يدل على نسبة بعثية تامة بين طرفين: أحدهما الأمر، والآخر النسبة التصادقية الموجودة بين المادة والفاعل التي ليست بمعنى وحدة المعنوي، بل بمعنى وحدة المركز.

وهذا عيبه: أننا نحس بوجودنا بأن المأمور ركن مباشر في نسبة الأمر، وكذلك المأمور به، وهذا بخلاف باب الاستفهام الذي يكون الركن المباشر للاستفهام فيه عبارة عن المستفهم عنه، لا عن خصوص موضوع المستفهم عنه، أو محموله، وليس المستفهم عنه إلا عبارة عن النسبة التصادقية المفروضة بين الموضوع والمحمول.

وعلى كل حال، فالتحقّق ملحوظ أولاً في أمثال هذه الموارد، وهذا بخلاف القسم الثاني من الإنشاء.

وأما الفرق الإثباتي، فهو عدم وجود الأداة المستقلة التي تساعد على افتراض وعاء آخر غير وعاء التحقّق الذي يقتضيه نفس التجرّد كما عرفت، في حين أنّها موجودة في القسم الثاني من الإنشاء الذي يختصّ بتعبير متمخّض في الإنشائية.

الأدوات الإنشائية التي لا تدخل على جملة تامّة:

بقي الكلام في الأدوات الإنشائية التي لا تدخل على جملة تامّة، بل قد يتصوّر أنّه تكون الجملة تامّة بها، كما في قولنا: «يا زيد»، فإنّ ما سبق في الجمل الإنشائية لا يمكن تطبيقه بدون عناية على جملة النداء؛ إذ لا توجد فيها بقطع النظر عن حرف النداء نسبة تصادقية، فنقول:

إنّ تصوير مفاد الجملة الندائية يمكن أن يكون: إمّا بتقريب إرجاعها إلى جملة فعلية، بحيث يكون قولنا: «يا زيد» في قوّة قولنا: «أدعو زيدا» - طبعاً بداعي الإنشاء لا الإخبار^(١) - فيطبّق عليه ما ذكرناه في الجملة الفعلية. وإمّا بتقريب آخر، حاصله: أنّ حرف النداء باعتباره منبّهّاً تكوينيّاً على حدّ المنبّهية التكوينية لكلّ صوت، فإطلاقه إيجاد لما هو المنبّه تكويناً، لا لما هو حاكٍ ودالٌّ عليه بالدلالة اللفظية، ولكن حيث إنّ المنبّهية التكوينية لحرف النداء نسبتها إلى زيد

(١) مع فرض فرق بين كلمة «يا» وكلمة «أدعو»، وهو أخذ الدلالة في «يا» على ما في النفس من الإنشاء على مستوى الدلالة التصويرية في الموضوع له؛ ولذا لم يكن مشتركاً بين الإنشاء والإخبار.

وغير زيد على حدّ واحد، وحيث إنّه حينما يراد به تنبيه زيد بالخصوص لا بدّ من دالّ على ذلك، فلا بدّ من أن تكون هيئة «يا زيد» موضوعة لتوجّه النداء نحو زيد الذي هو أمر نسبيّ قائم في الذهن بين النداء وزيد، وبهذا يظهر أنّه لا يمكن استبدال حرف النداء بأيّ صوت آخر برغم منبهيّته التكوينيّة؛ وذلك لأنّ الهيئة المتحصّلة من ضمّ صوت آخر إلى كلمة زيد غير موضوعة لإفادة توجّه النداء نحو زيد بالخصوص، فلا يحصل ربط بذلك. وعلى هذا الأساس نعرف الفرق بين نداء زيد و«يا زيد»، فإنّ نداء زيد دالّ حكائيّ على حصّة خاصّة من مفهوم النداء، وأمّا «يا زيد» فهو نداء حقيقيّ، وقد أفيد توجّهه إلى زيد بدالّ حكائيّ. وإن شئت قلت: إنّ نداء زيد أو تنبيهه تارة يكون موجوداً بوجود حكائيّ مقيداً وقيداً، وذلك بعبارة مثل قولنا: تنبيه زيد، وأخرى يكون موجوداً بنفسه حقيقة مقيداً وقيداً، كما إذا أمسكنا زيدا وجذبناه بقصد كسب انتباهه، فإنّ المنبّه وكونه منبّهاً لزيد موجود حقيقة، وثالثة يكون أصل المنبّه موجوداً حقيقةً، وتكون نسبته وتوجّهه إلى زيد موجوداً بوجود حكائيّ.

وهذه النسبة ناقصة؛ لأنّ موطنها الأصليّ هو الخارج، فإنّ التنبيه وكونه تنبيهاً لزيد أمرٌ خارجيّ، والهيئة دلّت على النسبة التحليليّة بين التنبيه وزيد. وفرق هذه النسبة عن النسبة في «نداء زيد»، أو «تنبيه زيد» أنّ النسبة في «نداء زيد» أو «تنبيه زيد» نسبة بين مفهوم النداء أو التنبيه وزيد، وهذه نسبة بين واقع النداء أو التنبيه وزيد.

فإن قلت: إذا كانت النسبة في «يا زيد» ناقصة، إذن فهي نسبة تحليليّة، وهي مع طرفيها شيء واحد في الذهن، إذن فما معنى كون جزء تحليليّ من ذلك موجوداً حقيقة، وجزء تحليليّ آخر منه موجوداً بوجود حكائيّ؟!

قلت: مقصودنا من ذلك: أن مجموع الوجود الخارجي للمنبّه مع تلك الهيئّة تعاوناً في إعطاء ذاك الشيء الواحد إلى الذهن، لا أن كلّ واحد منهما أوجد حقيقة جزءاً مستقلاً من ذاك الشيء، حتّى يقال: إنّه لا يعقل ذلك.

هذا، ولا ضير في افتراض كون الحكاية عن توجّه واقع المنبّه إلى زيد، بمعنى إعطاء صورة ذلك إلى الذهن عن طريق إيجاد واقع المنبّه، ونسبته بالوجود الحكائي إلى زيد موجدة لواقع ذي الصورة، أي: أنّه يتحقّق بذلك واقعاً تنبيه زيد، من قبيل إيجاد بعض الحالات النفسيّة في شخص عن طريق الإيجاد بوجودها فيه.

فإن قلت: إذا كانت هذه النسبة ناقصة، فلماذا نرى أن «يا زيد» جملة تامّة يصحّ السكوت عليها؟

قلت: إنّها ليست جملة تامّة بمعنى أنّها أوجدت نسبة بين شيئين مستقلّين كافيين في إيجاد تلك النسبة، وصحّ سكوت المخاطب على تلك النسبة على حدّ تماميّة «زيد قائم» مثلاً. نعم، هي تامّة بمعنى أنّه كان المقصود إيجاد تنبيه زيد خارجاً وقد وجد هذا التنبيه، فليست هناك حالة انتظاريّة من ناحية التنبيه، فيرجع زيد متوجّهاً إلى المنادي، لكي يسمع ما يريد أن يقوله له^(١).

هذا تمام الكلام في حقيقة المعنى الحرفي ومعنى هيئات الجمل.

(١) يمكن افتراض كون حرف النداء موضوعاً لنسبة ندائيّة، أو دعويّة، أو نوع من النسبة الطلبيّة تختلف عن التنبيه التكويني، وتكون هذه النسبة مولدها الأصلي الذهن، فهي نسبة تامّة، أحد طرفيها الداعي باعتباره حاضراً لدى نفسه، والثاني المدعوّ باعتبار حضور صورته لدى نفس الداعي، شبيهاً بما شرحناه في النسبة الاستفهاميّة.

كيفية وضع الحروف والهيئات:

بقي الكلام في أنه هل من الصحيح: أن الحروف والهيئات يكون الوضع فيها عاماً والموضوع له فيها خاصاً، أو لا؟
فنقول: إن الكلام تارة يقع في موارد النسب الواقعية بحسب مصطلحنا، كالنسبة التصادقية، والإضرابية، والتفسيرية، والتأكيذية، ونحو ذلك، وأخرى في النسب التحليلية، كنسبة الظرفية.

أمّا الكلام في النسب الواقعية، فلا بد أن نعرف أولاً: ما المراد بكون الموضوع له فيها عاماً، أو خاصاً؟ فنقول: ليس المراد هو الصدق على كثيرين في الخارج وعدم الصدق؛ لوضوح: أن النسبة الواقعية التي موطنها الأصلي هو الذهن لا تصدق على الخارج أصلاً، ففي الخارج لا يتعلّق إضراب أو تفسير ونحو ذلك، ولا يتعلّق في الخارج التصديق؛ إذ الخارج وعاء الوحدة، لا وعاء التصديق.
كما أنه ليس المراد بالعمومية والخصوصية ما جاء في كلام المحقق النائيني رحمته الله، من أن معنى الخصوصية كون تقيّد المعنى الحرفي بطرفيه داخلًا في حريم معنى الحرف وإن كان طرفاه خارجين عنه من باب دخول التقيّد وخروج القيد، ومعنى العمومية كون التقيّد والقيد كلاهما خارجين^(١). فإنّ هذا الكلام لا معنى له؛ إذ ليس لنا زائداً على المعنى الحرفي أمران: قيد وتقيّد حتّى يتكلّم في أنه: هل كلاهما خارجان عن حريم معنى الحرف أو أن التقيّد داخل والقيد خارج؛ فإنّ المعنى الحرفي امتيازُه عن المعنى الاسمي هو: أنه بذاته ربط، فلا يحتاج إلى ربط

(١) راجع فوائد الأصول، ج ١، ص ٥٤ - ٥٩ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات ج ١، ص ٢٨ - ٢٩.

وتقيّد، وإلاّ لا حتاج ذاك الربط والتقيّد إلى ربط وتقيّد آخر، وهكذا. والذي ينبغي أن يقال في معنى: أن الموضوع له عامّ أو خاصّ: إنّ أفراد هذه النسب الواقعيّة كأفراد النسبة التصادقيّة، أو أفراد النسبة الإضرائيّة، أو أفراد النسبة التأكيديّة، وغير ذلك هل يتصوّر بينها جامع حقيقيّ مع إلغاء خصوصيّات الطرفين يصدق على كثيرين في نفس عالم الذهن، حتّى يعقل وضع اللفظ بإزائه، فيكون الموضوع له عامّاً، أو لا يتصوّر جامع حقيقيّ بينها، فيكون الموضوع له خاصّاً لا محالة؟

والصحيح: استحالة الجامع كما بيّناه في المسلك الثالث في المعنى الحرفي. وخلاصة ما بيّناه: أنّ النسبة متقوّمة بتمام ذاتها بشخص الطرفين، فإن تحقّقنا على خصوصيّات الأطراف استحالة أخذ الجامع لتباين الخصوصيّات، وإن ألغينا خصوصيّات الأطراف ألغينا بذلك نفس النسب، فلا جامع حقيقيّ ذاتيّ بين الأفراد، فيتعيّن وضع الحرف بإزاء أفراد هذه النسب. وهذا معنى: أنّ الموضوع له خاصّ، والواضع يتصوّر مفهوماً إجمالياً - حسب تصوّراتهم للوضع - ويشير به إلى أشخاص النسبة التصادقيّة، أو الإضرائيّة مثلاً، فيكون الوضع عامّاً.

وأما الكلام في النسب التحليليّة من قبيل مفاد «في» ونحو ذلك من النسب التي يكون موطنها الأصليّ هو الخارج، فهنا - بحسب الحقيقة - لا بدّ من الكلام في المرتبة السابقة على البحث عن كون الموضوع له عامّاً أو خاصّاً في أنّه هل هناك للحرف وضع مستقلّ ليقع الكلام في أنّ الموضوع له خاصّ أو عامّ، أو ليس له وضع مستقلّ؟ وعليه نقول: إنّ الصحيح: أنّ كلمة «في» في قولنا مثلاً: «نار في الموقد» ليس لها وضع مستقلّ، وذلك لما وضّحنا من أنّ النسب التي موطنها الأصليّ هو الخارج هي نسب تحليليّة، ومعنى النسبة التحليليّة: أنّ هناك وجوداً

واحداً في عالم الذهن، وهو وجود لمركّب تحليليّ أحد أجزاء ماهيته التحليليّة هو النسبة، وقد مضى البرهان على ذلك، وإذا كان كذلك استحال كون جملة «نار في الموقد» دالّة على ثلاثة معانٍ بنحو تعدّد الدالّ والمدلول؛ لأنّ هذا معناه وجود ثلاثة انتقالات ذهنيّة بعدد كلمات الجملة، مع أنّنا برهناً على أنّ هناك لحاظاً واحداً في الذهن، ومعنى واحداً في ذاك الصقع وإن تعدّدت أجزاؤه التحليليّة، وانتقالاً واحداً للذهن، فكيف يعقل أن تكون كلمة «في» بنفسها في هذه الجملة تعطي معنى، وكلمة «نار» تعطي معنى آخر، وكلمة «الموقد» تعطي معنى ثالثاً؟! فالصحيح: أنّ هناك دلالة تصوّريّة واحدة لمجموع «نار في الموقد»، فوضع الحرف في النسب التحليليّة وضع ضمنيّ، كما أنّ مدلوله ضمنيّ تحليليّ، وعليه يقع الكلام في هذه الجملة والمعنى الوجداني: هل هذا بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، أو لا؟ وطبعاً من الواضح: أنّ الأمر كذلك، فإنّ الواضع بعد أن وضع كلمة «النار» لمعناها، وكلمة «الموقد» لمعناها، ووضع كلمة «رجل» لمعناها، وكلمة «الحديقة» لمعناها، وهكذا جاء إلى جملة «نار في الموقد»، وجملة «رجل في الحديقة»، ونحو ذلك، فوضعها لتلك الحصص، وهو لم يتصوّر تمام هذه الجمل، بل أشار إليها إجمالاً. فالوضع عامّ لكنّه وضع لواقع الحصص، فالموضوع له خاصّ.

نعم لو أخذنا جملة واحدة معيّنة من قبيل: «نار في الموقد» فليس معناها خاصّاً بلحاظ أفراد هذا المعنى؛ فإنّ هذه الجملة تعطي حصّة خاصّة من المفهوم الاسميّ الذي يتصوّر فيه الجامع، وليست من قبيل الحروف التي تدلّ على النسب الواقعيّة، فالموضوع له بلحاظ هذه الأفراد عامّ، وإن كان خاصّاً بلحاظ أفراد كلّيّ المحصّص بالنسبة الظرفيّة مثلاً، أي: أنّه وضع بوضع واحد «نار في الموقد»

لحصة، و «رجل في الحديقة» لحصة أخرى وهكذا^(١).

(١) ولا بأس بالحديث في نهاية المطاف عن ثمرة بحث المعاني الحرفية ولو مختصراً.

وليس المقصود بالثمرة الثمرة العملية التي تنتج بالفعل أثراً عملياً لكل فقيه؛ إذ ربّ فقيه يرى لنفسه دليلاً آخر يثبت ما أراد استفادته من بحث المعنى الحرفي في المورد الفلاني، أو يرى مناقشة في أصل تلك الثمرة، أو يرى مبنى في بحث آخر غير بحث الحروف يوجب إلغاء تلك الثمرة، ولكن كلّ هذا لا يعني جواز حذف بحث المعاني الحرفية عن قاموس علم الأصول، بل يضطرّ الفقيه إلى بحث المعاني الحرفية، وبحث تلك النكات والمباني الأخرى، كي يثق بالنهاية إلى النتيجة التي يفتي بها؛ إذ من المحتمل إذا بحث أن لا يقتنع بتلك النكته التي ما أبقت مورداً للثمرة، وبالتالي يصبح بحث الحروف منتجاً له.

والثمرات التي يمكن تفريعها على بحث الحروف على ثلاثة أقسام:
القسم الأول: ما قد يترتب على أصل بحث المعنى الحرفي، ونذكر لذلك مثالين:
المثال الأول: ما قد يقال من أن الوجوب المستفاد من صيغة الأمر؛ أو من جملة الأمر لا يمكن أن يُقيّد بقيد، فوجوب الحجّ مثلاً لا يمكن تقييده بالوقت المخصوص، وبالتالي سيتقدّم الوجوب على وقت الحجّ، ويكون الوقت قيداً للمادة لا للهيئة، ويستنتج من ذلك وجوب المقدمات المفوّتة من قبل أو ان الواجب؛ لأنّ وجوب ذي المقدّمة فعليّ من قبل الوقت، فيترسّخ الوجوب على المقدمات. والوجه في عدم إمكان تقييد الهيئة: إمّا القول بأنّ المعنى الحرفي جزئيّ؛ لأنّ الموضوع له فيه خاصّ، فلا يقبل التقييد، أو القول بأنّ المعنى الحرفي لا يمكن الالتفات إليه، بمعنى: أنّه مندكّ في الأطراف، وليس له استقلال ذاتيّ كي يمكن تقييده.

ومثل هذه الثمرة كافية في ضرورة بحث المعنى الحرفي وإن كان للسفيه والأصوليّ طرّقاً لمناقشتها، إلّا أنّه - كما - قلنا لو لم يبحثها كيف يناقشها؟!
فمثلاً قد يقول القائل: نحن لدينا طرق أخرى للوصول إلى وجوب المقدمات المفوّتة

→

كلزوم فوات غرض المولى في وقته على تقدير ترك المقدمات قبل الوقت.
أو يقول القائل: إنَّ الاندكاك بالمستوى المانع عن الالتفات المستقل، أو التقييد إنما هو في النسب الناقصة؛ لأنَّ وجودها تحليلي بحت، لا واقعي. أمَّا الوجوب الذي يستفاد من النسبة التامة فليس تقييده مستحيلًا؛ لأنَّ له وجوداً واقعياً في الذهن.
أو يقول القائل: إنَّ كون الموضوع له خاصاً، وكون المعنى الحرفي جزئياً إنما هو بلحاظ أطرافه التي تَقوُّم النسبة بها، لأنَّه لو قشَّر المعنى الحرفي عنها لم يبقَ شيء، ولو لم يقشَّر عنها لم نحصل على الجامع الحقيقي. أمَّا بلحاظ القيود الأخرى العرضية، فبالإمكان تقييد المعنى الحرفي بها.
إلا أنَّ كلَّ هذه الأجوبة لو تمَّ بعضها لا يمنع - كما قلنا - عن ضرورة بحث المعاني الحرفية.

المثال الثاني: ما قد يقال في مفهوم الشرط من توقُّفه على تعليق سنخ الحكم على الشرط، كي ينتفي بانتفاء الشرط سنخ الحكم، فيثبت المفهوم، إلا أنَّ تعليق سنخ الحكم محال؛ لأنَّ مفاد الهيئة معنى حرفي جزئي، فلا يدلُّ إلا على شخص الحكم، أو لأنَّه معنى اندكائي لا يقبل الإطلاق والتقييد.
وهب أنَّ فقيهاً أصولياً يناقش في ذلك: إمَّا بإنكار المفهوم، حتَّى بعد فرض إمكان الإطلاق في المعنى الحرفي؛ وذلك للقول بأنَّ الجزاء نسبته إلى الشرط كنسبة المحمول إلى الموضوع، والإطلاق إنما يتم في الموضوع لا في المحمول، فقولنا مثلاً: «إنَّ النار حارَّة» إنما يدلُّ على أنَّ النار بكلِّ أقسامها تحمل الحرارة، لا على أنَّ النار تحمل جميع أقسام الحرارة.

وإمَّا بإنكار كون جزئية المعنى الحرفي مانعة عن الإطلاق والتقييد؛ لما أشرنا إليه من أنَّ جزئية المعنى الحرفي إنما هي بلحاظ أطرافها الركنية، لا بلحاظ قيود أخرى تُعرض عليها، وإنكار كون معنى الهيئة التامة مندكاً بنحو يستحيل إطلاقه وتقييده، إلا أنَّ كلَّ هذا

←

→

لو تمّ لم يمنع عن ضرورة بحث المعنى الحرفي كما أشرنا إليه.

القسم الثاني: ما قد يترتب على الفرق الجوهرية بين النسب التامة والنسب الناقصة، ونذكر لذلك مثلاً، وهو: دعوى الفرق بين مفهوم الشرط ومفهوم الوصف، بالإيمان بالأوّل وإنكار الثاني، ببيان: أنّ أداة الشرط تدلّ على النسبة الشرطيّة التامة بين طرفين: أحدهما: نسبة الجزاء، والثاني: نسبة الشرط. وبما أنّ نسبة الجزاء علّقت على الشرط نجري فيها الإطلاق لإثبات أنّ المعلق سنخ الحكم، فيثبت المفهوم، في حين أنّه لو بدّل قوله: «إن كان الرجل عالماً فأكرمه» بقوله: «أكرم الرجل العالم» فهنا ليست النسبة بين الرجل والإكرام تامة، ولا يوجد هناك ما يدلّ على تعليقها على العلم، ويبقى أن يقال في تقريب المفهوم: إنّنا نجري الإطلاق في الرجل الواجب إكرامه بلحاظ وقوعه طرفاً للنسبة الناقصة مع العالم، فيقال بمقتضى الإطلاق: إنّ كلّ رجل يجب إكرامه يكون مقيداً بكونه عالماً، وبهذا يثبت المفهوم، وهو: أنّ الرجل الذي لا يكون عالماً لا يجب إكرامه، ولكن يرد على ذلك: أنّ النسبة بين الرجل والعالم نسبة ناقصة، فقد أصبح الموصوف والصفة حصّة واحدة، فلا معنى لإجراء الإطلاق في الموصوف وحده؛ لأنّه اندكّ ضمن الحصّة، فلا يجري الإطلاق إلّا في الحصّة، ومعنى إطلاق الحصّة وجوب إكرام كلّ رجل عالم، أمّا عدم وجوب إكرام غير العالم كما لو كان الرجل جاهلاً ولكّنه كان عادلاً مثلاً، فغير معلوم.

القسم الثالث: ما قد يترتب على الخلاف في فهم حقيقة غُصن من أغصان الحروف، من قبيل: معنى أداة الشرط مثلاً، فقد يقال: إنّ أداة الشرط تجعل الشرط ركناً ثالثاً للنسبة الموجودة بين الموضوع والمحمول في الجزاء، وقد يقال: إنّ أداة الشرط تعلّق نسبة الجزاء التي ليس لها إلّا ركنان: الموضوع والمحمول، على الشرط، فعلى الثاني قد يتمّ مفهوم الشرط لإجراء الإطلاق في النسبة المعلقة على الشرط لإثبات أنّ المعلق سنخ الحكم، في حين أنّنا لو قلنا: إنّ النسبة في الجزاء أصبحت ثلاثيّة الأركان، ثالثها الشرط، لم يكن انتفاء الشرط إلّا موجباً لانتفاء هذا الشخص من الحكم، فيبطل المفهوم.

←

→

الأسماء المبهمة:

ولنختم الحديث في هذا الفصل عن كلام حول الأسماء المبهمة كالموصلات والضمائر وأسماء الإشارة، حيث قد يقال فيها أيضاً بأنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له فيها خاصّ، كما قيل في الحروف والهيئات، فينبغي تثليث البحث عن الحروف والهيئات بالبحث عن الأسماء المبهمة.

وقد مشى الآخوند الخراساني رحمته الله في هذا القسم نحو مشيه في الحروف والهيئات، فذكر: أنّ بالإمكان إرجاع الفرق بين الأسماء المبهمة وغيرها في الوضع، لا في الموضوع له، ويكون فرقه في الوضع بلحاظ طور الاستعمال، فأسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر، كما أنّ بعض الضمائر وضعت ليخاطب بها المعنى. والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخيص، لا أنّ التشخيص نتج من كون المستعمل فيه أو الموضوع له خاصّاً (راجع الكفاية، ج ١، ص ١٦ بحسب طبعة المشكيني).

وأورد عليه السيّد الخوئي رحمته الله بأنّنا حتّى لو سلّمنا الاتحاد الذاتيّ بين المعنى الحرفيّ والاسميّ، وكون اللحاظ الآليّ والاستقلاليّ ملحوظين في مقام الاستعمال، وغير مأخوذين في الموضوع له لا نقبل بمثل ذلك في الإشارة إلى المعنى. والفرق بين الموردين هو: أنّ لحاظ المعنى في مرحلة الاستعمال ضروريّ لا بدّ منه، سواء أخذه الواضع قيّداً للموضوع له أو لا؛ لأنّ الاستعمال فعل اختياريّ للمستعمل، متوقّف على لحاظ المعنى واللفظ، فلا يلزم على الواضع أن يجعل لحاظ المعنى - آلياً كان أو استقلاليّاً - قيّداً للموضوع له، بل يكون ذلك عبثاً ولغواً بعد ضرورة وجوده في مقام الاستعمال، ولكن الإشارة إلى المعنى ليست ممّا لا بدّ منه في مرحلة الاستعمال، حتّى يستغني الواضع من أخذها قيّداً في الموضوع له، فإنّ المقصود بالإشارة إن كان هو نفس استعمال اللفظ في المعنى، والدلالة باللفظ على المعنى، فهذا غير مخصوص بأسماء الإشارة وما يلحق بها، بل يشترك فيها جميع الألفاظ، وإن كان أمراً زائداً على الاستعمال،

←

→

فلا بدّ للواضع من أخذه في الموضوع له؛ إذ ليس هو كالحاظ المعنى الذي لا بدّ منه في مقام الاستعمال، فإنّ الاستعمال بدونه ممكن.

والتحقيق: أنّ الوضع الذي هو عبارة عن التعهّد يشمل واقع الإشارة والتخاطب في المقام، فكلّ متكلم تعهّد في نفسه بأنّه متى ما قصد تفهيم معاني أدوات الإشارة والتخاطب يُقرن بالاستعمال واقع الخطاب، أو واقع الإشارة باليد، أو الرأس، أو العين مثلاً، فبدون الإشارة أو الخطاب لا توجد لللفظ دلالة على معناه.

هذا، وبما أنّ كلمة «هذا» أو «هو» وضعت لواقع المفرد المذكّر، أعني به كلّ مفهوم كلّيّ أو جزئيّ يكون مذكّراً، لا لمفهوم المفرد المذكّر بأن يصبح لفظ «هذا» مرادفاً للفظ «المفرد المذكّر»، إذن فيكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، وكذلك الحال في باقي أسماء الإشارة والضمائر (راجع المحاضرات، ج ١، ص ٩٠ - ٩١).

وأورد السيّد الأستاذ رحمته الله على كلّ ما مضى بما يلي، وذلك بناءً على النقل الوارد في كتاب السيّد الهاشمي حفظه الله (بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ٣٣٧ - ٣٣٨):

أولاً: أنّ ما أفاده السيّد الخوئي رحمته الله من التفصيل بين لحاظ الآليّة أو الاستقلاليّة في الاستعمال والإشارة أو التخاطب في المقام بإمكان استغناء الواضع عن أخذ الأوّل في الموضوع له؛ لأنّه لا بدّ منه في الاستعمال بخلاف الثاني، غير صحيح، فإنّ ما لا بدّ منه في الاستعمال إنّما هو أصل لحاظ المعنى، أمّا كونه آليّاً في الحروف أو استقلاليّاً في الأسماء، فليس ممّا لا بدّ منه. فهذا أيضاً بحاجة إلى أخذه من قبل الواضع مثلاً. والشيخ الآخوند رحمته الله لم يقل بنفي أخذ ذلك بحسب الوضع من قبل الواضع، وإنّما قال بأنّ آليّة اللحاظ أو استقلاليّة لدى الاستعمال مأخوذة بلحاظ الوضع في نفس العلقّة الوضعيّة، لا في الموضوع له، ويفترض ذلك أيضاً في الإشارة والتخاطب أيضاً.

نعم يرد على الآخوند رحمته الله أنّ تقييد العلقّة الوضعيّة بقيد ما من دون تضيق في الموضوع له على التصورات الصحيحة لحقيقة الوضع غير ممكن، وأنّ دعوى الترادف في المعنى

←

→

والموضوع له بين كلمة «هذا» وكلمة المفرد المذكّر مثلاً خلاف الوجدان.
وثانياً: أنّ فرض أخذ واقع الإشارة أو التخاطب من قبل الواضع في الموضوع له - كما أفاده السيّد الخوئي رحمه الله - مبنيّ على مبناه من مسلك التعهّد، وكون الدلالة الوضعيّة تصديقيّة، وقد أوضحنا نحن بطلان هذا المسلك.

ويقول رحمه الله على ما في كتاب السيّد الهاشمي: والصحيح: أنّ كلمة «هذا» تستبطن الإشارة بلا إشكال؛ لشهادة الوجدان اللغويّ بذلك، ولكن لا بمعنى وضعها لمفهوم الإشارة، فإنّ مفهوم الإشارة ليس إشارة، كما أنّ مفهوم النسبة ليس نسبة، ولا بمعنى وضعها لواقع الإشارة الذي هو فعل من النفس، ونحو توجّه خاصّ^(١)؛ لأنّ هذا يعني كون الكلمة ذات مدلول تصديقيّ بحسب وضعها، وقد أبطلنا ذلك، ولا بمعنى وضعها للمقيّد بواقع الإشارة، لا على نحو دخول القيد والتقيّد، ولا على نحو دخول التقيّد وخروج القيد؛ لأنّه يستبطن أيضاً محذور الرجوع إلى التعهّد والدلالة التصديقيّة، بل توضيح ما نقوله من استبطان كلمة «هذا» للإشارة هو: أنّ الإشارة نحو نسبة وربط مخصوص بين المشير والمشار إليه، والنسبة الإشاريّة مع مفهوم الإشارة تكون تماماً كالنسبة الابتدائيّة مع مفهوم الابتداء، وكما أنّ النسبة الابتدائيّة لها صورة ذهنيّة في مرحلة المدلول تصوّريّ، كذلك تلك النسبة الإشاريّة، ولفظة «هذا» موضوعة لكلّ مفرد مذكّر واقع طرفاً لهذه النسبة الإشاريّة، لا بمعنى: أنّ الواقع الخارجيّ للإشارة مأخوذ، ليلزم انقلاب الدلالة الوضعيّة إلى التصديقيّة، بل الإشارة بما هي أمر نسبيّ تصوّريّ مأخوذة على حدّ سائر

←

(١) لا يخفى أنّ ما مضى منّا نقله من محاضرات الشيخ الفيّاض كان عبارة عن فرض الإشارة بمثل اليد أو الرأس أو العين، لا الإشارة بمعنى توجّه خاصّ من النفس، ولكن من الواضح: أنّ هذا التعبير الوارد هنا عن أستاذنا رحمه الله أدقّ وأنسب لمقام السيّد الخوئي رحمه الله، وكأنّه المقصود من التخاطب أيضاً، بمعنى: أنّه قصد بالتخاطب نحو توجّه خاصّ من النفس.

→

النسب الحرفية في مرحلة المدلول التصوري. ونفس الشيء يقال في التخاطب أيضاً، فإنه يحقق نسبة معينة تخاطبية على الوجه المذكور، وعلى هذا الأساس يكون الوضع في المبهات من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص.

أقول: إنَّ عدم كون الواقع الخارجي للإشارة مأخوذاً قيداً في الموضوع له؛ لأنَّه يلزم من ذلك انقلاب الدلالة الوضعية إلى التصديقية، بل المأخوذ صورة ذهنية عن واقع الإشارة، قد ينقض بالنسبة التصادقية في مثل «زيد قائم»؛ فإنَّ الهيئة تعطي للذهن واقع النسبة التصادقية، لا صورة عنها، ومع ذلك لم تنقلب الدلالة الوضعية إلى التصديقية، فإنَّ المقياس في انقلابها إلى التصديقية إنما هو فرض رجوع الوضع إلى التعهد، ومع عدمه لا تكون الدلالة الوضعية كاشفة كي يحصل بها التصديق، ومجرد إعطاء واقع النسبة لا يعني الكشف.

ولكن يحتمل أن يكون المقصود في المقام هو: أنه بما أنَّ النسبة التصادقية كان بالإمكان خلق مثلها في ذهن السامع، فكون الهيئة موضوعة لواقع النسبة التصادقية لم يكن بمعنى الكشف عنها، ولكن النسب التي لا يمكن خلقها في ذهن السامع برغم كونها ذهنية الموطن بلحاظ نفس المتكلم، وذلك كالإشارة والتخاطب، وكالاستفهام على تفسير مضى متاً للاستفهام، فهنا لا معنى لفرض كون الوضع معطياً لواقع النسبة، إلا أن يكون الواضع كاشفاً عن واقع النسبة. وهذا رجوع إلى الدلالة التصديقية، إذن فمعنى إعطاء الوضع للنسبة إلى ذهن السامع إعطاؤه لصورة ما عنها إلى ذهن السامع ولو تحليلية. أمَّا ما يوجد في نفس المتكلم، فلا ينبغي الإشكال في أنه عبارة عن واقع النسبة كما قلناه في الاستفهام.

ثمَّ إنَّ السرَّ في عدم كون مجرد الإشارة كلاماً تاماً برغم أنَّها ذهنية الموطن وغير تحليلية هو: أنَّ الإشارة لا بدَّ لها من هدف عقلائي، لا يتمَّ بمجرد الإشارة، وهو الإخبار عن حالة للمشار إليه مثلاً، أو الأمر بإيجاد، أو نحو ذلك، فليس النقصان هنا

←

→

بمعنى تحليلية النسبة في ذهن المتكلم، بل بمعنى آخر. وهذا نظير ما قاله أستاذنا الشهيد رحمته في نسبة النداء، حيث فرضها تحليلية، ولكن في نفس الوقت كان يعتبر الكلام تاماً بمعنى آخر من التمامية، غير واقعية النسبة، وكان ذاك المعنى عبارة عن أن الهدف المقصود من الكلام وهو التنبيه قد حصل.

بقي الكلام في الأسماء الموصولة. والظاهر أنها أيضاً موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص لكل أمر واقع طرفاً للنسبة الناقصة بين الموصول والصلة، والتي تدل عليها هيئة الموصول والصلة.

وقد تقول: لماذا تكون نسبة الموصول والصلة ناقصة مع أنها ذهنية المولد؟ ولكن الجواب ما مضى متاً في نسبة الوصف والموصوف، من أن البرهان إنما دل على نقصان كل نسبة ذهنية تكون خارجية المولد، ولم يقم البرهان على أن كل نسبة ذهنية المولد لابد وأن تكون واقعية وتامة.

ثم إنه قد اتضح بكل ما ذكرناه السر في أن الأسماء المبهمه دائماً تتلون بلون المورد، ولا يمكن أن يجرى فيها الإطلاق بأكثر مما يناسبه المورد بحجة أن المورد لا يختص الوارد، فمثلاً لو كان الحديث بين شخصين عن عدد من الرمانات، فقال أحدهما لصاحبه: «إني أحب ما هو أكبر» لم يكن لصاحبه أن يحمل هذا الكلام على إطلاقه في كل شيء يستفيد منه أنه يحب في جميع الفواكه، أو الأطعمة، أو في كل الأشياء ما هو أكبر. والسر في ذلك: أن الأسماء المبهمه موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص لأي معنى يشير إليه المتكلم مثلاً، أو يريده طرفاً للصلة، فأولاً يجب تحديد ذاك المعنى الذي جعل طرفاً للصلة، أو مشار إليه مثلاً بمناسبات المورد، وبعد ذلك يصح التمسك بإطلاق ذاك المعنى المفهوم بمناسبات المورد لأفراده، أو لحالاته.

وقد يقال بيان آخر لتوضيح تلون المبهمات بلون موردها لو تم لم يختص بالمبهمات بالمعنى المصطلح المذكور في المقام بل يشمل حتى مثل كلمة «شيء» وما شاكل ذلك

←

→

ممّا يكون مبهماً، بمعنى كون سعة مفاده فوق ما يؤلف قصده في الموارد المتعارفة، وإن كان يقصد مفاده بسعته الواسعة في بعض الموارد التي تناسب ذلك من قبيل: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، وعندئذٍ يقال: إنه في المورد الذي لا يناسب إرادة تلك السعة كما هو الغالب ينصرف عرفاً ذاك المبهم إلى دائرة المورد، ولا يفهم منه الإطلاق بالقدر المعقول من الإطلاق، فحينما يقول القائل مثلاً في مورد الأطعمة: «إني لا أحب شيئاً» حمل ذلك على الأطعمة، لا على كلّ ما يعقل دخوله في دائرة عدم الحبّ.

وعلى أيّ حال، فسواء تمّ هذا البيان أو لم يتمّ، فلا إشكال في أنّ المورد يبطل إطلاق الأسماء المبهمة بالمعنى المصطلح لهذه الكلمة كالموصلات؛ وذلك لما عرفت من أنّ الموضوع له فيها خاصّ، فالمعنى المقصود من تلك الكلمة يجب أولاً تعيينه بقرينة المورد، ثمّ إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة في دائرة ذاك المعنى المقصود.

الدلالة على المعنى المجازي

○ العناية المصححة للمجاز.

○ وجه التحقيق في المسألة.

الأمر الثالث: في أنّ المعنى المجازي هل يحتاج إلى عناية زائدة على الوضع الأول، أو لا؟

لا إشكال في أنّ اللفظ له دالتان اقتضائيتان: الأولى: الدلالة على المعنى الحقيقي، والثانية: الدلالة على المعنى المجازي، ولا إشكال أيضاً في أنّ الدلالة الثانية في طول الدلالة الأولى، أي: متوقّفة على وجود مانع عن فعليّة الدلالة الأولى، وإلاّ لأصبحت الدلالة الحقيقيّة فعليّة، ولم تصل النوبة إلى الدلالة المجازيّة، ولا إشكال أيضاً في أنّ الدلالة الأولى بحاجة إلى العناية الوضعيّة، وإنّما الكلام في الدلالة الشائبة الثانية، كدلالة «أسد» على الرجل الشجاع، فهل هي بحاجة أيضاً إلى عناية زائدة وراء الوضع الأول، أو لا؟ وقد وقع الخلاف في ذلك. وهذا الخلاف ينبغي أن يكون في مجاز الكلمة لا في مجاز السكاكي؛ لأنّ التجوّز في مجاز السكاكي إنّما هو في مرحلة التطبيق والادّعاء لا في مرحلة الاستعمال، فاللفظ لم يستعمل إلّا في معناه الحقيقي، فلا معنى للكلام في مرحلة الاستعمال في أنّه هل يحتاج إلى عناية وراء الوضع الأول، أو لا. فالكلام إنّما هو في القسم الأول، وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فهناك مسلك يقول بأنّ هذا الاستعمال بحاجة إلى عناية إضافيّة وراء الوضع الأول.

العناية المصححة للمجاز:

وهذه العناية الإضافية يمكن تفسيرها بعدة وجوه:

الوجه الأول: ما اختاره المحقق العراقي رحمته الله ^(١) من أن قدماء لغة العرب ومؤسسيها قد فتحوا باب المجاز، واستعملوا اللفظ في المعنى المجازي، وعلى أساس استعمالهم صح استعمالنا؛ إذ لو لم يكن العرب قديماً قد استعملوه لم يكن عربياً؛ لأنّ العربي ما استعمله العرب، وإذا لم يكن عربياً كان معنى ذلك: أنّه لم يصح استعماله.

وهذا الوجه غير صحيح، فإننا ننقل الكلام إلى نفس استعمال الأقدمين، ونقول: هل هو مستند إلى الوضع أو لا؟ فإن كان مستنداً إلى الوضع، رجعنا إلى الوجه الثالث القائل بأنّ تلك العناية هو الوضع، وسيأتي الكلام فيه، وإبطاله، وإن كان مستنداً إلى الطبع، وب نفس الوضع السابق، فنفس ما صحّ لهم الاستعمال، وأوجب لهم التفهيم صحّ لنا الاستعمال أيضاً، وأوجب لنا التفهيم في عرض واحد، وليس استعمالنا في طول استعمالهم. وأمّا دعوى: أنّهم لو لم يستعملوا لما كان عربياً، فغير صحيح، فإنّ المراد من العربي ما كان يستمدّ صحته من الوضع العربي، لا ما استعملوه وجرى على لسانهم.

الوجه الثاني: ما يظهر من صاحب الكفاية كتفسير لرأي القائل بالاحتياج إلى عناية زائدة، وهو: أنّ يقال: إنّ الاستعمال المجازي بحاجة إلى الترخيص من قبل الواضع ^(٢).

(١) لم أره في المقالات، ولا في نهاية الأفكار، ولعله موجود في تقرير آخر، أو أنني غفلت عن محل وجوده.

(٢) راجع الكفاية، ج ١، ص ١٩٩ بحسب طبعة المشكيني.

فإن كان هذا هو مقصود صاحب هذا المسلك، ورد عليه: أنَّ المراد بالترخيص: إن كان هو الترخيص التكليفي، فمن المعلوم أنَّ هذا شأن المولى الذي تجب إطاعته، لا شأن الواضع، وإن كان هو الترخيص الوضعي بمعنى جعل الصِّحة للاستعمال، فمن المعلوم أنَّ صِّحة الاستعمال بما هي هي غير مجعولة بنفسها، وإنَّما تنتزع من ناحية الوضع، فرجعنا إلى الوضع، وستعرف بطلانه في ردِّ الوجه الثالث. الوجه الثالث: أن يقال: إنَّ تلك العناية عبارة عن وضع جديد في قبال الوضع للمعنى الحقيقي، والكلام في هذا الوجه: تارةً يقع بناءً على مسلك المشهور في تفسير الوضع المصحَّح للاستعمال الحقيقي الذي ينتج الدلالة التصوريَّة فقط، وأخرى على مسلك التعهّد الذي ينتج الدلالة التصديقيَّة.

أمَّا بناءً على المسلك الأوَّل، فمن الواضح أنَّ الكلام على هذا المسلك يقع في الدلالة التصوريَّة للفظ على المعنى المجازي، لا الدلالة التصديقيَّة؛ لأنَّنا نريد أن نتكلّم في كَيْفِيَّة تصحيح دلالة اللفظ على المعنى المجازي الموازية لدلالته على المعنى الحقيقي الناشئة من الوضع، وهي دلالة تصوّريَّة حسب الفرض، فيكون الوضع للمعنى المجازي بنفس المعنى للوضع للمعنى الحقيقي، لا بمعنى التعهّد مثلاً، فالكلام إذن في الدلالة التصوريَّة للفظ على المعنى المجازي، وعلى هذا الأساس قد يقال بأنَّ هذه الدلالة التصوريَّة بحاجة إلى وضع كما كانت الدلالة التصوريَّة على المعنى الحقيقي بحاجة إلى ذلك؛ لعدم وجود العلاقة الذاتية بين الألفاظ والمعاني، وهذا الوضع يمكن أن يدعى فيه أحد وجوه:

الأوَّل: أن يكون على حدّ وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، غاية الأمر أن وضع «أسد» للحيوان المفترس شخصي، ووضعه للرجل الشجاع نوعي؛ حيث إنَّ الواضع وضع كلّ لفظ له معنى حقيقي لما يشابه معناه الحقيقي.

ويرد عليه: أن هذا لا يفسر الطوليّة بين دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي ودلالته على المعنى المجازي، وكون الأولى أقوى من الثانية بنحو لا تصل النوبة إلى الثانية، إلا في طول عدم تماميّة الأولى؛ لأنّ الوضعين عرضيّان، فينتجان دالتين عرضيتين، وكذلك لا يفسر أيضاً الطوليّة بين نفس الدلالات المجازيّة، فإنّها إذا كانت كلّها بالوضع في عرض واحد، فلماذا يكون بعضها حاكماً على بعض، وأقوى منه؟

الثاني: أن يكون الوضع الثاني للمعنى المجازي متعلّقاً باللفظ لا بمجردّه، بل بضمّ ضميمته، وهي القرينة الدالّة على المعنى المجازي، فاللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازي.

فإن قيل: إن هذا الوضع لغو؛ لأنّ المفروض فيه وجود القرينة على المعنى المجازي، وفرض ذلك هو فرض وجود الدالّ على المعنى المجازي، فيكون الوضع لغواً؛ لوجود الدالّ بدونه.

قلنا: إنّ الغرض من الوضع تصحيح الاستعمال، لا مجرد إيجاد الدلالة، ومن الواضح أن صحّة الإتيان بلفظ عند قصد معنى عرفاً لا يكفي فيه مجرد انفهام ذلك المعنى ولو بالقرينة، بل لابدّ من مناسبة خاصّة بين اللفظ والمعنى، وهي لا تحصل إلا بالوضع؛ ولهذا نجد أن إنساناً لو أراد الرجل الشجاع بكلمة قمر، ونصب قرينة على ذلك لم يكن استعماله صحيحاً، وإن كان مفهوماً بلحاظ القرينة.

ويرد على هذا الوجه: أن صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا تتوقّف على نصب القرينة المعيّنة للمعنى المجازي، فلا بدّ إذن من مصحّح أوسع من الوضع المفروض.

الثالث: أن يكون الوضع الثاني متعلّقاً باللفظ المقيّد بالقرينة الصارفة

عن المعنى الحقيقي، فذات القرينة وحدها لا تكفي لانفهام المعنى المجازي المقصود، فلا موضوع هنا لإشكال اللغوية التي ذكرناها في الوجه السابق، وأجبنا عليها.

ودائرة هذا الوضع وإن كانت أوسع من سابقه، ولكن دائرة صحة الاستعمال المجازي أوسع من ذلك أيضاً؛ لوضوح صحته في مورد تعلق غرض المتكلم بالإجمال، وعدم نصب قرينة صارفة أصلاً.

الرابع: أن تكون الضميمة التي قيد اللفظ بها لدى وضعه للمعنى المجازي هي عدم إرادة المعنى الحقيقي لا عدم القرينة المعيّنة ولا عدم القرينة الصارفة، ومثل هذا التصوير لا يمكن أن يعترض عليه بأن دائرة صحة الاستعمال أوسع من ذلك، ولكن يرد عليه: أنه لا يمكن أن يفسر أقوائية الدلالة التصورية على المعنى الحقيقي منها على المعنى المجازي في فرض صدوره بدون إرادة، كما لو صدر عن لفظ غير شاعر، كما في فرض اصطكاك الحجرين؛ لأن مقتضى هذا الوجه فعلية الوضعين في هذه الصورة، ومقتضى ذلك فعلية الدالتين على نحو واحد، مع أنه لا إشكال في تبادل المعنى الحقيقي، وعدم كون الدالتين عرضيتين.

ثم إن تعقل أخذ عدم إرادة المعنى الحقيقي قيداً للفظ لا يخلو من إشكال؛ لأن المراد من ذلك إن كان أخذ عدم الإرادة الواقعي القائم في نفس المتكلم قيداً في اللفظ الموضوع للمعنى المجازي، فهو يوجب عدم كون الدلالة بمعنى السببية بين تصورين، كما هو معنى الدلالة التصورية المناسبة لهذا المسلك، بل بمعنى السببية بين تصديق وتصور، وإن كان بمعنى أخذ عدم الإرادة بمعناه التصوري قيداً في اللفظ الدال على المعنى المجازي، فهو أشنع؛ لأن المستعمل استعمل اللفظ في المعنى المجازي بقطع النظر عن أي تصور لعدم الإرادة.

وجه التحقيق في المسألة:

والتحقيق: أنَّ صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي ودلالته تصوّريّة عليه ليست بحاجة إلى وضع زائد أصلاً، بل يكفي في ذلك نفس وضع اللفظ للمعنى الحقيقي؛ وذلك لأنّ الوضع كما تقدّم يوجد اقتراناً تصوّرياً أكيداً بين اللفظ والمعنى الحقيقي، وهذا الاقتران هو ملاك الانتقال تصوّري من اللفظ إلى المعنى، وهناك اقتران تصوّري فطري بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لشدّة المشابهة بينهما مثلاً، وينتج عن مجموع الاقترانين اقتران تصوّري أضعف بين نفس اللفظ والمعنى المجازي، وهذا الاقتران نحو علاقة بين اللفظ والمعنى مصحّحة للاستعمال من قبل المتكلّم، وللانتقال والدلالة تصوّريّة في ذهن السامع، ولمّا كانت درجة هذا الاقتران المتحصّل أضعف من درجة الاقتران الأوّل؛ لأنّه اقتران بالواسطة كانت الدلالة اللفظيّة على المعنى الحقيقي أشدّ من الدلالة اللفظيّة على المعنى المجازي، وبذلك نفسّر الطوليّة بين الدالتين، بل الطوليّة بين الدلالات المجازيّة فيما بين أنفسها أيضاً؛ لأنّ مراتب الاقتران بين المعنى الحقيقي والمجازي مختلفة، فتختلف تبعاً لذلك درجة الاقتران الناشئ الذي يقوم بين اللفظ والمعنى المجازي.

وأما بناءً على المسلك الثاني، وهو المسلك القائل بالتعهد، فقد يقال بالاحتياج إلى تعهد خاص بالمعنى المجازي، وعدم الاكتفاء بالعلاقة التي أشرنا إلى حصولها بين اللفظ والمعنى المجازي؛ لأنّ هذا المسلك يرى أنّ دلالة اللفظ الوضعيّة على المعنى الحقيقي دلالة تصديقيّة، والمطلوب في المقام تصحيح دلالة اللفظ على المعنى المجازي في ظرف وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي على نحو دلالة اللفظ الوضعيّة على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرينة، وهذا يعني: أنّ المقصود في المقام تفسير وتبرير الدلالة التصديقيّة للفظ على المعنى المجازي،

والدلالة التصديقية لا تحصل بمجرد المناسبة الطبيعية والاقتران التصوري، بل إنما تحصل بسبب الملازمة التي تنشأ من التعهد، فلا بد من الالتزام بالتعهد لتصحيح الدلالات المجازية.

وما يقال في تصوير التعهد المذكور بنحو يتعقل الجمع بينه وبين التعهد المصحح للدلالة على المعنى الحقيقي عدة أنحاء:

أحدها: الالتزام بتعهدين، وطرف أحد التعهدين هو اللفظ المجرد عن قرينة قائمة على المعنى المجازي، وطرف التعهد الآخر هو اللفظ المقرون بالقرينة المعينة للمعنى المجازي.

ويرد عليه: أن هذا التعهد الثاني لغو، لا يفيد لا لتصحيح الاستعمال بمعنى إخراجهِ عن كونه استعمالاً بلا مناسبة، من قبيل: استعمال القمر في الرجل الشجاع مع القرينة؛ لما عرفت من أن الاقتران بالواسطة الذي يحصل بين اللفظ والمعنى المجازي يكفي لتصحيح الاستعمال بهذا المعنى، ولا للهدف المفروض من إيجاد الدلالة التصديقية؛ لكفاية القرينة المعينة للمعنى المجازي لإيجاد الدلالة التصديقية، فنفس القرينة تكون بمثابة تعهد شخصي في كل استعمال، فلا حاجة إلى التعهد النوعي.

ثانيها: الالتزام بأن طرف التعهد الثاني هو اللفظ المقيّد بالقرينة الصارفة. ولا يرد عليه إشكال اللغوية؛ لعدم كفاية القرينة الصارفة في الدلالة على المعنى المجازي، ولكن يرد عليه كما يرد على سابقه - بعد الالتفات إلى أن دائرة صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي أوسع من موارد وجود القرينة الصارفة فضلاً عن المعينة؛ لوجاهة استعمال اللفظ في المعنى المجازي عرفاً بلا قرينة في حالات تعلق الغرض بالإبهام، وهذا كاشف عن أن ملاك صحة الاستعمال ليس هو التعهد المذكور، بل المناسبة الطبيعية - ما سوف يأتي توضيحه، من أن ذلك يكفي

لايجاد الدلالة التصديقية أيضاً بلا ضمّ التعهّد المذكور، فيكون لغواً.

ثالثها: الالتزام بأنّ طرف التعهّد الثاني هو اللفظ المقرون بعدم إرادة المعنى الحقيقي، لا بالقرينة. ودائرة هذا التعهّد ليست أضيق من دائرة صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي، فلا يكون صاحب هذا الوجه مضطراً إلى التسليم بوجود ملاك لصحّة الاستعمال في المعنى المجازي، سوى التعهّد المفترض، وبهذا الوجه تحفظ الطوليّة بين التعهّدين؛ حيث إنّ مقتضى أصالة الوفاء بالتعهّد الأوّل هو إرادة المعنى الحقيقي من اللفظ الخالي من القرينة، ولكن متى ما بطل مفاد هذا الأصل إمّا تخصّصاً لوجود القرينة، أو تخصّصاً مخالفةً للتعهّد الأوّل، تنقّح بذلك موضوع التعهّد الثاني.

رابعها: الالتزام بتعهّدين مطلّقين: أحدهما: التعهّد بقصد تفهيم المعنى الحقيقي، والآخر: التعهّد بقصد تفهيم أحد المعنيين: الحقيقي أو المجازي، فمع عدم القرينة يكون مقتضى أصالة الوفاء بكلا التعهّدين الحمل على المعنى الحقيقي، وإذا علم بالإخلال بالتعهّد الأوّل جرت أصالة الوفاء بالتعهّد الثاني.

ولكن التحقيق: أنّ فرض تعهّد آخر بلحاظ المعنى المجازي لغو؛ لتماميّة الدلالة تصوّريّة والتصديقيّة لللفظ على المعنى المجازي بدونه.

أمّا الدلالة تصوّريّة، وهي دلالة أنسيّة عند أصحاب التعهّد، وليست وضعيّة، فهي حاصلة بعد فرض غرض النظر عن المعنى الحقيقي؛ وذلك للمناسبة الطبعيّة التي أشرنا إليها سابقاً. وهذه الدلالة الأنسيّة وإن لم توجب بمفردها تلازماً بين اللفظ وقصد المعنى المجازي المؤدّي إلى الدلالة تصوّريّة، ولكنّها تكفي لتصحيح الاستعمال وإخراجه عن كونه غلطاً؛ لوضوح: أنّ إخراج الاستعمال عن كونه غلطاً لا يتوقّف على فعليّة الكشف التصديقي لللفظ عن المراد، وإلاّ لما صحّ الاستعمال في موارد الإجمال، وإنّما يكفي فيه كون اللفظ ممّا يترقّب، أو من شأنه أن يلفت

السامع إلى مقصود المتكلم، وهذا المقدار من الترقب والشأئية محفوظ في موارد الإجمال، كما هو محفوظ في المقام أيضاً، فالاستعمال إذن في المعنى المجازي ليس غلطاً حتى مع عدم التعهد والوضع الخاص، غاية الأمر أنه ليس للفظ دلالة تصديقية تامة على المعنى المجازي؛ لعدم التلازم بسبب عدم التعهد. وبهذا يختلف - بقطع النظر عن أي وضع للمجاز - استعمال كلمة «أسد» في الرجل الشجاع واستعماله في الماء؛ فإن الثاني غلط دون الأول. وأما الدلالة التصديقية فبعد أن وضحنا عدم كون الاستعمال المجازي غلطاً، ولو لم يكن تعهد ووضع خاص، قلنا: إن من الواضح - سواء فرض وجود تعهد وضعي في حق المجاز أو لا - أن هناك تعهداً من قبل كل إنسان عرفي بأن لا يصدر عنه الغلط في الاستعمال، وهذا تعهد غير التعهدات الوضعية، وحينما نضم هذا التعهد إلى القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي يتحقق ملاك الدلالة التصديقية على الرجل الشجاع، فإن المتكلم إذا قال: «رأيت أسداً يرمي» فكلمة «أسد» إما أن تكون مستعملة عنده في الحيوان المفترس، أو في الماء مثلاً، أو في الرجل الشجاع، والأول منفي بالقرينة، والثاني منفي بتعهد الإنسان العرفي بعدم القيام باستعمال مغلوطة عرفاً؛ لوضوح: أن استعمال كلمة «أسد» في الماء بدون وضع وتعهد وضعي لذلك غلط عرفاً، فيتعين أن يكون المراد هو الرجل الشجاع، وبذلك تحصل الدلالة التصديقية للفظ على المعنى المجازي بلا حاجة إلى وضع تعهدي بالنحو المدعى.

الإطلاق الإيجاديّ

○ كبرى الإطلاق الإيجاديّ.

○ صغيريات الإطلاق الإيجاديّ.

الأمر الرابع: فيما تسمّى بالإطلاقات الإبداعية في مقابل الإطلاقات الاستعمالية:

فإنّ الاستعمال يجعل ذهن السامع منتقلاً من الحاكي إلى صورة المحكيّ منه، ولكن الإطلاق الإبداعيّ ينقل الذهن ابتداءً إلى ذات المحكيّ من دون توسيط صورة منه.

والكلام يقع في مقامين:

الأوّل: بلحاظ كبرى الإطلاق الإبداعيّ.

والثاني: بلحاظ الصغريات.

كبرى الإطلاق الإبداعيّ

أمّا المقام الأوّل: فلا إشكال في أنّ إحضار الشيء في ذهن الشخص له وسيلتان:

الأولى: الوسيلة الحكائيّة بأن يؤتى بحاكٍ فينتقل ذهن السامع بواسطة صورته إلى صورة المحكيّ، كما لو كانت في يمينه سبحة فقيل له: ما تلك بيمينك؟ فقال:

السبحة، فينتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى.

والثانية: الوسيلة الإبداعية، وهي عبارة عن إيجاد ذلك الشيء خارجاً في معرض إحساسه وشعوره، فذلك يوجب نقش صورته في ذهنه رأساً، كما لو سأله ما تلك يمينك؟ ففتح يمينه أمامه لكي يرى السبحة.

ومن الواضح: أن إحضار المعنى بوسيلة حكاية هو الاستعمال الذي يكون بحاجة إلى مصحح؛ إذ لا معنى لحكاية شيء عن شيء في نفسه. وهذا المصحح: إما هو الوضع، كما هو الحال في باب الحقيقة، وإما الطبع، كما هو الحال في باب المجاز. وأما الوسيلة الإبداعية فلا تحتاج إلى مصحح ووضع، أو طبع؛ لأن هناك ملازمة تكوينية بين الإحساس بالشيء وانتقاش صورته في ذهنه، فالوسيلة الإبداعية هي الوسيلة التي يتاح للإنسان التفهيم بها بقطع النظر عن أي عناية، والوسيلة الحكائية ثانوية تحتاج إلى عناية، ووضع أو طبع.

وهناك فرقان بين الوسيلتين، لا بد من الالتفات إليهما قبل التكلم عن الصغريات:

الأول: أن الوسيلة الإبداعية لا تفيد إلا في إحضار المعاني الجزئية، ولا يمكن إحضار معنى كلي بها، بخلاف الوسيلة الحكائية القائمة على أساس إيجاد علاقة بين الحاكي والمحكي؛ فإن تلك العلاقة كما يمكن إيجادها بين الحاكي ومعنى خاص كذلك يمكن إيجادها بين الحاكي ومعنى عام، في حين أن الوسيلة الإبداعية قائمة على أساس إيجاد الشيء، والكلي على سعة وقابليته للصدق على كثيرين لا يعقل إيجاداه في الخارج.

وتوهم: أنه حينما أوجدنا الفرد أوجدنا الكلي أيضاً لوجوده بوجود فرده، فلماذا لا نحصل على صورة ذهنية للكلي في ذهن السامع، مدفوع بأننا وإن

أوجدنا الكلّي، لكننا أوجدناه بوجود تحليليّ وضمنيّ وبشرط شيء، ففي ذهن أيضاً يوجد بوجود تحليليّ وبحده الخاص، ولا يوجد الكلّي بحده وسعته، كما لم يوجد كذلك في الخارج، ومن المعلوم أنّ الصورة الذهنيّة للكلّي بشرط شيء وبحدّ جزئيّ خاصّ مباينة لصورة الكلّي لا بشرط وبحدّ السعي.

نعم، يمكن جعل صورة هذا الكلّي بشرط شيء، أي: صورة الفرد مقدّمة إعداديّة لانتقال ذهن إلى صورة الكلّي لا بشرط، لكن هذا باب الحكاية لا باب الإيجاد؛ لأنّه انتقل ذهن من صورة إلى صورة.

الثاني: أنّه حينما تقصد الحكاية عن قضيّة من قبيل: «زيد إنسان» مثلاً: فتارةً يفهم الموضوع والمحمول كلاهما بالوسيلة الحكائيّة، وتكون هيئة الجملة المؤتلفة من لفظ الموضوع ولفظ المحمول وسيلة حكايّة عن النسبة، فتتمّ الحكاية عن تلك القضيّة بتمام أركانها بلا إشكال، فيقال مثلاً: «زيد إنسان»، وأخرى: يوجد الموضوع بالوسيلة الإيجاديّة، والمحمول بالوسيلة الحكائيّة، وتكون هيئة الموضوع والمحمول وسيلة حكايّة عن النسبة، من قبيل أن يؤخذ بيد زيد، ويحضر أمام المخاطب ليراه، ويقال: «إنسان»، ومن قبيل أن يوجد في الخارج ضرب شديد، ويقال: «ضرب شديد»، فالهيئة لمجموع الموضوع الإيجاديّ والمحمول الحكائيّة طبعاً ليست هي ذات النسبة، فإيجادها للنسبة في ذهن السامع إنّما هو على أساس الوسيلة الحكائيّة.

وصحّة قضيّة من هذا القبيل تحتاج إلى عناية زائدة لم نكن بحاجة إليها في القضيّة الحكائيّة الكاملة؛ وذلك لا لنقص في الوسيلة الإيجاديّة للموضوع، ولا لنقص في الوسيلة الإيجاديّة للمحمول، بل الإيجاديّة والحكايّة كلتاها صحيحتان، بل لأجل الحاجة إلى الشدّ بينهما، أي: النسبة بين الموضوع

والمحمول، فلا بدّ من افتراض أنّ الوضع اللغويّ لهيئة الموضوع والمحمول لدلائلها على النسبة يعمّ هيئة المركّب من موضوع إيجاديّ ومحمول حكائيّ، وإلاّ لم يكن عندنا حاكٍ عن النسبة.

فهاتان نكتتان في الفرق بين الوسيلة الحكائيّة والإيجاديّة، وعلى ضوءهما ننتقل إلى المقام الثاني.

صغريات الإطلاق الإيجاديّ

وأما المقام الثاني: وهو الكلام بلحاظ صغريات الإطلاق الإيجاديّ، فالكلام فيه يقع في جهتين:

إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله:

الجهة الأولى: في إطلاق اللفظ وإرادة النوع، أو الصنف، أو المثل، وقد قيل: إنّ الأوّل بابه باب الإيجاد، بل ادّعى السيّد الأستاذ دامت بركاته: أنّ الإطلاقات الثلاثة كلّها من باب الإيجاد^(١).

وقالوا في تقريب ذلك: إنّ الوسيلة الحكائيّة إنّما يتّخذها الإنسان العاقل حينما لا يوجد نفس الموضوع خارجاً، أمّا مع وجوده في الخارج وتكفّله بإخطار المعنى، فلا معنى لتباعد المسافة وإيجاد أمر حاكٍ عنه. وفيما نحن فيه إذا كان

(١) راجع المحاضرات للشيخ الفيّاض، ج ١، ص ٩٥ فصاعداً، طبعة مطبعة صدر

الموضوع هو النوع، فالنوع يوجد بوجود فرده، وقد أوجد الفرد، فبالتالي قد أوجد الموضوع بنفسه، فلا معنى للتمسك بالوسيلة الحكائيّة، وإذا كان هو الصنف أو المثل، كما في قولنا: «زيد في ضرب زيد» فاعل، فالصنف أو المثل عبارة عن الجامع المقيّد بصنف أو بمثل، والجامع أوجده بنفسه، والتقييد بصنف أو بمثل دلّ عليه الحرف.

وقد ظهر ممّا ذكرناه في المقام الأوّل: أنّ هذا الكلام غير معقول؛ فإنّه وإن أوجد الكلام بإيجاد فرده، لكنّه لا يمكن أن يحصل على صورة الكلّي في الذهن، إلّا بنحو مواز لما أوجده خارجاً، وقد أوجد الكلّي خارجاً في ضمن الفرد، ومحدّداً بحده، فكذلك في الذهن إنّما توجد الصورة الذهنيّة للطبيعة المتخصّصة بخصوصيّة الفرد، ويكون وجود الطبيعة وجوداً تحليليّاً، فلم نحصل على موضوع القضية وهو النوع، أمّا لو جعلناه مقدّمة إعداديّة لانتقال الذهن إلى الكلّي على سعتة، فهذا باب به الحكاية. ومنه يظهر بطلان ما قيل في الصنف والمثل أيضاً، من (أنّ الموضوع هو الجامع المقيّد، وأصله أوجد بنفسه وتقييده دلّ عليه الحرف)، فإنّ أصل الجامع إنّما أوجد في ضمن الفرد وأمّا التقييد فنسأل: هل المقصود بذلك تقييد الوجود الخارجي الذي أوجدناه، أو المقصود تقييد ذلك الكلّي الذي صار الجزئيّ مقدّمة إعداديّة للانتقال إليه؟ فإن كان المقصود هو الأوّل، فهو غير معقول؛ لأنّ ما أوجدناه جزئيّ حقيقيّ خارجيّ لا يقبل التخصيص؛ فإنّ التخصيص شأن المفهوم، لا شأن الجزئيّ الحقيقيّ الخارجي، وإن كان المقصود هو الثاني، رجعنا مرّة أخرى إلى الانتقال من صورة الفرد إلى صورة الكلّي الذي باب به الحكاية، لا باب الإيجاد.

فظهر: أنّ ذكر اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله ليس باب الإيجاد، وإنّما باب الاستعمال، والمصحّح له العلاقة الطبعيّة بين الفرد ونوعه، أو صنفه أو مثله.

إطلاق اللفظ وإرادة شخصه:

الجهة الثانية: في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

وقد اتضح فيما ذكرناه من بحث الكبرى أنّ إحضار قضية معنوية في ذهن السامع عن طريق التلفيق بين موضوع إيجاديٍّ ومحمول حكائيٍّ يشترط في صحته أمران:

الأول: أن يكون موضوع هذه القضية أمراً جزئياً. وهذا الشرط محفوظ في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، كقولنا: «زيد لفظ» إذا أريد بزيد شخص هذا اللفظ، فإنه قد أوجد فرد جزئيٍّ من هذا اللفظ كي يحكم عليه بأنه لفظ.

والثاني: أن يكون وضع الهيئة للنسبة شاملاً لهيئة الملقق من الوسيلة الإيجادية والوسيلة الحكائية.

والصحيح: أنّ الوضع شامل لهيئة الملقق من الوسيلتين اللفظيتين اللتين إحداهما حكائية والأخرى إيجادية، ولكنه غير شامل لهيئة الملقق من الوسيلتين حينما تكون الوسيلة الإيجادية غير لفظ، فحينما نحضر تأريخ الطبري مثلاً ونقول: «كتاب تأريخ» أو نضرب أحداً ونقول: «ضرب» لا يكون الكلام صحيحاً؛ لخلوه عن الهيئة الموضوعية للنسبة، ولكن حينما نقول: «زيد لفظ» ونقصد بزيد شخص هذه الكلمة يكون الكلام صحيحاً؛ لأنّ هيئة الملقق من الوسيلتين إذا كانتا لفظيتين موضوعية للنسبة.

وبهذا نفسر الفرق المحسوس بالوجدان بين مثل: «زيد لفظ» ومثل ما لو أوجدنا الضرب وقلنا: «ضرب»؛ حيث يرى أنّ الأول صحيح، والثاني غير صحيح بالرغم من أنّهما معاً ملفقان من الوسيلة الإيجادية والوسيلة الحكائية، فإنه وإن كان الأمر كذلك لكن الهيئة في مثل: «زيد لفظ» هي نفس الهيئة في مثل: «زيد عالم»، والعرف يفهم النسبة من كلتا الجملتين، بخلاف مثل ما لو أوجدنا الضرب

وقلنا: «ضرب»، فإنَّ الهيئة المتحصّلة من المجموع المركّب من واقع الضرب وكلمة «ضرب» مباينة سنخاً للهيئة المعهود دلالتها على النسبة، ولهذا كان بالإمكان منع وضعها لإفادة النسبة.

وبذلك اندفع ما أورده المحقّق الإصفهانيّ رحمته على إطلاق اللفظ وإرادة شخصه من النقض بمثل أن نضرب شخصاً ونقول: «ضرب»، فلو صحّ ذاك لصحّ هذا، مع أنّ هذا غير صحيح عرفاً، فهذا يكشف عن نكتة توجب عدم الصّحّة في المقام أيضاً^(١). والجواب: ما عرفته من الفرق بين مثل هذا المثال وما نحن فيه، وأنّنا بحاجة إلى هيئة الملقّق من الوسيلتين للنسبة، وهذا مطلب جعليّ بيد الواضع، فيمكن تفسير الفرق بين المثالين بأنّ الواضع وضع هيئة الملقّق من الوسيلتين اللتين كلتاهما لفظيّتان للنسبة، ولو كانت إحداهما إيجاديّة، ولم يضع هيئة الملقّق من فعل ولفظ مثلاً لها. وقد تبيّن أنّه من المعقول كون مثل «زيد لفظ» عند إرادة تفهيم لفظيّة شخص هذه الكلمة من باب الوسيلة الإيجاديّة.

بقي الكلام في أنّه هل يمكن أيضاً جعله من باب الاستعمال أو لا؟ فقد يقال: إنّ هذا أيضاً ممكن، وقد يقال: إنّّه لا يمكن ذلك، فينحصر الأمر في جعله من باب الإيجاد، وقد ذكر في الاستدلال على عدم إمكان جعله من باب الاستعمال وجهان:

(١) كأنّه إشارة إلى ما قاله الشيخ الإصفهانيّ رحمته في نهاية الدراية، ونصّه ما يلي: «فإن صحّ الحمل على الضرب الخارجيّ بقولك: ضرب، صحّ الحمل على اللفظ المراد به شخص نفسه، وإلا فلا؛ لعدم الفارق أصلاً». راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٦٧ بحسب طبعة آل البيت.

الوجه الأول: ما نقله المحقق الخراساني^(١) عن صاحب الفصول من لزوم اتحاد الدال والمدلول، في حين أنهما متضايقان، والتضاييف من أقسام التقابل، فلا يعقل اجتماعهما في شيء واحد، كما لا يعقل اجتماع الابن والأب، أو الفوق والتحت في شيء واحد.

وقد أجاب عن ذلك المحقق الخراساني^(٢) بدعوى كفاية الاختلاف الاعتباري والحديثي بين الدال والمدلول، فمن حيث إنه مراد يكون مدلولاً، ومن حيث إنه صادر يكون دالاً^(٣).

وحمل المحقق الإصفهاني^(٤) حيثية المرادية في كلام المحقق الخراساني على إرادة إيجاد اللفظ، وفهم من كلامه أنه يريد أن يقول: إنه من حيث كونه لفظاً صادراً من اللفظ يكون دالاً، ومن حيث كونه فعلاً اختيارياً كاشفاً عن الإرادة التكوينية يكون مدلولاً، فاعترض عليه بأن دلالة ذلك على الإرادة التكوينية عقلية على حد دلالة الأكل مثلاً، وسائر الأفعال الاختيارية على الإرادة التكوينية، ونحن كلامنا في الدلالة الاستعمالية^(٥).

ولكن لو كان صاحب الكفاية قد اشتبه بين المدلول العقلي والمدلول الاستعمالي، للزم أن يكون المدلول هو الإرادة، لا اللفظ، فيصبح التباين حقيقياً، لا اعتبارياً، وخرج عما هو مقصوده من تصحيح استعمال اللفظ في شخصه، فهذا شاهد على أن مقصوده من الإرادة ليست هي إرادة إيجاد اللفظ، بل إرادة التفهيم

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ١٠٥ - ١٠٦ بحسب الطبعة التي حققها الشيخ سامي الخفاجي.

(٢) راجع نفس المصدر، ص ١٠٦.

(٣) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٦٥ بحسب طبعة آل البيت.

باللفظ، فهو يقصد أن هذا اللفظ من حيث إنه أُريد به التفهيم دالٌّ، ومن حيث إنه أُريد تفهيم نفسه به مدلولٌ.

لكن يبقى الكلام في كبرى هذا المطلب، وهو: أن التباير الاعتباري هل يكفي لرفع محذور التقابل بين الدالِّ والمدلول، أو لا؟
والصحيح: عدم الكفاية في أمثال المقام. وتوضيح الأمر: أن المتضايين على قسمين:

الأول: أن يكون التقابل والتعاند بينهما تقابلاً وتعانداً مفهوماً فقط، كما في العالم والمعلوم، ويكفي عندئذ التعدد الاعتباري، ويصح أن يكون العالم عالماً بنفسه، فيكون هو عالماً ومعلوماً.

والثاني: أن يكون التعاند بحسب مرحلة وجودهما أيضاً لملاك إضافي غير مجرد التضاييف، كما في العلة والمعلول، والسبب والمسبب، وعندئذ لا يكفي التعدد الاعتباري، فلا يمكن أن يكون الشيء علة لنفسه ولو باختلاف الحيثية الاعتبارية. والدالِّ والمدلول من هذا القبيل، فالأول علة، والثاني معلول في عالم وجودهما (وإن كان وجودهما وجوداً ذهنيّاً) ولا معنى لكون الشيء علة لنفسه. الوجه الثاني: ما ورد في تقارير المحقق العراقي رحمته الله من لزوم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي؛ لأنَّ المعنى يلحظ مستقلاً، واللفظ الدالُّ عليه يلحظ فانياً في المعنى ومرآتاً له، فإذا كان المعنى هو نفس ذلك اللفظ بشخصه، كان معنى ذلك كونه ملحوظاً آلياً ومستقلاً^(١).

أقول: إن قلنا: إن الاستعمال بابه باب العلامة وذي العلامة لا باب المراتبة

(١) راجع نهاية الأفكار، ج ١ و ٢، ص ٦١ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم.

والفناء، حيث إنَّ العلامة ليست فانية في ذي العلامة، بل تلحظ باستقلالها، وتوجب في نفس الوقت انتقال الذهن إلى ذي العلامة، إذن لا موضوع لهذا الإشكال.

وإن قلنا: إنَّ الاستعمال بابه باب المراتبة والفناء، بحيث يكون اللفظ كأنَّه مفعول عنه بالمرّة، ويكون التوجّه الاستقلاليّ إلى المعنى، فعندئذٍ يأتي موضوع هذا الإشكال، إلّا أنّه - كما ترى - لا تصل النوبة إلى هذا الإشكال؛ إذ في المرتبة السابقة على ذلك نقول: لا معنى لكون الشيء فانياً في نفسه حتّى تصل النوبة إلى البحث عن أنَّ النظر الفنائيّ والنظر الاستقلاليّ كيف يجتمعان؟ فإنَّه بغضّ النظر عن اجتماعهما وعدم اجتماعهما لا معنى لأصل فناء الشيء في نفسه.

وهذا الإشكال ثابت بناءً على مسلك الفناء حتّى لو غرضنا النظر عن إشكال صاحب الفصول، فالنفترض أنَّ إشكال اجتماع المتضايقين وهو عنوان الدالّ والمدلول حللناه بكفاية التعدّد الاعتباري، لكنّا نقول: إنَّ أصل فناء الشيء في نفسه شيء لا معنى له.

هذا. وإشكال صاحب الفصول - الذي يأتي سواء قلنا بمسلك الفناء أو بمسلك العنائية - أيضاً إشكال في المرتبة السابقة على إشكال المحقّق العراقيّ رحمته الله، فيقال: إنَّه لا يعقل اتّحاد الدالّ والمدلول، سواء فرضنا ذاك الدالّ مرآة إلى نفسه أو علامة عليه حتّى يتكلّم في كيفة لحاظ المرآة وذي المرآة، وأنّ اللهاطين هل يجتمعان، أو لا؟ وكان الأولى به رحمته الله بدلاً عن أن يتشبّه بمثل مسألة اجتماع اللهاطين الآليّ والاستقلاليّ أن يتمسك بعدم معقوليّة فناء الشيء في نفسه، أو عدم معقوليّة اجتماع الدالّ والمدلول على شيء واحد.

الخلط الواقع في تبعيّة الدلالة للإرادة

○ الدلالة الوضعيّة تصوّريّة أو تصديقيّة؟

○ هل الدلالة تابعة للإرادة؟

○ هل أخذت الإرادة قيماً في المعنى؟

الأمر الخامس: أنّ هناك مطالب ثلاثة وقع عند الأصحاب الخلط بينها، في حين أنّه يختلف كلّ واحد منها عن الآخر محتوياً، وقد لا يكفي ملاك بعضها للباقي، وهي:

١ - هل الدلالة الوضعيّة تصوّريّة، أو تصديقيّة؟

٢ - هل الدلالة الوضعيّة تابعة للإرادة، أو لا؟

٣ - هل أخذ في معنى اللفظ قيد الإرادة، أو لا؟

فلنوضّح الكلام في هذه المطالب الثلاثة، وافتراق كلّ واحد منها عن الآخر فنقول:

الدلالة الوضعيّة تصوّريّة أو تصديقيّة؟

أمّا البحث الأوّل: وهو: أنّه «هل الدلالة الوضعيّة تصوّريّة أو تصديقيّة؟»، فمضمونه عبارة عن بيان جوهر الدلالة الوضعيّة وحقيقتها، هل هي عبارة عن انتقال الذهن من صورة اللفظ إلى صورة المعنى، أو عبارة عن الكشف عن أمر موجود في نفس المتكلّم؟ وملاك ذلك هو أن نرى أنّ الوضع هل هو عبارة عن

التعهد، أو عبارة عن الاعتبار بمعنى يشمل مسلك جعل السببية الواقعية؟^(١).
 فإن قلنا بالأول، بمعنى: أن المتكلم متعهد بأن لا يتكلم بكلام إلا إذا أراد معنى ذلك الكلام مثلاً، فقد أوجدنا بهذا التعهد الملازمة بين وجودين خارجيين: أحدهما: وجود اللفظ، والآخر: وجود المعنى خارجاً، أعني: وجود إرادة المعنى حقيقة في نفس المتكلم. ومتى ما عرفنا الملازمة بين وجودين خارجيين، فلا محالة تصبح المعرفة بأحدهما سبباً للتصديق بالآخر. وهذا معنى الدلالة التصديقية.

وإن قلنا بالثاني، كان من المستحيل أن تكون الدلالة الوضعية تصديقية، ولا تعدو عن كونها تصوّرية؛ وذلك لأنّ هذا الاعتبار إن أوجد مجرد القرن بين صورة المعنى وصورة اللفظ في الذهن مثلاً، من دون إيجاد ملازمة خارجية بين وجود اللفظ ووجود الإرادة في نفس المتكلم، فمن الواضح أنّ هذا غاية ما يترتب عليه هو انتقال الذهن من إحدى الصورتين إلى الأخرى، ولا معنى للكشف عن وجود الإرادة خارجاً والتصديق بها؛ لأنّ التصديق بها إنّما يكون عن طريق معرفة وجود ما يلزمها خارجاً، حتّى يكون وجود هذا الملازم برهاناً على وجودها، وبدون ذلك لا نملك أيّ برهان على وجودها حتّى تتمّ الدلالة التصديقية، ومجرد الاعتبار أو القرن في الذهن بين صورة اللفظ والمعنى ليس برهاناً على وجود المعنى وإرادته في نفس المتكلم، وأمّا إن كان هذا الاعتبار عبارة عن إيجاد الملازمة بين إيجاد اللفظ وإرادة المعنى، فهذا عبارة أخرى عن التعهد بأن يريد المعنى عند ذكر اللفظ، فقد رجعنا إلى مسلك التعهد.

(١) أي يشمل نظرية القرن الأكيد.

فإن قلت: إننا نفترض أحد طرفي الاعتبار هو اللفظ، والطرف الآخر ليس هو ذات المعنى مطلقاً، بل مقيداً بالإرادة، فلا محالة يدلّ اللفظ على الإرادة.

قلت: إن كان المقصود بالإرادة مفهوم الإرادة مطلقاً، أصبح مفهوم الإرادة على الإطلاق داخلاً في معنى اللفظ، أي: أن معنى «زيد» مثلاً هو زيد المراد، والذهن ينتقل من صورة لفظ «زيد» إلى صورة معنى «زيد المراد». وهذا غير مربوط بالدلالة التصديقية، وإن كان المقصود بالإرادة مفهوم إرادة شخص المتكلم بالخصوص، فحينما يقول خالد مثلاً: «زيد» يكون معناه: «زيد المراد في ذهن خالد»، فأيضاً لم يكن اللفظ كاشفاً عن الإرادة، وإنّما كان ناقلاً للذهن إلى مفهوم إرادة خاصّة، وهي إرادة خالد مثلاً، وهذا غير التصديق بوجود واقع الإرادة، وإن كان المقصود واقع الإرادة، فلا معنى لإيجاد الملازمة بالاعتبار بين لفظ زيد وواقع إرادة معناه، إلّا التعهّد بأن لا يقول: «زيد» إلّا إذا أراد معناه، فرجعنا مرّة أخرى إلى التعهّد.

وقد عرفت فيما سبق أنّ مسلك التعهّد غير صحيح، وأنّ الصحيح هو مسلك الاعتبار بمعنى إيجاد القرن الأكيد بين صورة اللفظ وصورة المعنى، ولو بوسيلة الاعتبار.

إذن فالصحيح: أنّ الدلالة الوضعية لا تعدو أن تكون دلالة تصوّريّة، وموجبة للتلازم في عالم الذهن بين صورة اللفظ وصورة المعنى، لا التلازم الخارجي بين وجود اللفظ ووجود إرادة المعنى.

نعم، لا إشكال في أنّه تستفاد من ظاهر الكلام الدلالة التصديقية أيضاً، لكن هذا يكون باعتبار قرينة الغلبة، بحيث إنّ الغالب في المتكلم العاقل عن وعي واختيار أنّه لا يتكلّم بكلام على سبيل لقلقة اللسان، وأنّه يقصد به أقوى المعاني

المرتبط باللفظ في عالم التصوّر، فهذه الغلبة تكون قرينة سياقية على ثبوت الإرادة، فهذه القرينة تتم الدلالة التصديقية، وبما أنّ هذه القرينة واضحة ومركوزة في الأذهان أصبحت كالقرينة المتصلة، فأوجبت الظهور في الكلام في ثبوت الإرادة للمعنى.

فأصل ظهور الكلام في ثبوت إرادة معناه في نفس المتكلم مسلّم، إلاّ أنّه ليس عن طريق الوضع، وإنّما عن طريق القرينة السياقية.

هل الدلالة تابعة للإرادة؟

وأما البحث الثاني، وهو: أنّه «هل أخذ في معنى اللفظ قيد الإرادة أو لا؟» فمضمونه يختلف عن مضمون البحث الأوّل؛ إذ في ذاك البحث يطلب جوهر الدلالة، وهنا يطلب حدّها وشرطها، وأنّ الدلالة في طول وجود الإرادة أو لا؟ وملاكه أيضاً ليس هو ملاك ذاك البحث، ففي ذاك البحث كان الملاك في ثبوت الدلالة التصديقية بالوضع هو الالتزام بمسلك التعهّد، في حين أنّه هنا لو قلنا بمسلك التعهّد كان نفس القول بهذا المسلك ملاكاً للقول بعدم تبعيّة الدلالة للإرادة؛ لأنّ مسلك التعهّد يقتضي - كما عرفت - كون الدلالة الوضعيّة تصديقيّة، أي: كاشفة عن الإرادة فكيف يعقل أن يقال بكونها فرع وجود الإرادة؟! فإنّ هذا معناه أن نكون بحاجة إلى أن نحرز من الخارج وجود الإرادة حتّى يتمّ الكشف عندنا، وأنت ترى أنّ كشف الدلالة عن الإرادة بعد فرض إحراز الإرادة من الخارج لغو صرف؛ لأنّه كشف لما هو مكشوف، فلا يمكن تبعيّة الدلالة للإرادة، إلاّ بتأويلات بحيث يرجع الأمر إلى بحث لفظي، لا إلى بحث حقيقي.

وبكلمة أخرى: أنّ التعهّد الذي هو ملاك الدلالة الوضعيّة حسب الفرض

لا يعقل أن يكون مشروطاً بإرادة المعنى؛ إذ لا معنى محصل للتعهد بأنه عند الإتيان باللفظ يكون قاصداً للمعنى بشرط أن يكون قاصداً للمعنى؛ لأنَّ قصد المعنى بنفسه متعلق للتعهد، فلا يمكن أخذه شرطاً له، فإذا استحال تقييد التعهد بذلك؛ استحال تقييد الدلالة التصديقية المتحصلة من التعهد بذلك.

نعم، يعقل أن يكون التعهد مشروطاً بطبيعيّ القصد، ويكون التعهد به هو كون القصد قصد المعنى الفلاني لا المعنى الآخر، فتكون الدلالة التصديقية للفظ تابعة للإرادة، بمعنى: أنه لا بدّ من إحراز طبيعيّ القصد من الخارج، وفي طول ذلك يكون اللفظ كاشفاً عن تعيين متعلق هذا القصد، وفي مثل هذا الفرض لا يعقل أن تكون للفظ دلالة وضعيّة على أصل القصد، بل لا بدّ لمن يلتزم بمثل هذا التعهد أن يعترف بأنّ دلالة اللفظ على أصل القصد دلالة سياقية غير وضعيّة. وهذا اعتراف بتعقّل الدلالات السياقية، وكونها منشأ للكشف عن أمر نفسيّ، وهذا يعني اعترافه بإمكان الاستغناء عن التعهد رأساً، وذلك بتفسير الدلالة التي يراد تحصيلها بالتعهد على أساس السياق بالنحو الذي شرحناه، وهو خلاف مسلك التعهد.

هذا تمام الكلام بناءً على مسلك التعهد.

وأما إذا بنينا على مسلك الاعتبار، فهل تكون الدلالة تابعة للإرادة، أو لا؟
قد يقال - كما في كلمات السيّد الأستاذ دامت بركاته^(١) -: إنّ هذه العلاقة الاعتباريّة لا بدّ من تصويرها بنحو تكون الدلالة تابعة للإرادة.

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئي رحمه الله، ص ٣١ تحت الخطّ.

وحاصل ما ذكره في تصوير ذلك: أنَّ الواضع لم يضع اللفظ للمعنى جزافاً، بل لغرض انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى، لكن لا مطلقاً، بل حينما يريد المتكلم إفادة المعنى. وأمّا في انتقال الذهن إلى المعنى في غير هذه الحالة، كحال النوم أو صدور اللفظ من الحجر، فليس داخلاً في الغرض العقلائي للواضع، ولا بدّ للعاقل أن يجعل الوضع على طبق الغرض بأن يضيّق دائرة الوضع، وإلاّ لكان إطلاقه عملاً لغواً. ومرجع ذلك إلى أنَّ الدلالة تابعة للإرادة؛ لأنّ الدلالة فرع الوضع، وقد قيّد الوضع.

إلاّ أنَّ هذا البيان غير صحيح، وذلك لوجهين:

الأوّل: أنَّ هذا البيان لو تمّ فإنّما يتمّ بناءً على أنَّ الإطلاق بحاجة إلى مؤونة زائدة، فيقال مثلاً: إنَّ الواضع لماذا ارتكب هذه المؤونة بلا فائدة؟ فهذا لغو، ولكنّا حقّقنا في محله أنَّ الإطلاق ليس إلاّ عبارة عن مجرد عدم التقييد، وليست فيه أيّ مؤونة لحاظيّة زائدة.

نعم، لو لم يكن الكلام في مقام الثبوت، بل كان في مقام الإثبات، وفرضت قرينة على أنّه لم يقصد الواضع الوضع إلاّ في مورد يحقّق هذا الغرض، لكنّا نقول بعدم شمول الوضع لغير صورة إرادة التفهيم، من قبيل ما يقال في الأصول العمليّة من عدم شمول إطلاقها لغير المورد الذي تترتب عليه ثمرة عمليّة، بقرينة أنّها وضعت لتعيين الوظيفة العمليّة، إلاّ أنَّ الكلام هنا في مقام الثبوت، ولا موضوع لفرض القرينة على هذا الاختصاص وعدمه على أيّ حال.

وهذا الوجه من الجواب مبنيّ على المماشاة مع التصورات المشهوريّة التي اقتضاها هذا البيان الذي ناقشه، وحقّ الجواب هو الوجه الثاني.

والثاني: أنَّ هذا الطرز من التفكير مبنيّ على أنَّ الوضع من قبيل سائر

المجعولات الاعتبارية التشريعية التي تطلق و تقيد، كالوجوب والحرمة وغير ذلك. وهذا يتضح بطلانه مما بيّناه سابقاً في حقيقة الوضع، من أنّ الواضع تمام ما يعمل به بحسب الحقيقة هو قرن اللفظ بالمعنى في ذهن الإنسان قرناً أكيداً، وإذا كان يستعمل الاعتبار فهو من باب كونه مقدّمة لذاك القرن، والله خلق ذهن الإنسان بنحو ينتقل من أحد المقترنين بالاقتران الأكيد إلى الآخر، ويكون تصوّر أحدهما علّة لتصوّر الآخر، فعندنا قرنٌ وعندنا معلول تكوينيّ لهذا القرن، وهو الملازمة بين التصرّين، فنحن نسأل: ما الذي يفترض تقييده؟ هل نفس القرن، أو معلوله، وهو الملازمة التكوينية بين التصرّين؟ أمّا نفس القرن، فهو فعل خارجيّ يتسبّب إليه الواضع بمثل التكرار أو الاعتبار، ولا معنى لتقييد الفعل الخارجيّ، وأمّا معلول هذا القرن فهو ملازمة تكوينيّة ليست في الإطلاق والتقييد تحت اختيار الإنسان، ولا يمكن لأحد أن يوجد القرن بين شيئين، ثمّ يأتي ويقول مثلاً: إنّ الملازمة الناتجة عن ذلك أفرضها في الليل فقط، لا في النهار.

نعم، يبقى في المقام فرضان آخران، حاصلهما: أنّ الإرادة لا تفرض قيداً مأخوذاً في نفس الوضع حتّى يقال: إنّ هذا لا معنى له، بل تفرض قيداً مأخوذاً في أحد طرفي الوضع:

فأمّا هي قيد مأخوذ في المعنى، وبالإمكان تقييد المعنى بالإرادة، كما يقيد بأيّ قيد آخر، فكما يمكن أن توضع كلمة «الإنسان» للحيوان الناطق بقيد الطول أو القصر مثلاً، كذلك يمكن أن توضع له بقيد إرادته.

وأمّا هي قيد مأخوذ في اللفظ، من قبيل تقييد اللفظ بالرفع أو التنوين مثلاً، فكما يمكن أن تجعل كلمة «زيد» مقيّدة بالرفع أو التنوين اسماً لفلان، كذلك يمكن أن تجعل مقيّدة بالإرادة اسماً له، فهل هذان الوجهان يصحّحان التبعيّة أو لا؟

التحقيق: أنَّهما لا يصحَّحان التبعيَّة:

أمَّا الوجه الأوَّل، فلأنَّ غايته: أنَّ لفظ «الإنسان» مثلاً يدلُّ على مفهوم الإرادة ولو صدر عن نائم، ودلالة اللفظ على مفهوم لا تتوقَّف على وجود ذاك المفهوم. هذا إذا أخذ مفهوم الإرادة قيداً في المعنى الموضوع له. وأمَّا لو كان المأخوذ قيداً فيه هو الوجود الخارجي للإرادة، فقد عرفت أنَّ هذا غير معقول، إلَّا بالرجوع إلى مسلك التعهّد.

على أنَّنا لو تصوّرنا ذلك، أي: الانتقال من تصور اللفظ إلى واقع الإرادة، فهذا لا يجعل دلالة اللفظ متوقّفة على الإرادة، بحيث لا بدّ من إحراز الإرادة من الخارج؛ لكي تثبت دلالة اللفظ، بل تكون دلالة اللفظ نفسها بمعنى كون تصوّر اللفظ منشأً للتصديق بوجود الإرادة، فإحراز وجود الإرادة يكون ببركة الدلالة الوضعيَّة، لا أنَّ إثبات الدلالة الوضعيَّة فرع إحراز وجود الإرادة.

وأمَّا الوجه الثاني، وهو قياس الإرادة بمثل التنوين بأن يقال: كما يمكن فرض اللفظ لدى عدم دخول التنوين عليه مهملاً، كذلك يمكن فرض كونه لدى عدم الإرادة مهملاً، أي: أنَّ اللفظ المقيّد بالإرادة هو الموضوع للمعنى، فهذا أيضاً غير معقول؛ لأنّه: إن كان المقصود جعل الإرادة الخارجيَّة بوجودها الخارجي قيداً في الدلالة، بحيث تكون دخيلة في الانتقال إلى صورة المعنى، فهذا غير معقول؛ لأنَّ الإرادة بوجودها الخارجي في نفس المتكلّم لا يعقل أن تكون مؤثّرة في تصوير السامع للمعنى، وإن كان المقصود جعل التصديق بالإرادة الخارجيَّة قيداً في اللفظ، بحيث يكون الانتقال إلى صورة المعنى مسبباً لتصوّر اللفظ المنضمّ إلى التصديق بالإرادة الخارجيَّة، فهذا أيضاً غير معقول؛ لأنَّ الانتقال من شيء إلى شيء فرع الملازمة، والملازمة إذا كانت بلحاظ الاقتران المتكرّر بين الوجودين،

فالانتقال تصديقي من تصديق إلى تصديق، وإذا كانت بلحاظ الاقتران المتكرر بين التصورين، فالانتقال تصوّري من تصوّر إلى تصوّر، ولا معنى للاقتران المتكرر بين التصديق والتصور بما هو تصديق وتصور، وإن كان المقصود جعل تصوّر الإرادة قيداً في اللفظ بحث يكون الانتقال إلى صورة المعنى مسبباً عن تصوّر اللفظ وتصور الإرادة، أي: تصوّر اللفظ بما هو مراد، فهذا خروج عن فرض أخذ الإرادة الخارجية قيداً في اللفظ، واعتراف بعدم إمكان تصوير تبعية الدلالة للإرادة الخارجية.

وقد تحصل: أنّ تبعية الدلالة للإرادة غير معقولة، سواء قلنا بمسلك التعهّد أو قلنا بمسلك الاعتبار.

هل أخذت الإرادة قيداً في المعنى؟

وأما البحث الثالث: وهو: أنّه «هل أخذ في معنى اللفظ قيد الإرادة أو لا؟» فنقول: إنّ أخذ قيد الإرادة في معنى اللفظ يمكن افتراضه بأحد افتراضات ثلاثة: الأول: أخذ مفهوم الإرادة، فيكون معنى الماء مثلاً السائل المخصوص المراد. وهذا ليس مستحيلاً ثبوتاً، لكن وجه بطلانه كونه خلاف الوجدان إثباتاً؛ فإنّ مفهوم الإرادة لا ينسب من الألفاظ على حدّ انسبائه من نفس لفظ الإرادة. والثاني: أخذ مفهوم الإرادة الجزئية، أي: خصوص الحصص الخاصة من إرادات المتكلمين.

وهذا أيضاً محذوره نفس محذور الفرض السابق، وهو: أنّه خلاف الوجدان. وقد يعترض عليه بمحذور آخر، وهو: أنّ أخذ الحصص المفهومية للإرادة يلزم منه كون أسماء الأجناس موضوعة بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

إلا أن هذا ليس إشكالاً مستقلاً حقيقياً؛ فإنه لا برهان على عدم كون وضعها بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، حتى يكون ذلك إشكالاً واقعياً، وإنما هو إشكال جدليّ مثلاً.

والمهم ما عرفته من أنه خلاف الوجدان إثباتاً.

والثالث: أخذ واقع الإرادة ووجودها الخارجي القائم في نفس المتكلم. وتحقيق الحال في ذلك: أننا إن بنينا على مسلك التعهد، فبحسب الحقيقة تكون الإرادة هي تمام المدلول الوضعي للفظ لا قيده، فعلى مسلك التعهد يصح هذا الفرض مع تحويل القيدية إلى كون الإرادة تمام المدلول، وهذا يرجع في الحقيقة إلى البحث عن كون الدلالة الوضعيّة تصديقيّة، وقد عرفت أنه على مبنى التعهد تكون الدلالة تصديقيّة وكاشفة عن واقع الإرادة في نفس المتكلم.

وأما بناءً على ما هو المختار من أن الوضع عبارة عن القرن وإيجاد الملازمة - ولو عن طريق الاعتبار، بمعنى جعل الاعتبار مقدّمة إعداديّة لذلك - فأخذ واقع الإرادة أمر غير معقول، ووجهه ما بيّناه سابقاً. وحاصله: أن الانتقال من شيء إلى شيء فرع الملازمة بينهما، فإن كانت الملازمة بين وجودين خارجيين كالنار والحرارة، كان الانتقال تصديقيّاً، وإن كانت الملازمة بين التصورين كان الانتقال تصوّريّاً، ولا تعقل الملازمة بين تصوّر ووجود، بل الملازمة: إمّا في عالم الخارج، فتكون بين الوجودين، ويكون الانتقال تصديقيّاً، أو في عالم الذهن، فتكون بين التصورين، وحينئذٍ إن كانت الملازمة في المقام بين وجود اللفظ ووجود الإرادة، رجع إلى التعهد، وهو خلف، وإن كانت بين تصوّر اللفظ ووجود الإرادة، قلنا: إن الملازمة بين التصرّ والوجود غير معقولة، ولذا قلنا فيما سبق: إن تقييد اللفظ أو المعنى إنما يعقل بالقيود التصرّية.

هذا هو الوجه الصحيح في نكتة عدم معقولية أخذ الإرادة بوجودها الخارجي في المعنى الموضوع له.

إلا أن المحقق الخراساني رحمته الله ذكر وجوهاً أخرى^(١)، أهمها وجهان: الوجه الأول: أنه يلزم عدم انطباق مداليل الألفاظ على الخارجيات؛ لأنها تصبح أموراً ذهنية.

وتوضيح ذلك بنحو يتضح جوابه أيضاً هو أن يقال: إن الإرادة إنما تتعلق بحسب الحقيقة بالصورة الذهنية للمراد الموجودة في أفق النفس، وفي أفق الإرادة، ولهذا تُسمّى ذاك الوجود الذهني بالمراد بالذات؛ لأن الإرادة أولاً وبالذات منتسبة إليه، ويقال: إنها تكون منتسبة بالعرض إلى ماهية هذا الوجود الذهني، وتسمّى تلك الماهية بالمراد بالعرض، فهناك نسبتان للإرادة: إحداها: نسبة ذاتية إلى المراد بالذات، وهو الصورة الذهنية، والأخرى: نسبة عرضية إلى المراد بالعرض، ويقال: إنه هو ذات الماهية.

وعليه، فنقول: إن لفظ الماء مثلاً لو وضع للسائل المخصوص بقيد كونه مراداً: فإما أن تكون لفظة «ماء» موضوعة للمراد بالذات، وإما أن تكون موضوعة للمراد بالعرض، فإن كان المقصود هو الأول، أي: أن الموضوع له هو الوجود الذهني المقوم للإرادة في أفق النفس، فهذا يرد عليه إشكال صاحب الكفاية؛ لأن الموجود الذهني بما هو موجود ذهني لا يعقل وجوده خارجاً، وإن كان المقصود هو الثاني، فلا يرد عليه هذا الإشكال؛ لأن المراد بالعرض قابل للانطباق على ما في الخارج؛

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ١١١ - ١١٤ بحسب الطبعة المحققة من قبل الشيخ سامي الخفاجي.

ولذا قد نشير إلى الخارج ونقول: هذا مرادنا، أي: انتسبت إليه إرادتنا بالنسبة العرضية.

فكأنما وقع الخلط في إشكال المحقق الخراساني رحمته الله بين النسبتين؛ فإن التقيد لا ينحصر أمره بأخذ النسبة الذاتية القائمة بين المراد بالذات والإرادة، بل يمكن التقيد بالنسبة العرضية القائمة بين ما في الخارج والإرادة.

والوجه الثاني: أن الإرادة في طول المراد، ومن شؤونه وعوارضه، فهي تُرى في مرتبة متأخرة عن المراد، فقصد تفهيم المعنى باعتباره من شؤون تفهيم المعنى يُرى في مرتبة متأخرة عن تفهيم المعنى، وبالتالي يُرى في مرتبة متأخرة عن المعنى، فأخذه فيه يوجب التهاافت في اللحاظ. هذه هي الصيغة الإجمالية للإشكال.

وهذا أيضاً مبني على المغالطات؛ فإن قصد تفهيم تمام المعنى يكون في طول المعنى، ولا يمكن كونه داخلاً فيه شرطاً أو شطراً؛ للزوم الدور على المشهور، والخلف على ما هو الصحيح، ولكن لو ادّعي أن قصد تفهيم جزء المعنى جزء آخر من المعنى، فلا يلزم محذور، فيقال مثلاً: إن جزء المعنى لكلمة «الماء» هو السائل البارد بالطبع، والجزء الآخر هو قصد تفهيم هذا الجزء، فهو في طول الجزء الأول، والمعنى متكوّن من أمرين طوليين، ولا بأس بذلك، فبحسب الحقيقة إنّما نشأ الإشكال من طرز التعبير، وإنّما يلزم الدور أو الخلف لو فرض أخذ قصد تفهيم تمام المعنى في المعنى، دون ما لو فرض كون أحد جزئي معنى الماء هو السائل المخصوص، والجزء الآخر قصد تفهيم الجزء الأول. وهذا المقدار من البيان كافٍ لرفع هذه المغالطة.

كيفية وضع المركبات

- وضع الهيئة التركيبية.
- المجموع المركب من المواد والهيئات.

الأمر السادس: في أنّه: هل للمركّب وضع زائد على وضع المفردات، أو لا؟
وفيما هو المقصود من هذا النزاع يوجد احتمالان:

وضع الهيئة التركيبية:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود بالمركّب الهيئة التركيبية بعد الفراغ عن وضع موادّ المفردات لمعانيها، ووضع الهيئات الإفرادية كهيئة المشتقّ وهيئة الفعل لمعانيها.

وعُبر عن الهيئة التركيبية بالمركّب؛ لكونها الجزء الصوريّ من المركّب.

وهنا توجد عدّة اتّجاهات في الجمل التامة:

الاتّجاه الأول: هو اتّجاه المشهور، وهو القول بوضع الهيئة التركيبية للجمل التامة، سواء كانت اسمية أو فعلية.

وهذا هو الصحيح؛ فإنّ هذه الهيئة تفيد معنى لم توضع له المفردات ولا الهيئات الإفرادية، وهو النسبة التصادقية. وسيظهر تعيين هذا الاتّجاه عن طريق إبطال باقي الاتّجاهات.

الاتّجاه الثاني: ما عن المحقّق النائيني رحمته الله من التفصيل بين الجملة الاسمية

والجملة الفعلية، ففي الجملة الاسمية كـ«زيد عالم» نحتاج إلى ما يدل على النسبة والربط بين الموضوع والمحمول، وهو الهيئة التركيبية، وأمّا في الجملة الفعلية كـ«ضرب زيد» فنفس هيئة الفعل دالة على النسبة بين المادّة والفاعل، فلا نحتاج إلى وضع جديد للهيئة التركيبية للدلالة على ذلك^(١).

وقد أورد المحقق العراقي^(٢) على ذلك بالنقض والحل^(٣):

أمّا النقض: فبالجملة الاسمية التي يكون المحمول فيها فعلاً كـ«زيد ضرب»، فإنّ هيئة الفعل هنا موجودة، وتدّل على النسبة والربط، فالمفروض به أن يقول في ذلك: لا حاجة إلى وضع الهيئة التركيبية، مع أنّه يفصل في الجملة الاسمية بين قسم وقسم.

أقول: إن بنينا على أنّ ضرب في «زيد ضرب» غير مشتمل على ضمير مقدّر يكون هو الفاعل، وأنّ «زيد» هو الفاعل في الواقع، إذن فـ«زيد ضرب» يكون في واقعه جملة فعلية، وإن بنينا على ما يفترضه علماء العربية من تقدير ضمير هو الفاعل، إذن فهنا نسبتان: نسبة الفعل وفاعله، والمحقق النائيني يعترف بأنّها تفهم من هيئة الفعل، ولا حاجة لوضع الهيئة التركيبية للفعل وفاعله المقدّر لتلك النسبة، ونسبة بين المبتدأ والخبر الذي كان بدوره جملة فعلية، وهذه النسبة لم يدل عليها شيء، فلا بدّ من وضع الهيئة التركيبية للمبتدأ والخبر لها.

(١) راجع أجود التقريرات، الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئي^(٤) ص ٣٢.

(٢) الجواب الحلي هو صريح كلام المحقق العراقي في المقالات، المقالة الخامسة، ص ١١٠ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي، وأمّا الجواب النقضي فلعله استنبطه أستاذنا الشهيد^(٥) ممّا جاء في ص ١٠٩ من نفس الطبعة، من عدم تفريقه في الحكم بين الجملة الفعلية ومثلاً «زيد ضرب» والذي سمّاه بالاسمية غير الحملية.

وأما الحل: فقد ذكر: أن هيئة «ضرب» تدلّ على نسبة مادّة الضرب إلى فاعل ما، ونحتاج إلى الهيئة التركيبية في مقام تعيين ذلك الفاعل المبهم فيما يؤتى به في الكلام من فاعل.

فكان المحقق العراقي رحمته متفق مع المحقق النائيني رحمته في أن النسبة المحتاج إليها بين الفعل والفاعل تدلّ عليها هيئة الفعل، إلا أن المحقق النائيني يقول بأن تلك الهيئة تدلّ على النسبة بين الفعل والفاعل المعين، فلا نحتاج إلى دلالة أخرى، والمحقق العراقي يقول بأن تلك الهيئة إنما تدلّ على النسبة بين الفعل وفاعل ما، فلاجل تعيين الفاعل نحتاج إلى الهيئة التركيبية.

في حين أن الصحيح ليس هو هذا ولا ذاك، بل نحن بغض النظر عن تعيين الفاعل بحاجة إلى الهيئة التركيبية للدلالة على النسبة بين مفاد الفعل والفاعل بنسبة تصادقية تامة.

وتوضيح ذلك على ضوء ما حققناه في المعاني الحرفية: أن نسبة الضرب إلى الضارب المستفادة في هيئة «ضرب» نسبة أولية، أي: أن موطنها الأصلي هو الخارج، فإن الضرب حقيقة يرتبط بزيد في الخارج، وقد برهنّا فيما سبق أن النسب الأولية كلّها تستفاد من الحرف بنحو النسبة الناقصة، ويستحيل فيها التمامية، وإنما النسبة التامة تكون نسبة ثانوية، إذن فيتبرهن أنّنا نحتاج إلى نسبة أخرى في المقام؛ لأننا بحاجة إلى نسبة تامة يصحّ السكوت عليها، فيتعيّن أن تكون هيئة الجملة التركيبية موضوعاً للنسبة التامة، وهي النسبة التصادقية بين الفاعل ومفاد الفعل بالمعنى الذي مضى شرحه في بحث المعاني الحرفية.

وهذا الذي ينساق إليه البرهان يكون الوجدان أيضاً شاهداً عليه، فإن الوجدان يشهد بأن كلمة «ضرب» وحدها لا يصحّ السكوت عليها، لا بمعنى مجرد الميل

إلى معرفة هذا الفاعل المبهم بالتعيين، بل بمعنى النقصان وعدم وجود نسبة واقعية غير تحليلية بين شيئين، ولهذا ترى بالوجدان الفرق الواضح بين «ضرب» و «ضرب شخص»، مع أنّ الفاعل في كليهما مبهم، فالأوّل غير تامّ، لا يصحّ السكوت عليه، والثاني تامّ يصحّ السكوت عليه، و«ضرب» من دون ذكر الفاعل ولو بنحو الإبهام يكون من قبيل المبتدأ من دون ذكر الخبر ولو بنحو الإبهام. الاتجاه الثالث: عكس الاتجاه الثاني، وهو: أنّ الجملة الفعلية بحاجة إلى وضع هيئتها للنسبة، وأمّا الجملة الاسمية فلا تدلّ هيئتها على شيء؛ لأنّ الدالّ على النسبة في الجملة الاسمية هو الضمير المستتر، والمقدّر تقديره «هو»، ففي «زيد قائم» مثلاً يكون الضمير المستتر هو الذي يربط بين الموضوع والمحمول. إلّا أنّ هذا الاتجاه أيضاً غير صحيح؛ فإنّ ضمير هو - بحسب ماله من معنى معهود - ليس حرفاً، وإنّما معناه معنى اسمي، غاية الأمر أنّه في غاية الإبهام، ويتعيّن بمرجه، فهو غير قابل للربط بين الموضوع والمحمول، بل هو بنفسه يحتاج إلى ما يربطه بالمحمول، فلنفترض أنّ قوله: «زيد قائم» في قوّة قوله: «زيد هو قائم»، لكننا بحاجة إلى ما يربط «هو» بالمحمول، وليس إلّا الهيئة التركيبية بينه وبين المحمول، فإذا اضطررنا بالنهاية إلى الرجوع إلى الهيئة التركيبية، فلنرجع إليها من أوّل الأمر، ولا معنى لتطويل المسافة.

المجموع المركّب من الموادّ والهيئات:

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود بالمركّب هو مجموع ما في الجملة من موادّ المفردات والهيئات الإفرادية والهيئة التركيبية، بعد الفراغ عن وضع كلّ واحدة من هذه الفئات الثلاث لمعناها، فيقال: هل المركّب وضع مرّة أخرى لمجموع المعاني،

أو لا؟

المعروف: أنّه ليس للمركّب وضع زائد، ويستدلّ على ذلك: تارةً بأنّه لو كان للمركّب وضع زائد للزم الانتقال إلى المعنى مرّتين؛ لوجود دالّين عليه حسب الفرض، في حين أنّه ليس الأمر كذلك، فنحن نحسّ بالانتقال مرّتين وبوجود دالّين حينما نسمع الكلام من شخصين في وقت واحد، ولكن لا نحسّ بذلك حينما نسمع كلاماً واحداً من شخص واحد، وأخرى بلزوم اللغويّة، حيث إنّ تمام أجزاء المعنى قد أُفِيدت بأجزاء الجملة، فوضع تمام الجملة مرّة أخرى لتمام المعنى لغو صرف.

وتحقيق الكلام في ذلك: أنّ من يقول بأنّ للمركّب وضعاً على حدة زائداً على وضع أجزائه: إن كان يتكلّم في المركّب التامّ من قبيل: «زيد قائم»، فهذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ المعنى له أجزاء واقعيّة، وقد أصبح كلّ جزء من أجزاء الجملة دالّاً على جزء من أجزاء المعنى بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، ويستحيل وضع المجموع مرّة أخرى لمجموع المعنى في نفسه، بغضّ النظر عن مسألة اللغويّة؛ وذلك لأنّ الوضع لم يكن عبارة عن الاعتبار حتّى يفرض أنّ الواضع اشتهد أنّ يكرّر الاعتبار، فيضع مجموع الجملة لمجموع المعنى بعد أن وضع أجزائها لأجزائه، وإنّما كان عبارة عن القرن، فإذا اقترنت أجزاء الجملة بأجزاء المعنى، فقد اقترنت الجملة بالمعنى، والاقتران لا يتكرّر.

وإن كان يتكلّم في المركّب الناقص من قبيل: «نار في الموقد»، فهنا نسلم أنّ المركّب موضوع للمعنى، وذلك لما عرفت بالبرهان من أنّ النسبة الناقصة توحد معنى الطرفين مع النسبة، أي: أنّ النسبة الناقصة إنّما هي جزء ماهويّ وتحليليّ، ولا يوجد في عالم الذهن إلّا وجود واحد، إذن فليس لهذا المعنى الواحد أجزاء

عديدة موجودة في عالم الذهن حتّى يعقل وضع كلّ جزء من أجزاء الجملة بإزاء جزء من أجزاء المعنى بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، نعم، كلّ من «النار» و«الموقد» له وضع مستقلّ، لكن هذا الوضع المستقلّ مختصّ بما إذا استعمل خارجاً عن جملة ناقصة، وحينما يدخلان في جملة ناقصة من هذا القبيل يفقدان دلّتهما على معنييهما، وليس من قبيل «زيد» و«قائم» المحتفظان بدلّتهما حتّى في ضمن «زيد قائم»، فإذا استحالت دلالة كلّ جزءٍ من أجزاء المركّب على جزء المعنى بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، لأنّ المعنى أمر وحدانيّ لا يمكن تجزئته بهذا الترتيب، تعيّن إذن كون مجموع الجملة موضوعاً للمعنى، ولا يرد على ذلك لا إشكال لزوم الانتقال إلى المعنى مرّتين؛ لأنّ أجزاء المركّب غير موضوعة، وغير دالّة على أجزاء المعنى، فلا يوجد عندنا دالّان، ولا إشكال اللغويّة؛ لأنّ الأجزاء لم تكن تدلّ على أجزاء المعنى حتّى نستغني بها، إذن فالمركّب هنا موضوع للمعنى، ولكن هذا ليس معناه أنّ المركّب هنا صار له وضع زائداً على وضع المفردات، كما هو ظاهر كلام المدّعي، وإنّما صار له وضع بدلاً عن وضع المفردات.

فدعوى ثبوت وضع للمركّب زائداً على وضع المفردات لم تتمّ، لا في المركّب التامّ ولا في المركّب الناقص.

علامات الحقيقة والمجاز

○ التبادر.

○ صحّة الحمل.

○ الاطراد.

الأمر السابع: في علامات الحقيقة والمجاز.
وقد ذكروا ثلاث علائم للحقيقة: التبادر، وصحة الحمل، والاطراد.

التبادر:

العلامة الأولى: التبادر. وقالوا في تقريب علاميته: إن سبب تبادر المعنى من اللفظ منحصر في أمرين: الوضع والقرينة، حيث إن تبادر المعنى من اللفظ لا ينبع من حاق ذات اللفظ، فإذا انتفت القرينة كان التبادر - لا محالة - دليلاً على الوضع والحقيقة؛ إذ يبقى هو السبب المنحصر للتبادر.

وهناك إشكال معروف في علاميته، وهو إشكال الدور، حيث إن تبادر المعنى من اللفظ لأجل الوضع لا يحصل لمن لا يعلم بالوضع، وكيف يحصل للجاهل بالألفاظ ومعانيها التبادر من اللفظ؟ إذن فالتبادر موقوف على العلم بالوضع، فإذا كان العلم بالوضع مستنتجاً من التبادر لزم الدور.

ويجاب عادة على هذا الإشكال بأن التبادر موقوف على العلم الإجمالي بالوضع، والمتوقف عليه هو العلم التفصيلي به. وطبعاً ليس مقصودهم العلم الإجمالي والتفصيلي بالمعنى الأصولي، بمعنى: كون العلم الإجمالي بكون كلمة

«أسد» موضوعه لأحد المعنيين أو المعاني سبباً للتبادر؛ فإن العلم الإجمالي نسبته إلى المعنيين أو المعاني على حدّ سواء، فلا معنى لإيجابه تبادر أحد المعنيين أو المعاني بالخصوص، وإنما المقصود هو: أنّ التبادر موقوف على العلم الارتكازي البسيط بالوضع، وهو: أن يعلم الإنسان بالوضع من دون أن يعلم بعلمه؛ وذلك لغفلته وعدم التفاته، فيكون العلم ثابتاً في أعماق النفس دون أن يعلم به هو، والموقوف على التبادر هو العلم المركّب الملتفت إليه، بأن يعلم بالوضع ويعلم بعلمه بالوضع.

إلا أنّ هذا الجواب غير صحيح؛ فإننا لو بنينا على مبنى المشهور في الوضع من كونه عبارة عن جعل واعتبار، فإمّا أن يقصد بعلاميّة التبادر تحصيل أصل العلم بالوضع، أو يقصد بها تحصيل العلم بالعلم به.

فإن قصد بها تحصيل أصل العلم بالوضع، لزم الدور؛ لأنّ أصل العلم بالوضع لابدّ من فرضه قبل التبادر حتّى يعقل التبادر.

وإن شئت فقل: يستحيل أن يكون التبادر علامة على أصل الوضع، ومحضاً للعلم به؛ لأنّ التبادر ليس معلولاً للوضع بما هو اعتبار قائم بالواقع الجالس في غرفته حتّى يدلّ عليه دلالة إثنيّة، وإنّما تمام العلّة للتبادر هو العلم بالوضع ولو خطأً، فالوضع ليس علّة ولا جزء علّة للتبادر، فكيف يعقل كشفه بالتبادر كشفاً إثنيّاً؟^(١).

(١) لا يخفى: أنّ تقريب الدور أمتن من هذا التقريب؛ لوضوح إمكان الجواب على هذا التقريب بافتراض أنّنا نتكلّم في فرض ما لو ثبت لصاحب التبادر بقطع، أو بأصل عقلائي، عدم وقوعه في خطأ، أو في ملابسات شخصيّة خلقت له ظهوراً شخصياً للكلام،

وإن قصد بها كون التبادر علامة على العلم بالوضع لا على أصل الوضع: أي: أنه يحصل به العلم بالعلم، لا أصل العلم بالوضع، فهذا أيضاً غير صحيح؛ فإن العلم بالوضع من الموجودات الحضورية لعالم النفس، فإذا كان الشخص غافلاً عنه فلم يعلم به بالرغم من وجوده واقعاً وارتكازاً، كفاه لكي يعلم به مجرد أن يستعلم حال نفسه، ويلتفت إلى أنه: هل يعلم، أو لا يعلم، فبمجرد أن يريد معرفة أنه: هل يعلم أو لا يعلم يعرف ذلك من دون حاجة إلى توسط البرهنة على ذلك بالتبادر، ومن المستحيل توسط البرهان بين الشخص وعلمه، أو أي موجود من الموجودات الحضورية لنفسه، بل بمجرد الالتفات يرى مباشرة وبأتم عقله أنه عالم.

وأما إذا بنينا على ما هو الصحيح في حقيقة الوضع من أن روحه يرجع إلى القرن بين اللفظ والمعنى في الذهن قرناً أكيداً، فلا يبقى دور؛ لا لأجل الجواب بالإجمال والتفصيل كما قالوه، بل لأنه لا يبقى موضوع للدور؛ إذ من الواضح: أن هذا القرن بنفسه يكون مولداً للملازمة بين اللفظ والمعنى في الذهن، وبالتالي للانتقال من اللفظ إلى المعنى، أي: لتبادر المعنى إلى الذهن من اللفظ، وقد يحصل هذا التبادر قبل العلم بالوضع. ويمكنكم معرفة ذلك بالالتفات إلى الطفل، فحينما تُقرن كلمة «الحليب» مع واقع الحليب أمامه مراراً عديدة تنسب إلى ذهنه من كلمة «الحليب» صورة الحليب، من دون أن ينتزع العلم بالوضع والقرن؛ لأنه ليس له الآن أي علم تصديقي، وإنما هذا القرن بوجوده الواقعي أثر أثره من إيجاد الملازمة، وبالتالي الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر.

→

وعندئذٍ يعتقد أن الوضع واقع في سلسلة علل تبادره، فيجعل التبادر دليلاً عليه، فالمهم هو إشكال الدور.

وقد يقاس المقام على سائر موارد الملازمات، فكما أنه في الملازمة بين النار والحرارة مثلاً لا ينتقل ذهننا بحسب عالم التصديق من النار إلى الحرارة، إلا إذا كنّا عالمين بالملازمة، كذلك في المقام لا يكفي مجرد القرن الواقعي بين اللفظ والمعنى والملازمة بينهما للانتقال من اللفظ إلى المعنى ما لم نعلم بهذه الملازمة. وهذا جوابه واضح، وهو: أنّ الملازمة تارة تكون بين المُدرَكين، وأخرى بين نفس الإدراكين، ففي الأوّل إنّما ينتقل الذهن من الإدراك التصديقيّ لأحدهما إلى الإدراك التصديقيّ للآخر إذا كان عالماً بالملازمة، وأمّا في الثاني، وهو ما إذا كانت الملازمة بين الإدراكين والتصورين، فهي تؤثر أثرها علم الإنسان بها أو لا؛ فإنّ أحد المتلازمين يستحيل أن ينفكّ عن ملازمة الآخر. ومحلّ الكلام من هذا القبيل، فإنّ الانتقال ليس باعتبار الملازمة خارجاً بين لفظ «أسد» ووجود الحيوان المفترس خارجاً، وإنّما هو باعتبار الملازمة بين الإدراكين والتصورين الناشئة من القرن الأكيد بينهما ذهنًا، فهذا من قبيل الملازمة بين حبّ الشيء وحبّ مقدّمته، فإذا كانت هذه الملازمة ثابتة، فلا محالة ينتقل الإنسان حبّاً من الشيء إلى مقدّمته، سواء علم بالملازمة أو لا، وكذلك في المقام إذا ثبتت الملازمة بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى للقرن الأكيد، فلا محالة ينتقل تصوّراً من اللفظ إلى المعنى، سواء علم بالملازمة أو لا، فليس التبادر موقوفاً على العلم حتّى يلزم الدور.

هذا كلّه فيما إذا جعلنا التبادر عند شخص علامة للحقيقة لنفس ذلك الشخص، وأمّا إذا قلنا: إنّ المقصود هو استعانة الجاهل بالوضع بالتبادر عند العالم به، فهذا أجنبى عن إشكال الدور، ويجب أن يرجع إلى الاطراد في التبادر بالمعنى الذي سوف يأتي إن شاء الله.

بقي في المقام شيء، وهو: أنه قد عرفت أنهم ذكروا في تقريب دلالة التبادر على الوضع، أن سبب التبادر أحد أمرين: إما الوضع، وإما القرينة، فإذا انتفت القرينة كان التبادر دليلاً على الوضع؛ لأنه عندئذ العلة الوحيدة له، فبدل عليه دلالة المعلول على علته، إلا أن هذا التقريب لا يخلو من نقص؛ وذلك لأن التبادر في الحقيقة له أحد أسباب ثلاثة: القرينة، والوضع وهو عندنا القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى في ذهن نوع أبناء اللغة، والقرن الأكيد الشخصي في ذهن شخص معين، فإن القرن الأكيد قد يكون نوعياً، وهذا هو المقصود بالوضع، وهو الذي يولد الظهور النوعي الذي يكون حجة عقلانياً بين الموالي والعبيد، وقد يكون شخصياً يولد في ذهن شخص معين على أساس ظروف خاصة، وصدف وخصوصيات في بيئته، أو كسبه ومهنته، أو عائلته، أو مطالعته وكتاباته، وما شابه ذلك، وهذا يولد الظهور الشخصي، فمثلاً باعتبار شدة علاقته بكتاب الألفية من بين كتب النحو، واهتمامه بمطالعة ودرسه، وعدم رؤيته لكتاب نحو آخر قد يتبادر إلى ذهنه من كلمة (الكتاب النحوي) الألفية، وباعتبار أن ابنه المسمى بعمران مثلاً يعيش معه ليلاً ونهاراً يتبادر إلى ذهنه من كلمة عمران ابنه، مع أن عمران اسم لأشخاص كثيرين، وليس له اختصاص بابنه، وهذا القرن الشخصي لا يكون وضعاً، وليس التفاهم العام والاحتجاج بالظهورات على أساسه. فكون التبادر علامة على الوضع والحقيقة موقوف على نفي احتمالين: الأول احتمال استناده إلى القرينة، والثاني احتمال استناده إلى القرن الشخصي.

أما الاحتمال الأول: فقد يمكن نفيه بالفحص والتفتيش، فإن انتفى الاحتمال بذلك فهو، وإلا لم يكن التبادر دليلاً على الحقيقة، ولا يمكن نفي احتمال القرينة هنا بأصالة عدم القرينة؛ لما حقق في محله من أن أصالة عدم القرينة أصل عقلاني

اعتبرها العقلاء بمقدار الكشف عن مراد المتكلم فحسب، لا بنحو يكشف بها عن الأوضاع اللغوية أيضاً، وهذا التفكيك ليس بعزيز؛ فإن جملة من الأمارات يتعبد بها بمقدار دون مقدار^(١).

وأما الاحتمال الثاني: فأيضاً قد يمكن نفيه بالتفتيش والفحص، ولكن نضيف هنا: أنه حتى لو لم يمكن نفيه بذلك أمكن نفيه ظاهراً بأصل عقلائي، وهو أصالة التطابق بين الظهور الشخصي والظهور النوعي؛ فإن العقلاء في مقام حجبة ظهور الكلام بين الموالي والعبيد لا يلتزمون بالسؤال عن جماعة عديدين عن ظهور كلام سمعه شخص، حتى يرى أن ما فهمه هو من ظهور ما هل هو ظهور شخصي أو نوعي، بل يبنون على أنه ظهور نوعي، فالتبادر الشخصي أمانة في نظر العقلاء على التبادر النوعي، والتبادر النوعي آية الوضع والحقيقة.

صحة الحمل:

العلامة الثانية: صحة الحمل. فادّعي: أن صحة حمل اللفظ بما له من معنى على معنى ما بالحمل الأولي الذاتي يدل على أن الموضوع له هو عينه، وبالحمل الشائع الصناعي على أن ذاك المعنى فرد من الموضوع له، فحينما يصحّ مثلاً حمل أسد على الحيوان المفترس حملاً أولياً نعرف أنه هو بعينه، وحينما يصحّ حمل إنسان على زيد حملاً شائعاً، نعرف أن زيداً فرد من أفراد الإنسان بمعناه الحقيقي. وهذه العلامة لا محصل لها؛ فإنه: إن فرض استعمال أسد مثلاً في معنى معين

(١) بل سيأتي في محله - إن شاء الله - أن أصالة عدم القرينة المتصلة لا تثبت الظهور، ولا تثبت المراد، وأن أصالة عدم القرينة المنفصلة هي في طول الظهور، وراجعة إلى حجة الظهور المثبتة للمراد.

قصده، ولا نعرف في المرتبة السابقة أنه معنى حقيقي أو مجازي، وحمل ذلك المعنى على الحيوان المفترس، فصحة الحمل تستلزم كون ذلك المعنى هو معنى الحيوان المفترس، وأما إن ذلك المعنى هل هو معنى حقيقي للفظ «أسد» أو معنى مجازي له فلا يعرف بذلك، وإن فرض استعمال «أسد» في خصوص معناه الحقيقي كائناً ما كان، فمعرفة صحة حمله على الحيوان المفترس موقوفة على أن نعلم أن ذلك المعنى ما هو، وأنه هو معنى الحيوان المفترس، فجعل صحة الحمل موجباً للعلم بذلك دور.

ولا يأتي هنا ما أجبنا به على الدور في التبادر، من أنه موقوف على واقع القرن في ذهن بين صورة اللفظ وصورة المعنى، لا على العلم بذلك؛ لأن معرفة صحة الحمل لا يمكن أن تكون متوقفة على واقع القرن، بخلاف التبادر، والفرق: أن الحمل حكم تصديقي، ومن المعلوم أن الحكم التصديقي بأن هذا ذاك فرع الالتفات التفصيلي إلى المعنى في هذا الطرف والمعنى في ذاك الطرف، حتى يقال: إن هذا ذاك، ومجرد كون هذا في علم الله ذاك لا يكفي في الحمل ما لم أعرف أنا أنه ذاك، وهذا بخلاف التبادر الذي لم يكن إلا مجرد الانسباق من تصوّر إلى تصوّر آخر دون أيّ تصديق في المقام.

الاطّراد:

العلامة الثالثة: الاطّراد، ويمكن تفسير هذه العلامة بعدة وجوه:
الوجه الأول: أن يقال: إن المراد بالاطّراد هو الاطّراد في التبادر، وتوضيحه:
أنا قلنا في التبادر: إن التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر من حاقّ اللفظ، لا المستند إلى القرينة، وعندئذ لو حصل تبادر في ذهننا مرة واحدة، احتملنا كونه

على أساس قرينة حالية، أو مقالية، وظهور إشارة ونحو ذلك، وهذا الاحتمال قلّ ما يمكن نفيه في مورد واحد، وأمّا إذا تكرّر التبادر على اختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال فهذا نسّميه بالاطراد، وهذا يوجب بالتدريج وهن احتمال وجود القرينة صدفة في كلّ هذه الموارد على أساس حساب الاحتمالات، ويعرف إجمالاً انتفاء القرينة في بعض هذه الموارد، فالاطراد في التبادر بحسب الحقيقة علامة على أنّ التبادر تبادر حاقّي لا مستند إلى قرينة، فبناء على هذا الوجه ليس الاطراد علامة برأسه وإنّما هو منقّح لموضوع العلامة الأولى، ويدخل في هذا الوجه - وهو الاطراد في التبادر - الجمع بين تبادرات أشخاص مختلفين، والاستفادة منها باعتبار استبعاد استنادها جميعاً إلى القرينة مع اختلاف الأشخاص والأحوال والزمان والمكان.

الوجه الثاني: أن يراد الاطراد في استعمال أبناء اللغة، وتوضيحه: أنّنا حينما رأينا من أهل اللغة مرّة واحدة استعمال اللفظ في معنى، احتملنا فيه كونه مستنداً إلى الوضع، وكونه مستنداً إلى القرينة، فإذا تكرّرت هذه الاستعمالات ولم ننتبه إلى القرينة بعدّ في الذهن - على أساس حساب الاحتمالات - وجود القرينة في الجميع فنعلم إجمالاً بعدم القرينة في بعضها، وبالتالي نعلم بالوضع؛ لأنّ الاستعمال يحتاج: إمّا إلى الوضع، أو إلى القرينة. وكأنّ هذا هو الذي يظهر من كلام السيّد الأستاذ دامت بركاته^(١).

ويرد عليه: أنّه ليس المصحّح للاستعمال: إمّا الوضع، وإمّا القرينة، وإنّما هو مصحّح للانفهام الذي هو شغل السامع، وأمّا الاستعمال الذي هو شغل المتكلّم

(١) راجع المحاضرات: ج ١، ص ١٢٤.

فليس يدور أمره بين الملاكين، بل قد يستعمل بلا وضع ولا قرينة عند تعلّق الغرض بالإيهام والإجمال، فالأطراد في الاستعمال غاية ما يكشف عنه أنّه وجد استعمال في المعنى بلا قرينة، وهذا ينسجم مع المجاز أيضاً. نعم، بالأطراد في التبادر الذي هو الوجه الأوّل يمكننا أن نثبت أنّ الانفهام كان بالوضع.

الوجه الثالث: ما أُشير إليه في الكفاية، من كون المقصود أطراد الحيثيّة المصحّحة للاستعمال، بمعنى: أنّه إذا أُطلق لفظ على فرد، وكان إطلاقه عليه بلحاظ وجدان ذلك الفرد لحيثيّة، فإن كانت تلك الحيثيّة مصحّحة للإطلاق دائماً وفي أيّ فرد توجد، فالإطلاق حقيقيّ؛ وإلاّ فمجازيّ، فمثلاً الحيثيّة المصحّحة للإطلاق لفظ «أسد» على هذا الفرد من أفراد الأسد هي كونه حيواناً مفترساً، وهذه الحيثيّة المصحّحة مطّردة، أي: أنّه في أيّ فرد وجدت صحّ إطلاق لفظ «أسد» عليه، فهذا علامة الحقيقة، وأمّا الحيثيّة المصحّحة للإطلاق لفظ «أسد» على الرجل الشجاع فهي المشابهة للحيوان المفترس، وهذه الحيثيّة غير مطّردة؛ فإنّه ليس متى ما وجدت المشابهة للحيوان المفترس صحّ إطلاق لفظ «أسد» على الواجد لها، ففي ما يشابهه في الرائحة مثلاً نرى أنّه لا يصحّ الإطلاق، فيعرف أنّ استعمال كلمة «أسد» في الرجل الشجاع مجاز.

وهذا يرد عليه ما ذكره في الكفاية، من أنّ الحيثيّة المصحّحة مطّردة دائماً حتّى في المجاز، والحيثيّة هنا ليست مطلق المشابهة، بل المشابهة في أبرز الصفات، وهذه مطّردة^(١).

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٢٩ بحسب طبعة المشكيني. وليست عبارته واضحة في عدم قبول هذه العلامة، فراجع.

الوجه الرابع: أن يقصد أطراد الاستعمال بلا قرينة، فحينما رأينا أن العرب استعملوا لفظة «أسد» في الحيوان المفترس كثيراً بلا قرينة، مع التأكد من عدم القرينة، كان هذا علامة الحقيقة؛ فإنه في الاستعمال الواحد بلا قرينة يحتمل أن غرضه كان متعلقاً بالإجمال، فلا يكون دليلاً على الحقيقة، والاستعمال أعم من الحقيقة، ولكن لو تكرر ذلك بحيث كان ديدناً وطريقة لأبناء المحاوراة فاحتمال تعلق غرضهم صدفة في كل هذه الموارد بالإجمال جميعاً منفي عقلاً بحساب الاحتمالات، فيتعين كون هذا الاستعمال المطرد على أساس الوضع. وهذا فرقه عن الوجه الثاني: أنه في الوجه الثاني تجعل كثرة الاستعمال دليلاً على عدم القرينة في بعض موارد، ويستدل بعدم القرينة على الوضع، وأما في هذا الوجه، فيفرض العلم أولاً بعدم القرينة، ثم تجعل كثرة الاستعمال بلا قرينة دليلاً على أن هذا ليس على أساس تقصّد الإجمال، بل على أساس الوضع. وظاهر كلام السيد الأستاذ - دامت بركاته - وإن كان لعله هو ذاك الوجه، بل هو صريح عبارة المحاضرات، ولكن يحتمل كون مقصوده هو هذا الوجه، كما لو فرضنا كثرة الاستعمال بنحو يستبعد في عدد منه القرينة، وكان ذلك العدد بمقدار يستبعد الإجمال في مجموعه، فيرجع إلى هذا الوجه.

وعلى أي حال، فالصحيح في تفسير الأطراد بنحو تتم علاميته، ويكون علامة مستقلة هو هذا الوجه. أما الوجه الأول، فقد عرفت أنه لا يجعل الأطراد علامة برأسه. وأما الوجه الثاني والثالث، فقد عرفت عدم صحتهما.

الحقيقة الشرعيّة

- البحث الثبوتيّ للحقيقة الشرعيّة.
- البحث الإثباتيّ للحقيقة الشرعيّة.
- تصوير ثمرة البحث.

- الأمر الثامن: في الحقيقة الشرعية، ويقع الكلام في ذلك في ثلاثة مقامات:
- ١ - في الأنحاء الممكنة من الوضع ثبوتاً لإيجاد الحقيقة الشرعية.
 - ٢ - في البحث عن الحقيقة الشرعية إثباتاً.
 - ٣ - في تصوير ثمرة البحث.
- فنقول:

البحث الثبوتي للحقيقة الشرعية:

المقام الأول: في الأنحاء الممكنة من الوضع لإيجاد الحقيقة الشرعية.

لا إشكال في أنه يمكن إيجادها بالوضع التعينيّ الحاصل بكثرة الاستعمال، كما لا إشكال في إمكان إيجادها بالوضع التعينيّ بالتصريح بمثل: «وضعت اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني» وهناك نحو ثالث للوضع تعرّض له صاحب الكفاية رحمته الله هنا وإن كان موضعه في الحقيقة هو مبحث الوضع، وهو: أن الوضع التعينيّ كما قد يكون بالتصريح بمثل «وضعت» كذلك قد يكون بنفس الاستعمال. وهذا وإن كان مطلباً كلياً لا يختصّ بالمقام، إلا أنه إنما تعرّض له هنا باعتبار أنه يريد أن يكسر سورة استبعاد الوضع التعينيّ، حيث يقال: لو كان الرسول صلّى الله عليه وآله قد قال: «وضعت

اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني»، لنقل إلينا على ما يأتي بيانه، فأراد أن يذكر شقاً آخر للوضع التعيني لا يكون فيه استبعاد، وهو حصوله بنفس الاستعمال. ومن هنا وقع البحث الثبوتي في أن حصول الوضع بنفس الاستعمال هل يكون معقولاً، أو لا. والكلام في معقولية ذلك يقع على ثلاثة تقديرات:

التقدير الأول: أن نبني على ما هو مسلكننا في باب الوضع، من أنه أمر واقعي يوجده الواضع في ذهن السامع، وهو القرن الأكيد للفظ بالمعنى، وليس أمراً جعلياً واعتبارياً. وبناءً على هذا، فمن الواضح معقولية إيجاد الوضع بالاستعمال؛ فإن الاستعمال ليس - بحسب الحقيقة - إلا وسيلة من وسائل هذا القرن، كما أن قوله: «وضعت اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني» ليس إلا وسيلة لذلك أيضاً.

التقدير الثاني: أن يكون الوضع إنشائياً، من قبيل: المعاملات والمعاوضات، لا واقعياً، وعلى هذا المبنى يوجد اتجاهان:

الاتجاه الأول: ما عن السيد الأستاذ - دامت بركاته - من أن المطالب الإنشائية أمور نفسية، وأن نسبة اللفظ إليها نسبة المبرز إلى المبرز، وبناءً على هذا، فنفس الاستعمال لا يمكن أن يكون وضعاً؛ لأنه أمر خارجي، والوضع اعتبار نفسي، أو تعهد نفسي قائم بنفس الواضع. نعم، يمكن أن يبدل تعبير (الوضع بالاستعمال) بتعبير (إبراز الوضع بالاستعمال)، فإن أريد بالوضع بالاستعمال ذلك كان معقولاً، كما أن الوضع بمثل «وضعت» أيضاً يجب أن يكون بمعنى إبراز الوضع به.

الاتجاه الثاني: أن الأمور الإنشائية إبداعية، أي: أنها اعتبارات توجد بنفس اللفظ. وهذا ما نسب إلى المشهور، وبناءً على هذا يعقل الوضع بالاستعمال، فيستعمل لفظ الماء في معناه، ويتسبب بذلك إلى إنشاء الوضع، فبحسب الحقيقة هنا استعمالان طوليان: أحدهما استعمال اللفظ في المعنى، وهذا ليس إنشاء؛ فإنه

استعمال للفظ في معنىً فردياً، والآخر استعمال هذا الاستعمال في إنشاء الوضع. التقدير الثالث: أن يكون الوضع مفهوماً جامعاً بين الفرد الإنشائي والفرد الواقعي بأن يقال: إنَّ الوضع هو تخصيص الواضع وتعيينه للمعنى، وهذا التخصيص والتعيين له فرد إنشائي، كأن يقول: عيّنت وخصّصت ونحو ذلك، وله فرد حقيقي وواقعي، وهو استعمال اللفظ في المعنى، فهذا من قبيل التسليط مثلاً الذي له فرد إنشائي يحصل بمثل سلّطت وبعث وملّكت، وفرد واقعي، وهو التسليط الخارجي، فاستعمال اللفظ في المعنى بنفسه مصداق لتخصيص اللفظ بالمعنى.

وهذا البيان غير صحيح؛ وذلك لأنَّ الاستعمال دائماً جزئي، ويكون استعمالاً لشخص هذا اللفظ لهذا المعنى، بينما الوضع دائماً كلي لا يختص بشخص جزئي، وفرد خاص من أفراد اللفظ فدعوى أنَّ الاستعمال فرد حقيقي للوضع والتعيين خلط بين تعيين الشخص وتعيين النوع. نعم، هذا الاستعمال قرن لهذا الفرد من صورة اللفظ بفرد من صورة المعنى، وهذا القرن إذا تكرر، أو كان مشتملاً على خصوصية كيفية تجعله أكيداً يوجب في الذهن دلالة كل فرد مماثل لهذا الفرد من صورة اللفظ على الفرد المماثل لصورة المعنى، لكن هذا رجوع إلى المسلك المختار.

هذا. وقد اعترض على الوضع التعيني بالاستعمال بإشكالين:
الأول: لزوم اجتماع لحاظ آلي واستقلالي، حيث إنَّ اللفظ يلحظ في الاستعمال آلياً، وفي الوضع استقلالياً^(١)، وهذا مبني على كون باب الاستعمال باب الآلية والفناء لا باب العلامة وذو العلامة.

(١) راجع أجود التقارير، ج ١، ص ٣٣ - ٣٤.

وعلى أي حال، فهذا الإشكال غير صحيح؛ فإننا لو تكلمنا على التقدير الأول، أي: على مسلكنا في الوضع، قلنا: متى ما حصل القرن الأكيد كفى، ولا يشترط اللحاظ الاستقلالي للفظ والمعنى؛ فإن اشتراطه مبني على تخيل أن الوضع حكم جعلي للفظ على المعنى، والحاكم يجب أن يلحظ موضوع حكمه، بينما ليس الوضع إلّا قرناً واقعياً، وليس حكماً؛ ولذا قد يحصل صدفة وبأسباب تكوينية، وقد يحصل بكثرة الاستعمال، مع أن لحاظ اللفظ في الاستعمال آلي حسب الفرض. ولو تكلمنا على التقدير الثاني، وهو كون الوضع أمراً إنشائياً، فإن قلنا: إن الأمر الإنشائي قائم بالنفس، وإن اللفظ مبرز له، إذن فاللحاظ الآلي يكون في عالم المبرز، أقصد في الاستعمال، واللحاظ الاستقلالي يكون في عالم المبرز، ولا محذور في ذلك. وإن قلنا: إن الإنشائيات أمور تسببية وإبداعية، فأيضاً لا يوجد محذور؛ لما عرفت من أنه يوجد في الحقيقة استعمالان، ولحاظ اللفظ في الاستعمال الأول آلي، وفي الاستعمال الثاني استقلالي، فهو قد استعمل لفظ «الماء» في معناه، ويكون لحاظه للفظ «الماء» باعتبار هذا الاستعمال آلياً، وقد استعمل الاستعمال الأول في إنشاء الوضع، فقد لاحظ الاستعمال الأول في هذا الاستعمال الثاني آلياً، ولكن لاحظ اللفظ استقلالياً، فلم يجتمعا في رتبة واحدة. وأمّا على التقدير الثالث، ففرض كون الاستعمال فرداً حقيقياً للوضع والتخصيص مساوق لفرض عدم الاحتياج إلى اللحاظ الاستقلالي، وإن لم تقبل كون الاستعمال مصداقاً للوضع، لم تصل النوبة إلى هذا الإشكال.

الثاني: أن يقال: إن الاستعمال يجب إمّا أن يكون حقيقياً على أساس العلاقة الوضعية، أو مجازياً على أساس العلاقة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي. وهذا الاستعمال لا هو حقيقي؛ لعدم العلاقة الوضعية؛ لأن المفروض أنه يوضع بهذا

الاستعمال، ولا مجازي؛ إذ لا معنى حقيقي تفرض العلاقة بينه وبين المعنى المجازي^(١).

وقد يتخيل في رفع هذا الإشكال أن هذا الاستعمال يصحّ بكونه استعمالاً حقيقياً؛ فإنه استعمال في نفس المعنى الموضوع له، فإنّ الوضع ثابت في وقت الاستعمال؛ لأنّ الوضع هنا وإن كان بنفس الاستعمال فهو متأخّر عنه، إلاّ أنّه متأخّر عنه رتبة لا زماناً؛ فإنّ المعلول معاصر زماناً لعلته، فهذا استعمال للمعنى الموضوع له بالوضع الحاليّ في آن الاستعمال.

إلاّ أنّ التحقيق أن يقال: إنّ الاستعمال على نحوين:

أحدهما: الاستعمال التفهيمي، أي: الاستعمال الذي يراد به نقل ذهن السامع إلى المعنى ولو شأنًا واقتضاءً.

والثاني: الاستعمال غير التفهيمي، وهو ممكن حتّى في المعاني الأجنبية عن اللفظ، كأن يستعمل أحد لفظ الماء في الحجر لا بمعنى نقل ذهن السامع من هذا اللفظ إلى معنى الحجر، بل بمعنى مجرد إلقاء اللفظ بلحاظ أنّه قالب للمعنى وكأنّه هو المعنى وإن كان هذا الاستعمال يعدّ غلطاً ومستهجناً لأنّه لغو.

فإن كان المقصود في المقام دعوى الوضع بالاستعمال التفهيمي، فالإشكال مسجل على ذلك، ولا جواب عليه؛ فإنّ التفهيم يجب أن يكون إمّا بوضع سابق أو بعلاقة مع المعنى الحقيقي، وأمّا الوضع الذي يكون بنفس هذا الاستعمال التفهيمي فلا يمكن أن يكون مصحّحاً للتفهم؛ فإنّه دور واضح؛ إذ الوضع في طول الاستعمال التفهيمي، والاستعمال التفهيمي يتوقّف على الوضع باعتبار احتياج

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٢ بحسب طبعة المشكيني.

التفهيم إلى الوضع أو علاقة المجاز.

إلا أنه يمكن أن نقصد الاستعمال غير التفهيمي. ويمكنكم تسميته هنا بـ«الاستعمال الإعلامي»؛ إذ يقصد به الإعلام عن الوضع، ومثل استعمال لفظ الماء في الحجر في غير المقام وإن كان غلطاً ومستهجناً عند العقلاء للغوية وعدم الفائدة، لكن الاستعمال في المقام لا يعدّ غلطاً ومستهجناً؛ لأنّ فائدته هو الوضع حسب الفرض.

البحث الإثباتي للحقيقة الشرعية:

المقام الثاني: في البحث الإثباتي للحقيقة الشرعية.

ونتكلّم أولاً في الوضع التعينيّ، وثانياً في الوضع التعينيّ بجملة صريحة من قبيل: «وضعت»، وثالثاً في الوضع التعينيّ بالاستعمال الذي قلنا بإمكانه:

أمّا الوضع التعينيّ، فيتوقّف تسليمه في المقام على عدّة أمور:

١ - عدم تداول هذه الألفاظ في هذه المعاني قبل الإسلام، وإلا فلا معنى لدعوى حصول الوضع التعينيّ في المقام، وإنّما يكون استعماله استمراراً وتطبيقاً لنفس العرف السابق. وهذا مطلب يأتي تحقيقه إن شاء الله.

٢ - عدم ثبوت الوضع التعينيّ من أوّل الأمر، فلو أثبتنا ذلك لم تنته النوبة إلى الوضع التعينيّ الناشئ من كثرة الاستعمال، والمحتاج إلى طول الزمان، وهذا أيضاً سيأتي تحقيقه.

٣ - وجود كثرة استعمالية معتدّ بها، بحيث تكفي لإيجاد العلة الوضعيّة.

وهذا قد يستشكل في تحقّقه هنا بأحد تقرّيبين:

الأوّل: أنّه لم يعلم كون استعمال النبي ﷺ خاصّة بالمقدار الكافي. نعم، لو ضُمّ

إليه استعمال الصحابة في عصر ﷺ لكثرة الكثرة، أمكن القول بكفاية ذلك، ولكن الحقيقة عندئذٍ لا تكون بجعل الشارع، بل بجعل مركب من الشارع والمتشعبة.

والجواب: أننا لا نشترط أن تكون الحقيقة الشرعية مستندة إلى الشارع وحده؛ لأن الغرض الفقهي قد تعلّق بظهور لفظ «الصلاة» في لسان النبي ﷺ في المعنى الفلاني، ويكفي فيه تمامية الوضع اجتماعياً في زمانه بأي سبب كان.

الثاني: أن الكثرة الاستعمالية وإن كانت موجودة، ولو بضم استعمالات الصحابة، لكن هذه الاستعمالات كانت دائماً مقرونة بالقرينة، فلا تؤدي إلى الوضع التعيبي. فكأن صاحب هذا الإشكال يشترط في الوضع التعيبي عدم ضم القرينة؛ وكأن الوجه في هذا الشرط هو: أن القرن الشديد عند فرض القرينة يحصل بين المعنى الشرعي واللفظ المقترن بالقرينة، لا بين المعنى الشرعي وذات اللفظ مطلقاً.

إلا أن هذا الكلام غير صحيح؛ لأن القرينة لو كانت مشخصة بعينها، كأن يقال دائماً مثلاً: «الصلاة الشرعية» تم الإشكال، ولكن الأمر ليس كذلك؛ فإن هذه القرينة ولو سلم وجودها في الموارد المختلفة، لكنّها قرائن مختلفة من حال تارة، وارتكاز أخرى، ولفظ ثلاثة، وفعل رابعة، على اختلاف هذه القرائن وتكررها، فليس هنا شيء معيّن يدخل في القرن بين اللفظ والمعنى. ومجرد الجامع الانتزاعي بينها لا يقيّد اللفظ.

وكذلك الحال لو فرضت القرينة قرينة عامّة ارتكازيّة، فهي لا تدخل في دائرة القرن في ذهن الإنسان الاعتيادي؛ لعدم الالتفات إليها تفصيلاً، وإنما الالتفات التفصيلي إلى اللفظ والمعنى.

وأما الوضع التعينيّ بمثل «وضعت» فاحتماله ساقط في المقام؛ لأنّ العادة جارية وقاضية بأنّ الواضع حينما يريد الوضع إنّما يريد أن يوجد به لغةً وعرفاً عامّاً لغويّاً؛ وهذا لا يكون إلّا باللقاء على المجتمع، لا بالوضع في غرفته، أو عند شخص واحد. ونحن لا نحتمل أنّه ﷺ ألقي المطلب اجتماعيّاً ولم ينقل بأيّ شكل من الإشكال، مع تمام اهتمامهم بنقل كلّ ما يسترعي الانتباه من سيرته ﷺ.

وأما الوضع التعينيّ الاستعماليّ فليس أمراً مستبعداً، كما كان التعينيّ التصريحيّ مستبعداً؛ لأنّه في التعينيّ التصريحيّ كان يفترض صدور جملة إنشائيّة في مقام الوضع، وكان يستبعد عدم نقلها إلينا كما عرفت. وأمّا هنا، فيفترض صدور استعمال عن النبي ﷺ، وما أكثر استعماله لهذه الألفاظ، فلعلّ أول الاستعمالات كان إعلاميّاً.

إلّا أنّ هذا المقدار من البيان إنّما يُثبت مجرد عدم البعد، ولا يكفي ذلك، بل لابدّ من إقامة دليل على هذا الوضع حتّى يثبت.

وغاية ما يتحصّل من كلماتهم في مقام الاستدلال على ذلك هي: أنّ النبي ﷺ كان مخترعاً لهذه المركّبات الاعتباريّة، وسيرة العقلاء جارية على أنّ المخترع لأمر جديد يتصدّى إلى وضع ألفاظ لهذه المعاني الجديدة، وحيث لم يثبت الوضع بالتصريح، إذن فقد كان الوضع بنفس الاستعمال.

وينبغي أن يكون واضحاً: أنّ هذه الصيغة من البيان بهذا المقدار غير كافية، فإنّه لو سلّمنا الصغرى، وهي كون الشارع مخترعاً لمركّبات، والكبرى، وهي كون سيرة العقلاء في مثل ذلك وضع ألفاظ للمعاني الجديدة، فغاية ما يفيد ذلك الظنّ بأنّ الشارع لم يتجاوز السيرة العقلانيّة في المقام، فهو أيضاً وضع ألفاظاً لهذه المعاني. أمّا دعوى القطع بذلك، فلا يمكن إلّا بنحو المجازفة، ولا دليل على حجّية مثل هذا

الظن.

إلا أنه يمكن إجراء تعديل على هذه الصيغة يدفع الإشكال، وذلك بأن يقال: إن ثبوت السيرة العقلانية وديدهم على وضع المخترع لألفاظ في مقابل المعاني التي اخترعها يعطي دلالة التزامية عرفياً، وظهوراً لفظياً لنفس الاستعمال الأول الذي صدر منه ﷺ في أنه في مقام إيجاد الوضع. ولا فرق في حجّة الظهور اللفظي بين كونه ظهوراً للفظ في المعنى المستعمل، أو ظهوراً لنفس الاستعمال. هذا، ولكن - على رغم تعديل البيان بهذا النحو - يمكن أيضاً الإيراد عليه بمنع الصغرى، بأن يقال: إن النبي ﷺ ليس مخترعاً لها، بل كانت موجودة قبل مجيء الشرع والشرعة، وإنما الشارع عبّر عنها بتلك التعابير.

ويمكن الاستيناس لذلك بعدد كثير من الآيات، كقوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ﴾^(١)، وقوله تعالى في سورة إبراهيم: ﴿رَبَّنَا يُتِّقِمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾^(٢)، وفي سورة إبراهيم أيضاً: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾^(٣)، وفي سورة مريم: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^(٤)، وفي سورة مريم أيضاً: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾^(٥)، وفي سورة طه: ﴿فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(٦).

(١) سورة آل عمران، الآية: ٣٩.

(٢) سورة إبراهيم، الآية: ٣٧.

(٣) سورة إبراهيم، الآية: ٤٠.

(٤) سورة مريم، الآية: ٣١.

(٥) سورة مريم، الآية: ٥٥.

(٦) سورة طه، الآية: ١٤.

وفي سورة طه أيضاً: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾^(١)، وفي سورة الأنبياء: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ﴾^(٢)، وفي سورة لقمان: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٣)، وفي سورة هود: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ﴾^(٤)، وفي سورة الأنفال: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾^(٥)، وفي سورة البقرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٦)، وفي سورة الماعون: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ * وَلَا يُحِضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ * فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾^(٧)، فإن ظاهر السياق في هذه الآية أنها في الكفار، لا في الذين أسلموا، فبلحاظ أمثال هذه الآيات يمكن أن يقال - على الأقل في خصوص الصلاة - إن الشارع ليس هو المخترع للمعنى الجديد، بل يمشي حسب الاصطلاح الجاري قبل الشريعة الإسلامية.

فإن قيل: إن هذه الآيات وإن دلت على أنه كانت هناك صلاة وزكاة وصيام قبل الإسلام، ولكن لعله استعملت هذه الكلمات في المعنى اللغوي؛ إذ لا يمكن حمل هذه الكلمات على المعنى الشرعي بدعوى: أنها في عهد صدورها كان معناها الحقيقي هو المعنى الشرعي، فنحملها على ذلك من باب أصالة الحقيقة؛ فإن هذا

(١) سورة طه، الآية: ١٣٢.

(٢) سورة الأنبياء، والآية: ٧٣.

(٣) سورة لقمان، الآية: ١٧.

(٤) سورة هود، الآية: ٨٧.

(٥) سورة الأنفال، الآية: ٣٥.

(٦) سورة البقرة، الآية: ١٨٣.

(٧) سورة الماعون، الآية: ١ - ٥.

معناه: الاعتراف بالحقيقة الشرعية، فإن اعترفنا بذلك في مرتبة سابقة، فهو المطلوب، وإلا قلنا: إن هذه الألفاظ لعلها استعملت في معانيها اللغوية، فهذه الآيات لا يمكن أن نثبت بها قدم المعاني، إلا بأن نثبت الحقيقة الشرعية في مرتبة سابقة.

قلنا: إننا: إما أن نقول: إننا نسلّم بكون لفظة «الصلاة» صارت حقيقة بعد مرور زمان ولو بكثرة الاستعمال، فنجري أصالة الحقيقة في ذلك، ونثبت أن المقصود بها المعنى الشرعي، خصوصاً في الآيات المدنية مثلاً، وما هو محلّ النزاع فعلاً إنما هو الوضع التعيني، فنعترف بالوضع التعيني، ونثبت أن هذه المعاني كانت قديمة، فليس الشارع هو المخترع لها.

أو نقول: إنه يكفينا الشك؛ فإن هذه الآيات توجب احتمالاً كبيراً بأن الصلاة بالمعنى الشرعي، كانت موجودة في مرتبة سابقة، وهذا الاحتمال يكفي لإبطال الدليل؛ لأنّه كان يتوقّف على الجزم بالصغرى.

بل يمكن أن نصعد أزيد من هذا ونقول: كما أن هذه المعاني كانت قديمة كذلك هذه الألفاظ كانت ثابتة عند العرب قبل الإسلام. والذي يقرب ذلك: أنه كان يوجد عدد كبير من العرب يدين بدين اليهودية والنصرانية في جزيرة العرب وغيرها، وهم - لا محالة - كانوا يمارسون عباداتهم، وهي تلك المعاني الشرعية التي ثبت قدمها، فهل كانوا يعبرون عنها بنفس هذه الألفاظ، أو كانوا لا يعبرون عنها بشيء، أو كانوا يعبرون عنها بألفاظ أخرى؟

أمّا الأول، فهو المطلوب، وأمّا الثاني فغريب؛ إذ كيف يوجد شيء شائع داخل في حياتهم ولا يعبرون عنه بشيء؟! وأمّا الثالث فغريب أيضاً؛ إذ لو كانت هناك كلمة أخرى حيّة غير الصلاة تستعمل لنفس المعنى لما أمكن عادة أن تموت دفعة

واحدة وبمجرد أن جاء الإسلام بحيث لا يوجد عين ولا أثر عنها في التراث القديم من كتاب وسنة وحديث وأشعار وخطب وما إلى ذلك.

نعم، يمكن افتراض استغناء الإسلام عن تلك الألفاظ بالتدريج، لكن الاستغناء التدريجي يستدعي الخفاء التدريجي، فالظاهر: أن القرآن جرى على نفس التعبير العربي الدارج، ومما يؤكد ذلك تعبير القرآن عن عمل المشركين بالصلاة كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾، وقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، فإن مقتضى سياق الآية أنها وردت في الكفار. فهاتان الآيتان تنظران في تعبيرهما بالصلاة إلى الزمن الحاضر للمشركين أو الكفار في زمن نزول الآية لا إلى أيام الأمم السالفة. ومما يؤكد ذلك أيضاً ورود كلمة الصلاة في إنجيل برنابا^(١) بناءً على احتمال كونه مترجماً قبل الإسلام، وأيضاً كان تمام العرب والمشركين يحجون، وكانت كلمة الحج داخلة في لغة العرب وأعرافهم وتقاليدهم، وقد سموا السنة بالحج، وثمانى حجج^(٢) يعني: ثمانى سنين.

وبالجملة اتضح: أن هذا الدليل غير تام، فلا دليل على الوضع التعييني الاستعمالي. بقي شيء، وهو: أننا كنا فاضين الفراغ عن أصل استعمال الشرع لهذه الكلمات في معانيها الشرعية، فتكلمنا في أنه: هل يمكن دعوى الوضع التعييني بكثرة الاستعمال، أو الوضع التعييني الاستعمالي بالاستعمال، أو لا؟ وهناك من

(١) ورد نقل ذلك في أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٤ بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيد الخوئي رحمه الله.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿عَلَى أَنْ تَأْجُزَنِي ثَمَانِي حَجَّجٍ﴾، سورة القصص، الآية:

استشكل في هذا الأصل الموضوعي، وهو الاستعمال، وذلك بدعوى: أنه يمكن القول بأن النبي ﷺ لم يستعمل كلمة «الصلاة» في معناها الشرعي أصلاً، وإنما استعمالها في معناها اللغوي، وأراد المعنى الشرعي على نحو تعدد الدال والمدلول، بتقريب: أن المعاني الشرعية بالنسبة للمعاني اللغوية نسبة الحصص إلى الكلّي، فالصوم والحجّ والغسل الشرعية حصص في كلّي الصوم والحجّ والغسل بمعناها اللغوي، بل وحتى الصلاة يمكن أن يدعى فيها ذلك، باعتبار أن الصلاة بمعنى الانعطاف والتوجّه^(١)، لا الدعاء، ولهذا قد يكون من العبد إلى المولى، وقد يكون بالعكس، وهذا العمل المخصوص قد جعل في الشريعة انعطافاً وتوجّهاً، فيقال: إنّه

(١) هذا التفسير للصلاة ورد في كلام الشيخ الإصفهاني رحمه الله في نهاية الدراية، ج ١، ص ٤٦ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائي في قم، وجاء ذكره في المقالات أيضاً، ج ١، ص ١٣٣ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي، كما أن الإشكال في استعمال اللفظ في معناه الشرعي بإبداء احتمال إرادة المعنى اللغوي الذي يكون المعنى الشرعي حصّة منه قد أُشير إليه في المقالات في تلك الصفحة.

هذا، وأصل فكرة افتراض أن استعمال تلك الألفاظ كانت في معانيها اللغوية، وأن خصوصيّة المعاني الشرعية أُفهمت بالقرينة (بقطع النظر عما فرض في المتن من انطباق المعنى اللغوي على المعنى الشرعي بما فيه من الخصوصيّات انطباق الكلّي على حصصه) منسوبة إلى الباقلاني (راجع نهاية الأفكار، ج ١، ص ٧١ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم).

وجواب ذلك ما أوردناه في المتن، فإنّ هذا لا يكون إلا بافتراض نكتة عامّة ارتكازيّة نشير إلى خصوصيّات المعنى الشرعي، أو بافتراض نكات متفرقة في الموارد المتفرقة، وكلا الافتراضين لا يضرّان بالوضع التعيني، كما جاء شرحه في المتن، أمّا افتراض وجود قرينة لفظيّة متكررة دائماً مع تلك الألفاظ، فغير محتمل؛ إذ لو كان لوصلنا خلال النصوص الواصلة.

استعمل اللفظ في الجامع، وهناك قرينة عامة ارتكازية تدلّ على خصوصية هذا الجامع، فالحصّة قد دُلّ عليها بتعدد الدالّ والمدلول.

إلا أنّ هذا الإشكال لا يرد على الوضع التعيني^(١) فإنّ صاحب الإشكال كأنّما يرى أنّ الوضع التعيني لا يكون إلا باستعمال اللفظ في نفس تلك الحصّة مراراً كثيرة مجازاً إلى أن يبلغ حدّ الحقيقة، وأمّا إذا استعمل في معنى أعمّ، فاللفظ لم يستعمل في ذلك المعنى المعين مراراً كثيرة حتّى يصبح حقيقة فيه، وهذا جمود على عبارة: (أنّ الوضع التعينيّ يحصل بكثرة الاستعمال)، ولكن لا موجب للجمود على عنوان هذا المطلب، بل لابدّ من الالتفات إلى نكته، وهي: أنّ كثرة الاستعمال توجد الاقتران الأكيد الشديد، ولا معنى للوضع إلا ذلك، وهذا كما يحصل بكثرة الاستعمال في الخاصّ بما هو خاصّ مجازاً، كذلك يحصل لو أطلق اللفظ وأريد الجامع، وكانت هناك قرينة عامة ارتكازية تدلّ على إرادة الخصوصية؛ لأنّ الذهن البشري يتعوّد بذلك على أنّه متى ما سمع هذا اللفظ انتقل إلى الحصّة، حيث إنّ القرينة ارتكازية وليست ملتفتاً إليها تفصيلاً، والذهن يلتفت إلى اللفظ والمعنى التفاتاً تفصيلاً، فتحصل العلاقة الأكيدة في الذهن البشري بين اللفظ والحصّة، وكذا الحال إذا فرضت قرائن خاصّة متفرقة في الموارد المختلفة، فحيث إنّ لم تتكرّر قرينة معيّنة في كلّ الموارد تصبح العلاقة بين نفس اللفظ

(١) كما لا يرد على الوضع التعينيّ الاستعماليّ أيضاً؛ لأنّنا نستفيدة من ظاهر حال المخترع المستعمل في إرادة الوضع للمعنى الجديد، ولا موضوع لهذا الإشكال بناءً على الوضع التعينيّ الإنشائيّ؛ لأنّه لم يكن المدعى كشف الوضع عن طريق الاستعمال، كي يورد عليه بأنّ الاستعمال كان في المعنى اللغويّ، وأنّ فهم الخصوصيّات الشرعيّة كان بقرينة ما.

والحصة في ذهن الإنسان الاعتيادي. نعم، لو فرضت قرينة لفظية واحدة متكررة في تلك الموارد، تكون هي الدالة على الخصوصية، ويكون اللفظ مستعملاً في الجامع، لم يصبح اللفظ حقيقة في الحصة، ولكن الأمر ليس كذلك.

وقد تحصل من تمام ما ذكرناه: أنه لو كانت هذه المعاني مخترعات للشارع ثبت الوضع التعيني الاستعمالي بالتقريب المتقدم بعد إصلاحه بالنحو الذي عرفت، وإن قلنا: إنها قديمة، فلو فرضت الألفاظ حديثة إذن ثبت الوضع التعيني الناشئ بكثرة الاستعمال؛ فإنه وإن كنا لا نملك دليلاً عندئذ على الوضع التعيني، لكن كثرة الاستعمال موجودة على أي حال^(١)، وإن قلنا: إن الألفاظ أيضاً كانت

(١) قد فرض أستاذنا الشهيد رحمته الله أنه على تقدير حداثة هذه الألفاظ لتلك المعاني يدور الأمر بين أحد احتمالين لا ثالث لهما: فإما أن نقول: إن الشريعة الإسلامية مخترعة لتلك المعاني المخصوصة والأعمال المركبة، وعندئذ يتعين كون الشارع هو الواضع لتلك الألفاظ وضعاً تعينياً لتلك المعاني بالاستعمال الأول على ما هو ظاهر حال المستعمل في استعماله، وإما أن نقول: إن هذه المعاني قديمة بلحاظ الشرائع السابقة، وعندئذ تثبت الحقيقة الشرعية لهذه الألفاظ بقدر ما يكون في الوضع التعيني، بلحاظ كثرة الاستعمال، فلا تثبت تلك المعاني لتلك الألفاظ إلا في وقت متأخر عن بدء رسالة الرسول صلوات الله عليه وآله. أقول: وهناك افتراض آخر وسط بين الأمرين، وهو وإن كان يمكن افتراضه مصداقاً للاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين عرفتهما، ولكن تظهر له ميزة في مقدار الفائدة التي تذكر للاحتمال الثاني مخصوصة بالقرآن دون السنة.

وتوضيح ذلك: أنه لئن شكك بناءً على حداثة هذه الألفاظ لتلك المعاني في ظهور حال الشارع المستعمل في كون الاستعمال بهدف الوضع التعيني، لا أظن أن يكون بالإمكان التشكيك في ظهور حاله في كونه بصدد تأسيس مصطلحات جديدة، ولو عن طريق تكثير الاستعمال المؤدي إلى صيرورة تلك المعاني معاني حقيقية لتلك الألفاظ

→

بالتدريج وبالوضع التعيّن، فلا نقول: إنّ الوضع وجعل المصطلح كان خارجاً عن هدف المستعمل، وأنّ الوضع التعيّن حصل قهراً ومن دون اقتران بالقصد من قبله، كما قد يكون هو المقصود بالاحتمال الثاني، ولا نقول أيضاً: إنّ الوضع تمّ بالاستعمال الأوّل؛ لمكان التأكيد الكيفي، في أوّل قرن كما هو الحال في الاحتمال الأوّل، بل نحتمل أنّ المستعمل رغم أنّه كان بصدد إبراز مصطلحاته الجديدة لم يكن الاستعمال الأوّل كافياً لتركز المصطلح؛ وذلك لعدم اشتغال القرن الأوّل على التأكيد الكيفي بالقدر الكافي، فكان لابدّ أن يحصل القرن الأكيد بكثرة الاستعمال.

وهذا الفرض وإن أمكن جعله مصداقاً للاحتمال الثاني، بأن يقال: إنّ الاحتمال الثاني هو احتمال الوضع التعيّن، وهذا الفرض أيضاً أنتج الوضع التعيّن، ولكن هذا الفرض يشتمل على ميزة إضافية على الثمرة التي فرضت للاحتمال الثاني. وتوضيح ذلك: أنّ الثمرة التي فرضت للاحتمال الثاني إنّما هي حمل تلك الألفاظ على المعاني الشرعية في الأيام المتأخّرة عن بدء الرسالة، لا في الأيام الأولى؛ وذلك لعدم تامة الوضع التعيّن في بادئ الأمر، من دون فرق في ذلك بين الكتاب والسنة، في حين أنّه بناءً على الفرض الذي فرضناه يكون هناك فرق بين الكتاب والسنة، فبلحاظ السنة يكون التفصيل بين الأيام الأولى للرسالة والأيام الأخيرة معقولاً؛ لأنّ الوضع التعيّن إنّما يتمّ بلحاظ الأيام المتأخّرة لا الأيام الأولى. أمّا بلحاظ الكتاب، فبما أنّ الكتاب لم يكن تنزيهه - رغم نزوله نجوماً لا دفعة - بروح نصوص متدرّجة وغير مترابطة، بل كان بروح تأليف كتاب واحد خالد يتّبع نسقاً واحداً في روح المعاني والمصطلحات، إذن فحينما عرفنا أنّ هناك لصاحب الكتاب مصطلحات معيّنة ركّزها بلحاظ تأكيد القرن بالتدريج لا دفعة واحدة يكون ظاهر حاله - لا محالة - إرادة تلك المعاني المصطلحة حتّى في الآيات النازلة في الأيام الأولى، فلئن كانت الطهارة مثلاً في نظر هذا المؤلّف لها معنى خاصّ، أو لها مصداق جديد زائداً المصداق الظاهري من الطهارة، تحمل - لا محالة - كلمة «الطهور» أو كلمة

←

موجودة في البيئة العربية قبل الإسلام، فأيضاً يكون المعنى الشرعي حقيقياً للفظ، وإن كان معنى لغوياً لا شرعياً.

تصوير ثمرة البحث:

المقام الثالث: في تصوير ثمرة النزاع، وهي: أنه إذا ورد لفظ في الكتاب أو السنة النبوية ولم يعرف المراد منه: فإن أنكرنا كونه حقيقة في المعنى الجديد حمل على المعنى اللغوي، وإن قلنا بالحقيقة الشرعية، وقلنا: إن الوضع للمعنى الشرعي كان وضعاً ناسخاً للوضع الأول، وملغياً له: إمّا بتقريب: أن ظاهر حال المخترع حينما يريد أن يضع لفظاً لمعنى من مخترعاته أنه ينتزعه من المعنى السابق ويضع لهذا المعنى، أو بتقريب: أن الكثرة في الاستعمال كانت بدرجة صار هذا الوضع والقرن أقوى وأكد من الأول وناسخاً له، تعين حمله على المعنى الشرعي^(١)،

→

«يظهركم به» - حتى ولو كان نزولها في وقت مبكر - على ذلك المعنى الخاص، أو على مطلق الطهارة المشتملة على المصداق الجديد لا على خصوص الطهارة الظاهرية المادية.

(١) الأولى من كلا هذين التعبيرين الواردين هنا في المتن تعبير ثالث (ولعل مفاده هو المقصود من أحد هذين التعبيرين وإن كان اللفظ قاصراً عن إفادته، ولعل القصور كان من تعبيري لا من أستاذنا الشهيد رحمته الله) وحاصل هذا التعبير الثالث هو أن يقال: إن الشارع بما هو شارع قد فرضت له مصطلحات خاصة له خصيصاً، أو للشرع بالمعنى الشامل للشرائع السابقة، فحينما يتكلم بتلك العبارات الخاصة بما هو شارع تحمل عبائره - لا محالة - على تلك المعاني لا على المعاني اللغوية، من قبيل: أن علماء العربية مثلاً حينما يتكلمون بما هم علماء العربية، ويذكرون كلمة الفاعل، أو المفعول، أو المضاف، أو

←

وأما إذا ثبتت الحقيقة الشرعية ولم يثبت النقل، وأنكرنا الأكديّة وكثرة الاستعمال بهذه الدرجة، وقلنا: إنّ ظاهر حال المخترع إنّما هو وضع اللفظ لما اخترعه دون انتزاعه من المعنى الأوّل، فعندئذٍ يتعيّن التوقّف.

إلا أنّ السيّد الأستاذ - دامت بركاته - تبعاً للمحقّق النائيني رحمته أنكر الثمرة في المقام، وقرب ذلك ^(١) بأنّه بلحاظ زمان الأئمّة عليهم السلام لا إشكال في صيرورة هذه الألفاظ حقائق في المعاني الشرعيّة، فينحصر الأثر بالنسبة إلى النصوص الدينيّة في زمن الرسول صلّى الله عليه وآله من الكتاب والسنة، وهذه النصوص قد تلقّيناها كلّها عن طريق الأئمّة عليهم السلام، ففي مقام معرفة المراد يجب النظر إلى ما هو الحقيقة في زمان الناقل، وفي ذلك الزمان لا إشكال في كونه حقيقةً في المعنى الجديد.

وهذا البيان غريب؛ إذ لو فرضت تماميّة بالنسبة للسنة النبويّة فكيف يمكن تماميّة في القرآن الكريم؟! وتوضيح ذلك: أنّ الناقل حينما يكون بصدد نقل المضمون سواء انحفظ اللفظ أو لا يجب أن تكون ألفاظه ذات دلالة على المقصود في عصره، وأما حينما يكون بصدد نقل اللفظ بالخصوص، فلا معنى للحمل على ما هو الظاهر في زمان الناقل، ومن الواضح: أنّ القرآن قد تلقّيناه بلفظه من تمام المسلمين بما فيهم سادتهم وهم الأئمّة عليهم السلام، ولم يكونوا بصدد نقل المضمون بغضّ النظر عن اللفظ، كما هو واضح، كما لا يبعد أيضاً في السنة أنّهم عليهم السلام كانوا في كثير من الأحيان بصدد نقل نفس اللفظ؛ لشدة اهتمام المسلمين وقتئذٍ بنصوص

→

المضاف إليه، أو الحال، أو ما إلى ذلك، تحمل عبائرهم على المعاني المصطلحة في علم العربيّة لا على المعاني اللغويّة.

النبي ﷺ بخصوصيات ألفاظها، من قبيل: اهتمام الشيعة اليوم في مقام فهم الأحكام بنصوص الأئمة عليهم السلام بألفاظها.

نعم، قد يقال - كما عن المحقق النائيني رحمه الله (١) - لإنكار الثمرة: إنه ليس عندنا مورد مشكوك؛ فإنه قد وجدت في كل ما بأيدينا من الموارد قرينة من حال أو مقال ونحو ذلك. وهذه الدعوى بحاجة إلى فحص دقيق، فعهدتها على مدّعيتها.

(١) راجع أجود التقارير، ج ١، ص ٣٣ بحسب الطبعة المشتعلة على تعليق السيد الخوئي.

الصحيح والأعمّ

○ الصحيح والأعمّ في العبادات.

○ الصحيح والأعمّ في المعاملات.

الأمر التاسع: في الصحيح والأعم.
وقع الكلام في أنّ الألفاظ الشرعيّة هل هي أسامي لخصوص الصحيح، أو
للجامع بين الصحيح والفساد؟
وبحثنا في ذلك يقع أولاً في باب العبادات ثمّ في باب المعاملات:

الصحيح والأعمّ في العبادات

أمّا في باب العبادات فالكلام في ذلك يقع في جهات:

تصوير البحث بناءً على إنكار الحقيقة الشرعيّة
الجهة الأولى: في إمكان تصوير هذا النزاع بناءً على إنكار الحقيقة الشرعيّة،
وأنّ هذه الألفاظ كانت مجازات في معانيها الجديدة.
لا إشكال في أنّ هذا النزاع له مجال بناءً على الإيمان بالحقيقة الشرعيّة، وكذا
لو أنكرنا الحقيقة الشرعيّة، ولكن قلنا: إنّ هذه الألفاظ كانت حقائق في هذه
المعاني قبل الإسلام، فأيضاً يقال: هل هي حقائق في الصحيح، أو في الأعمّ؟

ولكن يقع الكلام في تصوير النزاع بنحو يكون كلّ من القولين دعوى معقولة، ومحمّلة في نفسها بناءً على كون تلك الألفاظ مجازات في المعاني الشرعية؛ إذ قد يقال: لا معنى للنزاع عندئذٍ، لا في تحديد المعنى الموضوع له؛ لأنّه لم يوضع اللفظ لا للصحيح ولا للأعمّ بحسب الفرض، ولا في تحديد المعنى المجازي؛ إذ لا إشكال في صحّة الاستعمال في الصحيح وفي الأعمّ والفاقد مجازاً، ومن هنا اتّجه البحث إلى تصوير صيغة معقولة للنزاع على هذا التقدير، والصيغ المتصورة في المقام عديدة:

منها: أنّ النزاع يكون في تعيين المجاز الأوّل الذي له علاقة بالمعنى الحقيقي مباشرة، فيتعيّن حمل اللفظ عليه بعد العلم بعدم إرادة المعنى الحقيقي ما لم تقم قرينة على صرفه عنه حتّى تصل النوبة إلى المجاز الثاني الذي يكون مناسباً للمجاز الأوّل.

وقد تخيل المحقّق الخراساني^(١) أنّ مجرد كون أحد المجازين هو ذو العلاقة مع المعنى الحقيقي مباشرة، وكون المجاز الآخر ذا علاقة مع المجاز الأوّل لا يكفي لتقديم الأوّل على الثاني، بل لابدّ من افتراض أنّ الشارع جعل القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي قرينة عامّة على إرادة المجاز الأوّل، فالمجاز الثاني هو الذي يحتاج إلى قرينة معيّنة، وإلاّ فإذا تعدّرت الحقيقة فلا بدّ من المجاز، وكلاهما مجازان، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر من دون قرينة معيّنة. إلّا أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ فإنّ نفس نكتة تقدّم المعنى الحقيقي على المعنى

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٤ - ٣٥ بحسب الطبعة المشتعلة على تعليق المشكيني.

المجازيَّ توجب أيضاً تقدّم المعنى المجازي الأول على الثاني، فكأنّه تُخِيلُ أَنْ تقديم المعنى الحقيقي وأصالة الحقيقة كان كتعبّد من قِبَل العقلاء، فحينما تتعدّد الحقيقة ينتفي ذاك التعبّد، ويكون كلا المجازين على حدّ واحد، بينما ليس الأمر كذلك، بل كان تقديم المعنى الحقيقي على المجازي على أساس أشدّيّة علاقته مع اللفظ وأكديّة قرنه معه، فكان هو الذي يتبادر إلى الذهن، وكان يجعل المعنى المجازيَّ تحت الشعاع؛ لكون اقترانه باللفظ على أساس اقترانه بالمعنى المقترن باللفظ، فذاك اقتران بلا واسطة، وهذا اقتران بواسطة ذاك، فإنّما يتجلّى ظهور اللفظ في المعنى المجازي بعد فرض عدم إرادة المعنى الحقيقي، وكذلك الحال عيناً في المجازين الطوليّين؛ فإنّ المجاز الأول مقترن بالمعنى الحقيقي بلا واسطة، فيقترن باللفظ بواسطة المعنى الحقيقي، والمجاز الثاني يقترن بالمعنى الحقيقي بواسطة المجاز الأول، فيكون اقترانه باللفظ أقلّ وابتعاده أكثر، فلا محالة يصبح ظهور اللفظ في المجاز الثاني تحت الشعاع بالنسبة لظهوره في المجاز الأول بعد تعدّد الحقيقة، ولا يصار إليه إلّا بقرينة خاصّة، ومع عدمها يكون اللفظ ظاهراً في المعنى المجازيَّ الأول^(١).

(١) لا يخفى: أنّ اختلاف المجازات في الدرجة، وكون بعضها يجعل البعض الآخر تحت الشعاع - كما أنّ المعنى الحقيقي يجعل المعنى المجازيَّ تحت الشعاع - يمكن أن يكون بأحد وجهين: إمّا بالبيان المذكور في المتن، من أنّ المجاز الأول كان ذا علاقة مع المعنى الحقيقي، والمجاز الثاني كان ذا علاقة مع المعنى المجازيَّ، الأول، ويكون بابه باب سبك مجاز من مجاز، وإمّا ببيان: أن تكون علاقة كلا المجازين بالمعنى الحقيقي، إلّا أنّ علاقة الأول به أكد من الثاني إلى حدّ يجعل الثاني تحت الشعاع. ولكن يبدو لي من ظاهر عبارة الشيخ الآخوند^{رحمته} في الكفاية أنّه لم يقصد شيئاً من

إلا أنه مع ذلك لا تتم هذه الصيغة للنزاع في المقام؛ إذ لا يعقل فرض كون الأعم هو المناسب للمعنى الحقيقي مباشرة، وكون الصحيح أقل مناسبة للمعنى الحقيقي، حتى يكون الأعم هو المجاز الأول، والصحيح هو المجاز الثاني؛ فإن الصحيح هو فرد من أفراد الأعم، وليست الخصوصية الموجودة فيه زيادة على الجامع أمراً يُبعد عن الشبه والعلاقة مع المعنى الحقيقي، كما أن كثيراً من الأفراد الفاسدة أيضاً ليست أقل شبيهاً وعلاقةً بالمعنى الحقيقي من الصحيح، حتى يفرض الصحيح هو المجاز الأول، والأعم هو المجاز الثاني.

ومنها: ما تصوّره المحقق الإصفهاني رحمته الله ^(١) من فرض: أن الصحيح يقول: إن اللفظ دائماً يستعمل في الصحيح، وحينما يقصد الأعم فالمتكلم يعمل عناية عقلية في تنزيل الفاسد منزلة الصحيح، والأعم يقول: إنه يستعمل دائماً في الجامع، وحينما يراد خصوص الصحيح يفهم ذلك بنحو تعدد الدال والمدلول بأن تفهم

→

الأمرين، بأن يكون المجازان طوليين في حدّ ذاتهما، بل قصد افتراض: أن الشارع هو الذي تعمّد لحاظ العلاقة بأحد المجازين دون الآخر رغم تساويهما ذاتاً في العلاقة بالمعنى الحقيقي. أمّا حينما يستعمله في المجاز الثاني، فإنما يستعمله فيه بمناسبة المجاز الأول ويتبعه، ولهذا أورد عليه بأن القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي لا تكفي لتعيين ما هو ذو العلاقة الملحوظة للشارع، بل لابد من نصب قرينة أخرى تعيّن ذا العلاقة الملحوظة، وأنّ لهم بإثبات ذلك؟!

ولعلّ الوجه في عدوله عن فرض الطولية بين المجازين في ذاتهما إلى فرض تعمّد الشارع للحاظ العلاقة بأحدهما دون الآخر هو التفاته إلى ما بيّنه أستاذنا الشهيد رحمته الله في المتن، من نفي الطولية بين الصحيح والأعم في كيفية العلاقة بالمعنى الحقيقي.

(١) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٤٨ - ٤٩.

الخصوصية بالقرينة، من قبيل: استعمال «الإنسان» في حصّة خاصّة بتعدد الدال والمدلول، وعلى هذا يتوصّل المتنازعان إلى الثمرة المقصودة، وهي حمل الكلام على الصحيح أو الأعمّ عند عدم القرينة، فالصحيحيّ يحمله على الصحيح؛ لأنّ حمله على الأعمّ يحتاج إلى عناية زائدة، وهي التنزيل العقلي، والأعمّيّ يحمله على الأعمّ؛ لأنّ حمله على الصحيح يحتاج إلى عناية زائدة، وهي الإتيان بقيد آخر دالّ على الخصوصية، ولا يوجد حسب الفرض.

وهذه الصيغة أيضاً غير صحيحة، بمعنى: أنّه من البعيد أن يدّعي المتنازعان هاتين الدعويين: إمّا على الأعمّ، فما ذكر من افتراض استعمال اللفظ في الجامع، وتفهم الخصوصية بدالّ آخر وإن كان عقلائيّاً في أسماء الأجناس، من قبيل: الإنسان والحيوان، لكنّه ليس عقلائيّاً في خصوص المقام؛ وذلك لأنّ الدافع العقلائيّ في أسماء الأجناس للعدول عن الاستعمال في الحصّة إلى الاستعمال في الأعمّ مع الإتيان بقرينة دالّة على الخصوصية هو التخلّص من المجاز، وأن يكون اسم الجنس مستعملاً في نفس ما وضع له. وأمّا في المقام، فنسبة اللفظ إلى الصحيح والأعمّ بعد عدم كونه حقيقة في شيء منهما على حدّ سواء، فالتقيّد والالتزام بالعدول من استعماله رأساً في الحصّة الخاصّة، وهي الصحيح إلى الاستعمال في الجامع مع القرينة على الخصوصية ليس عقلائيّاً. وأمّا على الصحيح، فأيضاً لا ينبغي فرض الاستعمال في الصحيح دائماً، وتنزيل الفاسد منزلته؛ فإنّ خلافه واضح، ونسبة اللفظ إلى الصحيح والأعمّ بعد عدم كونه حقيقة في شيء منهما على حدّ سواء، فأيّ حاجة إلى هذا التنزيل العقليّ؟! وفي مثل قولنا: «الصلاة إمّا صحيحة وإمّا فاسدة» كيف لم تستعمل الصلاة في الجامع؟ وكيف يفرض أنّه نزلت الفاسدة منزلة الصحيحة، مع أنّ ذلك

خلف التقسيم؟!

ومنها: أن يقال: إن المنكر للحقيقة الشرعية في زمن رسول الله ﷺ إن كان يؤمن بأن تلك الألفاظ صارت حقائق في زمن الأئمة عليهم السلام أو بعدهم في معانيها الشرعية، إذن أمكن النزاع بلحاظ ذاك المعنى الحقيقي، وبالتالي قد يحدث أن ذاك المعنى الحقيقي من الصحيح أو الأعم كان هو الذي يراد بالقرينة العامة؛ ولذا صار بالتدريج حقيقة، وأما المعنى الآخر فكان بحاجة إلى قرينة أخرى خاصة تعيينه. وإن كان لا يؤمن حتى بهذا، إذن فلا بد من افتراض: أن استعمال هذه الألفاظ في تلك المعاني الجديدة يكون على أساس قرينة عامة تصرف تلك الألفاظ من معانيها الأصلية إلى معانيها الجديدة، فيفتح باب ما جاء في الكفاية في تصوير النزاع على مذهب الباقلاني، من أن النزاع يكون في مفاد تلك القرينة العامة، فهل يكون مفادها هو الأعم، وقصد خصوصية الصحيح يحتاج إلى قرينة خاصة تدل عليه، أو يكون مفادها هو الصحيح، وقصد الأعم يحتاج إلى قرينة خاصة معينة لذلك؟

وقد يتخيل أن هذا النزاع يكون بلا مدرك، فيكون غير عقلائي؛ إذ من الذي أخبر الأعمى بأن مفاد تلك القرينة العامة هو الأعم، أو الصحيح بأن مفادها هو الصحيح؟!

إلا أن هذا التوهم غير صحيح؛ لأن هناك وسيلة لإثبات المدعى، وهو التبادر، فحينما يؤتى بلفظ «الصلاة» وتنصب القرينة على عدم إرادة المعنى اللغوي، نرى ما هو المتبادر: هل هو الأعم أو الصحيح؟ فأيهما كان متبادراً عرفنا أنه هو مفاد القرينة العامة؛ فإنك عرفت أن التبادر يكون معلولاً لأحد أمرين: الوضع والقرينة، فمتى ما انتفى أحدهما كان التبادر دليلاً إتيائياً على الآخر، فكما أن التبادر مع عدم

القرينة دليل الوضع كذلك التبادر مع عدم الوضع دليل القرينة^(١).

تحقيق حال الصحة في عنوان المسألة

الجهة الثانية: في تحقيق حال الصحة المأخوذة في عنوان المسألة.
وهنا يقع الكلام في عدة مقامات:

تفسير الصحة:

المقام الأول: في تفسير الصحة. فكأنه قيل تارة: إنها عبارة عن موافقة الأمر، وأخرى: إنها عبارة عن موافقة الغرض، وثالثة: إنها عبارة عن إسقاط الإعادة والقضاء.

وقد ذكر السيّد الأستاذ - دامت بركاته -^(٢) تبعاً للمحقق الخراساني^(٣): أنّ هذه التفسيرات تفسيرات باللوازم، وأنّ حاقّ معناها ليس هو هذه الأمور، بل هو التماميّة في مقابل النقصان، ومن أجل هذا لا تتعلّق الصحة إلّا في المركّبات التي لها أجزاء وشرائط، فإنّها هي التي تكون تامّة تارة، وناقصة أخرى، دون البسيط

(١) لا يخفى: أنّ النتيجة النهائيّة التي انتهينا إليها في المتن تقترب أو ترجع إلى ما فهمناه نحن من كلام الآخوند^(٤) من افتراض: أنّ أحد المجازين كان هو المختار للشارع الأقدس في استعمال اللفظ مجازاً فيه، مع الإجابة على الاعتراض الوارد في كلامه عليه - من أنّ هذا بحاجة إلى قرينة معيّنة، وأنّ لهم بإثبات ذلك - بدعوى التبادر فإنّ التبادر كما يثبت الوضع لدى فرض العلم بعدم القرينة كذلك يثبت القرينة مع فرض العلم بعدم الوضع.

(٢) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٣٥ - ١٣٧.

(٣) الكفاية، ج ١، ص ٣٥ بحسب الطبعة المشتملة على تعليق المشكيني.

الذي ليس له جزء وشرط. والمراد بالتماميّة والنقصان هو التماميّة والنقصان بلحاظ ذات الشيء، أي: استجماعه للأجزاء والشرائط، وعدم استجماعه لها. وأمّا موافقة الأمر، أو الغرض، أو إسقاط القضاء والإعادة، فهي شؤون التماميّة ولوازمها، لا مقوماتها.

وهذا الكلام لنا حوله تعليقان:

الأوّل: أنّ الصحّة والفساد بحسب الدقّة ليسا بمعنى التماميّة والنقصان، بل بمعنى الواجديّة للخصوصيّة الملحوظة المطلوبة والمرغوبة في الشيء وعدم واجديّته؛ ولهذا توصف البسائط عرفاً بذلك، فيقال عن التفكير البسيط: أنّه صحيح أو فاسد، وذلك بلحاظ واجديّته للجهة المطلوبة، وهي الإيصال إلى الواقع وعدم واجديّته لها، فما نرى من صحّة نسبة الصحّة والفساد إلى البسائط دليل على أنّ مفادهما ليس هو التماميّة والنقصان، بل الوجدان للجهة المطلوبة وعدمه. نعم، هذا الوجدان وعدمه في المركّبات يكون بالتماميّة والنقصان.

الثاني: أنّ الصحّة - سواء كان معناها الواجديّة أو التماميّة - لا معنى لأن يقال: إنّ معناها الواجديّة أو التماميّة بلحاظ أجزاء وشرائط الشيء نفسه، بل إنّ التماميّة فضلاً عن الواجديّة دائماً تلحظ بلحاظ شيء آخر، فدائماً نحتاج إلى شيء آخر نجعله مقياساً في مقام فرض هذا صحيحاً أو فاسداً، وأمّا إذا لاحظنا الشيء في نفسه، فكلّ شيء في العالم واجد لتمام أجزائه وشرائطه، ويستحيل عليه النقصان وعدم التماميّة من هذه الناحية؛ فإنّ الشيء - لا محالة - واجد لذاته، وذاته عبارة عن كلّ أجزائه وشرائطه، فالمسطرة مثلاً تامّة دائماً في نفسها، لكن بالقياس إلى مقياس مصمّم قد تكون تامّة وقد تكون ناقصة، إذن ففي المقام ليس الاتّصاف بالصحّة والفساد كما تصوّروه وصفاً ذاتياً يلحظ بلحاظ ذات الشيء دون أن

يضاف إلى الشيء الآخر. وعليه، فما يضاف إليه ليكون مقياساً لصحته وفساده هو أحد هذه العناوين، أعني: إسقاط القضاء والإعادة، أو موافقة الأمر، أو موافقة الغرض. وهذا معنى ما أفاده المحقق الإصفهاني رحمته الله من أن التمامية تتحصل بهذه العناوين ^(١).

ولا وجه لإيراد السيد الأستاذ - دامت بركاته - عليه بدعوى: أن المقصود: التمامية بلحاظ الأجزاء والشرائط، لا بمعنى موافقة الأمر، أو الغرض، أو إسقاط الإعادة والقضاء ^(٢).

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٥٠ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائي بقم.

(٢) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٣٥ - ١٣٦.

والموجود في المحاضرات في المقام بنصه ما يلي:

«والظاهر: أنه وقع الخلط في كلامه رحمته الله - يعني كلام الشيخ الإصفهاني رحمته الله - بين تمامية الشيء في نفسه، أعني بها تماميته من حيث الأجزاء والشرائط وتماميته بلحاظ مرحلة الامتثال والإجزاء، فإنه لا واقع لهذه التمامية مع قطع النظر عن هذه الآثار واللوازم، أو وقع الخلط بين واقع التمامية وعنوانها، فإن عنوان التمامية عنوان انتزاعي منتزع عن الشيء باعتبار أثره، فحيثية ترتب الآثار من متممات حقيقة ذلك العنوان، ولا واقع له إلا الواقعية من حيث ترتب الآثار، ولكنه خارج عن محل الكلام، فإن كلمة «الصلاة» مثلاً لم توضع بإزاء ذلك العنوان ضرورة، بل وضعت بإزاء واقعه ومعنونه، وهو الأجزاء والشرائط، ومن الظاهر: أن حيثية ترتب الآثار ليست من متممات حقيقة تمامية هذه الأجزاء والشرائط».

أقول: إن الخلط الأول المفروض الذي أشار إليه متن المحاضرات، وهو الخلط بين تمامية الشيء في نفسه وتماميته بلحاظ مرحلة الامتثال يوحى إلى الذهن بما فهمه أستاذنا الشهيد رحمته الله من كلام السيد الخوئي، من أنه يرى التمامية والنقصان أمرين يمكن اتسابهما إلى ذات الشيء لا بلحاظ مقياس آخر، وعندئذ يرد عليه ما أورده أستاذنا

→

الشهيد من أنّ الشيء دائماً يكون واحداً لذاته، فكلّ شيء هو تامّ بلحاظ ذاته، ولا معنى لفرض النقصان فيه.

ولكن الخلط الثاني الذي جاء فرضه في عبارة المحاضرات، وهو الخلط بين واقع التمام وعنوان التماميّة، فهو يوحي إلى الذهن بأنّ مقصود السيّد الخوئي رحمه الله لم يكن ما مضى ذكره، بل السيّد الخوئي رحمه الله وقع هو في الخلط بين مبحث: أنّ «الصلاة» مثلاً - بناءً على القول بالصحيح - هل هو اسم لواقع التمام، أي: لمنشأ انتزاع عناوين موافقة الأمر، أو الغرض، أو المسقطيّة للقضاء والإعادة؟ أو أنّ هذه العناوين المنتزعة داخلة في المسمّى، وبين مبحث تفسير الصّحة والفساد؟ فما ذكره الشيخ الإصفهاني رحمه الله من دخول هذه الأمور وعدمها في هويّة الصّحة والفساد راجع إلى تفسير عنوان الصّحة والفساد، وما ذكره السيّد الخوئي رحمه الله من أنّنا يجب أن ننظر إلى واقع التمام لا إلى عنوان التماميّة يناسب أن يكون بياناً للمسمّى، واستظهاراً لكون الاسم اسماً لواقع التمام، من دون دخل عنوان التماميّة في المسمّى.

هذا، ولا يخفى: أنّ ما ذكره السيّد الخوئي رحمه الله من أنّ الصّحة والفساد لا يتصوران في البسيط؛ إذ ليست له أجزاء وشرائط حتّى تتمّ التماميّة والنقصان إنّما يناسب كون مقصوده رحمه الله ما فهمه أستاذنا الشهيد رحمه الله من كلامه، من افتراض تماميّة ونقصان للشيء بلحاظ ذاته في مقابل التماميّة والنقصان بلحاظ مقياس آخر. وهذا هو الذي قلنا: إنّ عبارته في ذكر الخلط الأوّل لو فصلت عن عبارته في ذكر الخلط الثاني توحى به؛ إذ لو لم يكن المقصود ذلك، وفرضنا أنّه كان ملتفتاً إلى أنّ الصّحة والفساد دائماً يلحظان بلحاظ مقياس آخر، لم يكن وجه لحصر معنى الصّحة والفساد في التماميّة والنقصان بالمعنى الذي لا يتصور إلّا في المركّب دون البسيط.

وعلى أيّة حال، فالكلام الوارد في المحاضرات لا يخلو من تشويش. بقي في المقام شيء، وهو: أنّ المحقّق الإصفهاني رحمه الله حينما ذكر: أنّ حيثيّة إسقاط

←

هل يؤخذ العنوان الانتزاعي في معنى الصحيح؟

المقام الثاني: أن هذه العناوين الثلاثة - أعني: موافقة الأمر أو موافقة الغرض أو إسقاط القضاء والإعادة - أمور منتزعة عن معنوياتها، وهي الواجد لكذا مقدار من الأمور والخصوصيات، فالقائل بالصحيح يحتمل في حقه احتمالان: الاحتمال الأول: أن يكون المراد هو الوضع لمنشأ انتزاع هذه العناوين، وهو الفعل الذي يكون بحيث ينتزع عنه عنوان موافقة الأمر، أو الغرض، أو إسقاط القضاء والإعادة، فهذه العناوين معروفة ومشييرة إلى ذات الشيء. وهذا الاحتمال

→

القضاء، أو موافقة الأمر، أو تمامية الأثر مقومات للتمامية، فلا يمكن أن تكون من لوازمها، أمر بالتدبر، ثم فسر هو عليه السلام تحت الخط أمره بالتدبر بأنه إشارة إلى أن اللازم إن كان من لوازم الوجود صح ما ذكر من أن كون الشيء مقوماً لشيء مع كونه لازماً له لا يجتمعان. وأما إن كان من لوازم الماهية وأعراضها فلا بأس بصدق الأمرين معاً، كما هو الحال في الفصل بالإضافة إلى الجنس، فإنه عرض خاص له، مع أن تحصل الجنس بتحصّله.

وأورد عليه السيد الخوئي رحمته الله (على ما في المحاضرات، ج ١، ص ١٣٦) بأن اللازم للشيء لا يعقل أن يكون مقوماً له، سواء كان ذلك بلحاظ عالم الوجود أو بلحاظ عالم الماهية، وماهية الفصل بما هي من لوازم ماهية الجنس لا يعقل أن تكون من متمماتها بالضرورة. نعم، الفصل بحسب وجوده محصل لوجود الجنس ومحقق له، ولكنه بهذا الاعتبار ليس لازماً له. فهذا الكلام من الشيخ الإصفهاني رحمته الله خلط بين عالم التقرّر الماهوي وعالم الوجود الخارجي.

أقول: الظاهر: إن الشيخ الإصفهاني رحمته الله يقصد أن الفصل محصل للجنس، سواء في عالم الوجود أو في عالم التقرّر الماهوي، غاية ما هناك أنه بحسب التحليل العقلي ينفصل عنه، فيعتبر لازماً له.

هو الاحتمال الذي نعقد البحث على أساسه.

الاحتمال الثاني: أن يقصد إدخال أحد هذه العناوين بنفسه في المسمى. ولا يخفى: أننا لو قصرنا النظر على عالم التسمية والوضع، كان أخذ أحد هذه العناوين في المسمى ممكناً ومعقولاً، ولكننا يجب أن نفترض مسمىً يعقل تعلق الأمر به، فإن الشارع وضع لفظ «الصلاة» مثلاً لمعنى استطرافاً إلى الأمر به، فإن لم يعقل ذلك لا تصح التسمية. وعليه، فنقول: إن عنوان موافقة الأمر والمسقطية للإعادة والقضاء لا ينتزعان من الفعل إلا في طول ثبوت الأمر، فلا يعقل تعلق الأمر بهما. نعم، عنوان محصلية الغرض ليس في طول الأمر، وإنما هو في طول الغرض، فيعقل تعلق الأمر به، فيعقل أن يكون هو المسمى^(١)، إذن فالقائل بالصحيح مدعو إلى أن يصور سنخ مسمى يعقل تعلق الأمر به، وذلك إما بأن يختار الاحتمال الأول، أو يختار عنوان محصل للغرض.

هل تراد الصحة بلحاظ جميع الأجزاء والشرائط؟

المقام الثالث: أن الصحة لها حيثيات عديدة، فلا تكون الصلاة صحيحة على الإطلاق، إلا إذا حفظت فيها الأجزاء والشرائط، وقصد القربة، والقيود اللببية، كعدم النهي، وعدم المزاحم على تقدير ما إذا كان المزاحم مخالفاً بصحة المأمور به عقلاً، فهل يشترط القائل بالصحيح في المسمى تمام هذه حيثيات، أو يشترط الصحة بلحاظ بعضها؟

(١) ولكنه بعيد؛ إذ لو كان كذلك للزم الإحساس بمؤونة التجريد في موارد نسبة الآثار المطلوبة إلى الصلاة مثلاً، من قبيل: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (سورة العنكبوت، الآية: ٤٥)، كي لا ترجع إلى القضية بشرط المحمول.

أمّا الأجزاء، فلا إشكال في كونها منظورة للقائل بالصحيح.
 وأمّا الشرائط، فالظاهر: أنّ الأمر فيها أيضاً كذلك؛ فإنّه أيضاً يعتبرها مقومة
 للمسمّى كالأجزاء، إلّا أنّ مقوميّة كلّ شيء بحسبه، ففي الجزء تكون بدخول القيد،
 وفي الشرط تكون بدخول التقيّد مع خروج القيد.

ونقل السيّد الأستاذ - دامت بركاته - ^(١) عن تقرير الشيخ الأعظم رحمته إشكالاً
 وهو: أنّه لا يعقل دخل الشرائط في عرض دخل الأجزاء؛ لأنّ الأجزاء مرتبتها
 مرتبة المقتضي، والشرائط شرائط لتأثير المقتضي والمقتضي مع الشرط طوليان
 وفي مرتبتين، فكيف يعقل أخذهما معاً في المسمّى؟!

وأجاب السيّد الأستاذ عن ذلك بأنّه وإن كانا طوليين، ولكن أيّ محذور في وضع
 لفظ واحد لمجموع أمرين طوليين، كأن يسمّى مجموع الأب والابن باسم واحد؟
 أقول: إنّ فرض الطوليّة هنا غريب منهما، فكأنّهما تخيلاً أنّ المقتضي والشرط
 بينهما طوليّة، وأنّ الشرط في طول المقتضي، فوقع الكلام في أنّه: هل يعقل الجمع
 بينهما، أو لا؟ بينما لا طوليّة بين ذات المقتضي والشرط، وإنّما هنا نحو ترتّب بين
 تأثيرهما، حيث إنّ المقتضي يكون تأثيره بأن يخرج من أحشائه المقتضي، وسنخ
 تأثير الشرط هو مساعدة المقتضي في هذا التأثير بتتميم فاعليّة الفاعل أو قابليّة
 القابل.

وأما قصد القربة ^(٢)، فإن قيل: إنّّه لا يعقل أخذه في متعلّق الأمر، فلا ينبغي أن
 يقال بدخله في المسمّى؛ لما عرفت من أنّ الصحيح مدعوّ إلى تصوّر مسمّى

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٣٧ - ١٣٨ بحسب طبعة مطبعة النجف.

(٢) ونحوه قصد الوجه.

يمكن الأمر به؛ لأن التسمية استطراق للأمر. وإن قيل بالمعقوليّة فلا بأس بدخله فيه.

وأما الشروط اللبّيّة، فعدم المزاحم، أو عدم النهي تارةً يضاف إلى المسمّى، فيقال: عدم المزاحم للصلاة، أو عدم النهي عن الصلاة، ففرض ذلك هو فرض تماميّة الصلاة في مرتبة سابقة، فلا يعقل دخله في المسمّى، وأخرى يضاف إلى ذوات الأجزاء، كفاتحة الكتاب والركوع والسجود، لا إلى المسمّى بما هو مسمّى، وعندئذٍ من المعقول دخله في المسمّى.

تصوير الجامع

الجهة الثالثة: في تصوير الجامع على الصحيح تارةً وعلى الأعمّ أخرى، ففيه مقامان:

تصوير الجامع على الصحيح:

المقام الأوّل: في تصوير الجامع على الصحيح، فقد يستشكل في إمكانه، وهذا الإشكال صياغته الفنيّة أن يقال: إن احتمال الجامع لا يخرج من احتمالات خمسة، وكلّها غير معقولة:

١- أن يكون جامعاً تركيبياً، كالفعل المشتمل على الفاتحة والركوع والسجود وغير ذلك. وهذا غير معقول؛ لأنّ أيّ مركّب نفرضه قد يتّصف بالصحة وقد يتّصف بالفساد حسب اختلاف الأحوال والخصوصيّات.

٢- أن يكون الجامع عنواناً بسيطاً منطبقاً على الصلوات الخارجيّة الصحيحة انطباق الذاتيّ على فردّه على حدّ انطباق الإنسان على زيد وخالد وغيرهما من

أفراد الإنسان. وهذا أيضاً غير معقول لأننا نسأل: هل الفرد من الصحيح يكون مصداقاً للجامع الذاتي بعد فرض طروء نوع وحدة عرضية، أو اعتبارية عليها، أو يكون مصداقاً له بدون هذا الفرض؟

فإن قيل بالثاني، فهو غير معقول؛ إذ يستحيل أن يكون الكثير بما هو كثير مصداقاً لذلك البسيط بما هو بسيط. وإن قيل بالأول، فهو أيضاً غير معقول؛ لأنه خلف؛ لأن معنى ذلك: أنه ليس مصداقاً بالذات لذاك الجامع، بل هو مصداق بالعرض له؛ إذ يجب أن يكتسب وحدة من الخارج ليصير مصداقاً له، فالجامع عرضي. ٣ - أن يكون جامعاً بسيطاً، لكنه ليس ذاتياً بالمعنى المصطلح في كتاب الكلّيات كما كان في الاحتمال الثاني، بل هو أمر انتزاعي، ولكنه من لوازم الماهية، وهو المسمّى عندهم بالذاتي في كتاب البرهان، فنسبته إلى الأفراد كنسبة عنوان الزوج إلى الأربعة، فإنه ليس ذاتياً كذاتية الإنسان لزيد وعمرو، لكنه من لوازم ماهية الأربعة، وكذلك الإمكان بالنسبة للإنسان، فإنه عنوان بسيط انتزاعي ذاتي بمعنى الذاتي في كتاب البرهان، لا بمعنى كونه جنساً له، أو فصلاً، أو نوعاً. وهذا أيضاً غير معقول؛ لأن لازم الماهية معلول بمعنى من المعاني لتلك الماهية، وفي المقام حيث إنّ الصلاة مركبة من أجزاء متعدّدة، فلو كان هناك أمر بسيط يكون لازماً ذاتياً لهذه الصلاة، لزم أن يكون معلولاً لمجموعها، فتلزم معلولية البسيط للمركّب، وهذا مستحيل^(١).

(١) قد تقول: كيف تفترض استحالة ثبوت لازم ذاتي بسيط للماهية المركبة، مع أنّ الإمكان مثلاً ذاتي لجميع الماهيات حتّى المركّبات كجسم الإنسان مثلاً؟ ويمكن الجواب على ذلك: بأنّ المفروض في المقام كون ذاك العنوان البسيط لازماً

٤ - أن يكون جامعاً انتزاعياً بسيطاً، ولا يكون من لوازم الماهية، بل يكون منتزِعاً عن الصلاة، لا بلحاظ ذاتها، بل بلحاظ جهة عرضية قائمة بها، من قبيل: عنوان الأبيض، أو الفوق المنتزع من الشيء بلحاظ جهة عرضية كالبياض، أو إضافته إلى الأرض الواقعة تحته. وهذا أيضاً ساقط؛ لأنَّ لازمته: أنَّ هذا الفرد من الصلاة الذي بدأ بالتكبير وانتهى بالتسليم لا يستحقَّ اسم الصلاة، إلا في مرتبة تلك الجهة العرضية، من قبيل: عنوان الأبيض والفوق، فإنَّه في مرتبة عروض البياض يقال: أبيض، وفي مرتبة الإضافة إلى الأرض يقال: فوق، لا قبل هذا، فيكون استحقاقه للاسم في مرتبة متأخرة عن ذاته، مع أنَّه من المعلوم - بحسب ارتكاز المتشرعة الذي هو المحكَّم في أسماء هذه العبادات - أنَّ هذا العمل الذي يبدأ بالتكبير وينتهي بالتسليم بما هو هو صلاة لا بلحاظ إضافة جهة عرضية من الخارج إليه.

٥ - أن يكون هذا الجامع جامعاً بسيطاً اعتبارياً من العناوين التي يخطبها الذهن البشري، ويلبسها على ما في الخارج عند ضيق خناقه في مقام التعبير عما في الخارج، وهو عبارة عن عنوان «أحدها»، حيث إنَّ الذهن يريد أحياناً أن يعبر عن أشياء عديدة بجامع بينها؛ بسبب أنَّه لا يريد أن يخصَّص أحدها المعين

→

ذاتياً للمركَّب، فلا توجد لدينا صلاة صحيحة ينحصر عملها في أمر بسيط، والمفروض: أنَّ ذاك اللازم جامع مانع، إذن ليس لازماً لأمر بسيط وإنَّما هو لازم للمركَّب بما هو مركَّب. وهذا هو الذي ادَّعينا استحالته. وأمَّا الإمكان فليس لازماً للمركَّب بما هو مركَّب، وإنَّما هو منتزع من مطلق الماهيات، أو مطلق ما ليس واجب الوجوب. وإن شئت فعبر بأنَّ الإمكان لازم منبسط في لزومه على كلِّ أجزاء المركَّب لا متقوم بالمجموع، فقياس المقام به قياس مع الفارق.

بالحكم؛ لأنّ الباقي مثله، ولا يريد أن يثبت الحكم عليها جميعاً بنحو الاستغراق والشمول، فينتزع عنوان «أحدها»، ففي ما نحن فيه نفترض أنّ الصلوات على اختلاف أشكالها تنتزع جامعاً لها، وهو عنوان «أحدها»، ونسمّي هذا الجامع بالصلاة.

وهذا أيضاً غير صحيح؛ لأنّ عنوان «أحدها» لا يصلح أن يكون موضوعاً لحكم شمولي واستغراقي، بينما كلمة «الصلاة» كما قد يحكم عليها بالمطلق البدليّ كذلك قد يحكم عليها بالمطلق الشموليّ، من قبيل: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»^(١) وبكلمة أخرى: أنّ مفهوم الصلاة لم تؤخذ فيه البدليّة، بل هو سنخ مفهوم حياديّ تجاه البدليّة والشموليّة، فلا بدّ من تصوير جامع حياديّ تجاههما، وعنوان «أحدها» يشتمل على البدليّة^(٢).

هذه هي الصيغة الفنيّة في مقام تقرير إبطال الجامع، وهناك تخلصات عنها،

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.

(٢) لا يخفى: أنّ البدليّة ليست من لوازم كلّ عنوان انتزاعيّ يخطئه الذهن للإشارة إلى ما في الخارج، فلو أنّ واضع اللغة أخذ قيد البدليّة في مفهوم «أحدها» كما أخذ قيد البدليّة في التنوين الداخل على مثل كلمة «العالم» في مثل «أكرم عالماً» مثلاً، فهذا لا يعني أنّه لا يمكن للواضع أن يضع كلمة لعنوان انتزاعيّ يخطئه الذهن (لا بمعنى الخياطة الخياليّة البحت من قبيل بحر من زئبق) لإلباسه على ما في الخارج من دون إشرابه بمفهوم البدليّة، فمثلاً لو بُدلت كلمة «أحدها» بكلمة الفرد منها، نرى أنّها تصلح للحكم عليه بحكم شمولي، فلو قيل: الفرد من هذه العبادات المخصوصة ينهي عن الفحشاء والمنكر، يصحّ قصد الشمول بذلك، وعليه فالمدعى في المقام: أنّ كلمة «الصلاة» مثلاً موضوعاً لمعنى من هذا القبيل، وهذا جامع انتزاعيّ غير ذاتيّ، ولم تلحظ فيه البدليّة، ولم يلحظ فيه عَرَض خارجيّ بالمعنى الذي يخالف الارتكاز القائل بأنّ هذه الأسماء أسماء لذوات العبادات لا بلحاظ مرتبة أمر عرضيّ خارجيّ يعرض عليه.

أهمّها تخلصان:

التخلص الأول: هو الوجه المختار، وهو: أنّ الجامع جامع تركيبى، وكان الإشكال في ذلك هو: أنّ أيّ مركّب نفرضه قد يتّصف بالصحة وقد يتّصف بالفساد، وليس صحيحاً دائماً ومحفوظاً في كلّ الأفراد. وبكلمة أخرى: أنّ كلّ جزء من الأجزاء لو أخذناه في المسمّى أخرجنا الصحيح الفاقد له، ولو لم نأخذه فيه أدخلنا الصلاة التي بطلت بفقده.

وهذا الإشكال في المورد الذي يتخيّل وروده في بادئ النظر يمكن دفعه بالتأمّل، وتوضيح ذلك:

أئنا يمكننا بهذا الصدد تقسيم أجزاء الصلاة وشرائطها إلى خمسة أقسام:

١- ما يكون ركناً دخیلاً على الإطلاق بحيث لا يتصوّر الصحة بدونه، كقصد القربة، وإسلام المصلّي. وفي هذا القسم لا تتطرّق العويصة من أساسها، فإنّه لا يلزم من أخذه في المسمّى أيّ محذور؛ لأنّه كلّما انعدم انعدمت الصحة بلا استثناء، فلا يلزم من أخذه إخراج ما هو الصحيح.

٢- أن يكون للجزء أو الشرط بدل عرضيّ تخييريّ، من قبيل: الفاتحة والتسبيحات مثلاً في الأخيرتين، أو الغسل والوضوء بناءً على أنّ كلّ غسل يغني عن الوضوء، وفي مثل هذا أيضاً لا ينبغي الإشكال؛ فإنّه يظهر بأدنى التفات أنّه هنا لا يؤخذ البدل بالخصوص، أو المبدل بالخصوص في المسمّى حتّى يخرج بذلك الصحيح الفاقد له، بل يؤخذ الجامع بين البدل والمبدل، أعني: عنوان «أحدهما»، ولا محذور في ذلك؛ لأنّ واجد الجامع صحيح دائماً، وفاقده بعد فرض الركنيّة باطل دائماً.

٣- أن يفرض له بدل عرضيّ، إلّا أنّه ليس تخييرياً، بل كلّ من البدل والمبدل

مخصوص بحالة معيّنة، كالغسل والوضوء بناءً على أنّ الغسل وظيفة المحدث بالأكبر، والوضوء وظيفة المحدث بالأصغر، وكعدد التثنية للمسافر والترجيع للحاضر. ومن هنا تبدأ العويصة، فنقول: إنّ هذا الجامع لو أخذ فيه البدل خاصّة، لزم خروج الصلاة الصحيحة المشتملة على المبدل دون البدل. ولو أخذ فيه المبدل خاصّة، لزم خروج الصلاة الصحيحة المشتملة على البدل دون المبدل. ولو أخذ الجامع، لزم صحة كلتا الصلاتين في كلا الحالتين، مع أنّ كلّاً من الصلاتين صحيحة في حال وباطلة في حال أخرى.

والحلّ هو: أنّنا لا نأخذ الجامع بينهما على الإطلاق، بل نأخذ الجامع بين هذا في حاله وذاك في حاله، أي: الجامع بين التثنية في السفر والترجيع في الحضر، أو بين الوضوء عند الحدث الأصغر فحسب والغسل عند الحدث الأكبر، وهكذا، فينطبق المسمّى عندئذٍ على صلاة من اختار أحد الأمرين في محلّه، ولا ينطبق على صلاة من اختار أحدهما في غير محلّه.

٤- أن يكون له بدل طوليّ، أي: عند تعذّر المبدل، من قبيل: التيمّم مع الوضوء. والحلّ في ذلك هو عين الحلّ في الصورة السابقة، أي: أنّه يؤخذ الجامع بين الوضوء عند القدرة عليه والتيمّم عند العجز، وكذلك الحال في الفاتحة مع إشارة الأخرس، والركوع القياميّ مع الجلوس أو الإيمائيّ.

٥- أنّ هذا الجزء أو الشرط كان بنحو تصحّ الصلاة بدونه أحياناً بلا بدل، كما هو الحال في سقوط البسملة للتقيّة مثلاً، فهنا يكون التخلّص من العويصة أشكالاً؛ إذ فيما سبق كنّا نأخذ الجامع بين البدلين العرضيين، أو الطوليّين، أمّا هنا فلا بدل في البين. فلو أخذنا البسملة مثلاً في الصلاة لزم خروج الصلاة الصحيحة بلا بسملة عند التقيّة، ولو أخذنا الجامع بين البسملة وحالة التقيّة لم يصحّ ذلك؛ لأنّ حالة

التقية أمر خارجي تكويني لا فعل من أفعال المكلف حتى يعقل كونه عدلاً لما هو دخیل في الصلاة. ويمكن التخلص عن ذلك بإحدى صيغتين:

الأولى: أن يبدل فرض أخذ جانب الوجود من الجزء أو الشرط في المسمى بالالتفات إلى جانب العدم والفقدان، فيقال: إنَّ هذا الجامع التركيبي مقيد بأن لا يكون فاقداً فقد اختياريّاً لبسمة، فهذا جامع مانع؛ إذ من يترك عمداً لا يصدق على صلاته عدم الفاقدية فقد اختياريّاً، فتبطل صلاته، ومن يترك عند التقية، أو يسمل عند عدم التقية يصدق على صلاته عدم فقدان البسمة فقد اختياريّاً، فالإشكال إنما كان ناشئاً من أنَّهم قصرُوا النظر على جانب الوجود، فوجود الجزء: إما أن يؤخذ في الجامع، فيخرج الفاقد الصحيح، أو لا يؤخذ، فيدخل الفاقد الباطل، بينما يمكننا أن ننتقل من جانب الوجود إلى جانب العدم، والعدم يتحصص بعدد الحالات، فنقيّد الجامع بنفي تلك الأعدام التي تكون الصلاة عندها باطلة، ولا نقيّده بغير تلك الأعدام، فيكون جامعاً مانعاً.

الثانية: أن يقال: إننا أيضاً نطبّق فكرة الجامع كما طبّقناها في الأقسام السابقة، وذلك لا بمعنى الجامع بين البسمة وحال التقية حتى يقال: إنَّ حال التقية ليست فعلاً من أفعال المكلف، بل بمعنى الجامع بين البسمة وتقيّد الصلاة بحال التقية، والتقيّد فعل للمكلف داخل تحت الأمر في باب الشروط، فهذا أيضاً راجع بحسب الحقيقة إلى ما له البدل^(١).

(١) لا يخفى: أنَّ سقوط جزء أو شرط لعذر ما بلا بدل يتصوّر بعدة أنحاء، والحلّ الأوّل الوارد في المتن يتم فيها جميعاً، وهو الحلّ بالانتقال من جانب الوجود إلى جانب العدم، وتقييد المسمى بنفي أحد أنحاء العدم أو الترك، ولكن قد يترأى عدم تمامية الحلّ

→

الثاني في بعض الأنحاء، وهو اختيار الجامع بين ذلك الجزء أو الشرط في غير وقت الحالة الاستثنائية، وقرن العمل بحالة العذر في ذلك الوقت. وتلك الأنحاء ما يلي:

١ - أن يكون العذر الموجب للعجز التكويني كما في حالة الاضطراب، أو الموجب لخرج أو مشكلة ما، كما في غالب موارد التقيّة غير مستوعب للوقت إلى آخر، بل يكون سنخ عذر سينتهي قبل انتهاء الوقت، ولنفترض أن العذر رغم عدم استيعابه للوقت كان مجوّزاً شرعاً للاكتفاء بالعمل الناقص في وقت العذر. وهنا من الواضح تأتي الحلّ الثاني في المقام؛ لأنّ قرن العمل بحالة العذر أمر مقدور للمكلف، ويمكن تحريكه نحوه؛ إذ بإمكانه أن يقرن العمل بتلك الحالة، وبإمكانه أن لا يقرن العمل بها ولو بتأخيرها إلى زمان انتهاء العذر.

٢ - أن يكون العذر بالمعنى الذي أشرنا إليه في الصورة الأولى مستوعباً لتمام الوقت. فهنا قد يترأى عدم تأتّي الحلّ الثاني في المقام؛ لأنّ قرن العمل بحالة العذر أمر ضروريّ الحصول، وليس أمراً تحت قدرة المكلف، أو ممّا يمكن التحريك نحوه، والعدل الآخر، وهو ذلك الجزء أو الشرط إنّما هو لغير هذه الحالة، بل قد يكون غير مقدور له في هذه الحالة، فما معنى توجيه الأمر بالجامع بينهما إليه؟!

ولكنّه يكفي هنا في الجواب أن يقال: إنّ القرن بحالة العذر أمر اختياريّ له ويمكن تحريكه نحوه؛ وذلك لأنّه بإمكانه أن يفعل ذلك وبإمكانه أن لا يفعل ذلك ولو بترك أصل العمل.

٣ - أن لا يكون العذر عبارة عن العجز أو الصعوبة، أو ترتّب مشكلة على الإتيان بذلك الجزء أو الشرط، بل يكون العذر عبارة عن النسيان الموجب لعدم إمكانية محرّك الأمر بالجامع بين العدلين إياه؛ لأنّه لا يلتفت لا إلى العدل الأوّل، وهو الجزء أو الشرط، ولا إلى العدل الثاني، وهو قرن العمل بالنسيان؛ إذ هو غير ملتفت إلى النسيان.

والجواب في المقام هو: أن يقال: إنّ لمّا لم يكن عدم إمكانية التحريك نحو الجامع،

←

التخلص الثاني: ما اختاره صاحب الكفاية^(١)، من أن هذا الجامع جامع بسيط منتزع عن هذه المركبات المختلفة أشد الاختلاف. وذكر في تصوير هذا الجامع ما ينحل إلى أمرين:

الأول: أن هذه الأفراد على اختلافها مشتركة في أثر واحد نوعي، كالنهي عن الفحشاء والمنكر، ويثبت ذلك بما ورد من: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾.

→

بمعنى: أنه سترك الجامع عن غير التفات، بل كان بمعنى: أنه سيأتي بالجامع عن غير التفات، أي: أنه - بعد فرض كونه بانياً على الطاعة - سيقرن العمل بالنسيان عن غير التفات، فعندئذ يكون الأمر النفسي المتعلق بمجموع العمل والقرن قابلاً للمحركية؛ لأن المجموع المركب مما يمكن التحريك نحوه وما لا يمكن التحريك نحوه يمكن التحريك نحوه، فإن النتيجة هنا تتبع أشرف المقدمتين. نعم، لو كان ما لا يمكن التحريك نحوه عبارة عما يتركه المكلف بلا التفات، لا عبارة عما يفعله بلا التفات، لكانت النتيجة تابعة لأخس المقدمتين، أي: أن المجموع المركب مما يمكن التحريك نحوه وما لا يمكن التحريك نحوه لا يمكن التحريك نحوه.

يبقى هنا سؤال عرفي، وهو: أنه بعد أن كان الأمر الضمني بالجامع غير محرك للناسي، والأمر الضمني بنفس ذلك الجزء أو الشرط كافياً في تحريك غير الناسي نحو المطلب، فما هي النكتة العرفية في عدول المولى عن الأمر بذلك الجزء أو الشرط إلى الأمر بالجامع؟ فإنه كان بإمكان المولى الاكتفاء بالأمر بذلك الجزء أو الشرط مع تخصيص ذلك الأمر بغير الناسي.

وهذا يكفي في الجواب عليه: أن يفترض أن نكتة العدول عن الأمر بالعدل الأول إلى الأمر بالجامع كانت عبارة عن أن الملاك كان في الجامع لا في خصوص العدل الأول، فأراد المولى أن يتطابق الأمر مع الملاك.

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٦ - ٣٧ بحسب طبعة المشكيني.

والثاني: أنّه إذا ثبت اشتراكها جميعاً في أثر واحد، وهو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، فلا بدّ أن يثبت ببرهان (أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن واحد) جامع واحد هو المؤثر، ولولا الجامع لزم تأثير كلّ واحد منها بخصوصيته في ذلك الأثر، فيلزم تأثير الكثير في الواحد، وهو مستحيل، وهذا الجامع الواحد النوعي لا بدّ أن يكون بسيطاً؛ لما بيّن من استحالة الجامع التركيبي.

ومن الواضح: أنّه ليس مقصوده بهذا الجامع البسيط العنوان البسيط الانتزاعي الذي ينتزع بلحاظ جهة عرضيّة خارجيّة، وهو الاحتمال الرابع؛ إذ لو كان مقصوده ذلك لأمكن أن يكتفي بالمقدمة الأولى فقط؛ إذ بمجرد الاعتراف فيها بأنّ تمام الصلوات تشترك في إيجاد أثر واحد، وهو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر يقال: إنّ ينتزع عنها بلحاظ ترتّب هذا الأثر عنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر ولو فرض: أنّ الواحد يصدر عن أكثر من واحد، فهذه القرينة يعرف أنه يريد أن يدّعي جامعاً بسيطاً منطبقاً على الصلوات لا في طول ترتّب الأثر، بل في المرتبة السابقة على الأثر، وهو علّة الأثر، وهو عنوان بسيط ذاتي: إمّا بمعنى الذاتي في كتاب الكلّيات، أي: على حدّ ذاتيّة الإنسان لزيد، أو بمعنى الذاتي في كتاب البرهان، أي: على حدّ ذاتيّة الإمكان للإنسان.

وقد اعترضوا على ذلك باعتراضات، نذكر أهمّها:

١- أنّ الواحد: إمّا هو واحد بالشخص، أي: بالعدد كزيد، أو واحد بالنوع، أي: ماهية نوعيّة واحدة مشتركة في ذاتيّاتها المحفوظة في تمام أفرادها، من قبيل: ماهية الحرارة بلحاظ أفرادها، أو واحد بالعنوان، أي: أنّ لنا عنواناً انتزاعياً واحداً ينطبق على الأفراد مع تعدّدها، وقاعدة (أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن واحد) إمّا تختصّ بالواحد بالشخص، أي: أنّ الواحد بالشخص لا يصدر إلّا عن الواحد

بالشخص، أو تثبت في الواحد بالنوع أيضاً، أي: أنَّ الواحد بالنوع لا يصدر إلا عن الواحد بالنوع، وأمّا الواحد بالعنوان، فلا يلزم أن يكون صادراً عن الواحد بالشخص، ولا عن الواحد بالنوع، ولا عن الواحد بالعنوان؛ فإنّ مرجع الوحدة بالعنوان إلى قيام عنوان انتزاعيٍّ بمجموع أمور قد تكون متباينة، وليست نسبته إلى منشأ انتزاعه نسبة المعلول إلى العلة حتّى ينطبق عليه قانون (أنّ الواحد لا يصدر إلا عن واحد)، فيمكن انتزاعه عن حقائق مختلفة، فإذا كان كذلك، أمكن أن تكون هذه الحقائق المختلفة معلولات لأمر متخالفة. نعم، لو أرجعنا الانتزاع إلى باب العلّية، أمكن تطبيق القاعدة على الواحد بالعنوان، بأن يقال: إنّ هذه المعلولات لها معلول واحد، وهو العنوان الانتزاعيّ، وهذا يكشف عن وحدة ذاتيّة نوعيّة بينها، فعلّتها أيضاً واحدة، ولكن بعد التمييز بين باب العلّية وباب الانتزاع لا يأتي هذا الكلام، وعندئذٍ نقول: إنّ عنوان الانتهاء عن الفحشاء والمنكر عنوان ينتزع من أنحاء مختلفة من الترقّيات والكمالات والاستمسكات بعروة الدين^(١).

٢ - ما أورده السيّد الأستاذ - دامت بركاتة -^(٢) وحاصله: أنّه لا يمكن في المقام فرض أنّ المؤثّر في هذا الأثر الوجدانيّ هو الجامع؛ لأنّ معنى ذلك كون خصوصيّات الأفراد غير دخيلة في الأثر، وإنّما الأثر ناشئ من الجامع بين المراتب دون خصوصيّاتها، كما هو الحال في سائر الموارد، فالإحراق مثلاً ينشأ من جامع النار، وخصوصيّة كون هذه النار موضوعة على الأرض، وتلك على الرفّ ونحو ذلك لا تكون دخيلة في الإحراق. وأمّا في المقام، فلا يعقل ذلك؛ إذ لو

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٤٥ بحسب طبعة النجف، ونهاية الدراية، ج ١،

ص ٥٣ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

(٢) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٤٥ - ١٤٦ بحسب طبعة مطبعة النجف.

كان الجامع بين صلاة المسافر والحاضر هو المؤثر، لكانت خصوصية ضم الركعات الأخيرة في الحاضر، والإتيان بالتسليم بعد الأوليين في المسافر لا دخل لهما في التأثير مع القطع بأن لهما دخلاً في التأثير.

وهذا الإشكال ليس بشيء، فإن صاحب الكفاية يقول: إن المؤثر ليس هو المركب بما هو مركب، لا هذا العمل المركب من أربع ركعات، ولا ذاك المركب من ركعتين مثلاً، بل المؤثر هو عنوان بسيط. نعم، هذا العنوان البسيط منتزع عن صلاة الحاضر بخصوصياتها، وصلاة المسافر بخصوصياتها، فكل منهما بخصوصياته مقوم لانتزاع ذلك العنوان البسيط، وأما المؤثر فهو ذلك العنوان البسيط. فإن أردتم بدخل الخصوصية دخلها في الأثر، فهذا ما ينكره المحقق الخراساني رحمه الله؛ إذ يقول: إن تمام المؤثر هو العنوان البسيط، لا هذا المركب بما هو مركب، ولا ذاك بما هو كذلك، وإن أردتم أنها دخيلة باعتبار مقوميتها لانتزاع ذاك العنوان البسيط، فهذا صحيح، لكنه لا ينافي كلام صاحب الكفاية.

٣ - ما أورده أيضاً السيد الأستاذ - دامت بركاته - وغيره من أن هذا العنوان البسيط منتزع عن الصلاة بما هي مشتملة على قصد القربة، فإن قصد القربة دخیل في تحقق الأثر، وبدونه لا تكون الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر، أو قرباناً، أو غير ذلك مما يفرض من أثر. فإن فرضنا قصد القربة دخیلاً في المسمى، - إذن فقد تعلّق الأمر بالصلاة بقصد القربة - فهو غير صحيح لما قلنا من أنه لا يصحّ أخذه في المسمى، لأنه لا يمكن أخذه تحت الأمر، وكلما لا يمكن أخذه تحت الأمر لا يصحّ أخذه في المسمى. وإن غرضنا النظر عن قصد القربة، وأردنا انتزاع الجامع عن الصلاة مع قطع النظر عن قصد القربة حتى لا يكون دخیلاً في المسمى، قلنا: إن الصلاة بلا قصد القربة لا يترتب عليها أثر مشترك من النهي عن الفحشاء

وغيره حتّى نجعل ذلك كاشفاً عن الجامع^(١).

ويرد عليه: أنّ الصلوات إن فرضت صحيحة من سائر الجهات غير قصد القربة فهذا الجامع البسيط الوجداني وإن لم يكن صادقاً عليها بنحو القضية التنجيزية لكنّه صادق عليها بنحو القضية التعليقية الشرطية، أي: يصدق على كلّ واحد من هذه المركّبات عنوان: (لو كان معه قصد القربة لانطبق عليه ذاك الجامع)، وهذا العنوان بنفسه جامع ذاتي، أي: لا يحتاج في صدقه إلى ضمّ أمر خارج، وهو قصد القربة مثلاً، فإنّه قضية شرطية لا يتوقّف صدقها على تحقّق الشرط، فتجعل الصلاة اسماً لكلّ (ما لو كان معه قصد القربة لانطبق عليه ذاك الجامع)، وهذا الجامع جامع بين تمام الأفراد، ومانع عن كلّ ما اختلّ من غير ناحية القربة.

فتحصّل: أنّ العمدة في الإشكال إنّما هي الوجه الأوّل مضافاً إلى ما مضى ممّا في أصل تقريب العويصة من البرهان على استحالة الجامع البسيط، فراجع، ولم يكن في كلام المحقّق الخراساني عليه السلام ما يكون جواباً على ذلك البرهان^(٢).

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٤٨ بحسب طبعة النجف.

(٢) ثمّ إنّ تصوّرات الشيخ العراقي عليه السلام عن الجامع البسيط في المقام تختلف اختلافاً جذرياً عن تصوّرات الشيخ الآخوند عليه السلام. ونلخص ما يراه الشيخ العراقي في المقام في بنود، وبإمكانك أن تراجع نصّ كلامه عليه السلام في المقالات، ج ١، ص ١٤٠ - ١٥١ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم، أو تراجع نصّ مقرّره المرحوم البروجرديّ في نهاية الأفكار، ج ١، ص ٨٠ - ٨٦ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وتلك البنود ما يلي:

١ - أنّه عليه السلام يرى وجهين لاكتشاف الجامع في المقام:

أحدهما: مسلميّة عدم الاشتراك اللفظي في المقام للصلاة مثلاً بين الصلوات المختلفة، فلا بدّ من جامع يكون هو المسمّى بهذا الاسم.

→

والثاني: ترتّب أثر وحدانيّ بسيط على كلّ الصلوات، وهو القرب المعنويّ إلى الله، أو التكامل المعنويّ المعبر عنه بقربان كلّ تقيٍّ، أو معراج المؤمن. نعم، الأثر الآخر - وهو النهي عن الفحشاء والمنكر - يمكن افتراض تعدّده بتعدّد المقولات الموجودة في الصلاة، إلّا أنّ هذه النواهي أيضاً لا يبعد أن تكون من شؤون ذلك الأثر الوحدانيّ، فإنّ الصلاة لو لم تكن تقرب الإنسان، أو تكمله بإيصاله إلى مرتبة عالية لما كانت تنهي الإنسان عن الفحشاء والمنكر.

وحثّي لو فرضنا أنّ أثر النهي عن الفحشاء والمنكر مستقلّ عن أثر القربان أو المعراج فتعدّده الناتج من اختلاف الأجزاء إنّما يمنع عن كاشفيّته عن جامع وحدانيّ بين الأجزاء، ولا يمنع عن كاشفيّته عن جامع وحدانيّ بين أفراد الصلوات؛ إذ لا شك أنّ النهي عن الفحشاء والمنكر بلحاظ صلاة الحاضر في حضره، وصلاة المسافر في سفره، وما شابه ذلك متماثل، وليس مختلفاً باختلاف الأفراد على رغم ما قد يتفق بين فردين من الصلاة أيضاً من الاختلاف المقوليّ.

٢ - أنّ الشيخ العراقيّ عليه السلام لا يرى محذوراً في انطباق الجامع الانتزاعيّ البسيط على المركّب رغم ذاتيّته؛ لأنّه ليس معلولاً للمركّب، وليس المركّب علّةً ومحضاً له كي يحكماهما قانون تسانخ العلّة والمعلول، فتستحيل بساطة العنوان مع تركّب المعنون. وحثّي لو فرض أنّ المركّب هو المحصّل والمحقّق لذاك العنوان البسيط، فمقصودنا بالبساطة إنّما هي البساطة في الهويّة، لا عدم قبول الزيادة والنقصان، فذاك العنوان ينسب على المعنون المركّب، ويزيد وينقص بزيادته ونقصانه.

وسواء فرض المركّب محققاً ومحضاً لذاك العنوان أو فرض الأمر مجرد انطباق العنوان البسيط على المعنون المركّب واتّحاده معه نحو اتحاد ما، لا يرد إشكال الشكّ في المحصّل، وسقوط البراءة لدى الشكّ في جزئيّة جزء. أمّا على فرض عدم كون المركّب محضاً لذاك العنوان، وكونه متّحداً معه نحو اتحاد، فالأمر واضح؛ لأنّ الشكّ عندئذٍ يعود

←

→

إلى الشك في زيادة الواجب ونقصانه لا في المحصل. وأما على فرض كون المركب محصلاً للعنوان البسيط فالأمر كذلك أيضاً؛ لأنَّ الشك وإن كان شكاً في المحصل لكن المحصل - بالفتح - أيضاً يزيد وينقص بزيادة المحصل - بالكسر - ونقصانه، فتجري البراءة عن الزائد المشكوك.

٣ - وإذا لم يكن هناك أي محذور في انطباق العنوان البسيط على المعنوي المركب، فالمحذور الوحيد الذي قد يبقى في المقام هو: أنَّ عمل الصلاة عملٌ مؤتلفٌ من مقولات مختلفة، ولا جامع ينطبق على المقولات المختلفة؛ لأنَّها متباينة غاية التباين، فكيف يمكن افتراض جامع بسيط منطبق على الأجزاء المختلفة اختلافاً مقولياً؟

وجواب ذلك في رأي المحقق العراقي^(١): أن نخرج في تحصيل الجامع من عالم الماهيات إلى عالم الوجود، ونقول: إنَّ الجامع المسمَّى بالصلاة مثلاً عبارة عن عنوان الوجود المنتزع من تلك المرتبة الوجودية السارية في الأفعال التي هي من المقولات المختلفة، والمحصورة في عدد يتراوح بتراوح أفراد الصلوات بين كذا أجزاء مع أخذ كل جزء مقيّداً بظروف وجوبه، فتكون هذه الحيثية الوجودية من سنخ الأمور المشككة القابلة للانطباق على القليل تارةً، وعلى الكثير أخرى.

ولا نقصد: أنَّ الصلاة إذن اسم لمفهوم الوجود كي يلزم صدق الصلاة على كل موجود، بل المقصود: أنَّ الصلاة اسم للوجود المنتزع عن الحيثية الوجودية المحصورة ضمن تلك الحدود المشخصة التي تختلف باختلاف مواردها.

وكذلك لا نقصد كون تلك الحدود داخلة في مفهوم الصلاة كي يلزم كون مفهوم الصلاة مفهوماً مركباً، بل نقول: إنَّ الصلاة اسم مساوق لمفهوم الوجود الخاص الذي يشار إليه بتلك الحدود، ويكون منحفظاً ضمن تلك الحدود، أو قل: إنَّه عند التحليل ينحل إلى الوجود المحفوظ في دائرة تلك الوجودات، لا تلك الماهيات والذوات.

وكذلك لا نقصد: أنَّه ما دامت الصلاة اسماً لذاك الجامع الوجودي الذي عرفت، إذن

←

→

فالأمر لم يتعلّق إلاّ بذلك الجامع دون تلك الحدود حتّى يلزم عدم إمكان قصد التقرب بتلك الحدود والأجزاء: من حمد، أو سورة، أو غير ذلك، مع أنّ الارتكاز القطعيّ قائم على إمكان التقرب بها، بل نقول: إنّ الأمر كما تعلّق بالصلاة كذلك تعلّق بتلك الحدود بالنسبة لكلّ شخص بلحاظ الحدود المناسبة له؛ ولذا ترى أنّ المأمور به للمسافر مثلاً يختلف عن المأمور به للحاضر، أو أنّ المأمور به للصحيح يختلف عن المأمور به للمريض، وهكذا رغم أنّ الصلاة اسم واحد لحقيقة واحدة، فالأمر ليس محبوساً على ما انحبس الاسم عليه.

٤ - ويرى المحقّق العراقيّ رحمته أنّه يمكن بنفس البيان الذي عرفت اكتشاف الجامع بلحاظ الأعمّ أيضاً؛ فإنّ وحدة الاسم والمعنى ولو فرض مجازياً واحدة، والأثر الواحد أيضاً يمكن لحاظه لا بمعنى الأثر المتحصّل بالفعل، بل بمعنى: أنّ المقدار الكافي من الأجزاء والشرائط في صدق اسم الصلاة يكون تحت جامع لو تمّ له باقي الأجزاء والشرائط لحصل الأثر المطلوب.

أقول: بعد فرض تسليم إمكان انطباق الجامع البسيط الذاتيّ على المركّب: إنّ بعد أن اعترف رحمته بإمكان تطبيق قانون (أنّ الواحد لا يصدر إلاّ من واحد) في المقام بلحاظ وحدة الأثر، ولو باعتبار القربان والمعراج، فهذا القانون في الواحد بالنوع ليس إلاّ من فروع قانون السنخية بين العلة والمعلول. ومن الواضح: أنّ مقصودهم بالسنخية بين العلة والمعلول في غير الواجب تعالىّ إنّما هو السنخية بلحاظ الماهيات، لا بلحاظ الوجود، وإلاّ فالسنخية محفوظة بين جميع الوجودات؛ لأنّ الوجود أمر واحد، فيلزم أن يكون كلّ شيء علة لكلّ شيء، وعلى هذا لا يصحّ ما ذكره رحمته من الخروج في تحصيل الجامع من عالم الماهيات إلى عالم الوجود.

على أنّ الفهم العرفيّ في أسماء الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات لا يشدّ عن الفهم العرفيّ في سائر الأوضاع الاعتياديّة، من كونها أسماء للماهيات لا للوجود؛ ولهذا يقال مثلاً: الصلاة موجودة، أو يقال: الصلاة معدومة من دون الإحساس بمؤونة في ذلك،

←

تصوير الجامع على الأعم:

المقام الثاني: في تصوير الجامع على الأعم.

وقد ذكر صاحب الكفاية^(١) أن تصوير الجامع على الأعم في غاية الإشكال؛ وذلك لأننا لو أردنا تصوير الجامع البسيط كما تصوّره ﷺ على الصحيح، فصاحب

→

ولا الإحساس بإرادة حمل الوجود أو العدم على الوجود، كما هو واضح. ثم إن ما أفاده ﷺ في حل مشكلة التقرب بالفرد من افتراض تعلّق الأمر بالخصوصية الفردية زائداً على الأمر بكليّ الصلاة لا يكفي لحلّ هذه المشكلة فيما إذا كان الجزء مردداً بين أمرين تخييريين، كالفاتحة والتسبيحات في الركعة الثالثة والرابعة مثلاً، أو كانت الصلاة مرددة بين شكلين من الصلاة، كالقصر والتمام في أماكن التخيير؛ لأن الأمر في مثل ذلك لم يتعلّق بالخصوصية وإنما تعلّق بالجامع.

وكان الأولى به ﷺ أن يذكر في الجواب: أن الأمر بالجامع كافٍ في التقرب بالفرد المنطبق عليه الجامع. نعم، لو أضيفت إلى الفرد إضافات خارجة عن انطباق الجامع على الفرد لم تكن تلك الإضافات مقربة، ولا ارتكاز خلاف ذلك.

هذا، وهناك إشكال آخر أورده السيّد الخوئي ﷺ على المحقّق العراقي ﷺ على ما ورد في المحاضرات، ج ١، ص ١٥٠ - ١٥١ وهو: أنّه كما لا جامع مقوليّ ذاتيّ بين المقولات المختلفة كذلك لا يعقل جامع وجوديّ حقيقيّ بين وجودات المقولات المختلفة؛ إذ ليست لمجموع المقولات المتباينة بالذات حصّة خاصّة من الوجود حقيقةً سارية إليها، فلو أردنا الانتقال من الجامع المقوليّ الحقيقيّ إلى الجامع الوجوديّ الحقيقيّ لتلك المقولات المختلفة كمقولة الوضع والكيف وغير ذلك، فإنّما أن نقصد بذلك اشتراك تلك المقولات في مفهوم الوجود، أو في حقيقة الوجود، فهذا ما يعمّ جميع الأشياء. وإنّما أن نقصد بذلك مرتبة خاصّة من الوجود لها وحدة حقيقيّة لا اعتباريّة محض سارية في تلك المقولات، فهذا ما لا نتعلّقه، فلكلّ مقولة من المقولات وجود في نفسه في عالم العين، والاتّحاد الحقيقيّ في وجود أمرين أو أمور متحصّلة مستحيل.

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٧ - ٣٩ بحسب طبعة المشكينيّ.

الكفاية يورد على ذلك بأن الأعم من الصحيح والفاقد لم يدل دليل على ثبوت أثر مشترك فيه بنحو الاقتضاء فضلاً عن العلية حتى نستكشف من ذلك الجامع البسيط بقانون (أن الواحد لا يصدر إلا عن واحد). وإن أردنا تصوير الجامع المركب: إما بأن يكون مركباً من أجزاء معينة ذاتاً كالأركان الخمسة مثلاً، أو من أجزاء معينة عدداً كسبعة من أجزاء الصلاة مثلاً، فصاحب الكفاية يورد على ذلك بأن هذا معناه: كون المسمى بالنسبة لباقي الأجزاء لا بشرط، فباقي الأجزاء والشرائط غير داخل في المسمى، وإذا ضم إلى تلك الأجزاء كان من حيث المسمى من قبيل: ضم الحجر إلى جنب الإنسان، وهذا معناه: أن من صلى صلاة صحيحة وواحدة لجميع الأجزاء والشرائط فإطلاق اسم الصلاة على مجموع ذلك يكون مجازاً، من باب إطلاق اسم الجزء على الكل، بينما لا يكون الأمر كذلك قطعاً.

أقول: أما الجامع البسيط، فإن صح ما ادّعه من الجامع البسيط بين الصلوات الصحيحة، فهذا لازمه ثبوت جامع بسيط بين مطلق الصلوات ولو كانت فاسدة، إلا أنه جامع إجماليّ تقديري لا جامع تنجيزي؛ وذلك لأن كل صلاة فاسدة بمقدار ما يكون تحت النظر للقائل بالأعم تكون صحيحة في زمان ما من بعض الناس، فالصلاة بلا قراءة تصح من الأخرس، والصلاة مع ترك بعض الأجزاء غير الركنية تصح من الناسي، وهكذا، فلو عبّرنا عن الجامع بين الصلوات الصحيحة باللاهوت مثلاً، قلنا: إذا وضعت لفظة «الصلاة» لما هو لاهوت بالفعل، كانت اسماً للصحيح، وإذا وضعت لما هو لاهوت ولو في زمان ما ولشخص ما، كان اسماً للأعم^(١).

(١) فإن قلت: ماذا تقول في صلاة الغريق التي تصح من الغريق، ولا تكون صلاة من غير الغريق؟ قلت: هي ليست صلاة من الغريق أيضاً، وإنما هي صلاة تُغويّة اكتفى الشارع بها من الغريق.

فيكون هذا جامعاً بين الصحيحة والفسادة، وهو سنخ جامع انتزاعي لا يتوقف على ضمّ جهة عرضيّة خارجيّة.

وأما الجامع المركّب فما مضى من الإشكال عليه من قبل المحقّق الخراساني رحمته الله قد أجاب عنه السيّد الأستاذ - دامت بركاته - ^(١) بأنّ تلك الأجزاء وإن أخذت في التسمية لا بشرط عن باقي الأجزاء والشرائط، لكنّ اللابشرطيّة على نحوين: الأوّل: أن يكون عدمه غير مضرّ، ووجوده حينما يوجد غير داخل، من قبيل: الماء الذي هو لا بشرط بالنسبة إلى الكأس، فعدم كونه في الكأس لا يضرّ في صدق اسم الماء، وكونه في الكأس لا يدخل عند وجوده في المسمّى.

والثاني: أن يكون عدمه غير مضرّ، ولكن وجوده حينما يوجد داخل في المسمّى، من قبيل: أن لفظة «الكلمة» اسم لما تركّب من حرفين فصاعداً، فحينما لا يوجد الحرف الثالث لا يضرّ ذلك بصدق اسم الكلمة، من قبيل: «قُم»، وحينما يوجد الحرف الثالث يكون داخلياً في الكلمة، من قبيل: «زيد». واللابشرطيّة فيما نحن فيه بالنسبة لسائر الأجزاء مأخوذة بالنحو الثاني، فحينما توجد تدخل في المسمّى، وحينما تنعدم لا يضرّ عدمها في المسمّى.

أقول: إن أصل ما يقصده (دامت بركاته) من أن بعض المركّبات يكون بنحو لو وجد فيه الأمر الفلانيّ كان داخلياً، ولو انعدم لم يضرّ مطلب عرفيّ صحيح واقع، إلّا أن صياغته الفنيّة الصحيحة ليست هي ما ذكره من كون اللابشرطيّة على نحوين، بل لابدّ لذلك من تفسير آخر؛ وذلك لأنّ اللابشرطيّة والإطلاق لا يكون إلا بأن

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٦٧ بحسب طبعة مطبعة النجف، وراجع مصابيح الأصول، ج ١، ص ١٠٨ - ١٠٩.

يكون عدمه غير مضر، ووجوده غير داخل، فإننا إن قلنا: إن الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود، صح أن يقال: إن الجزء الزائد قد أخذت التسمية مطلقة بالنسبة إليه، أي: أن ذاك الشيء مع قيد الجزء الزائد داخل في المسمى، ومع عدمه أيضاً داخل في المسمى، فمن المعقول^(١) أن يكون عدمه غير مضر، ووجوده حينما يوجد داخلاً في المسمى، ولكن الصحيح والمختار له (دامت بركاته): أن الإطلاق عبارة عن رفض القيود، فمعنى تسمية الشيء باسم مطلقاً ولا بشرط عن الجزء الزائد هو رفض هذا القيد، وغض النظر عنه وجوداً وعدماً، وجعل الاسم اسماً لما عداه بغض النظر عن وجود هذا معه وعدمه. وهذا معناه: أن عدمه لا يضر، ووجوده لا يدخل.

والصحيح في المقام أن يقال: إن الواضع حينما يضع لفظة «الكلمة» مثلاً بإمكانه أن يضعها لما لو دخل فيه الحرف الثالث كان داخلاً في المسمى، ولو انعدم لم يضر، لكن لا على أساس أن اللابشرطية والإطلاق على قسمين، بل على أساس انتزاع جامع ينطبق على الحرفين وعلى الثلاثة، من قبيل عنوان: «ما زاد على الواحد من الحروف الثمانية والعشرين متصلاً ببعضه ببعض» فيضع لفظ «الكلمة» لما يكون كذلك، فالحرف الثالث إذا وجد كان المجموع فرداً من هذا الجامع، فيدخل الحرف الثالث في المسمى، وإذا لم يوجد كان الباقي فرداً آخر

(١) قد يقال: إنه حتى لو قلنا بأن الإطلاق جمع بين القيود لا يصل السيد الخوئي رحمه الله إلى مقصوده؛ لأنه يلزم من ذلك أن تكون الصلاة موضوعة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص.

إلا أن الالتفات إلى ذلك مساوق للالتفات إلى أن الإطلاق رفض للقيود لا جمع بين القيود، فمن يتخيل أنه جمع بين القيود، يرى بهذا النظر أن هذا يحقق المقصود.

من هذا الجامع، فلا يضرّ عدمه. وكذلك نقول في الصلاة: إنّ الصلاة اسم للجامع، وهو المركّب من بعض هذه الأجزاء، فأجزاء الصلاة بمنزلة الثمانية والعشرين حرفاً، وكلمة «الصلاة» موضوعة لعمل مركّب من مجموعة من هذه الأجزاء مشتملة على ذوات معيّنة كالأركان الخمسة، أو عدد معيّن كأجزاء سبعة. وهذا عنوان يصدق على الجميع، ويكون الجزء الزائد على الأركان الخمسة أو الأجزاء السبعة حينما يوجد داخلاً في المسمّى.

هذا، وبالنسبة لما يكون له مراتب طوليّة كالركوع - حيث يوجد عندنا ركوع قيامي، وركوع جلوسي، وركوع إيمائي - يؤخذ الجامع بين هذه المراتب ولو بمثل عنوان «أحدها» على سبيل البدل. وقد اتّضح: أنّ الجامع التركيبيّ معقول، سواء قلنا بالصحيح أو بالأعمّ.

تصوير ثمرة النزاع

الجهة الرابعة: في تصوير ثمرة النزاع. وقد ذكر عدّة ثمرات، أهمّها ثمرتان: الثمرة الأولى: كون الأصل العمليّ عند الشكّ في جزئية شيء هو البراءة على الأعمّ والاشتغال على الصحيح. وتصوير هذه الثمرة يكون ببيان مقدّمتين: ١ - إنّ الوضع للأعمّ يستلزم كون الجامع الموضوع له مركّباً؛ لما ذكره صاحب الكفاية من أنّه لا أثر للأعمّ حتّى يستكشف منه الجامع البسيط مثلاً، والوضع للصحيح يستلزم كون الجامع بسيطاً، لما ذكره صاحب الكفاية من أنّه لا جامع تركيبّي بينها.

٢ - إنّ على الأعمّ ينبسط الوجوب على الأجزاء المركّبة منها الصلاة، ففي الجزء المشكوك نشكّ في تكليف زائد، ونجري البراءة عنه بناء على جريان

البراءة في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وعلى الصحيح يكون الواجب هو العنوان البسيط، ويكون محصله مردداً بين الأقل والأكثر، والأصل في ذلك هو الاشتغال.

وكلتا المقدمتين غير صحيحة:

أما الأولى: فلما عرفت من أن الجامع المركب متصور على الصحيح والأعم، وأن الجامع البسيط لو تصورناه على الصحيح تصورناه على الأعم أيضاً، فلا مبرر لافتراض أن الجامع على الصحيح بسيط وعلى الأعم مركب.

وأما الثانية: فاستشكل المحقق الخراساني^(١) فيها بأن الجامع البسيط الواجب حيث يكون مغايراً للعمل المركب ومسبباً عنه كان هذا شكاً في المحصل، ومورداً لجريان الاشتغال. وأما إذا كان منتزعا عن العمل المركب ومنطبقاً عليه، فلا محالة ينسب الوجوب على الأجزاء، ويكون الشك في سعة دائرة الواجب وضيقه، وتجري البراءة أيضاً. وما نحن فيه من هذا القبيل.

وتحقيق الكلام في هذا المقام هو: أنه بناء على كون الجامع تركيبياً لا إشكال في جريان البراءة. وأما بناء على كونه بسيطاً، فيختلف الحال باختلاف سنخ هذا الجامع البسيط، فإنه يمكن تصويره على أنحاء:

١ - أن يكون هذا الجامع البسيط مشككاً له مراتب من الشدة والضعف، من قبيل: الحمرة أو الصفرة ونحو ذلك مما هو بسيط، ومع ذلك يكون له مراتب، فإذا علمنا بأن المرتبة الضعيفة تتحقق بتسعة أجزاء والمرتبة الشديدة لا تتحقق إلا بضم الجزء المشكوك وهو السورة مثلاً، ولا ندري هل تعلق غرض المولى بالمرتبة

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٧ بحسب طبعة المشكيني.

الضعيفة أو الشديدة، فهنا أيضاً لا ينبغي الإشكال في جريان البراءة، فإنّ تعلّق التكليف بأصل الحمرة مثلاً معلوم، وتعلّقه بالمرتبة الشديدة غير معلوم، وتجري البراءة عنه من دون أثر بين فرض كون الجامع موجوداً بعين وجود الأجزاء أو بوجود آخر.

٢- أن يكون بسيطاً وغير مشكّك، ويكون موجوداً بوجود مستقلّ مسبّب عن الأجزاء، وهنا لا ينبغي الإشكال في أنّه مورد لأصالة الاشتغال.

٣- أن يكون بسيطاً وغير مشكّك، وموجوداً بعين وجود الأجزاء بحيث يحمل عليه بالحمل الشائع، ولكنه عنوان عرضي، وقد انتزع عنها بلحاظ حيثيّة خارجيّة عرضيّة كعنوان: المؤلم المنتزع عن نفس الضربات، ويصحّ بالحمل الشائع أن نقول: هنا الضرب مؤلم، وإنّما ينطبق عليه وينتزع منه بلحاظ حيثيّة وجوديّة خارجيّة، وهي حيثيّة قيام الألم في نفس المضروب، فلم نعرف أنّه بتسع ضربات يتألم أو لا، فلا إشكال حينئذٍ في جريان أصالة الاشتغال؛ فإنّه وإن كان المؤلم ينطبق على نفس الضربات ولكن حيث إنّ انتزاع العنوان يكون بلحاظ حيثيّة خارجيّة تكون تلك الحيثيّة تحت العهدة عقلاً، ولا يعلم حصولها، فما ذكره صاحب الكفاية من أنّ الجامع البسيط إذا كان منطبقاً على نفس الأجزاء ومنتزعا منها تجري البراءة لا يصحّ على إطلاقه.

٤- أن يكون بسيطاً غير مشكّك، وموجوداً بعين وجود الأجزاء، ومنتزعاً بلحاظ مرتبة ذات الأجزاء، أي أنّ نسبتها إلى تلك الأجزاء كنسبة الإنسان إلى زيد، لا المؤلم إلى الضرب، وحينئذٍ يتمّ ما أفاده صاحب الكفاية من أنّه يكون مجرى للبراءة. والنكته في ذلك: أنّ هذه الماهية البسيطة التي تعلّق بها الوجوب وإن لم يكن فيها تردّد بين الأقل والأكثر بما هي هي، لكن الماهيات إنّما يعرض

عليها الوجوب بما هي مرآة للوجود الخارجي، والوجودات المتكثرة وجودات لهذه الماهية، والماهية أخذت فانية فيما هو وجودها، وما في العهدة عقلاً هو المفني فيه، وهو مردّد بين الأقلّ والأكثر، فتجري البراءة عن الزائد.

٥ - أن يكون بسيطاً اعتبارياً إنشائياً كعنوان الظهور الذي يعتبره ويُنشئه الشارع أو العرف عن الغسلات والمسحات، وفي مثل ذلك أيضاً تجري البراءة؛ إذ كون هذا العنوان مجرد عنوان فرضي وخيالي ومجرد اعتبار وإنشاء قرينة على أنّه أخذ مشيراً إلى ما في الخارج، وأنّه مجرد تفنّن في التعبير، فبحسب التحليل ما هو مصبّ الوجوب ليس هو هذا العنوان؛ إذ هو مجرد أمر اعتباري، وإثما هو ذاك الأمر المركّب، وهو مردّد بين الأقلّ والأكثر حسب الفرض.

الثمرة الثانية: أنّه بناءً على الصحيح لا يجوز التمسك بالإطلاق اللفظي، وبناءً على الأعمّ يجوز ذلك، وأمّا الإطلاق المقامي فلا فرق فيه بين الصحيح والأعمّ؛ وذلك لأنّ الإطلاق المقامي عبارة عمّا إذا استفدنا الإطلاق من كون المولى في مقام الحصر وبيان كلّ الأجزاء والشرائط، فإذا لم يبيّن شيئاً نعرف عدم كونه جزءاً أو شرطاً، وهذا الإطلاق مركزه ومصبّه هو المقام لا اللفظ، ويحتاج إلى قرينة خاصّة؛ إذ ليس مقتضى الأصل العقلائي في المتكلّم أن يكون في مقام الحصر، ومجرد إثبات الشيء لا ينفي ما عداه، وأمّا الإطلاق اللفظي، فهو عبارة عمّا إذا أتى بلفظ يدلّ على الجامع بين قسمين أو أقسام، فإذا احتملت إرادة قسم معيّن منها دفع هذا الإحتمال بمقدمات الحكمة التي تقتضي كون المراد هو الجامع من دون قيد، ومصبّ هذا الإطلاق ومركزه هو اللفظ، وهذا الإطلاق وإن كان من مقدماته كون المتكلّم في مقام بيان كلّ القيود التي تقيد الجامع الذي دلّ عليه لفظه، لكن كونه في مقام بيان ذلك هو مقتضى الأصل العقلائي، بلا حاجة إلى قرينة

خاصّة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الإطلاق المقامي لا يفرّق فيه بين الصحيح والأعم؛ لأنّ مصبّه هو المقام، وليس مصبّه هو اللفظ حتّى يتأثّر بتفسير اللفظ بالصحيح أو الأعم، فمتى ما قامت قرينة على أنّه بصدد الحصر كما في مثل صحيحة حماد بن عيسى تمّ الإطلاق المقامي، سواء قلنا بالصحيح أو بالأعم، وأمّا الإطلاق اللفظي فمصبّه هو اللفظ، ويتوقّف على كون مدلول اللفظ هو الجامع حتّى يرفض تقييده بمقدّمات الحكمة، فإن قلنا بالأعم فالصلاة جامع بين واجد السورة وفاقدها مثلاً، فبالإمكان نفي احتمال تقييد المأمور به بالسورة بالإطلاق، وأمّا إذا قلنا بالصحيح فالسورة على تقدير دخلها في المأمور به دخيلة في المسمّى أيضاً، فلم نحرز كون مدلول اللفظ هو الجامع بين واجد السورة وفاقدها، فلا يمكن التمسك بالإطلاق. وهذه ثمرة صحيحة وإن لم تكن ثمرة أصوليّة.

تحقيق أصل المطلب

الجهة الخامسة: في تحقيق أصل المطلب، أي: أنّه هل أسامي العبادات موضوعة للصحيح أو للأعم؟

اختر السيّد الأستاذ - دامت بركاته - أنّها موضوعة للأعم، وذكر في وجهه: أنّ الواضع هو الشارع، إذن فيجب الرجوع إلى الشارع نفسه في معرفة أنّها وضعت للصحيح أو للأعم، إذن فالمسألة مسألة روائية، والمتحصّل عنده^(١) من الروايات:

(١) الذي يبدو من المحاضرات: أنّ السيّد الخوئي رحمه الله لا يؤمن بالجامع بين الأفراد الصحيحة، ويؤمن به بين الأفراد الأعم من الصحيح والفساد، وعليه فهو رحمه الله ليس بحاجة

أنَّ المعنى الموضوع له هو الأركان، فإنه قد دلت الروايات على كون جملة من الأجزاء والشرائط قوام الصلاة، وأحصاها في أربعة: التكبير والركوع والسجود والطهارة. أمَّا التكبير فلما دلَّ عليه بعض الروايات من كونه افتتاحاً للصلاة^(١)، إذن فمع عدمه لا يدخل الإنسان في الصلاة، ومن هنا نعرف أنَّ من نسي التكبير تبطل صلاته وإن لم يصرَّح بذلك في حديث لا تعاد^(٢)، وإنَّما لم يصرَّح به فيه؛ لأنَّ «لا تعاد الصلاة» يفرض أنَّ صلاةً قد وجدت، وأنَّ الإنسان دخل في الصلاة، فيقول: «لا تعاد الصلاة»، ومن لم يكبَّر لم يدخل في الصلاة حتَّى يعيد أو لا يعيد. وأمَّا الركوع والسجود والطهور، فلما دلَّ عليه بعض الروايات من أنَّ ثلثها ركوع، وثلثها سجود، وثلثها طهور^(٣). وأمَّا باقي الأجزاء والشرائط فليست ركناً حتَّى التسليم وإن قيل بركنيته، فمن نسي التسليم وانصرف لم تبطل صلاته. هذا خلاصة ما ذكره دامت بركاته.

أقول: إنَّ كلامه ينحلُّ إلى جانب سلبيّ، وهو عدم دخل غير هذه الأركان

→

بعد ذلك إلى إقامة دليل على الأعم؛ إذ بعد فرض عدم الإيمان بالجامع بين الأفراد الصحيحة والإيمان بالجامع للأعم ينحصر الأمر في دعوى التسمية للأعم، فكأنَّ الرجوع إلى الروايات إنّما هو لتشخيص حدود الأجزاء والشرائط التي لا بدَّ من تواجدها في المسمّى، لا لتشخيص أصل كون الصلاة اسماً للصحيح أو للأعم.

(١) من قبيل: عدد من روايات الباب ١ من أبواب تكبير الإحرام من الوسائل، ج ٦ بحسب طبعة آل البيت.

(٢) راجع الوسائل، ج ٦ بحسب طبعة آل البيت، ب ٩ من القراءة، ح ٥، ص ٩١، وب ١٠ من الركوع، ح ٥، ص ٣١٣، وح ١، ب ٣ من الوضوء، ح ٨، ص ٣٧٢.

(٣) راجع الوسائل، ج ٦ بحسب طبعة آل البيت، ب ٩ من الركوع، ح ١، ص ٣١٠.

الأربعة في المسمّى، وجانب إيجابيّ، وهو دخل هذه الأركان في المسمّى، واختلافه مع الصحيحيّ ليس في الجانب الإيجابيّ، فإنّ الصحيحيّ أيضاً يعترف بدخل هذه الأركان في المسمّى، وإنّما يختلف معه في الجانب السلبيّ، حيث يقول الصحيحيّ بدخل باقي الأجزاء والشرائط في المسمّى، وهو يقول بعدم دخله فيه، بينما هو - دامت بركاته - اقتصر في كلامه على البرهنة على الجانب الإيجابيّ، وأمّا الجانب السلبيّ فلم يتحصّل من كلامه أيّ برهان عليه، وغاية ما يمكن أن يتوهّم الاستدلال به على الجانب السلبيّ أحد وجوه ثلاثة:

١- أن يقال: إنّ غير هذه الأربعة ليست ركناً، أي: لا يبطل الصلاة بالإخلال بها لدى بعض الأعذار، إذن فليست دخيلة في المسمّى.

ويرد عليه: ما بيّناه في تصوير الجامع على الصحيح من أنّه سنخ جامع يمكن أن يكون جزءاً ما دخيلاً فيه في حال التمكن غير دخيل فيه في حال العذر، إذن فعدم بطلان الصلاة بتركه عن عذر لا يدلّ على عدم دخله في حال التمكن، فليفرض عدم دخله في المسمّى عند العذر، ودخله فيه عند التمكن.

٢- أن يقال: إنّنا باستقراء الروايات رأينا نصّاً شرعيّاً على دخل هذه الأمور الأربعة في المسمّى، ولم نرَ ذلك في غيره، فنستكشف من ذلك عدم الدخل.

ويرد عليه: أنّ هذا الوجه موقوف على أمور أقلّها أن يُحرز تعلّق غرض الشارع ببيان تمام ماله دخل في المسمّى، وأنّي لنا بإثبات ذلك؟! نعم، قد تعلّق غرضه ببيان تمام ماله دخل في الواجب، وقد بيّنه في صحيحة حمّاد بن عيسى مثلاً.

٣- الاستدلال برواية: الصلاة ثلثها الركوع، وثلثها السجود، وثلثها الطهور^(١)،

(١) راجع وسائل الشيعة، ج ٦ بحسب طبعة آل البيت، ب ٩ من الركوع، ح ١، ص ٣١٠.

بدعوى أن هذه الرواية تنفي دخل أي شيء سوى هذه الثلاثة؛ إذ لا يكون للشيء أكثر من ثلاثة أثلاث، ولو بقينا نحن وإطلاق الرواية، لقلنا: إن التكبير أيضاً غير دخيلة في المسمى، لكننا نقيدها بروايات تكبير الإحرام، ويبقى الباقي خارجاً عن المسمى.

ويرد عليه: أنه بعد فرض قيام دليل على إضافة التكبير انثلم الحصر، ولا يبقى مجال للتمسك برواية التثليث لنفي دخل باقي الأجزاء والشرائط في الصلاة، وليس حالها حال سائر المطلقات إذا خرج منه شيء بقي الباقي، فإن الحصر هنا إنما ثبت بعنوان الثلثية، ومن المعلوم أن عنوان الثلثية ينل حقيقة بإضافة رابع، سواء أضيف خامس أو لا، وعندئذ ففي مقام الجمع بين هذه الرواية المثلثة وبين ما يدل على مدخلية تكبير الإحرام لا بد أن تحمل مثلاً الرواية المثلثة على الثلث من حيث المعنى، أي: أنه بمثابة الثلث لشدة الأهمية، من قبيل ما يقال: إن سورة التوحيد ثلث القرآن.

هذا كله في الجانب السلبي من كلامه. وأما الجانب الإيجابي، وهو مقومية الركوع والسجود والطهارة والتكبير للمسمى، فأيضاً يمكن المناقشة فيما أفاده لإثبات ذلك:

فأما مقومية الركوع والسجود والطهارة فقد استفادها من الرواية المثلثة. ويرد على هذه الاستفادة: أن كلمة «الصلاة» في هذه الرواية: إما أن يدعى: أن المراد بها الصلاة المأمور بها بدعوى انصرافها إلى الصلاة المعهودة المطلوبة، أو يدعى: أن المراد بها هو المسمى، وليس لها نظر إلى باب الأمر. فإن استظهرنا الأول، فالرواية تصبح أجنبية عما نحن فيه، فإنها إنما تدل على دخل هذه الأمور في المأمور به، لا المسمى، وإن استظهرنا الثاني، إذن فلا بد أن نستظهر أيضاً نفس المعنى من مثل

رواية «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١)، فلا تكون المقومية مخصوصة بهذه الأمور الثلاثة، وكون الفاتحة أحياناً لا تدخل في المسمى كما في الأخرس والناسي لا يوجب إلا تقييد إطلاق «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، وقد بينّا أن الجامع على الصحيح يمكن أن يكون بعض الأجزاء دخيلاً فيه بلحاظ حالة، وغير دخيل فيه بلحاظ حالة أخرى.

وأما مقومية التكبير فقد استفادها من رواية «أن الصلاة فاتحتها التكبير»، فكأنه حملها على المسمى، ولكن الانصاف أن الروايات الواردة في تكبيرة الإحرام لا يصلح شيء منها لإثبات المطلوب، ويمكن تقسيمها إلى عدّة طوائف:

١ - ما دلّ على أجزاء تكبيرة واحدة في افتتاح الصلاة، من قبيل: رواية زرارة «وتجزئك تكبيرة واحدة»^(٢). ومن المعلوم أن المراد: الإجزاء بلحاظ امتثال الأمر لا بلحاظ صدق المسمى، فلا يدلّ على المطلوب.

٢ - ما دلّ على أن التكبير أنف الصلاة، كما عن رسول الله ﷺ: «ولكل شيء أنف، وأنف الصلاة التكبير» والرواية ضعيفة سنداً؛ لأنّه وقع فيها النوفلي ومحمد بن سعيد يرويان معاً عن السكوني^(٣)، وكلّ من النوفلي ومحمد بن سعيد غير ثابت

(١) روي في الوسائل، ج ٦ حسب طبعة آل البيت، ب ١ من القراءة، ح ١، ص ٣٧ عن محمد بن مسلم بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته؟ قال: لا صلاة إلا أن يقرأ بها...».

(٢) الوسائل، ج ٦ بحسب طبعة آل البيت، ب ١ من تكبيرة الإحرام، ح ١، ص ٩، ونحوها غيرها.

(٣) للحديث سندان، وقع في أحدهما: سهل بن زياد عن النوفلي عن السكوني، وفي الآخر: محمد بن سعيد عن السكوني. راجع الوسائل، ج ٤، ب ٦ من أعداد الفرائض،

التوثيق. ودلالة؛ لأنّ الأنفية لا تدلّ على المقومية للمسمّى، وقد يتر أنف الشيء ويبقى اسم الشيء.

٣ - ما دلّ على أنّ التكبير مفتاح الصلاة، كرواية ناصح المؤذن عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «فإنّ مفتاح الصلاة التكبير»^(١) وهي ضعيفة سنداً بناصح، ودلالة؛ لأنّ مفتاح الشيء بحسب الفهم العرفي لا يلزم أن يكون داخلياً في حقيقة الشيء، وهذا التعبير كما يناسب ما هو داخل في حقيقة الشيء كذلك يناسب الخارج، كما في مفتاح الدار.

٤ - ما دلّ على حصر افتتاح الصلاة بالتكبير، كرواية تقول: وأمّا قوله: «الله أكبر لا تفتح الصلاة إلّا بها»^(٢)، وهي ضعيفة سنداً، ولو تمتّ سنداً قلنا: يحتمل في كلمة «لا» أن تكون ناهية أو نافية، فإن كانت نافية، فقد يقال بظهور الرواية في أنّ ابتداء الصلاة لا يكون إلّا بالتكبير. وأمّا إذا كانت ناهية فتدلّ على الأمر بالافتتاح بالتكبير. أمّا دخله في المسمّى فلا يعلم.

٥ - ما دلّ على أنّ تحريم الصلاة بالتكبير، كما عن النبي صلى الله عليه وآله: «افتتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»^(٣). وكما ترى لا ربط لمسألة

→

ح ٤، ص ٢٤ - ٢٥ بحسب طبعة آل البيت. واقتصر في الجزء ٦، ب ١ من تكبيرة الإحرام، ح ٦ على ذكر السند الثاني.

(١) الوسائل، ج ٦ من تكبيرة الإحرام، ح ٧، ص ١٠، ورواها كاملة في ج ٨، ب ٦ من صلاة الجماعة، ح ٧، ص ٣٠٤، وهي كالتالي: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني أصلي في البيت وأخرج إليهم، قال: اجعلها نافلة، ولا تكبر معهم في الصلاة، فإنّ مفتاح الصلاة التكبير».

(٢) الوسائل، ج ٦، ب ١ من تكبيرة الإحرام، ح ١٢، ص ١٢.

(٣) نفس المصدر، ح ١٠، ص ١١.

تحريم المنافيات بالتكبير بالدخل في المسمّى وعدمه.

٦ - ما دلّ على أنّه لا صلاة بدون افتتاح. وهذه أقوى الطوائف دلالة، كرواية عمّار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل سها خلف الإمام، فلم يفتتح الصلاة؟ قال: يعيد الصلاة، ولا صلاة بغير افتتاح»^(١). فقد يقال: إنّ قوله «لا صلاة بغير افتتاح» يدلّ على نفي المسمّى بغير الافتتاح.

ويرد عليه: أولاً: أنّ هذه الجملة - على أقلّ تقدير - مجملة؛ لا قترانها بما يصلح للقرينة على كون المراد من النفي: النفي بلحاظ الوظيفة لا بلحاظ المسمّى؛ لأنّها مقرونة بقوله: «يعيد الصلاة» حيث أطلق لفظ الصلاة على الفاعل للافتتاح، فلئن نفى الصلاة تارة فقد أثبتّها تارة أخرى في خطاب واحد.

وثانياً: النقض بـ «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»^(٢)، أو «لا صلاة لمن لم يقيم صلبه في الصلاة»^(٣)، ونحو ذلك من النوافي الأخرى. فإن استظهرنا من مثل هذه الفقرة نفي المسمّى، فليكن كذلك في الجميع، وإنّما الفرق: أنّ «لا صلاة بغير افتتاح» يشمل الناسي أيضاً، بخلاف «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»؛ لأنّ ناسي التكبيرة صلاته باطلة، وناسي الفاتحة صلاته صحيحة. وهذا لا يقتضي أزيد من أن تكون التكبيرة دخيلة على الإطلاق، والفاتحة دخيلة لا على الإطلاق. فإن كان المستظهر: أنّ التكبيرة دخيلة في المسمّى فليثبت هذا الاستظهار في الفاتحة أيضاً. وقد اتّضح: أنّه لا توجد رواية بعنوان (أنّ الصلاة افتتاحها التكبير)، وإنّما

(١) الوسائل، ج ٦، ب ٢ من تكبيرة الإحرام، ح ٧، ص ١٤.

(٢) راجع الوسائل، ج ٦ بحسب طبعة آل البيت، ب ١ من القراءة، ح ١، ص ٣٧.

(٣) راجع الوسائل، ج ٥ بحسب طبعة آل البيت، ب ٢ من القيام، ح ١ و ٢، ص ٤٨٨.

الموجود هذه المضامين التي عرفت حالها.
هذا، وكما أن دليله - دامت بركاته - على الأعم لم يتم كذلك سائر الأدلة التي
استدلوا بها للصحيح أو للأعم قابلة للمناقشة.

أدلة القول بالوضع للصحيح:

أمّا ما استدللّ بها على الصحيح، فأهمّها أربعة:

الأوّل: الأدلة التي تحمل آثار الصلاة على الصلاة، كقوله: «الصلاة معراج
المؤمن»^(١)، و «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»^(٢)، بدعوى: أن هذه الآثار
لا تثبت للفساد، وقد رتبّت في لسان الدليل على عنوان الصلاة وطبيعتها، فيعرف
أنّ عنوان الصلاة لا يشمل الفساد.

وهذا الوجه غير تامّ على الأقل؛ لتوقّفه على كون الأصل عند دوران الأمر بين
التخصيص والتخصّص هو التخصّص، حيث إنّه: إن كانت الصلاة الفاسدة صلاة،
إذن هي خارجة عن قوله: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» مثلاً
بالتخصيص. وإن لم تكن صلاة فهي خارجة بالتخصّص، بينما لا نقول بهذا الأصل

(١) لم أجد هذه العبارة في رواية. نعم، وجدتّها في كلمات والد صاحب البحار،
نقلها عنه صاحب البحار، ج ٨٢ في ذيل ح ٢ من ب ٤ من كتاب الصلاة، ص ٣٠٣،
وكذلك وجدت هذه الجملة في كلمات صاحب البحار في نفس المجلّد، ب ٢ من تلك
الأبواب في ذيل ح ١، ص ٢٤٨، وفي ج ٨٤، ب ٣٨ من كتاب الصلاة في ذيل ح ٥٢،
ص ٢٥٥.

نعم، وجدنا في الروايات عبارة: «الصلاة قربان كلّ تقّي». راجع الوسائل، ج ٤، ب ١٢
من أعداد الفرائض، ح ١ و ٢، ص ٤٣ - ٤٤.
(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.

في باب المطلقات^(١)، كما أن المعروف هو عدم صحّة هذا الأصل.

الثاني: الأدلة النافية للصلاة عن الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط، من قبيل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، أو «لا صلاة لمن لم يُقِمْ صَلَّته في الصلاة»، والفتحة ليست ركناً، فنتعدى إلى غيرها بعدم احتمال الفرق.

ويرد عليه أمور منها: أنه: إن قلنا بانصراف الصلاة إلى المأمور به فلا يدلّ على دخل الفتحة في المسمّى، وإنما يدلّ على دخلها في الأمر. وإن منعنا هذا الانصراف وقع التعارض بين مثل هذا الدالّ على الصحيح وقوله: «الصلاة ثلثها الركوع، وثلثها السجود، وثلثها الطهور»^(٢) الدالّ على الأعمّ، وكما يمكن الجمع بينهما بتقديم رواية: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، وحمل رواية التثليث على التثليث باعتبار الأهميّة، كذلك يمكن العكس بتقديم رواية التثليث وحمل

(١) حتّى ولو قلنا به في باب العمومات بدعوى جريان أصالة العموم حتّى لدى الشكّ في الاستناد؛ إذ لا يبعد أن يكون عدم صحّة ذلك في مورد ما إذا كانت الدلالة منحصرة بمجرّد الإطلاق ومقدمات الحكمة، لا الوضع أوضح.

ومّا قد يورد على هذا الوجه أيضاً: أن قصد القرينة على مبنى صاحب الكفاية القائل بالصحيح غير داخل في المأمور به، وبالتالي يجب أن يكون غير داخل في المسمّى، في حين أنه داخل فيما تحمل عليه تلك الآثار، أي: المعراجيّة، أو كونه قربان كلّ تقّي، أو ناهياً عن الفحشاء والمنكر، أو كونه عمود الدين ونحو ذلك، فهذا يشهد على أن المقصود بالصلاة في هذه الاستعمالات ليس هو المسمّى.

ومّا قد يورد على هذا الوجه: أنه لم يثبت عدم وجود حظّ من هذه الآثار لكلّ صلاة باطلة.

(٢) الأولى تبديل التمثيل برواية التثليث بالتمثيل بأوامر إعادة الصلاة ونحوها؛ لأنّ رواية التثليث لا بدّ من توجيهها بإرادة التثليث بلحاظ الأهميّة؛ لوضوح عدم صدق الصلاة حتّى على الأعمّ على مجرّد هذه الأمور الثلاثة، ومعه يتعيّن حملها على الصحيح.

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» على أنه لا صلاة صحيحة إلا بفاتحة الكتاب.

الثالث: دعوى: أن سيرة العقلاء على أنهم إذا اخترعوا شيئاً وضعوا اللفظ لخصوص الصحيح منه، والظاهر: أن الشارع لم يتخطَّ طريقته.

وهذا أيضاً بهذا البيان لا محصل له؛ إذ لو سلّمنا أن السيرة العقلية كانت منعقدة على ذلك، فلا دليل على إمضاء الشارع لها؛ فإن السيرة إذا كانت في عمل من قبل العبيد والمكلفين كالسيرة على العمل بخبر الواحد، كان سكوت الشارع دليلاً على الإمضاء؛ إذ لو لم يكن يرضى بعملهم هذا لكان ينبغي له ردعهم. وأما إذا لم تكن السيرة مربوطة بعمل المكلفين بما هم مكلفون كما في المقام، حيث إن السيرة راجعة إلى المخترعين الواضعين لأسماء بالنسبة لما اخترعوه، فسواء كان ذوق الشارع موافقاً لذلك أو لا ليس عليه الردع، غاية الأمر أنه هو حينما يكون مخترعاً لا يصنع مثل ما صنعوا إذا كان يخالفهم في الذوق، وليس عليه أن يردع؛ لأن هذا ليس مربوطاً بالعمل والامتثال، إلا أن يرجع ذلك إلى توجيه أشرنا إليه سابقاً من أن الشارع قد صدر عنه وضع بقوله: وضعت اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني، ولم يصرح بالصحيح والأعم، فيكون انعقاد السيرة عند العقلاء موجباً لانعقاد ظهور كلام المولى في الوضع للصحيح، فيكون حجة للرجوع إلى ظهور كلامه، إلا أن إثبات السيرة بنحو يكون أكيداً شديداً إلى حدّ يولّد هذا الظهور في كلام المولى دونه الصعاب، فإن المخترعين قليلون جداً، ولا توجد سيرة قويّة شائعة من هذا القبيل.

الرابع: التبادر، فإذا قيل: «صلّى فلان»، أو قيل: «أنا صلّيت في المسجد»، تبادر إلى ذهننا الصحيح، والتبادر علامة الحقيقة.

وهذا أيضاً لا محصل له؛ لأن التبادر إنما يكون علامة للحقيقة إذا كان ناشئاً من

حاقّ اللفظ، لا من القرينة، وهنا احتمال القرينة موجود، لا يمكن رفعه، فإنّ نفس المعهوديّة النوعيّة وكون الوظيفة هي الصلاة الصحيحة توجب في زماننا انصراف ذهننا، ولا يمكننا تجريد أنفسنا عن ذلك؛ فإنّها ليست معهوديّة موجودة لنا في حال دون حال حتّى نختبر أنفسنا عند عدمها.

أدلة القول بالوضع للأعم:

وأما ما استدللّ بها على الأعمّ فأيضاً أهمّها أربعة:

١ - صحّة التقسيم إلى الصحيح والفساد.

وفيه: أنّ صحّة التقسيم يمكن أن تفسّر بأمرين: أحدهما: أنّه يوجد للفظ «الصلاة» معنى أعمّ قابل للتقسيم إلى الصحيح والفساد، وهذا ثابت لا إشكال فيه، والثاني: أنّ هذا المعنى الأعمّ حقيقي وليس مجازياً أو عنائياً. فإن أريد الاستدلال بالأمر الأول فقط فلا يدلّ على المطلوب؛ فإنّ هذا المعنى الأعمّ موجود لكنّه لعلّه معنى مجازي، وإن أريد الاستدلال بمجموع الأمرين فهو محال؛ فإنّ الثاني عين المتنازع فيه، فيلزم الاستدلال بالشيء على نفسه. نعم، لو كنّا حقيقة عالمين بالوضع للأعمّ صحّ هذا أن يكون منبّهاً لا دليلاً مولّداً للعلم حقيقة.

٢ - استعمال لفظ «الصلاة» وغيرها في الأعمّ في كثير من الروايات.

ويرد عليه: أنّنا إذا كنّا عالمين بالاستعمال في الأعمّ وأريد جعل ذلك دليلاً على الحقيقة، فإن أريد الاستدلال بمجرد الاستعمال، فهو أعمّ من الحقيقة. وأصالة الحقيقة - على ما بين في محلّه - إنّما تجري عند الشكّ في المراد، لا فيما إذا علم بالمراد وشكّ في أنّه حقيقي أو مجازي. وإن أريد الاستدلال بكونه استعمالاً بلا عناية، فهذا معناه: كونه حقيقة، فهو استدلال بالشيء على نفسه.

هذا كله إذا علمنا بأنّ هذا استعمال في الأعم، ولم نعرف أنّه حقيقة، فأردنا إثبات الحقيقة. وأمّا إذا فرض العكس بأن عرفنا بوجودنا أنّ هذا الاستعمال لا عناية فيه. ولم نعرف بالتفصيل أنّه استعمال في الأعم، فبإقامة البرهان على أنّه استعمال في الأعم، يثبت أنّ الوجدان قد شهد بكون اللفظ حقيقة في الأعم، إلّا أنّ هذا بحسب الحقيقة مرجعه إلى المنبّهية لا أكثر، أي: كنّا عالمين بالاستعمال في الأعم، وبأنّ الأعم حقيقة، غاية ما هناك: أنّنا ننّبه إلى علومنا.

٣ - أن يقال كما ادّعى المحقّق الإصفهاني^(١): إنّ سيرة المخترعين على الوضع للأعم قال^{عليه السلام}: إنّّه جرت سيرة المخترعين على الوضع للأعم، لكن لا من ناحية الأجزاء، بل من ناحية الشرائط، فمثلاً يصنع الطبيب معجوناً مركّباً من عشرة أجزاء مشروطاً تأثيره بالشرب بعد الطعام أو عند حرارة الهواء أو غير ذلك، فذلك المعجون يسمّى باسمه حتّى لو خولفت تلك الشرائط. نعم، لا يسمّى باسمه عند تخلف بعض الأجزاء، فهذا أعمّي من حيث الشرائط، وصحيحي من حيث الأجزاء.

ويرد عليه مضافاً إلى ما مضى من الإيراد على الاستدلال للصحيح بسيرة المخترعين: أنّ هذا خلط بين شرائط الدواء وشرائط استعماله، فالدواء الذي هو عين خارجيّة قد يكون من شرطه مثلاً كون المادّة الفلانيّة التي أدخلت فيه حمراء اللون، أو حارّة، أو نحو ذلك، وهذه الشروط دخيلة في المسمّى، وبعد تماميّة ذات الدواء من حيث هو، تصل النوبة إلى الشرائط التي يشترط في استعماله حتّى يؤدّي مفعوله خارجاً، من قبيل: أكله بعد الطعام، أو في الهواء الحارّ، أو غيره.

(١) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٧١ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

وهذه شرائط للفعل والاستعمال لا للدواء، فطبعاً لا تكون دخيلة في المسمّى، وكذلك في السيّارة مثلاً بما هي عين يشترط أن يكون حديدتها صلباً من النوع الفلانيّ مثلاً. وهذا شرط نفس السيّارة، وأمّا كون نفس السائق ماهراً، فهذا شرط استعمالها وفعل السياقة. وأمّا فيما نحن فيه، فالصلاة مثلاً ليست عيناً خارجيّة، وإنّما بابها باب الأفعال، وكلّ شرائط الفعل هي شرائط نفس الصلاة التي هي المعجون المخترع الشرعيّ، فيدعى في المقام دخلها في المسمّى.

٤ - دعوى تبادل الأعمّ بعكس دعوى التبادر التي استدلّ بها للصحيح.
والجواب: أنّه إذا سلّم هذا التبادر عند فرض عدم القرينة، فغاية ما يكشف عنه ذلك هو الوضع في عصر التبادر، وطبعاً نحن لم نكن موجودين في صدر الإسلام وعصر صحابة الرسول ﷺ حتّى يمكننا دعوى التبادر بلحاظ ذاك الزمان. وأمّا تبادل الآن فلا يفيدنا؛ لعدم إمكان إجراء أصالة عدم النقل في المقام، فإنّ أصالة عدم النقل أصل عقلائيّ، والعقلاء لا يبنون عليها في مورد إحراز ما يكون مقتضياً للنقل على تقدير عدم كون المعنى الفعليّ قديماً. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه على تقدير عدم كون الصلاة اسماً للأعمّ في صدر الإسلام، وكونها اسماً للصحيح قد وجد المقتضي لتأميّة النقل، وهو كثرة استعمال المتشرّعة في الجامع الأعمّ، فإنّه قد كثر في عهودهم ذلك بنحو لو كانت اسماً للصحيح، لكفى ذلك للنقل. وقد تحصّل: أنّ تمام أدلّة الطرفين لا يمكن التعويل عليها.

تعيين المرجع بعد بطلان أدلّة الطرفين:

وما يمكن أن يقال في المقام هو: أن نرجع إلى المسألة السابقة - وهي الحقيقة الشرعيّة - فنقول: إنّنا إذا بنينا في تلك المسألة على أنّ هذه الألفاظ والمعاني

الشرعية كلها موجودة قبل الشارع كما استقر بنا ذلك، والشارع جرى على طبق استعمال عرفي موجود في البيئة، فلا ينبغي الإشكال في أنها أسماء للأعم؛ إذ لا معنى لفرض أنها قبل الشارع كانت أسماء للصحيح عند الشارع، والمفروض أنه لم يأت بوضع جديد، فلا بد أن يقال: إن لفظة «الصلاة» موضوعة في البيئة المتدنية العربية قبل نزول الإسلام لجامع مرن قابل للانطباق على الأشكال المختلفة للعبادة: الشكل الإسلامي منها والأشكال السابقة، والشارع لم يأت بوضع جديد. وأما إذا لم نقل بذلك، بل قلنا بوضع جديد تعيني، فأيضاً الظاهر: أن الوضع للأعم، فإن الوضع التعيني ينشأ من كثرة الاستعمال، ومن الواضح لمن تتبع الاستعمالات في كلمات الشارع أن الاستعمال في الأعم كثير جداً، بل لم نحرز الاستعمال في الصحيح بخصوصه، ولا في مورد؛ لأن الجامع الأعمي ينطبق على الصحيح، فيحتمل قريباً كون الاستعمال دائماً في الأعم، وإرادة الصحيح من باب كونه مصداقاً للأعم وحصّة له. نعم، بنينا على الوضع التعيني إثبات الوضع للصحيح أو للأعم في غاية الإشكال، ولا طريق لنا إلى إثبات أحد الأمرين لكنه أضعف الاحتمالات^(١) كما بيّنا في بحث الحقيقة الشرعية، فالظاهر كونها أسامي للأعم.

هذا تمام الكلام في العبادات.

(١) جاء في كتاب السيّد الهاشمي حفظه الله، ج ١، ص ٢١٠: أنه على هذا الفرض أيضاً يكون الأرجح هو القول بالأعم؛ لأن تداول الأسمي في استعمالات الشارع كان سابقاً على تبيان الأجزاء والشروط، والتي اقتضت المصلحة التدرج في بيانها، فلو كان هناك وضع تعيني من قبل الشارع، فالأرجح أنه كان في الأعم؛ لأن الوضع للصحيح بما هو صحيح غير محتمل، ولواقع الأجزاء والشروط التي هي مبهمة لم تعرف بعد لا يناسب غرض الواضح، والوضع لما هو مبين فعلاً يوجب تغيير الوضع.

الصحيح والأعم في المعاملات

وأما الكلام في المعاملات فأيضاً يقع في جهات:

الصحة الشرعية والصحة العقلية:

الجهة الأولى: أن الصحة في العبادات لم تكن إلا شرعية، ولكن في المعاملات توجد هناك صحة عقلية وصحة شرعية؛ لأن للعقلاء أيضاً فيها أحكاماً، فهل النزاع في الصحة العقلية أو الشرعية؟

ذهب السيد الأستاذ - دامت بركاته - إلى أن النزاع إنما هو في الصحة العقلية، فالصحيح يدعي أخذها في معنى البيع مثلاً، والأعمي يدعي أن لفظ «البيع» موضوع للأعم من الصحيح العقلاني والفساد العقلاني. وأما الصحة الشرعية فلا ينبغي النزاع بينهما في عدم أخذها؛ إذ لا يعقل أخذها في المسمى؛ إذ لو كان البيع موضوعاً للصحيح الشرعي للزم أن يكون معنى أدلة الإمضاء في مثل: (أحل الله البيع) وغيره هو إمضاء البيع الصحيح، يعني: أن الصحيح صحيح، وهذا لغو من الكلام^(١). وهذا الكلام غريب؛ فإنه ليس مقصود الصحيحي أخذ عنوان الصحة في المعنى الموضوع له، ولو كان المقصود هو هذا، فكما لا يعقل أخذ ذلك في المعاملات في موضوع (أحل الله البيع)؛ للزوم كون مفاده تصحيح الصحيح كذلك لا يعقل أخذ ذلك في العبادات في موضوع الأوامر؛ إذ الصحيح معناه: المطابق للأمر، فيكون

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٩٣ بحسب طبعة مطبعة النجف.

معنى الأمر به: الأمر بالمأمور، وإنّما مقصود الصحيح هو: أنّ الواضع لاحظ واقع الأجزاء والشرائط الدخيلة في الصّحة ووضع اللفظ للواجد لها، فالموضوع في (أحلّ الله البيع) مثلاً هو التملك بعوض من قبل البالغ من دون إكراه، ومع الموالاة ونحو ذلك من الشروط، ولا محذور في ذلك، فهذه الشبهة نشأت من تخيل أنّ معنى أخذ الصّحة: أخذ عنوان الصّحة، بينما هذا حتّى في العبادات غير مأخوذ فضلاً عن المعاملات.

هل يجري النزاع على فرض وضع الألفاظ للمسببات؟

الجهة الثانية: قالوا: إنّ النزاع في باب المعاملات مبني على وضع ألفاظ المعاملات للأسباب، وأمّا إذا كانت موضوعاً للمسببات وهي النتائج، كملكيّة العين بعوض في البيع، أو بلا عوض في الهبة، أو غير ذلك، فلا يجري هذا النزاع؛ فإنّ النتائج ليست مركّبة من أجزاء وشرائط يتصوّر فيها التماميّة والنقصان، وإنّما أمرها دائر بين الوجود والعدم^(١).

(١) الموجود في المحاضرات، ج ١، ص ١٩٥ بحسب طبعة مطبعة النجف نقلاً عن الأصحاب إنّما هو دعوى عدم قابليّة المسبب للاتّصاف بالصّحة والفساد، وأنّ أمره دائر بين الوجود والعدم، ولم يرد فيه تعليل ذلك بكون المسبب بسيطاً لا يقبل التماميّة والنقصان. ولعلّ هذا التعليل وجده أستاذنا الشهيد رحمته في كلمات بعض الأصحاب، أو أخذه ممّا مضى منهم من أنّ الصّحة والفساد لهما معنى واحد، وهو التماميّة والنقصان وإن اختلفت تفاسير ذلك بحسب ما يُنظر إليه من اللوازم من مطابقة الأمر ومخالفته، أو محقّقته للغرض وعدم محقّقته، أو نحو ذلك.

وعلى أيّ حال، فقد مضى: أنّ معنى الصّحة والفساد ليست هي التماميّة والنقصان؛ ولذا يتّصف بهما البسيط أيضاً كالفكرة، فهي برغم بساطتها قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة.

وقد ناقش السيّد الأستاذ - دامت بركاته - في ذلك بأنّ السبب والمسبّب له معنيان:
الأوّل: السبب بمعنى الإنشاء الذي يصدر عن المكلف، والمسبّب بمعنى حكم
العقلاء أو الشارع بالملكيّة مثلاً.

والثاني: السبب بمعنى الإنشاء اللفظي أو الفعلي، أي: المبرز للإنشاء، والمسبّب
بمعنى ذاك الاعتبار الذي يُبرز باللفظ أو الفعل، أي: الاعتبار والإنشاء النفسانيّ
القائم بنفس العاقد.

والمعنى الأوّل غير وارد في المقام؛ لأنّ المسبّب بهذا المعنى فعل للشارع
العقلانيّ أو الدينيّ، لا للبائع، فلا يحتمل أن يقال بأنّ لفظ «البيع» موضوع

→

وعلى أيّ حال، فتحقيق الكلام في المقام هو: أنّ المسبّب وهي الملكيّة مثلاً له وجود
في عوالم ثلاثة: فلدينا ملكيّة في عالم اعتبار المتعاملين النفسانيّ، ولدينا ملكيّة في عالم
اعتبار العقلاء وأحكامهم، ولدينا ملكيّة في عالم اعتبار الشريعة وأحكامها، فإنّ قصد
بالصحة والفساد بالنسبة للمسبّب صحة كلّ واحد من هذه المسبّبات وفساده بلحاظ
عالمه، فمن الواضح: أنّ كلّ واحد منها بلحاظ عالمه يدور أمره بين الوجود والعدم، لا بين
الصحة والفساد، وإنّ قصد بالصحة والفساد: الصحة والفساد الشرعيّان، فالمسبّب الثالث
- وهو الملكيّة الشرعيّة - أمره دائر بين الوجود والعدم، ولا معنى لانتصافه بالصحة
والفساد كما هو واضح. أمّا المسبّب الأوّل والثاني، فأيّ منهما فرض هو الموضوع للحكم
الشرعيّ من الإمضاء أو الردّ، يتّصف - لا محالة - بالصحة والفساد، بمعنى كونه ممضياً
شرعاً ومؤثراً للنتيجة المطلوبة وعدمه. وأيّما لم يفرض موضوعاً للحكم الشرعيّ لم يكن
معنى لانتصافه بالصحة والفساد. وإنّ قصد بالصحة والفساد: الصحة والفساد العقلانيّان،
فالمسبّب الثاني - وهو الملكيّة العقلانيّة - أيضاً يدور أمره بين الوجود والعدم، دون
الصحة والفساد، ويبقى المسبّب الأوّل فحسب هو الذي يمكن افتراض توصيفه بالصحة
والفساد بمعنى إمضائه عقليّاً وعدم إمضائه.

للمسبّب؛ إذ لا إشكال في أنّه موضوع لفعل البائع نفسه؛ ولذا يسند إليه ويقال: باع، أو يبيع، إذن فالتردد بين كون ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب أو المسبّبات إنّما هو بالمعنى الثاني، وبهذا المعنى يكون المسبّب أيضاً متّصفاً بالصحة والفساد، فإنّ هذا الاعتبار النفسانيّ إن كان قد صدر عن البالغ العاقل المختار إلى غير ذلك من الشروط، كان صحيحاً، وإلاّ كان فاسداً^(١).

أقول: لا إشكال في أنّ المسبّب بالمعنى الثاني يتّصف بالصحة والفساد، فالنزاع يجري عليه، لكن من المعلوم أنّ المشهور ليس مرادهم المعنى الثاني، وإنّما أرادوا المعنى الأوّل، وبناءً عليه قالوا: بأنّ المسبّب لا يتّصف بالصحة والفساد؛ لأنّ حصول التملك بعوض هو روح الصحة، ولا معنى لكونه فاسداً. وأمّا إشكاله - دامت بركاته - على ذلك بأنّه فعل الشارع لا البائع، فكيف يمكن أن يحتمل أحد أن اسم البيع موضوع له، فجوابه: أنّ المسبّب بالمعنى الأوّل وإن كان فعلاً مباشرياً للشارع، ولكنه فعل تسبيبي للبائع، فينسب إلى البائع حقيقة.

وتوضيح ذلك: أنّ الشارع بعد أن حكم أولاً بحكم كليّ على نحو القضية الحقيقية بحصول الملكية كلّما تمّ البيع بشرائطه، ثمّ أراد المتعاقدان أن يفعلوا ما يوجب انطباق هذا القانون عليهما، فليس عملهما مجرد اعتبار التملك، أو التملك بعوض، وإبراز ذلك بهدف التوصل إلى التسلّط الخارجي لكلّ منهما على ما عند صاحبه مثلاً، فإنّ هذا يمكنهما إيجاده بلا أيّ حاجة إلى الاعتبار والإنشاء، فيكون الاعتبار لغواً صرفاً، وإنّما يعتبران وينشئان ذلك بهدف إدخال أنفسهما تحت ذاك الإلزام، وقانون الملكية الكليّ الذي جعله من هو أكبر من كلّ واحد منهما، وهو

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٩٥ بحسب طبعة مطبعة النجف.

الشارع، أو العقلاء، أو مجموع البائع والمشتري مثلاً بأن يجعلاً فيما بينهما قانوناً كلياً يلتزمان به، ويصنع كلّ منهما ما يُدخله تحت ذلك الإلزام، إذن فانطباق ذلك الإلزام وقانون الملكية عليهما عمل تسبيبيّ لهما. وهذا هو الذي يسمّى بالمسبّب، ويقال: إنّ أمره دائر بين الوجود والعدم، ولا يتصوّر فيه الصّحة والفساد، ولا يجري فيه النزاع.

ثمرة النزاع في وضع أسماء المعاملات:

الجهة الثالثة: تقدّم في بحث العبادات: أنّه بناءً على القول بالصحيح لا يجوز التمسك بالإطلاق لدى الشكّ في جزئية شيء أو شرطية، وبناءً على القول بالأعمّ يجوز ذلك. وهذا الكلام بعينه يأتي في باب المعاملات، فإن قلنا بأنّ البيع مثلاً اسم للأعمّ من الصحيح والفساد، سواء كانت الصّحة عقلائية أو شرعية، صحّ التمسك بإطلاق (أحلّ الله البيع) عند احتمال دخل شيء في الصّحة الشرعية فحسب، أو العقلائية أيضاً، وإن قلنا بأنّه اسم للصحيح الشرعيّ، لم يصحّ التمسك بالإطلاق لرفع احتمال دخل شيء في الصّحة الشرعية، سواء جزمنا بعدم دخله في الصّحة العقلائية أو لا، ولو قلنا: بأنّه اسم للصحيح العقلائيّ فما نجزم بعدم دخله في الصّحة العقلائية، ونحتل دخله في الصّحة الشرعية يمكن دفع احتمال دخله بالإطلاق، وما نحتل دخله في الصّحة العقلائية أيضاً لا يمكن دفعه بالإطلاق. هذا كلّ في الإطلاق اللفظي.

نعم ذكر صاحب الكفاية^(١): «أنّه إذا قلنا في المعاملات بأنّها أسماء للصحيح الشرعيّ، وشكّ في دخل شيء في الصّحة الشرعية مع الجزم بعدم دخله في الصّحة

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٥٠ بحسب طبعة المشكيني.

العقلانية، فهنا وإن لم يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي احتمال الدخل، لكن يمكن التمسك لذلك بالإطلاق المقامي». وهذا مطلب آخر سوف نتكلم عنه في الجهة الخامسة إن شاء الله، وإنما الكلام هنا في الإطلاق اللفظي، ومن ناحيته لا فرق بين العبادات والمعاملات؛ فإنه في كليهما على الصحيح يكون الشيء الدخيل في الصحة دخيلاً في المسمى، فمع احتمال دخله لا نحرز شمول إطلاق المسمى لفاقده، وعلى الأعم نجزم بعدم الدخل في المسمى، فيتم الإطلاق لا محالة.

إطلاق الدليل في فرض تعلق الإمضاء بالمسببات:

الجهة الرابعة: المعروف بين المحققين: أنه إذا كانت أدلة الإمضاء منصبّة على السبب وهو الإنشاء، أمكن - على الأعم - التمسك بالإطلاق لدفع احتمال جزئية المشكوك أو شرطيته، وإذا كانت منصبّة على النتيجة وهي تمليك العين بعوض مثلاً، فلا إطلاق لها بلحاظ الأسباب، فإنها إن كانت منصبّة على السبب وهو الإنشاء، فالإنشاء قابل للانطباق على الإنشاء القولّي وعلى الإنشاء الفعلّي مثلاً، وقابل للانطباق على الإنشاء الناشئ من البالغ والإنشاء الناشئ من الصغير مثلاً، وهكذا، فيتمسك بالإطلاق لإثبات صحة الكل. وأما إن كانت منصبّة على النتيجة، فهي تدلّ على إمضاء النتيجة وهي التمليك بعوض، أمّا ما هو السبب لإيجاد هذه النتيجة؟ وهل كلّ أنحاء الإنشاء سبب لذلك أو لا؟ فهذا أمر مسكوت عنه. وأورد على ذلك السيّد الأستاذ - دامت بركاته - ^(١) بأنّه يجوز التمسك بالإطلاق، سواء انصبّ دليل الإمضاء على السبب أو على المسبّب: أمّا على الأوّل

(١) المحاضرات، ج ١، ص ١٨٩ - ١٩٢ بحسب طبعة مطبعة النجف.

فواضح، وأمّا على الثاني، فلأنّ المسبّب عندهم هو الإمضاء العقلائيّ للتمليك بعوض مثلاً، والعقلاء عندهم إمضاءات وجعول عديدة، فيجعلون التمليك بعوض عند إنشاء البالغ، ويجعلونه عند إنشاء الصبيّ، ويجعلونه عند الإنشاء باللفظ، ويجعلونه عند الإنشاء بالفعل، وهكذا، فدلّيل الإمضاء الشرعيّ بمقتضى إطلاقه يدلّ على إمضاء كلّ هذه الإنشاءات.

أقول: إنّنا لتوضيح بطلان هذا الكلام نذكر أمرين:

أولاً: معنى إمضاء السبب، ومعنى إمضاء المسبّب، وثانياً: هل يتمّ الإطلاق على كلّ واحد منهما بعد معرفة معنى إمضائه، أو لا؟

أمّا معنى الإمضاء، فنقول: إنّ إمضاء المسبّب ليس معناه ما ذكره - دامت بركاته - من إمضاء الجعول والإمضاءات العقلائيّة، فإنّه بالإمكان نقل الكلام إلى نفس إمضاء العقلاء، فإنّهم أيضاً قد يقولون: أمضينا السبب وهو الإنشاء، وقد يقولون: أمضينا النتيجة وهي التمليك بعوض مثلاً، وليس معنى إمضاء المسبّب هنا إمضاء إمضاء سابق؛ إذ لا إمضاء قبلي. والمقصود بالإمضاء حينما يضاف إلى العقلاء، وبه حينما يضاف إلى الشارع واحد، وهو الإقدار على النتيجة والتمكين منها. فمعنى إمضاء تمليك المال بعوض: التمكين من تمليك المال بعوض. فإن كان من قبل العقلاء، فهو إمضاء عقلائيّ للتمليك بعوض. وإن كان من قبل الشارع، فهو إمضاء شرعيّ لذلك. هذا معنى إمضاء المسبّب. وأمّا معنى إمضاء السبب. فليس هو الإقدار على السبب والتمكين منه، فإنّ القدرة على السبب - وهو الإنشاء - حاصلة تكويناً، ولا تحتاج إلى أعمال مولويّة من قبل المولى، وأنما معنى إمضاء السبب هو تصحيحه وتنفيذه.

وأمّا تماميّة الإطلاق وعدمه، فتتّضح على ضوء ما عرفته من معنى الإمضاء. ففي إمضاء السبب يتمّ الإطلاق، حيث إنّ معنى (أحلّ الله البيع) لو أريد بالبيع

السبب وهو الإنشاء: أنه صحّحه ونقّذه، ومقتضى إطلاق ذلك: أنه جعل كل إنشاء صحيحاً. وفي إمضاء المسبب لا يتم الإطلاق؛ لأن معنى (أحلّ الله البيع) لو أريد بالبيع النتيجة: أنه أقدرنا على التملك بعوض، ويكفي في تحقق الإقذار على التملك بعوض صحّة سبب واحد من أسبابه المقدورة لنا، والتملك بعوض ليس له خارجاً في كل شيء إلا وجود واحد، فلا تتعلّق به إلا قدرة واحدة، فلا معنى لفرض الإطلاق؛ فإنّ تملك هذا الشيء بالمعاطاة مثلاً وتملكه بالقول لا يمكن أن يحصل في عرض واحد، وإنّما الذي يمكن أن يحصل هو أحدهما على سبيل البدل، والقدرة لا يمكن أن تكون عليهما معاً في عرض واحد، وإنّما يمكن أن تكون على صرف الوجود والجامع، فدليل الإقذار على النتيجة لا يمكن أن يدلّ بإطلاقه على أزيد من جامع القدرة الحاصل بمجرد القدرة على سبب واحد صحيح، فالدليل لا يدلّ على تنفيذ كل الأسباب. وهذا الذي نقوله واضح عرفاً قبل الالتفات إلى التحليل الفني، فأنت ترى أنه لو قيل: «زيد قادر على قتل الجاني»، فهو حسب الفهم العرفي لا يدلّ على أزيد من ثبوت القدرة بنحو صرف الوجود على قتله ولو بالقدرة على سبب واحد، وهو الضرب بالسكين مثلاً، ولا يدلّ على القدرة على كل أسباب القتل: من الضرب بالسكين، وإعطاء السم وغير ذلك.

إلا أن هذا التقريب لإبطال الإطلاق في دليل الإمضاء والمنصب على المسبب يمكن المناقشة فيه بأن يقال: إنّ القدرة المأخوذة في مفهوم (أحلّ الله البيع) بمعنى إمضاء المسبب ليست عبارة عن الإقذار التكويني، بل هي مطعّمة بالحكم والجعل، فإنّها عبارة عن إمضاء وتنفيذ، وإن شئت فعبر بالإقذار التشريعي. وبكلمة أخرى: لا إشكال في أنّها نوع جعل وحكم من قبل المولى، والقدرة بهذا المعنى لا نسلم عدم تعدّدها بتعدّد الأسباب، فهي قدرات تتعدّد في عرض واحد، وتثبت بنحو

الشمول لكل حصص مفهوم التمليك، أي: التمليك الناشئ بالعقد اللفظي والتمليك الناشئ بالمعاطاة...، وهكذا، ومفهوم التمليك له حصص بعدد ما يتصور له من أسباب، فلماذا لا يكون إطلاق دليل الإقذار التشريعي شاملاً لها جميعاً؟! نعم، بعد هذا الإقذار التشريعي الشامل يكون العبد غير قادر قدرة تكوينية على إيجاد التمليك لشيء واحد، إلا بسبب واحد على سبيل البدل، وعدم تعدد القدرة التكوينية لا يوجب عدم تمامية الإطلاق في المقام؛ ولذا لا إشكال في أن (أحل الله البيع) له إطلاق من حيث المشتري، ولا يقتصر فيه على القدر المتيقن، فيدل مثلاً على جواز بيع المصحف من الكافر، مع أن القدرة التكوينية كما لا تتعلق من حيث الأسباب إلا بصرف الوجود كذلك لا تتعلق من حيث المشتري إلا بصرف الوجود، فالإنسان لا يستطيع أن يملك شيئاً في وقت واحد من شخصين.

وهناك تقريب آخر لإبطال الإطلاق في دليل الإمضاء بناءً على كونه منصباً على المسبب، وهو تطبيق نكتة ذكرناها في مقام الفرق بين إطلاق المتعلق وإطلاق الموضوع، حيث نرى أن الإطلاق في «صل» بدلي، وكذلك في الإكرام من «أكرم العالم»، بينما هو في «العالم» من «أكرم العالم» شمولي، وقد قلنا في نكتة الفرق بينهما في بحث المطلق والمقيّد: إنه متى ما كان الحكم فعليته في طول وجود شيء ما بتعدد فعليته الحكم بتعدد ذلك الشيء، وهذا هو الحال في الموضوع. ومتى ما لم يكن الحكم تابعاً له في الفعلية، وليس ذلك الشيء يؤخذ مفروض الوجود في الحكم، بل كان وجود ذلك الشيء في طول الحكم، كما هو الحال في المتعلق، حيث إن قوله: «صل» هو الذي يدعو إلى إيجاد الصلاة، لا أنه يصبح الحكم فعلياً بتبع وجود الصلاة خارجاً، فهنا لا يتعدّد الحكم بتعدّد الحصص المفترضة للمتعلق، فلا تلزم إلا صلاة واحدة؛ إذ لم تكن مفروضة الوجود في المرتبة السابقة على الحكم - كما هو المفروض في

الموضوع - حتّى يعقل سريان الحكم إلى تلك الوجودات وانبساطه عليها.
 فنقول في مقام تطبيق هذه النكتة على ما نحن فيه: إنّ الحكم بامضاء الملكية ليس في طول فرض وجود الملكية، وإنّما تحقّق الملكية يكون في طول هذا الحكم، إذن فلا يدلّ على أزيد من إمضاء صرف وجود الملكية الذي تكفي فيه صحّة سبب واحد. إلا أنّ هذا التقريب أيضاً قابل للمناقشة، فإنّ هذا التقريب إنّما تمّ في مثل «صلّ» لأجل أنّ الصلاة كانت مأخوذة بما هي فانية في الوجود الخارجي للصلاة، وحيث إنّ الوجود الخارجي للصلاة في طول الحكم لا العكس لم يتمّ سريان الحكم إلى حصص الوجود. وأمّا فيما نحن فيه، فإمضاء التملك ليس حكماً قد أخذ متعلّقه - وهو التملك - فانياً في الوجود الخارجي للتملك، وإنّما هذا حكم يثبت على مفهوم التملك وماهيته حتّى يكون العبد قادراً بعد ثبوت هذا الحكم على مفهوم التملك على إيجاده خارجاً^(١)، إذن فينحلّ الحكم قهراً بعدد حصص

(١) كأنّ المقصود: أنّ عنوان الصلاة المتعلّق للأمر في مثل «صلّ» حينما يلقي الأمر نظره الأوّل إلى لحي يأمّر به يرى بهذا النظر الوجود الخارجي للصلاة - وإن كان لو ألقى إليه بعد ذلك نظرة ثانية فاحصة، لرآه مفهوماً ذهنيّاً، أو رآه عبارة عن ماهية الصلاة التي وجدت في ثوب الوجود الذهني لا الخارجي (بناءً على فكرة: أنّ الماهيات لها سنخان من الوجود: الخارجي والذهني) - وبما أنّ وجودها يكون في طول فعلية الحكم، وليست مفروضة الوجود في الرتبة السابقة على الحكم، فلا معنى لانحلال الحكم على كلّ وجوداتها وسريانه إلى تلك الوجودات. أمّا الملكية التي جعلت الشريعة في المقام للعبد القدرة الشرعيّة على تحقيقها، فهي وإن كانت في لغة تعبيرنا بالإقذار على الملكية كأنّها متعلّق للحكم، ولكنّها في روحها وواقعها هي نفس الحكم الوضعي، كالطهارة والنجاسة وغيرهما من الأحكام الوضعيّة، وهي بمنظار الجعل لا ينظر إليها بعنوانها أمراً خارجيّاً، بل هي أحكام يوجدها المولى، أو قل: هي مفاهيم يلبسها المولى ثوب الجعل والتشريع

ذلك المفهوم، فيتمّ الإطلاق.

وهناك تقريب ثالث لإبطال الإطلاق، وهو: أنّ عدم القدرة على حصّة من حصص التملك قد ينشأ من نقص في التملك نفسه بحيث يكون هذا التملك غير قابل للتحقق خارجاً، وقد ينشأ من نقص وقصور في السبب بحيث يكون هذا السبب غير قابل للسببية، والذي يُنفى عرفاً بإطلاق دليل إمضاء التملك إنّما هو الأوّل، ويبقى احتمال القصور في ذات بعض الأسباب غير منفيّ بالإطلاق، وهذا نظير ما لو قال المولى: أحللت لك ضرب الجاني، فإنّ هذا قد يدلّ بالإطلاق على أنّ الضرب من حيث هو بجميع أقسامه لا قصور فيه لقبول الحلّة، ولكن هذا لا ينافي حرمة الضرب بالعصا المغصوبة لنقص في العصا وهي كونها مغصوبة، فلا يجوز التصرف فيها^(١).

→

ويكون في المقام بهدف إقدار العبد على فعلية الملكية، فإذا فرضت لذلك المفهوم عدّة حصص قبل الجعل والتشريع، فلا مانع من افتراض نظر المولى إلى كلّ تلك الحصص بنحو الشمول، وبالتالي انحلال الجعل وسريانه إلى كلّ تلك الحصص.

(١) لا يخفى: أنّ عدم تمامية الإطلاق لدليل حلّة الضرب لفرض كون العصا مغصوبة إنّما يكون بنكتة: أنّ الحكم الترخيصي كما في «أحللت لك ضرب الجاني»، وكذلك الإطلاق البدلي كما في «أوجبت عليك ضرب الجاني» يكون عرفاً حيثيّاً، فالضرب من حيث هو ضرب قد دلّ الدليل على حلّته، وهذا لا ينافي مجيء الحرمة من حيثيّة أخرى أجنبية عن مسألة الضرب، وهي حيثيّة الغصب. وأمّا في المقام، فتحصّص المسبّب وهو التملك مثلاً وتعدّده إنّما كان بتحصّص السبب وتعدّده، فهنا لا يقبل العرف فرضيّة: أنّ القدرة على بعض هذه الحصص أو مشروعيّتها وإمضاءها قد تنعدم بسبب نقص في المسبّب، وأخرى بسبب نقص في السبب، وأنّ الثاني أمر أجنبيّ عن نقص وقصور في

←

→

المسبب حتى يقال: إن الحكم حيثي لا ينفي نقصاً يأتي من قبل أمر آخر، وهو السبب؛ وذلك لأنَّ تحصى تلك الحصص إنما هو بتعدد السبب، وليس لأي حصّة من الحصص امتياز على باقي الحصص، إلا بامتياز سببها، فنقص الحصّة المسببة مع نقص سببها يعتبر شيئاً واحداً لا شيئين، فالإطلاق الذي يُقرّ كل تلك الحصص يُقرّ - لا محالة - كل تلك الأسباب.

هذا حال التقريب الثالث من التقريبات الثلاثة التي أفادها أستاذنا رحمته لإبطال الإطلاق. وأمّا التقريبان الأولان، فقد نتجا في الحقيقة من تصوّر: أن معنى التحليل والإمضاء مثلاً في (أحلّ الله البيع) بناءً على تعلّقه بالمسبب هو الإقدار على إيجاد الملكية، لا إنفاذ ملكيّة مفروضة في مرتبة سابقة، وذلك ببيان: أن الإمضاء للعقود كما يصدر عن الشارع كذلك يصدر عن العقلاء، ويكون كلاهما بمعنى واحد، وإنما الاختلاف في الممضي، وبما أن الإمضاء العقلائي لا يمكن تفسيره بمعنى الملكية العقلانيّة؛ لأنّ هذا معناه: إمضاء الإمضاء، أو تنفيذ التنفيذ، بل لابدّ من تفسيره بمعنى الإقدار على إيجاد الملكية العقلانيّة؛ فكذلك الإمضاء الشرعيّ يكون بمعنى الإقدار على إيجاد الملكية الشرعيّة، فكلا الإمضاءين يكونان بمعنى واحد، وهو الإقدار على إيجاد الملكية، وإنما كانت الملكية في أحدهما عقلائيّة وفي الآخر شرعيّة بسبب اختلاف الممضي الذي هو العقلاء في أحدهما، والشرع في الآخر، وعلى أساس هذا التفسير صيغت التقريبات الثلاثة التي عرفتها لمحاولة إثبات عدم تاميّة الإطلاق فيما إذا كان الإمضاء منصباً على المسبب. ولكن السيّد الخوئي رحمته يرى أن الإمضاء في (أحلّ الله البيع) ونحوه - بناءً على كونه إمضاءً للمسبب - يكون بمعنى تنفيذ ملكيّة مفروضة سابقاً، فتلك الملكية موضوع لهذا الحكم، وبما أنّها تتحصص بتحصص الأسباب فهي: تارة ملكيّة ناتجة من العقد اللفظي، وأخرى من المعاطاة... وما إلى ذلك، فالإطلاق الحكمي يجري في المقام، ويثبت بذلك شمول الحكم.

←

→

وهذا البيان لا يرد عليه شيء من التقريبيين؛ إذ ليس الإمضاء بمعنى الإقذار حتّى يقال: إنّ الإقذار لا يكون إلّا على أحد التمليكات؛ لاستحالة الجمع فيما بينها، فيبطل الإطلاق الشموليّ. وليس متعلّقه التملك الشرعيّ حتّى يشبّه بمتعلّق الأوامر الذي لا يتمّ الإطلاق الشموليّ بشأنه، بل متعلّقه تملك سابق، ويكون التملك الشرعيّ بواسطة الإمضاء، وتعلّق الإمضاء بالملكيّة السابقة بمعنى تنفيذها يكون - لا محالة - كتعلّق أيّ حكم بموضوعه، ويثبت إمضاء جميع حصصها، وبما أنّ تعدّد تلك الملكيّة يكون بتعدّد أسبابها، فإطلاقها يعني - لا محالة - تصحيح تمام تلك الأسباب.

بقي الكلام في أنّه: هل الصحيح ما ذكره أستاذنا رحمته الله من أنّ التحليل والإمضاء في (أحلّ الله البيع) يكون بمعنى الإقذار على التملك، ويكون متعلّقه هو التملك، سنخ كون الصلاة مثلاً متعلّقاً للأمر في قوله: «صلّ»؟ أو ما ذكره السيّد الخوئيّ رحمته الله من أنّه بمعنى تنفيذ ملكيّة سابقة، وصحيح: أنّ هذا التنفيذ هو بذاته إقذار على التملك الشرعيّ، إلّا أنّ هذا حكم تعلّق بملكيّة سابقة سنخ تعلّق الأحكام بموضوعاتها؟

المفهوم عرفاً في رأيي هو الثاني، أي: ما أفاده السيّد الخوئيّ رحمته الله لا ما أفاده أستاذنا الشهيد رحمته الله.

أمّا ما برهن به أستاذنا الشهيد على مدّعه من أنّ إمضاء الشارع للعقود كإمضاء العقلاء للعقود، وبمعنى واحد، وإنّما الفرق في المشرّع والممضي، فجوابه هو: أنّ هذا لا يثبت أكثر من أنّ متعلّق التنفيذ ليست هي الملكيّة العقلائيّة؛ إذ لا معنى لفرض أنّ العقلاء ينفذون ويمضون ما أمضوه من الملكيّة، ولا إمضاء سابق حتّى يتعلّق به الإمضاء العقلائيّ وتنفيذهم. إلّا أنّ هذا - كما ترى - لا يبرهن كون التحليل هنا بغير معنى تنفيذ تملك سابق، وكونه محضاً بمعنى الإقذار على التملك؛ إذ بالإمكان أن يكون بمعنى تنفيذ التملك، ولكن ليس التملك العقلائيّ، بل التملك الذي جرى في اعتبار المتعاملين، فإنّ التملك له وجود في عالم اعتبار المتعاملين، وله وجود في عالم التشريع العقلائيّ، وله

←

التعويض عن الإطلاق اللفظي بالإطلاق اللبّي:

الجهة الخامسة: اتضح أنّه بناءً على الصحيح الشرعي، وكذلك بناءً على الوضع للمسببات^(١) لا يمكن التمسك بالإطلاق، ومن هنا أريد التعويض عن الإطلاق اللفظي في هذه الفروض بالإطلاق اللبّي، ويمكن تقريبه بوجهين:

الوجه الأول: أن يكون الإطلاق بملاك دلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية، حيث إنّ المولى لو أراد بقوله: (أحلّ الله البيع) تحليل السبب الصحيح شرعاً على إجماله ومن دون معرفة حدوده وأجزائه وشرائطه، لكان لغواً، فينقذ

→

وجود في عالم التشريع الشرعي. وكلّ من التشريع العقلاني أو الشرعي تنفيذ وإمضاء للتمليك الموجود في عالم اعتبار المتعاملين على ما هو الصحيح من كون الإنشاء كاشفاً عن الاعتبار النفساني، أو تنفيذ وإمضاء للتمليك الذي أوجده المتعاملان بالإنشاء على الرأي الآخر الذي يرى إنشاء العقد موجداً للمُنشأ، وهو الملكية.

والسيدّ الخوئي رحمه الله لم يحصر الأمر - حسب التعبير الوارد في المحاضرات - في تفسير تحليل البيع بإمضاء التمليك العقلاني كما هو المتبادر من نقل أستاذنا رحمه الله بل تكلم على كلّ الفروض: من كون المسبب الممضي عبارةً عن الاعتبار القائم بنفس المتعاملين، أو عبارةً عن الوجود الإنشائي الحاصل بالعقد بناءً على مسلك إيجادية العقود، أو عبارةً عن الإمضاء العقلاني.

نعم، غاية ما في الأمر هو الجزم ببطلان الاحتمال الأخير، وهو كون المسبب عبارة عن الإمضاء العقلاني؛ لأنّ الإمضاء العقلاني والإمضاء الشرعي أمران عرضيان منصبّان على شيء واحد، ولا يختلفان إلّا في المشرّع، فالمشرّع تارةً هو العقلاء، وأخرى هو الشريعة، فلا بدّ من الفحص عن مسبب ممضي مشترك بين الإمضاءين، وليكن هو الملكية الثابتة في عالم المتعاملين، لا في عالم العقلاء.

(١) مضيّ منّا النقاش في هذا الكلام.

للكلام ظهور ثانوي في استهداف توضيح إمضاء الطريقة العقلانية في بيان الأسباب وتحديدها، فكأنما قال: أرجعكم في هذا السبب الصحيح عندي إلى الأنظار العقلانية.

ويرد عليه: أنه يكفي لرفع محذور اللغوية وجود قدر متيقن^(١) يؤخذ بالدليل فيه، فإننا نعلم من الخارج أن الشارع إن كان قد صحح البيع في الجملة، فقد صحح حتماً البيع الناشئ من البالغ الرشيد الطيب النفس (أي: غير المكروه) باللفظ العربي المشتمل على الإيجاب والقبول مع حفظ الموالاة مثلاً، فقله: (أحل الله البيع) على إجماله يفيد تصحيح هذا المقدار من دون لزوم اللغوية.

الوجه الثاني: ما يسمّى بالإطلاق المقامي، وذلك بأن يقال: إن ظاهر حال المولى هو كونه بصدد بيان ما هو الصحيح عنده؛ فإنه لا يشرع الحكم لكي يبقى مخزوناً عنده، بل يشرعه لكي يصل إلى العباد، ومع ذلك نرى خارجاً أنه لم يتعرّض لحدود وشرائط ما عنده، فينعتد لسكوته ظهور في الحوالة على العقلاء. وهذا - كما ترى - قائم على أساس ظهور الحال، لا على أساس اللغوية. وهذا الوجه أيضاً غير تام؛ فإنه إنما يتم لو قلنا بظهور حال مولوية المولى

(١) وهل الذي يبطل هذه الدلالة عبارة عن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ولو بقرينة ارتكازية كالمتمصل، أو عبارة عن وجود القدر المتيقن ولو في الخارج ومنفصلاً عن الخطاب؟

الواقع هو: أنه إن قصد بهذه الدلالة العقلية البحث باعتبار استحالة صدور اللغو عن الشارع الحكيم، فوجود القدر المتيقن - ولو في الخارج ومنفصلاً عن الخطاب - يبطل هذه الدلالة. وإن قصد بها ظهور لفظي باعتبار أن ما يبدو من ظاهر الخطاب من اللغوية لولا الإطلاق يعطيه ظهوراً في الإطلاق، فالذي يبطل هذه الدلالة إنما هو وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ولو بلحاظ ارتكازات عقلانية كالمتمصل.

وشارعيتته في أنه في مقام بيان الأجزاء والشرائط في شخص قوله: (أحل الله البيع) وفي نفس اللحظة، وأما لو قلنا بأن ظاهر حال مولويته وشارعيتته هو: أنه في مقام البيان في مجموع كلماته وعلى طول الزمان فلا يمكننا أن ننفي جزئية شيء أو شرطيته، إلا بعد مطالعة مجموع كلماته: ما تقدّم منها وما تأخّر، فإذا احتملنا أن الشارع قد صدرت عنه بيانات تدلّ على اعتبار اللفظ مثلاً، ولكنها لم تصلنا، لم يمكن إحراز الإطلاق المقامي.

فظهر: أنه لو انسدّ باب الإطلاق اللفظي، لا يمكن التعويض عنه بالإطلاق اللبي. نعم، هناك شيء آخر لا يرتبط بباب الأدلة اللفظية، وهو: أنه إذا انعقدت سيرة العقلاء على معاملة ما - مثلاً - ولم يصلنا الردع مع شدة استحكام السيرة، قلنا: إنه لو لم يرض الشارع بذلك، لردع ووصل الردع، فيستكشف الإمضاء. وهذا مطلب يتمّ حتّى ولو لم يوجد (أحل الله البيع) ولا (تجارة عن تراض) و (أوفوا بالعقود)، ولا أيّ إطلاق لفظي أو لبي، فهذا باب آخر ولا ينبغي الخلط بين البابين^(١).

(١) كأنّ أستاذنا الشهيد^{رحمته} يرى أنّ الأمر في تصحيح المعاملات العقلانية يدور بين الاستفادة من سيرة العقلاء على أساس عدم الردع الكاشف عن الإمضاء - وهذا وإن كان صحيحاً ولكن لا علاقة له بما نحن فيه من فرض الاستفادة من الأدلة اللفظية - وبين الاستفادة من الأدلة اللفظية بمثل الإطلاق المقامي. وهذا ما ناقش فيه. ولكن لا يخفى أنّ هناك وسطاً بين الأمرين، وهو أن يقال: لما كانت السيرة العقلانية قائمة على إيجاد المسبّب بالأسباب الفلانية، وكان الخطاب بمثل: (أحل الله البيع) خطاباً إلى هؤلاء العقلاء، وتكون هذه السيرة موجبة لتطبيق العقلاء ولو خطأ المفهوم الذي أعطاه الشارع بهذا الخطاب على المصاديق التي هم يرونها، والشارع يعلم بأنّ الفهم التطبيقي لخطابه هذا لدى العقلاء الذين يخاطبهم يكون بهذا الشكل المغلوط يتكوّن لخطابه هذا

تحقيق حال المسألة بناءً على وضع الألفاظ للأسباب:

الجهة السادسة: أننا ذكرنا فيما سبق: أن أسماء المعاملات لو كانت موضوعة للمسببات انغلق باب البحث في الصحيح والأعم^(١)، ولو كانت موضوعة للأسباب انفتح ذلك. والآن نفترض أنها موضوعة للأسباب، فهل الحق هو الصحيح أو الأعم؟ فنقول: تارة نتكلم في الصحة الشرعية، وأخرى في الصحة العقلية.

أما الصحة الشرعية، فلا إشكال في أنها ليست مأخوذة في المعنى الموضوع له؛ لأن ظاهر حال الشارع بما هو شخص يعيش في مجتمع له لغته وأعرافه أنه يمضي اللغة، ويمضي أيضاً الأعراف والآثار، فيستعمل لفظ «البيع» في نفس ما يستعملونه، ويمضي نفس الآثار، ثم ظهر بالتدريج أنه لا يمضي جملة من الآثار، فحرّم الربا والبيع الغرري والبيع من الطفل مثلاً، وغير ذلك من الأعراف والآثار التي غيرها، فرفعنا اليد عن ظهور حاله في إمضاء الأحكام والآثار، بل حتّى في الحكم الذي لم نسمع عنه بعد شيئاً قد لا نجزم بموافقته لهم وإن كان ظهور سكوته هو الموافقة، وهو حجة. وأما ظهور حاله في إمضاء اللغة، فلا موجب لرفع اليد عنه، فإن دليل اشتراط البلوغ أو حرمة الربا أو غير ذلك لم يدلّ على أكثر من التصرف في الأحكام، ولا قرينة على رفع اليد عن ظهور الحال في إمضاء اللغة،

→

ظهور في الإقرار على نتائج هذا الفهم الخاطئ، وهذا الظهور يكون حجة. وهذا يرجع بروحه إلى إثبات إمضاء هذه السيرة لا بعدم الردع، بل بظهور اللفظ المتكوّن في طول هذه السيرة، وإن شئت فسمّ هذا أيضاً بالإطلاق المقامي.

(١) مضى أنه لا يتعلّق باب هذا البحث إلّا إذا فرض أن أسماء المعاملات اسم للمسبب الشرعي لا العقلاني ولا المعاملي.

فالظاهر أنه أمضى ما عليه العقلاء في اللغة وإن لم يُمْضَ ما عليه العقلاء في الأحكام. وأما الصحة العقلية، فالصحيح أنها أيضاً ليست مأخوذة في المعنى الموضوع له؛ وذلك لأن أخذ الصحة العقلية في المعنى الموضوع له لا يخلو من أحد وجهين: الأول: أن يكون البيع مثلاً موضوعاً لواقع الصحيح، أي: واقع ما هو واجد لأجزاء معينة وشرائط مخصوصة من دون أخذ عنوان الصحة قيداً في المسمى، وهذا لازمه أن تكون اللغة في أسماء المعاملات متغيرة بتغير أحكام المعاملة، ومن المعلوم اختلاف أحكامهم باختلاف الأزمنة والأمكنة، فقد تكون أجزاء البيع مثلاً وشرائطه في عصر أربعة، وفي عصر آخر ثلاثة أو خمسة، فلو كان لفظ «البيع» موضوعاً لواقع تلك الأجزاء والقيود لزم تغيير اللغة حينما تتغير المحاكم العقلية، وتضيف شرطاً أو تنقص، فنحتاج عندئذٍ إلى وضع جديد، بينما من المعلوم وجداناً أن الوضع اللغوي ثابت ومستقر ثباتاً واستقراراً لا يناسبه ذلك التغيير في الأحكام.

الثاني: أن يكون المأخوذ في المسمى عنوان الصحيح ومفهومه، لا واقعه، فلا يرد عليه الاعتراض السابق؛ لأن المفهوم مفهوم واحد، وإثما الاختلاف في المصاديق، ولكن يلزم من ذلك كون مفهوم الصحة مستفاداً من لفظ البيع، مع أننا ذكرنا سابقاً: أن مفهوم الصحة حتى عند الصحيح لا إشكال في أنه غير مستفاد من لفظ البيع، كما لم يكن مستفاداً من العبادات، بداهة عدم تبادر مفهوم الصحة من الأسامي، وعدم ترادفها مع اسم الصحيح، أو المعاملة الصحيحة، إذن فاسم المعاملة اسم للركن الركين الذي مهما اختلفت أحكام العقلاء يبقى ثابتاً.

هل وضعت أسماء المعاملات للأسباب أو للمسببات؟

الجهة السابعة: عرفت أن النزاع إنما يتطرق بناءً على أنها أسماء للأسباب

لا المسببات^(١)، فيقع الكلام الآن في أنها: هل هي أسماء للأسباب أو للمسببات؟ ولتوضيح ذلك نتكلم أولاً: في أنه ماذا نريد بالسبب وبالمسبب، وقد اقتنص ذلك من البحوث السابقة، لكن نكرّره ونوضّحه هنا فنقول:

أمّا السبب فمُتكوّن من ثلاثة عناصر بمجموعها تسمّى سبباً:

١- هو الإنشاء، أي: اللفظ الذي تنشأ به المعاملة، أو ما يقوم مقام اللفظ كالفعل في المعاطاة.

٢- المدلول التصديقيّ للإنشاء القائم في نفس المنشئ، أعني: اعتبار مضمون المعاملة، كاعتبار البائع مثلاً ملكيّة هذا المال بإزاء الثمن.

٣- قصد التسبّب بهذا الاعتبار إلى المسبّب. وتوضيح ذلك: أنّ هذا الاعتبار لا بدّ أن يكون له غرض، وهذا الغرض: إمّا هو التوصل إلى السيطرة التكوينية الخارجية، وهذا الاحتمال ساقط؛ لوضوح عدم تأثير الاعتبار في السيطرة الخارجية، وإنّما تتمّ هذه السيطرة عن طريق التعاطي الخارجي، سواء اعتبر أو لم يعتبر، ومع عدم التعاطي لا تحصل السيطرة، سواء اعتبر أو لم يعتبر. وإمّا هو التسبّب والتوصل إلى إلزامات فوقيّة ضماناً لسلامة النتيجة حتّى لو عدل أحدهما عمّا أوجده من المعاملة، وهذا الإلزام الفوقيّ هو الذي نسمّيه بالمسبّب، وهو عبارة عن جعل من قبل جاعل و مقنّن، سواء كان هو الشارع العقلائيّ أو الشارع الإلهيّ أو نفس البائع والمشتري بحيثيّة عقلائيّتهما، لا بحيثيّة متعاقديّتهما. ولو لم يحصل قصد التسبّب وبقي الاعتبار بدون هذا القصد لكان اعتباراً هزليّاً في نظر العقلاء، فلو قال: «بعت هذه الدار بفلس» وكان مقصوده الهزل، فالاعتبار سهل

(١) قد عرفت تعليقنا على ذلك.

المؤونة، ويحصل بسهولة، ولكن لا يرتّبون عليه الأثر؛ لفقدان العنصر الثالث. فجديّة المعاملة ليست بالاعتبار فحسب، بل بأن يكون الاعتبار جديّاً. فالسبب بحسب ما تقتضيه الاعتبارات العقلانيّة عبارة عن مجموع هذه الأمور الثلاثة. وأمّا المسبّب فهو ذاك المتسبّب إليه من الإلزامات الفوقيّة، أي: الجعل القانونيّ الذي تسبّباً إليه.

فإذا اتّضح السبب والمسبّب يقع الكلام في أنّها: هل هي أسماء للأسباب أو المسبّبات؟ وعلى ضوء ما بيّناه يتبيّن أنّه لا تقابل بين السبب والمسبّب، فهما فردان من مفهوم واحد، فكلاهما تمليك، إلّا أنّ أحدهما في أفق نفس المتعاملين وهو السبب، والآخر في أفق نفس القانون والمقنّن وهو المسبّب. وبكلمة أخرى: أنّ أحدهما وجود مباشريّ للمتعاقدين وهو السبب، والآخر وجود تسبيبيّ لهما وهو المسبّب، فبالإمكان أن يقال: إنّ البيع مثلاً اسم لمطلق مفهوم تمليك العين بعوض بغضّ النظر عن خصوصيّة أحد الفردين؛ ولذا نرى بالوجدان عدم المؤونة في إطلاقه تارة على هذا الفرد وأخرى على ذاك الفرد، بل يمكن أن يترقّى أزيد من ذلك ويقال: إنّ هذين الفردين وهما السبب والمسبّب تعدّدهما إنّما هو بالنظر الدقيّ العقليّ، ونحن كنّا نتكلّم بهذا النظر، ففرضنا فردين وقلنا: إنّ البيع اسم للمفهوم الجامع بينهما، والآن نقول: إنّهما بحسب النظر العرفيّ حالهما حال الإيجاد والوجود، والإيجاد عين الوجود. وبكلمة أخرى نقول: إنّهُ وإن كان السبب بحسب النظر الدقيّ موجوداً في أفق، والمسبّب موجوداً في أفق آخر، ولكنّه يلحظ السبب عرفاً بما هو آلة للمسبّب وفان فيه، أي: بما هو إيجاد له، وإيجاد المسبّب لا يزيد على وجود المسبّب.

الاشتراك

- دعوى ضرورة وقوع الاشتراك.
- دعوى امتناع وقوع الاشتراك.
- استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى.

الأمر العاشر: في الاشتراك، وفيه جهات:

دعوى ضرورة وقوع الاشتراك:

الجهة الأولى: ادّعى ضرورة وقوع الاشتراك، ويُرهن على ذلك بأنّ المعاني غير متناهية، والألفاظ متناهية، فلا بدّ من الاشتراك حتّى تفي بكلّ المعاني. وأجيب على ذلك بوجوه:

الأوّل: ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته الله من أنّه حتّى إذا فرض إرادة استيعاب كلّ المعاني اللامتناهية بالوضع بالاستعانة بالاشتراك، فهذا غير ممكن للإنسان الاجتماعيّ، فإنّه متناهٍ، والوضع بهذا النحو لا متناهٍ، فلا يمكن صدوره من المتناهي ^(١).

ويرد عليه: أنّ الاشتراك كما قد يحصل بأوضاع تفصيليّة بعدد المعاني كذلك يحصل بوضع واحد لمعانٍ كثيرة بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فيمكن استيعاب المعاني بهذا الطريق بالرغم من تنامي الأوضاع.

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٥٣ بحسب طبعة المشكينيّ.

اللَّهُمَّ إِلَّا إِذَا قِيلَ: إِنَّا قَصَدْنَا بِالِاشْتِرَاكِ تَعَدُّدَ الْوَضْعِ تَفْصِيلاً. إِلَّا أَنَّ هَذَا يَصْبِحُ عِنْدُنَا مَجْرَدَ بَحْثٍ وَنَقَاشٍ لَفْظِيٍّ.

الثاني: ما ذكره أيضاً المحقق الخراساني رحمته الله من أننا لو سلّمنا إمكان صدور الوضع اللامتناهي من الواضع؛ لكونه هو الله وهو لا متناهٍ، لكن المستعمل هو الإنسان إشباعاً لحاجاته الاستعمالية، ويستحيل صدور استعمالات غير متناهية منه؛ لاستحالة صدور اللامتناهي من المتناهي ^(١).

ويرد عليه: أن الحاجات الاستعمالية وإن كانت بوجودها الفعلي متناهية، لكنّها بوجودها التبادلي أوسع من وجودها الفعلي، أي: أن البشر سيحتاج من ضمن المعاني اللامتناهية إلى كمّيّة متناهية منها، ولكن ما هي تلك الكمّيّة المتناهية؟ هي العشرة الأولى مثلاً، أو الثانية، أو الثالثة أو عشرة ملقّقة من العشرة الأولى والثانية وما إلى ذلك من المحتملات؟ فغير معلوم، فلعلّ دائرة ذلك تشمل كلّ المعاني اللامتناهية، فنحتاج إلى الوضع لكلّ تلك المعاني مثلاً حتّى يصحّ الاستعمال في أيّ معنى أراد الإنسان.

نعم، لو بدّل هذا الجواب الشامخ البرهانيّ إلى جواب متواضع وجدانيّ بأن يقال: إنّ الوجدان حاكم بأنّ حاجات البشر حتّى التبادليّة منها ليست إلّا عدداً معقولاً من المعاني وكمّيّة متناهية منها، لكان جواباً صحيحاً.

الثالث: ما ذكره المحقق الخراسانيّ أيضاً من أن المعاني متناهية؛ لأنّ المراد بالمعاني ليست هي الجزئيات، كزيد وعمرو وخالد، بل الكلّيات، وهي متناهية ^(٢).

(١) راجع نفس المصدر.

(٢) راجع نفس المصدر، ص ٥٣ - ٥٤.

وهذا الجواب أيضاً لو صيغ بصياغة برهانية فهو غير صحيح، فإن المعاني قد تكون بسائط، كمفهوم الوحدة والوجود والعدم وغير ذلك، وأخرى مركبات تركيباً حقيقياً من جنس وفصل، كالإنسان والحيوان ونحو ذلك، وثالثة مركبات تركيباً اعتبارياً من أجزاء خارجيّة، كالسوق والدار ونحو ذلك. وإذا كانت المركبات الاعتباريّة داخلية تحت الحساب، كانت المعاني لا متناهية؛ إذ يمكن التركيب الاعتباري من كلّ اثنين مثلاً، وتضاف تلك المعاني المركبة تركيباً اعتبارياً إلى غيرها، فيزداد العدد، ثمّ مجموع كلّ معنيين من هذه المعاني بنفسه معنىً تركيبياً اعتبارياً يضاف إلى باقي المعاني فتزداد المعاني، وأيضاً كلّ اثنين أو ثلاثة من مجموع هذه المعاني التي ازدادت معنىً مركّب اعتبارياً في نفسه، وهكذا، إلّا إذا رجعنا إلى ذاك الجواب الساذج المتواضع وقلنا: الوجدان حاكم بعدم الاحتياج إلى كلّ هذه المعاني.

الرابع: ما ذكره السيّد الأستاذ - دامت بركاته - من أنّ الألفاظ أيضاً لا متناهية؛ إذ كلّ حرف: إمّا مفتوح، أو مضموم، أو مكسور. وعلى التقادير: إمّا واقع في أوّل الكلمة، أو آخرها، أو وسطها. والكلمة: إمّا ثنائيّة، أو ثلاثيّة، أو رباعيّة إلى آخر هذه التقسيمات التي تولّد ألفاظاً لا متناهية^(١).

→

ويوجد في الكفاية وجه رابع، راجع الصفحة ٥٤، بحسب تلك الطبعة، وراجع جوابه في كتاب السيّد الهاشمي (بحوث في علم الأصول) ج ١، ص ١١٤. وحاصله: أنّه لو فرضت المعاني الحقيقيّة متناهية، فالجواز لا متناهية. وهذا يستلزم علاقات لا متناهية بينها وبين المعاني الحقيقيّة، وكلّ علاقة تمثّل حيثيّة في المعنى الحقيقي، فتشتمل المعاني الحقيقيّة على حيثيّات لا متناهية، وكلّ منها بحاجة إلى لفظ دالّ عليه، فعاد المحذور.

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٩٩ - ٢٠٠ بحسب طبعة مطبعة النجف.

وهذا الجواب أيضاً لو أُريد به البرهان فهو غير تامّ، وأقصر كلام يظهر به بطلانه أن يقال: إنَّ أيَّ عدد يفرض من الكلمات لأداء المعاني فهي بنفسها معاني؛ فإنَّ كلّ كلمة بنفسها معنى من المعاني يضاف إلى تلك المعاني، فبالتالي سوف يكون المعنى أكثر من اللفظ حتماً، إلّا أن نرجع إلى ذاك الجواب الساذج المتواضع من عدم الحاجة وجداناً إلى تمام هذه المعاني، وإنّما نحتاج إلى عدد معقول من المعاني، وأكثر هذه المعاني اللامتناهية خارجة عن المعرّضية العرفيّة للاحتياج.

دعوى امتناع وقوع الاشتراك:

الجهة الثانية: في دعوى امتناع الاشتراك. فقد يدّعى ذلك على أساس كونه خلاف الحكمة؛ إذ حكمة الوضع التفهيم والتفاهم، والاشتراك يوجب الإجمال، وينافي التفهيم.

والجواب عن ذلك بصيغتين:

١ - أن يقال: بأنَّ الفرض من الوضع ليس هو خصوص التفهيم التفصيلي، بل جامع التفهيم. والمشارك وإن كان لا يعطي التفهيم التفصيلي لكنّه يعطي التفهيم الإجمالي، وهو مرتبة من التفهيم، فحينما يقول مثلاً: «جاءني المولى» يفهم المخاطب أنّ هذا الجائي: إمّا عبد، أو سيّد مثلاً، فقد ضيّق دائرة احتمالات الجائي، فلو كان يقول: «جاءني شخص» لم يعلم أنّ هذا الجائي: هل هو عبد، أو سيّد، أو شخص آخر؟ ولكن حينما عبّر بالمولى علم إجمالاً بأنّه: إمّا سيّد، أو عبد. وهذا مرتبة من التفهيم.

٢ - لو سلّمنا أنّ الفرض دائماً هو التفهيم التفصيلي، قلنا: إنّ المشترك يساعد على تحقيق هذا الغرض، لكنّه بنحو جزء العلّة لا تمامها؛ فإنَّ العلّة عندئذٍ تتركّب

من لفظ المشترك والقرينة، كما لو قال: «جاءني مولاي فقبلت يده»، فتقبل اليد قرينة على تعيين السيد من بين المعنيين. إذن فهذا البرهان على امتناع الاشتراك غير صحيح.

نعم، وقع أصحاب مبنى التعهد كالسيد الأستاذ - دامت بركاته - في شبكة برهان آخر على استحالة الاشتراك^(١).

وتحقيق الكلام في ذلك أن يقال: إن التعهد في باب الوضع تعهد بقضية شرطية، ولها صيغتان متعاكستان في الشرط والجزاء:

الأولى: أن يقول: تعهدت بأنني متى ما أتلفظ بلفظ المولى أقصد تفهيم السيد مثلاً. والثانية: أن يقول: تعهدت بأنني متى ما أقصد تفهيم السيد أتلفظ بلفظ المولى. فإن فرضت الصيغة الأولى، لزم التهافت والتدافع بين التعهدين في باب الاشتراك؛ لأنه تارة يتعهد مثلاً بأنه متى ما تلفظ بلفظ المولى قصد السيد، وأخرى بأنه متى ما تلفظ به قصد العبد وهاتان قضيتان شرطيتان تعهد بهما، وهما متحدتان شرطاً ومختلفتان جزاءً، فلا محالة يقع التدافع بينهما؛ إذ لو أراد الوفاء بكلا التعهدين لزمه أن يلتزم بإرادة كلا المعنيين حينما يتلفظ بلفظ المولى، بينما لا يلتزم بذلك حتماً.

وإن فرضت الصيغة الثانية ارتفع التهافت في باب الاشتراك؛ لأن الشرط في القضيتين متعدّد والجزاء واحد، فهو يتعهد بأنه متى ما أراد معنى السيد تلفظ بالمولى، وبأنه متى ما أراد معنى العبد تلفظ بالمولى، ولا منافاة بين الأمرين، ولكن يقع التهافت والتدافع بين التعهدين عندئذٍ في باب الترادف؛ حيث إنه يتحد

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ بحسب طبعة مطبعة النجف.

الشرطان هناك ويتعدّد الجزاء، فهو يتعهّد مثلاً بأنّه متى ما أراد الحيوان المفترس أتى بلفظ الأسد، ويتعهّد أيضاً مثلاً بأنّه متى ما أراد الحيوان المفترس أتى بلفظ السبع، ومعنى ذلك أن يلتزم بأنّه متى ما أراد الحيوان المفترس أتى بكلا اللفظين، بينما لا يلتزم بذلك حتماً.

إلا أنّ الصحيح: أنّ التدافع بين التعهّدين في كلا البابين تدافع إطلاقيّ لا تدافع ذاتيّ، أي: أنّ كلّاً من التعهّدين يزاحم إطلاق التعهّد الآخر لا أصله؛ فإنّ أصل التعهّدين يمكن أن يجتمعا بأن يتعهّد في باب الاشتراك مثلاً بأنّه متى ما أتى بلفظ المولى قصد السيّد، ثمّ يتعهّد مرّة ثانية بإرادة العبد، ويجعل ذلك ناسخاً لإطلاق الوضع الأوّل، ويقول: إنّ تعهّدي بإرادة السيّد أقيده بما إذا لم أكن قد أردت العبد، أو إذا أقمت قرينة صارفة عن إرادة العبد، أي: أنّه يقيد بتقييد من التقييدات التي وقع الكلام عنها في بحث الوضع، وتعهّده الثاني حين يُنشئه يُنشئه مقيّداً، ولا يبقى أيّ تهافت بين التعهّدين؛ إذ هو بالنتيجة متعهّد مثلاً بأن يقصد هذا المعنى إن لم يقصد ذاك المعنى وبالعكس، سنخ ما يقال في الواجب التخيريّ بناءً على إرجاعه إلى واجبين مشروطين^(١).

(١) وهذا البيان يبطل ما اختاره السيّد الخوئي رحمه الله من أن الاشتراك بالمعنى المألوف الراجع إلى تعدّد الوضع باطل، وأنّه لا بدّ من تفسير ما قد يتراءى من اللغات من الاشتراك بتفسير آخر يحمل نفس آثار الاشتراك، وهو دعوى: وضع اللفظ بوضع واحد لتلك المعاني المتعدّدة على شكل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فالواضع يتعهّد بأنّه متى تكلم باللفظ الفلانيّ قصد أحد المعنيين أو أحد تلك المعاني، ويكون الموضوع له نفس تلك المعاني بخصوصياتها. وهذا يفني بكلاً أثري الاشتراك: من كون اللفظ حقيقة في كلّ واحد من تلك المعاني بخصوصه، ومن الحاجة إلى القرينة.

استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى:

الجهة الثالثة: في أنه: هل يمكن استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد، أو لا؟

وهذا البحث يتطرق أيضاً في استعمال اللفظ في معنى حقيقي مع معنى مجازي، أو في معنيين مجازيين.

وينبغي أن يعلم أن المقصود باستعمال المشترك في معنيين: استعماله فيهما بما هما معنيان بحيث يكون هناك استعمالان، لا استعماله فيهما بعد إلباسهما ثوب الوحدة وجعلهما معنى واحداً مركباً تركيباً اعتبارياً؛ فإن هذا استعمال واحد للفظ في معنى واحد، وهو خارج عما نحن فيه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنه ادعى جماعة من المحققين استحالة استعمال اللفظ في معنيين، وقرب ذلك بثلاثة أوجه:

الوجه الأول: ما نسب إلى المحقق النائيني^(١)، وحاصله: أن استعمال اللفظ في معنيين يتوقف على تصوّر المعنى ولحاظه، فإذا أراد استعماله فيهما في وقت واحد لزم أن يلحظ في وقت واحد كليهما، وعندئذٍ نتساءل: هل يلحظهما بلحاظ واحد، أو بلحاظين؟ فإن فرض أنه يلحظهما بلحاظ واحد، أي: أنه يركّب منهما تركيباً اعتبارياً وحدائياً، ويلبسهما ثوب الوحدة، ويلحظ هذا الواحد، فهذا خلف

→

وجواب أستاذنا الشهيد^(٢) على ذلك هو: أن بالإمكان الاحتفاظ بتعدد الوضع أيضاً، وذلك بالالتزام بعدّة تعهّدات مشروطة ومقيّدة لا مطلقة، فوزان ذلك وزان الوجوب التخيريّ بناءً على رجوعه إلى عدّة وجوبات مشروطة، لا إلى وجوب أحدها.

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٥١ - ٥٢.

وخروج عن محلّ الكلام. وإن فرض أنّه يلحظهما بلحاظين، فهذا غير معقول؛ لأنّ النفس بقطع النظر عن ضمّ ضمائم إليها لا يصدر عنها لحاظان في وقت واحد لبساطتها. نعم، يمكن ذلك بضمّ الضمائم من قبيل: أنّ النفس مع ضمّ جهاز البصر تلحظ المبصر، ومع ضمّ جهاز اللمس تلحظ الملموس، ففي وقت واحد تلحظ شكل التفّاحة ونعومتها، لكن بتوسّط الحَيْثِيَّات والقوى^(١).

وهذا البرهان غير تامّ؛ لأنّنا نختار الشقّ الثاني، أعني: أنّه يلحظهما لحاظين استقلاليين. ودعوى استحالة صدور لحاظين من النفس باطلة نقضاً وحلاً: أمّا النقض، فيمكن أن ننقض بأمرين:

الأوّل: أنّ المحقّق النائيّ ﷺ يعترف بأنّ النفس يمكن أن تلحظ مركّباً اعتبارياً. ومن الواضح: أنّ المركّب الاعتباري تلبسه النفس ثوب الوحدة، والنفس حينما تعطي ثوب الوحدة لا بدّ لها أن تلحظ ما تعطيها إيّاه، وهو في المرتبة السابقة على هذه الوحدة شيئان مستقلّان، أو أشياء، إذن فالنفس تلحظ هذه الأشياء بما هي كثيرة ثمّ تلبسها الوحدة.

الثاني: أنّه عند تشكيل قضية تصديقيّة لها موضوع ومحمول لا بدّ أن يكون الموضوع ملحوظاً والمحمول ملحوظاً، وإلاّ لاستحال صدور الحكم، وعندئذٍ نسأل: هل يلحظهما بلحاظ واحد أو بلحاظين مستقلّين؟ فان فرض لحاظهما بلحاظ واحد، صار شيئاً مركّباً واستحال انعقاد جملة تامّة منهما. وإن فرض لحاظهما بلحاظين مستقلّين فقد ثبت إمكان تعدّد اللحاظ في آن صدور الحكم من

(١) هذا الذيل، وهو بيان إمكان تعدّد اللحاظ بتوسّط ضمّ الحَيْثِيَّات والقوى غير موجود في أجود التقارير.

قبل النفس^(١).

وأما الحلّ، فمجاله في الفلسفة لا هنا، ولكننا نقول إجمالاً: إنّ النفس ليست بسيطة بذاك المعنى الذي تطبّق على تصوراتها قاعدة (أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد)، بل يمكن صدور متعدّد منها بقطع النظر عن القوى.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق الإصفهاني^(٢)، وهو مبنيّ على أساس أمرين: الأمر الأوّل: أنّ وجود اللفظ وجود لماهيتين دائماً، فهو وجود حقيقيّ لماهية اللفظ، ووجود تنزيليّ لماهية المعنى؛ لأنّ اللفظ اعتبر وجوداً للمعنى، وعندئذٍ نقول: إنّ الوجود التنزيليّ لماهية المعنى مع الوجود الحقيقيّ لماهية اللفظ أحدهما عين الآخر، فتعدّد أحدهما يساوق تعدّد الآخر، ووحدة أحدهما يساوق وحدة الآخر؛ لأنّهما شيء واحد.

والأمر الثاني: أنّ الوجود والإيجاد شيء واحد أيضاً، إذن فتعدّد الإيجاد يساوق تعدّد الوجود، ووحدته تساوق وحدة الوجود.

وعلى ضوء هذين الأمرين نقول: إنّ الاستعمال عبارة عن إيجاد الوجود التنزيليّ للمعنى، فإذا أريد استعماله في معنيين، فهناك استعمالان، أي: هناك إيجادان تنزيليّان، وقد قلنا: إنّ الإيجاد عين الوجود.

فإذا تعدّد إيجاد المعنى إيجاداً تنزيليّاً كان هناك وجودان تنزيليّان بحكم الأمر الثاني، وإذا كان هناك وجودان تنزيليّان فهناك وجودان حقيقيّان للفظ بحكم الأمر الأوّل، فنحتاج إلى وجودين حقيقيّين للفظ، بينما لا يوجد ذلك، إذن

(١) راجع المحاضرات للفيّاض، ج ١، ص ٢٠٦ بحسب طبعة مطبعة النجف.

(٢) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٨٨ - ٨٩ بحسب طبعة المطبوعات الطباطبائيّ بقم.

وراجع أيضاً بحوث في علم الأصول للشيخ الإصفهانيّ^(٣)، ص ٤٢ - ٤٣.

فاستعمال اللفظ في معنيين محال.

وهذا الكلام أيضاً لا يتحصّل لنا منه إلا الألفاظ والمصطلحات، فلنفرض: أنّ استعمال إيجاد تنزيلي للمعنى، لكنّ الإيجاد التنزيليّ معناه إيجاد التنزيل، غاية الأمر: أنّه ينسب بالمسامحة وبالعرض إلى الشيء، فالإيجادان التنزيليّان بمعنى إيجادين لتنزيلين، وهنا تنزيلان متعدّدان، غاية الأمر أنّهما تنزيلان لشيء واحد، وأيّ محذور في ذلك؟ فهذا من قبيل ما لو نزل زيد منزلة الشيخ المفيد ومنزلة السيّد المرتضى، فهو وجود تنزيليّ لكلّ واحد منهما، أفهل يفترض: أنّ اجتماع هذين التنزيلين محال، أو يفترض: أنّ زيدا شخصان؛ لأنّ الوجود الحقيقيّ لزيد عين الوجود التنزيليّ للشيخ المفيد أو السيّد المرتضى، فتعدّد الوجود التنزيليّ يستلزم تعدّد الوجود الحقيقيّ؟!

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ الاستعمال عبارة عن أن يرى المعنى باللفظ، ويكون اللفظ فانياً في المعنى كفاء المرأة في ذي المرأة، فاللفظ لوحظ لحاظاً آلياً كما أنّ من يرى وجهه في المرأة تكون رؤيته للمرأة آليّة ولوجهه استقلاليّة، وإذا فنّى اللفظ في المعنى، فمعنى ذلك: أنّه استهلك في عالم التصرّوّر والحفاظ في جنب المعنى، فكيف يمكن أن يستهلك في نفس الوقت في جنب معنى آخر؟! (١).

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٥٤ - ٥٥ بحسب طبعة المشكيني.

ثمّ إنّ الشيخ العراقيّ رحمه الله حاول إقامة برهان على عدم إمكان لحاظ اللفظ فانياً في معنيين مستقلّين، ومراة لكلّ واحد منهما على استقلاله (كما يظهر من مراجعة المقالات، ج ١، ص ١٦١ - ١٦٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم)، وهو: أنّ الاستعمال إذا

→

كان من باب العلامة، فغاية ما يلزم من استعمال اللفظ في معنيين مستقلّين تعدّد لحاظ المعنى، ولا محذور في ذلك؛ فإنّ اللّحاظين رغم كونهما مثلين يشفع لإمكانية اجتماعهما أنّهما مختلفان في المتعلّق، فأحدهما لحاظ لهذا المعنى، والآخر لحاظ للمعنى الثاني. وهذا حال اجتماع الحبّ والبغض مثلاً في النفس بالنسبة لمتعلّقين رغم أنّ الحبّ والبغض متضادّان، فتضادّهما لم يمنع عن اجتماعهما في النفس؛ لأنّ تعدّد المتعلّق كان شفيعاً لإمكانية اجتماعهما، حيث تعلّق الحبّ بشخص والبغض بشخص آخر مثلاً، وتعدّد اللّحاظ في جانب المعنى لا يوجب تعدّد اللّحاظ في جانب اللفظ؛ لأنّ اللفظ لم يفرض إلاّ علامة للمعنى، أي: كون الانتقال إليه سبباً للانتقال إلى المعنى، وقد يكون شيء ما علامة لشئيين أو أكثر، ويوجب الانتقال إليهما أو إليها رغم أنّ العلامة لم تلحظ إلاّ مرّة واحدة، والانتقال إلى المعنى أو لحاظه ليس من خلال لحاظ اللفظ، بل هو أمر مستقلّ عن لحاظ اللفظ، وغاية الأمر: أنّ لحاظ اللفظ كان سبباً للانتقال إلى المعنى، لا أنّ الانتقال إلى المعنى كان من خلاله. وأمّا إذا فرض: أنّ الاستعمال يستبطن لحاظ اللفظ فانياً في المعنى ومرآة له، فهذا يعني: أنّ لحاظ المعنى لم يكن إلاّ من خلال لحاظ اللفظ، ولحاظ المعنى هو يعني مرآة لحاظ اللفظ، فتعدّد اللّحاظ في جانب المعنى يعني - لا محالة - تعدّد اللّحاظ في جانب اللفظ، ولئن كان تعدّد اللّحاظ في جانب المعنى معقولاً؛ لأنّ تعدّد المتعلّق - وهو المعنى كان - كفيلاً بحلّ مشكلة استحالة اجتماع المثليين، فتعدّد اللّحاظ في جانب اللفظ خالٍ عن هذا الحلّ؛ لأنّ المتعلّق واحد وهو اللفظ الواحد، فيلزم من ذلك اجتماع المثليين في صفحة النفس، وهو محال.

أقول: لو انتهى البحث إلى هذا المستوى من الحديث، أمكن أن يقال: إنّ تعدّد المفنيّ فيه كفيلاً بحلّ إشكال استحالة الاجتماع؛ فإنّ الفناء هو عين اللّحاظ الفنائيّ، فتعدّد المفنيّ فيه يكون نوعاً من تعدّد متعلّق اللّحاظ الفنائيّ؛ لأنّ اللّحاظ الفنائيّ له متعلّقان: أحدهما الفاني، والثاني المفنيّ فيه، فتعدّد المفنيّ فيه يكون تعدّداً لمتعلّق اللّحاظ، ورافعاً لمشكلة

←

→

استحالة اجتماع لحاظين فنائيين كما كان تعدّد المتعلّق في طرف لحاظ المعنى رافعاً لمشكلة استحالة اجتماع لحاظين.

ثمّ نقل المحقّق العراقي رحمته في مقالاته برهاناً آخر على استحالة استعمال اللفظ في معنيين لو تمّ جرى حتّى بناءً على مبنى العلامة والأمازيّة، ولا يختصّ بمعنى المراتيّة والفناء، وهو: أنّ الانتقال إلى المعنى مسبّب عن تصوّر اللفظ ومعلول له فإذا فرض انتقالان إلى معنيين مستقلّين بسبب لفظ واحد كان هذا يعني توارّد معلولين على علّة واحدة، وهذا مستحيل.

وأجاب عليه المحقّق العراقي رحمته بأنّ اللفظ يكون بضمّ القرينة علّة للانتقال إلى معنى من المعاني المتعددة التي فرض اللفظ مشتركاً بينها، والانتقال إلى معنيين يتوقّف على تعدّد القرينة، فيكون اللفظ بضمّ إحدى القرينتين سبباً للانتقال إلى أحد المعنيين، وبضمّ القرينة الأخرى سبباً للانتقال إلى المعنى الآخر، ولا محذور في ذلك (راجع المقالات، ج ١، ص ١٦٢ - ١٦٣ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم).

أقول: إنّ أستاذنا الشهيد رحمته أورد على هذا البرهان (على ما ورد في تقرير السيّد الهاشميّ حفظه الله، ج ١، ص ١٥١):

أولاً بأنّ اللفظ ليس علّة تامّة بوحده لإيجاد معنى خاصّ في الذهن، بل هناك جزء آخر للعلّة، وهو القرن الأكيد الحاصل بالوضع، أو الألفة الذهنيّة الحاصلة بالقرن الأكيد. وهذا متعدّد بتعدّد المعاني، فيمكن افتراض أنّه بضمّ ذلك تعدّد المعلول، وهو وجود المعنى في الذهن، فلم يلزم صدور الكثير عن الواحد بلا حاجة إلى ما ذكره المحقّق العراقي رحمته من التخلّص عن ذلك بفرض ضمّ القرينة.

وثانياً: أنّ هذا البرهان فيه خلط بين الاستعمال وتفهم المعنى، فإنّ حديثنا في إمكانيّة وعدم إمكانيّة استعمال اللفظ في المعنى. واستعمال اللفظ في المعنى لا يلزم التفهم، بل قد يقصد المستعمل الإجمال، ومسألة لزوم تعدّد المعلول - وهو ما ينسب إلى الذهن من

←

→

المعنى لعلّة واحدة - راجعة إلى جانب التفهيم، لا إلى جانب الاستعمال. ثم إنَّ المحقّق العراقي رحمته الله قد اختار في مقالاته استحالة استعمال اللفظ في معنيين بحجّة: أنّ الاستعمال يستبطن اللحاظ الفنائي للفظ في المعنى. ففرض تعدّد المعنى مع استقلال أحد المعنيين عن الآخر يستدعي تعدّد لحاظ اللفظ، وهذا يعني اجتماع المثلين. ولكن الذي ورد اختياره في نهاية الأفكار هو إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وذلك (على ما ورد في نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٠٥ - ١١٠ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم) لأجل أنّ الاستحالة إنّما تتمّ فيما لو فرض المعنيان مستقلّين في عالم اللحاظ، فيلزم تعدّد اللحاظ المنتهي إلى اجتماع المثلين بالبيان الذي عرفت. أمّا لو فرض المعنيان مستقلّين في ذاتهما لا في عالم اللحاظ، فلا يلزم هذا المحذور؛ إذ بالإمكان تعلّق لحاظ واحد بكلا المعنيين برغم استقلال أحدهما عن الآخر في ذاتهما. وقد جمع رحمته الله عدّة قرائن على أنّ القائلين بالاستحالة إنّما قصدوا بذلك الاستحالة في فرض استقلال المعنيين أحدهما عن الآخر حتّى في عالم اللحاظ، وقال: لا يظنّ بهم إرادة دعوى الامتناع في هذه الصورة، فإنّ تمام همّهم في المنع عقلاً إنّما هو صورة استقلال المعنيين بوصف الملحوظيّة.

وعلى أيّ حال، فبعد إمكان هذا القسم من الاستعمال في نفسه، أي: الاستعمال بلا تعدّد اللحاظ لا يوجد لدينا برهان عقليّ على استحالة استعمال اللفظ في معنيين. أقول: إن تعدّد المعنى في عالم الوضع مثلاً، أو في عالم وجوده الخارجي، أو عالم تقرّره الماهويّ، أو عالم تصوّر ذهنيّ غير اللحاظ الاستعماليّ، أو نحو ذلك لا أثر له في البحث؛ إذ كلّ ذلك لا يجعل المستعمل فيه - بما هو مستعمل فيه - متعدّداً، وإنّما الكلام في تعدّده في عالم اللحاظ الاستعماليّ، وتعدّده في عالم اللحاظ الاستعماليّ هو عين تعدّد اللحاظ، ويكون مرجع وحدة اللحاظ الاستعماليّ - لا محالة - إلى وحدة المعنى المستعمل فيه، وإرادة المجموع من حيث المجموع، والذي هو استعمال اللفظ في معنى

←

واعترض السيّد الأستاذ - دامت بركاته - على ذلك بأنّ هذا مبنيّ على مسلك المشهور: من أنّ الوضع عبارة عن الاعتبار والتنزيل، إذن فكأنّه أفني في المعنى. وأمّا إذا كان الوضع عبارة عن التعهّد، فقد جعل اللفظ علامة على إرادة المعنى، وليس بابه باب الفناء^(١).

والتحقيق: أنّ كلام المحقّق الخراسانيّ رحمته غير مربوط بباب الوضع، بل مربوط بتشخيص الاستعمال؛ فإنّ هناك باين: الأوّل: باب الوضع، ونتكلّم فيه فيما يضعه الواضع لتكوّن الدلالة، والثاني: باب الاستعمال، فيتكلّم فيه في أنّه بعد تماميّة الوضع كيف يستعمل المستعمل؟ فهل الاستعمال عبارة عن المراتيّة والفناء في ذي المرأة، أو بابه باب العلامة وذي العلامة، من قبيل: العمود الذي يوضع على رأس الفرسخ؟ وكلّ واحدٍ من الاحتمالين معقول على جميع المباني في باب الوضع، ولا برهان على تعيين المراتيّة كما لا برهان على تعيين العلامة. ومن هنا يبطل كلام صاحب الكفاية، فإنّ قوله: إنّ اللفظ إذا اندكّ في جنب معنى لا يعقل اندكاكه في نفس الوقت في جنب معنى آخر مبنيّ على المراتيّة والفناء، بينما يمكن للمستعمل أن يتّبع طريقة الاستعمال العلاميّ دون الاستعمال المراتيّ، فيتعلّق عندئذٍ استعمال اللفظ في معنيين، سواء فرضنا أنّ الوضع عبارة عن الاعتبار والتنزيل أو فرضنا أنّه عبارة عن التعهّد^(٢).

→

واحد مجازي، وهو خروج عن موضع البحث.

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ بحسب طبعة مطبعة النجف.

(٢) جعل السيّد الخوئيّ رحمته كون الاستعمال إفناءً لللفظ في المعنى أو مجرد إيجاد العلامة تابعاً لكون الوضع تنزيلاً للفظ منزلة المعنى أو تعهداً والتزاماً نفسانياً، في حين أنّه

←

نعم، حيث إنّ المرآتية في الاستعمال هي الغالب، وهي المنصرف من الاستعمالات العرفية تكون هذه نكتة في استظهار عدم كون الاستعمال في معنيين.

ولا إشكال في أنّ إرادة أكثر من معنى خلاف الظاهر، فما هي النكتة في ذلك؟

→

لا يوجد أيّ مبرّر لفرض هذه التبعية.

توضيح ذلك: أنّه إذا فرضنا أنّ الوضع عبارة عن التنزيل، أو اعتبار اللفظ معنى ونحو ذلك، فالواضع شخص والمستعمل شخص آخر، وعمل الواضع شيء وهو تنزيل اللفظ منزلة المعنى أو اعتباره معنى، وعمل المستعمل شيء آخر وهو: إمّا استعمال اللفظ في المعنى على شكل مجرد لحاظ العلامة، أو استعماله فيه على شكل اللحاظ المرآتية والفناء. وعمل الواضع من التنزيل أو الاعتبار لا يعين أحد الأمرين على المستعمل؛ إذ لا نكتة لهذا التعيين.

وإذا فرضنا أنّ الوضع عبارة عن التعهّد فالواضع والمستعمل واحد. والاستعمال - في الحقيقة - يكون وفاءً بذاك التعهّد، فعندئذٍ لو فرض أنّ التعهّد تعلّق بالجامع بين لحاظ العلامة واللحاظ المرآتيّ أو الفنائيّ، أي: أنّه تعهّد مثلاً بأنّه متى ما أتى باللفظ قصد المعنى بأحد الشكلين، فهذا التعهّد لا يعين شكل الوفاء به لدى الاستعمال، فهو لدى الاستعمال بإمكانه أن يلحظ اللفظ كعلامة، وبإمكانه أن يحلّظه لحاظاً فنائيّاً ومرآتياً للمعنى، ولو فرض أنّ التعهّد تعلّق بأحد الأمرين بالخصوص، أي: أنّه تعهّد مثلاً بأنّه متى ما أتى باللفظ لاحظّه لحاظاً فنائيّاً في ذاك المعنى، أو تعهّد بأنّه متى ما أتى باللفظ استعمله استعمال العلامة لذاك المعنى، فهذا يجب أن يكون الاستعمال تبعاً للوضع؛ لأنّ الوضع هو التعهّد، والاستعمال وفاءً بذلك التعهّد، ولكن عندئذٍ لا يوجد دليل على أنّه يجب أن يكون التعهّد تعهّداً باللحاظ العلاميّ لا الفنائيّ كي يقال: أنّه إذن تعيّن أن يكون الاستعمال علامياً، بل التعهّد معقول بكلا الشكلين، وبالجامع بينهما، وبالتالي لا دليل على ضرورة كون الاستعمال على شكل العلامة.

فذهب من ذهب إلى أنّ النكتة هي أخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له إلى آخر ما قرأناه في الكتب^(١)، بينما ليس الأمر كذلك، وإنما النكتة ما عرفت. فتحصل: أنّ الاستعمال في معنيين معقول، لكنّه خلاف ظاهر الدليل^(٢).

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٢٠٩ بحسب طبعة مطبعة النجف، ونهاية الأفكار، ج ١، ص ١١١ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وغير ذلك من الكتب.
(٢) ولو تنزّلنا عن ذلك، وافترضنا: أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى معقول ومألوف كاستعماله في معنى واحد، فهل يمكن إثبات ذلك بالإطلاق؟ الجواب: لا؛ وذلك لأنّه لو قصد بالإطلاق الإطلاق الحكمي، فهو إنّما يجري فيما إذا أحرزت إرادة الجامع وشكّ في قيد لم يبيّن، في حين أنّه لو كان المقصود في المقام من إجراء الإطلاق إحراز إرادة الجامع بين المعاني، فأولاً: إحراز إرادة الجامع ليس بالإطلاق، بل - كما قلنا - لا بدّ من إحرازها سابقاً ثمّ نفي طرؤ القيد عليه بالإطلاق. وثانياً: أنّ فرض إرادة الجامع لا يعني استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل يعني استعماله في معنى واحد مجازي، وهو الجامع. وهذا خلف بحثنا.

ولو كان المقصود إحراز إرادة الجميع فليس هذا هو دأب الإطلاق؛ فإنّ دأبه رفض القيود لا جمع الحصص المحتملة.
ولو قصد بالإطلاق الإطلاق بملاك ترك التفصيل، فلو صحّ هذا أثبت أيضاً إرادة الجامع، وهذا يعني أيضاً استعمال اللفظ في معنى واحد مجازي، وهو الجامع، وليس هذا هو المقصود في المقام.

بقي الكلام فيما قد يقال من أنّ المحذور الموجود في استعمال اللفظ في أكثر من معنى - سواء كان عبارة عن محذور الاستحالة، أو محذور مخالفة الظاهر؛ لأجل ظهور الاستعمال في النظر الفنائي، أو أيّ محذور آخر - غير موجود في مورد التثنية والجمع.
وكأنّ الأصل في ذلك ما ورد في كلام صاحب المعالم^{رحمته} من أنّ التثنية أو الجمع في قوّة تكرار اللفظ، فلو قال: «جئني بعينين»، فكأنّما قال: «جئني بعين وعين»، فلا مانع من أن يريد بإحدهما الذهب مثلاً، وبالأخر الفضة، فإنّ المعتبر في تصحيح التثنية أو الجمع إنّما

→

هو الاتفاق في اللفظ لا الاتفاق في المعنى، وبهذا صحّت التثنية والجمع في الأعلام (راجع كتاب المعالم، ص ٦١ بحسب طبعة مؤسسة عبد الرحيم العلمي التوأم بترجمة وشرح المترجم هادي المازندراني).

أقول: لو قصد بالعينين فردين من الذهب وفردين من الفضة - مثلاً - رجع ذلك إلى أصل الاستعمال في معنيين من دون خصوصية لعلامة التثنية، إلا أن هذا غير مقصود لصاحب المعالم ومن يحذو حذوه حتماً.

ولو أن أحداً قصد هذا المعنى، فلو كان يرى المادة والهيئة في التثنية بمجموعهما موضوعاً بوضع موحد، فهذا من استعمال اللفظ في معنيين بما فيه من المحذور الماضي، ولو كان يرى أن المادة موضوعة لأصل المعنى والهيئة موضوعة للتعدد، فقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله: أن هذا داخل في استعمال المادة في معنيين، وهو مشتمل على نفس المحذور المفترض في أصل استعمال اللفظ في معنيين. أمّا الهيئة فلم تستعمل في معنيين برغم أنه فهم منها أربعة أفراد من طبيعتي الفضة والذهب، فإنّ هذا إنما كان يتبع أن التثنية تعدّد نفس المعنى المقصود من المادة، والمفروض: أنه قصد بالمادة الذهب والفضة معاً، فلا محالة تصبح الافراد ببركة التثنية أربعة، وذلك من قبيل: ما لو تُثِّبَت العشرة فقيلاً: عشرين، أو تُثِّبَت الطائفة فقيلاً: طائفتان، فمن الواضح أن الأعداد الشخصية ستكون أكثر من اثنين؛ لأنّ المفرد لهاتين التثنيتين كان مشتملاً على أكثر من فرد شخصي، وقد تُثِّبَ ذاك المفرد حسب الفرض (راجع المحاضرات للفتاوى، ج ١، ص ٢١١ - ٢١٢).

وأورد على ذلك أستاذنا الشهيد رحمته الله (على ما ورد في تقرير السيد الهاشمي حفظه الله، ج ١، ص ١٥٦) بأنّ مادة العين إذا كانت مستعملة في المجموع من الذهب والفضة، صحّ هذا الكلام، إلا أن هذا خروج عن استعمال المادة في معنيين، ورجوع إلى استعمالها في معنى واحد مجازي، وهو خلف فرض البحث. أمّا إذا كانت مستعملة في معنيين مستقلّين فالهيئة أيضاً استعملت في تثنيتين، وهذا يعني تورّط الهيئة كالمادة في مشكلة الاستعمال

←

→

في معنيين.

وعلى أية حال، فأصل هذا الحديث خروج عما قصده القائل بجواز استعمال التثنية في معنيين، أو عرفيته وعدم اشتماله على المحذور المفترض في استعمال المفرد في معنيين.

وأما ما أفاده صاحب المعالم رحمته من أن التثنية بمنزلة تكرار اللفظ فلا مانع من إرادة معنيين في مقابل اللفظين، فقد أورد عليه صاحب الكفاية بأن التثنية إنما هي بمنزلة تكرار اللفظ بما قصد به من المعنى، لا تكراره محضاً مع فرض إرادة معنيين منه. وأما تثنية الأعلام فقد أولها بإرادة المسمى (راجع الكفاية، ج ١، ص ٥٦ بحسب طبعة المشكيني).

وذكر الشيخ الإصفهاني رحمته: أن فرض كون مفاد الهيئة تكرار ذات اللفظ لا معنى له؛ فإن الهيئة تطراً على المادة لكي يطرأ مفادها وهو التعدد على مفاد المادة؛ لأن مفاد المادة وهي الطبيعة يمكن تكرارها، بمعنى تجسدها في فردين منها. أما طروء مفاد الهيئة على لفظ المادة بما هو لفظ فمما لا معنى له؛ لأن اللفظ والمعنى مقولتان متباينتان (راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٩٢ - ٩٣ بحسب مكتبة الطباطبائي بقم).

وأما المحقق العراقي رحمته فهو يرى أن فرض كون هيئة التثنية بمنزلة تكرار اللفظ لا ينفع شيئاً في حل مشكلة استعمال اللفظ في معنيين؛ لأن مشكلة استعمال اللفظ في معنيين في نظره عبارة عن لزوم اجتماع لحاظين على لفظ واحد، واللفظ في المقام واحد على أي حال، فإن فرض كون الهيئة تعطي معنى تكرار اللفظ، لم يوجب تكرار اللفظ حقيقة. هذا مضافاً إلى بيان آخر موجود في المقالات مقتضب يمكن توجيهه بهذا التقريب، وهو: أننا إن فسرنا التثنية بمعنى كونها في قوة تكرار لفظ المادة مع حمل كل من المادتين المفترضتين على معنى فرد من أفراد الطبيعة، فيكون (رجل) في مثل (رجلان) مستعملاً بمعنى الفرد من الرجل كان هذا مجازاً، ومن الواضح بطلان تفسير التثنية بهذا التفسير. وإن فسرناها بمعنى كونها في قوة تكرار لفظ المادة مع حمل كل من المادتين المفترضتين

←

→

على معنى الطبيعة، فتكرار ذكر الطبيعة لا يعني الدلالة على فردين، بينما لا إشكال في أن التثنية تدلّ على إرادة فردين، إذن ينحصر الأمر في تفسير ثالث، وهو: أن المادة تدلّ على الطبيعة، والهيئة تدلّ على تمثّل الطبيعة في فرد، لا على تكرار المادة. وبهذا يبطل تفسير مثل كلمة (عينين) بمعنى معنيين من العين كالذهب والفضّة، أو الباكية والجارية؛ لأنّ المادة مستعملة في إحدى تلك الطبائع، والهيئة تدلّ على تجسّد تلك الطبيعة في فردين (راجع المقالات، ج ١، ص ١٦٧ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم).

أقول: لعلّ الجذر الوجدانيّ الذي أدّى إلى توهم كون استعمال اللفظ في التثنية في معنيين ممكناً، أو سليماً - بخلاف استعمال المفرد في ذلك - هو: إمكانيّة حمل المادة ولو مجازاً على إرادة المسمّى، ودلالة الهيئة عندئذٍ على إرادة مسمّيين كما يقال في الأعلام. وعلى أيّة حال، فقد اتّضح بكلّ ما عرضناه: أنّه لا فرق في استعمال اللفظ في معنيين بطلاناً أو مخالفةً للظاهر بين المفرد والتثنية والجمع.

بقي الكلام في أنّه: لئن كانت هيئة التثنية تدلّ على تجسّد مفاد المادة في فردين مثلاً فكيف نفسّر تثنية الأعلام باعتبار أنّ العلم معناه جزئيّ غير قابل للتكثّر، فلا يمكن فرض تجسّد مفاده في فردين؟! فهل ننكر على هذا الأساس فرض الوضع النوعي لهيئة التثنية في مقابل وضع المادة، ونفترض أنّ كلّ تثنية وضعت بمادّتها وهيئتها للمعنى المناسب لموردتها، أو يمكن تفسير هيئة التثنية في مورد الأعلام بالتفسير العام المنسجم مع تثنية أسماء الأجناس؟

لعلّ أشهر جواب وأسهله على ذلك هو تأويل المادة في التثنية والجمع بمعنى المسمّى، فزیدان يعني مسمّيان بزيد.

واكتفى صاحب المعالم في الإيراد على ذلك باستبداه بطلانه حيث قال: «وتأويل بعضهم له بالمسمّى تعسّف بعيد» (راجع المعالم، ص ٦١ بحسب الطبعة المشتملة على ترجمة وشرح هادي المازندراني).

←

→

ولكن المحقق العراقي رحمه الله عمّق الإشكال على ذلك باستلزامه لنكارة العلم الشخصي عند تثنيته، مع أنّهم يرتّبون آثار المعرفة على ذلك (راجع المقالات، المقالة ١١، ص ١٦٧ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي بقم). ونسب ما يشبه ذلك أيضاً السيّد الهاشمي - حفظه الله - إلى أستاذنا الشهيد رحمه الله (راجع تقريره، ج ١، ص ١٥٧). ولكن المركّز في ذهني خلاف ذلك، أي: أنّ العلم المثني يدخل عليه لام التعريف، وأيضاً يوصّف بالنكرة لا المعرفة وعليك بمراجعة الكتب النحويّة، والأدب المنقول عن العرب.

أمّا ما وجدته أنا في بعض الكتب، فقد ورد في كتاب النحو الوافي (ج ١، ص ١١٨ - ١١٩ بحسب طبعة دار المعارف بمصر) في باب المثني قوله: «أمّا العلم فلا يُثنى؛ لأنّ الأصل فيه أن يكون مسماً شخصاً واحداً معيّناً، ولا يثنى إلّا عند اشتراك عدّة أفراد في اسم واحد. وهذا معنى قول النحويين: «لا يثنى العلم إلّا بعد قصد تنكيره» وحينئذٍ تزداد عليه: (ال) التثنية لتعيد له التعريف، أو يسبقه حرف من حروف النداء مثل: (يا) لإفادة التعيين والتخصيص أيضاً بسبب القصد المتّجه لشخصين معيّنين نحو: يا محمّدان، أو إضافة إلى معرفة مثل: حضر محمّداك...».

وقال أيضاً في الصفحة ٢٦٥ في باب أقسام العلم تحت الخطّ: «...فكلمة مثل محمّد هي علم، فهي معرفة، فإذا ثنّي أو جمع قيل: محمّدان، ومحمّدون وكلاهما نكرة طبقاً لشروط التثنية والجمع، فإذا أردنا تعيينه وتعريفه زيدت عليه (أل) مثلاً كي تجعله معرفة». هذا، ولو كان النقض مخصوصاً بباب الأعلام لعلّه كان يسهل حلّه بدعوى التنكير والتأويل بالمسمّى.

ولكن قد يعمّق النقض بالنظر إلى باب الإشارة والضمير، حيث لا إشكال في عدم تنكير الضمير المثني أو اسم الإشارة المثني؛ لوضوح توغّلها في التعريف حتّى في حالة التثنية والجمع.

←

→

وقد نقل الشيخ العراقي رحمته الله عن الفصول: أنه عجز عن حل الإشكال في تثنية الإشارات، فذهب إلى كون الوضع في تثنية الإشارات لمجموع المادة والهيئة، وعدم وجود وضع نوعي لهيئة التثنية بلحاظ الإشارات، وعدم مراعاة قواعد التثنية فيها من كونها من باب الدالين والمدلولين.

وأورد عليه المحقق العراقي بأنه لا يساعده الوجدان والذوق السليم.

وأفاد المحقق العراقي في حل الإشكال وجهين:

أحدهما: مخصوص بباب الإشارة والضمير، وهو دعوى: أن التثنية تفيد فيها تكرار تجسد المعنى المبهم الذي دلّت عليه المادة من المفرد المذكر مثلاً، والمعروض للإشارة التي بها أصبح معرفة، فيكون المتكرر متعلق التعيين بالإشارة؛ ولذا يكون معرفة، وليس المتعين بالإشارة متكرراً كي لا يقبل التكرّر، أو يخرج عن التعريف والتعيين بسبب التكرّر (راجع المقالات ١، المقالة ١١، ص ١٦٨ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي).

وأورد عليه أستاذنا الشهيد رحمته الله (على ما نقله السيد الهاشمي حفظه الله في تقريره، ج ١، ص ١٥٧) بأن الإشارة إن فرض انفهامها من المادة أصبح التكرّر في طول الإشارة؛ لأنّ التثنية تكرر مفاد المادة حسب الفرض، في حين أن المتعين لا يقبل التكرّر. وإن فرض انفهامها من الهيئة، فهذا يعني: أن هيئة التثنية خرجت في باب اسم الإشارة عن مفادها المؤلف والموضوع لها نوعاً، وهو مجرد الدلالة على التعدّد أو التكرار، فلم ينجح العلاج فيما هو المقصود من تفسير هيئة التثنية هنا بما هو المؤلف في سائر الموارد.

أقول: لعلّ مقصود الشيخ العراقي رحمته الله هو: أن هيئة التثنية موضوعة للمقدار الممكن من تعديد تجسد ما يكون داخلاً في مفاد المادة. أمّا أنّها هل تفيد تعديد كلّ مفادها، أو تفيد تعديد جزء تحليلي منها، فهذا يختلف باختلاف ما يمكن في المورد، ففي مثل اسم الجنس الذي لا توجد فيه إشارة تكون هيئة التثنية مفيدة لتعدد تجسد الطبيعة المفهومة من المادة في فردين، وفي مثل اسم الإشارة الذي لا يمكن تعديد تجسد المتعين

←

→

بالإشارة فيه تكون الهيئة مفيدة لتعديد تجسّد ما يشار إليه، وتعرض الإشارة المستفادة من المادّة على المتكرّر في طول التكرار لا قبله.

وثانيهما: الالتزام بنظرية صاحب المعالم من كون التثنية في العلم في حكم تكرار اللفظ، بفرق: أنّ صاحب المعالم كان يلتزم بكون مفاد التثنية عبارة عن حكم تكرار اللفظ مطلقاً، ولكن الشيخ العراقي رحمته الله يقول (كما ورد في المقالات، المقالة ١١، ص ١٦٧ - ١٦٨): إنّ علامة التثنية تدلّ على تكرّر طبيعة مدخوله لفظاً أو معنىً، وبما أنّه في باب اسم الجنس لم يمكن تكرار اللفظ للزوم محذور المجاز من إرادة الفرد من الموضوع للطبيعة، فانصرف الأمر إلى تكرار المعنى، أي: تجسّد معنى الطبيعة في فردين. أما في باب العلم، فالأمر على العكس؛ إذ لا يمكن تكرار المعنى إلا بتكثير العلم، فانصرف الأمر إلى تكرار اللفظ، فبذلك تحلّ مشكلة تثنية العلم، بل ومشكلة تثنية أسماء الإشارة أيضاً المتوغّلة في التعريف، والتي لا معنى فيها للتأويل بالمسمّى أصلاً.

وأورد عليه الشيخ الإصفهاني رحمته الله في نهاية الدراية (ج ١، ص ٩٢ - ٩٣) بما مضى من أنّ الهيئة قد طرأت على المادّة، ومفاد الهيئة طراً على مفاد المادّة، وأدخل تعديلاً على مفاد المادّة. ولا معنى لفرض طروء مفاد الهيئة على لفظ المادّة وتأثير مفادها في تعديل لفظ المادّة وتكريره؛ لأنّ اللفظ والمفاد مقولتان متباينتان.

وإذا كان مفاد هيئة التثنية هو التعديد - وهو راجع إلى المعنى - فلا محالة نقع في مشكلة: أنّ معنى العلم بما أنّه غير قابل للتعدد فلا بدّ في تفسير تثنية العلم من مثل التأويل إلى المسمّى ممّا يقبل التكثير والتعدد.

ثمّ ذكر الشيخ الإصفهاني رحمته الله حلاً آخر لا يمكن تفسير تثنية الأعلام من دون رجوعه إلى التأويل بالمسمّى، وهو أن يفترض: أنّ المادّة في مثل «زيدان» لم تستعمل في المعنى الموضوع له، وهو الشخص المسمّى، بل استعملت في نوع هذا اللفظ، لكن بما له من معنى، أي: أنّ شخص اللفظ الذي صدر من المتكلّم هو لفظاً، ونوع ذلك اللفظ هو المعنى،

←

→

ولكن لا بما هو لفظ خاوي عن المعنى كما في قولنا مثلاً: «ضرب صوت معتمد على مقاطع الفم»، بل بما هو لفظ حاكٍ عن المعنى كما في قولنا مثلاً: «ضرب فعل مشتمل على النسبة»، فلفظة «ضرب» استعملت هنا في نوع ضرب لا في معنى الضرب الموضوع له، ولكن لم تستعمل في نوع هذا اللفظ غير المشير إلى المعنى، فإنّ نوع هذا اللفظ ليس فعلاً مشتملاً على النسبة، بل استعملت في نوع ضرب بما هو مشير إلى ذاك المعنى المشتمل على النسبة. وهذا أمر بين أمرين، أي: بين أن يكون شخص هذا اللفظ مستعملاً في نوعه الخاوي عن المعنى وبين أن يكون مستعملاً في معناه الموضوع له، فهو مستعمل في نوعه الحاكي عن ذاك المعنى، فإذا فرض أنّ شخص لفظة زيد في قولنا «زيدان» مستعمل في نوع هذا اللفظ بما هو حاكٍ عن المعنى، فمن المعلوم أنّ هذا النوع له أفراد عديدة بعدد المسمّين بزيد، فقد ثنّي حتّى يقصد بذلك فردان من هذا المعنى الكلّي من دون أن تنتهي إلى استعمال اللفظ في المسمّى، أو ثنّي معنى جزئياً لا يقبل التثنية.

وقد أورد على ذلك أستاذنا الشهيد رحمته الله (بحسب ما ورد في تقرير السيّد الهاشمي حفظه الله، ج ١، ص ١٥٩) بأنّ ما جعل قيداً لمفهوم نوع اللفظ الذي فرض هو المعنى المقصود بكلمة «زيد» هل هو مفهوم الدلالة على المعنى، أو حقيقة الدلالة على المعنى وواقعها؟ إن فرض الأوّل ورد عليه: أولاً: أنّه لا يتبادر إلى الذهن من جملة «جاءني زيدان» مثلاً مفهوم الدلالة إطلاقاً.

وثانياً: لا نعلم كيف صار الذهن ينسب إلى واقع معنى اللفظ، وهو الشخص الذي جعل «زيد» علماً له من كلمة استعملت في نوع اللفظ، المقيّد بمفهوم الدلالة لا حقيقة الدلالة؛ إذ لا شكّ في أنّه يفهم من قوله «جاءني زيدان» مجيء شخصين واقعيين، لا مجرد لفظين دالّين على شخصين.

وإن فرض الثاني، وهو تقيّد نوع اللفظ الذي هو مفهوم كلمة «زيد» بواقع الدلالة، فمن الواضح: أنّ المفهوم لا يعقل تقييده إلا بمفهوم لا بالواقع، والانتقال التصوّري إنّما يكون

←

→

بين مفهومين لا بين مفهوم وواقع.

أقول: ويمكن بيان الإشكال بصياغة أخرى، وذلك ببيان: أن قياس ذلك بمثل (ضرب فعل مشتمل على النسبة) قياس مع الفارق؛ فإن كلمة «ضرب» في هذه الجملة تشير إلى ما هو بالنظر التصوري الاستعمالي واقع نوع هذه الكلمة بما هي دالة على معنى نسبي، وبالنظر التصديقي تشير إلى هذا المفهوم، ولا تشير - بأي وجه من الوجوه - إلى معنى الفعل الدال على صدور الضرب لا بما هو مفهوم في النظر التصديقي، ولا بما هو فان في واقع هذا المفهوم في النظر التصوري، وأما مادة زيد في كلمة «زيدان» في قولنا مثلاً: «جاءني زيدان» فحقاً يقصد بها ما هو بالنظر التصديقي مفهوم شخص ما، وبالنظر الفنائي الاستعمالي، أو التصوري واقع شخص ما. وأما هذا المفهوم الوسط، وهو نوع لفظة زيد الحاكية عن المعنى، فلا يتبادر إلى الذهن من هذه الجملة أبداً. ولو تبادر إلى الذهن فلا ندري كيف يفنى في واقع الشخصين؟! إذ لا يوجد إلا فناء استعمالي واحد، فلا معنى لفرض فناء استعمالي في فناء استعمالي.

المشتق

- مقدمات.
- مقتضى الأصل العملي في المشتقات.
- أدلة القولين في وضع المشتق.
- خاتمة.

الأمر الحادي عشر: في المشتقّ.

لا إشكال في صحّة استعمال المشتقّ في المتلبّس بالمبدأ فعلاً، وفيما انقضى عنه المبدأ، وفيما يتلبّس به في المستقبل، كما أنّه لا إشكال في كونه حقيقة في الأوّل ومجازاً في الثالث، وإنّما الكلام في أنّه: هل هو حقيقة في الثاني أيضاً، أي: حقيقة في الأعمّ من المتلبّس بالمبدأ بالفعل ومّا انقضى عنه المبدأ، أو حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ بالفعل؟ فمنهم من يقول بالأوّل، ومنهم من يقول بالثاني، ومنهم من يفصل بين بعض المشتقات وبعض. وتحقيق الكلام يتوقّف على مقدّمات:

مقدّمات

تحرير محلّ النزاع:

المقدّمة الأولى: في تحرير محلّ النزاع.

لا يخفى: أنّه توجد لدينا ثلاث دوائر من الأسماء بعضها أعمّ من بعض:

١ - دائرة الأوصاف الاشتقاقية.

٢ - دائرة مطلق الأسماء الاشتقاقية، فتشمل المصادر مثلاً، مع أنه لا توصف الذات بها إلا بنحو المسامحة.

٣ - مطلق الأسماء ولو كان جامداً، كالإنسان والحيوان.
ولا بد أن نعرف أن كل دائرة من هذه الدوائر بأي مقدار تدخل في محل النزاع؟ فهل النزاع يشمل هذه الدوائر بكاملها أو بعضها، أو يشمل قسماً خاصاً مما يدخل في هذه الدوائر؟

ولكي نعرف ذلك يجب أن نرى ما هو الملاك والميزان الفني في تعقل النزاع حتى نطبقه بعد ذلك على هذه الدوائر.

وقد قالوا: إن الضابط الفني في جريان النزاع وتعقله مركب من ركنين:
الأول: أن يكون جارياً على الذات، أي: مما يحمل على الذات ويوصف به، كاسم الفاعل والمفعول دون المصدر، فلا يقال: «زيد ضرب» إلا بنحو من المجاز مثلاً والمسامحة، فما لا يحمل على الذات لا معنى لأن يقال: هل هو حقيقة في خصوص المتلبس بالفعل، أو الأعم؟

الثاني: أن تكون الحيثية المصححة للحمل المسماة بالمبدأ ممكنة الانفكاك عن الذات مع بقاء الذات. أمّا إذا ارتفعت الذات بارتفاعها، فما معنى كون المشتق حقيقة فيها أو مجازاً؟ ففي مثل «العالم» و«الضارب» يعقل النزاع؛ إذ يمكن ارتفاع العلم والضرب مع بقاء الذات. وهذا بخلاف ما إذا كانت الحيثية ذاتية بمعنى الذاتي في كتاب الكلّيات، كما في النوع والجنس والفصل.

وقد أرادوا هم بهذا الضابط أن يخرجوا بالركن الأول المصادر، وبالركن الثاني مثل الشجر والحجر والحيوان مما يكون مبدؤه ذاتياً، وهو الحال في النوع والجنس والفصل، إلا أنهم وقعوا في مشكلة، وهي: أن الركن الثاني يخرج

الصفات العرضية التي هي لازم للذات، وذلك كالواجب والممكن والممتنع والسبب والمولّد والمولّد ونحو ذلك، فإنّه لا يعقل زوال هذا العرضيّ مع بقاء الذات.

ومن هنا اضطرّ السيّد الأستاذ - دامت بركاته - لدفع هذا الإشكال أن يقول: إنّنا نتكلّم في وضع الهيئات الاشتقاقية، ووضعها نوعي، فهيئة (واجب) مثلاً بشخصها لم توضع حتّى يقع هذا الإشكال، ويقال: إنّّه لا يعقل زوال المبدأ وبقاء الذات، وإنّما الموضوع هو طبيعة هيئة فاعل، ولا إشكال في أنّ هذه الهيئة قابلة لزوال المبدأ فيها عن الذات ولو بلحاظ بعض الأفراد^(١).

إلا أنّ التحقيق: أنّ هذه البلبلة نشأت من عدم تحديد الركن الثاني، فوقع خلط بين الاستحالة الفلسفية والاستحالة المنطقية. ونقصد بالاستحالة المنطقية: الاستحالة على أساس التناقض، كأنفكاك الإنسان عن الإنسانيّة بأن تبقى الذات بالرغم من زوال المبدأ، فإنّ هذا معناه اجتماع النقيضين، وبالأستحالة الفلسفية: كلّ استحالة لا ترجع إلى التناقض، كأنفكاك النار عن الحرارة، وذات الواجب عن الوجود، أو ذات الممكن عن الإمكان ونحو ذلك، فإذا فرض: أنّ الركن الثاني يجب أن يكون هو عدم استحالة زوال المبدأ مع بقاء الذات استحالة منطقية لا فلسفية ارتفع الإشكال، فإنّ هذه الاستحالة إنّما هي في الذاتيات، حيث إنّ زوالها مع بقاء الذات تناقض؛ إذ هي عين الذات أو جزؤها. وأمّا في العرضيات اللازمة، فلا تناقض في فرض زوالها مع بقاء الذات، وإنّما الاستحالة في ذلك فلسفية. وبناء على هذا الفرض يكون الأولى أن نعبر عن الركن الثاني بأن يكون

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٢٢٨ بحسب طبعة مطبعة النجف.

المبدأ غير الذات؛ إذ متى ما كان عينه كان الارتفاع مع بقاء الذات مستحيلًا على أساس التناقض، ومتى ما كان غيره فليس في فرض ارتفاع المبدأ مع بقاء الذات تناقض، فالركن الثاني لو عبّر عنه بالصياغة المشهورة، وهي: عدم استحالة انفكاك المبدأ عن الذات، جاء هذا الإشكال، ولو عبّر عنه بهذه الصياغة، وهي: أن يكون المبدأ غير الذات، لم يكن موضوع لهذا الإشكال.

يبقى الكلام في أن أيّ الصياغتين أحقّ بالركنية؟

فنقول: إنّ النزاع في المقام إنّما هو في الوضع، وإنّ هل وضع للأعمّ أو لا؟ ومن المعلوم أنّ الغرض من توسعة دائرة الوضع بنحو يشمل الذات المنقضية عنها المبدأ ليس هو توسعة دائرة الوجود الخارجي بأن يصحّ أن يقال: هذا موجود، وإنّما الغرض توسعة دائرة الاستعمال بحيث يمكن الاستعمال في المنقضي عنه المبدأ. ومن المعلوم أنّ الاستعمال موقوف على التصرّ، لا على الوجود الخارجي، فضابط إمكان الاستعمال إمكان التصرّ، لا إمكان الوجود الخارجي. وفي موارد مغايرة المبدأ للذات يمكن تصوّر الذات المنفكّة عن المبدأ، وإن كان المبدأ من الأوصاف اللازمة للذات، فبالإمكان تصوّر ذاتٍ انقضت عنها الوجوب، أو الإمكان، أو العلّية، أو غير ذلك من الصفات اللازمة للذات، فإذا أمكن التصرّ تعقّل الاستعمال، وإذا تعقّل الاستعمال تعقّل الوضع، وإذا تعقّل الوضع تعقّل النزاع. وأمّا في موارد كون المبدأ عين الذات تمامًا أو جزءها، من قبيل: الإنسان والإنسانية، أو الإنسان والحيوانية فلا يمكن تصوير الوضع للأعمّ، فإنّه إذا أريد بالقول بالوضع للأعمّ: أنّ كلمة «الإنسان» موضوعة مثلاً للأعمّ من الإنسان المتلبّس بالإنسانية بالفعل والمنقضية عنه الإنسانية، فهذا غير متصرّ، فإنّنا بمجرد أن فرضنا الذات فرضنا فعلية التلبّس؛ لأنّ المبدأ محتوئاً في الذات، والجمع بين

فرض الإنسان وعدم فرضه مستحيل، فهذا الذي تصوّرناه يكون في أفق التصوّر متلبساً بالمبدأ، وإن أريد الجمع بين تصوّر الإنسان وتصور اللاإنسانية بحيث أخذ النفي في المتصور لا في التصوّر فهذا معقول، لكنّ التلبّس هنا موجود؛ فإنّ فرض الذات هو فرض فعلية التلبّس.

فتحصّل: أنّه ينبغي أن يكون مقصودهم بالاستحالة هنا الاستحالة المنطقية لا الاستحالة الفلسفية.

وبعد أن تحقّق ما هو ملاك النزاع نأتي إلى الدوائر الثلاث لنرى مدى جريان النزاع فيها:

ولنبداً بالدائرة الأوسع، وهي دائرة مطلق الأسماء وإن كانت من الجوامد، فنقول: قد فصلوا في الأسماء الجوامد بين قسمين، فقالوا: إنّ ما يكون موضوعاً لما هو منتزع من مرتبة الذات، كالماء والنار والشجر والحجر ومثل هذا لا يجري فيه النزاع؛ لعدم معقوليّة انفكاك المبدأ عن الذات، وما يكون موضوعاً لعناوين عرضيّة منتزعة بلحاظ أمر خارج عن الذات، كالزوج والزوجة والسيف والمنشار والسرير ونحو ذلك يجري فيه النزاع؛ لتعقّل انفكاك المبدأ عن الذات.

أقول: أمّا القسم الثاني، فدخوله في محلّ النزاع صحيح؛ لأنّ كلا الركنين موجود فيه، فالعنوان جارٍ على الذات، والمبدأ مغاير للذات. وأمّا القسم الأول فيجب أن نتساءل: أنّهم ماذا يريدون بالذات التي قالوا: إنّها غير محفوظة بعد زوال الشجرية أو الحجرية؟ هل المراد: المركّب النوعي أو الجسم؟

ولنوضّح ذلك في مثال، وهو السيف، فلنشرح تصوّرات الفلاسفة حتّى نعرف كلمات علماء الأصول. فقد قال: الفلاسفة: إنّ السيف مثلاً مركّب من قوّة صرف - سميت بالهيولى - وصورة جسميّة، وتوجد فوق الصورة الجسميّة صورة أخرى

تسمّى بالصورة النوعيّة، وهي كونه حديداً، فالصورة الجسميّة مشتركة بين الماء والحديد وسائر الأجسام، والمائز هي الصورة الحديديّة، ويوجد هنا أمر رابع وهي الحالة المخصوصة المائزة بين السيف وسائر القطع الحديديّة كالمنشار.

أمّا الأمر الأوّل، وهو المادّة الصرف والقوّة الصرف، فلا إشكال عندهم في جوهريّته، وأنّ وجود المادّة محفوظ بإحدى الصور الجسميّة على البدل.

وأما الأمر الثاني، وهو الصورة الجسميّة، فأيضاً لا إشكال عندهم في جوهريّته. واختلفوا في أنّها: هل تتبدّل بتبدّل الصورة النوعيّة، فالخشب مثلاً حينما يصبح فحماً، أو النبات يصبح خشباً بالقطع، فصورتها الجسميّة أيضاً تبدّلت بصورة جسميّة أخرى؛ لتقومها وتحصلها بالصورة النوعيّة على حدّ تحصل الجنس بالفصل، أو أنّ صورة جسميّة واحدة تنحفظ عبر الصور النوعيّة المختلفة، وأنّها متقوّمه ومتحصّلة بأحدها، لا بشخص صورة نوعيّة حتّى تتبدّل بتبدّلها؟ وأمّا الأمر الثالث، وهو الصورة النوعيّة، فالمشهور بينهم أنّه جوهر، وهناك قول بالعرضيّة.

وأما الأمر الرابع، وهو التمايز الصنفي بين السيف والمنشار مثلاً، فيرونها عرضيّاً. هذا.

وعنوان الحديد لا إشكال في أنّه منتزِع عن السيف، ومحمول عليه بلحاظ الأمر الثالث، وهو الصورة النوعيّة، فالصورة النوعيّة بمثابة مبدأ الاشتقاق لاسم الحديد، فيقال: إنّ هذا المبدأ ذاتيّ وبزواله تزول الذات، فلا يبقى مجال للبحث عن الانطباق بعد الانقضاء.

وهنا يجب أن نعرف ماذا يقصدون بالذات التي يقولون: إنّها ترتفع بارتفاع المبدأ؟

فان أرادوا بالذات المركّب الثلاثي الذي هو نوع حقيقيّ، أي: المركّب من الأوّل والثاني والثالث، فصحيح ما يقال من أنّ الذات ترتفع بارتفاع المبدأ؛ لأنّ المبدأ جزء من أجزاء هذا المركّب الثلاثي، ولكن لا ملزم لقصر النظر على هذه الذات المصاغة من المركّب الثلاثي حتّى يقال: لا تبقى بعد ارتفاع الجزء الثالث، بل هناك ذات أخرى يمكن تصوّرها، وهي المركّب الثنائيّ، أي: المركّب من الأوّل والثاني، وهو القدر المشترك بين جميع الأجسام، فإنّه ذات، ولا إشكال في أنّه يحمل عليه عنوان الحديد، فيقال: «هذا الجسم حديد»، أو يقال: «الجسم تارة يكون حديداً وأخرى خشباً» فلنبحث عن أنّ ارتفاع الحديدية هل يوجب ارتفاع هذا المركّب الثنائيّ، أو لا؟ فنقول:

أمّا على ما يبيّناه من أنّ الركن الثاني عبارة عن مغايرة المبدأ للذات، فمن الواضح: أنّ هذا الركن ثابت؛ لأنّ الحديدية مغايرة للمركّب الثنائيّ، كما أنّ الركن الأوّل - وهو الجري على الذات - ثابت؛ إذ لا إشكال في أنّ عنوان الحديد يحمل على الجسم.

وأما إذا سلكنّا في الركن الثاني مسلكهم، وعبرنا بإمكان الانفكاك بين المبدأ والذات، وأخذنا هذه العبارة على إطلاقها، ولم نميّز بين الإمكان المنطقيّ والإمكان الفلسفيّ، أو بين الاستحالة المنطقية والاستحالة الفلسفية، فعندئذ يقع الكلام في أنّه: هل يمكن الانفكاك في المقام، أو لا؟ فنقول:

أمّا بحسب النظر الدقيّ والفلسفيّ، فهناك بحث بين الفلاسفة، فمن ذهب إلى أنّ الصورة الجسميّة متقوّمّة وجوداً بأشخاص الصور النوعيّة قال بعدم إمكان الانفكاك، وأنّ الجسم يتبدّل بتبدّل الصورة النوعيّة؛ ولذا التزموا بتبدّل الصورة الجسميّة في النخلة بقطعها؛ إذ بعد القطع تصبح خشباً. ومن ذهب إلى أنّ الصورة

الجسميّة تتقوم بإحدى الصور النوعيّة على البدل قال بإمكان الانفكاك، وأنّ الصورة الجسميّة محفوظة على كلّ حال ولو تبدّلت الصورة النوعيّة؛ لأنّ المقوم لها هو الجامع، أو قل: إحداها وهو محفوظ، وهناك من ذهب من الفلاسفة إلى أنّ الصورة الجسميّة غير متقوّمة بالصور النوعيّة لا بأشخاصها ولا بإحداها على البدل، وهو مذهب من يقول بعرضيّة الصورة النوعيّة، وعليه فأيضاً يمكن الانفكاك. هذا كلّّه بحسب تخیلات الفلاسفة.

وأما بحسب تخیل الإنسان العرفي، فالإنسان العرفي لا يشكّ في أنّ النخلة مثلاً بالقطع لا تتبدّل صورتها الجسميّة، وأنّ الخشب إذا صار فحماً فالجسم هو الجسم السابق. والتصور العرفي هو المفيد في المقام؛ فإنّنا نبحت بحثاً لغويّاً، وهو قائم على أساس الفهم العرفي، لا الفلسفي الدقيّ العقليّ.

فقد تحصّل: أنّ التفصيل بين العناوين الذاتيّة من قبيل: الحجر والشجر وغيرهما بدعوى عدم تعقّل النزاع في الأوّل غير صحيح، سواء سلطنا في تصوير الركن الثاني مسلطنا أو ما يُترأى من الجمود على حاقّ عبائهم. نعم، بحسب الخارج لم يقع نزاع في الأوّل، أعني: العناوين الذاتيّة، كالحجر والشجر والحديد وغير ذلك، فلم يدّع أحد أنّ لفظة «الحديد» موضوعة للجسم الذي تلبّس بالحديدية ولو آناً ما وبعد ذلك صار ناراً مثلاً، فالقصور إثباتي لا ثبوتي^(١).

(١) يمكن أن يقال: إنّ العرف يفرّق بين تحوّل النخلة خشباً أو الإنسان ميّتاً، فيحكم فيه بأنّ الجسم هو الجسم السابق، وتحوّل الخشب فحماً أو الكلب ملحاً، فيحكم فيه بأنّ الجسم قد تبدّل إلى جسم آخر، وبناءً على هذا، فعدم وقوع النزاع هنا في عدم صدق العنوان بعد انقضاء المبدأ ليس من باب مخالفة الفهم العرفي الإثباتي مع ما هو مقياس إمكان النزاع

→

ثبوتاً؛ وذلك لأنه وإن كان المقياس الذي أفاده أستاذنا رحمه الله في تفسير الركن الثاني من مغايرة المبدأ للذات منطبقاً على المقام، فيمكن النزاع في أن جسم الخشب أو الكلب إن بقي بعد تحوّل الصورة النوعية، فهل يصدق عليه العنوان الأول، أو لا؟ ولكن اتفاقهم على عدم الصدق لعلّه على ما هو الواقع خارجاً بعد التحوّل من تبدّل الجسم عرفاً، سواء فرض تبدّله فلسفياً، أو لا، فلعلّ محتوى اتفاقهم هو الاتفاق على أن الجسم الثاني لا يصدق عليه عنوان الخشب أو الكلب، ولا يمكن دعوى صدقه عليه ثبوتاً كما لا يحتمل ذلك إثباتاً. ولعلّ الإيمان بتبدّل الجسم - ولو عرفاً - هو الذي أوجب اشتهاار القول بمطهرية الاستحالة حتّى للمتنجّس.

وتوضيح ذلك: أن مطهرية الاستحالة للنجس يمكن الإيمان بها حتّى لو لم نقل بتبدّل الجسم، وذلك بدعوى كفاية تبدّل العنوان؛ لأنّ النجاسة كانت حكماً ثابتاً على عنوان الكلب مثلاً وقد زال؛ إمّا بدعوى: عدم صدق المشتق حقيقة بعد انقضاء المبدأ، أو بدعوى: أن احتمال الصدق غير وارد في الجوامد مثلاً حتّى على تقدير بقاء الجسم، فالمرجع عندئذٍ هي الأصول المؤمّنة بعد سقوط إطلاق دليل النجاسة. ولا يتوهم جريان استصحاب النجاسة؛ وذلك لأنّه سقط أيضاً بنفس نكتة سقوط إطلاق دليل النجاسة، وهو تبدّل العنوان؛ لأنّ العنوان كان هو موضوع الحكم، فبانفائه سقط إطلاق الدليل، وسقط الاستصحاب أيضاً؛ لتبدّل الموضوع.

أمّا في المتنجّس، فالقول بمطهرية الاستحالة - لو فرضنا عدم تبدّل الجسم عرفاً - يواجه إشكالاً؛ وذلك لأنّ الخشب المتنجّس لو صار فحماً، فصحيح: أنّ عنوان الخشبيّة زال عنه، ولكنّ موضوع النجاسة لم يكن هو عنوان الخشبيّة، بل كان هو عنوان: ما لاقى النجس، فبناءً على عدم تبدّل الجسم يكون هذا الجسم المحفوظ ضمن الفحم نفس الجسم الذي لاقى النجس، فإطلاق دليل النجاسة يشملّه، واستصحاب النجاسة أيضاً جارٍ؛ لأنّ الموضوع لم يتبدّل.

وينحلّ الإشكال لو أمّا بتبدّل الجسم ولو عرفاً، فعندئذٍ يكون موضوع دليل النجاسة

←

→

منتفياً، ويكون استصحاب النجاسة أيضاً ساقطاً بتبدل الموضوع، فتصل النوبة إلى الأصول المؤتمنة.

وقد حاول أستاذنا الشهيد رحمه الله في بحثه في الاستحالة البرهنة على تبدل الجسم ولو عرفاً، وذلك بما يمكن تجزئته إلى عدة مقدمات:

الأولى: لا إشكال في أن مثل الخشبية أو الفحمية تعتبر في الإلهام العرفي أموراً جوهرية لا عرضية، سواء صحّ ذلك فلسفياً، أو لا.

والثانية: لا إشكال في أن الصورة الجسمية تعتبر في الإلهام العرفي أمراً جوهرياً لا عرضياً، سواء صحّ ذلك فلسفياً، أو لا.

والثالثة: لا إشكال في أن كل فرد من الخشب أو الفحم أو نحو ذلك في نظر العرف فرد واحد من الجوهر، وحقيقة فاردة، وليس جوهرين عرضيين مستقلّين.

وإذن، فبعد فرض جوهرية كل من الصورة الجسمية من ناحية، والصورة النوعية التي هي من قبيل: الخشبية أو الفحمية من ناحية أخرى - ولو في نظر العرف - لابدّ من افتراض: أن كل فرد من تلك الصورة النوعية مقوم للفرد الذي في ضمنه من الصورة الجسمية لدى نفس من يرى أن هذا الفرد من الخشب أو الجسم الفلاني جوهر واحد، لا جوهران عَرَضِيَّان ومَحْصُل له، وإلا لكانا جوهرين عرضيين مستقلّين.

والنتيجة: أنه إذا تبدلت الصورة النوعية في نظر من يحكم بتبدلها ولو كان هو العرف، فقد تبدل فرد الجسم في ذاك النظر.

وعليه فيحكم بطهارة المتحوّل إليه ولو بمعنى الأخذ بالأصول المؤتمنة، بل يمكن استنتاج طهارة المتنجّس لو رجع مرّة أخرى بعد الاستحالة، فالماء المتنجّس إذا تحوّل بخاراً ثم رجع ماءً بالتعرّق بعد التبخر، كان هذا الماء طاهراً؛ لأنّ هذا جسم جديد غير ما حكم عليه بالنجاسة؛ وذلك لأنّه حينما تحوّل بخاراً فقد تبدل الجسم إلى جسم آخر بالبرهان الذي نقلناه عن أستاذنا الشهيد رحمه الله، فحينما يرجع مرّة أخرى ماءً سيكون هذا فرداً

←

→

جديداً من الماء لم يلاقِ النجاسة؛ لأنّه كما أنّ الانفصال الفلسفيّ يساوق التعدّد الفلسفيّ، والمعدوم فلسفيّاً يستحيل عوده فلسفيّاً، كذلك الانفصال العرفيّ يساوق التعدّد العرفيّ، والمعدوم عرفاً لا يقبل العود في نظر العرف.

وقد يُقابل هذا البرهان ببيان ينتج خلاف نتيجته، وهو: أنّه لو صحّ أنّ جسم الخشب قد تبدّل لدى العرف بتحوّله إلى الفحم بجسم آخر، لما كان العرف يعبر عن هذه العملية بقوله: «تحوّل الخشب فحماً»، بل كان يعبر بتعبير: «أنّ الخشب قد انعدم ووجد الفحم»، في حين أنّه لا شكّ في أنّ هذه العملية تعتبر في نظر العرف تحوّلاً للخشب إلى الفحم، لا فناء شيء ووجود شيء آخر مستقلّ عن الأوّل.

وأجاب أستاذنا الشهيد رحمته الله عن ذلك بأنّ هذا التعبير لا يدلّ على أكثر من وجود خيط ممتدّ بين الحالتين، وقاسم مشترك متّصل يحسّ به العرف - ولو إجمالاً - بين الخشب والفحم، وقد تبادلت عليه صورتا الخشب والفحم، فليست صورتان منفصلة أحدهما عن الأخرى تماماً. أمّا أنّ ذاك القاسم المشترك عبارة عن الجسم، فغير معلوم، فليكن ذاك القاسم المشترك المحسوس إجمالاً عبارة عمّا أسماه الفلاسفة بالهيوليّ، والتي لا تقبل عرفاً أن تكون هي المعروضة للنجاسة؛ ولهذا ترى أنّه لدى تحويل المادّة إلى الطاقة يقول العرف أيضاً: «تحوّلت المادّة إلى طاقة»، ولا يقول: «انعدمت المادّة ووجدت طاقة مستقلة عن تلك المادّة»، مع أنّ الجسم في هذا الفرض غير منحفظ^(١) لدى تحوّلها إلى الطاقة. ثمّ إنّنا إذا لم نسلّم تبدّل الجسم عرفاً في المقام لدى تحوّل الخشب فحماً أو رماداً فقد يستدلّ على مطهريّة الاستحالة بوجوه أخرى نذكر بعضها:

الأوّل: أنّ دليل تنجّس ملاقي النجاسة بالسراية ليس عبارة عن دليل لفظيّ له إطلاق

←

(١) وحتى لو فرضت وحدة الجسم والطاقة بالدقّة، فلا إشكال في أنّ الجسم غير منحفظ عرفاً لدى التحوّل إلى الطاقة.

→

أو عموم، بل هو منتزِع عن روايات متفرقة في موارد متفرقة، كالثوب والبدن والفراش ونحو ذلك، وهذه الروايات كما تنسجم مع فرضية كون موضوع النجاسة الجسم بما هو ذو صورة جسمية محفوظة - حسب الفرض - حتى بعد الاستحالة كذلك تنسجم مع فرضية كون موضوع النجاسة هو الجسم بما هو ذو صورة نوعية تبدلت بالاستحالة، ومع عدم تعيين الاحتمال الأول لا يمكن التعدي من موارد تلك الروايات إلى ما بعد الاستحالة، كما أن استصحاب النجاسة أيضاً لا مورد له؛ لاحتمال تبدل الموضوع. أمّا إذا رجعت العين الأولى كما في الماء المتنجس الذي تبخر ثم عاد ماءً، فمقتضى هذا الوجه لمظهرية الاستحالة أيضاً عدم تمامية الإطلاق لدليل النجاسة بالنسبة لما بعد رجوع العين؛ وذلك لأن مورد النصوص هو ما قبل الاستحالة، واحتمال الفرق موجود. وأمّا استصحاب النجاسة: فإن قلنا بعدم عود المعدوم عرفاً، فهذا ماء آخر لا يجري فيه استصحاب النجاسة، وإن قلنا بعوده فبالإمكان أن يقال: إن استصحاب النجاسة جارٍ؛ لأن موضوع النجاسة حتى لو كان هو الجسم بما له من صورة نوعية فالموضوع قد عاد. نعم، يحتمل كون الحكم مقيداً بما قبل الاستحالة والعود، لكن هذا لا يعدّ عرفاً من مقومات الموضوع التي يفقدها يبطل الاستصحاب، وانقطاع الحكم في فترة الاستحالة لا يمنع عن هذا الاستصحاب؛ لأنه لم يكن انقطاعاً للحكم عن الموضوع، وإنما كان انقطاعاً بزوال الموضوع، وهذا النحو من انقطاع لا يضرّ بصدق عنوان نقض اليقين بالشك على عدم ترتيب الحكم على موضوعه بعد العود.

وعلى أي حال، فهذا الوجه يمكن أن يجاب عليه بما أفاده أستاذنا الشهيد رحمته الله من وجود إطلاق في المقام، وهو قوله في موثقة عمّار (الوسائل، ج ١، باب ٤ من أبواب الماء المطلق، ح ١، ص ١٤٢ بحسب طبعة آل البيت): «يغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء»، فهنا إذا أصاب الخشب ذلك الماء ثم صار فحماً وقد فرضنا انحفاظ الجسم السابق، فهذا الجسم يصدق عليه: أنه أصابه ذلك الماء، فيكون محكوماً بالنجاسة.

←

وأما الدائرة الثانية وهي المشتقات، فهل تدخل بتمامها في محلّ النزاع، أو أنّ بعضها خارج عن محلّ النزاع؟ من الواضح: أنّ بعض المشتقات لا يدخل في محلّ

→

الثاني: أن يقال: إنّنا لئن بنينا على مطهريّة الاستحالة في عين النجس، ففي المتنّس بطريق أولى، فإنّ المتنّس إنّما تنجّس بالسراية من عين النجس، فهل يحتمل أن الكلب حينما يُحرق فيصبح فحماً أو رماداً يطهر، لكن الخشب الذي تنجّس بملاقاة الكلب حينما يحرق فيصبح فحماً أو رماداً لا يطهر؟! وهذا الوجه - كما ترى - لا يبطل إطلاق دليل النجاسة في مورد عود العين كما لو رجع بخار الماء المتنّس ماءً، ولا استصحابها؟! والجواب: ما أفاده أستاذنا الشهيد رحمته في المقام من أنّ مطهريّة الاستحالة لعين النجس لو كانت ثابتة بالدليل اللفظي، لأمكن التعدي من عين النجس إلى المتنّس بالأولويّة العرفيّة مثلاً، وبالملازمة العرفيّة، وذلك عملاً بلوازم الأمارات، ولكن الواقع: أنّ مطهريّة الاستحالة لعين النجس لم تكن بدليل لفظي، بل كانت بقاعدة الطهارة أو بالأصول المؤمّنة، ولوازمها غير حجة، بل يمكن أن يعكس الأمر، وذلك بأن يتمسك أولاً لإثبات عدم مطهريّة الاستحالة للمتنّس بإطلاق قوله في موقّعة عمّار: «يغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء» ثمّ يتعدّى من ذلك إلى عين النجس بالأولويّة، فيقال: لئن كانت الاستحالة لا تطهر المتنّس، فهي لا تطهر عين النجس بطريق أولى.

الثالث: أن يقال: إنّ دليل تنجّس المتنّس المحمول عرفاً على سراية بعض آثار وخصوصيّات النجس إليه ليس له إطلاق في نظر العرف لفرض الاستحالة التي هي في فهم العرف استحالة لتلك الآثار والخصوصيّات أيضاً، فلا يمكن التمسك بعد تحوّل الخشب فحماً أو رماداً بإطلاق قوله: «يغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء»، كما أنّ السراية مقوّمه عرفاً لموضوع التنجّس، فباحتراق كلّ الآثار السارية ينقطع استصحاب النجاسة أيضاً. وأمّا إذا عادت العين بعد الاستحالة كما في الماء المتنّس الذي تحوّل بخاراً ثمّ تحوّل مرّة أخرى ماءً، وافترضنا موافقة العرف على عود المعدوم، فشمول هذا الوجه للعين المعادة لإثبات الطهارة وعدمه مبنيّ على معرفة أنّ ما يعود هل هو الماء الزلال المصقّى عن كلّ الآثار التي سرى إليها بملاقاة النجاسة، أو أنّه يعود بما كان معه من التلوّثات؟

النزاع، كالمصادر وأسماء المصادر والأفعال؛ لفقدان الركن الأول، وهو الجري على الذات، فيختصّ النزاع بخصوص الأوصاف الاشتقاقية، كأسماء الفاعلين والمفعولين والزمان والمكان والآلة والصفة المشبهة.

وأما الدائرة الثالثة وهي الأوصاف الاشتقاقية، فقد ادّعي خروج بعضها عن محلّ النزاع، فمثلاً ادّعي في بعض كلمات المحقّق النائيني رحمته الله ^(١) أن اسم الآلة خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لا إشكال في عدم اشتراط بقاء التلبّس؛ بدليل: أنّه يصحّ الإطلاق حقيقة حتّى قبل التلبّس، فما ظنّك به بعد التلبّس، فالمفتاح قبل الفتح به يسمّى مفتاحاً.

وهذا الكلام جوابه واضح؛ وذلك لأنّ التلبّس إنّما هو باعتبار مبدئه، ومبدأ المفتاح إن كان هو الفتح لم نقبل صدق المفتاح حقيقة قبل الفتح، ولا نقبل خروجه عن محلّ النزاع. وإن كان هو شأنيّة الفتح، فأيضاً يكون داخلياً في محلّ النزاع؛ إذ قد يخرج المفتاح عن الشأنيّة كما إذا حصل تأكل فيه، وتناقص في أسنانه بحيث خرج عن شأنيّة الفتح.

ومن جملة ما توهم خروجهم: أسماء الزمان؛ إذ بانقضاء المبدأ ينقضي الزمان، فلا معنى للتكلّم في أنّه بعد الانقضاء يصدق العنوان، أو لا؟ وقد تُخلّص عن الإشكال بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره في الكفاية ^(٢) من أنّنا نسلم أنّ الذات يستحيل بقاؤها بعد

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٨٣ - ٨٤ بحسب الطبعة التي عليها تعليق السيّد الخوئي رحمته الله.

(٢) ج ١، ص ٦٠ بحسب طبعة المشكيني.

انقضاء المبدأ، لكن مع هذا لا بأس بالوضع للأعم، غاية ما هناك: أن أحد فردي هذا المعنى الأعم مستحيل، وأي مانع للوضع للجامع بين الممكن والمستحيل؟! بل لا مانع للوضع لخصوص المستحيل، فإن المقصود من وراء وضع اللفظ لمعنى ما ليس وجوده، بل تصوّره، وتصور المستحيل ممكن. فكأن صاحب الجواب يريد أن يبين بياناً قريباً للبيان الذي يتناه من أن الاستحالة الفلسفية لا تمنع عن الوضع للأعم، فيقول: إن المقصود من الوضع: الاستعمال لا الإيجاد خارجاً، والاستعمال يتوقف على التصوّر وهو ثابت.

ولكن هذا الكلام غير صحيح؛ لأن الاستحالة هنا بالدقة ليست استحالة فلسفية

→

وقد ذكر الشيخ الإصفهاني رحمته تعليقا على هذا الجواب: أن هذا وإن كان يحل الإشكال، إلا أن تحرير النزاع في الزمان لا تترتب عليه ثمرة البحث؛ لأن ثمرة البحث تظهر فيما انقضى عنه المبدأ، والمفروض أنه لا مصداق لذلك في اسم الزمان. نعم، إذا قلنا: إن اسم الزمان واسم المكان واحد، وإن المقتل مثلاً يدل على وعاء القتل من دون ملاحظة خصوصية الزمان أو المكان، فعدم المصداق بلحاظ الزمان لا يوجب لغوية النزاع؛ لكفاية المصداق بلحاظ المكان (راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ١٠٠ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائي بقم).

أقول: إن كان المقصود بهذا الكلام بطلان النزاع، وعدم إمكانه في اسم الزمان (لو لم نقل باتّحاده مع اسم المكان) لانحصار المصداق عندئذ في المتلبّس، فمن الواضح: أن فقدان الثمرة لا يوجب بطلان النزاع وعدم إمكانه. وإن كان المقصود الاعتراض على تعميم النزاع بنكته لغويته، وأن مجرد إمكانه لا يبرّر تعميم النزاع بعد أن كان ذلك لغواً وبلا فائدة، فمن الواضح: أن النزاع لا يجعل في خصوص اسم الزمان كي يرد عليه اللغوية، وإنما يكون النزاع في المشتق، وأنه: هل هو حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ، أو لا؟ ويكفي في صحة هذا النزاع وعدم لغويته ثبوت الثمرة في بعض أقسامه، ولا يضّر بإطلاق النزاع انعدام الثمرة في بعض الأقسام؛ فإن الإطلاق لم يكن مشتملاً على مؤونة زائدة حتّى يجب الفحص لها عن الثمرة.

فحسب، بل ترجع إلى الاستحالة المنطقية؛ للاشتغال على التناقض؛ إذ إنَّ انقضاء المبدأ يشتمل على التجدد الذي هو الزمان، وانقضاء الزماني إنما هو بانقضاء الزمان، فالانقضاء أولاً وبالذات للزمان، وثانياً وبالعرض للزماني، فانقضاء المبدأ هو عبارة عن تجدد زمان آخر، وانتهاء زمانه، وإلا ففي لوح غير زماني الحوادث غير منقضية، وبمنظرة لا زمانية الحوادث كلها موجودة، فإذا كان انقضاء المبدأ هو عين انقضاء الزمان، ففرض انقضاء المبدأ مع بقاء الزمان تناقض.

الوجه الثاني: ما ذكره جماعة من المحققين، كالمحقق الإصفهاني^(١) والسيد الأستاذ - دامت بركاته -^(٢) وغيرهما: من أنَّ اسم الزمان بنفسه هو اسم المكان، أي: أنَّ لفظاً واحداً وضع لظرف الفعل سواء كان زماناً أو مكاناً، ويكفي في جريان النزاع فيه تعقل انقضاء المبدأ، وانحفاظ الذات ولو في بعض المصاديق.

وهذا الجواب ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنَّ أسماء الزمان والمكان إنما هي متداخلة في اللفظ فقط، من دون أن يعني هذا التداخل: أنَّ كلمة (مقتل) مثلاً لها معنى واحد بوضع واحد، بل هنا معنيان. وتوضيح ذلك: أنَّ كلمة «مقتل» مثلاً لا بدّ أن توضع لذات ملحوظة ظرفاً للقتل، فإذا فرض أنَّ المأخوذ في المعنى الموضوع له لذلك هو عنوان الظرفية بما هو معنى اسمي أمكن تصوير معنى جامع ينطبق على ظرف الزمان وظرف المكان؛ لأنَّ عنوان ظرف القتل ينطبق على كليهما، ولكن من الواضح: عدم أخذ المفهوم الاسمي للظرفية في ذلك؛ لوضوح: أنَّ مفهوم الظرفية كمفهوم الفاعلية والمفعولية والآلية تنتزع من الصورة التي نفهمها من المشتق، لا أنَّها تدخل في مفهومه، فلا ينتقل

(١) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ١٠٠ بحسب طبعة المطبعة الطباطبائيّ بقم.

(٢) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ بحسب طبعة المطبعة النجف، وراجع أيضاً أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٦ - ٥٧ تحت الخطّ.

ذهننا ابتداءً من كلمة «مقتل» إلى مفهوم الظرفية، وإنّما كلمة «مقتل» تدلّ على ذات ونسبة ومبدأ، ومنتزع من صورة ذلك المفهوم الظرفية، كما أنّ اسم الفاعل يدلّ على ذات ونسبة ومبدأ، وبعد هذا منتزع منه مفهوم الفاعلية، وعندئذٍ فإذا كانت نسبة المكان إلى المكين مع نسبة الزمان إلى الزمانيّ من سنخ واحد، أمكن أن يقال: إنّ لفظ «مقتل» موضوع للذات الجامع بين الزمان والمكان مع نسبته إلى القتل، ولكن الصحيح: أنّهما نسبتان متباينتان فلسفيّاً وعرفاً، وليستا من سنخ واحد، أمّا فلسفيّاً فلأنّ نسبة الشيء إلى مكانه عبارة عن مقولة الأين، أو مقوم مقولة الأين، ونسبة الشيء إلى زمانه عبارة عن مقولة المتى، أو مقوم مقولة المتى، ومن المعلوم: أنّ هاتين المقولتين من المقولات العالية التي اعتبروها ماهيات متباينة سنخاً وذاتاً، وليس حالهما حال فردين من ماهية. وأمّا عرفاً فلأنّه لا إشكال في التباين الوجدانيّ بينهما، فحينما نتصوّر واقع احتواء يوم عاشوراء للقتل، وأخرى نتصوّر واقع احتواء كربلاء له، نرى أنّ سنخ أحد الاحتواءين غير سنخ الآخر، ولا جامع بينهما، فلا بدّ من الوضع لكلتا النسبتين بأن يكون للمقتل مدلولان: أحدهما للزمان، والآخر للمكان، فيبقى الإشكال في اسم الزمان على حاله.

وصفوة القول: إنّ هنا خلطاً بين مفهوم الظرفية وواقعها، فلو كان أخذ فيه مفهوم الظرفية، وكان موضوعاً للذات التي هي ظرف (بهذا المفهوم الاسميّ) لأمكن الوضع للجامع، لكن هذا غير صحيح، وإنّما المأخوذ واقع النسبة الظرفية، والنسبتان متباينتان.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق العراقي رحمته الله ^(١) وهو: أنّ الزمان الذي ينقضي

(١) راجع المقالات، ج ١، ص ١٧٩ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ، وراجع نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٢٩ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

بانقضاء المبدأ إنما هو تلك اللحظة التي وقع فيها القتل، وتلك القطعة الخاصة من الزمان، ولكن تلك القطعة من الزمان باعتبار اتّصالها مع باقي القطعات تكون موجودة بوجود وحدانيّ؛ فإنّ الاتّصال يساوق الوحدة، وهذا الوجود الوجدانيّ الطويل له بقاء بعد انقضاء المبدأ.

وهذا لا يرد عليه ما أورده المحقّق الإصفهانيّ رحمته الله ^(١) من دعوى: أنّ المتّصف حقيقة بالحدث إنما هو تلك القطعة، لا هذا الواحد الاتّصاليّ كما هو الحال أيضاً في الأجسام الخارجيّة، فلو وقعت حمرة على جزء من الفراش مثلاً، فخصوص ذلك الجزء يتّصف بالاحمرار، لا الجسم بتمامه، وكذلك الأمر في المقام.

فإنّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ هناك فرقاً بين الواحد المتّصل العرضيّ الأجزاء والواحد المتّصل التدريجيّ الأجزاء، ففي الأوّل ليست حمرة الجزء حمرة لذلك الوجود الاتّصاليّ؛ لأنّ هذا الجزء ليس هو تمام وجوده الآن، بل جزء وجوده. وأمّا الواحد المتّصل التدريجيّ كعمود الزمان، فتمام وجوده في ذلك الحال هو ذلك الجزء، ودائماً يكون وجوده بوجود جزئه، فإذا اتّصف هذا الجزء الزمانيّ بالمقتليّة فقد اتّصف الواحد الطويل بالمقتليّة؛ لأنّ وجود هذا الواحد الطويل في هذا الحال بوجود هذا الجزء، بينما وجود الواحد العرضيّ ليس بوجود هذا الجزء، فكلام المحقّق العراقيّ رحمته الله باقٍ على وجاهته.

نعم، قد تأتي هنا شبهة أخرى، وهي: أنّه يلزم من هذا الكلام كون القائل بالأعم ملتزماً بصحّة إطلاق اسم الزمان على الزمان إلى يوم القيامة، فنقول عن هذا الوقت: أنّه مقتل زكريّا عليه السلام؛ لأنّه متّصل بزمان قتله، بينما لا يكون الأمر هكذا.

(١) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٩٨ - ٩٩ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

والجواب: أنَّ المناط هو النظر العرفي، والعرف يقطع الزمان إلى قطع: من الشهور والأسابيع والأيام والساعات والسنوات وغير ذلك، ويرى أنَّ كلَّ قطعة لها وجود مستقل، فيرى العرف أنَّ الذات تزول بزوال قطعة، فالمقتلية ليست وصفاً للدهر؛ لأنَّ العرف يجرّء الدهر، ولا يفرضه وجوداً واحداً، وليست وصفاً لقطعة متأخرة عن لحظة القتل؛ لأنَّها بالتقطع ترى عرفاً وجوداً مستقلاً، وإنما هي وصف لقطعة تدخل فيها لحظة القتل، كساعة القتل أو يومه أو أسبوعه أو سنته، وهكذا. فبهذا يتحصّل وجه صحيح لحلّ الإشكال في جريان النزاع في اسم الزمان^(١).

(١) لا يخفى: أنَّ فكرة وحدة الزمان التي يفترض أنَّها تحلّ الإشكال في اسم الزمان يمكن أن تفسّر بأحد تفسيرين:

الأوّل: أن يكون المقصود بذلك أخذ مقطع من الزمان مشتمل على الفترة المشتملة على المبدأ، كالقتل في مثال المقتل، من قبيل أن يقال: إنَّ هذا القرن مثلاً كان مقتلاً للحسين عليه السلام، وقد انقضى عنه المبدأ، أو يؤخذ عنوان الدهر والزمان وما شابه ذلك، ويقال: إنَّه كان مقتلاً للحسين عليه السلام وقد انقضى عنه المبدأ.

إلا أنَّ هذا ليس مقصوداً للمحقّق العراقي رحمته الله؛ لأنَّه قد ذكر هو ذلك على ما ورد في نهاية الأفكار (ج ١، ص ١٢٨ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم) بعنوان ما كان ينبغي للمحقّق الخراساني رحمته الله أن يذكره كحلٍّ لمشكلة تصوير انقضاء المبدأ عن اسم الزمان، فقال: إنَّ صاحب الكفاية الذي حلَّ مشكلة الاستصحاب في باب الزمان بتصوير الحركة التوسّطية، أو ما بين المبدأ والمنتهى كان بإمكانه أن يأتي بهذا الحلّ في المقام أيضاً، فيقول مثلاً: إنَّ هذا القرن كان مقتلاً وقد انقضى عنه القتل. ثمَّ قال رحمته الله: إنَّ هذا الجواب من قبل صاحب الكفاية غير صحيح، لا في بحث استصحاب الزمان ولا في المقام؛ وذلك لأنَّ الوحدة المنتزعة عمّا بين المبدأ والمنتهى إنما هي وحدة اعتبارية منتزعة عن تعاقب الأفراد وتلاحقها، وفي الخارج لا يكون إلا أشخاص تلك الحصص المتبادلة المتعاقبة. نعم، إذا كان عنوان انتزاعي كالسنة أو الشهر أو اليوم أو الساعة ونحوها موضوعاً للأثر في

→

لسان الدليل، فعندئذٍ لابدّ من ملاحظة ذاك العنوان.

وكذلك أشار الشيخ العراقي رحمته في مقالاته (ج ١، ص ١٧٩ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم) إلى بطلان الجواب بوحدة الحركة التوسّطية بنفس النكتة التي ذكرها في نهاية الأفكار من أنّ هذه الوحدة ليست إلّا أمراً انتزاعياً، لا واقعياً حقيقياً.

أقول: إنّ هذا الجواب - على تقدير تماميته في بحث الاستصحاب - لا يتمّ في بحث المشتقّ؛ وذلك لأنّ ما بين المبدأ والمنتهى المسمّى بالسنة أو الشهر أو القرن أو غير ذلك المشتمل على فترة المبدأ لا ينقضي عنه المبدأ إلّا بانقضائه هو، فسنة القتل هي سنة القتل إلى الأخير، وقرن القتل هو قرن القتل إلى الأخير وهكذا، كما أشار إلى ذلك نفس المحقّق العراقي رحمته في المقالات (ص ١٨٠ بحسب الطبعة المشار إليها آنفاً)، وأشار إليه الشيخ الإصفهانيّ رحمته في نهاية الدراية (ج ١، ص ٩٩).

والثاني: ما هو المقصود للشيخ العراقي رحمته في المقام من أنّ الاتصال يساوق الوحدة، وذلك بقطع النظر عن لحاظ أيّ عنوان انتزاعيّ لمقطع زمنيّ.

وأما ما اختاره أستاذنا الشهيد رحمته فيما أوردناه في المتن، فهو - في الحقيقة - أمر بين الأمرين، فهو من ناحية فرض موضوع الأثر قطعةً منتزعةً من الزمن مشتملة على المقطع الذي وقع فيه المبدأ، ومن ناحية أخرى افترض الوحدة عبارة عن الوحدة الفلسفية التي يساوقها الاتصال.

وهذا البيان يكون من ناحية بعيداً عن الاعتراض عليه بعدم تقبّل العرف لتوصيف يومنا هذا مثلاً بكونه مقتل زكريّا عليه السلام ولو مجازاً وبمعنوا استعمال المشتقّ فيما انقضى عنه المبدأ؛ لأنّه يجاب على هذا الإشكال بما أفاده رحمته من أنّ العرف ملتزم بالتقطيع في الزمن، ويرى القطعة غير المشتملة على المقطع الذي وقع فيه المبدأ غير متلبّس بالمبدأ أصلاً.

ومن ناحية أخرى لا يرد عليه الإشكال بعدم كون القطعة الانتزاعية هي موضوع الأثر؛ وذلك لأنّه بعد ما فرضنا من التزام العرف بتقطيع الزمن، ولا يجعل المقتلية وصفاً

←

كلمة «الحال» في عنوان المسألة:

المقدمة الثانية: ذكر في عنوان المسألة: (أنَّ المشتقَّ هل هو حقيقة في خصوص المتلبس في الحال أو الأعم؟) فأخذ في ذلك كلمة «الحال»، وكلمة «الحال» كلمة تدلُّ على الزمان، فكأنَّه تُوهَّم أنَّ القائل بالوضع لخصوص المتلبس يقول: إنَّ الزمان مأخوذ في المشتقَّ. ولكن المحققين المتأخِّرين أوضحوا: أنَّه لا ينبغي توهَّم أخذ الزمان فيه، ولا يكون هذا مقصود القائل بالوضع للمتلبس، بل حال المشتقَّ حال الجوامد: كالإنسان والمصادر كالضرب التي لا دلالة لها على الزمان، بمعنى: أنَّه لم يؤخذ الزمان في مفهومها. وإذا أردنا أن نحلَّ كلمة «عالم» فسوف نصل إلى هذا المدلول التركيبي: (شيء له التلبس بالعلم)، فهو مركَّب من جوامد ومصادر وحروف، ومن المعلوم أنَّ الزمان غير مأخوذ في شيء منها، ومدلول كلمة «عالم» ليس إلَّا مفاد هذه الجملة بنحو اللفِّ والاندماج. نعم، مفهوم كلمة «عالم» سنخ مفهوم لا ينطبق على الذات إلَّا حين وجدانه للمبدأ، كما أنَّ الإنسان لا يصدق إلَّا حين تصبح النُطفة واجدة للجنس والفصل. وهذا غير أخذ

→

للدهر مثلاً، بل يجعلها وصفاً للسنة أو لليوم أو للساعة أو نحو ذلك تكون النتيجة: أنَّ موضوع الأثر لدى العرف دائماً هي قطعة انتزاعية. ومن ناحية ثالثة لو فرضنا أنَّ الوحدة الانتزاعية غير كافية في المقام (وهي كافية مادام الموضوع هي قطعة انتزاعية) فالوحدة الحقيقية موجودة في المقام؛ لأنَّ الاتصال يساوق الوحدة.

إلَّا أنَّك ترى أنَّ هذا التصوير لا يخلو ممَّا مضى من الإيراد عليه بأنَّ القطعة المشتمة على المقطع الذي هو زمان المبدأ لا ينقضي عنها المبدأ إلَّا بانقضائها، فالإشكال في دخول اسم الزمان في مورد النزاع باقي على قوَّته.

الزمان في مفهوم المشتق.

وبعد الفراغ عن أن المشتق يدل على المتلبس من دون دلالة له على الزمان يقع كلام آخر في أنه: هل المشتق موضوع للمتلبس بلا أي قيد للتلبس، أو موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ تلبساً مقارناً للنطق؟ وهذا لا يعني أخذ زمان النطق في مفهوم المشتق، بل أخذ نفس النطق الذي هو زمني، أي: أن التلبس بالمبدأ يقيد بالمقارنة مع النطق، فالذات المتلبسة بالعلم مثلاً تلبساً مقارناً للنطق مدلول لكلمة «عالم» أو موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ تلبساً مقارناً للحكم والجري؛ إذ قد يختلف الحكم مع النطق، فحينما أقول: «زيد قائم بالأمس» يكون نطقي اليوم وحكمي بلحاظ الأمس.

وهذه الاحتمالات الثلاثة يظهر بينها فارق في أسلوب الاستظهار، فمثلاً حينما يقال: «زيد عالم» و«زيد حي يرزق» يفهم منه: أنه عالم الآن، أي: في زمان النطق. فإن قلنا بالاحتمال الثاني إذن فكلمة «عالم» تدل على ذلك بالظهور الوضعي. وإن قلنا بالاحتمال الثالث فكلمة «عالم» إنما تدل بالظهور الوضعي على كونه عالماً حين الحكم والجري، ولكن يفهم بالإطلاق وانصراف الكلام أن زمان الحكم والجري هو زمان النطق، فعن هذا الطريق يصبح الكلام ظاهراً في كونه عالماً في زمان النطق. وإن قلنا بالاحتمال الأول، فكلمة «عالم» لا تدل إلا على أصل التلبس، وظهور الجملة في الهوية والاتحاد بين الموضوع والمحمول يدل على أن زيدا هو عين العالم (والعالم هو الذات التي لها التلبس)، فهذا لا يصدق إلا إذا كان في ظرف الجري والحكم متلبساً، فيكون إثبات التلبس في زمان الجري بظهور القضية، لا ظهور المشتق، ثم ثبت بالإطلاق والانصراف أن زمان الجري هو زمان النطق، فبالتالي يصبح الكلام ظاهراً في كونه عالماً في زمان النطق.

فعدنا ثلاثة دوال: دالٌّ على التلبس بنحو مهمل مجمل وهو المشتق، ودالٌّ على أن التلبس في ظرف الجري وهو ظهور الجملة في الهوهوية، ودالٌّ على أن ظرف الجري هو ظرف النطق وهو الإطلاق. فهذه هي الفوارق الاستظهارية بين الاحتمالات الثلاثة. والصحيح منها هو الاحتمال الأول.

أمّا إبطال الاحتمال الثاني، فيكون بأمرين:

الأول: هو أن التلبس لو كان مقيّداً بالنطق، لزم كون قولنا: «زيد ضارب بالأمس» أو «زيد ضارب غداً» مجازاً، مع أنه لا إشكال في كونه حقيقة حينما يكون قد صدر عنه الضرب بالأمس، أو سيصدر منه غداً.

والثاني: أنه إن أُريد بأخذ النطق قيداً: أخذ مفهوم النطق، فهذا باطل؛ إذ لا يخطر على البال حينما نسمع كلمة «عالم» نفس ما يخطر على البال من كلمة «نطق». وإن أُريد أخذ واقع النطق، لزم أن تكون كلمة «عالم» في حال عدم النطق لا معنى لها؛ لأن واقع النطق لا يتحصّل إلا حينما يوجد خارجاً، بينما ليس الأمر كذلك.

وأمّا إبطال الاحتمال الثالث، فأيضاً يكون بأمرين:

الأول: سنخ الإشكال الثاني على الاحتمال الثاني. وحاصله: أن المأخوذ: هل هو مفهوم الجري أو واقعه؟ فإن قيل بالأول، فهو باطل بالضرورة؛ لأن هذا المفهوم بما هو مفهوم لا نلتفت إليه حينما نسمع كلمة «عالم» مثلاً. وإن قيل بالثاني، فإذا أتى بكلمة «عالم» لا في جملة تامة، ففيل: «عالم» لزم أن لا يكون لها معنى؛ إذ لا حكم ولا جري، بينما ليس الأمر كذلك.

الثاني: أن الجري في طول المحمول والموضوع، فإن معناه إثبات هذا لذاك، فكيف يؤخذ في المحمول؟! فإذاً الصحيح: هو الاحتمال الأول، وهو أنه بناءً على كون المشتق موضوعاً للمتلبس يكون موضوعاً للمتلبس بلا قيد.

تعقل جامع على القولين:

المقدمة الثالثة: لا بد من تحقيق الكلام في تعقل جامع على القولين، فعلى القول بكونه حقيقة في المتلبس نريد جامعاً ينطبق على كل متلبس، ولا ينطبق على المنقضي عنه المبدأ. وعلى القول بكونه حقيقة في الأعم نريد جامعاً ينطبق على المنقضي عنه المبدأ أيضاً انطباقاً حقيقياً. وأمّا إذا لم يمكن تصوير الجامع على أحد القولين، فقد بطل ذلك القول ثبوتاً، ولم نحتج بعد ذلك إلى البحث الإثباتي؛ ولأجل ذلك كان هذا من مقدّمات المطلب، فنقول:

أمّا الجامع على القول بكون المشتق حقيقة في المتلبس، فلا إشكال في ثبوته كما ظهر من المقدمة الثانية؛ فإنّ الذات المتلبّسة بالمبدأ مفهوم ينطبق على المتلبس دون المنقضي، ولا فرق في ذلك بين القول بأنّ المشتق مفهوم تركيبّي أو مفهوم بسيط، أي: أنّه نفس المبدأ، غاية الأمر: أنّه أخذ لا بشرط، فصحّ فيه الحمل. أمّا على التركيب^(١) من ذات ونسبة ومبدأ، فالجامع هو ما قلناه، أي: ذات لها التلبس بالعلم مثلاً في كلمة «عالم» فينطبق على المتلبس دون المنقضي عنه المبدأ. وأمّا على البساطة وأنّ مفاد «عالم» هو مفاد علم، وإنّما الفرق بينهما من ناحية أنّ أحدهما أخذ بشرط لا، والآخر لا بشرط على ما يأتي تفسيره إن شاء الله،

(١) لا يخفى: أنّه ليس المقصود بالتركيب التركيب الحقيقي؛ إذ لا ريب أنّ مفهوم المشتق ليس مركّباً من مفاهيم تفصيليّة، وهي مفهوم ذات ثبت لها المبدأ، وإنّما المقصود: التركيب والبساطة بحسب التحليل العقليّ، فالقائل بالبساطة يقول مثلاً: إنّ مفاده نفس المبدأ، لكنّه يحمل على الذات باعتباره أخذ لا بشرط، والقائل بالتركيب يقول مثلاً: إنّ المشتق موضوع للذات، لكن لا على إطلاقها، بل للحصّة المنتسبة إلى المبدأ، وهذه الحصّة بالتحليل ترجع إلى ذات ومبدأ ونسبة بينهما.

فالجامع نفس العلم، فإنه محفوظ في تمام موارد ثبوت التلبس، وليس محفوظاً بعد الانقضاء.

وأما على الأعم فتصوير الجامع لا يخلو من إشكال. وتوضيحه: أنه إن بنينا على بساطة المفهوم الاشتقاقي، وأنه نفس الحدث، فتصوير الجامع غير معقول أصلاً؛ لأن مدلول كلمة «عالم» ليست الذات دخيلة فيه وإنما مدلوله العلم، إلا أنه أخذ لا بشرط، ومن المعلوم: أن العلم غير محفوظ في المنقضي عنه المبدأ، ولا يعقل تطبيقه حقيقة عليه، فإنه على أساس ثبوت نوع اتحاد بينهما، ومع الانقضاء لا اتحاد بينهما.

وأما إن بنينا على التركيب، فيمكن تصوير الجامع بأحد وجوه:
الأول: أن يقال: إن الجامع هو الذات في أحد الزمانين، أي: زمان التلبس وزمان الانقضاء في مقابل زمان ما قبل التلبس.

وهذا الجامع وإن كان في نفسه أمراً معقولاً، إلا أنه يستلزم أخذ الجامع بين الزمانين في مفهوم المشتق، وقد فرغنا فيما سبق عن أن الزمان غير مأخوذ في مفهوم المشتق، إذن فهذا الوجه باطل.

الثاني: أن الجامع هو الذات المتلبسة بتلبس قبل الجري أو بعده، أي: الذات المتلبسة بتلبس ليس بعد الجري. وهذا الجامع أيضاً غير صحيح؛ إذ أخذت فيه المقارنة بين التلبس والجري، فلو حظ فيه التلبس غير المتأخر عن الجري، أي: الجامع بين المقارن والسابق عليه. وقد فرغنا سابقاً عن أن التلبس المأخوذ في المشتق غير مأخوذ فيه الجري، وإنما المأخوذ فيه نفس التلبس مطلقاً، والمشتق قد يستعمل ولا جري أصلاً: لا قبله ولا حينه ولا بعده، كما لو استعمل لفظ «عالم» وحده لا في جملة تامة؛ فإن الجري من شؤون الجملة التامة.

الثالث: أن يقال بأن المشتق مركّب من ذات وفعل ماضٍ، فالعالم يعني: من علم، والضارب يعني: من ضرب، والقائم يعني: من قام وهكذا. ومن الواضح: أن من قام يصدق على من استمرّ قيامه إلى الحال، وعلى من تلبّس بالقيام وانقضى عنه، وبذلك نحصل على جامع ينطبق على المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ دون ما لم يتلبّس بعد بالمبدأ، من دون أخذ قيد الجري ولا مفهوم الزمان بناءً على عدم احتمال الفعل على مفهوم الزمان. وهذا جامع معقول عرفي صحيح، ولا يرد عليه لزوم دخول الفعل الماضي في المشتق، وهو بديهيّ البطلان كما ذكر بعض المستشكلين؛ فإنّه إن أُريد بذلك: أن الفعل الماضي بما هو محصّل لنسبة تامّة، يصحّ السكوت عليها غير مأخوذ في مفهوم المشتق، فهو صحيح، وإلا لكان «قائم» جملة تامّة، ولكن المقصود: أخذ الفعل قيداً كما يجعل قيداً لأداة الشرط أو الموصول، فكما أن الفعل في «من قام» أخذ قيداً، وتحوّلت نسبة الجملة إلى النسبة الناقصة كذلك في المقام. وإن أُريد دعوى: بدهاة بطلان دخول الفعل فيه ولو بنحو القيدية وقلب نسبة الجملة إلى النقصان، فهي ممنوعة.

ولا يرد عليه أيضاً: أنّه بناءً على ذلك يلزم أن يكون معنى «زيد قائم غداً»: زيد من قام غداً بينما هذا غير صحيح؛ فإنّ معنى الفعل الماضي لا ينسجم مع كلمة «غد» مع أنّا نرى أنّ «زيد قائم غداً» صحيح.

والجواب: أنّ «غداً» في «زيد قائم غداً» ليس قيداً للقيام، وإنّما هو قيد وتوقيت للنسبة الحملية بين الموضوع والمحمول. وإن شئت فقل: إنّ زيدا قائم بمعنى: زيد من قام، فهناك نسبة اتّحادية حملية بين زيد واسم الموصول، وهناك نسبة للقيام إلى اسم الموصول، وكلمة «غد» ترجع للأولى دون الثانية. وأحياناً تكون كلمة «غد» قيداً لنسبة ناقصة قائمة في نفس المشتق كما في قولنا: «الشفيع

محمد ﷺ في يوم القيامة»، فيوم القيامة ليس قيداً لمادة شفع، بل للنسبة الناقصة بين لام الموصول والذات الاشتقاقية.

الرابع: ما ذكره السيّد الأستاذ دامت بركاته^(١)، وهو أنّ الجامع هو انتقاض عدم المبدأ بالوجود، فإنّ هذا ثابت في المتلبّس بالفعل والمنقضي عنه المبدأ. أمّا غير المتلبّس إلى الآن، فعدم المبدأ لم ينقض فيه بالوجود.

وهذا الوجه يحتاج إلى تمحيص، فنقول: نحن إنّما نتكلّم بناءً على كون المشتقّ مفهوماً تركيبياً؛ إذ عرفت: أنّه بناءً على البساطة لا معنى لافتراض الجامع في الأعمّ، وعليه نقول: إنّ بناءً على هذا الوجه يكون مفهوم المشتقّ عبارة عن ذات لها هذه الصفة، وهي صفة انتقاض عدم المبدأ فيها بالوجود، وعندئذٍ نتساءل: أنّه كيف نصف الذات بهذه الصفة؟ فإن كان ذلك بالوصف الاشتقاقيّ، فقلنا: الجامع هو الذات المنتقض عدم المبدأ فيه بالوجود، فإذا يعود الإشكال مرّة أخرى، فإنّنا ننقل الكلام إلى كلمة «المنتقض» في هذه الجملة التي هي مشتقّ، فإن أريد بها الأعمّ من المنتقض فعلاً والمنتقض فيما مضى، تساءلنا عن الجامع لذلك. وإن أريد بها خصوص المنتقض فعلاً، فإذا لم يصبح المشتقّ موضوعاً للأعمّ. وإن كان ذلك بالوصف بالماضي، أي: قلنا: إنّ الجامع هو ذات انتقض عدم المبدأ فيها بالوجود، فالضارب مثلاً معناه: ذات انتقض عدم الضرب فيها بالضرب، إذن فرأساً قولوا في مقام التوصيف بالماضي: إنّ الضارب هو ذات ضربت بلا حاجة إلى هذا اللفّ والدوران. وهذا رجوع إلى الوجه الثالث، وإن كان ذلك بإضافة كلمة «ذو» أو «له» أو نحو ذلك بأن يقال: إنّ الضارب هو ذو الضرب أو له ضرب مثلاً، فظاهر ذلك

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٢٥٠ - ٢٥١ بحسب طبعة مطبعة النجف.

الفعليّة^(١)، أي أنّ حاله أيضاً حال المشتقّ، إلّا أن يقال: إنّ الضارب هو ذو ضرب في أحد الزمانين، أو إنّ الضارب هو ذات لها الضرب في أحد الزمانين، فرجع إلى بعض الأوجه السابقة.

الخامس: ما ذكره السيّد الأستاذ - دامت بركاته -^(٢) أيضاً، وهو: أنّه إن أعوزنا الجامع فليكن عنوان (أحدهما) وهو جامع انتزاعيّ، ولا بأس به. ويرد عليه: أنّ عنوان (أحدهما) إطلاقه بدليّ، ويستحيل أن يكون شموليّاً،

(١) التعبير الوارد في المحاضرات هو: أنّ الجامع بين المتلبّس والمنقضي اتّصاف الذات بالمبدأ في الجملة في مقابل الذات التي لم تتّصف به بعد. فقد يورد عليه بناءً على كون مقصوده بذلك: أنّ المشتقّ يدلّ على من هو ذو اتّصاف بالمبدأ، فكلمة «ذو اتّصاف» ككلمة المتّصف تعني معنى اشتقاقياً لا زلنا محلّ كلامنا في أنّها: هل تعطي معنى التلبّس، أو الأعمّ؟ وإذا كانت تعطي معنى الأعمّ، فما هو الجامع المفترض في الأعمّ حتّى تعطي معناه؟ إذن فتبديل كلمة «المتّصف بالمبدأ» والتي هي مشتقّ داخل في محلّ البحث بمثل (ذو الاتّصاف) لا يحلّ لنا مشكلاً.

أقول: أظنّ أنّ مقصود السيّد الخوئي رحمه الله - سواء صحّ تعبيره أو خانه التعبير - هو: أنّ المشتقّ يدلّ على من انتسب إليه تحقّق المبدأ بالمعنى المقابل لترقّب المبدأ، فالترقّب يكون للمستقبل، والتحقّق يكون للحال والماضي، فالجامع بين المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ لا نشير إليه بكلمة «ذو» حتّى يقال: إنّ حالها حال المشتقّ، بل نشير إليه بكلمة ذو التحقّق باعتبار أنّ ما أضيف إليه ذو وهو تحقّق المبدأ موجود في المتلبّس بالمبدأ والمنقضي عنه المبدأ، أو قل: إنّ الضارب يعني المتحقّق منه الضرب، والجامعيّة لم تأت من قبل الاشتقاق حتّى يقال: هذا هو أوّل الكلام، بل من قبل المادّة وهي التحقّق، فقول: «الضارب» يعني: الذات المتحقّق منها الضرب، ونقصد به التحقّق الحاليّ، لكن التحقّق الحاليّ نقصد به ما يقابل الترقّب، فمن تحقّق منه الضرب في الماضي يكون في الحال متحقّقاً منه الضرب في مقابل أن يترقّب منه الضرب.

(٢) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٢٥١ بحسب طبعة مطبعة النجف.

فإذن يلزم أن لا يتصور الإطلاق الشموليّ الشامل للمتلبّس والمنقضي عنه المبدأ في المشتقّ بأن يقال: «أكرم العالم» ويقصد - بناءً على الأعمّ - وجوب إكرام العالم بنحو الشمول، سواء كان متلبساً بالفعل أو منقضياً عنه المبدأ، بينما ليس الأمر هكذا^(١).

السادس: أن الجامع هو الذات غير المتلبّسة فعلاً بالعدم الأزليّ للمبدأ. وهذا جامع معقول في نفسه كالجامع الثالث الذي اخترناه، ويشمل المتلبّس بالفعل والذي تلبّس به المبدأ وانقضى عنه، فإنّه في كليهما لا تكون الذات متلبّسة بالعدم الأزليّ للمبدأ، ولا يشمل ما لم يتلبّس بعدُ بالمبدأ؛ لأنّه متلبّس فعلاً بالعدم الأزليّ، إلا أن هذا الجامع عيبه عدم عرفيته، فإنّ هذا الجامع يفترض: أن (العالم) مثلاً معناه: الذات غير المتلبّسة بالعدم الأزليّ فعلاً للعلم، فكأنّه ابتداءً يفهم العدم، وعن طريقه ينتقل إلى الوجود. وبتعبير آخر: يفهم معنى المشتقّ عن طريق العدم، بينما العرف لا يحسّ بهذا التعقيد. وعين هذا الإشكال يرد على الوجه الرابع أيضاً^(٢). وقد تحسّل: أن الصحيح من هذه الجوامع هو الجامع الثالث، فهو جامع معقول

(١) لا يخفى: أن كلمة أحدهما إذا كانت قد أخذ فيها لغة معنى البدئية، فبإمكاننا أن نشير إلى الجامع الانتزاعيّ بين المتلبّس بالفعل والمنقضي عنه المبدأ بكلمة غير مشتملة على البدئية من قبيل: (الفرد منهما)، فيكون معنى «أكرم العالم»: أكرم من يكون فرداً للمتلبّس أو المنقضي عنه المبدأ مثلاً. وبكلمة أخرى: ليس الواضع مجبوراً بالضرورة على وضع المشتقّ - حينما فرض وضعه للجامع الانتزاعيّ - أن يلحظ عنوان (أحدهما) بما فرض له من معنى البدئية، بل بإمكانه تجريد ذاك الجامع عن قيد البدئية. فهذا الإشكال من قبل أستاذنا الشهيد^{رحمته} أشبه بالإشكال اللفظي.

(٢) بناءً على كون المقصود منه انتقاض العدم. وهذا ما لا تُساعد عليه عبارة المحاضرات ما عدا عبارة واحدة.

وعرفي.

إذا عرفت هذه المقدمات، قلنا: إنَّ الكلام في أصل النزاع في المشتق يقع في مقامين: الأوّل: في الأصل العمليّ حيث لم يوجد دليل. والثاني: في أدلة الطرفين:

مقتضى الأصل العمليّ في المشتقات

أمّا المقام الأوّل: فتارة نتكلّم في الأصل بلحاظ المسألة الأصوليّة لإثبات ما هو موضوع النزاع من كون المشتق حقيقة في الأعمّ، أو المتلبّس بالفعل، وأخرى نتكلّم في الأصل بلحاظ المسألة الفقهيّة، أي: تعيين الوظيفة الشرعيّة بعد أن لم يتعيّن لنا حتّى بالأصل كون المشتق حقيقة في الأعمّ أو في خصوص المتلبّس بالفعل:

الأصل العمليّ بلحاظ المسألة الأصوليّة:

أمّا الأصل بلحاظ المسألة الأصوليّة، فقد يتخيّل أنّ الأصل في صالح الأعمّ، وذلك بلحاظ أصالة عدم أخذ الخصوصية حيث إنّ أصل أخذ الجامع في المعنى الموضوع له معلوم، وإنّما الكلام في أنّه: هل لوحظت معه خصوصيّة المتلبّس بالفعل، أو لا؟ فمقتضى الاستصحاب هو عدم لحاظها. إلا أنّ هذا الجواب باطل لوجوه:

الأوّل: أنّه إن تمّ هذا فإنّما يتمّ فيما لو علم وضع اللفظ لمفهوم واحد مردّد بين مطلقه ومقيّده، كما لو شككنا في أنّ لفظ «الإنسان» هل وضع لمطلق الحيوان الناطق، أو للحيوان الناطق العادل؟ ولكن فيما نحن فيه ليس الأمر كذلك؛ لأنّ

الجامع بناءً على كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالفعل مع الجامع بناءً على الأعم مفهوم متباينان بلحاظ عالم المفاهيم^(١) وإن كان بينهما عموم مطلق بلحاظ عالم الصدق، فهذا حاله حال ما لو شككنا في أنّ الإنسان موضوع لمفهوم الحيوان الناطق، أو موضوع لمفهوم الشاعر، وعندئذٍ لا معنى لتعيين الأعم بالأصل؛ فإنّ الأمر بلحاظ عالم الوضع دائر بين متباينين، وليس هناك أقلّ متيقّن وزائد مشكوك ينفي بالاستصحاب؛ فإنّ المشتقّ معناه بناءً على كونه حقيقة في خصوص المتلبس هو المتلبس بالمبدأ، وبناءً على الأعم هو الذات المقيّدة بمفاد الفعل الماضي على ما مضى. ومن المعلوم أنّ الذات المقيّدة بمفاد الفعل الماضي مع الذات المقيّدة بالتلبس بالمبدأ مفهوم متباينان، من قبيل: الناطق والشاعر، فلا معنى لجريان الاستصحاب وإن كان بينهما عموم مطلقاً في عالم الصدق.

الثاني: إشكال يرد على بعض المباني دون بعض، وتوضيحه: أنّ في التقابل بين الإطلاق والتقييد ثلاثة مبانٍ:

- ١ - ما هو الحقّ من تقابل السلب والإيجاب، وعليه فلا موضوع لهذا الإشكال، فقد يتصوّر أنّه باستصحاب عدم التقييد يثبت الإطلاق، فيثبت فيما نحن فيه أنّ المشتقّ حقيقة في الأعم؛ لأنّ التقييد رفعناه بالاستصحاب، وليس الإطلاق إلّا عبارة عن عدم التقييد.
- ٢ - ما هو ظاهر كلام السيّد الأستاذ - دامت بركاته - من تقابل التضادّ، وعليه فيسجّل هذا الإشكال، وهو: أنّ استصحاب عدم التقييد لا يثبت الإطلاق حتّى

(١) كأنّ هذا مبنيّ على ما اختاره ﷺ من أنّ الجامع - بناءً على الأعم - هو قيد الفعل الماضي، فمن الواضح: أنّ هذا يباين مفهوم التلبس، أو فعلية المبدأ.

يثبت كون المشتق حقيقة في الأعم؛ فإن التقييد والإطلاق كلاهما أمر وجودي مسبوق بالعدم، فكما يجري استصحاب عدم لحاظ القيد كذلك يجري استصحاب عدم لحاظ الإطلاق، وكل من الأصلين النافيين لأحد الضدين لا يثبت الآخر، إلا بناءً على الأصل المثبت.

٣ - ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله من تقابل العدم والملكة، فالإطلاق أمر عديمي مطعم بالملكة، فأيضاً يأتي إشكال: أن استصحاب عدم التقييد لا يثبت الإطلاق؛ وذلك لأنه عدم خاص مطعم بالملكة لا مطلق العدم الذي يثبت باستصحاب عدم شيء، فلا يمكن إثباته باستصحاب العدم، كما أن استصحاب عدم البصر في الجسم القابل لا يثبت العمى.

الثالث: مبني على أن الإطلاق أمر عديمي صرف، فيندفع الإشكال السابق لكن يرد هذا الإشكال وهو: أن استصحاب عدم أخذ الخصوصية لا يجري، لعدم أثر شرعي، فإن عدم أخذ القيد ليس موضوعاً لحكم شرعي وإنما هو سبب للظهور الذي هو موضوع الحكم الشرعي بالحجية، فيكون الأصل مثبتاً من هذه الناحية. إذن فلا يوجد أصل عملي منقح للمدعى في المسألة الأصولية.

الأصل العملي بلحاظ المسألة الفقهيّة:

وأما الأصل بلحاظ المسألة الفقهيّة: فتارة يقع الكلام بلحاظ الأصل الموضوعي، وهو استصحاب بقاء كونه عالمياً مثلاً بعد زوال المبدأ، وهو العلم عنه، وأخرى بلحاظ الأصل الحكمي:

أما الكلام بلحاظ الأصل الموضوعي، فقد يقال بجريان استصحاب عنوان العالم بعد انقضاء المبدأ عنه، ويسمى ذلك بالاستصحاب في الشبهة المفهومية.

والتحقيق: عدم جريانه كما بيّناه مفصلاً في بحث الاستصحاب، وبيانه إجمالاً بمقدار ما ينطبق على محلّ الكلام: أن لدينا في المقام ثلاثة أمور:

- ١ - فعلية التلبس بالمبدأ، وهي مقطوعة الارتفاع، فلا معنى لاستصحابها.
- ٢ - الجامع بين التلبس والانقضاء، وهو مقطوع البقاء، فلا معنى لاستصحابه.
- ٣ - عنوان مدلول كلمة «العالم»، وهو مشكوك البقاء؛ إذ لا ندري: هل أن مدلولها هو خصوص المتلبس بالفعل الذي هو مرتفع قطعاً، أو الأعم الذي ثابت قطعاً، فبالتالي لا ندري أن مدلول كلمة «العالم» هل هو ثابت أو لا؟ فقد يتخيّل جريان الاستصحاب بلحاظه، إلا أنه غير صحيح أيضاً؛ لأن مدلول اللفظ بهذا العنوان ليس موضوعاً لحكم شرعيّ بحيث لولا وضع لفظة «عالم» مثلاً لما ثبت هذا الحكم للعالم، وإنما موضوع الحكم الشرعيّ هو واقع مدلول اللفظ، أي: ما يكون مدلولاً له بالحمل الشائع فإن الأحكام الشرعية تابعة لموضوعاتها الواقعية، ودلالة اللفظ إنما هي طريق إلى الموضوع لا قيد للموضوع، فالموضوع للحكم: إمّا هو ما نقطع ببقائه، وعليه لا مجال للاستصحاب، أو ما نقطع بارتفاعه، وعليه أيضاً لا مجال للاستصحاب.

وأما الكلام بلحاظ الأصل الحكمي، فتارة نفرض أن التكليف تعلّق بصرف الوجود، كما إذا قال: «أكرم عالماً» وأخرى نفرض أنه تعلّق بمطلق الوجود، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم»:

فإن تعلّق التكليف بصرف الوجود، فالشكّ يكون في أجزاء الامتثال بإكرام المنقضي عنه المبدأ، وبحسب الحقيقة يكون الشكّ من باب دوران الأمر بين التعيين والتخير في الشبهات الحكمية، وفي مثل ذلك يتعيّن القول بالبراءة على ما بيّناه في بحث البراءة والاشتغال مفصلاً، وبيانه إجمالاً بمقدار ما ينطبق على

محلّ الكلام: أنّنا تارة نفرض أنّ الجامع الأعمّي محفوظ في ضمن المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ، إلّا أنّ المتلبّس يزيد عليه بزيادة، فالنسبة بينهما كالنسبة بين الرقبة والرقبة المؤمنة، وأخرى يفرض أنّهما مفهومان متباينان في عالم المفهوميّة وإن كانت النسبة بينهما في مقام الصدق والانطباق العموم المطلق. فإن فرضنا الأوّل، كان من الأقلّ والأكثر في نفس عالم عروض الوجوب؛ لأنّ الجامع محطّ للوجوب على أيّ حال، وتقيدّه مشكوك، فتجري البراءة عن الزائد. وإن فرضنا الثاني، فبلحاظ عالم الوجوب والواجب يكون الأمر دائراً بين المتباينين، ولكن بحسب عالم الكلفة التي هي نتيجة الوجوب يكون الأمر دائراً بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ كلفة وجوب الجامع الأعمّي أقلّ من كلفة الآخر؛ لأنّ دائرة صدقه أوسع. وقد بيّنا في محله أنّه مع دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بلحاظ عالم الكلفة تجري البراءة عن ذي الكلفة الزائدة، فتجري في المقام البراءة عن وجوب إكرام خصوص المتلبّس بالفعل.

وإن تعلّق التكليف بمطلق الوجود كما لو قال: «أكرم العالم» وانقضى المبدأ عن بعض الأفراد، فهنا فصلّ صاحب الكفاية بين ما إذا كان الحكم قد حدث بعد انقضاء المبدأ، فيكون الشكّ شكّاً في حدوث الوجوب، فتجري البراءة أو استصحاب عدم الوجوب، وما إذا كان الحكم قد حدث قبل انقضاء المبدأ، فيجري استصحاب الوجوب^(١).

أقول: إنّّه فيما إذا كان حدوث الحكم بعد انقضاء المبدأ: فتارةً يكون ذلك من باب: أنّ أصل جعل المولى للحكم كان بعد انقضاء المبدأ، فهنا يتمّ ما ذكره صاحب

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٦٨ بحسب طبعة المشكيني.

الكفاية ﷺ من الرجوع إلى الأصول المؤمّنة، وأخرى يكون من باب: أن الحكم وإن ثبت جعله قبل انقضاء المبدأ، لكنّه كان مشروطاً بشرط لم يتحقّق بلحاظ هذا الشخص إلا بعد انقضاء المبدأ، فليس التأخّر في أصل جعل الحكم، وإنما التأخّر في فعليّته، كما لو أوجب قبل عيد الفطر إكرام العلماء إذا جاء عيد الفطر، ثمّ زال المبدأ من بعض العلماء بعد أصل الجعل وقبل تحقّق الشرط وهو مجيء عيد الفطر، فالحكم هنا متأخّر عن انقضاء المبدأ، بمعنى: تأخّر فعليّته عنه، وفي مثل هذا المورد بالإمكان أن يجري الاستصحاب التعليقيّ الحاكم على البراءة، فيقال: هذا الشخص الذي زال علمه كان قبل هذا لو جاء عيد الفطر لوجب إكرامه، والآن كما كان بحكم استصحاب هذه القضية الشرطيّة. والاستصحاب التعليقيّ قد التزم به صاحب الكفاية ﷺ في محله، ونحن أيضاً أيّدناه في الجملة.

وأما إذا كان الحكم ثابتاً قبل انقضاء المبدأ بجعله وفعليّته، فهذا يجري استصحاب الحكم استصحاباً تنجيزياً، إلا أن السيّد الأستاذ - دامت بركاته - ناقش في هذا الاستصحاب بأمرين^(١):

الأوّل: أنّه استصحاب في الشبهة الحكميّة، وهو - دامت بركاته - لا يبني على الاستصحاب في الشبهات الحكميّة. إلا أن التحقيق في محله وفاقاً للمشهور بين المحقّقين المتأخّرين: جريان الاستصحاب في الشبهة الحكميّة، فلا إشكال من هذه الناحية.

الثاني: أنّه لو سلّمنا الاستصحاب في باب الشبهات الحكميّة في الجملة، فلا نسلمه في الشبهات الحكميّة المفهوميّة؛ لعدم العلم فيها بوحدة الموضوع. وما نحن

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٢٤٣ - ٢٤٥ بحسب طبعة مطبعة النجف.

فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المفروض أنّ مفهوم «عالم» مثلاً في قوله: «أكرم العالم» مردّد بين المتلبّس بالفعل والأعمّ، فإذا كان هو المتلبّس بالفعل، فقد تعدّد الموضوع، وارتفع موضوع القضية المتيقّنة، وإذا كان هو الأعمّ فالموضوع باقٍ، فنحن لم نحرز بقاء الموضوع حتّى نجري الاستصحاب.

أقول: هذا الإشكال لو تمّ، لما اختصّ بالشبهات الحكميّة المفهوميّة، بل يجري في كلّ الشبهات الحكميّة ولو لم تكن مفهوميّة، كما لو قال: «الماء إذا تغيّر بعين النجس تنجّس» ثمّ زال التغيّر، وشككنا في بقاء النجاسة لا لإجمال مفهوم الدليل، بل لسكوت الدليل عن حكم ما بعد زوال النجاسة، وعدم بيانه له لا منطقاً ولا مفهوماً، فأيضاً نقول: إنّ موضوع الحكم مردّد بين المتغيّر بالفعل الذي قد ارتفع، ومطلق ما حصل فيه التغيّر ولو زال التغيّر عنه بعد ذلك، وهذا موجود؛ فأيضاً لا نجزم بوحدة الموضوع. والذي يجيب به السيّد الأستاذ - دامت بركاته - وغيره على هذا الإشكال في الشبهات الحكميّة: أنّ الاستصحاب إنّما نجريه عند تغيّر ما لم يكن بحسب النظر العرفيّ حيثيّة تقيديّة وركناً في الموضوع على تقدير دخله، وإنّما كان على تقدير دخله حيثيّة تعليليّة. وأنت ترى أنّ نفس هذا الجواب بعينه يأتي في المقام، فيقال: إنّ فعليّة العلم إنّ كانت دخيلة، فهي حيثيّة تعليليّة للحكم، وليست ركناً وحيثيّة تقيديّة.

والخلاصة: أنّ الميزان في جريان الاستصحاب وعدمه ليس هو كون الشبهة الحكميّة مفهوميّة أو غير مفهوميّة، وإنّما الميزان: أنّ الحيثيّة المفقودة هل هي ركن في الموضوع عرفاً على تقدير دخلها، أو لا؟ فإن كانت ركناً في الموضوع على تقدير الدخول، لم نحرز وحدة الموضوع ولو لم تكن الشبهة مفهوميّة. وإن كانت مجرد حيثيّة تعليليّة، فالموضوع لم يتعدّد ولو كانت الشبهة مفهوميّة، فالصحيح ما

عليه صاحب الكفاية من إجراء استصحاب الحكم خلافاً للسيد الأستاذ الذي أجرى البراءة عن الحكم.

بقي في المقام شيء بلحاظ الأصل الحكمي، وهو: أنه لو ثبت كلا الحكمين، أعني: الحكم بنحو صرف الوجود والحكم بنحو مطلق الوجود، فورد «أكرم عالماً» وورد «أكرم العادل»، ووجد عندنا شخص زال علمه، ووجد أيضاً شخص زالت عدالته، فهنا نبتلي بعلم إجمالي بالزام مردد؛ لأنه: إن كان المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالفعل، لم يجز لنا امتثال الحكم الأول بإكرام من انقضى علمه، وإن كان موضوعاً للأعم وجب علينا إكرام من انقضت عدالته، فإن كان الحكم الثاني متأخراً بجعله وفعليته مثلاً عن زوال عدالة هذا الشخص، فلا محيص عن الاحتياط لتنجيز العلم الإجمالي. وإن كان متقدماً على زوال عدالته، فعلى مبنانا من جريان استصحاب الوجوب في حقه ينحل العلم الإجمالي بالأصل المثبت للتكليف في أحد طرفيه، فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض. وعلى مبنى السيد الأستاذ - دامت بركاته - من جريان البراءة يتعارض الأصلان، ولا بد من الاحتياط.

أدلة القولين في وضع المشتق

وأما المقام الثاني: وهو الكلام بلحاظ الأدلة على الطرفين، فنقول: هناك رأي بأن المشتق موضوع للمتلبس بالفعل، ورأي آخر بأنه موضوع للأعم، ورأي ثالث بالتفصيل. وقبل الدخول في أدلتهم نقول:

إن تحليل نفس مدعى القول بالأعم يكفي للالتفات إلى بطلانه بلا حاجة إلى التكلم في تلك الأدلة، فإن القول بالأعم معناه - كما عرفت - هو القول بوضع المشتق للجامع

بين المتلبس بالفعل والمنقضي عنه المبدأ. ولا بدّ لصاحب هذا القول من أن يلتزم بأحد جامعين على ما مضى: فإما أن يقول بأنّ الجامع هو ذات مقيدة بالفعل الماضي، فالقائم معناه من قام، وإما أن يقول بأنّ الجامع هو ذات غير متلبسة فعلاً بالعدم الأزليّ للمبدأ. أمّا الثاني فقد عرفت عدم عرفيته، فإنّ الوجدان حاكم بأنّه لا يفهم من مثل: ضارب أو قائم إلا معنىً ثبوتيّ صرف، ولا ينتقل الذهن بنحو التفصيل ولا بنحو الإجمال إلى نفي العدم، بل يفهم منه رأساً المعنى الثبوتيّ، وليس هذا جامعاً عرفياً يقع تحت نظر الواضع أولاً وتحت نظر المستعمل والسامع ثانياً. وأمّا الأوّل فلازم أخذ الفعل الماضي في مفهوم المشتقّ هو: أن يشترط في كون استعمال المشتقّ حقيقياً أن يكون المبدأ ثابتاً للمشتقّ فيما مضى ولو أنا ما؛ إذ لو كان المبدأ ثابتاً في الحال فقط، لم يكن ذلك مفاد الفعل الماضي، وإنما هو مفاد الفعل المضارع، بينما من الواضح وجداناً كفاية التلبس الحاليّ، بل يلزم من ذلك في المبادئ الآتية كالضرب، أي: الضربة الواحدة كون المشتقّ حقيقة في خصوص المنقضي عنه المبدأ دون المتلبس؛ لأنّ التلبس في الآن الحاضر لا يكفي لكونه معنى المضارع لا الماضي، وقد أخذ الفعل الماضي ركناً في مفهوم المشتقّ، والتلبس فيما قبل الآن الحاضر قد انقضى؛ لأنّ المبدأ كان آتياً، فوجود لوازم فاسدة عرفاً من هذا القبيل يكفي لكونه برهاناً عرفياً على عدم صحّة القول بكون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، وتعيّن القول بكونه موضوعاً لخصوص المتلبس، إذن فتحليل نفس المدعى كافٍ لإبطاله من دون حاجة إلى الدخول في الوجوه التي تذكر للمدّعيّات^(١)، إلا أنّنا مع ذلك نمرّ بوجوه بعض الأقوال إجمالاً فنقول:

(١) لا يخفى: أنّ إبطاله ﷺ لدعوى وضع المشتقّ للأعمّ بتحليل نفس المدعى بالنحو الذي ذكره مبتنٍ على مبناه من أنّ الجامع الصحيح العرفيّ منحصر في مفاد الفعل الماضي.

أدلة وضع المشتق لخصوص المتلبس بالفعل:

أمّا القول بالاختصاص بخصوص المتلبس بالفعل، فقد استدلل له بوجوه:
الوجه الأول: دعوى تبادل خصوص المتلبس. وأشكل عليه من قبل الأعْمَيِّ
بأنّه لعلّ التبادر ليس ناشئاً من الوضع، بل من الانصراف القائم على أساس غلبة
الاستعمال في المتلبس.

وأجاب على ذلك صاحب الكفاية^(١) بأنّ الغالب في موارد استعمال المشتق
هو الانقضاء، فكيف يمكن دعوى الانصراف إلى المتلبس على أساس الغلبة في
الاستعمال؟ إلا أنّ صاحب الكفاية رأى أنّ هذا الكلام أوقعه بين محذورين: فإن
ادّعى: أنّ الغالب في استعمال المشتق هو التلبس بالفعل، وقع في مشكلة: أنّ

→

أمّا لو بنينا على ما مضى من فرض وجود جامع التحقّق في مقابل الترقّب، فهذا جامع
يثبت فيما انقضى عنه المبدأ، ويثبت أيضاً في المتلبس بالحال ولو كان مبدؤه آتياً، أو كان
تلبسه في الحال فحسب، أي: الماضي، فهذا البيان لا يتم.

ويؤيد فرض وجود جامع حقيقي بين المنقضي عنه المبدأ والمتلبس من أول آتات
تلبسه - سواء أمكننا التعبير عن ذاك الجامع بما ذكرناه من عنوان تحقّق المبدأ أو خاننا
التعبير عنه - هو ما نحسّ به وجداناً وعرفاً من أنّ زيدا الذي ضرب سابقاً مع من هو
ضارب بالفعل ولم يكن ضارباً سابقاً بينهما شبهة، أو سنخية، أو تماثل مفقود في من لم
يضرب حتّى الآن، كما أنّ بينهما وبين من سيضرب مستقبلاً أيضاً شبهة وتماثل مفقود في
من لم يضرب ولن يضرب، فبناءً على أنّ الشبه والتماثل يكشف عن الجامع الحقيقي
يثبت هنا وجود الجامع بين المتلبس والمنقضي عنه المبدأ، كما يثبت وجود جامع آخر
أوسع بينهما وبين من سيتلبس بالمبدأ.

(١) لا يخفى: أنّ هذا البحث في الكفاية لم يرد في ذيل دليل التبادر، بل ورد في ذيل
دليل ارتكاز التضادّ.

الانصراف لعلّه على أساس غلبة الاستعمال، وليس تبادراً دالاً على الحقيقة، وإن ادّعى: أنّ الغالب فيه هو الانقضاء، قيل له: إذن فكيف تدّعي: أنّ المشتق حقيقة في خصوص المتلبّس، بينما هذا معناه: غلبة الاستعمال في المعنى المجازي الكاشفة عن غلبة الحاجة إليه، مع أنّ الوضع يتّبع الحاجات، واللفظ إنّما يوضع لذلك المعنى الأكثر حاجة إليه، فهذا خلاف حكمة الوضع؟

وتخلّص صاحب الكفاية عن كلا المحذورين بأن قال: إنّ أكثر موارد استعمال المشتق هو مورد الانقضاء، إلّا أنّه يمكن حملها على الاستعمال في المتلبّس، وذلك بأن يكون الجري بلحاظ زمان التلبّس، ويمكن حملها على الاستعمال في المنقضي عنه المبدأ، وذلك بأن يكون الجري بلحاظ الحال. وعليه: فبناءً على أنّ المشتق حقيقة في المتلبّس تحمل تلك الاستعمالات على الجري بلحاظ زمان التلبّس عملاً بأصالة الحقيقة، فلم تلزم غلبة الاستعمال في المعنى المجازي. وبناءً على أنّ المشتق حقيقة في الأعم لا تجري أصالة الحقيقة لإثبات الاستعمال في المتلبّس؛ لأنّ الاستعمال في المنقضي أيضاً حقيقة، بل تحمل هذه الاستعمالات على الاستعمال بلحاظ حال النطق تمسكاً بأصالة الإطلاق التي توجب أنّ زمان الجري هو زمان النطق، فإنّ الإطلاق وعدم تعيين الزمان يقتضي ذلك، وزمان النطق هو زمان الانقضاء، إذن لم يصحّ دعوى الانصراف إلى المتلبّس لكثرة الاستعمال^(١)، فارتفع كلا الإشكالين.

أقول: إنّنا لا نسلم أنّ أكثر الاستعمالات في المنقضي عنه المبدأ حتّى على

(١) لا يخفى: أنّ الموجود في الكفاية ليس هو فرض الانصراف إلى المتلبّس لكثرة الاستعمال بل فرض انسباق التلبّس من الإطلاق من دون اشتراط التلبّس من قبل الواضع ولكنّا لا نفهم سبباً لهذا الانسباق من الإطلاق إلّا كثرة الاستعمال.

القول بالأعم. وبيان ذلك: أن استعمالات المشتق قد تكون في جملة تطبيقية: وأقصد بها: أن هناك ذاتاً مشخّصة تطبّق عليها عنوان المشتق، كما في «زيد عالم»، وأخرى تكون غير تطبيقية، أي: لم يطبّق فيها عنوان المشتق على ذات معيّنة، كما إذا قيل: «أكرم العالم». أمّا في الثاني فالمستعمل لم يلحظ ذاتاً معيّنة، وأجرى عليها المشتق ليقال: إن مقتضى الإطلاق: أن زمان الجري هو زمان النطق، وفي زمان النطق قد انقضى المبدأ عن الذات. وأمّا في الأوّل فالجملة التطبيقية: إمّا إسنادية كـ «رأيت العالم»، أو «ضرب العالم»، أو حملية كـ «زيد عالم» فإن كانت إسنادية، فمن الواضح: أن مقتضى الإطلاق فيها: أن الجري والتطبيق على الذات إنّما هو بلحاظ زمان صدور الفعل، لا بلحاظ زمان النطق حتّى يقال بأنّ زمان النطق قد انقضى فيه المبدأ، فيتعيّن كونه مستعملاً في المنقضي، بل في زمان النطق لعلّ ذاته أيضاً غير موجودة. وإن كانت حملية: فتارةً نفرض أن الذات منقضية كما في قولنا «الشيخ المفيد عالم»، وأخرى نفرض عدم انقضائها كما في قولنا «زيد عالم»، وكان زيد بعد حياً، ففي الأوّل من الواضح: أن الجري لا يكون بلحاظ زمان النطق، بل بلحاظ زمان وجود الذات حتّى على رأي الأعمى؛ إذ عند زمان النطق لا ذات أصلاً حتّى يجري عليها الوصف الاشتقاقي، وفي الثاني نسلم: أن مقتضى أصالة الإطلاق أن يكون الجري بلحاظ زمان النطق، ولكن لا نسلم في خصوص هذا القسم من القضايا، أي: القضايا التطبيقية الحملية الموجود فيها الذات أن الغالب هو التلبّس حال النطق، إذن فكلّام صاحب الكفاية غير صحيح. ولكن إشكال الأعمى بأنّ التبادر لعلّه انصرافي نشأ من كثرة الاستعمال غير وارد، فإنّه حتّى لو سلّم كون التبادر انصرافياً نشأ من كثرة الاستعمال، لا يضرّنا ذلك؛ إذ معنى ذلك: صيرورة اللفظ بكثرة الاستعمال موضوعاً بالوضع التعيني في

خصوص المتلبس بالنقل من الأعمّ مثلاً، وتماهم الفقيه إنّما هو إثبات ظهور اللفظ في معنى، وهذا يثبت بثبوت الوضع والتبادر من دون فرق بين كون الوضع تعييناً أو تعييناً، ولم يكن الهدف إثبات خصوص الوضع التعييني مثلاً.

الوجه الثاني: أنّه على الأعمّ يلزم عدم التضادّ بين الأوصاف الاشتقاقية المأخوذة من المبادئ المتضادة، كالعالم والجاهل؛ لأنّه يكفي في صدق كلّ منهما تلبسه في وقت من الأوقات الماضية بمبدئه، فإذا تلبس في وقت بمبدأ، وفي وقت آخر من الأوقات الماضية أو في الوقت الحاضر بالمبدأ الآخر، صدق الوصفان معاً، بينما هما متضادّان بلا إشكال كما هو واضح.

وهذا الوجه إذا أُريد جعله دليلاً حقيقياً على المدعى، فهو غير تامّ، فإنّه إن أُريد جعل تضادّ المبادئ برهاناً على تضادّ الصفات، فهذا غير صحيح؛ لأنّ التضادّ بين المبدئين لا يلزم منه التضادّ بين مدلولي الهيئتين الاشتقاقيتين؛ إذ قد تطعم الهيئة الاشتقاقية بما يخرج المعنيين عن التضادّ، كما هو الحال على الأعمّ؛ إذ طعم المشتقّ بمفاد الفعل الماضي على ما سبق، فيكون مدلول «عالم» من علم، ومدلول «جاهل» من جهل، وطبعاً لا تضادّ بينهما، وإن أُريد جعل وضوح التضادّ وارتكازه في أنظار العرف دليلاً على التضادّ، فهذا الارتكاز إنّما هو في طول معرفة المعنى، فالإنسان حيث أنّه يفهم من كلمة «العالم» المتلبس بالعلم فعلاً، ومن كلمة «الجاهل» المتلبس بالجهل فعلاً ارتكز في ذهنه التضادّ، ومن لا يعرف معنى كلمة العالم والجاهل لا يرتكز في ذهنه التضادّ، فارتكاز التضادّ في طول ارتكاز كون المشتقّ حقيقة في المتلبس، فلا يصلح هذا دليلاً حقيقياً على المدعى. نعم، يصلح أن يكون منبهاً حين الغفلة، لا أن يكون معطياً للعلم بالمطلب لمن لا يعلم به حقيقة.

الوجه الثالث: صحة السلب، فيصح سلب «عالم» عن زيد المنقضي عنه المبدأ، وصحة السلب علامة المجاز.

واعترض على ذلك بأنه: هل يراد صحة سلب «عالم» بالكلية، أو صحة سلب «عالم» مقيداً بأن يكون عالماً بالعلم الفعلي؟ فإن أريد صحة سلب عالم بالكلية، فهو خلاف الوجدان، فإن زيدا عالم بعلم سابق يقيناً. وإن أريد أنه ليس بعالم بعلم فعلي، فهذا صحيح، لكن صحة سلب المقيّد لا تدلّ على مجازية العالم بقول مطلق. وهذا الإشكال نشأ من الخلط بين تقييد الوصف الاشتقاقي وتقييد مبدأ الاشتقاق، أي: العالم والعلم فتارة نقول: «زيد ليس بعالم الآن»، وأخرى نقول: «زيد ليس بعالم بعلم الآن». فالثاني إن صحّ لا يستلزم مجازية المشتق في المنقضي عنه المبدأ، لكن الأول يستلزم مجازيته فيه، ويساوق بطلان قول الأعمى، فإنّ النزاع كلّ النزاع في أنه: هل هو عالم الآن، أو لا؟

نعم، أصل صحة السلب وصحة الحمل ليس من أدلة الحقيقة والمجاز كما بيّنا في بحث علائم الحقيقة والمجاز. فهذا الوجه حاله حال الوجه السابق في أنه يستعمل فقط من أجل التنبيه على أمر معلوم سابقاً، لا لإعطاء علم جديد.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائيني ^(١)، وهو مركّب من أمرين: الأول: قيام البرهان على بساطة معنى المشتق، ومعناه هو معنى المبدأ، إلا أنّ المبدأ مأخوذ بشرط لا، والمشتق مأخوذ لا بشرط؛ ولهذا لا يقبل المبدأ الحمل بخلاف المشتق.

(١) راجع فوائد الأصول، ج ١، ص ١٠٦ - ١٢١ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، ج ١، ص ٦٣ - ٧٦ بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئي.

الثاني: أنّه بناء على بساطة المفهوم الاشتقاقيّ، وكون معناه هو معنى المبدأ لا يعقل الوضع للأعمّ؛ إذ لا يتصوّر الجامع الأعمّيّ، فإذا كان «عالم» مثلاً بمعنى العلم، فالعلم ليس جامعاً بين المتلبّس والمنقضي عنه، إذن فيثبت بذلك أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس.

أقول: أمّا الأمر الثاني، وهو أنّه بناء على البساطة^(١) لا يعقل الجامع الأعمّيّ، فقد تقدّم الكلام عنه في المقدمات، وقلنا: إنّّه صحيح. وأمّا الأمر الأوّل، وهو بساطة المفاهيم الاشتقاقيّة، وكونها نفس مفاهيم المبادئ، فهذا لا نقبله، وسوف يأتي - إن شاء الله - في خاتمة المسألة، فالأحسن تبديل هذا البيان بما مضى بأن يقال: إنّ المفهوم الاشتقاقيّ: إمّا أن يقال ببساطته، فلا يعقل الأعمّ؛ لعدم تصوّر الجامع، أو يقال بتركّبه، فالجامع معقول ثبوتاً، لكن مضى أنّه لو حلّلناه لرأيناه يستلزم محاذير عرفيّة لا يقبلها الوجدان العرفيّ، فالجامع غير صحيح عرفاً، فعلى كلا التقديرين لا يصحّ الأعمّ، وهذا هو العمدّة في إثبات المدّعى.

وبما ذكرناه ظهر وجه الخلل في الأدلّة التي استدللّ بها للأعمّ بنحو الموجبة الكلّيّة، فلا حاجة إلى التعرّض لها^(٢).

(١) بمعنى كون معنى المشتقّ هو معنى المبدأ، أمّا البساطة بمعنى كونه عنواناً انتزاعياً بسيطاً ينتزع من الذات بلحاظ اتّصافه بالمبدأ، فهي ملحقة في إمكان تصوير الجامع وعدمه بالتركيب.

(٢) لا بأس بالتعرّض هنا لدليل واحد من أدلّة القول بالأعمّ، وهو الاستدلال بما ورد في بعض الروايات (راجع تفسير البرهان، ج ١، ص ١٤٩ - ١٥١) من استدلال المعصوم عليه السلام بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (سورة البقرة، الآية: ١٢٤) على عدم صلاحية من كان مشركاً في أوّل أمره للإمامة، حيث يقال: إنّّه لو لم يكن عنوان الظالم

→

اسماً لما يشمل المنقضي عنه المبدأ، لما صحَّ استدلال الإمام عليه السلام بهذه الآية المباركة لإبطال خلافة الخلفاء الأوائل في مقابل أهل السنة؛ لأنَّهم لا يعترفون بأنَّ خلفاءهم كانوا ظالمين في وقت تَقَمُّصهم قميص الخلافة، وإنَّما يعترفون بظلمهم قبل إسلامهم.

وقد تضاف إلى ذلك آيتا حدِّ السرقة والزنا (سورة المائدة، الآية: ٣٨، وسورة النور، الآية: ٢)؛ لوضوح: أنَّ الحدَّ عادة يتمُّ بعد انتهاء عمليَّة السرقة والزنا، فهذا شاهد على أنَّ اسم الزاني والسارق يشمل من انقضى عنهما المبدأ.

والواقع: أنَّ إلحاق آيتي السرقة والزنا في المقام في غير محلِّه، فإنَّه لو فرض توقُّف تطبيق الآيتين على مورد الانقضاء حال إجراء الحدِّ على حمل عنوان السارق والزاني فيهما على الأعم، إذن تصبح إرادة الأعم في الآيتين مقطوعاً بها؛ إذ لا شكَّ فقهيّاً في إيقاع الحدِّ عليهما بعد انقضاء المبدأ، وعندئذٍ يدخل التمسُّك بالآيتين لإثبات كون المشتقِّ حقيقة في الأعم في إجراء أصالة الحقيقة لدى الشكِّ في الاستناد، وقد ثبت في محلِّه: أنَّ أصالة الحقيقة إنَّما تكون حجة لدى الشكِّ في المراد، لا الاستناد.

فينحصر الاستدلال على الأعم في آية: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، ويكون هذا الاستدلال بلحاظ الروايات التي طبَّقت الآية على من كان مشركاً قبل الإسلام إن تَمَّت سنداً.

وقد أجاب السيّد الخوئي رحمته الله (على ما ورد في المحاضرات للفتاوى، ج ١، ص ٢٥٦ - ٢٦٤ بحسب طبعة مطبعة النجف) عن الاستدلال بذلك وبآيتي حدِّ الزنا والسرقة بأنَّنا حتَّى لو آمنا بأنَّ المشتقَّ حقيقة في الأعم فاستعماله في القضايا الحقيقيَّة - ومنها هذه الآيات - لا يصحَّ في المنقضي عنه المبدأ بلحاظ حال الانقضاء؛ وذلك لأنَّ القضية الحقيقيَّة لم يلحظ فيها تطبيق المشتقِّ الذي أصبح موضوعاً لتلك القضية على شخصٍ ما حتَّى يفترض أنَّ المبدأ قد انقضى عن ذاك الشخص، وإنَّما الموضوع في القضية الحقيقيَّة يكون مقدَّر الوجود، أو قل: إنَّ الموضوع في القضية الحقيقيَّة ينحلُّ إلى قضية شرطيَّة،

←

→

ويكون تحقق الشرط - لا محالة - بفعليّة المبدأ، فإذاً لا يمكن أن يقصد بموضوع القضية الحقيقيّة وكذلك متعلّقها إلّا المتلبّس، والظاهر الأوّل من القضية الحقيقيّة هو دوران الحكم مدار عنوان موضوعه حدوثاً وبقاءً، إلّا أن تقوم قرينة داخلية أو خارجية على كفاية حدوث ذلك العنوان لثبوت الحكم وبقائه بعد زوال ذلك. ومن هنا يتّضح: أنّ النزاع في كون المشتقّ حقيقة في المتلبّس أو الأعمّ ليس له أثر مهمّ، فإنّ الأحكام الشرعيّة هي عادة تكون بنحو القضايا الحقيقيّة، فلو بقينا نحن والظهور الأوّل لها كان مقتضى ذلك دوران الحكم مدار بقاء العنوان المقدّر حدوثاً وبقاءً حتّى لو فرضنا أنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ، فلا يشكّ أحد أنّ حكم الجنب أو الحائض مثلاً يبقى مدّة بقاء الجنب أو الحيض، ويرتفع بارتفاعهما، وهذا واضح حتّى لدى من يرى المشتقّ حقيقة في الأعمّ، بل لم يحتمل أحد ابتناء هذه المسائل وما شاكلها على النزاع في المشتقّ، وليس هذا إلّا لأجل ما قلناه من أنّ العنوان المأخوذ في موضوع قضية حقيقيّة يدلّ على المتلبّس لا محالة، وظهورها في دوران الحكم مدار ذلك العنوان حدوثاً وبقاءً يقتضي ارتفاع الحكم بمجرد انقضاء المبدأ، ولو دلّت قرينة على أنّ ذلك العنوان يكون بحدوثه موضوعاً للحكم حتّى بقاءً، فلا محالة يحكم ببقاء الحكم بعد انقضاء المبدأ حتّى عند من يرى أنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ، وبما أنّ الظاهر في قوله: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» هو دخل العنوان حدوثاً فحسب، وذلك بسبب مناسبة الحكم والموضوع باعتبار جلالة شأن الإمامة وعظمته، وخاصّة: أنّ كلمة (لا ينال) جيئت بصيغة المضارع التي تدلّ بإطلاقها على بقاء الحكم في المستقبل؛ ولهذا يصحّ الاستدلال بهذه الآية على عدم لياقة من كان مشركاً للإمامة حتّى بعد فرض توبته وصلاح حاله.

أقول: إنّ الاستفادة من صيغة المضارع لم تكن في محلّها في المقام؛ فإنّه لولا فرض انقضاء مناسبة الحكم والموضوع لكفاية حدوث العنوان لبقاء الحكم حتّى بعد زواله، لكان مقتضى إطلاق المضارع بقاء هذا الحكم على هذا العنوان حتّى في المستقبل، أي: أنّ

←

→

الظالم مادام ظالماً لا ينال عهد الله، لا في الحاضر ولا في أيّ زمان مستقبل. وهذا لا علاقة له بعدم نيل عهد الله لدى ارتفاع الظلم، فإنّ صيغة المضارع وإن كانت تشمل المستقبل ولكنّ شمولها للمستقبل إنّما يوجب شمول الحكم بما له من القيود للمستقبل، فلو كان الحكم مقيداً بالمقارنة المستمرة للعنوان لم يكن ذلك منافياً لشمول صيغة المضارع للمستقبل.

وعلى أيّ حال، فأصل استدلاله ﷺ على كون المشتق في موضوع القضية الحقيقية ملحوظاً بنحو التلبّس - ولو قيل بوضعه للأعمّ بأنّ الموضوع مقدّر الوجود - غريب، فإنّه وإن كنّا لا نشكّ في أنّ موضوع القضية الحقيقية مقدّر الوجود، أو أنّ موضوعها ينحلّ إلى قضية شرطية، إذن فلا بدّ من فرض فعلية الشرط أو الموضوع، ولكن الكلام إنّما يقع في أنّ ذاك الشرط أو الموضوع الذي قدّر وجوده ما هو؟ هل هو المتلبّس بالفعل بالمبدأ، أو الأعمّ من المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ؟ وكيف يعقل أن يكون فرض الموضوع مقدّر الوجود أو مشروط التحقيق دليلاً على تعيين ذاك الموضوع في المتلبّس؟!

ويمكن توجيه كلامه ﷺ بالإلفات إلى نكتة غير واضحة من عبارة تقرير بحثه، وهي: أنّ القضية الحقيقية تدلّ على شرط فعلية التلبّس ولو أنّاً ما؛ لأنّه لو لا فعلية التلبّس ولو أنّاً ما يكون الموضوع منتفياً على الرأيين، أي: سواء قلنا بوضع المشتق لخصوص المتلبّس بالفعل أو الأعمّ، فأصل التلبّس ولو في أوّل الآتات دخیل في الحكم، وأمّا بقاء الحكم وعدمه فهو رهين استظهار كون ذاك التلبّس علّةً للحكم حدوثاً فحسب، أو حدوثاً وبقاءً.

فإن كان هذا هو المقصود كما هو غير بعيد برغم قصور عبارة التقرير، ورد عليه: أنّه وإن كان دخل أصل التلبّس في الحكم واضحاً على كلا الرأيين، ولكننا نقول: هل المدعى عندئذٍ عدم صحّة استعمال المشتق في القضايا الحقيقية في خصوص المنقضي عنه المبدأ وإن صحّ استعماله في الأعمّ، أو المدعى عدم صحّة استعماله حتّى في الأعمّ، وضرورة

←

→

استعماله في خصوص حال التلبس؟

فإن قصد الأول، أي: عدم صحة استعمال المشتق في القضايا الحقيقية في خصوص المنقضي عنه المبدأ، فلنسلم بذلك مؤقتاً من باب: أن دخل التلبس ولو آناً ما في الحكم لا شك فيه على كلا الرأيين، ولكن يكفي في جريان النزاع في المشتق المستعمل في القضايا الحقيقية إمكان استعماله في الأعم تارةً، وفي التلبس بالفعل أخرى.

وإن قصد الثاني، أي: عدم صحة استعمال المشتق فيها إلاً بلحاظ حال التلبس، لا بلحاظ حال الانقضاء، ولا في الأعم، فهذا ما لا يقتضيه هذا الدليل؛ لأن دخل التلبس ولو آناً ما يبقى قابلاً للأنحفاظ حتى في فرض الاستعمال في الأعم.

أما دعوى عدم الثمرة، فهذا أيضاً لا يتم؛ فإنه تظهر الثمرة فيما لو كان مفاد القضية الحقيقية التقارن حدوثاً وبقاءً بين الحكم والعنوان المأخوذ في الموضوع، وقد اعترف هو عليه السلام بأن الظهور الأولي للقضية الحقيقية هو ذلك لولا قرينة تقتضي حمل العنوان على كونه علّة حدوثاً فحسب للحكم حدوثاً وبقاءً، وهذا الاعتراف في محله؛ لأن القضية الحقيقية ينحل موضوعها إلى جملة الشرط، والشرط يدل بظهوره الأولي على الاقتران الكامل بين الشرط والجزاء، أو قل: إن القضية الحقيقية موضوعها مقدّر الوجود، أي: قدر وجوده كي يحمل عليه المحمول، وهذا ظاهر في التقارن حدوثاً وبقاءً، فلو كان الموضوع عبارة عن المبدأ لانتج ذلك اشتراط بقاء المبدأ في بقاء الحكم، ولكن المفروض: أن الموضوع عبارة عن العنوان الاشتقاقي، وهو الظالم مثلاً، فإذا كان ذلك العنوان مستعملاً في خصوص التلبس بالفعل، فالنتيجة: اشتراط بقاء التلبس الفعلي في بقاء الحكم. وإن كان مستعملاً في الأعم فالتقارن بين الحكم والعنوان الاشتقاقي بقاءً محفوظ حتى بعد زوال المبدأ؛ لأن عنوان الظالم مثلاً صادق حتى بعد انتهاء الظلم.

بل إننا لا نسلم عدم إمكان استعمال المشتق في القضايا الحقيقية في خصوص من انقضى عنه المبدأ؛ وذلك لأنه صحيح: أن التلبس آناً ما لا بد منه في صدق الشرط أو

←

أدلة وضع المشتق للأعم بنحو الموجبة الجزئية:

نعم يبقى هناك بحث معقول في دعوى الأعمية بنحو الموجبة الجزئية في مشتقات الحرف والصناعات، وأسماء الآلات، وبعض أسماء الأماكن كمذبح، فقد يقال في بعض هذه المشتقات بنحو الموجبة الجزئية: إنها موضوعة للأعم، وهذا يستحق نحواً من الالتفات، فقد يتراءى أن المشتق في أمثال هذه الأمور حقيقة في

→

الموضوع المقدّر الوجود، ولكن بالإمكان أن يكون زمان هذا التلبس قبل زمان الحكم، كما لو قال: «يجب في يوم الفطر إكرام العلماء» وقصد بذلك خصوص من انقضى عنه المبدأ، أي: العلماء الذين نسوا علمهم من قبل الفطر، فإن هذا كما يمكن تخريجه على لحاظ الحال السابق، فيكون معنى الكلام: يجب في الفطر إكرام من كان عالماً فيما سبق، وهذا خلاف ظهور القضية في ذاتها في التقارن بين العنوان والجزاء، وإن كان موافقاً لأصالة الحقيقة بناءً على كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالفعل، كذلك يمكن تخريجه على لحاظ حال الانتضاء، وهذا موافق لظهور القضية في ذاتها في التقارن بين الشرط والجزاء.

وقد ثبت بهذا العرض: أن الصحيح في الجواب على الاستدلال بروايات التمسك بالآية لنفي خلافة الخلفاء الأوائل بعد فرض تمامية السند هو طريقة صاحب الكفاية رحمته الله، من أن التمسك بالآية لإبطال خلافة من كان مشركاً يتم في حالتين: الأولى ما لو كان المشتق حقيقة في الأعم، والثانية ما لو كان مقتضى القرينة مناسبات الحكم والموضوع كفاية حدوث العنوان لتحقيق الحكم حدوثاً وبقاءً. وبما أن النكته الثانية موجودة فيما نحن فيه؛ لأن عظمة منصب الإمامة تصرف الكلام إلى الظهور في كفاية حدوث الظلم؛ لعدم قابلية هذا المنصب حتى بعد انتهاء الظلم، فاستدلال الإمام عليه السلام بالآية المباركة لنفي قابلية من أشرك في أول أمره للإمامة لا يصلح دليلاً على حقايق النكته الأولى، وهي كون المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس بالفعل ومن انقضى عنه المبدأ؛ لأن وجه الاستدلال لم يكن منحصرًا بذلك (راجع الكفاية، ج ١، ص ٧٤ - ٧٦ بحسب طبعة المشكيني).

الأعمّ؛ إذ الصائغ مثلاً يصدق على وجه الحقيقة وجداناً على من حرفته الصياغة حتّى حينما يذهب إلى بيته ليأكل الطعام، أو يذهب إلى الصلاة مثلاً بالرغم من أنّ المبدأ قد انقضى عنه، وكذلك المذبح اسم للمكان المعدّ للذبح في البلد وإن لم يكن فيه ذبح بالفعل، وهكذا.

وما يمكن أن يجاب به على ذلك هو: أن يقال: إنّ هناك وجوهاً خمسة لتفسير صحّة إطلاق مثل الصائغ مع عدم التلبّس الفعليّ، أحدها يناسب القول بالأعمّ دون الباقي، فإذا عيّن بعض الباقي أو لم يثبت تعيين ذاك الوجه المناسب للقول بالأعمّ، لا يتمّ هذا الدليل.

إذن، فلتكميل هذا الدليل لابدّ من إبطال الوجوه الأخرى حتّى ينحصر الأمر في الوجه المناسب للقول بالأعمّ، فنقول دفاعاً عن القول بالأعمّ في هذه المشتقات (ولو مؤقتاً إلى أن نأتي بعد ذلك إلى الجواب): أنّه لا إشكال في شهادة الوجدان بوجود فرق كبير بين مثل «صائغ» ومثل «ضارب» فلئن صحّ: أنّ كلمة «ضارب» لا تصدق على من انقضى عنه الضرب، لا ينبغي الشكّ في صدق كلمة «صائغ» حقيقةً على هذا الصائغ الذي يكون بالفعل مشغولاً بالصلاة، أو تناول الطعام، أو نحو ذلك، والذي يمكن أن تفسّر به هذه الظاهرة أحد وجوه خمسة: الوجه الأوّل: هو ما يدّعيه القائل بالأعمّ في هذه المشتقات، وهو: أنّ المشتقّ في هذه الموارد موضوع للأعمّ من المتلبّس بالفعل ومما انقضى عنه المبدأ خلافاً لسائر المشتقات. إذن فمن الطبيعيّ أن يصدق «صائغ» على هذا الإنسان حتّى في وقت الاستراحة أو أكل الطعام؛ لما أخذ من التوسّع في مدلول الهيئة الموجب للصدق في غير وقت التلبّس بالمبدأ.

الوجه الثاني: أن يقال بالتوسّع في مدلول المادّة، فيقال: إنّ كلمة «صائغ» وإن

كانت حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل، لكن مبدأها ليست هي ذات الصياغة، بل حرفتها وصناعتها، فمادام متلبساً بالحرفة يصدق عليه أنه صانع وإن لم يكن مشغولاً بالصياغة بالفعل.

وما يمكن للأعمى أن يبطل به هذا الوجه هو: أن يقال: إننا نرى بالوجدان أن مادة الصياغة في مثل «صاغ» و«يصوغ» تدل على الحدث لا الحرفة، ونضم إلى ذلك: أن وضع المادة في جميع صيغ تلك المادة وضع واحد نوعي، ولا يكون متعدداً باختلاف الصيغ، إذن فلو كانت المادة في «صائع» بمعنى الحرفة والصناعة، للزم أن تكون كذلك في «صاغ» و«يصوغ» أيضاً، بينما ليس الأمر كذلك.

الوجه الثالث: أن يقال: إن الهيئة في «صائع» موضوعة للمتلبس الشائني، لا الفعلية، فالتوسع يكون في الهيئة، لكن لا بحملها على الأعم من المتلبس وغيره، بل بحملها على التلبس الأعم من التلبس الفعلية والشائني، والتلبس الشائني محفوظ في المقام.

وقد يقال في مقام إبطاله أيضاً: إن هذا لازمه كون هيئة «صائع» موضوعة بوضع شخصي للتلبس الأعم من الفعلية والشائني، بينما هيئة «فاعل» موضوعة بوضع واحد نوعي، لا بأوضاع متعددة، فإن فرض: أن هذا الوضع النوعي الواحد عبارة عن الوضع للأعم من التلبس الفعلية والشائني، فهذا خلف ما فرض من أن مثل «ضارب» لا يصدق على غير المتلبس الفعلية بالضرب، وبعد انقضاء الضرب عنه ليس ضارباً. وإن فرض: أنه عبارة عن الوضع للذات المتلبسة بالتلبس الفعلية، بطل هذا الوجه، إلا أن يلتزم بالوضع الشخصي وبأوضاع متعددة في صيغة «فاعل»، وليس كذلك.

الوجه الرابع: أن التصرف ليس في مدلول مادة «صائع»، ولا في مدلول هيئته

حتّى ترد الإشكالات السابقة، وإنّما التصرّف في مدلول جملة «زيد صائع» الدالة على الجري والهوهويّة، وأنّ المحمول عين الموضوع، فنقول: إنّهُ بقرينة كون الصياغة حرفةً وصناعةً يكون مدلول الجملة هو الهوهويّة والجري الشائنيّ لا الفعليّ، أي: هذا هو ذاك شأنًا لا فعلاً، فالتصرّف إنّما هو في مدلول الجملة بقرينة قضية خارجيّة، وهي وجود أشخاص جالسين في دكاكينهم مثلاً بعنوان: أنّ حرفتهم الصياغة مع عدم الانشغال فعلاً بالصياغة.

ويمكن الإشكال على ذلك بأنّ الوجدان قاضٍ بأنّ كلمة «صائع» في نفسها حينما نلاحظها بما هي مدلول كلمة أفراديّة نرى أنّ مفهومها أوسع من مفهوم «ضارب»، وليس المتبادر منه (بلا فرض جملة) هو خصوص المتلبّس بالفعل، بل أعمّ من ذلك، فالوجدان حاكم بأنّ السعة المدّعاة إنّما هي بلحاظ نفس المشتقّ، بينما هذا الوجه يفرض أنّها بلحاظ الجملة.

الوجه الخامس: أن يكون التصرّف في أمر خارجيّ، فالعرف باعتبار تكرّر الصياغة منه يُعمل عناية ارتكازية بحيث يرى كأنّ الصياغة مستمرةً منه، والفترات المتخلّلة تلغى بالنظر العرفيّ، فهذا إعمال عناية في أمر خارجيّ، أي: في حال هذا الرجل، فكأنّه يرى أنّه يصوغ دائماً ويحرّك يديه بالصياغة دائماً، فبعد إعمال هذه العناية ينطبق عليه صائع بلا تصرّف في المادّة، أو الهيئّة، أو مدلول الجملة. وهذا أيضاً يمكن للأعمّي أن يبطله؛ إذ لو صحّت هذه العناية العرفيّة الارتكازيّة، إذن لصدق عرفاً أن نقول حينما يكون زيد الصائع مشغولاً بالصلاة مثلاً: إنّ زيدا متلبّس بالصياغة فعلاً، بينما لا نقول كذلك، فإذا بطلت كلّ هذه الوجوه تعيّن الوجه الأوّل، وهو الوضع للأعمّ.

هذا أحسن ما يمكن أن يقال في تقريب التفصيل.

ولكن مع ذلك يرد على القول بالتفصيل:

أولاً: أنه وإن صدق وجداناً الصائغ على من رفع يده عن العمل فعلاً لأجل الاستراحة أو غيرها، إلا أن هذا يمكن تفسيره بافتراض التوسع في مدلول الهيئة بوضعها للمتلبس الأعم من الفعليّ والشأنّي، وهو الوجه الثالث من الأوجه الماضية، وليس من حقّ القائل بالتفصيل أن يبطل هذا الوجه بدعوى: كون هيئة «فاعل» موضوعة بوضع نوعيّ واحد لا أكثر؛ لأنّ هذا المفصل مضطرّ إلى الالتزام بتعدّد الوضع في هيئة «فاعل»؛ إذ هو يسلم أن كلمة «ضارب» ونحوها موضوعة للمتلبس بالفعل، ولكن كلمة «صائغ» موضوعة للأعم. وهذا معناه: أن الهيئة في مثل «ضارب» موضوعة للمتلبس بالفعل، وفي مثل «صائغ» موضوعة للأعم، فقد تعدّد الوضع، فلماذا يستوحش من افتراض: أن الهيئة في «ضارب» موضوعة للتلبس الفعليّ، وفي «صائغ» للأعم من التلبس الفعليّ والشأنّي؟ وكيف يبطل هذا الوجه بلزوم تعدّد الوضع؟!

وثانياً: أن الصحيح هو الوجه الثالث، وهو وضع الهيئة للتلبس الأعم من الشأنّي والفعليّ بلا حاجة إلى فرض وضع شخصي لهيئة «صائغ»، وتعدّد الوضع في هيئة «فاعل»، وذلك بأن يقال: إن هيئة «فاعل» مطلقاً موضوعة للتلبس الأعم من الفعليّ والشأنّي حتّى في مثل «ضارب»، إلا أن المقصود من التلبس الشأنّي هو التلبس الاحترافيّ، أي: اتّخاذ المبدأ حرفة أو ديدناً وطريقة لا مجرد إمكان التلبس وقابليّته، غاية الأمر: أن هذا النحو من التلبس ليس له مصداق في مثل «ضارب» و«قائم»؛ لأنّ الضرب أو القيام لم يتّخذ حرفة في السوق، لكن له مصداق في «صائغ»؛ لأنّ الصياغة اتّخذت حرفة في السوق، وفي مذهب؛ لأنّ مكاناً معيّناً في البلد أعدّ للذبح وهكذا. فهذا نوع من التلبس إن ثبت في «ضارب»

صدق أيضاً عنواب «ضارب» ولو مع عدم وجود الضرب فعلاً خارجاً، فالتفاوت إنما هو في المصداق لا في المفهوم.

وثالثاً: أن تفسير ظاهرة صدق «صائع» على المستريح ساعة مثلاً بالوجه الأول وهو الوضع للأعم غير صحيح؛ لأنه لو كانت نكتة صحة الإطلاق: أن كلمة «صائع» موضوعة للأعم من المتلبس وممن انقضى عنه المبدأ، لزم صحة الإطلاق بلا عناية حتى لو ترك الحرفة والصناعة وأصبح عطّاراً أو بقّالاً، مع أنه لا إشكال بحسب الوجدان في أن إطلاق «صائع» عليه بعد تركه للحرفة يكون تماماً كإطلاق «ضارب» عليه بعد انتهاء الضرب، وأيضاً كلمة «صائع» لو كانت موضوعة للأعم، للزم: أن غير المحترف إن صاغ صدفة مرة واحدة وأنهى العملية صدق عليه «صائع» مدى عمره، مع أنه لا إشكال في عدم الصدق إلا بالعناية إن كان لا يصدق «ضارب» على من ترك الضرب إلا بالعناية كما هو المفروض، وليس ذلك إلا لما قلناه من أن التلبس شرط، لكنّه بمعنى يشمل التلبس المنهجي والديني.

وقد تلخص من كلّ ما ذكرناه: أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس.

خاتمة

بقيت هنا خاتمة للبحث وهي: أنه إذا كان المشتق اسماً للأعم، فمن الواضح الفرق بينه وبين المبدأ؛ إذ يصدق حتى عند زوال المبدأ، لكن بعد أن ثبت الوضع لخصوص المتلبس يقع تشابه بينهما حيث إنه بمجرد زوال المبدأ يزول الوصف الاشتقاقي، فيقع الكلام في أنه: هل هناك فرق بين المدلولين، أو هما معنى واحد

ومفهوم واحد، وإنّما الاختلاف في خصوصيات هذا المفهوم وطوارئه؟ ومن هذا البحث يكون النزاع في بساطة المفهوم الاشتقاقي وتركّبه، فمن يقول بالعينية يقول بالبساطة، ومن يقول بعدمها يمكن أن يقول بالتركّب، ومن أجل أن نعرف الفرق بين المبدأ والوصف الاشتقاقي يجب أن نعرف مقدّمة معنى المبدأ، أي: المصادر وأسماء المصادر، ونرى بعد ذلك أن مدلول المشتق هل هو متّحد معه أو مغاير؟

معنى المبدأ:

فنقول: قد قيل: إنّ المصدر أصل الكلام، أي: أصل المشتقات، وليس المقصود: أنّه بوجوده اللفظي مصدر للمشتقات بوجوداتها اللفظية؛ لوضوح: أنّ له وجوداً لفظياً خاصاً مابيناً للوجودات اللفظية للمشتقات، باعتبار أنّ كلّاً منها متقوم بهيئة مابينة لهيئة الصيغ الأخرى، ولا يشذ المصدر عن باقي الصيغ في ذلك، فهو أيضاً متقوم بهيئة خاصة به، بل المقصود: الأصالة بلحاظ المعنى والمدلول، بمعنى: أنّ مفاد المصدر هو مادّة مفادات سائر المشتقات، وهو المعنى المحفوظ والساري فيها، فإنّ هذا هو الذي يمكن ادّعاؤه في المقام.

وهذا الكلام إنّما يتمّ لو آمنا بأنّ المصدر يكون دائماً أو أحياناً - على أقلّ تقدير - بمعنى ذات الحدث من دون أخذ أيّ عناية زائدة في معناه بواسطة الهيئة، وإلاّ أصبح المصدر في عرض باقي الصيغ.

ومن هنا وقع الكلام في أنّ هيئة المصدر هل هي موضوعة لعناية زائدة كأن تكون مفيدة لمعنى نسبيّ تُحصّص ذلك الحدث كما هو الحال في هيئة سائر المشتقات، أو أنّ هيئة المصدر إنّما جيء بها لحفظ المادّة في قالب ما، ولا تدلّ على أيّة عناية زائدة؟

والمعروف بين المحققين المتأخرين: أنَّ هيئة المصدر موضوعة لمعنى، وهذا له وجهان:

الوجه الأول: ما هو المعروف بين المحققين المتأخرين من أنَّ هيئة المصدر موضوعة لنسبة ناقصة تقييدية بين مدلول المادة، أي: الحدث وبين فاعل ما أو مفعول ما على نحو الإبهام والإجمال، وبذلك اختلف المصدر عن أسماء المصادر وعن الجوامد حيث إنَّه لم يؤخذ في هيئتها أي مدلول نسبي. ولكن يمكن الاستشكال في أخذ النسبة الناقصة التقييدية في مدلول هيئة المصدر بعدة تقريبات:

التقريب الأول: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله ^(١) من أنَّه لو كانت النسبة الناقصة التي هي معنى حرفي مأخوذة في المصدر، للزم كونه مبنياً؛ لأنَّ أحد أسباب البناء في لغة العرب تضمَّن الاسم للمعنى الحرفي وشبهه به.

وهذا جوابه واضح؛ فإنَّ ما عدَّ سبباً للبناء هو كون الاسم بمادته متضمناً للمعنى الحرفي، وعليه قيل: إنَّ اسم الإشارة والموصول من المبنيات؛ لأنَّه متضمَّن (أي: بمادته) للمعنى الحرفي؛ لأنَّه يدلُّ على معنى متقوم بغيره، وغير متحصِّل في نفسه، وأمَّا المصدر فمادته ليست هكذا. ولا ينبغي توهم كفاية تضمَّن هيئة الكلمة للمعنى الحرفي للبناء بدليل بناء الفعل المتضمَّن للمعنى الحرفي بهيئته لا بمادته. والجواب: أنَّ الفعل مبني بالأصالة لا لتضمُّنه للمعنى الحرفي.

التقريب الثاني: أن يقال: إنَّه يلزم من وضع هيئة المصدر لنسبة الحدث إلى ذات ما

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٦٣ بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد

اجتماع نسبتيْن ناقصتيْن في قولنا: «ضربُ زيدٍ» يكون الحدث طرفاً لهما في عرض واحد، وهذا محال؛ فإنَّ معنى 'كون الشيء طرفاً لنسبة ناقصة تقييدية' اندكاكه في مفهوم تركيبِيّ، فإنَّ فرض اندكاك ذلك المفهوم التركيبِيّ مرّةً أخرى في مفهوم تركيبِيّ أوسع، فهذا معقول، وهذا معناه: كون النسبتين طوليتيّين من قبيل قولنا: «ماء الورد الجيّد»، فماء نسب إلى الورد بنسبة إضافية، ثمَّ أصبح ماء الورد بما هو ماء الورد موصوفاً بالجودة. وأمّا إذا لم يفرض اندكاك ذلك المفهوم التركيبِيّ في مفهوم تركيبِيّ آخر، بل أريد جعل نفس المعنى الذي اندك في المفهوم التركيبِيّ الأوّل مندكاً مرّةً أخرى في مفهوم تركيبِيّ آخر، فهذا معناه: وجود ذلك المعنى في ضمن صورتين ومفهوميْن، وهو مساوق لتعدّده، وهذا معنى ما قلناه من استحالة كون شيء واحد طرفاً لنسبتين ناقصتيْن تقيديّتين في عرض واحد، بينما يلزم أن يكون الحدث في (ضربُ زيدٍ) طرفاً لنسبتين كذلك؛ إذ جعل من ناحية طرفاً للنسبة المستفادة من هيئة المصدر إلى ذاتٍ ما، ومن ناحية أخرى طرفاً للنسبة الإضافية إلى زيد، وهذا محال.

ولا يمكن أن يقال: إنّ طرف النسبة لزيد ليس هو الحدث، بل هو تلك الذات المبهمة، فكأنَّ معنى (ضربُ زيدٍ): ضرب ذاتٍ تكون تلك الذات هي زيد، فإنَّ هذا خلاف شهادة الوجدان بأنَّ الحدث في قولنا: (ضربُ زيدٍ) أصبح بنفسه طرفاً للنسبة إلى زيد، لا أنّ الذات المبهمة أصبحت كذلك، وعليه فقد اجتمع على الحدث نسبتيْن ناقصتان تقيديّتان.

ولا يمكن فرض كون النسبتين طوليتيّين حتّى يصبح المقام من قبيل: «ماء الورد الجيّد»، أو «ماء ورد زيدٍ» بأنَّ يقال: إنّ الحدث نسب إلى ذات مبهمة، ثمَّ نسب الحدث بما هو منسوب إلى الذات المبهمة إلى زيد، فإنَّ هذا غير صحيح؛ لأنَّ

نسبة الضرب إلى زيد هي عين نسبته إلى الذات، أي: أنَّهما متطابقتان خارجاً، وليست إحداهما موضوعاً للآخرى حتّى تكونا طوليتين.

وهذا التقريب إن بيّن بهذا المقدار أمكن الجواب عليه بأنّ هذا الإشكال مبنيّ على أن يكون مفاد هيئة المصدر هي النسبة مع الذات المبهمة، وأمّا إذا قلنا: إنّ هيئة المصدر تدلّ على النسبة فحسب لا على طرفها، ويتجسّد طرفها فيما يضاف إليه وهو زيد مثلاً، فيرتفع الإشكال؛ إذ لا توجد عندنا نسبتان، وإنّما توجد عندنا نسبة واحدة يكون الدالّ على تلك النسبة هي هيئة المصدر، والدالّ على أحد طرفي النسبة - وهو الحدث - هي مادّة المصدر، وهيئة الإضافة تعيّن الطرف الآخر في المضاف إليه، إلّا أنّ هذا الجواب يمكن المناقشة فيه، وذلك بتكميل هذا التقريب بأحد التقريبين الآتيين:

التقريب الثالث: أنّ هيئة المصدر: إمّا لا تدلّ على النسبة، أو تدلّ على النسبة مع طرفها وهو ذات ما، أو تدلّ على النسبة من دون دلالة على طرفها. أمّا الأوّل، فهو المطلوب. وأمّا الثاني، فيلزم منه كون الحدث في مثل «ضرب زيد» طرفاً لنسبتين تقيديتين في عرض واحد بالنحو الذي مضى بيانه في التقريب الثاني. وأمّا الثالث فيلزم من ذلك أن يكون المصدر واجب النسبة كما يقال في الفعل، من قبيل «ضَرَبَ»: أنّه واجب النسبة، فيقال مثلاً: «ضرب زيد» ولا يستعمل «ضَرَبَ» مستقلاً، بينما تستعمل كلمة «الضرب» مستقّلةً، فيقال: «الضرب حلال» أو «الضرب حرام» ونحو ذلك.

والجواب: أنّ هذا الاعتراض إنّما يرد على المشهور القائلين بأخذ النسبة في مدلول المصدر لو كانوا يقولون بأنّ النسبة دائماً مأخوذة في هيئة المصدر، بينما لا يقولون كذلك، بل يقولون: إنّ المصدر يجوز تجريده عن النسبة واستعماله

بمعنى اسم المصدر، ويكون شغل الهيئة عندئذٍ حفظ المادة فقط، كما يجوز استعماله مع إرادة النسبة من هيئته، ولا ضير في الالتزام بعدم جواز استعماله مستقلاً متى ما أُريدت النسبة من هيئته.

التقريب الرابع: أننا لا نقبل: أن إضافة المصدر إلى زيد فقط تدل على تعيين طرف النسبة، فإن هيئة الإضافة تدل على النسبة بدليل الإضافة في الجوامد كغلام زيد، فإن نسبة غلام إلى زيد لم تفهم من هيئة غلام، وإنما فهمت من هيئة الإضافة، فإذا التزمنا بأن هيئة المصدر دلت على النسبة، لزم اجتماع نسبتين^(١) في «ضرب زيد» بين المضاف والمضاف إليه، مع أن الوجدان شاهد على أن جملة «ضرب زيد» تكون تماماً كجملة «غلام زيد» ليست فيها إلا نسبة واحدة^(٢).

وقد تحصل: أنه لم تؤخذ النسبة الناقصة التقييدية في مدلول المصدر. الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني^(٣) حيث لم يقبل الوجه الأول، وهو أخذ النسبة الناقصة في مفاد المصدر؛ إذ يرد عليه في نظره: أن لازم ذلك صيرورة المصدر مبنياً، فذكر في مقام تصوير أن المصدر موضوع لمعنى زائد على ذات الحدث: أن المصدر بمادته موضوع لذات الحدث كما أن اسم المصدر أيضاً كذلك، فغسل وغُسل كلاهما بمادته موضوع لذات الحدث، لكن هيئة كل منهما موضوعة لمعنى يقابل الآخر، فهية اسم المصدر موضوعة لتقييد الحدث بعدم الانتساب إلى الذات، أي: ملاحظة الحدث بما هو شيء في مقابل الذات ومقيداً بعدم الانتساب

(١) لعل المقصود: اجتماع دالتين على نسبة واحدة.

(٢) أو دلالة واحدة على النسبة.

(٣) راجع فوائد الأصول، ج ١، ص ٩٩ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم، وأجود

التقارير، ج ١، ص ٦٣ بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيد الخوئي^(٤).

إليها، وأمّا هيئة المصدر فهي موضوعة لإلغاء هذا التقييد، أي: التقييد بعدم الانتساب، لا أنّها موضوعة للانتساب كما هو الوجه الأوّل.

إلا أنّ هذا الوجه لا يخلو من خفاء، فإنّه بظاهره^(١) لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّه إن كان مراده بوضع الهيئة في اسم المصدر للتقييد بعدم الانتساب دلالتها على عدم الانتساب ونفيها له، فهيئة «غُسل» مثلاً تدلّ على تقييد مادّتها بأن لا تكون منسوبة إلى الذات، ورد عليه أولاً: أنّه خلاف الوجدان في اسم المصدر؛ إذ لو كان كذلك لزم عدم صدق اسم المصدر على الغُسل الخارجي؛ لأنّ أيّ غسل يقع في الخارج فهو منسوب إلى المغُسل، ولزم أيضاً عدم صحّة إضافة اسم المصدر بأن يقال مثلاً: «غُسل زيد»، فيلزم من الإضافة الغلط والتناقض مع أنّه ليس كذلك^(٢). وثانياً: أنّه لو سلّم أنّ هيئة اسم المصدر موضوعة للدلالة على عدم الانتساب، ففي المصدر يكفي للتخلّص من هذا القيد عدم وضع هيئته لذلك بلا حاجة إلى وضع الهيئة لإلغاء ذلك.

وإن كان المراد: أنّ الهيئة تدلّ على عدم الانتساب من ناحية اسم المصدر، أي: أنّ مدلول اسم المصدر بما هو ليس فيه انتساب، ولا ينافي ذلك عروض الانتساب إليه، فلسنا نقول: إنّ الهيئة تدلّ على عدم الانتساب كما في الفرض الأوّل، بل

(١) كأنّ هذا إشارة إلى إمكان إرجاع كلام الشيخ النائيني رحمه الله بروحه إلى معنى آخر غير ظاهر من كلامه، وهذا المعنى هو ما سيختاره أستاذنا رحمه الله في بيان الفرق بين المصدر واسم المصدر، إلا أنّ الشيخ النائيني رحمه الله يُسند هذا الفرق إلى الهيئة.

(٢) وإن كان المراد: أنّ الهيئة في اسم المصدر موضوعة للتقييد بأن لا ينسب المستعمل ذاك الاسم إلى شيء، فهذا لا ينتقض بكون الغُسل خارجاً منتسباً إلى فاعل، ولكنه ينتقض بالنقض الثاني، وهو صحّة إضافة اسم المصدر بأن يقال مثلاً: «غُسل زيد».

نقول: إنّه من ناحية اسم المصدر لا دلالة على الانتساب، ورد عليه أولاً: أنّ عدم الانتساب من جهته الذي لا ينافي الانتساب من جهة الإضافة كما في «غسل زيد» وإن كان صحيحاً، لكن هذا يكفي فيه أن لا تكون هيئة اسم المصدر موضوعاً للنسبة، فما معنى افتراض: أنّ هيئة اسم المصدر موضوعاً لعدم الانتساب؟! وثانياً: لو فرض: أنّ مراده ذلك، إذن فالمقابل لعدم الدلالة على الانتساب في اسم المصدر هو الدلالة على الانتساب في المصدر، وهذا رجوع إلى القول الأوّل الذي لا يلتزم به. فهذا المعنى للتمييز بين المصدر واسم المصدر لا يتم. هذا. وأمّا الوجوه التي قد يستدلّ بها على أخذ النسبة الناقصة في هيئة المصدر، فهي أمور:

الدليل الأوّل: أنّه لا إشكال في وجود فرق وجداناً بين المصدر واسم المصدر، فإن قلنا بأنّ هيئة المصدر تدلّ على النسبة الناقصة دون اسم المصدر، فالفرق بينهما واضح. وأمّا إذا قلنا: إنّ المصدر أيضاً لا يدلّ إلا على ذات الحدث، إذن فلا يبقى فرق بين المصدر واسم المصدر.

وتحقيق الكلام في ذلك: أنّه في مقام التفرقة بين المصدر واسم المصدر يمكن تصوير المائز بين المفهومين بأحد وجوه عديدة:

الوجه الأوّل: ما بنى عليه المشهور من أنّ المصدر أخذت فيه النسبة الناقصة التقييدية بخلاف اسم المصدر.

فإن بطلت الوجوه الآتية وانحصر الأمر في هذا الوجه، تمّ هذا الدليل على أخذ النسبة الناقصة في المصدر مثلاً، وإلا لم يتمّ هذا الدليل.

الوجه الثاني: أنّ نسبة المصدر إلى اسم المصدر نسبة الفعل إلى الانفعال، فالمصدر هو أن يفعل، واسم المصدر هو الانفعال.

وهذا بظاهره لا يمكن المساعدة عليه لو لم يرجع إلى معنى آخر؛ لوضوح: أنَّ الانفعال بنفسه مصدر من المصادر؛ فإنَّ أحد المصادر المزیدة هو الانفعال، فنسبة الانكسار إلى الكسر والانجبار إلى الجبر ليست هي نسبة اسم المصدر إلى المصدر، بل نسبة المصدر المزید إلى المصدر المجرّد.

الوجه الثالث: أنَّ مدلول المصدر هو الفعل، ومدلول اسم المصدر هو النتيجة المتحصّلة من الفعل، فمثلاً عمليّة البيع مفاد المصدر، والنتيجة وهي الملكيّة مفاد اسم المصدر.

وهذا أيضاً بظاهره غير صحيح ما لم يرجع إلى وجه آخر، فإنَّ هذا إنّما يناسب باب المسبّبات التوليدية فقط، فيفرض السبب مفاداً للمصدر والمسبّب مفاداً لاسم المصدر، وفي كثير من الموارد ليس شيئان من هذا القبيل كالغسل والغسل.

الوجه الرابع: أنَّنا إذا لاحظنا الفعل مع نتيجة الفعل، ففي ذلك ثلاث حالات: ١ - أن نقصد بالنتيجة ما خلف العمل من الصورة في مادّة ثابتة قبل العمل، وبالتالي تنفصل تلك الصورة عن عمل العامل نهائياً، وذلك من قبيل: نسبة النسيج إلى النسيج كما في الفراش، فالفراش مثلاً وإن كان نتيجة للنسيج، لكن مادّته ثابتة قبل النسيج، وفي ذلك يكون الفعل مع النتيجة شيئين متغايرين لكلّ منهما مصداق خاصّ خارجاً غير مصداق الآخر^(١).

٢ - أن يكون الفعل مُوجداً لأصل الذات والمادّة من قبيل: الخلق والمخلوق، والتغاير بينهما تحليلي؛ إذ أنَّ خلق الله هو ذات زيد وعمرو وغيرهما، ولا تغاير بين الخلق والذات الناتجة من الخلق، إلّا أنَّ هذا الشيء الواحد يحلّله العرف أو

(١) والنتيجة بهذا المعنى أجنبيّة عن فكرة اسم المصدر نهائياً.

العقل إلى فعل وذات^(١).

٣- أن لا تكون النتيجة عبارة عن الذات المخلوقة، ولا تُقصد بها صورة تبقى منفصلة عن الفعل في مادة أخرى، بل يُقصد بها ما هو في واقعها نفس الفعل كالقيام والشرب والأكل، وما إلى ذلك ممّا يكون مخلوقاً للفاعل من دون أن يكون ذاتاً، فهذا المخلوق أيضاً هو عين الخلق كما في القسم الثاني، ولكنّه أيضاً ينحلّ عرفاً أو عقلاً إلى خلق ومخلوق بنفس روح التحليل في القسم الثاني، وإن كان التحليل هنا أخفى منه في القسم الثاني؛ إذ كون العمل هناك متمثلاً في ذات ما يساعد على التحليل أكثر، ولكن مع ذلك يحلّل القيام الذي هو شيء واحد حقيقة بنحو من العناية والاعتبار إلى مرحلتين: مرحلة إيجاد القيام، ومرحلة انوجاد القيام، أو قل: مرحلة الخلق بالمعنى المعقول في غير الله سبحانه وتعالى، ومرحلة المخلوق، أو قل: مرحلة كونه حدثاً يصدر عن الفاعل مثلاً، ومرحلة كونه موجوداً بالذات في الخارج، والمرحلة الأولى يعبر عنها بالمصدر، والمرحلة الثانية يعبر عنها باسم المصدر دون أخذ نسبة في أحدهما^(٢).

(١) وهذه الذات إن لوحظت بوصفها مباينة للفعل كما هو المفهوم من كلمة المخلوق، كانت أجنبية عن معنى اسم المصدر، وإن لوحظت بما لها من نوع اتحاد مع الفعل أو المصدر، كان هذا عبارة عن الخلق بالمعنى الاسم المصدري.

(٢) فالقيام بالمعنى الأول يسمى مصدراً، وبالمعنى الثاني يسمى اسم مصدر. ثم إنّه مضى عن الشيخ النائيني رحمه الله دعوى الفرق بين المصدر واسم المصدر بأنّ الثاني موضوع للحدث متقيداً بواسطة الهيئة بعدم الانتساب إلى الذات، أي: ملاحظة الحدث بما هو شيء في مقابل الذات، والأول موضوع للحدث مع إلغاء هذا التقييد بواسطة هيئته، ومضى عن أستاذنا الشهيد رحمه الله: أنّ هذا بظاهره لا يمكن المساعدة عليه، وكأنّ قوله رحمه الله: (هذا بظاهره...) ←

وإذا اتضح ذلك قلنا: من المظنون أن مراد من قال: إنهما كالفعل والانفعال، أو كالسبب والمسبب هو هذا المعنى، وهو تحليل الفعل إلى إيجاد وانوجد، إلا أنه عبر عنه بتعبير عنائي حيث إن أصل التحليل كان عنائياً.

وبهذا يتضح أولاً: الفرق بين المصدر واسمه، فالمصدر يوازي الخلق في الحالة الثانية، واسم المصدر يوازي الذات في الحالة الثانية؛ ولذا كان اسم المصدر أعمق في الاسمية، وثانياً: بطلان الدليل الأول على أخذ النسبة الناقصة في المصدر. الدليل الثاني: أن يقال: إن النسبة الناقصة التقييدية لو لم تكن مأخوذة في مفاد هيئة المصدر، لم يبقَ فرق بين المصادر أنفسها مجرداتها ومزاداتها، فلا يبقى فرق بين خروج وإخراج، أو بين كرم وإكرام وتكريم؛ لأن المصادر المجردة والمزيدة مشتركة في المادة، فلو لم تكن الهيئات موضوعاً لنسب مختلفة لم يبقَ فرق بينها، فلا بد من الالتزام بأنها بمادتها موضوعاً للحدث، وكل هيئة موضوعاً لنسبة ناقصة غير النسبة الناقصة الأخرى^(١).

وهذا الدليل أيضاً قابل للمناقشة؛ لأن النسبة التي يدعى أخذها في المصدر المزيد وبها يمتاز عن المصدر المجرد يمكننا أن نحولها إلى مفهوم اسمي،

→

إشارة إلى إمكان إرجاع كلام الشيخ النائيني رحمته الله في روحه إلى معنى آخر معقول، والظاهر: أن مقصوده هو هذا المعنى الذي تبلور هنا من تحليل الفعل إلى كونه حدثاً يصدر عن الفاعل، وكونه موجوداً بالذات في الخارج، وأن المصدر موضوع للأول واسم المصدر موضوع للثاني، فيمكن أن يكون هذا المطلب في روحه هو المقصود للشيخ النائيني رحمته الله مع إسناد هذا الفرق إلى هيئة المصدر وهيئة اسم المصدر.

(١) هذا الوجه وارد في كلمات الشيخ الإصفهاني رحمته الله. راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ١٠٠ - ١٠١ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائي بقم.

ونأخذها في مدلول المادة بأن يدعى أن المادة لم تؤخذ في كل المصادر على حد سواء، بل مادة المصدر المجرد موضوعه لذات الحدث، ومادة هيئة الأفعال مثلاً موضوعه لذات الحدث مع مفهوم اسمي يوازي النسبة المدعى دخلها في المعنى، فيقال في إخراج وإدخال ونحوهما بدلاً عن فرض كون الهيئة موضوعاً للنسبة التحويلية: إن المادة موضوعاً لتحميل ذات الحدث الذي يدل عليه المصدر المجرد من ذلك الباب، ويقال في باب الانفعال بدلاً عن فرض وضع الهيئة لنسبة ينتزع منها مفهوم المطاوعة: إن المادة موضوعاً لمفهوم مطاوعة الحدث وهكذا.

الدليل الثالث - وهو أوجه من السابقين وأدق -: أن يقال: إنه إذا لاحظنا مصدرين من المصادر المجردة كالضرب والخروج، نرى أن كلا منهما له قابل وله فاعل. نعم، الفاعل والقابل قد يتحدان كمن يضرب نفسه أو يخرج بنفسه، وقد يختلفان كمن يضرب غيره ومن يخرج غيره، وعليه فلو فرضنا أن النسبة الناقصة لم تكن مأخوذة أصلاً لا في الضرب ولا في الخروج ولا في غيرهما، كان ينبغي أن تصح إضافة الضرب إلى كل ما تصح إضافة الخروج إليه: من الفاعل أو القابل وبالعكس، في حين أنه يصح أن نضيف الضرب إلى فاعله فنقول: «ضرب زيد لعمر»، ولا يصح أن نضيف الخروج إلا إلى قابله، فلا يقال: «خروج زيد» بمعنى الخروج الذي أوجده في غيره، ولا يقال أيضاً: «موت الله» بمعنى الموت الذي أوجده في غيره، فهذا كاشف عن أن هناك نحوين من النسبة الناقصة التقييدية، ففي بعض المصادر أخذت النسبة التقييدية إلى القابل، وفي بعضها أخذت النسبة التقييدية إلى الفاعل، أو أخذ فيه كلاهما، أو ما يعمهما؛ ولذا تصح إضافته إلى كل واحد منهما.

والجواب: أننا بيننا في مقام تصوير الفرق بين المعنى المصدرى واسم المصدر أن العرف أو العقل يحلل القيام أو الخروج أو أي حدث آخر إلى مرحلتين: مرحلة

التكوين ومرحلة التكوّن، والأولى نسمّيها بالمصدر والثانية باسم المصدر. وهنا نقول: إنّ المرحلة الأولى أيضاً تنحلّ إلى جهتين: جهة الفعل وجهة القبول، وبعض المصادر موضوعة لإحدى الجهتين فقط، وبعضها يناسب كلتا الجهتين، فما وضع لجهة القبول لا يضاف إلى الفاعل، وما وضع لجهة الفعل أو الأعمّ كالضرب صحّت إضافته إلى الفاعل، فصحة إضافة بعض المصادر إلى الفاعل دون بعض أيضاً من شؤون معنى المادّة. وقد اتّضح من تمام ما ذكرناه: أنّ النسبة الناقصة التقييدية غير مأخوذة في المعنى الموضوع لهيئة المصدر.

مدلول المشتقّ:

وبعد هذا نبحت مدلول الأوصاف الاشتقاقية، وفرقه عمّا عرفت من مدلول المصدر، ويمكن تلخيص الأقوال فيما هو مدلول المشتقّ في أربعة:

القول الأوّل: أنّه موضوع بمادّته لذات الحدث كالمصدر، وبهيئته لأخذ الحدث لا بشرط من حيث الحمل - بمعنى يأتي توضيحه إن شاء الله - ولم تؤخذ فيه أيّ نسبة من النسب. ومن يقول بهذا يقول في المصدر: إنّ الهيئة غير موضوعة للنسبة، وهذا ما ذهب إليه المحقّق الدوّاني رحمته الله وتبعه من المحقّقين المتأخّرين المحقّق النائيني رحمته الله ^(١)، وفي أصحاب هذا الرأي من يقول: إنّ هيئة المصدر وضعت للبشرط لائيّة عن الحمل.

القول الثاني: أنّ المشتقّ موضوع لعنوان بسيط منتزع عن الذات بلحاظ قيام

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٦٥، وفوائد الأصول، ج ١، ص ١٠٦ - ١٠٩ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

المبدأ به، فالذات والمبدأ كلاهما غير مأخوذ في المشتق، وإنما المشتق عنوان بسيط نسبته إلى الذات نسبة العنوان الانتزاعي إلى منشأ انتزاعه، ونسبته إلى المبدأ نسبة العنوان الانتزاعي إلى مصحح انتزاعه. وهذا ظاهر كلام صاحب الكفاية حيث ذكر: أنه موضوع لمفهوم بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبيسها بالمبدأ^(١).
القول الثالث: أنه بمادته موضوع للحدث، وبهيئته للنسبة بحيث يكون حال المشتق حال المصدر على المعروف المشهور الذي منعناه، لكن لا بد أن يدعى أن النسبة هنا غير النسبة هناك؛ لبقى فرق بين المشتق والمبدأ. وهذا القول ظاهر كلام المحقق العراقي^(٢).

القول الرابع: هو القول بأن مدلول المشتق هو عبارة عن الذات والنسبة والمبدأ بنحو التركيب، فليس عنواناً انتزاعياً عن الذات بلحاظ المبدأ، بل الذات والمبدأ داخلان فيه. وهذا الوجه اختاره ببعض معانيه المحقق الإصفهاني^(٣) والسيد الأستاذ دامت بركاته^(٤).

تحقيق القول الأول:

أما القول الأول، فينحل إلى دعوى سلبية، وهي: أن النسبة والذات لم تؤخذا

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٧٧ بحسب طبعة المشكيني.

(٢) راجع نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٤٣ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم، والمقالات، ج ١، ص ١٩٠ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٣) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ١٣٩ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائي بقم.

(٤) راجع أجود التقريرات، ج ١، المحشئ بتعليق السيد الخوئي، ص ٦٥ - ٦٦، تحت الخط، وراجع المحاضرات، ج ١، ص ٢٦٧ - ٢٦٨ بحسب طبعة مطبعة النجف.

في مدلول هيئة المشتق، ودعوى إثباتية، وهي: أن اللابشر طيئة أخذت فيه:
أمّا الدعوى السلبية فاستدلّ عليها بعدة وجوه في كلمات المحقق الدواني
والمحقق النائيني^(١):

الأول: ما ذكره المحقق الدواني^(١) من أنه إن رأينا جسماً أبيض،
فالمحسوس بالذات هو نفس البياض لا الذات؛ لأن ما يحسّه الحسّ البصري إنما
هو اللون والضوء دون ذات الجسم، وحينئذ لو لم يقدّم عندنا برهان على أن البياض
عرض، وأنه يحتاج إلى ذات، وكنا نحتمل قيامه بذاته بلا حاجة إلى جسم وراءه،
فهل كنا نصف ما نراه بأنه أبيض، أو لا؟ طبعاً لا إشكال بحسب الوجدان العرفي في
أننا نصفه بذلك بلا انتظار لبرهان الفلاسفة على كونه عرضاً عارضاً على الذات،
فلو كان المشتق أخذ فيه المبدأ والذات والنسبة، إذن لما أمكن توصيفه بأنه أبيض
قبل قيام البرهان على كونه عرضاً قائماً بالذات.

وهذا البيان من المحقق الدواني^(١) في الحقيقة تعقيد وتطويل للمسافة بلا
موجب، ويمكن توسيع هذا البيان بأن نقول: إنه حتى بعد قيام البرهان على
عرضية البياض للذات أيضاً نصف نفس العرض، فنقول: البياض أبيض^(٢) والنور
نير، كما نقول أيضاً: الوجود موجود، فإمكان المحقق الدواني أن يستدلّ بهذه
الإطلاقات، ويقول: إذا فرض أخذ نفس النسبة والذات في المشتق، فكيف صحّ

(١) نقل الشيخ الإصفهاني^(١) هذا الوجه عن الحكيم السبزواري^(٢) في تعليقاته على
الأسفار عن المحقق الدواني^(٣). راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ١٣١ بحسب طبعة
الطباطبائي^(٤) بقم.

(٢) وهذا الوجه هو الذي نقله الشيخ الإصفهاني^(١) عن بهمنيار تلميذ الشيخ
الرئيس، راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ١٣١ بحسب طبعة الطباطبائي^(٢) بقم.

إطلاق العنوان الاشتقاقيّ على نفس البياض والنور والوجود، مع أنّه ليس هنا ذات لها البياض، أو لها النوريّة، أو لها الوجود، وكذلك يمكن إجراء هذا البرهان فيما إذا قام برهان في مبدأ على أنّه عين الذات كما هو الحال في علمه سبحانه، فليس هناك ذات وعرض ونسبة ومع ذلك يطلق عليه: أنّه عالم.

والجواب عن هذا البرهان في تمام هذه الموارد: أنّه إن كان من يقول بأخذ النسبة والذات يقصد بالذات ذاتاً بقيد المغايرة مع المبدأ، فهذا الإشكال وارد عليه. وأمّا إن كان المدّعى أخذ ذاتٍ مبهمّة في مدلول المشتقّ بنحو قابل لأن يكون غير المبدأ تارةً وعينه أخرى، وأخذ النسبة لا بمعنى التلبّس المساوق للثنيّة والمغايرة، بل بمعنى الوجدان وكون هذه الذات واجدة للمبدأ، فهذا الإشكال غير وارد، فإنّه في كلّ هذه الموارد يوجد هناك شيء، وهذا الشيء واجد للمبدأ، ولكن وجدانه للمبدأ وجدان ذاتي لا عرضي. ففرق بين وجدان الحائط للبياض ووجدان نفس البياض للبياض، وبين وجدان الشمس للنوريّة ووجدان النور لها وهكذا، فهذا وجدان ذاتي في مرتبة ذاته، وذاك وجدان عرضي في مرتبة عرضه، فإذا أريد هكذا لم يرد شيء من هذه الإشكالات من دليل المحقّق الدوّاني عليه السلام أو تعميماته وإضافاته.

الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني عليه السلام ^(١)، وهو: أنّ مدلول الأوصاف الاشتقاقيّة: إمّا أن يقال: إنّ الذات مأخوذة فيه بلا نسبة أو مع نسبة، وكلاهما باطل، فيتعيّن كون مفاده المبدأ. أمّا أخذ الذات فيه بلا نسبة فلا معنى له؛ فإنّ مدلول المادّة هو

(١) راجع أجود التقارير، ج ١، ص ٦٣ و ٦٥ - ٦٦ بحسب الطبعة المحشاة

بتعليقات السيّد الخوئي عليه السلام.

الحدث، فإن كان مدلول الهيئة هو الذات بلا نسبة، لزم عدم أي ارتباط بين مدلول المادة ومدلول الهيئة، وهو خلاف الوجدان. وأمّا أخذ الذات مع النسبة فيلزم منه تضمّن الكلمة لمعنى حرفي، وذلك يوجب البناء عند العرب مع أنّ الأوصاف الاشتقاقية غير مبنية.

ويرد عليه أولاً: أنّه يمكن اختيار أخذ الذات مع النسبة، ولا يلزم البناء؛ لما سبقت الإشارة إليه من أنّ التضمّن للمعنى الحرفي إنّما يوجب البناء إذا كان بلحاظ مادة الاسم. وأمّا إذا كان التضمّن بلحاظ الهيئة فلم يثبت كونه سبباً للبناء في لغة العرب.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ التضمّن حتّى بلحاظ مدلول الهيئة يوجب البناء فهذا لا ينطبق على محلّ الكلام؛ إذ بناءً على أخذ الذات والنسبة يكون مفاد المشتقّ - بحسب الحقيقة - الحصة الخاصة من الذات، أي: الذات التي لها الضرب أو العلم مثلاً، والحصة الخاصة بما هي حصة خاصة مفهوم اسمي، ومجرّد رجوعه بالتحليل إلى تقيّد وقيد ومقيّد لا يكفي، ومرادهم من كون تضمّن المعنى الحرفي موجباً للبناء: أنّ مدلول الكلمة إذا كان غير متقوم في نفسه كما في أسماء الإشارة والموصولات، لزم البناء، ومفهوم الهيئة هنا حصة خاصة متقومة في نفسها وإن كان رجوعه بالتحليل إلى قيد ومقيّد وتقيّد كافياً للبناء، لزم بناء أكثر الأسماء الجوامد، فالسرير مثلاً يرجع بالتحليل إلى الخشب المصقّف، والسيّف يرجع بالتحليل مثلاً إلى الحديد المدبّب وهكذا، فيلزم بناء كلّ هذه الكلمات.

الثالث: ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله أيضاً، وحاصله: أنّ النسبة: إمّا أن تكون مأخوذة مع الذات أو بدونها، فإن كانت مع الذات فهو باطل؛ لما يأتي من براهين المحقّق الشريف رحمه الله، وإن كانت بلا ذات فهذا غير معقول؛ لأنّ النسبة تتقوم بطرفين،

ولا يعقل تقوّمها بطرف واحد^(١).

وهذا الكلام بظاهره واضح البطلان؛ إذ بالإمكان اختيار الشقّ الثاني، واحتياج النسبة إلى الطرفين بحسب الخارج وفي نفس الأمر صحيح، لكن لا يلزم أن يكون طرفاها مدلولين لنفس الدالّ على النسبة، وإلاّ فماذا يقول في الحروف التي تدلّ على النسبة، فكلمة «في» مثلاً تدلّ على النسبة الظرفيّة مع أنّها لا تدلّ على طرفيها، فهل لزم من ذلك عدم تقوّم النسبة بالطرفين؟! فكان الأحسن له التمسك بإبطال الشقّ الثاني أيضاً ببراهين المحقّق الشريف^(٢) التي سوف يأتي أنّه لا محصل لها. إلاّ أنّه من المحتمل أن يكون مقصود المحقّق النائيّ ﷺ مطلباً آخر وإن كانت العبارة قاصرة عن أدائه، وهو: أنّه إن كان المأخوذ هو النسبة بلا ذات لزم تقوّم النسبة بطرف واحد لا في نفس الأمر والواقع، بل في مرحلة المدلول المطابقيّ التصوريّ للكلام، فكلمة «قائم» مثلاً كلمة غير مستقلّة، ولا بدّ لها من متّم، بينما من الواضح كونها كلمة مستقلّة، ولو لم تكن مستقلّة فلا متّم لها في لغة العرب أصلاً، فيكون هذا الكلام فتياً، إلاّ أنّه يبقى الإشكال عليه بإمكان أخذ الشقّ الأوّل وإبطال براهين المحقّق الشريف بما سيأتي إن شاء الله.

الرابع: أنّه إن أخذت النسبة مع الذات، لزمت محاذير المحقّق الشريف، وإن

(١) كأنّ هذا الوجه متصيّد من كلمات الميرزا ﷺ، فإنّي لم أجده بهذا الشكل في شيء من تقريره بحثه. نعم، لديه ﷺ بعض البراهين على عدم أخذ الذات في المشتقّ، ولديه كلام منفصل عن ذلك في كلا التقريرين حول أخذ النسبة في المشتقّ دون الذات، وهو: أنّ هذا غير معقول؛ لأنّ النسبة تتقوّم بطرفين.

راجع أجود التقارير، ج ١، ص ٦٣ بحسب الطبعة المحشّاة بتعليقات السيّد الخوئيّ ﷺ، وراجع فوائد الأصول، ج ١، ص ١٠٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) لا أعرف برهاناً للمحقّق الشريف لإبطال الشقّ الثاني.

أخذت بدون الذات لزم إباء المشتق عن الحمل على الذات؛ إذ فرض لحاظ النسبة فرض المغايرة والاثنيّة، وفرض الحمل هو فرض الوحدة والاتحاد^(١).
ويرد عليه أيضاً ما سيأتي - إن شاء الله - من بطلان محاذير المحقق الشريف رحمته.

وأما الدعوى الإثباتية وهي: أن هيئة المشتق موضوعة للبشرية، وبهذا أصبح مدلول المادة صالحاً للحمل على الذات بخلاف المصدر الموضوع هيئته للبشرية لاثنيّة من حيث الحمل، فهذه الجهة تحتاج إلى تفسير، فقد فسرت اللابشرية والبشرية لاثنيّة بثلاثة تفسيرات:

التفسير الأول: ما ساق إليه الجمود على حاق العبارة، فقليل: إن هذا يعني انحفاظ مفهوم واحد في المشتق والمصدر، وهذا المفهوم الواحد إذا قيس إلى الحمل فتارة يؤخذ لا بشرط عن الحمل، وهذا ما وضع له المشتق، وأخرى يؤخذ بشرط لا عن الحمل، وهذا ما وضع له المصدر، فالفرق فقط في كيفية مقايسة هذا المفهوم الوجداني إلى الحمل.

وأشكلوا عليه بأن أخذ المبدأ ولحاظه مقيداً بشرط لا عن الحمل، أو مطلقاً ولا بشرط عن ذلك لا أثر له في صحة الحمل وإبطاله؛ إذ هذان اعتباران في عالم الذهن في كيفية لحاظ هذا المفهوم الوجداني، وهذا لا ربط له بالحمل، فالحمل يحتاج إلى اتحاد في الوجود، فإذا كان هذا الاتحاد في الوجود مع الذات ثابتاً صحّ الحمل على كلا التقديرين، وإلا لم يصحّ الحمل على كلا التقديرين.
وهذا الكلام ينحلّ إلى أمرين:

(١) لم أر هذا الوجه في شيء من التقريرين للشيخ النائيني رحمته.

١- إنَّ هذا المفهوم الوجداني إذا كان مغايراً للذات، لم يمكن تصحيح حمله بمجرد اعتبار اللابشرية. وهذا الكلام صحيح؛ فإنَّ الحمل الحقيقي مرجعه إلى الهووية، وهي فرع أن يكون عين الذات ومتّحداً معه، ومجرد اعتبار اللابشرية لا يوجب ذلك، فلو اعتبرنا الحجر لا بشرط من ناحية الحمل على الإنسان مثلاً، فمن الواضح: أنَّ هذا لا يصحّح حمله على الإنسان.

٢- إنَّه مع فرض الاتحاد في الوجود لا يمكن إبطال الحمل بالاعتبار؛ إذ مجرد أخذه بشرط لا لا يؤثر فيما هو ملاك الحمل والهووية.

وهذا الأمر الثاني قابل للمناقشة في المقام؛ إذ إنَّ أخذ هذا المفهوم الوجداني بشرط لا عن الحمل قد يكون مانعاً تعبدياً عن الحمل، وتوضيح ذلك: أنَّ أخذه بشرط لا عن الحمل مرجعه إلى أخذ عدم الحمل قيداً، وأخذه قيداً يتصوّر على وجهين:

الأول: كون المقصود: أخذ عدم واقع الحمل خارجاً قيداً للعلاقة الوضعية بناءً على ما سبق في بحث الحروف من أنَّ أمثال صاحب الكفاية من المشهور تصوّروا إمكان تقييد العلاقة الوضعية، فنفرض كون الوضع مقيداً بظرف عدم الحمل على الذات من قبيل دعوى صاحب الكفاية: أنَّ الوضع مقيد باللاحظ الآلي تارة والاستقلالي أخرى، ومعه لا يصحّ الحمل؛ إذ عند الحمل ينتفي الوضع لكونه مشروطاً بزمان عدم الحمل، فكأنَّ كلمة (علم) في ظرف الحمل تكون مهملة، فلا يمكن حملها على زيد بالرغم من فرض اتحاد المبدأ خارجاً مع الذات.

الثاني: أن يكون عدم الحمل لا بمعنى عدم الحمل بوجوده الخارجي، بل عدم الحمل بما هو مفهوم من المفاهيم التصورية، ويؤخذ قيداً في المعنى الموضوع له لا شرطاً للعلاقة الوضعية، بمعنى: أنَّ لفظ «العلم» مثلاً موضوع لحصة خاصة من

مفهوم الحدث، وهي الذي لم يحمل على الذات، ولم يوضع للحدث على الإطلاق، فيتعذر الحمل؛ إذ بمجرد حمل الحدث على الذات يخرج عن كونه مصداقاً لما وضع له اللفظ^(١). إذن فهدم صحة الحمل يمكن تثبيته على أساس تصورات اعتبارية. وقد اتضح بذلك: أن الأمر الثاني غير تام، ولكن الأمر الأول تام؛ أي: أن المتغايرين وجوداً ومفهوماً لا يصح حمل أحدهما على الآخر بمجرد أخذ أحدهما لا بشرط من الحمل على الآخر، فإن أراد المحقق الدواني وأمثاله تصحيح الحمل على أساس الأخذ لا بشرط مع الاعتراف بالمغايرة وجوداً ومفهوماً، فهذا لا يتم.

إلا أن هذا التفسير الأول ليس هو مراد أصحاب هذا القول كما صرح به أنفسهم وإن توهمه بعض^(٢).

التفسير الثاني: ما جاء في كلمات المحقق الدواني^(٣) والمحقق

(١) لا يخفى: أن تقييد المعنى الموضوع له بمثل هذا الشرط شبيه بتقييد الوضع به من حيث إن المحكي عنه لا يختلف بإضافة هذا الشرط أو القيد، وهذا ليس معهوداً في الوضع، ولا معمولاً به من قبل المستعملين.

(٢) كأن المقصود به صاحب الفصول^{رحمته} بحسب ما نقل عنه صاحب الكفاية^{رحمته} في الجزء الأول من الكفاية، ص ٨٣ - ٨٤ بحسب طبعة المشكيني. أو المقصود به المحقق العراقي^{رحمته} الذي فسّر كلام أهل المعقول بهذا التفسير في المقالات، ج ١، ص ١٩٣ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي. راجع أيضاً نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٤١ - ١٤٢ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم.

(٣) لا توجد عندي تعليقات المحقق الدواني على شرح التجريد للقوشجي، ولا أي كتاب آخر للمحقق الدواني^{رحمته}، ولكن هذا الوجه نقله الشيخ الإصفهاني^{رحمته} في نهاية الدراية، ج ١، ص ١٣٢ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائي بقم عن الحكيم السبزواري في تعليقاته على الأسفار لا عن المحقق الدواني.

النائيني عليه السلام ^(١) من أن اللابشر طيبة والبشر ط لائية ليستا بلحاظ نفس الحمل، بل بلحاظ أمر أسبق من الحمل، ويترتب على ذلك جواز الحمل وعدمه. وأوضح ذلك المحقق النائيني عليه السلام بأن الحدث كالعلم مثلاً له وجود في نفسه ووجود لموضوعه، ووجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه المندك في الموضوع، وحال ذلك حال المرأة، فحينما نقابل المرأة فوجود المرأة وجود للمرأة في نفسها ووجود للصورة المنعكسة في المرأة، وهما وجود واحد، فإن فرض: أننا لاحظنا هذا الوجود بمقتضى طبعه دون لحاظ عناية، إذن صح حمل على الذات؛ إذ هو طور من أطوارها، وإذا أعملنا عناية وفكنا بين وجوده في نفسه ووجوده لموضوعه، والتفتنا فقط إلى جنبه وجوده في نفسه دون جنبه استهلاكه واندكاه في الموضوع لم يصح الحمل. والأول معنى اللابشر طيبة، والثاني معنى البشر ط لائية، ونفس المطلب يتصور في المرأة، فمن ناحية يقال: هذه صورة إنسان؛ لأن المرأة مندكة في الصورة، لكن لو أعملنا عناية لفصل المرأة عن الصورة، قلنا: هذه امرأة، ولا يصح أن نقول: إنها صورة، فالمشتق والمصدر يحتويان على مفهوم واحد تارةً يلحظ بما هو ظهور لموضوعه، فيحمل عليه لكونه عينه، وأخرى يلحظ بما هو ظهور لنفسه فقط فلا يحمل عليه.

وقد اعترض على ذلك بعدة اعتراضات ^(٢):

الأول: أنه كيف يعقل تصور مفهوم وحداني بلحاظ قابل للحمل على الذات،

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٧٣ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيد الخوئي عليه السلام، وفوائد الأصول، ج ١، ص ١١٧ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم.
 (٢) راجع أجود التقريرات، بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيد الخوئي عليه السلام، ص ٧٣ تحت الخط، والمحاضرات، ج ١، ص ٢٧٨ - ٢٨٠ بحسب طبعة النجف.

وبلحاح آخر غير قابل للحمل عليها؟! فإنّ هذا المفهوم الوجداني: إمّا أن يكون وجوده عين وجود الذات، فيصحّ حمله متى ما تصوّرناه، أو مغايراً له، فلا يصحّ حمله متى ما تصوّرناه، فيجب أن نلتزم بأنّ ما يقبل الحمل مفهوم، وأنّ ما لا يقبل الحمل مفهوم آخر، ومن هنا التزم هؤلاء المستشكلون بأنّ مفهوم المشتقّ مغاير ذاتاً لمفهوم المصدر، فمفهوم المصدر هو الحدث، ووجوده مغاير لوجود الذات، ومفهوم المشتقّ مطعّم بالذات والشيء، فيتحدّ مع الذات، فيصحّ الحمل. وأمّا لو لم ندخل هذا التطعيم وفرضنا وحدة المفهوم، فلا نتعلّق كونه ممّا يحمل تارةً ولا يحمل أخرى.

وهذا الإشكال لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ أصحاب هذا الإشكال مضطرون في النهاية إلى الاعتراف بإمكان انحفاظ مفهوم واحد يصحّ حمله تارةً ولا يصحّ أخرى ووقوع ذلك؛ إذ ننقل الكلام من المشتقات ومصادرها الحقيقية إلى المشتقات ومصادرها الجعلية، فنأتي إلى نفس مفهوم الشيء الذي أدخلوه في مفهوم المشتقّ، وبه صحّحوا الحمل وميّزوا بينه وبين المصدر، فنقول: إنّ الشيء بنفسه مشتقّ له مصدر جعليّ، فيقال: شيء وشيئية، وذات وذاتية، وإنسان وإنسانية وهكذا، فشيء يصحّ حمله على الذات بلا إشكال، والشيئية لا يصحّ حملها عليها، فهل الشيء والشيئية يحتفظان بمفهوم واحد، أو إنّ «شيء» طعم بشيء زائد على الشيئية؟ طبعاً هنا لا يمكن القول بالتطعيم؛ إذ كلامنا في نفس الشيء، فإن قيل: المراد: شيء له الشيئية، فهذا غير معقول، ويجب فرض شيء أعمّ من الشيئية تعرض عليه الشيئية حتّى لا يلزم عروض الشيء على نفسه، ولا يوجد هناك مفهوم أعمّ من الشيء حتّى يطعم به، إذن فلا بدّ من فرض وحدة مفهوم الشيء والشيئية، ومع ذلك صحّ بقدرة قادر حمل الشيء على الذات، ولم يصحّ حمل

الشيئية عليه، وهذا برهان على أن مفهوماً واحداً قد يكون له لحاظان، بأحد اللحاظين يصحّ حمله على الذات، وبالحاظ الآخر لا يصحّ حمله عليها، فإذا كان الأمر كذلك في الشيء والشيئية، فليكن كذلك في مثل «علم» و«عالم» مثلاً. وتحليل المطلب بعد إقامة البرهان عليه: أننا إذا فرضنا أن مفهوم البياض مثلاً مع الذات متّحدان في الوجود الخارجي، فهذا الوجود الوجداني للمفهومين بحسب عالم التحليل يمكن أن يحلّل إلى جزءين فحصة منه مظهر للذات وهو الجدار مثلاً، وحصة أخرى منه مظهر للعرض وهو البياض، لكن هذه تجزئة بحسب عالم الاعتبار والتحليل، لا بحسب الخارج كما هو الحال في الجنس والفصل، فالإنسانية في عالم الخارج لا تنحلّ إلى حيوانية وناطقة، وإنما في صقع التحليل وبالمناظر التحليلي ترى شيئين، وكذلك الأمر في المقام، وعندئذٍ إن نظرنا إلى عالم الخارج الذي هو عالم الوحدة في الوجود، صحّ الحمل. وإن نظرنا إلى صقع التحليل، فسوف نرى المغايرة في الوجود، فلا يصحّ الحمل، فكلمة «بياض» موضوعة عند المحقّق النائيّ ﷺ للحدث المنظور إليه بالنظر التحليلي؛ ولذا قال: إن ملاحظته بشرط لا عن الحمل تحتاج إلى عناية، وأمّا في الأبيض فالملاحظ نفس الحدث حسب طبعه الخارجي.

الثاني: أنّه لو سلّمت وحدة العرض والمعرض في الوجود الخارجي، ولذلك يصحّ الحمل على الذات في مثل «عالم» بالرغم من كونه بمعنى العلم بحسب الفرض، فهذا لا يسري إلى أسماء الأماكن والأزمان؛ إذ ليس نسبة المبدأ إلى الزمان أو المكان نسبة العرض إلى موضوعه حتّى يقال: إن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، وإنّه اندكّ في الموضوع، وإنّما نسبته إليهما نسبة المظروف إلى الظرف الزمانيّ أو المكانيّ ومع ذلك يصحّ فيه الحمل على الزمان والمكان، فلا بدّ

من الالتزام فيه بأن كلمة «مقتل» تختلف مفهوماً عن القتل، وأنها طعّمت بمفهوم الشيء، فمقتل يعني شيء وقع فيه القتل مثلاً، أو شيء له ظرفيّة القتل مكاناً أو زماناً حتّى يصحّ الحمل.

ويمكن ذبّه عن المحقّق النائيّ عليه السلام بأن يدّعي دعوى إضافيّة في اسم الزمان والمكان، وهي: أنّ المبدأ ليس هو ذات القتل، بل محلّيّة القتل سنخ ما اختاره جملة من المحقّقين كصاحب الكفاية^(١) وغيره من تطعيم المبدأ في الحرف والصناعات بالحرفة والصناعة، ومن الواضح: أنّ نسبة محلّيّة القتل إلى المكان والزمان نسبة العرض إلى موضوعه.

الثالث: أنّ دعوى المحقّق النائيّ عليه السلام: أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، فيكون وجوده طوراً من أطوار موضوعه ومتحدّاً معه إن صحّت فإنّما تصحّ في الأعراض الحقيقيّة: كالعلم والبياض والسواد والقدرة وغير ذلك، ولا تصحّ في الأعراض والمفاهيم الانتزاعيّة التي تنتزع عن الماهية والأشياء؛ كالزوجيّة والفرديّة والإمكان والوجوب ونحو ذلك؛ إذ ليس لها وجود في الخارج حتّى يقال: إنّ وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها. نعم، الأعراض الحقيقيّة لها وجود في الخارج، فيقال: إنّها عين وجود الذات.

وهذا الإشكال لو تمّ لكان هدماً لمبنى المستشكلين أنفسهم، فإنّهم يهدفون القول بأنّ المصدر والمشتقّ مفهومان متباينان؛ ولذا صحّ حمل أحدهما على الذات دون الآخر، وأنّ المصحّح لحمل المشتقّ على الذات هو أخذ مفهوم الشيء فيه، فنقول لهم: إنّ (الشيء) بنفسه مفهوم انتزاعيّ، فإن لم نتصوّر نحوه من الاتحاد

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٥٨ - ٥٩ بحسب طبعة المشكيني.

بين المفهوم الانتزاعي ومنشأ الانتزاع، بطل تصحيحكم للحمل بإدخال مفهوم الشيء. وإن اعترفتم بنحو من الاتحاد بين ثبوت المفهوم الانتزاعي بالنحو المناسب له من الثبوت ومنشأ الانتزاع، بطل الإشكال الذي أوردتموه عل المحقق النائيني رحمته.
 الرابع - وهو أوضح الاعتراضات وأقربها إلى الذهن ^(١): أن المحقق النائيني رحمته يرى أن المشتق وإن كان هو نفس العرض، ولكن العرض وجوده في نفسه بحسب طبعه عين وجوده لغيره، ومتّحد مع الذات، فحينما ينظر إلى العرض بحسب طبعه يصحّ حمله على الذات، وهنا نقول: إنّه يمكن التعبير عن المطلوب في المقام بإحدى عبارتين:

١ - فإمّا أن نعبر بأنّ العرض وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه.

٢ - أو نعبر بأنّ العرض وجوده في نفسه عين وجود موضوعه.

فإن كان المقصود هو الأوّل، فهذا لا يصحّ الحمل، ولا يثبت اتحاد العرض مع الذات خارجاً؛ فإنّ معنى كون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه: أن وجوده في نفسه حاضر للموضوع، فلو وجوده إضافتان: إضافة إلى ماهية العرض، فيقال مثلاً: «هذا وجود البياض» وإضافة إلى موضوعه لكونه عرضاً له، والوجود الذي هو طرف الإضافة إلى البياض مثلاً هو عين الوجود الذي هو طرف الإضافة إلى الموضوع، لكن المغايرة مع هذا محفوظة بين وجود العرض والموضوع. وممّا يبرهن على ذلك: أن نفس هذه العبارة صادقة في المعلول مع العلّة، فالمعلول الحقيقي وجوده في نفسه عين وجوده لعلّته، بمعنى: أن هناك وجوداً واحداً هو

(١) كأنّ هذا الوجه تعميق لجزء من كلام السيّد الخوئي رحمته فيما ذكره من الوجه الثاني للإشكال في المحاضرات، ج ١، ص ٢٧٨ - ٢٧٩ بحسب طبعة مطبعة النجف، ومن الوجه الثالث للإشكال في أجود التقريرات، ج ١، ص ٧٣، تحت الخطّ.

طرف الإضافة إلى ماهية المعلول، وهو حاضر بذاته للعلّة؛ ولذا يقال: إنّ وجود المخلوقين هو أحد مراتب علم الله، فإنّ أنزل مراتب العلم الربوبيّ نفس الوجودات الخارجيّة للمخلوق، والعلم هو حضور المعلوم لدى العالم، ومع هذا لا يصحّ توصيف العلّة بالمعلول؛ ولذا اختار صاحب الأسفار في تعريف العرض - على ما أتذكّر -: العرض ما يكون وجوده في نفسه عين وجوده للموضوع على وجه الاتّصاف، فجاء بقيد (على وجه الاتّصاف) لكي يخرج المعلول الذي هو أيضاً وجوده في نفسه عين وجوده لعلّته، فاتّضح بهذا: أنّ هذه النكتة لا تصحّ حمل العرض على المعروف، وإلاّ لصحّحت حمل المعلول على العلّة أيضاً بينما لا يصحّ ذلك.

وإن كان المقصود هو الثاني بأن يقال بعبارة صريحة: إنّ وجود العرض في نفسه عين وجود الموضوع، فالبياض والجدار ليس بإزاء كلّ واحد منهما وجود مستقلّ، بل يوجد بإزائهما وجود واحد، فلا برهان على خلاف ما تفيده هذه العبارة، وعلى استحالة ظهور مفاهيم متعدّدة بوجود واحد، بل قد ادّعي هذا بالنسبة إلى الصور الذهنيّة للمعلومات مع النفس، وهي قائمة بالنفس على حدّ قيام الوجودات الخارجيّة للأعراض بوجودات ذويها الخارجيّة، فإنّ صحّ أنّها موجودة بعين وجود النفس فلا استنكار لو ادّعى المحقّق النائي أنّ الوجودات الخارجيّة للأعراض عين وجودات الموضوع. وبناءً على هذه الدعوى، فحينما يصبح الأسود أبيضاً وبالعكس يرجع - بحسب الحقيقة - إلى تبدّل حدود وجود واحد لا إلى زوال وجود ومجيء وجود آخر، كما يقال بذلك أيضاً حينما يتبدّل تصوّر من تصوّرات النفس إلى تصوّر آخر. هذا مطلب لا برهان على استحالته. وما يقال في الكلمات من أنّ العرض مغاير مفهوماً ووجوداً للجوهر؛ لأنّ العرض وجود رابطيّ والجوهر وجود نفسيّ استقلاليّ، هذا الكلام ينفع الخطابة لا البرهان.

إلا أنه مع هذا كله نقول: إن الإلهام العامي للإنسان العرفي والنظر الفطري للشخص المتعارف يفرض المغايرة بين الذات والأعراض^(١)، فالتفاحة هي غير صفتها أو حلائها ونحو ذلك، واللغة بنت هذا الإنسان الذي يفكر بإلهامه الفطري، فيتحكم فيها ذوق هذا الإنسان. فنحن فلسفياً عاجزون عن البرهنة ضد المحقق النائي^{عليه السلام}، لكن الإلهام العامي والنظر الفطري يقتضي التباين، فنقول: إن العالم مثلاً لو كان مفهومه عين مفهوم العلم لما صحّ حمله على الذات بحسب الإلهام الفطري الحاكم بأنه مباين للذات وجوداً ومفهوماً.

التفسير الثالث: هو ما ذكره في بيان القول الثاني.

تحقيق القول الثاني:

وأما القول الثاني: وهو القول بأن المشتق موضوع لعنوان بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ، فهذا القول هو المفسر للابشرية عن الحمل والشرط لائية بتفسير ثالث، وهو ما يستفاد من عبارة المحقق الخراساني^{عليه السلام}، وتوضيحه: أن اللابشرية والشرط لائية ترجع إلى تغاير سنخي وذاتي بين المفهومين، لا أن هناك مفهوماً وحدائياً محفوظاً في جانب المشتق والمصدر، ويكون الفرق بينهما بالاعتبار، فمدلول المصدر هو مفهوم الحدث، ومدلول المشتق هو عنوان انتزاعي بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ، فنفس الذات ونفس الحدث ونفس النسبة غير مأخوذة في مدلول المشتق على خلاف

(١) الإشكال بفهم الإنسان العرفي وارد في نهاية الدراية، ج ١، ص ١٣٤ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائي بقم.

(٢) راجع الكفاية، ج ١، ص ٧٨ بحسب طبعة المشكيني.

القول الرابع الذي سوف يأتي الكلام عنه إن شاء الله.

وعلى أي حال، فهناك فرق ذاتي بين مفهوم «عالم» مثلاً ومفهوم «علم»، فمفهوم «علم» هو الحدث، وهو مغاير وجوداً للذات، فبطبعه يأبى عن الحمل على الذات، وهو معنى بشرط لائية، ومفهوم «عالم» هو عنوان بسيط منتزع عن الذات، إذن فهو متحد مع الذات؛ لأن العنوان الانتزاعي متحد مع منشأ انتزاعه، فبطبعه يقبل الحمل على الذات، وهذا معنى اللابشرطية.

وبعد أن ذكر صاحب الكفاية هذا الرأي في المقام استعرض براهين المحقق الشريف على نفي التركيب الذي هو القول الرابع معتقداً أنها بناءً على تَمَامِيتها ترد على القول بالتركيب والتطعيم بمفهوم الشيء والذات، ولا ترد على هذا القول. ولنا حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله عدة تعليقات:

١ - إن هذا الكلام يدعي: أن قيام مبدأ بالذات - سواء كان المبدأ عرضياً حقيقياً: كالعلم والبياض أو انتزاعياً: كالإمكان والزوجية - يوجب انتزاع عنوان بسيط عن الذات بلحاظ قيام المبدأ به، بينما إن قطعنا النظر عن باب الألفاظ وتوجهنا إلى المفاهيم، نرى - بحسب وجداننا - أنه لا توجد في النفس صورة جديدة وراء صورة الذات والمبدأ والنسبة تكون منتزعة عنها، ولو كان كذلك للزم التسلسل في الأمور الانتزاعية؛ لأن هذا المفهوم الجديد المنتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ يكون بدوره قائماً بالذات أيضاً على حد قيام المبادئ الانتزاعية بمناشئ انتزاعها، فعنوان «ممکن» أو «أبيض» أو «عالم» عنوان انتزاعي حسب الفرض قائم بالإنسان المتّصف بهذه الصفات، فينتزع عنوان بسيط آخر في طول هذا العنوان البسيط، وهكذا حتى يتسلسل. فإن قلنا باستحالة التسلسل في الانتزاعيات، فهذا محال، وإلا فيكفي كون هذا خلاف الوجدان، فإن الوجدان

شاهد على أنه حينما يتّصف شيء بالبياض أو العلم أو غير ذلك لا يكون منشأً
لإمكان انتزاع عناوين متكرّرة من هذا القبيل.

٢- إنّ ظاهر صاحب الكفاية القائل بهذا القول الثاني: أنّه يرى أنّ هذا القول لا يرد عليه إشكالات المحقّق الشريف رحمته الله - لو تمّت - التي أوردت على أخذ مفهوم الشيء والذات في المشتقّ، حيث استشكل في ذلك - على ما يأتي إن شاء الله - بأنّ مفهوم الشيء والذات عرض، والمشتقّ قد يكون فصلاً كناطق، فيلزم دخول العرض في الذات بينما أنّ هذا الإشكال - لو كان له محصل - فهو وارد على مختار صاحب الكفاية أيضاً؛ إذ هذا العنوان المنتزع البسيط أيضاً أمر عرضيّ باعتبار انتزاعه، فلو أخذ في مفهوم «ناطق» لزم أيضاً محذور تقوّم الفصل بالعرض.

٣- إنّ هذا المقدار من البيان يري أنّ النكتة الوحيدة التي جعلت المصدر غير قابل للحمل على الذات، والمشتقّ قابلاً لذلك هي: أنّ الحدث غير متّحد مع الذات، وهو مفاد المصدر، والعنوان الانتزاعيّ متّحد مع منشأ انتزاعه، وهو مفاد المشتقّ، في حين أنّ هذا لا يفسّر لنا الفرق بين المشتقّ والمبادئ الانتزاعيّة في قبول الأوّل للحمل دون الثاني، فإن كان العنوان الانتزاعيّ متّحداً مع منشأ انتزاعه، إذن فلماذا لا يصحّ حمل المبادئ الانتزاعيّة على الذات، كأن نقول: «الإنسان إمكان» و«الأربعة زوجيّة» ونحو ذلك؟ وإن كان العنوان الانتزاعيّ مغايراً في الوجود لمنشأ انتزاعه، إذن فكيف صحّ حمل المشتقّ على الذات مع أنّه على هذا المبنى ليس إلّا عنواناً انتزاعياً انتزع عن الذات؟

تحقيق القول الثالث:

وأما القول الثالث: فهو أنّ المشتقّ بمادّته موضوع للحدث وبهيئته للنسبة من

دون أخذ الذات فيه، وهذا ظاهر المحقق العراقي رحمته الله على ما في تقارير بحثه (١).
 وخلاصة ما يستفاد منه للاستدلال على هذا المدعى هو الاستقراء للهيئات غير
 هيئة المشتق، فنحن نرى مثلاً أن هيئة المصدر وهيئة الفعل الماضي والمضارع
 والأمر كلها موضوعة للمعنى الحرفي، فنعرف أن هيئة فاعل مثلاً أيضاً كذلك،
 فليست موضوعة للذات، وإلا لكان مفهوماً اسمياً، فالذات غير مستفادة من
 المشتق؛ إذ لا هي مأخوذة في المادة ولا الهيئة، فإن المادة إنما تدلّ على الحدث،
 والهيئة إنما تدلّ على النسبة.

وهذا الكلام يواجه الصعوبة الأساسية، وهي: أنه كيف يتصور بناءً على هذا
 تصحيح حمل المشتق على الذات، فكيف نقول مثلاً: «زيد عالم» أو «زيد
 ضاحك» أو نقول: «الضاحك عالم»؟ فإنا حينما نقول: «الضاحك عالم» لا نريد
 بذلك: أن الضحك علم، ولا يصحّ ذلك؛ لعدم الاتحاد بين الضحك والعلم وإنما نريد
 أن نقول: إن الذات المتصفة بالضحك هي الذات المتصفة بالعلم.

وقد أثار هذا الإشكال في التقارير، وأجاب عنه بما فيه نوع اضطراب
 وتشويش، ويتلخص منه جوابان باختلاف الكلمات:

الجواب الأول: أن الذات ليست مدلولاً عليها بالمطابقة في «ضاحك»
 و«عالم»، لكنّها مدلول عليها بالدلالة الالتزامية؛ إذ النسبة تحتاج إلى طرفين،
 فيدلّ اللفظ الدالّ عليها على الذات بالالتزام (٢). ويرد عليه:

(١) راجع نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٤٣ - ١٤٤ بحسب طبعة جماعة المدرّسين
 بقم، وراجع المقالات، ج ١، ص ١٩٠ - ١٩٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) إنني لا أملك كتاب بدائع الأفكار تقريراً لأصول الشيخ العراقي رحمته الله، والموجود

→

في نهاية الأفكار يختلف عما هو مذكور هنا في المتن نقلاً عن المحقق العراقي رحمته الله، فهو لا يرى أنَّ الاتحاد نتج من الدلالة الالتزامية على الذات كما هو الموجود هنا في المتن في الجواب الأول، أو نتج من النسبة الاتحادية كما هو الموجود في المتن هنا في الجواب الثاني؛ بل هو يرى أنَّ الاتحاد نتج من ملاحظة الوصف بما هو جلوة من جلوات الذات، وبما هو لباس لها، ووجه لها.

وهذا الكلام - كما ترى - إن أُريد له التدقيق والتحديد يجب أن يرجع إلى بعض الوجوه الماضية من التوحيد بين الصفة والذات ممّا مضى شرحها على القول الأول. نعم، هو رحمته الله يرى أنَّ الدلالة الإثباتية واللغوية على ملاحظة الوصف بما هو جلوة أو لباس أو وجه للذات يكون أحد أمرين: إمّا دلالة هيئة المشتق على النسبة كما هو مختاره رحمته الله، فبضمها إلى دلالة المادة على المبدأ يثبت النظر إلى الحدث باعتباره جلوة للذات ولباساً لها، وإمّا دلالة مجموع المادة والهيئة على المبدأ، لكن لا مطلقاً، بل في حين اتّحاده مع الذات؛ وذلك لا على أساس التقييد الذي يرجع إلى أخذ النسبة، بل على أساس الحصّة التوأم، ويقول رحمته الله: إنَّ هذا الوجه الثاني غير صحيح؛ لأنّه خلاف ما هو المألوف في باقي المشتقات من انحلالها إلى مادة تدلّ على الحدث وهيئة تدلّ على النسبة.

أقول: إنَّ هذا يرد عليه:

أولاً: ما مضى إirاده على تصوير اتّحاد المبدأ مع الذات من أنّه إن صحّ فلسفياً لا يصحّ عرفياً.

وثانياً: بطلان الحصّة التوأم في مقابل الحصّة المقيّدة في مقام تحصيل المفاهيم على ما حُقّق في محله.

وثالثاً: ما مضى وسيأتي من أستاذنا الشهيد رحمته الله من أنّه لو أخذت النسبة في مفاد المشتق من دون أخذ الذات، لأصبحت الكلمة غير مستقرّة كالفعل، بل وأنعس من ذلك حيث إنَّ الفعل يمكن تكميله وجعله مستقرّاً بإعطاء فاعله له مثلاً، لكن مثل اسم الفاعل

←

أولاً: أن من الواضح: أن الحمل في قولنا: «العالم ضاحك» إنما هو بلحاظ المدلول المطابقي لا الالتزامي، أي: أننا نحمل المدلول المطابقي لعالم على المدلول المطابقي لضاحك. وأما الدلالة الالتزامية في مرحلة التصور فهي لا تنظم الكلام، وإلا فنفس الدلالة الالتزامية موجودة في المصدر على ما ذهب هو وغيره إليه من أن هيئة المصدر أيضاً دالة على النسبة التقييدية، فيلزم صحة قولنا: «الضحك علم»، مع أنه لا يصح بلا إشكال، والمصحح للحمل إنما هو المدلول المطابقي. وثانياً: أن الدلالة الالتزامية وإن كانت توجب تصور الذات من باب: أن النسبة لا تتصور بدون طرفين، ولا تقوم بذاتها على قدميها، لكن هذا لا يحتم أن تُتصور الذات بنحو تكون هي المقيّد، وهو الذي نسميه بالركنية، أي: لا يتحتم أن يكون مفاد «ضاحك» أو «عالم» بعد ضمّ الدلالة الالتزامية إليه ذات له الضحك، وذات له العلم حتّى يقال: إن حمل ذات له العلم على ذات له الضحك صحيح بلا إشكال؛ فإنّ الدلالة الالتزامية ليست بأكثر من لزوم انتقال الذهن إلى الذات من باب احتياج النسبة إلى طرفين، ولكن الذات كما يمكن أن تقع طرفاً للنسبة بأن تصبح هي الركن، وتصبح مقيّداً كذلك يمكن أن تقع هي القيد، ويكون الحدث هو المقيّد،

→

يبقى غير مستقرّ إلى الأبد.

ورابعاً: أن مجرد دلالة المادة على الذات والهيئة على النسبة لا تكفي في مرحلة الدلالة لإثبات نظر المتكلّم إلى الوصف بما هو لباس ووجه وجلوة للذات، إلا أن يفترض أن هذا يفهم بالدلالة الالتزامية من باب حاجة النسبة إلى الطرفين. إلا أن هذا يرد عليه ما أفاده أستاذنا رحمه الله في المتن في إيراد الأول من دلالة الوجدان العرفي واللغوي على أن الحمل في مثل «زيد قائم» أو «العالم ضاحك» إنما هي بلحاظ المدلول المطابقي لا الالتزامي.

فيرجع «ضاحك» و«عالم» إلى ضحك مستند إلى الذات، أو علم مستند إلى الذات، ومن الواضح: أنه لا يصح حمل العلم المستند إلى الذات على الضحك المستند إلى الذات^(١).

الجواب الثاني: أنه لو كانت النسبة المأخوذة في الهيئة من النسب الحلولية والصدورية بين المبدأ والذات لاستدعت المغايرة بينهما؛ إذ الحلول والصدور فرع الاثنيتية، ولكن النسبة هنا هي النسبة الاتحادية، أي: أن النسبة بين «زيد» و«علم» تارة يعبر عنها بمفهوم اسمي، فيقال: (اتحاد)، وأخرى يعبر عنها بمفهوم حرفي فيقال: (عالم)، فهئية «فاعل» تدل على تلك النسبة، كما أن ظرفية الحديقة لزيد قد تلحظ بنحو المعنى الاسمي فيقال: «الحديقة ظرف لزيد»، وقد تلحظ بنحو المعنى الحرفي، فيقال: «زيد في الحديقة»^(٢).

ويرد عليه: أن مجرد وجود دال على الاتحاد في الكلام بين المبدأ والذات لا يكفي لصحة الحمل حتى يفرض: أن الهيئة هنا تدل على نسبة سماها بالنسبة الاتحادية، ويقال: إنه بهذا تنتهي المشكلة، وإنما المناط هو الاتحاد حقيقة ووجوداً، فالإتحاد إن كان موجوداً حقيقة صح الحمل سواء وجد دال عليه ولو بنحو المعنى الحرفي أو لا، وإلا لم يصح الحمل سواء وجد دال على الاتحاد أو لا، وأخذ النسبة الاتحادية في الهيئة إنما أثره وجود الدال على الاتحاد لا تحقق واقع الاتحاد،

(١) يمكن للمحقق العراقي رحمته الله أن يجيب على ذلك بأن النسبة التي تدل عليها هيئة المشتق إنما هي النسبة التي تكون الذات ركناً فيها لا التي يكون المبدأ ركناً فيها، فإنهما نسبتان متباينتان؛ لأن أيّ تغير في أطراف النسبة - ولو على مستوى تعيين ما هو الركن - يوجب تغير النسبة.

(٢) هذا الوجه غير موجود في المقالات ولا في نهاية الأفكار.

فتحصل: أن مشكلة الحمل واردة على هذا القول، ولا يمكن دفعها بكلا الجوابين. هذا. مضافاً إلى أنه يرد على هذا القول ما نقلناه عن المحقق النائيني رحمته في مقام الإشكال على أخذ النسبة في مدلول المشتق من أن النسبة إذا كانت مأخوذة من دون الذات، لزم تقوّمها بطرف واحد، وهو الحدث، مع أن النسبة متقومة بطرفين ولا يعقل تقوّمها بطرف واحد. وهذا الكلام قد أصلحناه سابقاً وقلنا: لا ينبغي أن يكون المراد: كون النسبة بواقعها متقومة بطرفين، وإنما ينبغي أن يراد أن النسبة بلحاظ مرحلة مدلول الكلام يجب أن تتقوم بطرفين حتى يكون الكلام تاماً ومستقراً، فلو كان «ضارب» يعطي معنى المبدأ والنسبة فحسب لكان الكلام بحسب عالم الدلالة ناقصاً، ففي قولنا: «رأيت ضارباً» يلزم أن يكون الكلام ناقصاً، وهذا خلاف الوجدان، فإن معنى «ضارب» سنخ معنى لا يحتاج إلى متمم ومكمل كما هو الحال في «ضرب» المحتاج إلى الفاعل دائماً لدلالته على الحدث والنسبة فحسب، إذن فضارب: إمّا لم تؤخذ فيه النسبة، أو أخذت فيه النسبة مع الذات.

تحقيق القول الرابع:

وأما القول الرابع: وهو التركيب من الذات والحدث ونسبة بينهما، فالكلام فيه يقع في مقامين:

١ - فيما يدعى برهاناً على هذا القول.

٢ - فيما يدعى برهاناً على نقض هذا القول وإبطاله.

أما المقام الأول: فحاصل ما برهن به أصحاب هذا القول عليه هو: أن المشتق يجب أن يغير مفهومه مفهوم المصدر؛ لأن العلم مثلاً لا يصح حمله على الذات، وهو برهان التغير مع الذات، والعالم يصح حمله على الذات، وهو برهان الاتحاد

معها، والمغاير غير المتحد.

وهذا البرهان بهذا البيان اندفع بما ذكرناه في توضيح وتحقيق تفسير المحقق النائيني رحمته الله للبشرية والشرط لائيه، حيث قلنا: يمكن انحفاظ مفهوم واحد يطرأ عليه لحاظان، بأحد اللحاظين يصح الحمل وبالحاظ الآخر لا يصح، وبرهنا على ذلك بمثال الشيء والشيئية، حيث وضحنا: أنهما يعطيان مفهوماً واحداً ومع ذلك يصح حمل شيء على الذات دون الشيئية، وقلنا: إن هذين اللحاظين والاعتبارين عبارة عن النظر الجمعي والنظر التحليلي.

وتحقيق الكلام في المقام: أننا لو تكلمنا بمنظار الدقة والواقع، فقد لا يكون هذا البرهان المقام على القول الرابع تاماً في شيء من المشتقات أصلاً، ذلك أن المشتقات المحمولة على الذات يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

١- ما يكون مبدؤه ذاتياً بمعنى الذاتي في كتاب الكلّيات، بأن يكون نوعاً أو جنساً أو فصلاً كما في «زيد انسان» فمبدؤه الجعلي وهو الإنسائية ذاتي في كتاب الكلّيات لزيد.

٢- أن يكون مبدؤه ذاتياً في كتاب البرهان، أي، من لوازم الذات بلا حاجة إلى ضمّ أمر خارج إليها، وذلك من قبيل: الشيئية التي هي من لوازم زيد.

٣- أن يكون المصدر أمراً عرضياً، أعني: أنه يحتاج إلى ضمّ أمر خارجي كما في العلم والبياض ونحو ذلك من الأعراض الحقيقية، ففرضه في زيد يحتاج إلى ملاحظة أمر خارج عن زيد فرض وجوده فيه.

فالقسم الأول لا إشكال في أن المبدأ فيه عين الذات، والقسم الثاني أيضاً عين الذات باعتباره أمراً منتزعا عن الذات بلا ضمّ أمر خارجي، فوجوده بعين وجود منشأ انتزاعه وهو الذات. وأمّا القسم الثالث فقد مضى: أنه لا برهان على مغايرته

للذات، فبالمنظار الدقيّ لعلّ المبدأ بجميع أقسامه عين الذات، ولكن قلنا: إنه بالنظر العرفي والفطري لا إشكال في أنّ الأعراض الحقيقية مغايرة وجوداً للذات، فالعلم والبياض ونحو ذلك وجود، والذات وجود آخر، وحيث إنّ اللغة بنت العرف والفطرة لا بنت الفلسفة والدقّة، إذن فيحتاج تصحيح الحمل على الذات إلى أن يؤخذ في المشتقّ مفهوم الشيء الذي هو ذاتي في كتاب البرهان، أو مصداق الشيء الذي هو ذاتي في كتاب الكلّيات، وبهذا يتمّ البرهان بمنظار العرف وعلى مستوى الإدراك الفطري، حيث إنّ المشتقّ كثيراً ما يكون مبدؤه من القسم الثالث كما في عالم وعادل وأبيض وغير ذلك. نعم قد يكون المشتقّ أيضاً من القسم الثاني كما في الممكن الذي مبدؤه الإمكان، ولكن حيث إنّ وضع الهيئة الاشتقاقية نوعي فبشكل عامّ قد أخذ مفهوم «شيء» أو نحوه في المشتقّ، حيث نحتاج إلى أخذ ذلك في موارد القسم الثالث، ولا يضرّنا ذلك في موارد القسم الثاني^(١) وبهذا يحصل الاتّحاد مع الذات في موارد القسم الثالث، فيصحّ حمل المشتقّ فيها على الذات، ولكن لا يصحّ حمل المبدأ فيها عليها؛ لعدم الاتّحاد، وأمّا في القسم الأوّل والثاني فالاتّحاد ثابت في المبدأ أيضاً، إلّا أنّه يصحّ الحمل فيهما على الذات في المشتقّ دون المبدأ من باب اختلاف اللحاظ بالنظر الجمعي والنظر التحليلي الذي مضى بيانه.

وأما المقام الثاني: ففي توضيح البرهان المدّعى على عدم إمكان أخذ الذات في مدلول الهيئة الاشتقاقية يقسم عادة أخذ الذات فيه إلى فرضين:

١ - أخذ مفهوم الشيء في مدلول المشتقّ.

(١) وكذلك في موارد القسم الأوّل لو وجدنا فيها مشتقاً حقيقياً كما لو فرضنا أنّ الناطق كذلك.

٢ - أخذ مصداق الشيء في مدلول المشتق. والمقصود من مصداق الشيء ما هو معروض المبدأ حقيقةً، ففي «ضاحك» يؤخذ الإنسان، وفي «صاهل» يؤخذ الحصان وهكذا. ثم يُبدأ بكل واحد من الاحتمالين، فيبرهن على عدم صحته حتى يتم البرهان على عدم أخذ الذات في مدلول الهيئة، فالكلام إذن يقع أولاً في أخذ مفهوم الشيء في المشتق، وثانياً في أخذ مصداقه فيه.

أما الأول: وهو أخذ مفهوم الشيء في المشتق، فقد بُرهن على استحالة ببرهان مأخوذ من بعض كلمات المحقق الشريف رحمته الله في تعليقه على شرح المطالع، وهو: أنه قد يكون المشتق فصلاً كناطق، فلو أخذ مفهوم الشيء فيه لزم دخول العرض العام في الذاتي؛ لأن مفهوم الشيء عرض عام والفصل ذاتي، فلزم تقوّم الذاتي بالعرض. وهذه الصيغة للبرهان ناقشها المحقق النائيني رحمته الله ^(١) مع تسليمه لجوهر البرهان بأن الأفضل تبديل هذه الصيغة بصيغة أخرى، وذلك بأن يقال (بدلاً عن قولنا: لزم دخول العرض في الفصل): (لزم دخول الجنس في الفصل)؛ وتقوّم الفصل بالجنس أيضاً مستحيل. والوجه في العدول عن تلك الصيغة إلى هذه الصيغة دعوى: أن الشيء ليس مفهوماً عرضياً، وإنما هو جنس الأجناس تقع تحته كل الأجناس العالية والمقولات الممكنة.

والكلام تارةً يقع في هذا التعديل الذي أدخله المحقق النائيني رحمته الله على الصيغة، وأخرى في أصل الصيغة:

أما تعديل المحقق النائيني رحمته الله فهو مبني على ما عرفت من افتراض أن الشيء

(١) راجع فوائد الأصول، ج ١، ص ١١١ - ١١٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وراجع أجود التقارير، ج ١، ص ٦٩ - ٧١ بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئي رحمته الله.

هو جنس الأجناس، وليس عرضاً. وهذه الدعوى من قبله لا ينبغي أن تردّ بمثل ما قيل من أن مفهوم الشيء لا يعقل أن يكون جنساً عالياً، وإلاّ لزم وجود جنس أعلى من المقولات العشر، أي: الجوهر والمقولات العرضيّة التسع، فإنّ الشيء يعمّها جميعاً مع أنّه برهن في محله من الحكمة على أنّ المقولات العشر أجناس عالية ليس فوقها جنس^(١)، فإنّ هذا الكلام لم يتحصّل في الحكمة أصلاً، ولم يبرهن في الفلسفة على أنّها أجناس عالية وأنّه يستحيل دخول اثنين منها أو أكثر في جنس أعظم كما اعترف صاحب الأسفار. نعم، حاول بعضهم البرهنة على أنّ مفهوم العرض ليس جنساً عالياً كما حاولوا أيضاً البرهنة على أنّ الوجود ليس جنساً عالياً، ولم يبرهنوا على أنّ المقولات العشر ليس فوقها أو فوق بعضها جنس أعلى. نعم، هم صنفوا المقولات إلى الجوهر وإلى الأعراض التسعة، وترسّخ ذلك في الأذهان، فأوجب ترسّخه في الأذهان تخيّل: أنّه برهن عليه.

ولكن ينبغي الإيراد على المحقّق النائيّ ﷺ بأنّ مفهوم الشيء يستحيل أن يكون جنساً عالياً؛ لبرهان يخصّ مفهوم الشيء، وهو: أنّه لو كان جنساً عالياً لاحتاج - لكي يصير نوعاً - إلى ضمّ فصل إليه، فننقل الكلام إلى هذا الفصل، فنقول: هذا الفصل أهو شيء أو ليس شيئاً من الأشياء؟ فإن قيل: أنّه ليس شيئاً فهو غير معقول؛ لأنّ الفصل - لا محالة - مفهوم من المفاهيم، فهو شيء لا محالة، فلا بدّ من القول بالأوّل، أي: أنّ هذا الفصل شيء، وحينئذٍ نقول: إنّ الشيء الذي انطبق على هذا الفصل هل هو تمام حقيقته أو جزؤه، أي: جنس له؟ فعلى الأوّل لزم كون

(١) هذا كلام ورد في أجود التقريرات بعنوان: (إن قلت). راجع أجود التقريرات،

ج ١، ص ٧٠ بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد الخوئي رحمه الله.

الفصل عين الجنس؛ لأنَّ الجنس هو الشيء، والفصل تمام حقيقته هو الشيء. وعلى الثاني يحتاج هذا الفصل في نفسه إلى فصل، وننقل الكلام إلى ذاك الفصل وهكذا حتّى يتسلسل، ويلزم تركّب الماهية من أجزاء لا متناهية، فهذا برهان على استحالة كون الشيء جنساً عالياً.

هذا، مضافاً إلى أنّ الشيء إن كان جنساً عالياً، فعلى كلّ حال يلزم دخول الجنس في الفصل سواء قلنا بالبساطة أو التركّب، فلنفرض أنّ مفهوم المشتق بسيط، وأنّه هو بعينه مفهوم المبدأ، ولكن أفليس المبدأ شيئاً؟! طبعاً المبدأ شيء من الأشياء، فإذا فرض أنّ الشيء ذاتيّ لكلّ ما يصدق عليه، لزم دخول الجنس في الفصل، فلا محيص عن مشكلة لزوم دخول الجنس في الفصل إلا بالبرهنة^(١) على

(١) بل تلك المشكلة بنفسها برهان كافٍ لإثبات عدم جنسيّة الشيء هذا. وما يصلح في كلمات الشيخ النائيني رحمه الله كبرهان على كون مفهوم شيء جنساً أمراً: الأمر الأوّل: أنّ مفهوم «شيء» لو كان عرضاً عامّاً لكان عروضه على ما يعرض عليه خارجاً بواسطة عروضه لجنسه القريب أو البعيد، في حين أنّنا لا نجد وراء مفهوم الشيء جنساً مشتركاً للجوهر والمقولات التسع كي يكون مفهوم الشيء عارضاً عليه. والأمر الثاني: أنّ عنوان «شيء» لم يكن من قبيل عنوان التقدّم والتأخّر مثلاً ممّا انتزع من الذات بقيام أمر عرضيّ خارج من ذاته به، بل انتزع من مقام الذات مباشرة من دون دخل طرّو عرض عليه، فهو برغم كونه أمراً انتزاعياً يكون ذاتياً، ونظيره مثلاً الإنسانيّة المنتزعة من الإنسان ونحو ذلك، فيما أنّ منشأ انتزاع الشئيّة ليس من الأمور العرضيّة فلا تكون هي عرضيّة أيضاً.

إلا أنّ شيئاً من الوجهين لا يكفي في المقام: أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ العرض العامّ إن سلّمنا أنّه يعتبر عرضاً للجنس الأوسع من النوع أو الفصل، فإنّما يكون ذلك لو وجد جنس من هذا القبيل، وإلا فلا برهان على ضرورة

عدم جنسيّة الشيء كما صنعناه.

وأما أصل الصيغة، وهي لزوم دخول العرض العام في الفصل وهو محال، فهذا مبنيّ على الالتزام بكون كلمة «ناطق» قد حكم عليها بالفصلية بما لها من معنى لغويّ وعرفي، ولكن هذا أوّل الكلام، فإنّ كلمة «ناطق» التي اعتبرها المنطقة فصلاً لم يعرف أنّهم جعلوها فصلاً بما لها من معنى لغويّ وعرفي، بل قطع بعده؛ إذ لا بدّ لتصوير فصلية من التصرف في مادّة وهي النطق؛ لوضوح: أنّ النطق يراد به لغة وعرفاً التكلّم؛ أو يراد به بنحو من العناية الإدراك. والتكلّم الذي هو من مقولة كيف المسموع، والإدراك الذي هو من مقولة كيف النفسانيّ كلاهما أمر عرضي، وما يكون ذاتياً وفصلاً للإنسان هو منشأ التكلّم والإدراك، فإذا فرض التصرف في المادّة فلماذا يستبعد التصرف في الهيّة؟! ولو سلّم عدم تصرفهم في الهيّة فغاية ما يلزم اشتباه المنطقة في المعنى العرفي للناطق، فتخيّلوا عدم دخول مفهوم الشيء فيه. وهذا الاشتباه ليس عجيباً؛ لأنّ تشخيص المفهوم اللغوي للناطق شأن اللغوي لا المنطقيّ حتّى يستبعد خطؤهم في ذلك، ويصبح كلامهم برهاناً على معنى الناطق. هذا.

وإن كان مراد المحقّق الشريف ﷺ البرهنة على بساطة الفصل، أي: عدم دخول مفهوم الشيء فيه، هو صحيح ولا علاقة لذلك بما نحن فيه. وتوضيح ذلك: أنّ

→

عروضه على جنس من هذا القبيل بحيث نكتشف من افتراض عدم جنس أوسع كون هذا أمراً ذاتياً لا عرضياً. نعم، لو كان العرض عرضاً حقيقياً ومعلولاً لمعروضه، فقد كنّا نستكشف بقانون (أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن واحد) وجود جنس فوق تلك المعروضات كي تكون هي العلّة لذاك العرض، أمّا العرض الانتزاعيّ فلا يأتي فيه هذا البيان.

وأما الوجه الثاني: فكون الانتزاع من الذات بلا واسطة أمر عارض عليه إنّما يثبت ذاتيّته له بالمعنى المقصود في كتاب البرهان لا بالمعنى المقصود في كتاب الكلّيات.

المناطق لم يكونوا يصدد بيان مفاهيم الألفاظ كالأصوليين، وقد صاروا يصدد بيان: أن الفكر كيف يتوصل إلى أمر مجهول، فقالوا: إن التفكير هو ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى أمر مجهول. ونوقش في ذلك بأن الفكر قد يتوصل إلى شيء مجهول بترتيب أمر واحد وهو الفصل في التعريف بالحدّ الناقص. وأجاب عن ذلك شارح المطالع بأن الفصل أيضاً ينحلّ إلى أمرين؛ إذ ينحلّ إلى شيء له النطق، فهنا صار المحقق الشريف يصدد الردّ على كلام شارح المطالع، فذكر: أنه يلزم من ذلك دخول العرض العام في الفصل^(١).

وهذا الكلام بهذا المقدار صحيح، ولا ربط له بما نحن فيه، فكلامهم ناظر إلى ذوات المعاني وعملية التفكير، وأن الفصل من حيث هو فصل هل هو أمر واحد أو أمران؟ فيقول المحقق الشريف: إنه أمر واحد: وهذا غير دعوى كون معنى «شيء» غير داخل في المدلول اللغوي والعرفي لهيئة ناطق.

وأما الثاني: وهو أخذ مصداق الشيء في المشتق، فقد برهن على عدم إمكانه بأنه يلزم منه انقلاب القضية المتسالم على إمكانها إلى ضرورة، فقولنا: «الإنسان كاتب» يرجع إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الكتابة» فيصير من حمل الشيء على نفسه، وهو ضروري مع أنه لا إشكال في أنها قضية ممكنة. وهذا المقدار من البيان أشكل عليه حلاً ونقضاً:

أما الحلّ، فبأن حمل الإنسان على الإطلاق على الإنسان على الإطلاق

(١) راجع أجود التقارير، ج ١، ص ٦٨ بحسب الطبعة المشتمة على تعليق السيّد الخوئي، وفوائد الأصول، ج ١، ص ١٠٩ - ١١٠ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وراجع شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ص ٧ - ٨ الطبعة الحجرية بإيران، وحاشية الشريف على شرح المطالع، هامش ص ٩.

ضروريّ كقولنا: «الإنسان إنسان»، ولكنّ الإنسان المأخوذ في «كاتب» إنسان مقيد بقيد الكتابة الذي ليس قيداً ضرورياً، والمقيد بغير الضروريّ، ليس ضرورياً. وأمّا النقض، فبأنّه لو تمّ هذا المطلب، فلماذا خصّصتم هذا الإشكال بالشقّ الثاني مع أنّه على تقدير تماميّته يجري في الشقّ الأوّل أيضاً؟ فإنّه إذا أخذ مفهوم الشيء في «كاتب» صار معنى الكلام: «الإنسان شيء له الكتابة»، وثبوت الشئيّة للإنسان أيضاً ضروريّ.

وهناك محاولات لتصحيح البرهان، بعضها إن تمّ يفي بدفع الحلّ والنقض، وبعضها إن تمّ يفي بدفع الحلّ فقط، ونحن نختار للذكر منها ثلاث محاولات:

١- أن يقال: إنّ مصداق الشيء قد يتفق فرداً جزئياً خارجياً لا يقبل التقييد كما في «زيد كاتب»، فليس عندنا زيدان حتّى يكون قيد الكتابة محصّصاً لزيد المأخوذ في مفهوم «كاتب» وإنّما أخذت الكتابة مجرد إشارة وتعريف، فلئن لم يتمّ الإشكال فيما إذا كان الموضوع كلياً تكفي تماميّته فيما إذا كان جزئياً حقيقياً. وهذا الكلام لو تمّ، دَفَع الحلّ والنقض معاً: أمّا الأوّل فلاّنه في مثل «الإنسان كاتب» وإن لم يلزم المحذور لتقييد الإنسان في طرف المحمول بقيد غير ضروريّ، ولكن في مثل «زيد كاتب» يتمّ المحذور؛ لأنّ زيداً غير قابل للتقييد حتّى يقال: إنّ حمل زيد المقيد بقيد غير ضروريّ ليس ضرورياً. وأمّا الثاني فلاّنه مفهوم «شيء» كليّ قابل للتقييد، فيأتي فيه: أنّ المقيد بغير الضروريّ غير ضروريّ. ولكنّه غير تامّ:

أمّا أولاً، فلاّنه مبنيّ على أن يراد بمصداق الشيء ما وصف في القضية بالمشتقّ، وأمّا إذا كان المراد تلك الطبيعة التي من شأنها في عالم الأعيان والتكوين الاتّصاف بذلك المحمول، فيكون معنى «زيد كاتب»: «زيد إنسان له

الكتابة» والإنسان قابل للتقييد بالكتابة، وهو قيد ممكن له، فلا يتم فيه هذا الجواب. وأما ثانياً، فلأننا لا نسلم أن زيدا لا يقبل التقييد؛ فإنه إنما لا يقبل التقييد الأفرادي؛ لأنه ليس كلياً، لكنه يقبل التقييد الأحوالي؛ لأنه يتصف بأحوال مختلفة، ويقبل الإطلاق من ناحية الأحوال، والمقيّد بقيد غير ضروري يخرج عن كونه ضرورياً سواء كان التقييد أفرادياً أو أحوالياً.

٢ - أن يقال: إننا حينما نقول: «الإنسان كاتب» ونفسر ذلك بقولنا: «الإنسان إنسان له الكتابة»، فقيد الكتابة في المحمول إن فرض مجرد مشير ومعرّف إلى الإنسان من قبيل: (خاصف النعل)^(١) فعندئذ يرجع كلامنا إلى «الإنسان إنسان» فتصبح القضية ضرورية. وإن فرض أخذه قيداً حقيقياً بحيث كان المحمول هو

(١) راجع البحار، ج ٢٠، ص ٣٤٤ و ٣٦٠، و ج ٣٢، ص ٣٠٠ و ٣٠٢ و ٣٠٧، و ج ٣٨، ص ٢٥٠.

وإنني أنقل هنا نصّاً واحداً من هذه النصوص، وهو الوارد في البحار، ج ٣٢، ص ٣٠٢: «إن النبي ﷺ انقطع شسع نعله، فدفعا إلى عليّ عليه السلام ليصلحها، فقال: إن منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله، فاستشرف لها القوم، فقال أبو بكر: أنا هو؟ قال: لا، قال عمر: أنا هو؟ قال: لا، ولكن هو خاصف النعل، يعني: عليّاً. قال أبو سعيد: فخرجت فبشّرت به بما قال رسول الله ﷺ، فلم يكثر به فرحاً كأنه سمعه».

وهذا النص موجود في مستدرک الحاكم، ج ٣، ص ١٢٢ - ١٢٣ كالتالي: «عن أبي سعيد قال: كنّا مع رسول الله ﷺ فانقطعت نعله، فتخلّف عليّ يخصفه، فمشى قليلاً، ثم قال: إن منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله، فاستشرف لها القوم وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما. قال أبو بكر: أنا هو؟ قال: لا. قال عمر: أنا هو؟ قال: لا، ولكن خاصف النعل، يعني: عليّاً، فأتيناه فبشّرناه فلم يرفع به رأسه كأنه قد كان سمعه من رسول الله».

هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

المقيّد بما هو مقيّد، يلزم الانقلاب، ولكن يلزم حينئذٍ محذور حمل الخاص من حيث المفهوم على العام من حيث المفهوم^(١)؛ إذ المحمول هو نفس المفهوم المأخوذ في الموضوع مقيّداً بقيد زائد، مع أنّ المحمول لا يجوز أن يكون أخصّ مفهوماً من الموضوع، بل يجب أن يكون مساوياً أو أعمّ، فيصحّ: «الإنسان حيوان»، ولا يصحّ «الحيوان إنسان».

وهذا البيان لو تمّ يدفع الحلّ والنقض معاً: أمّا الحلّ فلأنّه دار الأمر بين أحد محذورين: إمّا انقلاب القضية ضروريّة، أو حمل الخاص على العام. وأمّا النقض فلأنّه لو قيل: «الإنسان شيء له الكتابة»، لم يلزم حمل الأخصّ؛ لأنّه لم يؤخذ في المحمول نفس المفهوم المأخوذ في الموضوع، بل مفهوم أعمّ وهو شيء وقيد بالكتابة. ولكنّ هذا الوجه أيضاً غير صحيح؛ إذ لا نقبل عدم جواز كون المحمول أخصّ مفهوماً من الموضوع. وتوضيح ذلك: أنّ هناك تصوّرين للقضيّة الحملية:

التصوّر الأوّل: أنّ دور الموضوع والمحمول في القضية الحملية واحد، وهو الفناء في وجود واحد، ويكون معنى حمل أحد المفهومين على الآخر ملاحظتهما بما هما مرأتان إلى الواقع الخارجي أو النفس الأمر، ونسبة كلّ واحد من المفهومين إلى هذا الواقع الواحد واحدة، فكلاهما يفتيان في الواقع بنهج واحد. وبناء على هذا التصوّر يكفي في صحّة الحمل اتّحادهما في الوجود، سواء كان المحمول أخصّ مفهوماً من الموضوع أو بالعكس، أو لم يكن أحدهما أخصّ من

(١) أي: أنّ المحمول وإن لم يكن أخصّ من الموضوع مصداقاً فالمفروض أن يكون المقصود بالكاتب مثلاً ما يصدق على موضوعه، وهو الإنسان بتمام مصاديقه، كأن يكون المقصود: ما من شأنه الكتابة، ولكنّه أخصّ من الموضوع مفهوماً؛ لأنّه يشمل مفهوم الإنسان حسب الفرض زائداً قيد الكتابة.

الآخر، فإنّ وظيفتهما هي فناؤهما في وجود واحد وهو ثابت، فاشتراط أن لا يكون المحمول أخصّ مفهوماً بلا موجب.

التصوّر الثاني: أن يقال: إنّ دور الموضوع يختلف نسخاً عن دور المحمول، فالموضوع ينظر إليه (حتّى فيما إذا كان مفهوماً لا ذاتاً خارجيّة) بما هو ذات، وبما هو عين مصاديقه ومرآة إليها، فالموضوع في قولنا: «الإنسان كاتب» وإن كان هو مفهوم الإنسان، لكنّه كأنما أحضرت المصاديق؛ لأنّه لوحظ فانياً فيها. وأمّا المحمول فيلاحظ بما هو مفهوم، ويكون معنى الحمل: أنّ هذا المصداق يندرج تحت هذا المفهوم. وهذان التصوّران تترتّب عليهما نكات كثيرة في فلسفة القضية من الناحية المنطقيّة. وعلى هذا التصوّر أيضاً يمكن أن يكون المحمول أخصّ مفهوماً من الموضوع، فإنّ الأعميّة والأخصيّة إنّما هي بين المفهومين بما هما مفهومان، والمفروض: أنّ الموضوع لم يؤخذ بما هو مفهوم، بل بما هو فانٍ في مصاديقه، ومصاديقه ليست أعمّ من المحمول على كلّ حال.

٣- إنّّه أصبح المحمول مركّباً من جزءين، فتنحلّ القضية إلى قضيتين: الأولى: الموضوع مع الجزء الأوّل، وهو: الإنسان إنسان، والثانية: الموضوع مع الجزء الثاني، وهو: الإنسان له الكتابة. والأولى ضروريّة. وهذا لو تمّ دفع الحلّ فقط، فإنّ عين المحذور يلزم في قولنا: «الإنسان شيء له الكتابة».

إلا أنّ هذا البيان غير صحيح في نفسه؛ لأنّ تعدّد القضية مساوق لتعدّد الحكم، وهنا لا يوجد حكمان من قبل الحاكم، بل حكم واحد، وذلك باعتبار أنّ المحمول إنّما يكون منحلّاً إلى جزءين باعتبار أخذ النسبة الناقصة فيه، وهذا تحليل خارج أفق الذهن؛ لما برهنّا عليه فيما مضى من أنّ النسبة الناقصة تصير الشئيين شيئاً

واحداً في الذهن، وأنها ليست نسبة في عالم الذهن، وإنما بالتحليل تكون نسبة، فالمحمول في أفق ذهن الحاكم واحد.

وقد تحصل: أن هذا البرهان على عدم أخذ مصداق الشيء في المشتق غير صحيح. نعم، أخذ مصداق الشيء في المشتق في نفسه غير صحيح أيضاً؛ لأنه إن أُريد بمصداق الشيء ما حكم عليه في القضية بالمشتق، فمن الواضح: أنه قد لا يكون المشتق محكوماً به، بل يكون محكوماً عليه كما في قولنا: «أكرم الكاتب». وإن أُريد به تلك الطبيعة التي من شأنها في عالم الأعيان والتكوين أن تتصف بالكتابة، فهذا أيضاً باطل بالوجدان؛ إذ يصح بالوجدان استعمال الكاتب في غير الإنسان بأن يقال: «غير الإنسان كاتب» فهذا وإن كان كذباً، ولكن الاستعمال صحيح وليس مستتبناً للتناقض، بينما لو أخذ فيه طبيعة الإنسان لرجع إلى قولنا: «غير الإنسان إنسان»، وهذا تناقض.

وبهذا تمّ البحث في المشتق، وبذلك تمّ الكلام في المقدمة بتمامها. وبعد ذلك يقع الكلام في مقاصد.



الفهرس

مباحثُ الألفاظ

المقدّمة

(٩ - ٥٠٢)

التعريف بعلم الأصول

(١١ - ٧٨)

١٣	تعريف علم الأصول
١٤	التعريف الرئيسي لعلم الأصول
١٩	تعريف السيّد الأستاذ لعلم الأصول
٢٧	تعريف المحقّق العراقيّ لعلم الأصول

٥٠٦	مباحث الأصول
٣٣	التعريف المختار لعلم الأصول
٤٥	موضوع علم الأصول
٤٥	هل إنَّ لكلَّ علم موضوعاً؟
٥٤	معنى العارض الذاتي
٦٤	تبيهاً
٦٧	انحصار البحث في كلِّ علم بالعارض الذاتي لموضوعه
٦٨	تطبيق فكرة العرض الذاتي على سائر العلوم
٦٩	تشخيص موضوع علم الأصول
٧٥	تقسيم الأبحاث الأصولية

الوضع

(٧٩ - ٢٢٠)

٨١	حقيقة الوضع
٨٢	مسلك التعهّد
٩٠	مسلك الاعتبار
٩٦	مسلك الجعل الواقعي
٩٩	المبنى المختار في حقيقة الوضع
١٠٦	تشخيص الواضع

٥٠٧	الفهرس
١١١	الأقسام الممكنة للوضع
١٢١	ما هو الواقع من الأقسام الممكنة للوضع
١٢٢	حقيقة المعاني الحرفية
١٢٢	المسلك الأول
١٢٤	المسلك الثاني
١٣٨	المسلك الثالث
١٥٧	تعميق المسلك الثالث في تصوير المعنى الحرفي
١٦٧	هيئات الجمل
١٧٨	هيئة الجملة الفعلية
١٩٠	هيئة الجملة الإنشائية
٢٠٦	الأدوات الإنشائية التي لا تدخل على جملة تامة
٢٠٩	كيفية وضع الحروف والهيئات
٢١٥	الأسماء المبهمة

الدلالة على المعنى المجازي

(٢٢١ - ٢٣١)

٢٢٤	العناية المصححة للمجاز
٢٢٨	وجه التحقيق في المسألة

الإطلاق الإيجاديّ

(٢٣٣ - ٢٤٤)

- ٢٣٥ كبرى الإطلاق الإيجاديّ
- ٢٣٨ صغريات الإطلاق الإيجاديّ
- ٢٣٨ إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله
- ٢٤٠ إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

الخلط الواقع في تبعيّة الدلالة للإرادة

(٢٤٥ - ٢٥٨)

- ٢٤٧ الدلالة الوضعيّة تصوّريّة أو تصديقيّة؟
- ٢٥٠ هل الدلالة تابعة للإرادة؟
- ٢٥٥ هل أخذت الإرادة قيداً في المعنى؟

كيفية وضع المركّبات

(٢٥٩ - ٢٦٦)

٥٠٩	الفهرس
٢٦١	وضع الهيئة التركيبية
٢٦٤	المجموع المركب من المواد والهيئات

علامات الحقيقة والمجاز

(٢٦٧ - ٢٧٨)

٢٦٩	التبادر
٢٧٤	صحة الحمل
٢٧٥	الاطراد

الحقيقة الشرعية

(٢٧٩ - ٢٩٩)

٢٨١	البحث الثبوتي للحقيقة الشرعية
٢٨٦	البحث الإثباتي للحقيقة الشرعية
٢٩٧	تصوير ثمرة البحث

الصحيح والأعم

(٣٠١ - ٣٧٣)

٥.١.٥.....مباحث الأصول

٣٠٣الصحيح والأعم في العبادات

٣٠٣تصوير البحث بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية

٣٠٩تحقيق حال الصحة في عنوان المسألة

٣٠٩تفسير الصحة

٣١٣هل يؤخذ العنوان الانتزاعي في معنى الصحيح؟

٣١٤هل تراد الصحة بلحاظ جميع الأجزاء والشرائط؟

٣١٦تصوير الجامع

٣١٦تصوير الجامع على الصحيح

٣٣٢تصوير الجامع على الأعم

٣٣٦تصوير ثمرة النزاع

٣٤٠تحقيق أصل المطلب

٣٤٧أدلة القول بالوضع للصحيح

٣٥٠أدلة القول بالوضع للأعم

٣٥٢تعيين المرجع بعد بطلان أدلة الطرفين

٣٥٤الصحيح والأعم في المعاملات

٣٥٤الصحة الشرعية والصحة العقلية

٣٥٥هل يجري النزاع على فرض وضع الألفاظ للمسببات؟

٣٥٨ثمرة النزاع في وضع أسماء المعاملات

٣٥٩إطلاق الدليل في فرض تعلّق الإضاء بالمسببات

الفهرس.....	٥١١
التعويض عن الإطلاق اللفظي بالإطلاق اللبّي.....	٣٦٧
تحقيق حال المسألة بناءً على وضع الألفاظ للأسباب.....	٣٧٠
هل وضعت أسماء المعاملات للأسباب أو للمسببات؟.....	٣٧١

الاشتراك

(٣٧٥ - ٤٠٠)

دعوى ضرورة وقوع الاشتراك.....	٣٧٧
دعوى امتناع وقوع الاشتراك.....	٣٨٠
استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى.....	٣٨٣

المشتقّ

(٤٠١ - ٥٠٢)

مقدمات.....	٤٠٣
تحرير محلّ النزاع.....	٤٠٣
كلمة «الحال» في عنوان المسألة.....	٤٢٣
تعقّل جامع على القولين.....	٤٢٦
مقتضى الأصل العمليّ في المشتقات.....	٤٣٢

٥١٢.....مباحث الأصول

٤٣٢الأصل العمليّ بلحاظ المسألة الأصوليّة.

٤٣٤الأصل العمليّ بلحاظ المسألة الفقهيّة.

٤٣٩أدلة القولين في وضع المشتقّ.

٤٤١أدلة وضع المشتقّ لخصوص المتلبّس بالفعل.

٤٥١أدلة وضع المشتقّ للأعمّ بنحو الموجبة الجزئيّة.

٤٥٦خاتمة.

٤٥٧معنى المبدأ.

٤٦٨مدلول المشتقّ.

٤٦٩تحقيق القول الأوّل.

٤٨٣تحقيق القول الثاني.

٤٨٥تحقيق القول الثالث.

٤٩٠تحقيق القول الرابع.

الفهرس

(٥١٢ - ٥٠٣)