مباحث الأصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى

الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

الجزء الأول

من القسم الأول

تأليف

سماحة آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري دام ظله

إصدار
مكتب سماحة آية الله العظمى
السيد كاظم الحسيني الحائري دام ظله

Scanned by CamScanner

از تدوین علم اصول
تا منشور

Scanned by CamScanner

الأمر الأوّل: التعريف بعلم الأُصول.

يقع الكلام في التعريف بعلم الأُصول ضمن ثلاث جهات: تعريف علم الأُصول وموضوعه وتقسيم أبحاثه:

تعريف علم الأُصول

الجهة الأُولىٰ ـ في تعريف علم الأُصول:

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 إلىٰ فهمها في الاستنباط، والمنطق الذي يبيّن أساليب الاستدلال وما إلىٰ ذلك، فهل إنّ علم الأُصول الذي نحتاج إليه أيضاً في مقام الاستنباط يمتاز بمايز فنّيّ عن سائر العلوم المحتاج إليها، أو أنّه ليس إلّا مجرّد تجميع لمباحث شتّىٰ كنّا نحتاج إليها في الاستنباط ولم تكن مدرجة في العلوم الأُخرىٰ، فاضطررنا إلىٰ إيجاد علم آخر نسمّيه بعلم الأُصول يشتمل علىٰ ما لم يشتمل عليه سائر العلوم ممّا تمسّ به الحاجة للاستنباط؟

Scanned by CamScanner

التعريف الرئيسيّ لعلم الأُصول:

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

وقد أُخِذ على هذا التعريف ثلاث مؤاخذات:

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

وعلىٰ هذا الأساس أضاف المحقّق النائينيّ ﷺ إلىٰ التعريف قيد: كون تلك القواعد واقعةً كبرىٰ لقياس الاستنباط[1] لا صغرىٰ له؛ لكي يخرج به سائر العلوم الدخيلة في الاستنباط.

ويحتمل كون مراد الأصحاب من التعريف المذكور ـ وهو العلم بقواعد ممهّدة للاستنباط ـ هو نفس ما قاله المحقّق النائينيّ ﷺ أي: يقصد القواعد الكبرويّة للاستنباط.

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

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

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١ المشتمل علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ، ص ٣، وفوائد الأُصول، ص ١٨، طبعة جماعة المدرّسين.

Scanned by CamScanner

صغرىٰ لكبرىٰ حجّيّة الظهور، فتتمّ علىٰ أساس هذه الصغرىٰ وتلك الكبرىٰ عمليّة الاستنباط.

ومنها: مبحث جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، فإنّنا إن انتهينا فيه إلىٰ عدم الجواز، فهذا معناه: أنّ الأمر والنهي المتصادقين علىٰ مورد واحد متعارضان كصلّ ولا تغصب مثلاً، فيكون ذلك صغرىٰ لبعض كبريات باب التعارض كالكبرىٰ القائلة بتقديم المطلق الشمولي علىٰ البدلي عند التعارض مثلاً، وبذلك يتمّ الاستنباط. وإن انتهينا فيه إلىٰ الجواز كان هذا معناه: أنّ إطلاق الأمر وإطلاق النهي لمادّة الاجتماع محفوظان، وهذا ينقّح صغرىٰ لكبرىٰ حجّيّة الإطلاق.

ومنها: مبحث: أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه، أو لا؟ فإن قلنا بالاقتضاء فبما أنّ النهي عن الضدّ ليس حكماً فقهيّاً؛ لأنّه نهي غيري لا يقبل التنجيز والتعذير فالنتيجة الفقهيّة إنّما هي بطلان الضدّ لو كان عبادة مثلاً، فهذا البحث ينقّح صغرىٰ لكبرىٰ كون النهي في العبادات موجباً للبطلان مثلاً. وإن قلنا بعدم الاقتضاء كان معنىٰ ذلك تتميم إطلاق أمر الضدّ مثلاً، فيكون صغرىٰ لكبرىٰ حجّيّة الإطلاق.

وقد اتّضح بما ذكرناه: أنّ هذه المؤاخذة الأُولىٰ بقيت إلىٰ الآن بلا جواب؛ ولهذا عدل بعض عن هذا التعريف إلىٰ تعاريف أُخرىٰ.

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

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

Scanned by CamScanner

علىٰ كلّ الأبحاث الأُصوليّة، أمّا لو فرض العطف بـ(أو) فبالإمكان أن يعطف كلّ مباحث الأُصول بـ(أو)، ويقال: إنّ علم الأُصول هو ما يبحث عن كذا، أو كذا، أو كذا، فلا نحتاج إلىٰ تعريف معيّن.

وهذه المؤاخذة لها جوابان:

الأوّل: ما عن المحقّق النائينيّ ﷺ من أنّه لا داعي إلىٰ حمل الحكم في التعريف علىٰ الحكم الواقعيّ، بل نحمله علىٰ ما يعم الحكم الظاهريّ، والأُصول العمليّة تفيد في مقام استنباط الحكم الظاهريّ.

وهذا الجواب إن تمّ في الأُصول الشرعيّة فهو لا يتمّ في الأُصول العقليّة كقبح العقاب بلا بيان؛ إذ ليست إلّا تنجيزاً أو تعذيراً عقليّاً، ولا تكون حكماً شرعيّاً واقعيّاً أو ظاهريّاً.

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

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

إلّا أنّ هذه المؤاخذة أيضاً قابلة للدفع؛ وذلك لأنّ القواعد الفقهيّة: إمّا أن يكون مفادها إثبات الموضوع كما في قاعدة الفراغ والتجاوز، حيث يقول: (بلىٰ 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 والحرج.

Scanned by CamScanner

أمّا ما يكون مفاده إثبات الموضوع، فإخراجه عن التعريف واضح، وذلك بأن يقصد من استنباط الحكم استنباط الحكم الكلّيّ الإلهيّ، بينما هذه القواعد مضمونها إثبات الموضوع.

وأمّا ما يكون مفاده إثبات الحكم، فأيضاً يكون خارجاً عن التعريف؛ وذلك لأنّ المفروض كون علم الأُصول علماً بقاعدة تستنبط منها أحكام أُخرىٰ من قبيل حجّيّة خبر الواحد التي يستنبط منها وجوب الشيء الفلانيّ، وحرمة الشيء الفلانيّ، وهكذا، وأمّا قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده 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 مصداق من مصاديق هذا الجعل الواحد، وليس حكماً مستقلّاً 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[1]. نعم نستثني من ذلك مورداً واحداً وهو حينما يكون نفي الحرج

---

(١) لا يخفىٰ: أنّه لو فرض هذا جعلاً واحداً، وأُخرج من علم الأُصول بهذه النكتة، فدليل البراءة أيضاً يدلّ علىٰ جعل واحد، ويلزم خروج البراءة عن علم الأُصول.

ولو قيل: إنّ دليل البراءة تستنبط منه جعول عديدة؛ لأنّه اقتطاع ظاهريّ من الجعول الإلزاميّة العديدة. وبكلمة أُخرىٰ: إنّ نفي الإلزام يتعدّد بتعدّد الجعول المنفيّة، قلنا: إنّ نفي الضرر والحرج أيضاً اقتطاع واستثناءٌ واقعيّ من أحكام عديدة، فكلّ حكم يصبح ضرريّاً أو حرجيّاً ينفىٰ بذلك، فيتعدّد ذلك بتعدّد المستثنىٰ منه.

وقد ذكر أُستاذنا الشهيد

Scanned by CamScanner

مفاده البراءة كما يقال في دليل الانسداد من أنّ الاحتيا
الحرج، وهذا معناه ثبوت البراءة ولو في الجملة، فقاعدة
علم الأُصول، فإنّ البراءة من علم الأُصول؛ إذ هي تنفي
في طريق استنباط أحكام عديدة. وهذا لا ضير فيه؛ إذ أ
بين أن يكون دليلها «رفع ما لا يعلمون» أو يكون دليلها
فقد تحصّل: أنّ المؤاخذة الثانية والثالثة قابلتان للد
الأُولىٰ بلا جواب؛ ولهذا عدل بعض إلىٰ تعريفات أُخرىٰ

→

من الدورة السابقة (ونحن حذفناه هناك فيما طبعناه من التقري
نفي الضرر: أنّها ـ في الحقيقة ـ ليست قاعدة تستنبط منها الا
أحكام إلهيّة واقعيّة كثيرة جمعها الدليل في عبارة واحدة.

أقول: لو كان هذا هو الوجه لخروج قاعدة نفي الضرر عن
خروج البراءة الشرعيّة عن علم الأُصول، فهي أيضاً ليست قاع
وإنّما هي تجميع لعدد من النفي الظاهريّ والاقتطاع الظاهريّ ال
والوجه الصحيح في خروج قاعدة نفي الضرر

Scanned by CamScanner

أحدهما للسيّد الأُستاذ دامت بركاته والثاني للمحقّق العراقيّ ﷺ.

تعريف السيّد الأُستاذ لعلم الأُصول:

أمّا تعريف السيّد الأُستاذ (دامت بركاته) فهو: أنّ القاعدة الأُصوليّة هي التي يستنبط منها الحكم بمفردها مع إحراز صغراها، أي: من دون ضمّ قاعدة أُصوليّة أُخرىٰ، فحجّيّة خبر الثقة مثلاً تكفي وحدها مع إحراز صغراها ـ وهي ورود خبر ثقة ـ للاستنباط، بلا حاجة إلىٰ ضمّ قاعدة أُصوليّة أُخرىٰ، وظهور الأمر في الوجوب وحده يكفي بعد إحراز صغراها ـ أي: الأمر ـ للاستنباط، بلا ضمّ قاعدة أُخرىٰ أُصوليّة. وهذا بخلاف وثاقة زرارة مثلاً، فإنّها لا تكفي للاستنباط ما لم تضمّ إليها قاعدة حجّيّة خبر الثقة، وبخلاف دلالة لفظ «الصعيد» علىٰ التراب مثلاً أو مطلق وجه الأرض، فإنّها لا تكفي في استنباط الحكم ما لم نعرف أنّ الأمر للوجوب، فقيد «عدم الحاجة إلىٰ قاعدة أُصوليّة أُخرىٰ» يرفع المؤاخذة الأُولىٰ عن التعريف[1].

ثُمّ أورد علىٰ نفسه اعتراضات نذكر منها اعتراضين:

الأوّل: أنّ الأبحاث الأُصوليّة المنقّحة لصغريات الظهور من قبيل: ظهور الأمر في الوجوب، والنهي في الحرمة بحاجة إلىٰ قاعدة أُخرىٰ أُصوليّة، وهي قاعدة حجّيّة الظهور.

وأجاب علىٰ ذلك بأنّ قاعدة حجّيّة الظهور ليست أُصوليّة؛ لأنّ حجّيّة الظهور

---

(١) راجع المحاضرات للفيّاض، ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئيّ ﷺ، ص ٤ و ٩ ـ ١٠، وراجع الدراسات، ج ١، ص ٢٤ بحسب طبعة مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ.

Scanned by CamScanner

أمر بديهيّ واضح لدىٰ أيّ إنسانٍ عرفيٍّ، ولا تحتاج إلىٰ أي

الثاني: أنّ مبحث اقتضاء الأمر للنهي عن ضدّه ثمر
الضدّ إذا كان عبادة لو قلنا بالاقتضاء، وهذا موقوف ع
وهي: أنّ النهي في العبادات يوجب البطلان.

---

(١) لم أجد هذا الإشكال والجواب علىٰ شكل إشكال و
ولا في الدراسات.

نعم، صرّح في المحاضرات (ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئي
خارجة عن المسائل الأُصولية؛ إذ لا خلاف في حجّيّتها بين
البحث عنها في أيّ علم وإن وقع الكلام في موارد ثلاثة، هي:
الأوّل: في أنّ حجّيّة الظهور هل هي مشروطة بعدم الظنّ بالـ
لا هذا ولا ذلك؟

الثاني: في ظواهر الكتاب وأنّها هل تكون حجّة أم لا؟

الثالث: في أنّ حجّيّة الظواهر هل تختصّ بمن قصد إفهامه، أ
وقريب من ذلك ما ورد في الرسائل

Scanned by CamScanner

جاب علىٰ ذلك: بأنّنا وإن كنّا لو قلنا بالاقتضاء احتجنا في إثبات بطلان
ة إلىٰ قاعدة أُخرىٰ أُصوليّة، لكنّنا لو قلنا بعدم الاقتضاء ثبتت صحّة العبادة
اجة إلىٰ ضمّ قاعدة أُخرىٰ أُصوليّة، ويكفي في أُصوليّة المسألة أُصوليّتها
أحد طرفيها[1].

ل: يوجد لدينا حول ما ذكره السيّد الأُستاذ (دامت بركاته) في المقام ثلاث
ظات:

ولىٰ: أنّ افتراض عدم حاجة القاعدة الأُصوليّة في مقام استنباط الحكم منها
اعدة أُخرىٰ أُصوليّة: إن قصد به عدم الحاجة إلىٰ ذلك مطلقاً، فهذا غير
ح، فإنّ ظهور الأمر في الوجوب قد لا يستنبط منه الحكم إلّا بضمّ قاعدة
ة خبر الثقة مثلاً، وذلك كما لو ورد الأمر في خبر غير قطعيّ. وقاعدة حجّيّة
الثقة قد لا يستنبط منها الحكم إلّا بضمّ قاعدة ظهور الأمر في الوجوب، كما
نت دلالة ذلك الخبر علىٰ الحكم علىٰ أساس الأمر الدالّ علىٰ الوجوب. وإن
به عدم الحاجة إلى ذلك ولو في بعض الموارد، فهذا وإن كان ينطبق علىٰ مثل
الأمر في الوجوب وحجّيّة خبر الثقة، وذلك كما في أمر قطعيّ من سائر
ت غير أصل إرادة الوجوب منه، وكما في خبر ثقةٍ قطعيّ من سائر الجهات
لصدور، لكنّه ينطبق أيضاً علىٰ مثل تشخيص ظهور كلمة «الصعيد» الواردة
لام قطعيّ سنداً ودلالةً علىٰ الحكم من كلّ النواحي ما عدا تعيين المراد من
«الصعيد».

ثانية: أنّ إخراج حجّيّة الظهور من علم الأُصول لا يكفي لدفع النقوض علىٰ

---

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

Scanned by CamScanner

ذاك التعريف، بل يحتاج إلىٰ إخراج بعض المباحث الأُخرىٰ، فمثلاً يوجد في علم الأُصول مباحث عن أقوىٰ الظهورين المتعارضين، كالبحث عن أقوىٰ الظهورين في العموم الوضعي والإطلاق الحَكَميّ، أو في العموم الشموليّ والبدليّ، أو في المنطوق والمفهوم، في حين أنّ الاستنباط من هذه الأبحاث موقوف علىٰ ضمّ قاعدة أُصوليّة أُخرىٰ، وهي قاعدة حجّيّة الجمع العرفيّ؛ إذ لولاها لما أفادتنا أقوائيّة أحد الظهورين، فلم ينطبق تعريف علم الأُصول علىٰ هذه المباحث إلّا أن يلتزم أيضاً بخروج قاعدة حجّيّة الجمع العرفيّ.

الثالثة: أنّنا لو قلنا بعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، فهذا لا يكفي في استنباط صحّة الضدّ العبادة؛ إذ العبادة يجب أن تكون قربيّة، والأمر بالشيء لا يجتمع معه الأمر بضدّه في عرضه، فلا بدّ: إمّا من إثبات الأمر الترتّبيّ، أو إثبات: أنّ الملاك يبقىٰ بعد سقوط الأمر حتّىٰ يكتفى بقصد الملاك، وكلاهما قاعدة أُصوليّة.

وعلىٰ أيّ حال، فقد تحصّل: أنّ التعريف الذي جاء به السيّد الأُستاذ (دامت بركاته) تكون المؤاخذة الأُولىٰ مسجّلة عليه؛ إذ عدم الحاجة إلىٰ ضمّ قاعدة أُصوليّة أُخرىٰ في بعض الأحيان قد يوجد في مثل قاعدة ظهور «الصعيد» في وجه الأرض ونحو ذلك.

وأمّا المؤاخذة الثانية فقد دفعها السيّد الأُستاذ (دامت بركاته) بمثل ما ذكرناه من أنّنا نقصد بالاستنباط مطلقَ تحصيل المنجِّز والمعذِّر تجاه الحكم[1].

ولكن هذا الجواب لا ينسجم مع مبانيه، فإنّه إذا جعل الاستنباطَ بمعنىٰ مطلق

---

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

Scanned by CamScanner

إثبات التنجيز أو التعذير تجاه الحكم، لم يصحّ ما يقوله من خروج مبحث حجّيّة القطع عن علم الأُصول؛ 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 حجّيّة القطع متكفّل لبيان تنجيز الحكم وتعذيره بالقطع، وقد فرض: أنّ الاستنباط قصد به إقامة الحجّة بالمعنىٰ الأعمّ، أي: إقامة التنجيز والتعذير. إذن فيدخل مبحث حجّيّة القطع في علم الأُصول.

علىٰ أنّه بعد دخول حجّيّة القطع في علم الأُصول لا يبقىٰ مجال لدخول سائر القواعد الأُصوليّة، كالبراءة، والاستصحاب، وأيّ قاعدة أُخرىٰ في علم الأُصول حسب مبانيه دامت بركاته؛ لأنّها جميعاً بحاجة إلىٰ حجّيّة القطع وقد فرض: أنّ القاعدة الأُصوليّة يجب أن لا تحتاج في مقام الاستنباط منها إلىٰ قاعدة أُصوليّة أُخرىٰ، إذن فكلّ قواعد الأُصول أو جلّها خرجت عن علم الأُصول.

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

وأمّا المؤاخذة الثالثة ـ وهي شمول التعريف للقواعد الفقهيّة ـ فقد أجاب عليها بأنّنا نقصد بالاستنباط: الاستنباط التوسيطيّ، لا الاستنباط التطبيقيّ.

وتوضيح ذلك: أنّ الاستنباط قد يكون تطبيقيّاً بمعنىٰ كون النتيجة قطعة من المقدّمة، ومصداقاً 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 إحدىٰ مواردها، وتكون النتيجة ـ وهي

Scanned by CamScanner

الضمان في البيع الفاسد ـ حصّة من الضمان في كلّ عقد فاسد يضمن بصحي
وقد يكون توسيطيّاً بمعنىٰ: أنّ النتيجة ليست تطبيقاً للمقدّمة وحصّة منها، وإ
تستنتج من المقدّمة علىٰ أساس وجود الملازمة بينها وبين المقدّمة من قبيل د
الأمر علىٰ الوجوب التي يستنتج منها وجوب الدعاء عند رؤية الهلال م
فالنتيجة هنا ليست حصّة من المقدّمة؛ فإنّ النتيجة حكم شرعيّ، والمقدّمة
لُغويّ مثلاً، وهما أمران متباينان، لكن يوجد بينهما تلازم بعد فرض حجّيّة الظ
فبهذا تثبت النتيجة، والمسائل الأُصوليّة دائماً تقع في طريق الاستنباط بـ
الاستنباط التوسيطيّ، بخلاف القواعد الفقهيّة، فإذا قصدنا من الاستن
الاستنباط التوسيطيّ ارتفعت المؤاخذة.

أقول: إنّ الاستنباط التوسيطيّ أيضاً نقسّمه إلىٰ قسمين:

أحدهما: أن تكون الملازمة بين المقدّمة وبين حكم كلّيّ إلهيّ، فنستنتج ال
الكلّيّ الإلهيّ من المقدّمة من قبيل الملازمة بين دلالة الأمر علىٰ الوج
ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

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

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

Scanned by CamScanner

الكلّيّ الإلهيّ، لا التي يستنبط منها موضوع الحكم، ولا ينتقض ذلك بالقواعد الفقهيّة التي تستنبط منها أحكام جزئيّة استنباطاً تطبيقيّاً من القسم الثاني.

وأمّا كون ثمرة (اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه وعدمه) بطلان الضدّ العبادة وعدمه، فنحن لا نقول به.

وتوضيح ذلك:

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

والسيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ إنّما عدل عن هذه الثمرة إلىٰ مسألة بطلان الضدّ العبادة علىٰ أساس نكتة: أنّ حرمة الضدّ غيريّة لا يترتّب عليها أيّ تنجيز أو تعذير، أو ثواب أو عقاب، فليست هي ثمرة فقهيّة. ولكن هذه النكتة لو التفتنا إليها عرفنا أنّ هذا النهي لا يبطل أيضاً الضدّ إذا كان عبادة؛ إذ هو نهي غيري صرف، وليس له أيّ تنجيز أو تعذير، أو تبعيد أو تقريب، ولهذا ذهب السيّد الأُستاذ (دامت بركاته) إلىٰ عدم بطلان الضدّ العبادة[1]، وحينئذٍ لو لم نجد لهذا البحث ثمرة أُخرىٰ فقهيّة، نلتزم بعدم كونه بحثاً أُصوليّاً، ولا ضير في ذلك بعد فرض عدم ترتّب ثمرة

---

(١) ذهب السيّد الخوئيّ ﷺ ـ علىٰ ما في المحاضرات، ج ٤٤ من موسوعة الإمام الخوئيّ ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤ ـ إلى صحّة الضدّ العباديّ الواجب، سواء كان تقدّم الأمر بضدّه عليه لأجل أنّ العبادة كانت موسّعة وضدّها مضيّقاً أو لأجل أهمّيّة ضدّها. 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 بالترتّب يثبّت الأمر ويحلّ الإشكال.

Scanned by CamScanner

فقهيّة عليه[١]، وأمّا لو لم نلتفت إلىٰ هذه النكتة إذن نجعل الثمرة الفقهيّة لهذا البحث نفس حرمة الضدّ وعدمها، ولا إشكال أيضاً.

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

تعريف المحقّق العراقيّ لعلم الأُصول:

وأمّا تعريف المحقّق العراقيّ قدس سره (وهو قدس سره ركّز علىٰ دفع المؤاخذة الأُولىٰ) فقد ذكر رحمه الله: أنّ القاعدةَ الأُصوليّةَ تكون قاعدةً دخيلة في الاستنباط بنحوٍ تكون نفس القاعدة حينما يُستنبَط منها حكمٌ فقهيّ متعرّضةً للحكم أو لكيفيّة تعلّقه بموضوعه ناظرة إلىٰ ذلك، فمثلاً قاعدة دلالة الأمر علىٰ 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 غضضنا النظر عن عالم الأحكام لا يبقىٰ معنىً لقولنا: (الأمر يدلّ علىٰ الوجوب)؛ إذ الوجوب هو حكم من

---

(١) ولنا أن نقول: إنّه يكفي في أُصوليّة القاعدة استنباط الحكم الكلّيّ الإلهيّ منها ولو من دون تنجيز أو تعذير، وقاعدة (الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، أو لا يقتضي) قاعدة يستنبط منها حرمة الضدّ أو عدم حرمته، وهي حكم كلّيّ إلهيّ. أو يقال: يكفي في أصوليّتها انتاجها علىٰ بعض المبانيّ، وهذه القاعدة تنتج علىٰ مبنىٰ تخيّل أنّ النهي الغيريّ

Scanned by CamScanner

الأحكام، ولكن يبقىٰ معنىً لقولنا: (الصعيد بمعنىٰ وجه الأرض) أو (

ثُمّ إنّه قد يقال: إنّ هذا التعريف لا يشمل مثل بحث المفاه

والمقيّد، أو العموم والخصوص، لكنّه هو تعرّض في المقالات ل

ببيان: أنّ هذه الأبحاث تتعرّض لكيفيّة تعلّق الحكم بالموضوع[٢]،

الأبحاث وبحث المشتقّ، حيث إنّ بحث المشتقّ لا يندرج تحت

لا يكون من الأبحاث الأُصوليّة[٣]، وحيث إنّ عبارته في المقالا

بعضهم لم يلتفت إلىٰ المقصود، ولهذا أشكل عليه بأنّنا لم نفهم الفرق بين

وبحث المشتقّ الذي هو خارج عن علم الأُصول، فإنّ بحث المشتقّ أ

حدود الموضوع هل هو خصوص المتلبس فعلاً بالمبدأ أو أعمّ من ذلك

وتوضيح مقصوده هو: أنّ القاعدة الأُصوليّة حينما يكون لها تأ

تكون متعرّضة بالمباشرة للحكم أو لخصوصيّة في الحكم، ومبحث

علىٰ المفهوم مثلاً يكون له تأثير في الحكم حينما يكون الجزاء

الأحكام، وتكون القاعدة حينئذٍ متعرّضة لخصوصيّة في الحكم؛ إذ ت

الجزاء ـ وهو الحكم حسب الفرض ـ مقيّداً بحدود دائرة الشرط،

بانتفاء الشرط، وهذا بخلاف البحث عن معنىً أفراديّ ككلمة «الصع

لا يتكلّم عن خصوصيّة في الحكم، وإنّما يتكلّم عن المعنىٰ الإفراديّ ل

Scanned by CamScanner

ي موضوع حكم من الأحكام يكون مفاده هو: أنّ الحكم ثابت علىٰ
وضوع بلا قيد، وهذه خصوصيّة من خصوصيّات الحكم، وكذلك بحث
ث إنّ مفاده حينما يتعلّق الحكم بالعامّ هو أنّ الحكم ثابت لتمام أفراد
م النكتة هو: أنّ هذه الأبحاث لا تتكلّم عن تفسير معنىً أفراديّ ككلمة
وإنّما تتكلّم عن سعة أو ضيق ونحو ذلك في معنىً تركيبيّ قد يكون ذلك
ماً من الأحكام، وأمّا بحث المشتقّ فهو وإن كان يتكلّم عن حدود
لكنّه يتكلّم عن حدوده بما هو معنىً أفراديّ، لا عن حدوده بما هو
تّىٰ يرجع إلىٰ البحث عن خصوصيّة في الحكم وكيفيّة تعلّقه بموضوعه،
بينه وبين هذه الأبحاث.

ىٰ شيء واحد وهو: أنّ تطبيق التعريف علىٰ بحث العموم كما صنعه
راقيّ ﷺ مبنيّ علىٰ كون أداة العموم مفادها شمول الحكم واستيعابه لتمام
ضوع، فهو مشىٰ هنا علىٰ هذا المبنىٰ، في حين أنّ هذا المبنىٰ ليس هو
حيح، ولا هو مختاره في محلّه، والصحيح الذي هو مختاره في محلّه
ة العموم تجمع أفراد مدخوله تحت المدخول، وتعطي معنىً شموليّاً
ى فرض طروء الحكم علىٰ الموضوع، إذن فلا يكون العموم متعرّضاً
خصوصيّة من خصوصيّات الحكم، كما لا يكون متعرّضاً للحكم[1].

---

(١) حقّق العراقيّ ﷺ يرىٰ ـ حسب ما هو وارد في المقالات، ج ١، المقالة
٢٩ ـ ٣٠ ـ حسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ ـ أنّ أداة العموم تفيد

Scanned by CamScanner

وعلىٰ أيّ حال، يرد علىٰ تعريف المحقّق العراقيّ ﷺ:

أوّلاً: أنّه توجد هناك قواعد استدلاليّة للفقه تحمل نفس النـ
المحقّق العراقيّ، وهي كون القاعدة متعرّضة للحكم مباشرة، فل
هي الميزان الكامل للتمييز بين المسألة الأُصوليّة وغيرها، لزم د
في علم الأُصول، إذن فلا بدّ من التفتيش عن نكتة أُخرىٰ لإخرا
التعريف، وقد تكون تلك النكتة الأُخرىٰ وحدها وافية بتمييز
غيره، مغنية عن النكتة التي ذكرها المحقّق العراقيّ ﷺ، كما سوف

ونحن هنا نذكر مثالين للقواعد الاستدلاليّة للفقه الداخلة في
العراقيّ ﷺ للأُصول:

١ ـ قيل: إنّ دليل إمضاء البيع يدلّ علىٰ ضمان المثل أو القي
ضمان المسمّىٰ لفقدان بعض شروط صحّة البيع، وذلك بدعوىٰ: أنّ
علىٰ أصل الضمان وعلىٰ كون الضمان بالمسمّىٰ، فإذا انتفىٰ ضمان
بقي أصل الضمان ثابتاً علىٰ حاله[1].

→

كونها بنحو قائم بكلّ واحد من المصاديق ... تلازماً أ...

Scanned by CamScanner

ذه القاعدة شبيهة تماماً بما قاله بعضهم في علم الأُصول من أنّه إذا دلّ الأمر
جوب شيء ثُمّ نسخ الوجوب بقي الجواز، بتقريب: أنّ الأمر يدلّ على
بالمعنىٰ الأعمّ، وعلىٰ كون ذلك الجواز في ضمن الوجوب، فإذا انتفىٰ
ب بالنسخ بقي أصل الجواز ثابتاً علىٰ حاله. وكما أنّ هذه القاعدة تتعرّض
رة للحكم وهو الجواز، كذلك تلك القاعدة الفقهيّة تتعرّض بالمباشرة للحكم
ضمان.

ـ يقال في فقه الطهارة: إنّه حينما يدلّ دليل علىٰ مطهّريّة شيء فهو يدلّ
زمة علىٰ طهارة ذلك الشيء، ولهذا قالوا: إنّ ما دلّ من الكتاب علىٰ مطهّريّة
دلّ أيضاً علىٰ طهارته، وهذه القاعدة شبيهة تماماً بما يقال في علم الأُصول
الأمر بالشيء يدلّ بالملازمة علىٰ وجوب مقدّمته، أو النهي عن ضدّه، وكما
القاعدة الأُصوليّة تدلّ بالمباشرة علىٰ الحكم ـ أي: ناظرة إلىٰ الحكم ـ وهو
المقدّمة أو حرمة الضدّ ـ بناءً علىٰ أنّ وجوب المقدّمة أو حرمة الضدّ يعتبر
فقهيّاً ـ كذلك تلك القاعدة الفقهيّة تدلّ بالمباشرة علىٰ الحكم، وهو الطهارة.

انياً: أنّه ذهب المشهور ـ في قاعدة «أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن
ـ إلى أنّ الثمرة الفقهيّة لهذا البحث هي صحّة الضدّ العبادة وفسادها، ومبنيّاً
ذا الرأي المشهور نقول: إنّ هذه القاعدة لا تحمل الميزة التي يراها المحقّق
ي ﷺ ميزاناً لكون المسألة أُصوليّة، وهي التعرّض للحكم بالمباشرة، فإنّ هذه
ة لا تتعرّض بالمباشرة لفساد العبادة أو صحّتها، وإنّما هذه القاعدة تتعرّض
علىٰ الاقتضاء) لإثبات النهي في العبادة، ثُمّ نرجع بعد ذلك إلىٰ قاعدة «أنّ
في العبادة يقتضي البطلان»، فهذه القاعدة الثانية هي التي تتعرّض بالمباشرة
م، وهو البطلان. كما أنّ القاعدة الأُولىٰ ـ بناءً علىٰ عدم الاقتضاء ـ إنّما

Scanned by CamScanner

تتعرّض بالمباشرة لعدم النهي عن الضدّ، ثُمّ نرجع إلىٰ إطلاق حكم الضدّ ونثبت به صحّته، وليست القاعدة الأُولىٰ متعرّضة بالمباشرة لصحّته.

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

فهذه كلّها نقوض علىٰ تعريف المحقّق العراقيّ ﷺ نحتاج لدفعها إلىٰ إبراز نكتة أُخرىٰ، ومعه قد تغنينا تلك النكتة عن النكتة التي يتبنّاها المحقّق العراقيّ ﷺ.

ورابعاً: أنّنا نسأل: ما هو المراد من كون القاعدة الأُصوليّة ناظرة إلىٰ الحكم الشرعيّ؟ هل المراد من ذلك كون القاعدة ناظرة إلىٰ دلالة لفظيّة علىٰ الحكم من قبيل قاعدة «أنّ الأمر يدلّ علىٰ 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 الأُصول ما يكون من قبيل أبحاث الملازمات، كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، أو حرمة ضدّه، فإنّها ليست دلالات لفظيّة، وإن كان المقصود هو الثاني دخل في علم الأُصول وثاقة الراوي، فإنّ معنىٰ كون

Scanned by CamScanner

زرارة ثقة مثلاً هو: أنّ نقل زرارة له دلالة ظنّيّة علىٰ صحّة ما ينقله، وأنّه يصدق غالباً في نقله، فحينما يكون ما ينقله حكماً من الأحكام فوثاقته تدلّ علىٰ 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 أُصوليّة كذلك قاعدة «أنّ زرارة يصدق غالباً في نقله» تكون قاعدة أُصوليّة. نعم، الصدق الغالبي لزرارة لا يكفي لإثبات الحكم ظاهراً علىٰ المكلّف ما لم تضمّ إليه قاعدة حجّيّة خبر الثقة، كما أنّ ظهور الأمر في الوجوب لا يكفي لإثبات الوجوب ظاهراً علىٰ المكلّف ما لم تضمّ إليه قاعدة حجّيّة الظهور.

بل بالإمكان أن يدّعىٰ: أنّ علم الأُصول ـ بناءً علىٰ هذا التعريف ـ يتّسع بمقدار كلّ ما يوجد في العالَم من قواعد دخيلة في الاستنباط، فمثلاً بالإمكان صياغة قاعدة أُصوليّة توازي قاعدة دلالة الصعيد علىٰ التراب أو علىٰ وجه الأرض، وذلك بأن يقال: (متىٰ ما كان الصعيد موضوعاً لحكم ثبت ذلك الحكم علىٰ التراب أو علىٰ وجه الأرض) وهذا معناه: أنّ الفرق بين القواعد اللغويّة، أو أيّ قاعدة أُخرىٰ دخيلة في الاستنباط وبين القواعد الأُصوليّة إنّما هو فرق راجع إلىٰ صياغة الكلام من دون وجود فارق جوهريّ، بينما ليس الأمر هكذا.

التعريف المختار لعلم الأُصول:

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

Scanned by CamScanner

صور الاستدلال المشتركة بين العلوم، وعلم الأُصول يتنا
المشتركة في الفقه، وبالتحليل ترجع القيود التي نأخذها ف
إلىٰ قيود ثلاثة:

القيد الأوّل: أنّ القواعد الأُصوليّة لا تؤخذ فيها مادّة معيّ
فعلاً معيناً من أفعال المكلّفين كالصلاة والصوم والزكاة و
تكون لا بشرط تجاه هذه الموادّ، كما أنّ القواعد المنطقيّة لا
من موادّ العلوم، فهي لا تتكلّم عن الموادّ الفيزيائيّة، و
ولا الأدوية الطبّيّة ولا غير ذلك، وإنّما تتناول صورة الاس
كلّ هذه العلوم. وبهذا القيد تخرج القواعد اللغويّة البحتة م
«صعيد» علىٰ التراب أو مطلق وجه الأرض، فإنّها إنّما تف
فعل مضاف إلىٰ التراب أو وجه الأرض، ولا تكون لا بشر
الأفعال، وتخرج مسائل علم الحديث، أعني: آحاد الروايا
تبيّن حكماً مختصّاً بفعل خاصّ من الأفعال، وتخرج أيضاً
الفقهيّة التي تكون من قبيل قاعدة: إنّ دليل صحّة البيع يدلّ ع
مختصّة بمادّة معيّنة من الموادّ كمادّة البيع، كما أنّ القواعد الا

---

(١) ما أفاده أُستاذنا الشهيد ﷺ في بحث الاستصحاب م

Scanned by CamScanner

قبيل (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده) مختصّة بمادّة معيّنة من الموادّ.

وهذا القيد جامع لجميع المسائل الأُصوليّة، فهي جميعاً لا تتقيّد بمادّة دون أُخرىٰ، سواء كانت من مباحث الحجج والأُصول كحجّيّة خبر الواحد أو الاستصحاب، فإنّها ـ كما ترىٰ ـ غير مشروطة بمادّة معيّنة، أو كانت من مباحث الاستلزامات والامتناعات العقليّة، فإنّها تنفي حكماً أو تثبت حكماً من دون تقيّد ببعض الأفعال دون بعض، وذلك من قبيل الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، أو كانت من مباحث صغريات الظهور كظهور الأمر في الوجوب، والنهي في الحرمة، فإنّها ـ كما ترىٰ ـ غير مختصّة بمادّة دون أُخرىٰ، فالأمر في ضمن أيّ مادّة كان يدلّ علىٰ الوجوب، والنهي في ضمن أيّ مادّة كان يدلّ علىٰ الحرمة. نعم، دلالة الأمر علىٰ الوجوب مختصّة بحكم من الأحكام وهو الوجوب، ودلالة النهي علىٰ الحرمة أيضاً مختصّة بحكم من الأحكام وهي الحرمة، لكنّنا نقصد بعدم تقيّد القاعدة الأُصوليّة بمادّة دون مادّة عدم تقيّدها ببعض موادّ الأفعال دون بعض، لا عدم تقيّدها ببعض الأحكام دون بعض. نعم، دلالة النهي علىٰ الفساد مثلاً لا تجري في كلّ الأفعال؛ إذ هي تختصّ بالأفعال التي يتصوّر فيها الصحّة والفساد،لكنّ هذا اختصاص في طول اختصاص الحكم، أي: بما أنّ الفساد لا يتصوّر إلّا في بعض الأفعال فالقاعدة اختصّت ببعض الأفعال، فالقاعدة بما هي لا تختصّ بفعل معيّن، وإنّما تختصّ بحكم معيّن وهو الفساد، فتسري فيما أمكن سريان الصحّة والفساد فيه.

وبهذا القيد تخرج مباحث الصحيح والأعمّ، ومباحث المشتقّ من علم الأُصول، حيث إنّها مختصّة بمادّة معيّنة من الموادّ، فبحث المشتقّ إنّما يتدخّل في استنباط حكم فعل مضاف إلىٰ مشتقّ من المشتقّات، كوجوب إكرام العالم كوجوب الصلاة مثلاً، وبحث الصحيح والأعمّ إنّما يتدخّل في استنباط حكم

Scanned by CamScanner

مضاف إلىٰ فعل يكون فيه الصحيح والأعمّ.

ومن امتيازات تعريفنا علىٰ التعاريف الماضية أنّه كانت تُؤخذ في التعاريف الماضية قيود لإخراج ما ليس من القواعد الأُصوليّة، ولا مبرّر لتلك القيود عدا أنّ الأُصوليّين عملاً قد أخرجوا تلك القواعد عن علم الأُصول من دون أن تبرز نكتة ثبوتيّة لهذا العمل، فيقال مثلاً: إنّ القاعدة الأُصوليّة هي التي تكفي وحدها في مقام الاستنباط، أو هي التي تكون ناظرة إلىٰ الحكم. وقيد الوحدة أو قيد النظر إنّما هو قيد انتزع من الواقع الخارجيّ لعلم الأُصول المدوّن في الكتب من دون أن توجد نكتة من أوّل الأمر في جعل علم الأُصول هي خصوص القواعد التي تكفي وحدها في الاستنباط، أو خصوص القواعد التي تنظر إلىٰ الحكم، فهذه القيود هي تصحّح عمل الأُصوليّين من دون أن توجّهها، ولكن التعريف الذي ذكرناه يصحّح عمل الأُصوليّين ويوجّهه في نفس الوقت؛ لأنّ جميع القيود المأخوذة فيه مشتملة علىٰ مناسبة ثبوتيّة ومبرّر واقعيّ لأخذها بعين الاعتبار في علم الأُصول، بحيث لو أُعطي بيدنا تدوين علم الأُصول وتأسيسه من أصله لما أسّسنا ودوّنّا إلّا بنفس هذا الترتيب المشتمل علىٰ هذه القيود.

فبالنسبة للقيد الأوّل وهو كون القاعدة لا بشرط من حيث الموادّ ترىٰ المناسبة واضحة في أخذه بعين الاعتبار، فإنّ علم الأُصول نشأ في أحضان علم الفقه، وتولّد بعد علم الفقه تأريخيّاً تلبية للحاجات الفنّيّة لعلم الفقه، حيث إنّ علم الفقه احتاج في كثير من الأحيان إلىٰ قواعد واستدلالات، وتلك القواعد والاستدلالات بعضها كانت مقيّدة بمادّة معيّنة من قبيل قاعدة ما يضمن المقيّدة بالعقود مثلاً، ومن الواضح: أنّ مثل هذه القاعدة يناسب ذكرها في مبحث تلك المادّة، وبعضها كانت عامّة وغير مقيّدة بمادّة دون مادّة، فكان من المناسب

أفرادها بالبحث، فأُفردت تلك القواعد بالبحث، وسمّيت بعلم الأُصول.

القيد الثاني: أن تكون تلك القاعدة: إمّا غير مقيّدة بحكم معيّن من قبيل حجّيّة خبر الثقة المنسجمة مع تمام الأحكام الفقهيّة، أو تكون مقيّدة بحكم سارٍ في أبواب كثيرة من أبواب الفقه من قبيل دلالة الأمر علىٰ الوجوب، والنهي علىٰ الحرمة، واقتضاء النهي للفساد ونحو ذلك، فإنّ هذه القواعد وإن اختصّت بحكم معيّن من قبيل الوجوب أو الحرمة أو الفساد، إلّا أنّ هذه الأحكام ـ كما ترىٰ ـ سيّالة في سائر أبواب الفقه. وبهذا يخرج عن علم الأُصول ما كان من قبيل قاعدة (أنّ ما دلّ علىٰ مطهّريّة شيء فقد دلّ علىٰ 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 الأُصوليّة المستقلّة عن علم الفقه.

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

Scanned by CamScanner

والمناسبة في أخذ هذا القيد في التعريف أيضاً واضحة، فإنّ قوا
كانت مستنبطة من أقيسة مركّبة من مقدّمات، وتلك المقدّمات أيـ
كانت ترجع إلىٰ مقدّمات أُخرىٰ فوقها... وهكذا، فهذه المقدّمات بـ
وإن كانت مقدّمات لذاك العلم، ولكن المقدّمات الفوقيّة مقتضىٰ طب
دخلها في دائرة أوسع من ذلك العلم، فالمناسب بحسب الذوق العل
علماً مستقلّاً غير مرتبط بعلم المقدّمات المباشرة، فمثلاً علم الأُصو
بمقدّمات دخيلة في القياس المباشر للاستنباط، ولكن حينما تحلّل تا
نرىٰ أنّها ترجع أيضاً إلىٰ مقدّمات أُخرىٰ فوقها وهي المقدّمات المن
القاعدة المنطقيّة القائلة: «إذا كان الأصغر داخلاً في الأوسط الداخل
كان ذلك الأصغر داخلاً في الأكبر» لما أمكن الاستنباط من المقدّما
لعدم التأكّد من صحّة صورة القياس المركّب من مقدّمات أُصوليّة، وح
المناسب أن يكون علم الأُصول منطقاً لعلم الفقه، وأن يكون علم ال
لدائرة أوسع وهي مطلق العلوم، فإنّه يشتمل علىٰ مقدّمات فوقيّة ودخ
أُخرىٰ، وليس من المناسب بحسب الذوق العلميّ إدخال المقدّمات بج
في علم واحد.

وقد اتّضح بما ذكرناه نكتة خروج علم الرجال من علم الأُصول
وثاقة زرارة ليست دخيلة في القياس المباشر للاستنباط، وإنّما هي
قياس سابق، حيث يقال أوّلاً: «هذا خبر زرارة، وزرارة ثقة، فهذا خبر
ذلك يقال: «هذا ما أخبر به الثقة، وكلّما أخبر به الثقة

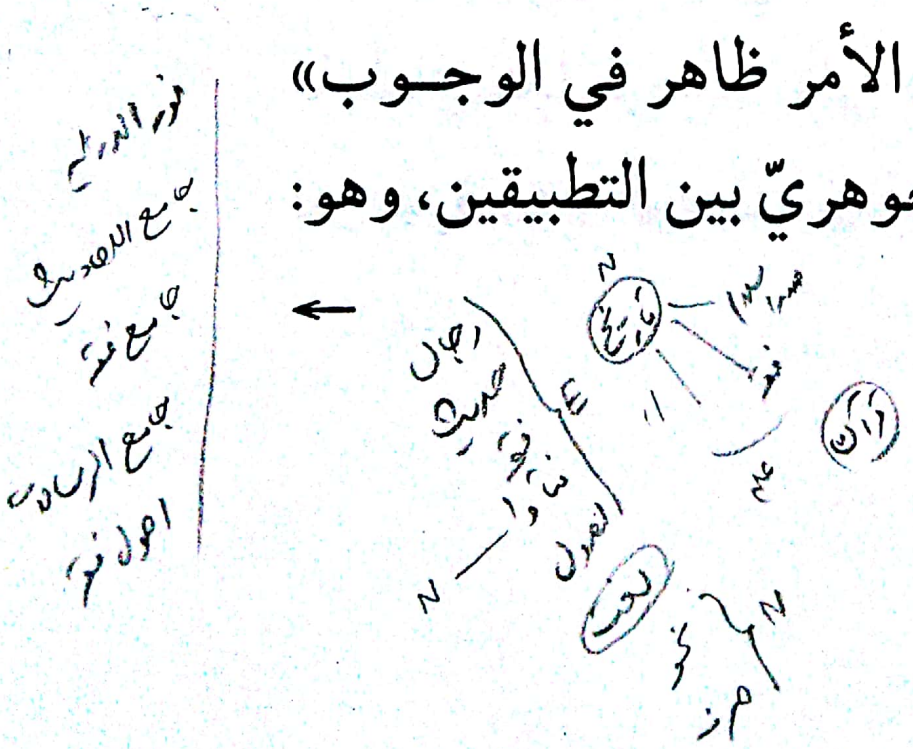
Scanned by CamScanner

لامر ظاهر في الوجوب، والظهور يثبت الحكم تعبّداً،

خبر ثقة» خاصّ بمادّة من الموادّ، وهي الفعل الذي
بالقيد الأوّل، قلنا: كذلك قولك: «هذا الأمر ظاهر في
في هذا الأمر، فإن جعلنا وقوع تطبيق من تطبيقات
للقياس المباشر كافياً في صدق عنوان: أنّ ظهور الأمر
من الموادّ وقع صغرىٰ للقياس المباشر، فلنقل كذلك
بقات «كلّ خبر زرارة خبر ثقة» صغرىٰ للقياس
ون خبر زرارة خبر ثقة الذي لا يختصّ بمادّة من

كال بأن يقال: إنّ قولنا: «هذا الخبر خبر ثقة» وإن كان
ثقة»، كما أنّ قولنا: «هذا الأمر ظاهر في الوجوب»
ب»، ولكن يوجد فرق جوهريّ بين التطبيقين، وهو:

←



Scanned by CamScanner

وأمّا حجّيّة القطع فهي أيضاً خارجة عن علم الأُ
في عمليّة الاستنباط في الفقه، ولا تشكّل أيّ مقدّمة
ذلك: أنّ الفقيه إنّما يكون هدفه في استنباطه هو الوص
يقوم مقام القطع من أمارات أو أُصول شرعيّة أو أُصو
لا يترقّب ـ بما هو فقيه ـ شيئاً آخر، فمباحث الأم
والعقليّة وإن كانت من علم الأُصول؛ لأنّها دخيلة في
مستوىٰ تنجيز الحكم، لكن القطع لا يعتبر داخلاً في
أيضاً منجّزاً للحكم، وعلم الفقه شأنه شأن كلّ العلوم ا
القصوىٰ فيها هي تحصيل القطع بالنتائج، وبعد تحصيل
هذا تمام الكلام في تعريف علم الأُصول.

Scanned by CamScanner

موضوع علم الأُصول

الجهة الثانية ـ في موضوع علم الأُصول:

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

ونحن أيضاً هنا ـ تبعاً لهم ـ نتكلّم عن أُمور ثلاثة إجابةً لطلب بعض الأحبّة وإن كنّا نرىٰ أنّه لا جدوىٰ في تلك الأبحاث:

الأوّل: أنّ لكلّ علم موضوعاً.

والثاني: أنّ العلم يبحث عن العوارض الذاتيّة للموضوع.

والثالث: معنىٰ العوارض الذاتيّة.

هل إنّ لكلّ علم موضوعاً؟

الأوّل: هل يجب أن يمتاز كلّ علم بموضوع معيّن، أو لا؟ فقد قيل: نعم، لابدّ لكلّ علم من موضوع، وقد يبرهن علىٰ ذلك. وفي مقابل ذلك تارةً يقال: لا برهان

Scanned by CamScanner

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

فنحن هنا تارة نتكلّم حول البرهان علىٰ ضرورة وجود موضوع معيّن لكل علم، وأُخرىٰ حول البرهان علىٰ عدم ضرورة ذلك.

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

الأُولىٰ: القاعدة الفلسفيّة القائِلة: (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 علىٰ جميع مسائله غرض واحد بالنوع.

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

وتحقيق الكلام في المقدّمة الثانية هو: أنّه لا ينبغي أن يكون المراد من الغرض الواحد المترتّب علىٰ مسائل العلم هو الغرض في مرتبة التدوين والدرس؛ إذ من الواضح: أنّ الأغراض تختلف في ذلك باختلاف الناس، فقد نرىٰ شخصاً لم يتعلّق غرض له بتدوين أو درس علم معيّن إلّا بمقدار قليل منه، وقد نرىٰ 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 حتّىٰ يكشف عن وحدة الموضوع.

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

Scanned by CamScanner

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

ولتوضيح البحث في ذلك نأخذ مثالاً معيّناً ونتكلّم حوله، وهو علم النحو الذي قالوا عنه: إنّ الغرض المترتّب عليه هو صيانة اللسان عن الخطأ في الكلام، فلا ينبغي أن يكون المقصود من ذلك تشخيص غرض العلم في مرحلة التدوين والدرس، وإلّا 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 المترتّبة علىٰ ذات العلم بغضّ النظر عن تدوينه ودرسه.

ويتبادر هنا إلىٰ الذهن سؤال، وهو: كيف يفرض أنّ هذا الغرض يترتّب علىٰ 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 لَما أخطأ أحد في الكلام سواء عرف علم النحو أو لم يعرف؟

وللجواب علىٰ هذا السؤال صياغتان:

الصياغة الأُولىٰ: أن يقال: إنّ المقصود من ترتّب صيانة اللسان علىٰ وجود علم النحو ترتّب التمكّن من الصيانة علىٰ وجوده، وبكلمة أُخرىٰ لا نقول: إنّ علم النحو علّة تامّة للصيانة، وإنّما نقول: إنّه جزء العلّة، فحينما ينضمّ إليه سائر الأجزاء من إرادة المتكلّم ومعرفته به ترتّبت علىٰ 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 نسلّم وحدة الغرض المترتّب علىٰ المسائل، فإنّ واقع الصيانة في الفاعل مثلاً هو التلفّظ بالرفع، وواقعها في المفعول هو التلفّظ بالنصب، وواقعها في المضاف إليه هو التلفّظ بالجرّ، وهذه أُمور متباينة.

Scanned by CamScanner

وإن كان المراد هو عنوان الصيانة فهو غرض واحد يترتّب على المسائل المتشتّتة لعلم النحو، ويكشف مثلاً عن وجود جامع فيما بينها مؤثّر في تحقّق ذاك الغرض، ولكنّ هذا لا يدلّ على كون ذلك الجامع جامعاً ذاتيّاً يقع موضوعاً للعلم، بل قد يكون ذلك الجامع وصفاً عرضيّاً طرأ على كلّ مسائل العلم، وذلك من قبيل عقلائيّة مسائل علم النحو التي تجعل العارف بها مطبّقاً للقواعد الموجودة فيها على كلامه، لكي يطابق كلامه كلام العقلاء الآخرين الذين يتكلّمون بذاك اللسان.

الصياغة الثانية: أن يقال: إنّنا لا نقصد من صيانة اللسان عن الخطأ جعل الإنسان يتكلّم بالنحو الصحيح حتّى يقال: إنّ هذا لا يترتّب على واقع القواعد العربيّة، وإنّما يترتّب على العلم بها مثلاً، بل نقصد من ذلك: أنّ هذه القواعد تجعل بعض الكلمات والجمل صحيحة سواء تكلّم بها شخص أو لا، فمثلاً قاعدة (كلّ فاعل مرفوع) تجعل جملة (ضرب زيدٌ) صحيحة سواء تفوّهنا خارجاً بهذا القول بالنحو الصحيح أو لم نتفوّه به أصلاً، أو تفوّهنا بنصب الفاعل، وكذلك قاعدة (إنّ المفعول منصوب) تجعل جملة (ضربت زيداً) صحيحة سواء نصبنا نحن المفعول في كلامنا أو رفعناه، أو لم نتفوّه به أصلاً، وهكذا. والعلم بوجوده الواقعيّ علّة تامّة لهذا الغرض بهذا المعنى، في حين أنّه لم يكن علّة تامّة له بالمعنى الأوّل. والصيانة بهذا المعنى ترجع إلى نسبة التطابق بين جُمَلٍ من الكلام والقواعد العربيّة، وهي في الحقيقة عبارة عن نسب عديدة باعتبار تعدّد طرفيها من الجُمَل والقواعد.

وحينئذٍ نقول: لا معنى لافتراض جعل وجود جامع بين هذه النِسب دليلاً على وحدة موضوع العلم على أساس: أنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد؛ لأنّ هذه النِسب إنّما هي أُمور انتزاعيّة تنتزع من الطرفين لا مسبّبات حقيقيّة للعلم، وهي في وجود الجامع وعدمه تتبع طرفيها ثبوتاً وإثباتاً، فلو فرضنا بقطع النظر عن هذه الانتزاعات

Scanned by CamScanner

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

وهناك برهان آخر علىٰ أنّ لكلّ علم موضوعاً واحداً، وهو: أنّ تمايز العلوم يكون بتمايز الموضوعات، فلابدّ أن يكون لكلّ علم موضوع علىٰ حدة لا محالة.

وقد أورد صاحب الكفاية ﷺ علىٰ القول بكون تمايز العلوم بالموضوعات: أنّه لو كان تعدّد الموضوع هو الذي يعدّد العلوم لكان كلّ باب، بل كلّ مسألة علماً علىٰ حدة(١).

إلّا أنّ هذا الإشكال بالإمكان دفعه؛ لأنّهم يقولون: إنّ موضوع العلم هو الذي يبحث عن عوارضه الذاتيّة، ويقولون: إنّ العارض الذاتيّ لشيء إذا كان عارضاً ذاتيّاً لما هو أعمّ منه كان موضوع العلم هو ذاك الشيء الأعمّ، إذن فبالإمكان أن يقال ـ حسب وجهة نظرهم ـ: إنّ موضوع العلم الذي يمتاز به العلوم هو ذاك الشيء الذي تعرض عليه العوارض الذاتيّة الموجودة في ذلك العلم من دون أن تعرض علىٰ ما هو أعمّ منه.

ولكنّ أصل هذا البرهان علىٰ وحدة الموضوع لكلّ علم في غير محلّه، فإنّنا إنّما نؤمن بكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لو آمنّا منذ البدء بأنّ لكلّ علم موضوعاً واحداً، وإلّا فكون تمايزها بتمايز الموضوعات أوّل الكلام.

نعم، لو فرض ورود دليل تعبّديّ من آية أو رواية علىٰ أنّ تمايز العلوم بالموضوعات لكشفنا بنحو الإنّ عن أنّ كلّ علم له موضوع واحد.

---

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

وأمّا الكلام الثاني ـ وهو البرهان علىٰ أنّه لا يمكن فرض موضوع واحد للعلم دائماً ـ: فيستفاد من كلمات السيّد الأُستاذ (دامت بركاته) برهانان علىٰ ذلك:

البرهان الأوّل: برهان طُبّق علىٰ علم الفقه، وذلك بأن يقال: لا يمكن افتراض جامع حقيقيّ 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 أُمور اعتباريّة لا أُمور حقيقيّة، فالجامع بينها لا يكون إلّا مجرّد أمر اعتباريّ لا جامعاً حقيقيّاً[1].

ويرد عليه: أنّ الشيء المُعتبر في باب الاعتبارات وإن كان أمراً اعتباريّاً ليس له وجود حقيقيّ، لكنّ نفس الاعتبار له وجود حقيقيّ لا محالة، فالشارع حقيقةً اعتبر الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك، وهذا الاعتبار له وجود حقيقيّ موجود في نفس المولىٰ قائم علىٰ أساس المصالح والملاكات، فيفرض الجامع الحقيقيّ بين هذه الاعتبارات الموجودة حقيقةً[2].

البرهان الثاني: أيضاً طبّق علىٰ الفقه، وذلك بأن يقال: إنّ موضوعات علم الفقه هي من مقولات شتّىٰ لا جامع بينها، فمنها ما يكون جوهراً 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 أُمور عدميّة كتروك الصوم أو الإحرام مثلاً، فهل هناك جامع

---

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

(٢) علىٰ أنّه لو كانت المحمولات اعتباريّة فليكن الجامع بينها أيضاً اعتباريّاً، ويكفينا الجامع الحقيقيّ بين الموضوعات.

Scanned by CamScanner

بين الوجود والعدم؟(١).

ويرد عليه: أنّ مقصود الفلاسفة من فرض موضوع للعلم ليس هو خصوص ما يكون جامعاً بين موضوعات المسائل حسب صياغاتها اللفظيّة، ونفس هؤلاء المستشكلين قد اعترفوا بصحّة دعوىٰ وجود الموضوع بالنسبة إلىٰ خصوص الفلسفة العالية، وقالوا: إنّ موضوعها هو الوجود، في حين أنّ الوجود في مسائل الفلسفة العالية حسب صياغتها اللفظيّة 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 محوريّة تدور حولها مسائل العلم وإن فرض أنّ تلك النقطة المحوريّة وقعت محمولاً في المسائل حسب مناسبات صياغة اللفظ، فكأنّما ترجع مسائل الفلسفة ـ لو أردنا أن نجعل الوجود موضوعاً ـ إلىٰ قولنا: الوجود متعيّن بوجود جوهريّ، أو الوجود متعيّن بوجود عرضيّ، 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 اللفظيّة، حيث يقال: الدم نجس، والخمر حرام، والصلاة واجبة... ونحو ذلك، فكأنّها ترجع إلىٰ قولنا: الحكم متعيّن ومتحصّص بحصّة نجاسة الدم، أو حرمة الخمر، أو وجوب الصلاة... وهكذا، وكما يقال: إنّ موضوع علم الفقه هو أفعال المكلّفين مع أنّ الدم في قولنا: الدم نجس، ونحو ذلك ليس فعلاً من أفعال المكلّفين، وإنّما من الأعيان الخارجيّة.

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١ المشتملة علىٰ تعليقات السيّد الخوئيّ ﷺ، ص ٤، تحت الخط، ومحاضرات الفيّاض، ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئيّ، ص ١٨.

Scanned by CamScanner

وتحقيق الكلام في هذا المقام هو: أنّ كلّ علم له نوع وحدةٍ بين مسائله حتماً، وهذا واضح لا غبار عليه، كما أنّه من الواضح: أنّ هذه الوحدة ثابتة لذات العلم بغضّ النظر عن تدوين المدوّن وكتبه في الكتاب. وهذه الوحدة: إمّا 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 أنّ موضوع العلم ليس معناه الجامع بين ما جعل بحسب صياغة اللفظ موضوعاً للمسائل، وإنّما معناه: النقطة التي يدور حولها جميع مسائل العلم وإن فرضت محمولاً في المسائل. وإذا كانت وحدة في النسب فالنسب معاني حرفيّة لا يتصوّر جامع بينها إلّا بتبع طرفيها، فرجعنا إلىٰ الوحدة في الموضوع والمحمول، وإذا كانت وحدة في الغرض، فإن فرض الغرض عبارة عن النِسَب كما في التفسير الثاني من الغرض[1]، فوحدتها راجعة إلىٰ وحدة الموضوع أو المحمول، أي: أنّ وحدة العلم نبعت من الموضوع أو المحمول، فقد رجعنا أيضاً إلىٰ الفرضين السابقين، وإن فرض الغرض عبارة عن آثار حقيقيّة مسبّبة عن قواعد العلم، فليكن ذاك الغرض الواحد هو موضوع العلم، ويكون العلم باحثاً عن أسبابه، لما عرفت من أنّ موضوع العلم هو النقطة المحوريّة التي تدور حولها مسائل العلم، والبحث عن أسباب الشيء بحث عن العوارض الذاتيّة للشيء علىٰ ما سيأتي بيانه إن شاء الله، كما أنّ الموضوع في الفلسفة العالية هو الوجود مع أنّهم يبحثون فيه عن المبادئ القصوىٰ للوجود، أي: عن سبب الوجود.

---

(١) أي: الأثر المترتّب علىٰ ذات العلم الثابت في وعائه المناسب له.

Scanned by CamScanner

وقد ذكر الرئيس ابن سينا في برهان منطق الشفاء: أنّ العلم تارةً يكون له موضوع واحد كعلم الحساب حيث إنّ موضوعه هو العدد، وأُخرىٰ 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 إلىٰ الخطّ والسطح والجسم النقطة، فإنّ النقطة لا تدخل في جنس الخطّ والسطح والجسم لكن تجمعها معها مناسبة واحدة، حيث إنّ نسبة النقطة إلىٰ الخطّ كنسبة الخطّ إلىٰ السطح، ونسبة الخطّ إلىٰ السطح كنسبة السطح إلىٰ الجسم، وقد لا تجمعها مناسبة واحدة أيضاً، ويكون الجامع بين مسائل العلم هو الغرض، وذلك من قبيل علم الطبّ، فإنّ له موضوعات مختلفة من المزاج والأفعال والقوىٰ والأركان لكن الغرض واحد، وهو الصحّة، حيث إنّ الطبّ يتكلّم عن أسباب الصحّة.

والخلاصة: أنّ من يطالع كلمات الفلاسفة الذين جعلوا للعلم موضوعاً واحداً يرىٰ أنّ مقصودهم لم يكن هذا المعنىٰ الذي أخذه منهم الأُصوليّون، ثُمّ وقعوا في بحث ونقاش، وفي إشكالات وحيص وبيص، وإنّما قصدوا معنىً لا غبار علىٰ صحّته، وهو: أنّ كلّ علم لابدّ له من نقطة محوريّة تدور مسائل العلم حولها. وقد نتج خفاء وجود موضوع واحد لكلّ علم من مجموع أمرين:

أحدهما: تخيّل أنّ المقصود هو فرض جامعٍ بين موضوعات المسائل المرتّبة حسب الترتيب الذي تطلّبته المناسبات اللغويّة أو غيرها.

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

Scanned by CamScanner

البحث عن الأسباب القصوىٰ للوجود». فليكن بعض العلوم يبحث عن أسباب الغرض، وليكن الغرض هو الموضوع والمحور، كما أنّ علم الطبّ يبحث عن الصحّة وعللها وموانعها وقواطعها، فليكن موضوع علم الطبّ هو الصحّة مثلاً.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل، وهو: أنّ كلّ علم له موضوع واحد.

بقي الكلام في الأمر الثاني، وهو: أنّ كلّ علم يبحث عن العوارض الذاتيّة لموضوعه، وفي الأمر الثالث وهو تفسير العوارض الذاتيّة. ولعلّ المعروف بين المتقدّمين في تفسير العوارض الذاتيّة هو: أنّ ما يعرض بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوٍ داخلي وهو الفصل، أو مساوٍ خارجيّ فهو عارض ذاتيّ، وما يعرض بواسطة أمر أخصّ، أو أعمّ داخليّ وهو الجنس، أو أعمّ خارجيّ، أو بواسطة أمرٍ مباينٍ فهو عارض غريب.

وقد وقعت المناقشة في مجموع هذين الأمرين حول ثلاث نقاط:

١ ـ هل العارض الذاتيّ معناه هو هذا الذي ذكر، أو شيء آخر؟

٢ ـ هل إنّ العلم بحثه يقتصر علىٰ العارض الذاتيّ للموضوع، وإنّه ليس من حقّه البحث عن العارض الغريب، أو لا؟

٣ ـ كيف يمكن تطبيق ذلك علىٰ سائر العلوم؟

معنىٰ العارض الذاتيّ:

أمّا النقطة الأُولىٰ: وهي أنّه هل من الصحيح ما ذكر في تعريف العارض الذاتيّ، أو لا؟

فقد ناقش في ذلك المحقّق العراقيّ ﷺ وغيره، إلّا أنّنا نقتصر علىٰ ذكر كلام

Scanned by CamScanner

محقّق العراقيّ ﷺ[١] الذي هو ألطف ما أُفيد في المقام، ثُمّ نناقشه، فنقول:

قد أفاد المحقّق العراقيّ في المقام: أنّ العرض: إمّا ذاتيّ بمعنىٰ الذاتيّ المذكور في كتاب الكلّيّات، أي: الجنس أو الفصل أو النوع[٢]، أو خارج لازم لا يحتاج إلىٰ سبب كالحرارة بالنسبة إلىٰ النار، أو خارج يحتاج إلىٰ واسطة. وعلىٰ الثالث: إمّا أن تكون تلك الواسطة حيثيّة تعليليّة، أي: ليست هي المعروضة للعرض، وإنّما هي علّة لعروض العرض[٣] علىٰ المعروض، أو حيثيّة تقييديّة، أي: أنّها هي المعروضة حقيقة للعرض. فالأقسام الثلاثة الأُولىٰ ينبغي الاعتراف بذاتيّتها؛ إذ هي تعرض علىٰ الموضوع حقيقة، أمّا الأوّل فهو ثابت للشيء بأعلىٰ مراتب الثبوت، فإنّه من ذاتيّاته، وأمّا الثاني فهو ثابت للشيء لازم له، ولا واسطة بينه وبين المعروض، وأمّا الثالث فأيضاً هو عارض حقيقة علىٰ الشيء؛ لأنّ الواسطة إنّما هي واسطة تعليليّة، ولا يفرّق في ذلك بين ما ذكروه 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 ـ ٧ بحسب طبعة المطبعة العلميّة في النجف الأشرف. أمّا بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم فراجع: ج ١، ص ٣٩ ـ ٤٧، ونهاية الأفكار، ج ١، ص ١٣ ـ ١٧.

(٢) إن أخذنا بحاقّ المصطلح الوارد في كتاب الكلّيّات، فالمقصود هنا أوسع من ذلك؛ حيث يشمل ذاتيّات غير الجنس والفصل والنوع، كما مثّل له المحقّق العراقيّ ﷺ 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 علىٰ الماء. راجع نهاية الأفكار، ج ١،

Scanned by CamScanner

إنشاء وجعل، أو اعتبار وتنزيل، أو وضع للّفظ علىٰ المعنىٰ، أو تحت المعنىٰ، أو لا، فالتفتيش عن نكتة الوضع والدلالة في كون الوضع اعتباراً أو تنزيلاً أو غير ذلك ليس إلّا مجرّد تلاعب بالألفاظ.

وقد اتّضح ممّا بيّناه عدّة أُمور:

الأوّل: أنّ الصحيح في الوضع هو مسلك الواقعيّة، لكنّه لابدّ من بيان السرّ ونكتة الدلالة والوضع، وهذا ما صنعناه، لا مجرّد أن يقال: «إنّ الواضع يجعل اللفظ سبباً واقعيّاً للدلالة»، وليس روح الوضع عبارة عن أمر إنشائيّ حتّىٰ يتكلّم

← نظريّة سيكولوجيّة نفسيّة، فذاك يقول: إنّ الأثر المادّيّ للطعام ـ ويفترضه سيلان اللعاب ـ سرىٰ إلىٰ ما قارن الطعام لدىٰ الكلب (راجع فلسفتنا، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٤ بحسب طبعة منشورات عويدات ببيروت، واقتصادنا، ص ٥٤ ـ ٥٧ بحسب طبعة دار الفكر ببيروت). وإسراء ذلك إلىٰ الفكر واللغة من قبل بعض الماديّين يعني: أنّ النشاط المخّيّ المادّيّ الذي يحصل بالإحساس بالشيء يحصل أيضاً بسماع اللفظ المقترن بذلك الشيء. وهذا المطلب لا دليل علىٰ صحّته، وتجربة بافلوف لا ينحصر تفسيرها بذلك، فبالإمكان أن تفسّر بأنّ سيلان اللعاب لم يكن أصلاً استجابة لذات الطعام المادّيّ بل كان استجابة للصورة الذهنيّة اللامادّيّة التي هي وراء النشاط المخّيّ المادّيّ، وبما أنّ صوت الجرس المقارن لتقديم الطعام أعطىٰ نفس الصورة للذهن حصلت نفس الاستجابة؛ ولذا ترىٰ أنّ ما يكون حقّاً نتيجة لذات المادّة كالموت بالنسبة للسمّ، أو الشفاء بالنسبة للدواء لا يسري إلىٰ ما يقارن تلك المادّة من لفظ أو غيره، وأمّا أُستاذنا الشهيد ﷺ فإنّما قال بتماثل المتقارنين في خلق الصورة العقليّة الميتافيزيقيّة لدىٰ الفكر اللامادّيّ.

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

Scanned by CamScanner

أنّه هل هو تنزيل أو اعتبار؟ وأنّه هل يعتبر اللفظ نفس المعنىٰ، أو أداة للدلالة
ن المعنىٰ، أو فوق المعنىٰ، أو تحت المعنىٰ ونحو ذلك من العبارات والتلاعبات
ألفاظ؟ نعم، كثيراً ما يتّفق أنّ الواضع ينشئ شيئاً من اعتبار أو نحوه، فيقول
عد الإنشاء: سمّيت ابني عليّاً، إلّا أنّ هذه العمليّة لها جنبتان: جنبة الإنشاء، كأن
ئ وضع اللفظ فوق المعنىٰ أو تحته أو نحو ذلك، وجنبة إيجاد اقتران واقعيّ
قيقيّ في الذهن بين اللفظ والمعنىٰ بنحو مخصوص، والجنبة الثانية هي سرّ
ضع والدلالة دون الأُولىٰ؛ ولذا قد تتمّ الدلالة علىٰ أساس الجنبة الثانية مع
ان الجنبة الأُولىٰ، كما لو سمع الطفل من أُمّه كلمة الحليب مقترنةً بتقديم الحليب
ن دون أن يُنشأ أمامه شيء، أو يستطيع أن يتعقّل الإنشاء، فتتمّ في ذهنه الدلالة
ة بتكرّر الاقتران كثيراً، وأُخرىٰ بالاقتران مرّة واحدة أو عدداً قليلاً من المرّات
كان ذكيّاً، فمتىٰ ما سمع كلمة الحليب انتقل ذهنه إلىٰ معناه.

الثاني: أنّ الوضع يوجب الدلالة التصوّريّة للّفظ ولو سمع من جدار،
يوجب الدلالة التصديقيّة، وإنّما الدلالة التصديقيّة تكون وليدة أُمور أُخرىٰ من
هر حال وقرائن أحوال ونحو ذلك، وهذا واضح علىٰ ما عرفت من أنّ روح
ضع عبارة عن الاقتران في الذهن بين اللفظ والمعنىٰ، وإيجاد الصغرىٰ للقانون
ني من القانونين التكوينيّين الثانويّين، فإنّ من الواضح: أنّ ذاك القانون مفاده
هو انتقال الذهن من أحد المتقارنين إلىٰ الآخر من دون دلالة تصديقيّة،
تعقل دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ دلالة تصديقيّة إلّا علىٰ مسلك التعهّد، حيث تعهّد
سان مثلاً بأن لا يتكلّم بالكلام الفلانيّ إلّا إذا قصد المعنىٰ الفلانيّ، فكلامه
شف عن تحقّق ذاك القصد، وأمّا مجرّد الاعتبار كما هو المسلك الثاني، أو خلق
يّة اللفظ واقعاً لانتقال الذهن إلىٰ المعنىٰ كما هو المسلك الثالث، أو عمليّة القرن

Scanned by CamScanner

كما هو المختار في تعميق المسلك الثالث وتكميله، فكلّ هذا لا
التصديقيّة، فإنّ مجرّد اعتبار اللفظ معنىً، أو اعتباره علىٰ المعنىٰ
فرض كفايته لانتقال الذهن إلىٰ المعنىٰ لا ربط له بالتصديق بإر
المعنىٰ، وكذلك الإيجاد الواقعي للسببيّة في اللفظ لانتقال الذهن
هذا لا علاقة له بالكشف عن إرادة المتكلّم له، وعمليّة القرن أيـ
انتقال الذهن من أحد المتقارنين إلىٰ الآخر، لا الكشف عن شيء

وقد ذكر السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ: أنّ الدلالة التصو
المسموع من الجدار لا يصحّ فرضها دلالة وضعيّة؛ لأنّ الهدف م
التفهيم والتفاهم بين العقلاء، وأمّا الجدار الذي لا يعقل ولا يريد
إلىٰ ما يسمع منه لغو ولا فائدة فيه، ويكون خلاف حكمة الواضع

وأنت ترىٰ: أنّ هذا البيان لا موضوع له بناءً علىٰ ما بيّناه من
يوجد الواضع في اللفظ ما هو سبب ذاتاً للدلالة، وهو الاقتران،
للدلالة تكوينيّة، ولا تفكيك فيها بين مورد يوجد فيه هدف الواضع
فيه هدفه، فالواضع حينما قرن اللفظ بالمعنىٰ تمّت الدلالة مطلقاً شاء أ
أن يفكّك بين ما يُسمع من إنسان فيكون دالّاً وما يسمع من جدار فلا

---

(١) راجع المحاضرات للشيخ الفيّاض حفظه الله، ج ١، ص ٤٩ و ٥٠.
وقد أتىٰ في الموضع الثاني ـ أعني: ص ١٠٤ ـ ١٠٥ ـ بهذا البيان لإث
الوضع للّفظ الصادر من لافظ غير ذي شعور حتّىٰ علىٰ مسلك الاعتبار،
التعهّد فهو ليس بحاجة إلىٰ هذا البيان، أعني: بيان لزوم اللغويّة؛ وذلك لـ
اللافظ غير ذي شعور لا معنىٰ له.

(٢) هذا بناءً علىٰ المسلك المختار، وهو مسلك القرن الأكيد. والواقـ

Scanned by CamScanner

لالة علىٰ أساس الوضع مشروطة بالعلم بالوضع، وقد
راطها بالعلم. وسرّ ذلك، فإنّك عرفت: أنّ روح الوضع
الذهن، إذن ففي الحقيقة لم يتمّ الوضع بعدُ في حـقّ
قّق الاقتران المـخصوص بـين اللـفظ والمـعنىٰ فـي
م غالباً بأن يعلموا بالوضع بـمعنىٰ: أنّـهم إذا عـلموا
ً، أو قرن سابق في ذهن الآخرين بين اللفظ والمعنىٰ،
انهم أيضاً، وعلموا بالوضع، فتتمّ الدلالة عندهم. وقد
علم بالوضع بهذا المعنىٰ، وذلك كما إذا تمّ الاقتران في
ريد تعليمه علىٰ الوضع، وذلك من قبيل الأطفال الذين
ن قرن كلمة الحليب بالحليب عندهم.

Scanned by CamScanner

تشخيص الواضع

وأمّا الجهة الثانية: وهي في تشخيص الواضع، فقد استقرب جـ
المحقّقين ومنهم المحقّق النائينيّ ﷺ[١] كون الواضع هو الله تعالىٰ، ويُست
مجموع كلماتهم استبعادان لكون الواضع هو الإنسان:

الأوّل: أنّه يلزم من فرض الواضع إنساناً أن يكون ذلك الإنسان مطّلع
دقائق المعاني وخصوصيّاتها، وشوارد الأفكار، واسع الاطّلاع والالتفا
لا يوجد عادة في غير مثل الأنبياء، وطبعاً يرتفع هذا الاستبعاد حينما نفتر
الواضع هو الله تعالىٰ، وأنّه جلّ شأنه قد ألهم البشر باللغة المشتملة علىٰ د
وخصوصيّات فائقة مع السعة والشمول[٢].

وقد أُجيب علىٰ ذلك بأنّنا لا نفترض واضعاً واحداً حتّىٰ يأتي هذا الاس
فإنّ اللغة لم توجد في يوم واحد ودفعة واحدة، بل وجدت علىٰ مر
وبالتدريج حسب حاجات الناس التي تبدأ قليلة ثُمّ تتّسع بالتدريج[٣].

الثاني: أنّه لو وضع إنسان لغة لكان ذلك حادثة مهمّة ملفتة للنظر تسجّل

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١١ ـ ١٢ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ ت
السيّد الخوئيّ ﷺ، وفوائد الأُصول، ج ١، ص ٣٠ بحسب طبعة جماعة المدرّسين
المقدّسة.

(٢) راجع المصدرين السابقين.

(٣) راجع ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئيّ، ص ٣٨ ـ ٣٩

Scanned by CamScanner

، ويعرف أنّ فلاناً هو واضع اللغة الفلانيّة، بينما ليس الأمر هكذا[١].

جيب على ذلك أيضاً بأنّنا لا نفترض أنّ إنساناً واحداً خرج من بيته يوماً بيده قاموس معيّن، وقال: أيّها الناس، إنّي وضعت لغة جديدة، ولو صنع كذا لقيل عنه: إنّه مجنون، بل نقول: إنّ وضع اللغة أمر تدريجيّ، فقد وضع ا شيئاً، وجاء شخص آخر وأضاف شيئاً آخر، وهكذا إلى أن تكوّنت لغة لال مدّة مديدة[٢].

حيح: أنّ الاستبعاد في كون البشر هو الواضع لا ينحصر في هذين دين، بل هناك استبعادات أُخرى لابدّ من التأمّل فيها:

: أنّه قد يقال: إنّ الإنسان لو غضّ النظر عن إلهام الله تعالى إيّاه، يأتي نّه كيف التفت إلى إمكانيّة خلق الدلالة بأصوات معيّنة؟ وكيف تَوجَّه إلى لة هذه الأصوات على المعاني؟ فإنّ هذه النكتة وإن كانت تبدو الآن لأنّ كلّ إنسان ينشأ في ظلّ لغة، فيمكن أن يلتفت إلى مسألة الوضع، واضع الأوّل كيف التفت إلى الوضع والدلالة بهذا الترتيب؟ وهذا من قبيل من أنّه: كيف التفت أوّل فلّاح إلى أنّه لو زرع حنطة وسقاها بكذا مقدار بهذا الشكل؟ فقد يقال: إنّ الله تعالى هو الذي ألهم باللغة والوضع، كما ألهم الإنسان بالزرع.

كن حلّ هذا الاستبعاد بما مضى من أنّ دلالة الأصوات من قبيل دلالة لزئير على الأسد، والنهيق على الحمار، والصهيل على الفرس، وخرير

راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١١ بحسب الطبعة المشتملة على تعليق السيّد

Scanned by CamScanner

الماء علىٰ الماء، وصوت تساقط ورق الأشجار علىٰ ذلك وما إلىٰ ذلك دلا
قهريّة ثابتة للإنسان بالقانون الثاني وبالاقتران القهريّ، من دون إعمال أيّ
من قبله، فلعلّ هذا هو الذي ألفت الإنسان إلىٰ أنّ الصوت بالإمكان أن يدلّ
معنىً، فانفتح عليه باب الخيرات.

الثاني: مبنيّ علىٰ مسالكهم من التعهّد والاعتبار ونحو ذلك، وهو: أنّ الإنس
إذا كان هو الواضع، فطبعاً قد وضع الألفاظ قبل التكلّم والاستعمال؛ لأنّ الاستع
دائماً في طول الوضع. وهذا معناه: أنّ الإنسان استطاع أن يصل إلىٰ هذه المر
من التدقيق بحيث يلتفت إلىٰ الملازمات والمعقولات والتنزيلات الاعتبار
والتعهّدات قبل أن يتكلّم، ومن البعيد جدّاً أن يصل الإنسان إلىٰ هذه المرتبة
التعقّل والتفكّر والتفلسف قبل أن يتكلّم مع أخيه أو زوجته، بل كان صامتاً وبق
صامتاً إلىٰ أن وصل إلىٰ هذا الحدّ، وأمّا إذا كان الواضع هو الله تعالىٰ فقد ارتف
الاستبعاد.

وهذا الاستبعاد في محلّه جدّاً بناءً علىٰ تلك المسالك المعروفة، ومن وصل إل
هذه الدرجة من الذكاء والالتفات كيف سكت طيلة هذه المدّة؟ ألم تكن
حاجات ورغبات؟! وأمّا علىٰ مبنانا من أنّ الوضع ليس إلّا عبارة عن قرن اللفظ
بالمعنىٰ، فهذا مطلب يمكن حصوله حتّىٰ من الأطفال، ويمكن الالتفات إليه قبل
بلوغ الإنسان إلىٰ مرحلة التكلّم بهذا الترتيب، فقد اقترن قهراً صوت الزئير مع
الأسد، وبالتالي اقترن مع الشجاع، وبالتدريج توسّعت اللغة من دون أيّ استبعاد
في ذلك.

الثالث: مبنيّ علىٰ مسالكهم أيضاً، وهو أنّنا لنفرض أنّهم وصلوا إلىٰ تلك
المرحلة من التعقّل والتفلسف قبل الكلام، ولكن كيف أبرزوا هذه التعهّدات أو

Scanned by CamScanner

التنزيلات؟ وكيف قال مثلاً: إنّي تعهّدت بذكر كلمة كذا عند إرادة معنىٰ كذا؟ أليست هذه ألفاظاً تحتاج إلىٰ تعهّدات سابقة، خصوصاً أنّها جملة محتوية علىٰ نكات كثيرة من اللغة من الاسم والفعل والحرف والمادّة والهيئة والنسبة التامّة والناقصة، أو قل: إنّها محتويةٌ علىٰ نفائس اللغة، خصوصاً أنّ بعض معانيها غير محسوسة كالتعهّدات النفسيّة، ولا يُتوصّل إليها ابتداءً إلّا بالتشبيه بالمعاني المحسوسة.

وهذا لا يأتي علىٰ مبنانا حيث نقول: نشأت اللغة من حيث لا يدري الإنسان، فالزئير دلّ بالاقتران الكثير علىٰ الأسد وبالتالي علىٰ الشجاع، وتوسّعت اللغة بالتدريج.

الرابع: ما يكون مبنيّاً علىٰ مبانيهم أيضاً، وهو: أنّ اللغة ظاهرة تحصل بين المجتمع؛ ولذا تعمّ جماعةً وقطّاعاً من الناس، وهنا يأتي السؤال عن أنّه: كيف يتمّ الاتّفاق بينهم علىٰ كلمات معيّنة؟! فإن كان هذا بتوارد الخاطر، فكلّهم كانوا يصبحون الصباح وقد خطر علىٰ بالهم أن يسمّوا الماء ماء، فهذا هو الإلهام، وكان الواضع هو الله تعالىٰ، وهو المقصود، وإلّا 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 الفوضىٰ؛ وذلك لأنّ ظاهرة اللغة أعمق من ظاهرة السيادة والرئاسة والمرؤوسيّة وما شابه ذلك؛ فإنّ هذه الظواهر إنّما توجد بين الناس بعد أن يتمّ التفاهم بينهم باللغة والتكلّم، ويصلوا إلىٰ مرحلة درك هذه الأشياء وجعلها، وإلّا احتجنا إلىٰ الإلهام أيضاً.

وهذا الاستبعاد في محلّه، والجواب عليه علىٰ مبناهم في غاية الإشكال، وعلىٰ مبنانا نقول: إنّ هناك مناسبات ونكات مشتركة حصلت عندهم جميعاً في

Scanned by CamScanner

وقت واحد، فالزئير مثلاً عند الكلّ صار دالاً على الأسد، وأخذوا يصوّتون كصوت الزئير للدلالة على الأسد، وللدلالة على الشجاعة التي هي من ملازمات الأسد، وهكذا إلى أن تمّت لغة مختصرة من هذا القبيل، بحيث أمكن تولّد 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 والفسيولوجيّة 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﴾[1]، وبعد اللغة الأُولى 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: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ سورة الرحمن، الآية: ٤.

Scanned by CamScanner

الأقسام الممكنة للوضع

وأمّا الجهة الثالثة: وهي في الأقسام الممكنة للوضع، فقد قسّموا الوضع التعييني ـ حسب مبانيهم من كون الوضع أمراً إنشائيّاً ـ إلىٰ أربعة أقسام، ذلك: أنّ الواضع يجب أن يتصوّر المعنىٰ حتّىٰ ينشئ وضع اللفظ له، فإمّا أن يتصوّر معنىً عامّاً، أو يتصوّر معنىٰ خاصّاً، وعلىٰ أيّ حال: إمّا أن يضع اللفظ للعامّ، أو يضعه للخاصّ. وبهذا ينقسم الوضع إلىٰ أربعة أقسام:

١ ـ أن يكون الوضع عامّاً والموضوع له عامّاً.

٢ ـ أن يكون الوضع خاصّاً والموضوع له خاصّاً.

والجامع بين هذين القسمين هو أنّ المعنىٰ الذي تصوّر الواضع مع المعنىٰ الذي وضع له اللفظ متّحدان.

٣ ـ أن يكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، أي: أنّ الواضع تصوّر معنىً عامّاً ووضع اللفظ لأفراده.

٤ ـ أن يكون الوضع خاصّاً والموضوع له عامّاً، أي: أنّه تصوّر معنىً خاصّاً ووضع اللفظ للعامّ.

ولا إشكال في إمكان القسمين الأوّلين، والمشهور في القسم الثالث هو الامكان، 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 لابدّ له من تصوّر المعنىٰ، لكن ليس عليه أن يتصوّر المعنىٰ تصوّراً تفصيليّاً، فإنّه يكفي في

Scanned by CamScanner

إمكان الحكم علىٰ شيء تصوّر ذلك الشيء إجمالاً، وتصوّر الجامع هو تص
إجماليّ لأفراده.

هذا هو البيان البدائي لتصوير إمكان القسم الثالث.

وما يعترض به علىٰ ذلك أمران:

الأمر الأوّل: ما يكون في الحقيقة مركّباً من أمرين:

الأوّل: أنّ الجامع إنّما يعقل كونه حاكياً عن الأفراد إذا كان منطبقاً ع
بخصوصيّاتها الفرديّة.

والثاني: أنّ الجامع لا يكون منطبقاً علىٰ الأفراد بخصوصيّاتها؛ لأنّه إنّما ين
من الأفراد بتقشيرها عن الخصوصيّات، فمع إبقاء الخصوصيّات لا يكون جا
فيجب إلغاء الخصوصيّات إلىٰ أن لا يبقىٰ إلّا الجامع.

وعليه، فالجامع لا يكون حاكياً عن الأفراد بخصوصيّاتها الفرديّة حتّىٰ يم
تصوّره في مقام الحكم علىٰ الأفراد بما هي أفراد.

وتصدّىٰ المحقّق العراقيّ ﷺ للجواب علىٰ هذا الإشكال[1]، فكأنّه سلّم بال
الأوّل وأخذ يناقش في الأمر الثاني، وذلك بالتفصيل فيه بين الجوامع، بدعوىٰ
الجامع قد يكون أخذيّاً وانتزاعيّاً، أي: أنّ النفس تأخذه وتنتزعه من الأفراد
تقشيرها عن الخصوصيّات، من قبيل جامع الإنسان الذي ينتزع من الأفراد
إلغاء خصوصيّة الحجم واللون وغير ذلك، وقد يكون إنشائيّاً وإلباسيّاً، بمعنىٰ:
النفس تُنشئ ذاك الجامع إنشاءً، وتُلبسه علىٰ الأفراد، وذلك من قبيل عنوان الف

---

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

Scanned by CamScanner

وعنوان الخاصّ، ونحو ذلك ممّا ليس مأخوذاً من الأفراد والخصوصيّات بالتقشير، بل هو عنوان تنشئه النفس إنشاءً وتخترعه اختراعاً، وتُلبسه على الأفراد والخصوصيّات، فالنفس التي هي المنشئِة لهذا الجامع والمخيّطة له تخيطه نحو ينطبق على الفرد بتمام خصوصيّاته، فجامع من هذا القبيل يعقل أن يكون حاكياً عن الأفراد بخصوصيّاتها، فيتصوّره الواضع ويضع اللفظ للأفراد.

فالمحقّق العراقيّ ﷺ يتّفق 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 والخاصّ.

أمّا جهة الاختلاف بينهما، فالتحقيق: أنّ مثل عنوان الفرد أو الخاصّ لا يعقل أن يكون إنشائيّاً وإلباسيّاً صرفاً، بل حتماً يجب أن تكون له جهة أخذ وانتزاع من الأفراد؛ إذ لو كان مجرّد إنشاء صرف من قبل النفس كما تنشئ بحراً من زئبق مثلاً، لما صحّ حمله على الخارجيّات إلّا بالعناية، وذلك لأنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد[1].

---

(١) لا يخفى أنّ الكلام الذي أبطله أُستاذنا الشهيد ﷺ هنا من الجامع الإلباسيّ أو الاختراعيّ الذي ينشئه الذهن، ويُلبسه على ما في الخارج قد تمسّك به هو ـ رضوان الله عليه ـ في بحث حقيقة العلم الإجماليّ وما يتعلّق به، وهذا ما لا يخلو من نوع من

وأمّا جهة الاتّفاق 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، ولكنّنا نناقش النكتة التي يؤمن بها صاحب الإشكال والمحقّق العراقيّ ﷺ.

وتوضيح ذلك: أنّ الفرد له مصطلحان:

الأوّل: الفرد الخارجيّ بما له من خصوصيّات الحجم واللون وغير ذلك. وطبعاً الفرد بهذا المعنىٰ يجب تقشيره حتّىٰ ينطبق عليه الجامع، ولا يكون الجامع حاكياً عنه بخصوصيّاته؛ فإنّ الخصوصيّات غير داخلة في الجامع، وإنّما هي أُمور إضافيّة لابدّ من غضّ النظر عنها عند إرادة اقتناص الجامع.

الثاني: الفرد بمعنىٰ الحصّة المعيّنة من الجامع فمفهوم الإنسان مثلاً جامع، وأفراده بالمعنىٰ 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 الأُخرىٰ ذاتاً بغضّ النظر عن الخصوصيّات الطارئة علىٰ الحصّة من حجم أو لون أو غير ذلك، وإنّما هذه الخصوصيّات تطرأ علىٰ الحصّة، فيجب أن تكون ذات الحصّة سابقاً مباينة للحصّة الأُخرىٰ حتّىٰ يطرأ علىٰ هذه الحصّة الوصف الفلانيّ، وعلىٰ الحصّة الأُخرىٰ الوصف الآخر، والمفهوم الجامع بين هذه الحصص ينطبق علىٰ كلّ حصّة بتمامها؛ إذ ليست فيها خصوصيّة زائدة علىٰ أصل طبيعة الإنسانيّة حتّىٰ نحتاج إلىٰ تقشيرها عنها، وما به الاشتراك في هذه الحصص

→

وإن شئت مراجعة كلام أُستاذنا في تحقيق حقيقة العلم الإجماليّ فراجع كتابنا مباحث الأُصول، الجزء الرابع من القسم الثاني، ص ١٩ ـ ٢٦ بحسب الطبعة الأُولى في مطبعة إسماعيليان.

Scanned by CamScanner

ن ما به الامتياز فيها، فيعقل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، بمعنىٰ تصوّر
هوم العامّ والوضع لهذه الحصص.

الأمر الثاني: أنّ الفرد والجامع متباينان مفهوماً وإنّ اتّحدا خارجاً، فتصوّر
وم الجامع لكي يتمّ الموضوع له الخاصّ غير معقول؛ لأنّ هذا لا يكون إلّا بأحد
ض أربعة:

١ ـ أن يفرض: أنّ تصوّر الجامع صار حيثيّة تعليليّة للانتقال إلىٰ مفهوم الفرد،
صوّرَ الفرد ووضع له. لكن هذا ـ كما ترىٰ ـ يرجع إلىٰ الوضع الخاصّ والموضوع
لخاصّ، ولا يحقّق المقصود.

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

٣ ـ أن يفرض: أنّ مفهوم الفرد غائب عن الذهن مطلقاً، ويتصوّر مفهوم الجامع،
صدر حكمه علىٰ مفهوم الفرد.
وهذا أيضاً غير معقول؛ لأنّ الحاكم حينما يحكم علىٰ شيء يجب أن يكون
ضوع حكمه حاضراً في نفسه.

٤ ـ أن يفرض: أنّه يتصوّر مفهوم الجامع ويضع اللفظ له، ومع ذلك يصبح
وضوع له خاصّاً.
وهذا أيضاً غير معقول؛ لأنّه إذا وضع للجامع فقد صار الموضوع له عامّاً[1].

---

(١) ورد في تقرير السيّد الهاشميّ حفظه الله، ج ١، ص ٨٩ جواب علىٰ هذا
شكال، وهو: أنّ المفاهيم العامّة علىٰ قسمين:
أحدهما: ما هو منتزع من المصاديق الخارجيّة كالإنسان، وهذا هو الذي لا يمكن أن
←

Scanned by CamScanner

والتحقيق: أنّنا نختار الشقّ الرابع، أي نقول: إنّ الو
اللفظ للجامع، ومع هذا يصير الوضع عامّاً والموضوع
على العامّ لكنّه يستقرّ على الخاصّ. وتوضيح ذلك يكـ

١ ـ إنّ كلّ عنوان من العناوين، كعنوان الإنسان، وع
ذلك من العناوين يكون بالنظر الأوّليّ التصوّريّ واج
التناقض، فمن تصوّر الإنسان يرىٰ بهذا النظر الحيوان
أو الجزئيّ يرىٰ بهذا النظر ما لا يمتنع صدقه علىٰ كثير
كثيرين، وهكذا، ولكن بالنظر الثانويّ التصديقيّ حينما
فقد يجده غير واجد لنفسه، بل مصداقاً لضدّه من قبيل
العنوان ليس هو في حقيقته وهويّته جزئيّاً يمتنع صدقه
مصداق من مصاديق الكلّيّ وصادق علىٰ كثيرين، وقـ
والتصديقيّ أيضاً واجداً لنفسه من قبيل عنوان الكلّيّ، ف
ولا يمتنع صدقه علىٰ كثيرين، وكـذلك عـنوان الإنسـا
الموجودة في ضمن كلّ فرد، فإنّها إنسان حقيقة وحيوان

→

Scanned by CamScanner

٢ ـ إنّ القضيّة توجد فيها مرحلتان:

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

والثانية: مرحلة ثبوت الحكم واقعاً، وفي هذه المرحلة يثبت الحكم علىٰ واقع الموضوع، ومثال ذلك قول المتكلّم: «الجزئيّ ما يمتنع صدقه علىٰ كثيرين»، فهذه القضيّة 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 علىٰ كثيرين مع أنّ الجزئيّ بنفسه كلّيّ ويصدق علىٰ كثيرين؟! والجواب: أنّ الحكم بامتناع الصدق علىٰ كثيرين وإن كان في مرحلة الثبوت الواقعيّ ثابتاً علىٰ 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 علىٰ كثيرين، وعمرو يمتنع صدقه علىٰ كثيرين، وهكذا، بل يكفيه تصوّر ما هو جزئيّ بالنظر الأوّليّ التصوّريّ وإن كان كلّيّاً بالنظر الثانويّ التصديقيّ، والجزئيّ هو جزئيّ بالنظر الأوّليّ التصوّريّ، وإلّا لزم التناقض؛ ولهذا صحّ أن يقال: الجزئيّ ما يمتنع صدقه علىٰ كثيرين. فقد حكم بامتناع الصدق علىٰ كثيرين علىٰ عنوان الجزئيّ، ولكن الحكم استقرّ وثبت علىٰ مصاديق هذا العنوان.

والخلاصة: متىٰ ما كان الموضوع بالنظر التصديقيّ واجداً لنفسه وحكم عليه بحكم ما، ثبت واستقرّ له ذلك الحكم، كما في قولنا مثلاً: «الكلّيّ لا يمتنع صدقه علىٰ كثيرين»، أو قولنا: «الإنسان يمشي». ومتىٰ ما كان الموضوع بالنظر

Scanned by CamScanner

يستقرّ علىٰ مصاديقه، كما في قولنا: «الجزئيّ يمتنع ص
إذا عرفت ذلك، قلنا: أنّه بدلاً عن الحكم بامتناع الص
نفرض الحكم بوضع اللفظ، وكما كان يحمل الحكم با
علىٰ عنوان الجزئيّ الذي هو بالنظر التصوّريّ جزئيّ و
كذلك يحمل الواضع الحكم بوضع اللفظ علىٰ عنوان الج
وما شابه ذلك الذي هو بالنظر الأوّليّ فرد وخاصّ وبال
كان الحكم بامتناع الصدق يستقرّ علىٰ واقع ما هو الجزئ
كذلك الحكم في الوضع يستقرّ علىٰ ما هو واقع الفرد، ل
موضوعاً للحكم والذي هو عامّ في الحقيقة، فمثلاً يقول الو
لأفراد الإنسان» فهو لم يتصوّر واقع الأفراد، وإنّما تصوّر
الإنسان، لكنّه وضع لواقع الأفراد؛ لما عرفت من كفاية تـ
للحكم بالنظر التصوّريّ[1].

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ هذا الجواب لا يتمّ إلّا بعد فرض استبط
نقلناه عن تقرير السيّد الهاشميّ حفظه الله؛ وذلك لأنّ انتقال الحكـ
تصوّره الواضع، أو الحاكم والذي لا يجد نفسه بالنظر التصديقيّ إلـ
تكون واحدة للحقيقة الـ

Scanned by CamScanner

وقد اتّضح بما ذكرناه أنّ الجوامع علىٰ قسمين:

١ ـ ما يكون بالنظر التصديقيّ خاصّاً وفرداً، كعنوان فرد الإنسان، وفي ذلك يعقل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ وذلك لما عرفت من أنّ الحاكم لابدّ له في مقام الحكم من أن يتصوّر ما هو موضوع لحكمه بالنظر التصديقيّ، أو ما هو موضوع لحكمه بالنظر التصوّريّ، وما تصوّره هنا وإن لم يكن خاصّاً وفرداً بالنظر التصديقيّ، لكنّه خاصّ وفرد بالنظر التصوّريّ، وهذا كافٍ في مقام إصدار الحكم، ولا يرد عليه الإشكال الثاني، كما لا يرد عليه الإشكال الأوّل، بلا حاجة إلىٰ ما مضىٰ من الجواب عليه، فإنّ هذا الجواب يدفع كلا الإشكالين كما هو واضح[1].

٢ ـ ما لا يكون بالنظر التصوّريّ خاصّاً وفرداً، كعنوان الإنسان، وفي مثل ذلك لا يعقل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ لأنّه لم يتصوّر ما هو خاصّ بالنظر التصديقيّ، ولا ما هو خاصّ بالنظر التصوّريّ، ولابدّ للحاكم من تصوّر ما هو موضوع حكمه بأحد النظرين.

وقد اتّضح بما ذكرناه تحقيق الحال في القسم الرابع، وهو الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، فمن الواضح أنّه لا يمكن افتراض تصوّر الواضع لزيد مثلاً ووضعه للعامّ كالإنسان، فإنّه لابدّ للحاكم من تصوّر موضوع حكمه بأحد النظرين، وموضوع حكمه هنا هو العامّ، وزيد ليس عامّاً، لا بالنظر التصوّريّ ولا بالنظر التصديقيّ. فيجب إمّا أن يُحضِر نفس مفهوم الإنسان، أو يحضر في نفسه مفهوم العامّ، فيقول: «أضع لفظ إنسان للعامّ الذي ينطبق علىٰ زيد» فهذا يرجع إلىٰ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

---

(١) قد اتّضح بتعليقنا الماضي: أنّ هذا الجواب لا يدفع الإشكال الأوّل.

Scanned by CamScanner

ما هو الواقع من الأقسام الممكنة للوضع

وأمّا الجهة الرابعة: وهي في الأقسام الواقعة للوضع:

فقد اتّفقوا علىٰ وقوع القسم الأوّل، وهو الوضع العامّ والموضوع له العامّ، من قبيل أسماء الأجناس، والقسم الثاني، وهو الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ من قبيل الأعلام. ووقع الكلام في القسم الثالث، وهو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فقد ذكر جماعة: أنّ هذا وضع الحروف والهيئات، ومن هنا دخلوا في

→

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

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

Scanned by CamScanner

البحث عن الحروف والهيئات. ويقع البحث هنا في مقامين:

حقيقة المعاني الحرفيّة:

المقام الأوّل: في تحقيق حقيقة الحال في معاني الحروف. و

في حقيقة المعنىٰ الحرفيّ:

١ ـ إنّ الحروف لا معنىً لها[١].

٢ ـ إنّ معنىٰ الحرف من قبيل معنىٰ الاسم، وليس بينهما فرق
بينهما فرق عرضيّ[٢].

٣ ـ إنّ الحرف له معنىً مغاير ذاتاً لمعنىٰ الاسم.

أمّا المسلك الأوّل: فيقال في شرحه: إنّ الحروف ليس لها مع
علامات لمعاني وخصوصيّات في الأسماء من قبيل الإعراب؛ ول

---

(١) (٢) هذان القولان منسوبان إلىٰ المحقّق الرضيّ الاستراباديّ رحمه الله
نشأتا من الاختلاف في فهم عبارته، وعبارته ـ كما ورد في شرح الكاف
بحسب طبعة منشورات المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة للش
التبريزيّ ـ ما يلي:

«ثُمّ نقول: إنّ معنىٰ (مِن) الابتداء، فمعنىٰ (من) ومعنىٰ لفظ الابتداء سو
بينهما أنّ لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر، بل مدلوله

Scanned by CamScanner

ن الحروف حينما تستعمل وحدها.

وقد أوردوا عليه: أنّ هذا يستبطن شبه التناقض، فمن ناحية يفرض أنّ الحرف لا معنىٰ له، ومن ناحية أُخرىٰ يفرض أنّه دخيل في الدلالة، وهذا تناقض. فنحن نقول: هل إنّ قولنا: «سرت من البصرة إلىٰ الكوفة» لو حذفت منه الحروف يبقىٰ المعنىٰ المتحصّل من الكلام علىٰ حاله، أو لا؟ فإن قيل: نعم، فهو خلاف الوجدان. وإن قيل: لا، قلنا: إنّ 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 بالأوّل، فهذا معناه أنّ الحروف ذات معنىً. وإن قيل بالثاني، قلنا: إنّ «السير» و «البصرة» و «الكوفة» بذاتها لا تدلّ علىٰ هذه الخصوصيّات؛ ولذا لا تدلّ عليها عند التجرّد من الحروف، ففهم هذه الخصوصيّات يحتاج إلىٰ قرينة. فإن كانت القرينة هي الحروف، رجعنا مرّة أُخرىٰ إلىٰ القول بكون الحروف ذات معنىً، وإلّا فليست هناك قرينة أُخرىٰ، إذن فهذا المسلك يستبطن المحال.

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

هذا المسلك مستبطناً لتناقض أو استحالة. نعم، قد يقال: إنّه خلاف الو

وأمّا المسلك الثاني: فهو الذي اختاره المحقّق الخراسانيّ ﷺ[1]. و

إلىٰ جهتين:

الجهة الأُولىٰ: أنّ كلمة «من» مع كلمة الابتداء في جوهر المعنىٰ

بينهما فرق عرضيّ، وهو أنّ كلمة «من» يقصد بها الابتداء ملحوظاً بال

الفاني في غيره، وكلمة الابتداء يقصد بها الابتداء ملحوظاً باللحاظ ا

فالاستقلاليّة والآليّة من شؤون لحاظنا، لا من ذاتيّات جوهر المعنيين.

الجهة الثانية: أنّ الآليّة والاستقلاليّة اللتان هما من شؤون اللحاظ

قيداً في الموضوع له، فأوجبتا نوع فرق بين المعنىٰ الموضوع له الحر

الموضوع له الاسم، أو أُخذتا قيداً في الوضع، فلم يبق أيّ فرق ولو غ

بين الموضوع له الحرف والموضوع له الاسم؟ اختار ﷺ أنّه قيد في الو

المحقّق الخراسانيّ ﷺ فرض الجهة الأُولىٰ أمراً مفروغاً عنها، فأشبع الكلا

من مورد في الجهة الثانية فحسب، وأخذ يبرهن بعدّة براهين علىٰ أ

الآليّ قيد في الوضع لا الموضوع له، وفهمت الجهة الأُولىٰ من كلامه

حين أنّ كون الفرق بين الاسم والحرف إنّما هو في اللحاظ الآليّ

الاستقلاليّ أوّل الكلام، فيجب أوّلاً أن نتكلّم في الجهة الأُولىٰ:

فنقول: إنّه قد اعترض علىٰ ما اختاره المحقّق الخراسانيّ ﷺ من أنّ

«من» و «الابتداء» إنّما هو باللحاظ بإشكالات:

الإشكال الأوّل: ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ ﷺ وهو: أنّ المعنى

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ١٥ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليقة المش

Scanned by CamScanner

أقول: إنّنا وإن كنّا نؤمن ـ على ما سوف يتّضح ـ بأنّ المعنى الحرفيّ لا يوجد في الذهن إلّا آليّاً، لكن البرهنة على ذلك بأنّ وجوده الخارجي لا يكون إلّا آليّاً غير صحيحة؛ إذ لا برهان على ضرورة كون أقسام الوجود الذهنيّ 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، وأُخرى مستقلّاً حينما يتصوّر نفس البياض.

ثُمّ إنّ في هذا الكلام للمحقّق الإصفهانيّ ﷺ تحميلاً على المحقّق الخراسانيّ حيث يحمّله أنّ المعنى الحرفيّ هو النسبة، وهذا تحميل بلا موجب.

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ[1] والسيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ[2] وهو: أنّه لو كان معنى «من» والابتداء واحداً، وكان الفرق بينهما في اللحاظ فحسب، لصحّ استعمال أحدهما في موضع الآخر على حدّ صحّة الاستعمال المجازيّ في الموارد المتعارفة على الأقلّ، فإنّنا إن فرضنا أنّ اللحاظ الآليّ والاستقلاليّ قيد للموضوع له، فغاية ما يلزم من استعمال أحدهما في مكان الآخر هو استعمال الشيء في معنىً غير ما وضع له قريب من المعنى الموضوع له؛ لوجود جامع بينهما، وهو معنى الابتداء، وهذا استعمال مجازيّ جائز. وإن فرضنا

→

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

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

(٢) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٥٧.

Scanned by CamScanner

معنىً مباين للمعنىٰ الموضوع

في نفس المعنىٰ الموضوع له مع مخالفة قيد الوضع، ولئن جاز

المباين فكيف لا يجوز استعماله في نفس المعنىٰ مع رفض الق

أقول: إنّنا لو مشينا حسب مسالك القوم، كان هذا الإشكا

وذلك لأنّ المعنىٰ المجازيّ إنّما يصحّ في طول وجود معنىٰ ح

فالواضع ينشئ وضع اللفظ لمعنىً ثُمّ تتمّ له الدلالة علىٰ م

بالعلاقة والشبه والذوق؛ فكلمة «أسد» إنّما تدلّ علىٰ الرج

موضوعة للحيوان المفترس، فلو فرض نسخ هذا الوضع مثلاً ل

الرجل الشجاع، والمدّعىٰ للمحقّق الخراسانيّ ﷺ في المقام هو

مقيّدٌ باللحاظ الآليّ، أي: أنّ دائرة الوضع مضيّقة، فالواضع إنّ

للابتداء حينما يلحظ آليّاً، فلو لوحظ استقلاليّاً لم يكن هناك و

أن يفرض أنّ الواضع إنّما جعل لفظة أسد دالّةً علىٰ الحيوان ا

ففي النهار لا تدلّ علىٰ ذلك، إذن فحينما يلحظ المعنىٰ استقا

«من» دلالة ووضع حتّىٰ يصحّ استعمالها مجازاً.

الإشكال الثالث: ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ ف

كان امتياز المعنىٰ الحرفيّ عن المعنىٰ الاسميّ إنّما هو باللحاظ

والفناء وعدم الفناء، إذن لكانت الأسماء حينما تقع في قضايا

حروفاً، فمثلاً حينما يقال: «النار محرقة» يكون مفهوم النار

لوحظ آليّاً وفانياً في واقع النار، فإنّ مفهوم النار الموجود في

Scanned by CamScanner

أقول: إنّ هذا الإشكال في غير محلّه. وتوضيح ذ
الأوّل: فناء العنوان في المعنون، والمفهوم في الو
مفهوم النار الموجود في الذهن في واقع النار في قو
الحقيقة ليس فناء شيء في شيء؛ فـإنّه لم يـدخل ف
ويستحيل دخول واقع النار فيه حتّىٰ يقال: إنّ هذا ف
مفهوم النار في الذهن إذن فليس فانياً في شـيء، و
الخارجيّة إذن لم يبق شيء في الذهن، وإنّما معنىٰ الف
النار بالنظر التصوّريّ؛ ولذا حكم عليه بالحرارة، ول
وإلّا لم يكن يرىٰ إلّا صورة ذهنيّة ليست لها أيّة حر

لترك الأكل والشرب، أو كان الملاك في ذلك أنّ التبيّن يكو
المراد الجدّي هو طلوع الفجر. وأين هذا من الفناء المدّع
الاسميّة؟!

هذا، وكان بالإمكان تقريب المطلب ببيان ثالث، إلّا أ
السيّد الخوئيّ ﷺ الذي نقلناه عن تعليقه علىٰ أجود التقرير
في حرفيّة الحرف لو كان هو آليّة النظر، للزم أن تكون كلمة
معناها بما هي حالة للسير بالقياس إلىٰ البصرة كما في قولنا
حرفاً.

ولكن بإمكان الشيخ الآخوند ﷺ أن يجيب علىٰ هذا النق
لم يكن تصوّراً فنائيّاً واضمحلاليّاً في معنى الأ

ل نظرة إلىٰ مفهوم بنظرة أُخرىٰ إليه، وليس بمعنىٰ اندكاك شيء في شيء.

لثاني: فناء مفهوم في مفهوم، من قبيل فناء المعنىٰ الحرفيّ في المعنىٰ الاسميّ

ولنا: «سرت من البصرة». فالفناء هنا يكون بمعنىٰ اندكاك معنىً في معنى،

ن أحد المفهومين ملحوظاً بالتبع وطوراً للمعنىٰ الآخر، أي: أنّه وقع التصوّر

وبالذات علىٰ ذي الطور، فنفس الطور يكون مندكّاً وفانياً وملحوظاً تبعاً نظير

ن تصوّر الأبيض فقد تصوّر البياض تبعاً ومندكّاً في ضمن تصوّر الأبيض

اً فيه. والمحقّق الخراسانيّ ﷺ إنّما يقصد بالفناء هذا المعنىٰ الثاني، حيث يقول:

ن الحرفيّ حالة في غيره، ويقصد بذلك: أنّه حالة في معنىً اسميّ، لا أنّه فانٍ

معنون؛ ولذا يشبّهه بالعرض مع موضوعه. وممّا يؤيّد ذلك أنّه فرّع في بحث

م الشرط علىٰ مبناه في المعنىٰ الحرفيّ عدم إمكان الإطلاق والتقييد في

ن الحرفيّ؛ لأنّه آليّ ومغفول عنه، فكيف يطلق أو يقيّد. وأمّا إنّ هذا التفريع

صحيح أو لا، فسيأتي في محلّه ـ إن شاء الله ـ وإنّما المقصود هنا أنّ هذا

ع شاهد علىٰ إرادة فناء مفهوم في مفهوم، لا فناء العنوان في الخارج؛ إذ من

ح إمكان الإطلاق والتقييد فيه وعدم الغفلة عن العنوان، غاية الأمر أنّه التفت

لنظر التصوّريّ لا التصديقيّ.

شكال الرابع: ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ أيضاً في تعليقته من

بالمصادر[1]. وتوضيح ذلك: أنّ الأصحاب ـ ومنهم السيّد الأُستاذ ـ قد

: أنّ الفرق بين المصدر واسم المصدر هو: أنّ اسم المصدر يدلّ علىٰ ذات

بما هو هو، والمصدر يدلّ علىٰ الحدث بما هي حالة في الفاعل أو المفعول.

---

[1] راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٦ تحت الخطّ.

Scanned by CamScanner

وعليه يقال: إنّه يلزم كون المصدر حرفاً؛ لأنّه يلحظ حالة فيـ

وفيه: أنّ المصدر قد وضعت مادّته لمفهوم الحدث، وهيئ
الحدث حالة في الفاعل أو المفعول، وفرقه عن اسم المصدر
قد وضع بمادّته لمفهوم الحدث من دون أن يكون لهيئته و
صدوره من الفاعل، أو وقوعه علىٰ المفعول وكونه حالة فيـ
هذا النقض أنّ مادّة المصدر يلزم أن تكون حرفاً فللمحقّق ا
إنّ مادّته تدلّ علىٰ مفهوم الحدث وهو اسم، والهيئة تدلّ علـ
في غيره. وإن كان المراد أنّ هيئة المصدر صارت حرفاً؛ فهـ
الهيئات دائماً معانٍ حرفيّة.

الإشكال الخامس: ما ذكره السيّد الأُستاذ أيضاً في التعـ
الحرفيّ قد يتعلّق به النظر الاستقلاليّ، وذلك من قبيل ما لو
أصل سفر زيد، وإنّما يشكّ في أنّ سفره كان في السيّارة أو
في السيّارة أو في الطائرة ونحو ذلك، فهو ينصبّ رأساً سوا
«علىٰ» في قوله: هل سافر زيد في السيّارة أو علىٰ السيّار
السيّارة أو في الطائرة؟ ونظره الاستقلاليّ الاستفهاميّ إنّما
الحرفيّ، وأمّا أصل السفر فهو معلوم لديه.

ويرد عليه: أنّ الصحيح ـ كما قال المشهور ـ أنّ المعنىٰ ال
مستقلّاً، وهو مقتضىٰ مبنىٰ السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ
المشهور بانون علىٰ الفرق الذاتيّ بين المعنىٰ الحرفيّ والمعنـ

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٩، وراجع أيضاً المحا

Scanned by CamScanner

الحرفيّ بذاته معنىً مفتقر، وتنشأ تبعيّته من حاقّ ماهيته، كما أنّ المعنىٰ الاسميّ في ذاته وماهيته مستقلّ. وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون لحاظ المعنىٰ الحرفيّ آليّاً وغير مستقلّ؛ لأنّ الوجود سواء كان ذهنيّاً ـ وهو اللحاظ ـ أو خارجيّاً إنّما يبرز واقع الماهية وخصائصها، فإذا كانت الماهية في عالم الماهويّة والذات غير مستقلّة، فلا يمكن أن يكون وجودها الذهنيّ مستقلّاً. وأمّا مثل من علم بأصل سفر زيد وأراد أن يسأل عن أنّ سفره في السيّارة أو في الطائرة مثلاً، فله طريقان إلىٰ هذا السؤال:

١ ـ أن يأخذ مفهوماً اسميّاً إجماليّاً مشيراً إلىٰ المعنىٰ الحرفيّ كمفهوم الكيفيّة والخصوصيّة ونحو ذلك، فيقول: أسألك عن كيفيّة ركوبه، أو خصوصيّة سفره، ونحو ذلك.

٢ ـ أن يسأل عن الحصّة الخاصّة من حصص المفهوم الاسميّ، فهو يعلم بأصل السفر، لكن السفر له حصّتان: الأُولىٰ: السفر المتحصّص والمتقيّد بكونه في السيّارة، والثانية: السفر المتحصّص والمتقيّد بكونه في الطائرة، وهو إنّما يعلم بالجامع بين الحصّتين، ولا يعلم بإحدىٰ الحصّتين بالخصوص، فيقول: هل سافر زيد في السيّارة أو في الطائرة؟ واللحاظ الاستقلاليّ لم يتعلّق بالمعنىٰ الحرفيّ، بل تعلّق بطرفه المتحصّص به، وتعلّق بالمعنىٰ الحرفيّ بالتبع. فمعنىٰ سؤاله هو: أنّ 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: أنّ أصل هذا المسلك غير صحيح. والبرهان علىٰ ذلك هو: أنّه يوجد عندنا شيئان: أحدهما: مفهوم الابتداء، أي: كون السير قد ابتدأ من البصرة، والآخر: النسبة الواقعة بين السير والبصرة، وهما أمران

Scanned by CamScanner

مستقلّان، بدليل: أنّ مفهوم الابتداء قابل لأن يوجد بوجود اس
وكلّ إنسان يستطيع أن يتصوّر مفهوم الابتداء دون أن يتصوّر
القائمة المعروفة للمقولات العشر يمكن إدخاله في مقولة الإضا
والبنوّة. وأمّا حاقّ النسبة بين السير والبصرة، فلا يمكن وجو
مستقلّاً؛ لما سوف نبرهن عليه من أنّها بذاتها فقيرة ومتعلّقة با
لحاظها مستقلّاً، فهي أمر تعلّقيّ ماهيةً ووجوداً. فمن يقول بأنّ مع
الابتداء واحد هل يقصد أنّ معنىٰ الابتداء هو النسبة كَمِنْ، أو يجرّ
معنىٰ النسبة، ويقول: إنّ معناها هو الابتداء؟ فإن قصد الثاني وه
والابتداء كلاهما بمعنىٰ الابتداء، إلّا أنّه حينما يلحظ الابتداء لحا
بالابتداء، وحينما يلحظ فانياً وحالة في غيره سمّي بمن، قلنا: إنّ ا
قابلاً للّحاظين، بمعنىٰ: أنّه تارةً يلحظ بما هو هو، وأُخرىٰ بما هو
لغيره، لكنّه حينما يلحظ بما هو حالة وطور لغيره لا محالة يشتمل
الابتداء وبين ما كان طوراً له؛ لأنّ كلّاً منهما مفهوم استقلاليّ، وكلّ م
إذا أُريد ربطه بمفهوم استقلاليّ آخر فلا محالة لابدّ من ربط ونسبة
مورد لحاظ الابتداء طوراً وحالة في غيره يوجد ابتداء وتوجد نس
«من» للابتداء كما فرض احتجنا إلىٰ دالّ آخر علىٰ النسبة، وليس
النسبة إلّا الحرف بمعنىً يشمل الهيئات، فرجعنا إلىٰ أنّ معنىٰ الحر
وهو مباين لمعنىٰ الاسم. فكلمة «مِن» في «سرت من البصرة»

وإن قصد الأوّل، وقال: إنّنا نسلّم أنّ معنىٰ «من» هو حاقّ النسبة، ولكنّنا نقول: إنّ معنىٰ الابتداء أيضاً هو حاقّ النسبة، قلنا: إنّنا سوف نبرهن علىٰ أنّ حاقّ النسبة لا يمكن أن يوجد في الذهن مستقلّاً، ومن الواضح: أنّ مفهوم الابتداء يمكن تصوّره في الذهن مستقلّاً.

هذا تمام الكلام في الجهة الأُولىٰ، وبنسفها لم يبقَ موضوع للجهة الثانية، ولكن مع ذلك نقول:

وأمّا الجهة الثانية: فقد ذكر المحقّق الخراسانيّ ﷺ: أنّ قيد اللحاظ الآليّ ـ الذي فُرض أنّه المميّز للحرف عن الاسم الذي يلحظ باللحاظ الاستقلاليّ ـ 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[1]:

الكلام الأوّل: أنّه لا إشكال ـ بناءً علىٰ كون الفرق بينهما باللحاظ الآليّ والاستقلاليّ ـ في أنّه كما أنّ المتكلّم يكون تصوّره لمعنىٰ «مِنْ» بنحو اللحاظ الآليّ دائماً كذلك السامع يكون تصوّره لمعنىٰ «مِنْ» الذي يسمعه بنحو اللحاظ الآليّ دائماً، والنكتة في ذلك بناءً علىٰ كونه قيداً للموضوع له واضحة، حيث إنّ الوضع يدعو السامع إلىٰ تصوّر المعنىٰ بما له من قيود، وقد فرض تقيّد المعنىٰ بنحو اللحاظ الآليّ. أمّا إذا كان قيداً في الوضع فيبقىٰ ذلك بلا تفسير، فإنّ الوضع لا يدعو السامع إلّا إلىٰ تصوّر ما وضع له اللفظ، فلماذا يفترض أنّ السامع يتصوّر دائماً معنىٰ ما يسمعه من كلمة «مِن» بنحو اللحاظ الآليّ؟!

---

(١) بعد غضّ النظر عن أصل أنّ تقييد الوضع إنّما يعقل علىٰ مبانيهم من فرض الوضع أمراً جعليّاً قابلاً للإطلاق والتقييد، ولا يعقل علىٰ مبنانا في فهم حقيقة الوضع.

Scanned by CamScanner

نعم، قد يستنتج السامع بالنظر التصديقيّ أنّ المتكلّم قد لاحظه آليّاً؛ لأنّه لا يستعمل لفظاً غير موضوع، لكن هذا الاستنتاج بالنظر التصديقيّ شيء وكون نظره التصوّريّ بنحو اللحاظ الآليّ شيء آخر.

الكلام الثاني: أنّ البراهين التي ذكرها إن تمّت، فإنّما توجب عدم أخذ قيد اللحاظ الآليّ في الموضوع له للحرف؛ لأنّه يلزم من ذلك مثلاً تعدّد اللحاظ وعدم الصدق على الخارجيّات، وكون المعنى الاسميّ أيضاً خاصّاً؛ لأنّه أُخذ فيه اللحاظ الاستقلاليّ، فلنفترض أنّ القيد المأخوذ في الموضوع له للحرف هو عدم اللحاظ الاستقلاليّ، فإنّ هذا يؤدّي إلى الفرق المطلوب له في المقام بين الاسم والحرف من دون أن يرد عليه شيء من تلك الإشكالات[1].

الكلام الثالث: فيما ذكره صاحب الكفاية من الأدلّة على أنّ اللحاظ الآليّ غير مأخوذ في الموضوع له[2]، وهي ما يلي:

الأوّل: أنّه لو فرض أخذ اللحاظ الآليّ في الموضوع له، للزم تعدّد اللحاظ لدى المستعمل الذي يستعمل اللفظ في الموضوع له، بداهة أنّ تصوّر المستعمل فيه ممّا لابدّ منه في استعمال الألفاظ، وهو كما ترى.

وتوجيه ما ذكره دام ظلّه من القضيّة الشرطيّة وهي: «أنّه لو فرض أخذ اللحاظ الآليّ في الموضوع له لزم تعدّد اللحاظ» هو أنّه لو فرض أخذ اللحاظ الآليّ في الموضوع له، فإمّا أن يفرض أخذ مفهوم اللحاظ أو واقع اللحاظ: أمّا الأوّل، فهو خلاف المدّعى، ولا يحقّق جزئيّة المعنى الحرفيّ التي أُريد استنتاجها من فرض

---

(١) ويبقى الموضوع له للحرف أيضاً عامّاً كما يريده الشيخ الآخوند.

(٢) راجع الكفاية، ج ١، ص ١٤.

Scanned by CamScanner

أخذ اللحاظ الآليّ. وأمّا الثاني فإن فسّر بمعنىٰ أخذ نفس اللحاظ الذي يمكّن المستعمل من الاستعمال لزم التهافت؛ لأنّ المستعمِل إنّما يلحظ معنىً مفروضاً في المرتبة السابقة، ويُطرئ عليه لحاظه. وإن فسّر ذلك بمعنىٰ أخذ لحاظ آخر غير ذلك اللحاظ، لزم تعدّد اللحاظ، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

وتوجيه بطلان التالي أنّه: أوّلاً: يكون تعدّد اللحاظ خلاف الوجدان.

وثانياً:(١).

---

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

وثانياً: يمكن البرهنة علىٰ بطلان تعدد اللحاظ بأنّ اللحاظ بذاته من المعلومات الحضوريّة لدىٰ 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 علىٰ هذه البرهنة بأنّ المعلومات الحضوريّة كالحبّ والبغض ونحوهما يمكن لحاظها بإلقاء نظرة ثانويّة عليها، ولا محذور في إحضار صورتها لدىٰ الذهن مع حضورها هي بالذات أيضاً لديه، فإن تصوّرنا إمكانيّة ذلك لا يبقىٰ في المقام عدا دعوىٰ الوجدان.

ويمكن الجواب علىٰ هذا الدليل بإبطال القضيّة الشرطيّة، وذلك باختيار الشقّ الذي يقول: إنّ الواضع أخذ واقع اللحاظ قيداً في الموضوع له، مع بيان: أنّ هذا لا يستلزم تعلّق اللحاظ المصحّح للاستعمال بذاك اللحاظ، فإنّ المستعمل إنّما يحتاج إلىٰ لحاظ القيد بمعنىٰ 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 علىٰ الاستعمال في معنىٰ اللفظ ممكّناً للمستعمِل من الاستعمال.

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

Scanned by CamScanner

وأمّا المسلك الثالث: وهو القول بوجود فارق جوهريّ بين المعنىٰ الحرفيّ والمعنىٰ الاسميّ، فهو المشهور بين المحقّقين المتأخّرين، كالمحقّق النائينيّ والمحقّق الإصفهانيّ والسيّد الأُستاذ دامت بركاته. وهذا المسلك قد يشتمل علىٰ وجوه عديدة يختلف بعضها عن بعض حسب ما ينسب إلىٰ أصحاب هذه الوجوه، فنحن نذكر أوّلاً الجامع بينها، وهو التفريق بين المعنىٰ الحرفيّ والاسميّ بالفارق الذاتيّ بالنحو الذي سوف نوضّح، ثمّ نذكر ما قد ينسب من الوجوه الفرعيّة

→

عالم اللحاظ الذي هو عالم الذهن، والمركّب ممّا يحكي عمّا في الخارج وينتزع منه وما يؤخذ رأساً من عالم الذهن لا يقبل الانطباق علىٰ ما في الخارج، كما هو الحال تماماً في الكلّيّ العقليّ.

وبالإمكان الإجابة علىٰ ذلك بأنّه لم يكن مقصود المستعمِل ولا الواضع انطباق المقيّد علىٰ ما في الخارج بالمعنىٰ المستلزم لانطباق ذات القيد علىٰ ما في الخارج، وإنّما المقصود انطباق ذات المقيّد علىٰ ما في الخارج بما هو مقيّد، وهذا منحفظ بانحفاظ القيد في وعائه المناسب له، وهو الذهن حسب الفرض.

الثالث: أنّه لو فرض اللحاظ الآليّ مأخوذاً في المعنىٰ الموضوع له في الحروف، وأنّه أصبح الموضوع له بذلك خاصّاً، فلم لا يفرض مثل ذلك في الأسماء بأن يقال: إنّ اللحاظ الاستقلاليّ مأخوذ في المعنىٰ الموضوع له في الأسماء، فقد أصبح الموضوع له بذلك خاصّاً في الأسماء أيضاً؟! ونحن نعلم أنّ كيفيّة أخذ اللحاظ في الأسماء وفي الحروف متماثلة، بفرق أنّه في أحدهما آليّ وفي الآخر استقلاليّ.

ويمكن الجواب علىٰ ذلك بأنّه لو فرض أنّ كلّيّة معنىٰ اسم الجنس وجزئيّة المعنىٰ الحرفيّ كانتا وجدانيّتين لشخص ما، وكان يفحص ذاك الشخص عن تفسير لذلك، كان بإمكانه أن يفترض: أنّ المعنىٰ الحرفيّ مقيّد باللحاظ الآليّ، فأصبح جزئيّاً؛ لأنّ واقع اللحاظ فرد يمنع عن انطباق المعنىٰ علىٰ كثيرين، والمعنىٰ الاسميّ مقيّد بعدم اللحاظ الآليّ لا باللحاظ الاستقلاليّ، ولهذا لم يصبح جزئيّاً.

Scanned by CamScanner

المختلفة إلىٰ أصحاب هذا المسلك.

فنقول: إنّنا نوضّح الفارق الذاتيّ والجوهريّ بين المعنىٰ الحرفيّ والمعنىٰ الاسميّ ضمن مراحل خمس:

المرحلة الأُولىٰ: من التوضيح[1] هي: أنّنا حينما نواجه قضيّة خارجيّة من قبيل (نارٍ في الموقد) مثلاً، ننتزع منها مفاهيم عديدة موازية للحقائق الثابتة، فننتزع مفهوم النار ومفهوم الموقد في مقابل حقيقة النار وحقيقة الموقد، وننتزع علقةً ونسبةً بين المفهومين في مقابل العلقة والنسبة الواقعيّة الموجودة بين واقع النار وواقع الموقد، والهدف من انتزاع مفهوم النار ومفهوم الموقد ليس هو إيجاد الخصائص التكوينيّة للنار والموقد بأن تصبح النار مثلاً محرقة للذهن، وإنّما الهدف من ذلك هو إصدار الحكم بكون النار في الموقد، وإصدار الحكم لا يتوقّف علىٰ أن يحضر في الذهن بالنظر التصديقيّ ما هو طرف للحكم، بل يكفي فيه إحضار ما هو طرفه وموضوعه بالنظر التصوّريّ؛ ولهذا يُحضر في الذهن مفهوم النار، ومفهوم النار ليس ناراً حقيقة وبالنظر التصديقيّ، وإنّما هو نار بالنظر التصوّريّ، هذا حال إحضار النار والموقد في الذهن، وأمّا العلقة والنسبة التي يحضرها المتكلّم مثلاً في الذهن فهو يهدف من وراء هذا الإحضار إيجاد الخاصّيّة والأثر التكوينيّ للعلقة والربط، وهو شدّ شيء بشيء، والتوحيد والربط بينهما، وإيجاد الخصائص التكوينيّة لشيء لا يكون بمجرّد إحضار ما هو ذاك الشيء بالنظر التصوّريّ، بل يحتاج

---

(١) كأنّ هذه المرحلة من البيان مصاغة بصياغة مناسبة لفرضيّة تفسير الوجودات الذهنيّة بكونها وجودات لصُور عمّا في خارج الذهن، دون فرضيّة تفسيرها بكونها وجوداً لنفس الماهية الموجودة في الخارج، وأنّ اختلافها عمّا في الخارج إنّما يكون باختلاف الوجود، أمّا الماهية فواحدة.

إلىٰ إحضار ما هو ذاك بالنظر التصديقيّ أيضاً؛ إذ خاصّيّة الشيء وأثره التكوينيّ لا تترتّب إلّا علىٰ وجوده حقيقة، لا علىٰ مجرّد وجوده بالنظر التصوّريّ، فيجب إحضار ما هو علقة ونسبة وربط بالنظر التصديقيّ أيضاً. والقسم الأوّل وهو مثل مفهوم النار والموقد نسمّيه بالاسم، والقسم الثاني وهو مثل الربط بينهما نسمّيه بالحرف. فقد تحصل فرق جوهريّ بين المعنىٰ الاسميّ والمعنىٰ الحرفيّ، وهو: أنّ مفهوم الاسم سنخ مفهوم يكفي بلحاظ الهدف من إحضاره أن يكون ما يحضر في الذهن عين حقيقته بالنظر التصوّريّ كمفهوم النار، ولا يلزم بلحاظ الهدف منه كونه عين حقيقته بالنظر التصديقيّ أيضاً، وإن كان صدفة هو كذلك أحياناً كمفهوم الكلّيّ. وأمّا مفهوم الحرف فهو سنخ مفهوم لا يكفي بلحاظ الهدف من إحضاره إحضار ما هو عين حقيقته بالنظر التصوّريّ، بل لابدّ بلحاظ الهدف من إحضار ما هو عين حقيقته بالنظر التصديقيّ؛ لأنّ المطلوب منه هو آثاره التكوينيّة، وهي لا تترتّب إلّا علىٰ واقع الشيء.

هذا تمام الكلام في المرحلة الأُولىٰ من التوضيح.

وهذا الذي ذكرناه في هذه المرحلة إحدىٰ مدلولات ما اشتهر في هذا المسلك، وما جاء عن المحقّق النائينيّ ﷺ[1] من أنّ المعاني الاسميّة إخطاريّة، والمعاني الحرفيّة إيجاديّة، فمعنىٰ ذلك: أنّ المعنىٰ الاسميّ لا يجب بلحاظ الهدف من إحضاره إيجاده حقيقة في الذهن، بل يكفي إخطاره بمعنىٰ تصوّر صورة عنه تُرىٰ بالنظر التصوّريّ أنّها عين الحقيقة. وأمّا في المعنىٰ الحرفيّ فلابدّ من إيجاده حقيقة في الذهن حتّىٰ يترتّب عليه ما هو أثره التكوينيّ.

---

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

Scanned by CamScanner

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

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

١ ـ النسبة بين النار الخارجيّة والموقد الخارجيّ مثلاً في وعاء الخارج.

٢ ـ النسبة بين النار الذهنيّة والموقد الذهنيّ في وعاء ذهن المتكلّم.

٣ ـ 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: أنّه جامع عرضيّ من قبيل جامع «أحدها» أو «الشيء» ونحو ذلك، وليس جامعاً ذاتيّاً.

البرهان على ذلك يتكوّن من ثلاث كلمات:

١ ـ إنّ تحصيل الجامع الذاتيّ يكون بالاحتفاظ على المقوّمات الذاتيّة أو بعضها للأفراد، وإلغاء الخصوصيّات العرضيّة لها، فمثلاً في تحصيل الجامع الذاتيّ 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 الأُولى من البيان، لا تفسيرها بكونها مجرّد تصاوير وانعكاسات عمّا في الخارج، وكيف لا وهي متفرّعة على ما قال أُستاذنا ـ على المرحلة الأُولى المصاغة على مبنى ذاك التفسير!

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

Scanned by CamScanner

وغير ذلك، ويحتفظ علىٰ المقوّمات الذاتيّة وهي الحيوانيّة وا
الجامع هو الحيوان الناطق، أو الإنسان، أو علىٰ بعض المقوّمات
كالحيوانيّة فقط، فيكون الحيوان جامعاً ذاتيّاً بين أفراد الإنسان.

٢ـ إنّ كلّ نسبة من هذه النسب تكون مقوّماتها الذاتيّة تماماً
الذاتيّة للأُخرىٰ؛ لأنّ النسبة في الحقيقة ليست إلّا حدّاً لوجود
وجوداً مستقلّاً في قبالهما، فمقوّماتها عبارة عن شخص وجود
النسب المتعدّدة حتّىٰ إذا اتّحدت في المفهوم تكون متغاير
الوجودات، والنسبة متقوّمة بشخص الوجودات بما هي أشخاص
هي هي، فالمفاهيم بما هي مفاهيم بغضّ النظر عن أيّ وجود لها ـ
أو فرضيّ واعتباريّ لا يتعقّل بينها أيّ نسبة.

٣ـ أنّنا إذا أردنا أن ننتزع جامعاً ذاتيّاً بين أفراد النسب، فهل نحتفظ
الذاتيّة لها كما قلنا في الكلمة الأُولىٰ، أو نلغي تلك المقوّمات وهي أش
الأطراف؟ فإن فرض الأوّل وهو الاحتفاظ علىٰ المقوّمات الذاتيّة
وجودات الأطراف، لم يتحقّق جامع لما عرفت في الكلمة الثانية من أن
متباينة. وإن فرض الثاني وهو إلغاء الأطراف، لم يبقَ شيء يكون هو ال
المقوّمات الذاتيّة لا معنىٰ لانتزاع جامع ذاتيّ، إذن فمفهوم النسبة الذي
النسب ليس إلّا جامعاً عرضيّاً من قبيل جامع «الشيء» وجامع «أحده

المرحلة الرابعة[1]: أنّ المعنىٰ الحرفيّ ليس له تقرّر ماهويّ في ا

Scanned by CamScanner

جود. وتوضيح ذلك: أنّ المفهوم الاسميّ في الذهن يمكن بنظرة تحليليّة
إلىٰ ماهية ووجود، وتشكّل قضيّة تحليليّة، فيقال: النار وجدت في
فالوجود والماهية وإن كانا متّحدين خارجاً ولكن بحسب التحليل تتقرّر
تبة السابقة ماهية، ويحمل عليها الوجود أو العدم. وهذا معناه: أنّ مفهوم
مرتبة وقوعه موضوعاً لهذه القضيّة التحليليّة له تقرّر في نفسه بقطع النظر
جود، وهذا التقرّر الماهويّ يوجد في باب المفاهيم الاسميّة. وأمّا في
م الحرفيّة فهذا النحو من التقرّر الماهويّ غير معقول. بيان ذلك: أنّه لو لم
يّة أفراد النسب عبارة عن حدود أشخاص الوجودات كما عرفت في
الثالثة، بل كانت لها ماهية مستقلّة عن وجود الطرفين، أمكن أن يشار إلىٰ
اهية وتجعل موضوعاً لقضيّة تحليليّة، ويحمل عليها الوجود، وكان لها
هويّ في ذاتها بغضّ النظر عن الوجود، ولكن قد عرفت أنّ المعنىٰ الحرفيّ
لا عبارة عن حدّ الوجودات فليست له ماهية وراء حدّ الوجود، فإذا غُضّ
ن الوجود كان معنىٰ ذلك غضّ النظر عن ماهية المعنى الحرفيّ، فليس له
اهويّ في المرتبة السابقة علىٰ الوجود.

مة أُخرىٰ: أنّ المفهوم الاسميّ له تقرّر ماهويّ قبل مرتبة الوجود في الذهن،
جد في الذهن، وأمّا المفهوم الحرفيّ فقبل مرتبة وجود الطرفين بحدّهما في
ليس له تقرّر ماهويّ، ويحصل له التقرّر الماهويّ في نفس مرتبة وجود
ين بما لهما من حدّ في الذهن؛ لأنّ هويّة المعنىٰ الحرفيّ ليست إلّا عبارة عن
حدّ شخص وجود الطرفين، إذن ففي مرتبة سابقة علىٰ عالم الذهن لا يوجد
ماهويّ للمعنىٰ الحرفيّ كما كان يوجد للمعنىٰ الاسميّ، وإنّما يكون تقرّره

Scanned by CamScanner

وهذا أيضاً أحد مداليل ما جاء عن المحقّق النائينيّ ﷺ من أنّ إخطاريّة، ومعاني الحروف إيجاديّة، أي: أنّ المفهوم الاسميّ له ت نفسه بغضّ النظر عن مرتبة عالم الذهن، ثُمّ يخطر في الذهن. وأمّا فتقرّره الماهويّ لا يكون إلّا بنفس وجوده في الذهن.

المرحلة الخامسة: أنّ مفهوم النار مثلاً الذي هو معنىً اسميّ إذا وجوده في الذهن، فنسبته إلىٰ النار الخارجيّة نسبة المماثل إلىٰ ال التفت إليه بقطع النظر عن وجوده الذهنيّ، فنسبته إليها نسبة الكلّيّ العلاقة الذهنيّة فنسبتها إلىٰ العلاقة الخارجيّة دائماً هي نسبة المماث لأنّها بالنظر إلىٰ الوجود تكون فرداً مماثلاً للفرد الخارجيّ، وبقط الوجود عرفت أنّه ليس لها تقرّر ماهويّ حتّىٰ تنسب إلىٰ الخارج جامع حتّىٰ تكون نسبته إلىٰ ما في الخارج نسبة الكلّيّ إلىٰ فرده.

وهذا الفرق بين المعنىٰ الاسميّ والمعنىٰ الحرفيّ مدلول ثالث م جاء عن المحقّق النائينيّ ﷺ من أنّ معاني الأسماء إخطاريّة، ومعا إيجاديّة، فالمعنىٰ الاسميّ منطبق علىٰ ما في الخارج انطباق الكلّيّ فكأنّه أُخذ من الخارج وأُخطر إلىٰ الذهن من الخارج. وأمّا الم فلا يخطر إلىٰ الذهن من الخارج، بل نسبته إلىٰ ما في الخارج نسبا الوجود، لا الكلّيّ إلىٰ فرده.

ويبقىٰ هنا سؤال وهو أنّ النسبة الذهنيّة الحرفيّة بعد أن كانت و للوجود الخارجيّ، ولم تكن بأيّ وجه من الوجوه عنواناً للمعنون ا كلّيّاً منطبقاً علىٰ الأفراد الخارجيّة، فكيف تحكي عن الخارج؟!

وبكلمة أُخرىٰ: أنّ المعنىٰ الـ

Scanned by CamScanner

ـ مفهوماً (وبقطع النظر عن وجوده الذهنيّ) كان عنواناً ينطبق علىٰ معنونه
ـيّ، وكلّيّاً ينطبق علىٰ مصداقه الخارجيّ، فكان يعتبر فانياً في الخارج، أو
ن يُرىٰ بالنظر التصوّريّ عين ما في الخارج، فمن هنا جاءت حكايته عمّا
ـارج. أمّا المعنىٰ الحرفيّ فقد فرضتم أنّه ليست نسبته إلىٰ ما في الخارج إلّا
لمماثل إلىٰ المماثل، لا العنوان إلىٰ المعنون أو الكلّيّ إلىٰ الأفراد، فـيتوجّه
ـ عن أنّه كيف تتمّ إذن حكايته عمّا في الخارج؟!

لجواب: أنّ حكايته عمّا في الخارج تكون بتبع المفهوم الاسميّ، حيث إنّه
ـ التصوّريّ يرىٰ أنّ ما تصوّره من النار والموقد هو نـفس النـار والمـوقد
ـجيين، فبهذا النظر يرىٰ أنّ النسبة بينهما هي نفس النسبة بينهما.

قد اتّضح بما ذكرناه التباين الذاتيّ بين المعنىٰ الاسميّ والمعنىٰ الحرفيّ.

اتّضح بهذه المراحل الخمس معنىٰ القول المعروف في هذا المسلك من كون
ـي الأسماء إخطاريّة ومعاني الحروف إيجاديّة، وصفوة القـول فـي ذلك: إنّ
ـجاديّة لها ثلاثة أركان:

١ ـ إنّ المعنىٰ الحرفيّ لا يتأتّىٰ الغرض منه إلّا إذا كان عين الحقيقة، كما مضىٰ
لمرحلة الأُولىٰ.

٢ ـ إنّ المعنىٰ الحرفيّ بغضّ النظر عن وجوده في الذهن ليس له تقرّر ذاتـيّ
ـهويّ، بخلاف المعنىٰ الاسميّ المتقرّر ذاتاً وماهيةً بـقطع النـظر عـن عـالم
ـجود، وهذا ما اتّضح بالمرحلة الثالثة والرابعة.

٣ ـ إنّ المعنىٰ الحرفيّ نسبته إلىٰ الفرد نسبة الوجود إلىٰ الوجود، لا نسبة الكلّيّ
الفرد، وهذا ما بيّن في المرحلة الخامسة.

هذا تمام الكلام في بيان أصل المسلك الثالث.

Scanned by CamScanner

هذا، وقد نسب السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ في ذلك كلاماً إلىٰ المحقّق النائينيّ ﷺ، واعترض عليه، وكلاماً إلىٰ المحقّق الإصفهانيّ ﷺ، واعترض عليه. ولعلّ التأمّل فيما ذكرناه من المراحل الخمس، مع التحفّظ علىٰ ما ينبغي أن ينسب إلىٰ هؤلاء يورث القطع بأنّ مراد المحقّق النائينيّ ﷺ، والمحقّق الإصفهانيّ ﷺ والسيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ واحد، ولا خلاف حقيقيّ بينهم.

أمّا المحقّق النائينيّ ﷺ فقد فسّر السيّد الأُستاذ مدّعاه بأنّ المعنىٰ الحرفيّ إيجاديّ بمعنىٰ أنّ المعنىٰ الحرفيّ هو نفس الربط الذي يوجده الحرف في مرحلة الكلام، فكلمة «في» مثلاً في قولنا: «النار في الموقد» لا تكشف عن معنىً ثابت وراء عالم اللفظ، وإنّما هي توجد الربط في عالم اللفظ بين لفظة «النار» ولفظة «الموقد».

وفسّر برهان المحقّق النائينيّ ﷺ علىٰ مدّعاه بأنّ المعنىٰ: إمّا إخطاريّ أو إيجاديّ، ومعنىٰ كونه إخطارياً أن يكون قابلاً للّحاظ الاستقلاليّ، ومعنىٰ كونه إيجادياً أن يكون عبارة عن الربط في عالم اللفظ والكلام، وبما أنّ المعنىٰ الحرفيّ ليس إخطارياً؛ إذ لا يعقل لحاظه مستقلاً فينحصر الأمر في كونه إيجادياً.

وأورد علىٰ مدّعاه بأنّ الحرف لا يوجد الربط الكلاميّ بالمعجز، وإنّما يوجده باعتبار الدلالة علىٰ معنىً، 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 معنىً سابق، فيجب في مرتبة سابقة تنقيح ذاك المعنىٰ.

وأورد علىٰ برهانه بأنّ قسمة المعنىٰ إلىٰ إيجاديّ وإخطاريّ غير حاصرة، بل هناك شقّ ثالث، وهو أن يكون للحرف معنىً ثابت قبل مرحلة الكلام، ويكون

Scanned by CamScanner

الكلام حاكياً عنه، فلا يكون إيجاديّاً، ولكن ذاك المعنىٰ لا يقبل اللحاظ الاستقلاليّ، فلا يكون إخطاريّاً[١].

أقول: من البعيد جدّاً أن يكون مدّعىٰ المحقّق النائينيّ ﷺ أنّ الحرف يوجد الربط في عالم اللفظ من دون وجود أيّ ما بإزاءٍ له غير الربط الحاصل في مرحلة الكلام، فإنّ هذا واضح البطلان إلىٰ حدّ لا يعرف الإنسان كيف يبيّنه، وأيّ ارتباط بين الألفاظ بما هي ألفاظ؟! وكيف يغفل المحقّق النائينيّ ﷺ عن بطلان مثل ذاك؟!

والمظنون: أنّ مقصوده ﷺ ليس هو إيجاديّة ألفاظ الحروف، وإنّما مقصوده إيجاديّة معاني الحروف. نعم، أحياناً يعبّر بأنّ الحرف يوجد الربط في عالم الكلام، ولكن أكبر الظنّ أنّه يقصد إيجاد الربط بلحاظ مدلول الكلام، أي: بلحاظ أُفق القضيّة الذهنيّة القائمة في ذهن المتكلّم، لا بلحاظ نفس اللفظ الذي هو صوت في الهواء. ومعنىٰ الإيجاديّة في ذلك الأُفق هو ما ذكرناها من الأركان الثلاثة، والتي أهمّها الركن الثاني، وهو: أنّ المعنىٰ الحرفيّ ليس له تقرّر ماهويّ بقطع النظر عن عالم الوجود، فبقطع النظر عن هذا الأُفق ليست له مقوّماته الذاتيّة. وأمّا المفهوم الاسميّ فمقوّماته الذاتيّة محفوظة قبل هذا الأُفق، وتخطر في هذا الأُفق. وهذا معنىً دقيق صحيح لا يحتمل أن يرفضه نفس السيّد الأُستاذ دامت بركاته.

وأكبر الظنّ أنّه ليس مراده بالإخطاريّة قابليّة المعنىٰ للّحاظ الاستقلاليّ، بل هي ما يقابل الإيجاديّة بالمعنىٰ الذي عرفت، أي: أنّ المعنىٰ الاسميّ له تقرّره بمقوّماته الذاتيّة قبل عالم الذهن، فكأنّه شيء يخطر علىٰ الذهن في مقابل

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٨ ـ ٢٠ تحت الخطّ بحسب طبعة (كتابفروشي مصطفوي) بقم، وراجع المحاضرات، ج ١، ص ٥٩ فصاعداً بحسب طبعة الصدر بقم.

Scanned by CamScanner

فإنّه ـ على أيّ حال ـ قد فرضت الواسطة تعليليّة، وهذا معناه: أنّ العارض قد عرض حقيقة على الشيء، وإنّما الواسطة واسطة تعليليّة.

وأمّا الرابع وهو ما إذا كانت الواسطة حيثيّة تقييديّة، أي: أنّها هي محطّ العرض، فهو على أربعة أقسام:

الأوّل: أن يكون ذو الواسطة جزءاً تحليليّاً من الواسطة، كما إذا كانت الواسطة عبارة عن النوع، وذو الواسطة عبارة عن الجنس، فالجنس معروض ضمنيّ والنوع معروض استقلاليّ.

الثاني: عكس الأوّل، أي: أنّ الواسطة جزء تحليليّ للموضوع كعروض العرض على النوع بواسطة الجنس[1].

الثالث: أن يكون ذو الواسطة مع الواسطة متباينين ذاتاً، ولكنّهما اتّحدا في الوجود كما في الجنس والفصل[2].

الرابع: أن يكونا متباينين ذاتاً ووجوداً، كقولنا: الجسم بطيء أو سريع، مع أنّ البطء والسرعة يعرضان حقيقةً على الحركة التي هي مباينة ذاتاً ووجوداً مع الجسم[3].

ويقول ﷺ: إنّ المناط في ذاتيّة العرض إمّا هو عالم الحمل أو عالم العروض، فبلحاظ الحمل تكون كلّ الأقسام ذاتيّة إلّا 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 الإسلاميّ بقوله: «وذلك مثل الخواصّ العارضة على الفصل بالنسبة إلى جنسه، مثل المُدركيّة 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.

Scanned by CamScanner

هو الاتّحاد في الوجود، وهذا ثابت فيما عدا الأخير، وبلحاظ العروض تكون الأقسام الثلاثة الأخيرة عوارض غريبة[١]؛ لأنّها في الحقيقة عرضت على الواسطة التي هي حيثيّة تقييديّة، كما أنّ الأقسام الثلاثة الأُولىٰ كانت عوارض ذاتيّة، وأمّا الرابع وهو عروض العارض علىٰ الجنس بواسطة النوع فهذا عروض ضمنيّ للعرض علىٰ الشيء؛ لأنّ الجنس موجود في ضمن النوع فما يعرض علىٰ النوع يكون عارضاً ضمناً علىٰ الجنس، فإن قلنا بكفاية العروض الضمنيّ في الذاتيّة كان هذا عارضاً ذاتيّاً، وإن قلنا باشتراط الاستقلاليّة في العروض كان هذا عارضاً غريباً.

ثُمّ استظهر ﷺ من كلمات الفلاسفة أنّ الملحوظ هو عالم العروض لا عالم الحمل، وأنّ العروض يجب أن يكون استقلاليّاً لا ضمنيّاً، إذن فالعرض الذاتيّ هو الأقسام الثلاثة الأُولىٰ والباقي كلّه غريب حتّىٰ القسم الرابع وهو ما يعرض علىٰ الجنس بواسطة النوع، وإلّا للزم أن يبحث في علم الحيوان عن عوارض الإنسان، وفي علم الطبيعي الذي موضوعه الجسم عن الطبّ.

وقد نقل المحقّق العراقيّ عن المحقّق الخواجة نصير الدين الطوسيّ ﷺ في شرح الإشارات أنّه إذا كان عندنا موضوعان: أحدهما أخصّ والآخر أعمّ، فالبحث عن

---

(١) وهذا الكلام لا ينطبق علىٰ القسم الأوّل من هذه الأقسام الثلاثة الأخيرة، وهو عروض العرض علىٰ النوع بواسطة الجنس كعروض الألم علىٰ الإنسان بواسطة الروح الحيوانيّة؛ فإنّ الألم يعرض حقيقةً علىٰ الإنسان.

والواقع: أنّ الحقّ مع المحقّق العراقيّ ﷺ الذي قلنا: إنّه حذف هذا القسم، فهو غير مذكور لا في المقالات ولا في نهاية الأفكار؛ وذلك لأنّ الروح الحيوانيّة حيثيّة تعليليّة لعروض الألم علىٰ الإنسان، وبكلمة أُخرىٰ: إنّ عروض العرض علىٰ النوع بواسطة الجنس لا يعقل أن يكون إلّا لكون الجنس حيثيّة تعليليّة، فيدخل ذلك في قسم الحيثيّة التعليليّة، ولا يوجد لدينا هذا القسم في فرض كون الواسطة حيثيّة تقييديّة.

Scanned by CamScanner

عوارض الأخصّ يكون تحت البحث عن عوارض الأعمّ، ومن هنا استظهر المحقّق العراقيّ ﷺ أنّ الملحوظ للفلاسفة هو العروض الاستقلاليّ، حيث فهم من هذا التعبير أنّ البحث عن عوارض الأخصّ خارج عن البحث عن عوارض الأعمّ.

ويرد علىٰ المحقّق العراقيّ ﷺ ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأوّل: أنّ استظهاره من كلام المحقّق الطوسيّ ﷺ 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 التحتيّة خروجه عن بحث الأعمّ، بل مقصوده منها ما ينسجم مع خروجه عنه وينسجم مع اندراجه فيه، والدليل علىٰ ذلك هو الجزء الأخير من كلامه حيث يقول بعد ذلك: إنّ ذلك الخاصّ لو كانت نسبته إلىٰ العامّ نسبة النوع إلىٰ 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 إلىٰ العامّ نسبة المقيّد إلىٰ 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. فكأنّ المحقّق العراقيّ ﷺ 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 ذاتيّاً لجنسه بصريح كلماتهم؟

الإشكال الثاني: أنّه لا يعقل التفصيل بين الحمل والعروض بالنحو الذي ذكره المحقّق العراقيّ ﷺ وليست دائرة الحمل أوسع من دائرة العروض كما تخيّل.

وتوضيح ذلك: أنّ الواقع له مرتبتان: مرتبة الوجود الخارجيّ، ومرتبة التحليل،

Scanned by CamScanner

فإذا لاحظنا مرتبة الوجود الخارجيّ، فمتىٰ ما صدق الحمل صدق العروض وبالعكس، فالأقسام الستّة[١]، أعني: ما عدا القسم الأخير من الأقسام التي ذكرها المحقّق العراقيّ ﷺ يكون الحمل والعروض معاً فيها ذاتيّاً، فإدراك الكلّيّات إذا فرض عارضاً علىٰ النوع أو الفصل فهو محمول وعارض حقيقة علىٰ الجنس في مرتبة الوجود الخارجيّ، وأمّا إذا لاحظنا مرتبة التحليل فالجنس شيء والفصل شيء آخر مباين له، وفي تلك المرتبة عوارض الفصل وكذا النوع لا تحمل علىٰ الجنس وكذا العكس، فكما لم يصدق العروض لم يصدق الحمل، إذن فلو أُريد التفصيل وجب أن يفصل بين مرتبة الوجود ومرتبة التحليل، لا بين الحمل والعروض.

الإشكال الثالث الذي به تتّضح حقيقة الحال هو: أنّ مراد الحكماء من العرض الذاتيّ ليس هو الذاتيّ عروضاً أو حملاً بلحاظ مرتبة التحليل فقط، وإلّا لكان عارض النوع غريباً عن الجنس، فإنّ ما يعرض علىٰ الكلّ بما هو كلّ ليس بحسب الدقّة عارضاً علىٰ جزئه التحليليّ بوجه من الوجوه، في حين نراهم يجعلون عارض النوع ذاتيّاً للجنس. وليس مرادهم أيضاً من العرض الذاتيّ الذاتيّة عروضاً أو حملاً بلحاظ مرتبة الوجود، فإنّهم اتّفقوا علىٰ أنّ العرض الذي يعرض علىٰ الشيء بواسطة أمر أعمّ خارجيّ أو بواسطة أمر أخصّ خارجيّ ليس ذاتيّاً، مع أنّه في مرتبة الوجود عارض ومحمول علىٰ ذلك الشيء. بل المراد من الذاتيّة هي الذاتيّة بلحاظ منشَأيّة موضوع المسألة لمحمولها.

وتوضيح ذلك: أنّ موضوع المسألة يتصوّر له نسبتان إلىٰ محمولها:

---

(١) بل الخمسة؛ لما عرفت من أنّ الخامس ـ حسب ترتيب أُستاذنا ﷺ ـ لا وجود له، ولم يذكره المحقّق العراقيّ.

Scanned by CamScanner

الأُولىٰ: نسبة المحلّيّة والمعروضيّة علىٰ حدّ محلّيّة الجسم للبياض والحرك
وهذه النسبة هي التي لاحظها المحقّق العراقيّ ﷺ، والذاتيّة بهذا اللحاظ معناها
قاله المحقّق العراقيّ ﷺ وهو العروض حقيقةً ولو بواسطة تعليليّة.

والثانية: نسبة المنشَأيّة، أي: كون الموضوع منشأً وعلّةً في إيجاد العرض
والنسبة المنشَأيّة بالقياس إلىٰ النسبة المحلّيّة بينهما عموم من وجه، فقد تجتمع
كما في الحرارة بالنسبة إلىٰ النار، فالنار محلّ لها ومنشأ لها في وقت واحد، و
تفترقان كما في الحرارة التي عرضت علىٰ الماء بواسطة مجاورته للنار، فلو ق
هذه الحرارة إلىٰ الماء كانت نسبتها إليه نسبة المحلّيّة دون نسبة المنشَأيّة،
قسناها إلىٰ مجاورة النار كانت نسبتها إليها نسبة المنشَأيّة دون المحلّيّة. ومقص
الحكماء ليست هي الذاتيّة المحلّيّة، لا بلحاظ مرتبة التحليل، وإلّا لزم غرا
عرض النوع علىٰ الجنس، ولا بلحاظ الوجود، وإلّا لزم كون الأقسام السبعة
التي تُذكر كلّها ذاتيّة ما عدا قسم واحد وهو ما كان بواسطة أمر مباين، وإ
مقصودهم هي الذاتيّة المنشَأيّة، أي: أن يكون الموضوع منشأً للعرض ولو بالواس

وبهذا التفسير للذاتيّة يتّضح السرّ فيما اعترفوا به ـ كما صرّح المحقّق الطو
في شرح الإشارات ـ من أنّ ما يعرض بلا واسطة أو بواسطة أمر مساوٍ داخلي
خارجيّ فهو ذاتيّ، وما يعرض بواسطة أمر أعمّ أو أخصّ فهو غير ذاتيّ.

وشرحه: أنّ هذا الكلام مشتمل علىٰ دعاوي أربع:

الدعوىٰ الأُولىٰ: أنّ ما يعرض علىٰ الشيء بلا واسطة فهو عرض ذاتيّ، و
واضح؛ إذ مع فرض عدم وجود واسطة يكون الموضوع وحده منشأً للمح

---

(١) بل الستّة كما مضىٰ.

Scanned by CamScanner

وكافياً في وجوده، ولا نقصد من الذاتيّة إلّا هذا.

الدعوىٰ الثانية: أنّ ما يعرض علىٰ الشيء بواسطة أمر مساوٍ خارجيّ أو داخليّ فهو أيضاً عرض ذاتيّ، والبرهان علىٰ ذلك ـ علىٰ ضوء تفسيرنا للذاتيّة ـ هو أنّه إذا وجدت واسطة مساوية كانت هي المنشأ للمحمول، نقلنا الكلام إلىٰ تلك الواسطة لنرىٰ أنّها هل تعرض علىٰ الموضوع بواسطة أمر أعمّ، أو أخصّ، أو بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوٍ؟ أمّا فرض كونها تعرض عليه بواسطة أمر أعمّ فغير معقول؛ إذ لو كانت تعرض عليه بواسطة أمر أعمّ لكانت أعمّ، وهو خلف، وأمّا فرض كونها تعرض عليه بواسطة أمر أخصّ فأيضاً غير معقول؛ إذ لو كانت تعرض عليه بواسطة أمر أخصّ لكانت أخصّ، وهو خلف، وأمّا فرض كونها تعرض عليه بلا واسطة فهو يثبت المطلوب؛ لأنّ الواسطة حينئذٍ تكون عرضاً ذاتيّاً للموضوع، وبالتالي يكون العرض الذي عرض بواسطتها ذاتيّاً له أيضاً؛ لأنّ الموضوع يكون بالأخرة منشأً لهذا العرض ولو بالواسطة، وأمّا إذا فرض كون الواسطة عارضة علىٰ الموضوع بواسطة أمر مساوٍ فحينئذٍ ننقل الكلام إلىٰ ذلك الأمر المساوي، وهكذا إلىٰ أن ننتهي لدفع التسلسل إلىٰ واسطة عرضت علىٰ الموضوع بلا واسطة، فتكون ذاتيّة للموضوع، فتصبح كلّ هذه الأعراض المتسلسلة ذاتيّة له.

الدعوىٰ الثالثة: أنّ ما يعرض علىٰ الشيء بواسطة أمر أعمّ سواء كان داخليّاً كالجنس أو غير داخليّ ليس ذاتيّاً، والنكتة في ذلك: أنّ الخصوصيّة التي زاد بها الموضوع عن الواسطة الأعمّ خارجة عن المنشأيّة، ويكون ضمّها إلىٰ الأعمّ في منشأيّته لهذا العرض ضمّاً للحجر إلىٰ جنب الإنسان، فالمنشأيّة للموضوع بحدّه غير محفوظة.

الدعوىٰ الرابعة: أنّ ما يعرض علىٰ الشيء بواسطة أمر أخصّ فهو غير ذاتيّ،

Scanned by CamScanner

فما يعرض للحيوان بواسطة الضاحكيّة أو التعجّب ليس عرضاً ذاتيّاً للح
والنكتة في ذلك: أنّ المنشَأيّة غير محفوظة؛ إذ هذه الوساطة تعني: أنّ الحيو
وحدها لا تكفي لإيجاد الضحك، بل الضحك يحتاج إلىٰ أمر آخر أخصّ، ف
هذا برهاناً علىٰ غرابة العارض الذي يعرض علىٰ الشيء بواسطة أمر أخصّ.
نعم، هذا البرهان لا يأتي في عروض الفصل علىٰ الجنس. وتوضيح ذلك
الناطقيّة مثلاً بحسب الدقّة تعرض علىٰ الحيوان بواسطة أمر أخصّ، وهو أنّ
الحيوان ناطق، وبعض الحيوان أخصّ من طبيعي الحيوان، ولكن مع ذلك الن
عرض ذاتيّ للحيوان؛ وذلك لأنّ عروض الناطقيّة علىٰ الحيوان لم يكن بو
ضمّ أمر آخر خارج عن حقيقة الحيوانيّة إلىٰ الحيوان حتّىٰ يقال: إذن لم
الحيوانيّة هي المنشأ التامّ للناطقيّة، فتصبح الناطقيّة عرضاً غريباً للحيوان، ف
يضمّ أمر إلىٰ الحيوانيّة قبل النطق، وإلّا لتفصّل الحيوان قبل هذا الفصل، و
الفصل الحقيقيّ هو ذاك الأمر، وكانت الناطقيّة من الأعراض الخاصّة، وهذا
فالناطقيّة إنّما عرضت علىٰ ذات الحيوان، أي: أنّ ذات الحيوان بلا ضمّ أيّ
آخر إليه هو المنشأ للناطقيّة. نعم، ليس كلّ حيوان منشأً للناطقيّة، وإنّما هو ح
خاصّ، لكن هذه الخصوصيّة ليست عبارة عن ضمّ أمر زائد عليه، بل هي عبار
به الامتياز المتّحد مع ما به الاشتراك بناءً علىٰ معقوليّة ما يسمّونه بالتشكيك الخا
وطبعاً نحن نتكلّم هنا بناءً علىٰ مباني الفلاسفة من القول بالتشكيك الخاصّيّ
عروض الفصل علىٰ بعض أفراد الجنس ليس علىٰ أساس اختيار فاعل مختار،
علىٰ أساس ذات الجنس، وأمّا تحقيق حال هذه المباني وأمثالها فليس هنا محلّه
وإذا عرفت أنّ عروض الفصل علىٰ الجنس عروض ذاتيّ، اتّضح بذلك

Scanned by CamScanner

لذاتيّ للشيء عرض ذاتيّ لذلك الشيء؛ لأنّ معلول المعلول معلول. وبهذا يعرف
يضاً أنّ عرض النوع ذاتيّ للجنس، فإنّه وإن كان النوع أخصّ من الجنس ولكن
هذه الأخصّيّة إنّما هي بسبب الفصل الذي لا يسبِّب دخله في ثبوت العرض كون
لعرض غريباً علىٰ الجنس، وبهذا اتّضح السرّ فيما مضىٰ عن شرح الإشارات من
نّ الخاصّ لو كانت نسبته إلىٰ العامّ نسبة النوع إلىٰ الجنس، فالبحث عن الخاصّ
داخل في البحث عن العامّ وجزء منه، ولو كانت نسبته إليه نسبة المقيّد إلىٰ المطلق،
فالبحث عن الخاصّ ليس جزءاً من البحث عن العامّ.

وقد ظهر أيضاً بما ذكرناه الخلل فيما ذكره جملة من المحقّقين كالمحقّق
لإصفهانيّ[1]، حيث قالوا في مقام بيان الضابط لذاتيّة العرض وعدم ذاتيّته
حينما يكون عارضاً علىٰ الشيء بواسطة أخصّ: إنّه متىٰ ما كانت الواسطة مع
لعرض مجعولين بجعل واحد كان العرض ذاتيّاً، ومتىٰ ما كان كلّ منهما مجعولاً
بجعل مستقلّ كان العرض غريباً، فمثلاً العوارض التي تعرض علىٰ الإنسان
بواسطة كونه عراقيّاً من قبيل أمزجة خاصّة أو عادات خاصّة تكون عوارض
غريبة للإنسان؛ لأنّها مجعولة بجعل مستقلّ غير جعل العراقيّة، ولكن الجسميّة
لعارضة علىٰ الوجود بواسطة كونه جوهراً عارض ذاتيّ للوجود؛ لأنّ الجسميّة مع
لجوهريّة مجعولتان بجعل واحد.

أقول: قد تمكن دعوىٰ: أنّ اتّخاذ الواسطة مع العرض في الجعل يكون نكتة في
كون العرض أوّليّاً، حيث إنّ الواسطة ليس لها جعل زائد علىٰ العرض، فكأنّما
عرض العرض رأساً علىٰ الشيء بلا واسطة، ولكنّ العارض الذاتيّ أعمّ من

---

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

Scanned by CamScanner

العارض الأوّلي، ولا يشترط فيه عدم الواسطة، فإنّ
المنشَأيّة بأن يكون المعروض منشأً لوجود العارض

وعلىٰ أيّ حال، فقد اتّضح بما ذكرناه: أنّ حمل
علىٰ الذاتيّة المنشَأيّة هو الذي يفسّر لنا مجموع هذه الأ

تنبيهات:

بقي التنبيه علىٰ عدّة أُمور:

الأوّل: أنّ الأُصوليّين قد ذكروا في المقام العرض
مباين، وجعلوه عرضاً غريباً[1]، وهذا القسم هو من
وليس موجوداً في التقسيم الأصليّ.

وتوضيح النكتة في ذلك: أنّ علماء الأُصول قصدو
والتساوي الأخصّيّة في الصدق والانطباق، والأعمّيّة أو
شيء أخصّ من شيء أنّه يصدق علىٰ بعض أفراده لا تم

---

(١) لعلّ توضيح المقصود [illegible]

Scanned by CamScanner

أنّه يصدق علىٰ تمام أفراده وزيادة، ومعنىٰ التساوي هو التساوي في الصدق والانطباق، أي: كلّ منهما يصدق علىٰ ما يصدق عليه الآخر دون غيره، فاضطرّوا إلىٰ جعل عنوان في مقابل هذه العناوين وهو المباين، في حين ليس مراد الحكماء من الأعمّيّة والأخصّيّة والتساوي ذلك، بل مرادهم منها هو الأعمّيّة والأخصّيّة والتساوي في المورد، سواء كان منطبقاً عليه أو لا. وهذا هو الذي ينبغي أن يراد؛ لأنّ الميزان في ذاتيّة العرض مع الواسطة وعدم ذاتيّته هو كون الواسطة مساوية بالمعنىٰ الثاني وعدمه، فلو أنّ عارضاً عرض علىٰ جوهر بواسطة عرض آخر ذاتيّ له، فهذه الواسطة وإن كانت مباينة للجوهر بالمعنىٰ الأوّل ولكن مع ذلك يعتبر عرضها عرضاً ذاتيّاً للجوهر قد عرض عليه بواسطة أمر مساوٍ، والسرّ في ذلك ما مضىٰ من أنّ معلول المعلول معلولٌ، وأنّ ما يعرض ذاتاً علىٰ شيء عارض علىٰ شيء آخر بالذات عارض ذاتيّ له، ولذا صرّح المحقّق الطوسيّ في شرح الإشارات بأنّ العرض الذي يعرض علىٰ الشيء بواسطة أمر مساوٍ من قبيل ما يعرض عليه بواسطة فصله، أو بواسطة عرض آخر مساوٍ له يكون ذاتيّاً له. وعلىٰ هذا الأساس فالمباين يرجع إلىٰ أحد هذه الأقسام، أي: إلىٰ الأعمّ أو الأخصّ أو المساوي.

الثاني: قد عرفت أنّ الملحوظ للحكماء هو الذاتيّة المنشَأيّة، لا الذاتيّة المحلّيّة، إلّا أنّه قد يقال: إنّ المحل ـ وهو حامل العرض ـ أيضاً يكون منشأً وعلّة للعرض؛ وذلك لأنّه مادّة له، فهو أحد العلل الأربع عند الحكماء، حيث قالوا: إنّ الشيء بحاجة إلىٰ أربع علل: العلّة الفاعليّة، والعلّة المادّيّة، والعلّة الصوريّة، والعلّة الغائيّة. إذن فالمحلّ يعدّ علّة للعرض؛ لأنّه علّة مادّيّة له.

ولكن مع ذلك نقول: إنّ العرض لا يعتبر ذاتيّاً بالذاتيّة المنشَأيّة لمحلّه؛ والنكتة

في ذلك: أنّ المحلّ ليس علّة تامّة للعرض حتّىٰ يستتبعه، فالخشبيّة مثلاً لا
لتحقّق السريريّة حتّىٰ تكون السريريّة ذاتيّة لها، فالعرض الذاتيّ للشيء هو
يكون ذلك الشيء مستتبعاً له وكافياً في تحقّقه، والمحلّ لا يلزم أن يكون
بالنسبة إلىٰ العرض. نعم، قد يتّفق أنّ المادّة سنخ مادّة فرضها يساوق فرض الف
والغاية كمادّة النبات التي تعرض لها أعراض من النموّ وطبع التغذية والح
والموت، فمثل هذه الأعراض تعتبر ذاتيّة لمحلّها وإن كان فاعلها فوق الطب
وليست نفس المادّة فاعلة لها؛ وذلك لأنّ الفاعل لا قصور فيه كالغاية، وإنّما ين
استعداد المادّة، فالمادّة تستتبع العرض لتماميّة باقي العلل، ولا نعني بالذاتيّة إلّا
فرض الشيء مساوق لاستتباعه للعرض، وعدمه مساوق لعدمه.

الثالث: أنّ العلّة الغائيّة حينما تكون باقي العلل مفروغاً عن ثبوتها تس
لا محالة ذا الغاية، فالغاية وإن كانت من ناحية معلولة لذي الغاية لكنّها من نا
أُخرىٰ تعدّ علّة ومنشأً لذي الغاية، وعلىٰ هذا الأساس يصحّ أن يكون موض
العلم عبارة عن الغاية، ويكون العلم باحثاً عن أسبابها، وذلك من قبيل علم الط
حيث يجعل موضوعه الصحّة، وهو يبحث عن حالات الإنسان والحركا
والقوىٰ الموجودة في جسم الإنسان إلىٰ غير ذلك، حيث إنّه تفرض الصحّة غ
لكلّ تلك الأُمور، وقد ذهب الفلاسفة إلىٰ أنّه كلّما يوجد شيء فهو بحاجة إلىٰ
غائيّة، لا أنّ العلّة الغائيّة مرتبطة بفرض الاختيار في العمل، فالعلّة الغائيّة للأفع
والقوىٰ والحركات في الجسم هي الصحّة، فتقع الصحّة موضوعاً لعلم الط
ويتكلّم فيه عن أسبابها ومقدّماتها وموانعها أيضاً.

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

Scanned by CamScanner

حصار البحث في كلّ علم بالعارض الذاتيّ لموضوعه:

وأمّا النقطة الثانية، وهي: أنّه لماذا لا يحقّ للعلم أن يبحث عن غير العرض الذاتيّ لموضوعه؟

فقد جاء في كلمات جملة من الأعلام الاستشكال في ذلك، فذكر المحقّق الأصفهانيّ ﷺ: أنّه لا وجه لحصر أبحاث العلم في البحث عن العوارض الذاتيّة[1].

وذكر السيّد الأُستاذ (دامت بركاته) أيضاً: أنّه ليس من الضروري حصر البحث في مسائل العلم في البحث عن العارض الذاتيّ لموضوع العلم، بل ولا في البحث عن العرض الذاتيّ لموضوع المسألة، فيمكن عقد مسألة لها موضوع، ويبحث عن العوارض الغريبة لذلك الموضوع[2].

أقول: إنّ نكتة تخصيص الفلاسفة لأبحاث العلوم بالبحث عن العوارض الذاتيّة لموضوع تظهر ـ حسب مبانيهم ـ بعد الالتفات إلىٰ مقدّمتين موضّحتين لمقصودهم في المقام:

الأُولىٰ: ما مضىٰ من أنّ المقصود من الذاتيّة إنّما هي الذاتيّة بلحاظ النسبة الشأيّة، لا الذاتيّة بلحاظ النسبة المحلّيّة.

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

---

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

(٢) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٥ ـ ٧، تحت الخطّ بحسب الطبعة المعلّق عليها

Scanned by CamScanner

وبعد أن اتّضح مقصودهم في المقام يمكن توجيه كلامهم ببيان: أنّ العلم بثبوت المحمول للموضوع علىٰ قسمين:

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

والثاني: هو العلم بالثبوت علىٰ أساس الضرورة واستحالة العدم، كالعلم بأنّ زوايا المثلث تساوي قائمتين، وهذا هو العلم البرهانيّ عندهم. ومن الواضح أنّ ثبوت المحمول للموضوع بالضرورة لا يكون إلّا في العارض الذاتيّ بالمعنىٰ الذي نحن بيّنّاه من الذاتيّة، فإنّما يكون المحمول ذاتيّاً وضروريّاً للموضوع إذا كان الموضوع هو المنشأ للمحمول بلا واسطة، أو كان منشأً للأوسط وكان الأوسط منشأً للمحمول، فالإشكال عليهم في هذه النقطة ينشأ من الغفلة عن مجموع ما ذكرناهما من المقدّمتين.

تطبيق فكرة العرض الذاتيّ علىٰ سائر العلوم:

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

والجواب: ما عرفته من أنّ قاعدة كون العارض بواسطة أخصّ عارضاً غريباً يستثنىٰ منها ـ بالبرهان ـ عروض الفصل علىٰ الجنس مع كلّ ما يعرض علىٰ الجنس بتبع عروض الفصل عليه.

Scanned by CamScanner

هذا، وقد اتّضح بما ذكرناه إلىٰ الآن:

أوّلاً: أنّ لكلّ علم موضوعاً.

وثانياً: أنّ العلم يبحث عن العوارض الذاتيّة للموضوع إذا كان المطلوب هو اليقين البرهانيّ بالمعنىٰ الذي يقوله الحكماء.

وثالثاً: أنّ العارض الذاتيّ ما يعرض بلا واسطة أو بواسطة مساوٍ، والعارض الغريب ما يعرض بواسطة أعمّ أو واسطة أخصّ إلّا الفصل أو ما يعرض علىٰ الجنس بتبع الفصل، فقد عرفت دخول ذلك في العارض الذاتيّ.

كما ظهر أيضاً من مجموع ما ذكرناه الحال في الخلاف المعروف بينهم من أنّ تمايز العلوم هل هو بتمايز الموضوعات أو بتمايز الأغراض؟ فإنّ هذا التقابل بين الموضوع والغرض مبنيّ علىٰ التفسير المشهور للعرض الذاتيّ، وهو الذاتيّة المحلّيّة، وأنّ المقصود بالموضوع هو محطّ الأعراض والمحمولات. وأمّا بناءً علىٰ إرادة الذاتيّة المنشَأيّة فلا تقابل بين الموضوع والغرض؛ إذ قد يكون نفس الغرض موضوعاً واحداً له المنشَأيّة لما يبحث عنه في العلم علىٰ حدّ منشَأيّة العلّة الغائيّة لمعلولها، فتمايز العلوم يكون دائماً بتمايز الموضوعات إلّا أنّ الموضوع قد يكون هو الغرض نفسه.

هذا تمام ما أردنا بيانه فيما تكلّموا عنه مقدّمةً لبيان موضوع علم الأُصول.

تشخيص موضوع علم الأُصول

وأمّا موضوع علم الأُصول، فقد ذكر القدماء أنّه هو الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة، أو بما هي هي.

وقد ناقش المتأخّرون في كلا الوجهين. وخلاصة المناقشات: أنّ موضوع

Scanned by CamScanner

العلم يجب أن يكون منطبقاً علىٰ موضوعات مسائله. وكلا
تعريف الموضوع لا تتوفّر فيهما هذه النكتة، فترىٰ أنّ موضوع
الشكّ، وليس الشكّ داخلاً في الأدلّة الأربعة، وأبحاث الاستا
بحث الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته موضوعها
التكليف من مصاديق الأدلّة الأربعة، فكلّ هذه الأبحاث لا يكو
في موضوع علم الأُصول بحسب هذا التعريف بكلا وجهيه. و
فبعضها لا ينطبق عليه شيء من الوجهين أيضاً من قبيل مبحث
الشهرة ليست من مصاديق الأدلّة الأربعة، وبعضها لا ينطبق ع
وينطبق عليه الوجه الثاني من قبيل حجّيّة ظواهر الكتاب مثلاً،
هي الأدلّة بما هي أدلّة لزم خروج هذا البحث عن علم الأُصول؛
وحجّيّته أُخذت جزءاً أو قيداً في الموضوع، فيجب أن تكون
العلم، ولا يبحث عن موضوع العلم في نفس العلم، ولو كان المو
بما هي كان ذلك منطبقاً علىٰ هذا البحث؛ لأنّ ظواهر الكتاب دا
وأمّا حجّيّة خبر الواحد فقد يقال: إنّها خارجة عن كلا الوجهين؛
ليس كتاباً ولا عقلاً ولا إجماعاً ولا سنّة؛ لأنّ السنّة إنّما هي نفس
وفعله وتقريره، لا الخبر الحاكي عنه، وقد يقال: إنّها خارجة عن
فقط؛ لأنّ البحث فيها عن دليليّة الدليل، ولكن الوجه الثاني ينطبق
ببركة إحدىٰ عنايات يذكرونها، لعلّ أسهلها هو توسيع نطاق السنّة
فتحصّل: أنّ علم الأُصول بناءً علىٰ هذين الوجهين لتعريف مو
عنه كثير من أبحاثه. نعم، قد تدخل فيه مباحث الألفاظ من قبيل دلا
للوجوب، فإذا

Scanned by CamScanner

ي الكتاب والسنّة، انطبق عليه عنوان الأدلّة الأربعة.

ل هذه الإشكالات ذهب بعض إلىٰ أنّ علم الأُصول ليس له موضوع
ذهب بعض إلىٰ أنّ موضوعه شيء غامض نشير إليه بعنوان إجماليّ كعنوان
ٰ علىٰ موضوعات مسائله، إلّا أنّ هذه الإشكالات كأكثر الإشكالات
شأت من الجمود علىٰ الألفاظ والعناوين، وعدم الالتفات إلىٰ روح

نبيح عدم ورود هذه الإشكالات يكون ببيان عدّة أُمور تقدّم أكثرها:

ل: أنّ الميزان في موضوع العلم ليس هو الاقتناص من موضوعات
حسب تدوينها، وإلّا لم ينطبق علىٰ الفلسفة العالية أيضاً، بل الميزان هو
ن من روح العلم علىٰ ما تقدّم توضيحه.

ي: أنّ العلم وإن كان يبحث عن عوارض الموضوع لكن ليس المقصود من
ن نسبة الموضوع إلىٰ المحمولات نسبة المحلّ إلىٰ العرض، بل المراد:
ٰ بلحاظ المنشَأيّة والاستتباع، ففي البحث عن النور مثلاً يُتكلّم عن آثاره
ولو لم تكن أحوالاً ثابتة لنفس النور[1]. وهذا أيضاً قد اتّضح ممّا سبق.

لا يخفىٰ: أنّ الحديث عن آثار النور ونتائجه إنّما يعتبر حديثاً عن النور وعلماً
النور حينما يكون الملحوظ في الحديث حيثيّة منشَأيّة النور لها، وهذه المنشَأيّة
علىٰ النور عروض العرض علىٰ المحلّ.

يح: أنّ المقصود بالذاتيّة هو النشوء، لا كون نسبة الموضوع إلىٰ المحمول نسبة
لىٰ العرض، لكنّ أصل فرض كون نسبة الموضوع إلىٰ المحمول نسبة المحلّ إلىٰ
يجب أن يكون مفروغاً عنه، وتزاد عليه الذاتيّة بمعنىٰ المنشَأيّة، والّا كان [illegible]

Scanned by CamScanner

الثالث: أنّ مسائل الأُصول ـ كما بيّنّا في التعريف ـ عبارة عن القواعد المشتركة في القياس الفقهيّ، أي: ذلك القياس الذي ينجّز أو يعذّر عن الواقع، فالقواعد الأُصوليّة ليست عبارة عن نفس حجّيّة خبر الواحد أو البراءة أو الاستصحاب ونحو ذلك بوجودها الواقعيّ؛ لأنّها بوجودها الواقعيّ لا تنجّز ولا تعذّر، وإنّما القواعد الأُصوليّة عبارة عن إثباتات هذه العناوين، فإنّها إنّما تقع في قياس الاستنباط بوجودها الواصل لا بثبوتها في اللوح المحفوظ.

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

→

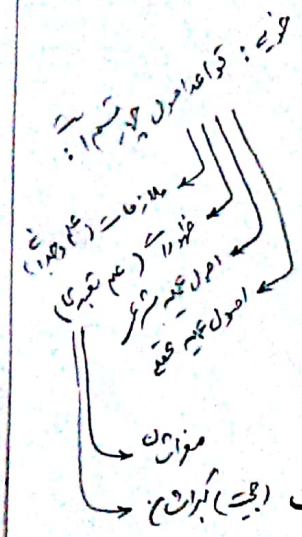
ولكان الله تعالىٰ موضوعاً لكلّ العلوم التي تتحدّث عن أيّ شيء في العالم؛ لأنّ الله تعالىٰ منشأٌ لها جميعاً.

Scanned by CamScanner

المنطق: إنّ موضوعه المعلوم التصوّريّ أو التصديقيّ من حيث إنّه يوصل إلىٰ المجهول التصوّريّ أو التصديقيّ، أي: أنّ المنطقيّ يبحث عن شؤون المعلوم التصوّريّ والتصديقيّ الراجعة إلىٰ الجوانب الصوريّة المشتركة لإيصاله إلىٰ المجهول التصوّريّ والتصديقيّ، لا الشؤون الأُخرىٰ من قبيل كون المعلوم التصوّريّ والتصديقيّ أمراً معنويّاً مجرّداً عن المادّة مثلاً، كذلك نقول: إنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة أو الثلاثة ـ أي: باستثناء الإجماع ـ من حيث إنّها توصل إلىٰ معرفة الأحكام، أي: أنّ الأُصوليّ يبحث عن شؤونها الراجعة إلىٰ الجوانب الصوريّة المشتركة لإيصاله إلىٰ معرفة الحكم، لا شؤونها الأُخرىٰ ككون الكتاب معجزةً أو العقل مجرّداً عن المادّة مثلاً.

والظاهر: أنّ قولهم: «بما هي أدلّة» إشارة إلىٰ هذه النكتة، أي: كون البحث عن الشؤون الراجعة إلىٰ الإيصال إلىٰ الحكم، لا الشؤون الأُخرىٰ.

Scanned by CamScanner



تقسيم الأبحاث الأُصوليّة

الجهة الثالثة ـ في تقسيم مباحث علم الأُصول:

ذكر السيّد الأُستاذ (دامت بركاته) أنّ قواعد الأُصول تنقسم إلىٰ أربعة أقسام:

١ ـ القواعد التي تؤدّي إلىٰ العلم الوجدانيّ بثبوت الحكم، وهي أبحاث الاستلزامات كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته أو حرمة ضدّه.

٢ ـ القواعد التي توجب العلم التعبّديّ بالحكم، ويدخل تحتها صنفان:

الأوّل: ما يكون البحث فيه عن صغرىٰ الحجّة، كدلالة الأمر علىٰ الوجوب، والنهي علىٰ الحرمة، وظهور العامّ المخصّص في تمام الباقي.

والثاني: ما يكون البحث فيه عن كبرىٰ الحجّيّة، كحجّيّة ظهور الكتاب أو الشهرة أو خبر الواحد ونحو ذلك.

٣ ـ القواعد التي تقرّر الوظائف العمليّة الشرعيّة التي يرجع إليها الفقيه بعد العجز عن القسمين الأوّلين، كالبراءة الشرعيّة والاحتياط الشرعيّ.

٤ ـ الأُصول العمليّة العقليّة التي ينتهي الفقيه إليها بعد العجز عن القسم الثالث

Scanned by CamScanner

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

أقول: إنّنا نتصوّر للتقسيم لحاظين:

اللحاظ الأوّل: هو لحاظ مراتب عمليّة الاستنباط بأن يقال: إنّ علميّة الاستنباط لها مراتب طوليّة لا تصل النوبة إلىٰ بعضها مع التمكّن ممّا قبلها، فالقسم الأوّل عبارة عمّا يكون دخيلاً في المرتبة الأُولىٰ من الاستنباط، والقسم الثاني عبارة عمّا يكون دخيلاً في المرتبة الثانية من الاستنباط، وهكذا.

فإن كان نظر السيّد الأُستاذ (دامت بركاته) إلىٰ هذا اللحاظ كما لعلّه الظاهر من كلامه ورد عليه:

أوّلاً: عدم الترتّب في عمليّة الاستنباط بين القسمين الأوّلين بناءً علىٰ ما هو المشهور المنصور من أنّ حجّيّة الأمارات غير مشروطة بانسداد باب العلم. نعم، هذا الإشكال الأوّل لا يرد لو كان المراد الترتّب لا بلحاظ ما ذكرناه من عمليّة الاستنباط المشتملة علىٰ الفحص، بل بلحاظ الوصول إلىٰ بعض المراتب بالفعل، فإنّه مع الوصول إلىٰ العلم الوجدانيّ لا تصل النوبة إلىٰ العلم التعبّديّ.

وثانياً: أنّه إذا كان الملحوظ الترتّب الطوليّ لمراتب عمليّة الاستنباط، وجب أن تجعل العلوم التعبّديّة التي جعلت قسماً ثانياً ذات مراتب أيضاً؛ لأنّ بعضها مترتّب علىٰ بعض آخر، فمثلاً التعبّد في جانب الدلالة مع قطعيّة السند مقدّم علىٰ التعبّد بالسند عندنا وعند السيّد الأُستاذ دامت بركاته.

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

---

(١) محاضرات الشيخ الفيّاض، ج ١، ص ٦ ـ ٨ بحسب الطبعة الثالثة لدار الهادي بقم، وكذلك ج ٤٣ من موسوعة الإمام الخوئيّ، ص ١ ـ ٤.

Scanned by CamScanner

الأُصول العقليّة بعد الأُصول الشرعيّة ليس صحيحاً علىٰ
ذلك باختلاف الأُصول، فحكم العقل بالاشتغال في أطراف
كماً تعليقيّاً ـ أي معلّقاً علىٰ عدم الترخيص ـ يكون في طول
ذا سقطت البراءة في الأطراف صار هذا الحكم فعليّاً، لكن
في طول حكم العقل بالاشتغال حكماً تنجيزيّاً، أي: أنّها
و حكم العقل بالاشتغال حكماً تنجيزيّاً لم يكن بالإمكان
عيّة؛ لأنّها تُناقِض حكم العقل عندئذٍ.

هو أن تلحظ في التقسيم المناسبات البحثيّة في نفسها بغضّ
تنباط الفقيه، أي: أنّ كلّ فئة من قواعد الأُصول تحتاج إلىٰ
صديقيّة تمتاز بها عن الفئات الأُخرىٰ تجعل قسماً مستقلّاً، فإن
لملحوظ في التقسيم، قلنا: من الواضح أنّه لم يتّبع هذا اللحاظ
م يبيّن كيف يمتاز بعض الأقسام عن بعض بذلك، ولو أردنا أن
ول بهذا اللحاظ فالذي ينبغي أن يقال هو:

علم الأُصول إمّا عن ذات الحجّة، أو عن الحجّيّة، والبحث عن
لاثة أصناف:

ذات الحجج والأدلّة التي تكون دلالتها دلالة لفظيّة، كدلالة

Scanned by CamScanner

تماثل بينها أو لا؟

٣ ـ البحث عن الحجج والأدلّة التي دلا
من باب تراكم الاحتمالات والقرائن، كالبح
له مبادئه التصوّريّة والتصديقيّة الخاصّة، كم
ومتىٰ تتراكم؟ وما هي موانع تراكمها وم
يبحثوها.

وأمّا البحث عن الحجّيّة فنجعله قسماً راب
فإنّه بحاجة إلىٰ مبادئ أُخرىٰ لا يحتاجها س
الحجّيّة، والتنجيز والتعذير، والألسنة الممكنة
الحكم الظاهريّ بنحو يجتمع مع الحكم الواقعي
عن حجّيّة جميع الحجج علىٰ اختلافها وبكلا

فهذا هو تقسيم مباحث علم الأُصول علىٰ أ
البحثيّة، باعتبار امتياز كلِّ قسمٍ بما يحتاج إليه
معيّنة كلّاً أو جلّاً.

Scanned by CamScanner

أمر الثاني: في الوضع.

لكلام فيه يقع في أربع جهات:

ـ في حقيقة الوضع.

ـ في تشخيص الواضع.

ـ في الأقسام الممكنة للوضع.

ـ فيما هو الواقع من تلك الأقسام الممكنة.

حقيقة الوضع

ا الجهة الأُولىٰ: وهي في حقيقة الوضع، فتوضيح المقصود: أنّه لا إشكال في قاش صورة اللفظ في ذهن العالم باللغة سبب حقيقي للوجود الذهني للمعنىٰ، لا إشكال في أنّ هذه السببيّة ليست سببيّة ذاتيّة لا تحتاج إلىٰ أمر خارجيّ، ما اختلف الناس في فهمهم للمعنىٰ باختلاف علمهم باللغة وجهلهم بها. إذن، د حتماً أمر خارجيّ انضمّ إلىٰ اللفظ، فأوجب انضمامه إليه صيرورة اللـفظ لانتقاش المعنىٰ في الذهن. وذلك الأمر الخارجيّ هو الذي نسمّيه بالوضع،

Scanned by CamScanner

والذي نبحث في هذه الجهة عن اكتشاف حقيقته.

وهنا توجد ثلاثة مسالك:

١ ـ مسلك التعهّد.

٢ ـ مسلك الاعتبار.

٣ ـ مسلك الجعل الواقعيّ.

مسلك التعهّد:

أمّا المسلك الأوّل: وهو مسلك التعهّد، فهو الذي
بركاته[١] وجماعة من المحقّقين من قبله[٢]. وحاص
عبارة عن تعهّد من قبل الإنسان اللغويّ بقضيّة شرط
تفهيم المعنىٰ الفلانيّ أتىٰ باللفظ الفلانيّ[٣].

Scanned by CamScanner

وهذا التعهّد معقول في نفسه؛ لأنّه تعهّد بأمر اختياريّ له، وبإمكان كلّ إنسان أن يتعهّد بأمر داخل تحت اختياره. ونضمّ إلىٰ هذا التعهّد أصالة وفاء العقلاء بتعهّداتهم، فتحصل الملازمة بين اللفظ والمعنىٰ، بمعنىٰ: أنّه متىٰ ما قال: «أسد» مثلاً عرفنا بمقتضىٰ تعهّده وأصالة الوفاء بالتعهّد أنّه أراد الحيوان المفترس، وقصد تفهيمه.

وهذا المبنىٰ يستخلص منه:

أوّلاً: أنّ الملازمة قائمة بين طرفين: أحدهما اللفظ، والآخر قصد تفهيم المعنىٰ؛ لأنّ هذين الأمرين هما طرفا التعهّد.

وثانياً: ـ وهو مترتّب علىٰ الأوّل ـ أنّ الدلالة التي نشأت ببركة هذا التعهّد ليست مجرّد دلالة تصوّريّة، بل دلالة تصديقيّة؛ فإنّ الدلالة التصوّريّة هي انتقاش المعنىٰ من اللفظ في الذهن ولو صدر عن حجر، والدلالة التصديقيّة هي دلالة اللفظ علىٰ قصد تفهيم المعنىٰ وإخطاره، وطرف الملازمة كان هو الثاني. إذن، فالوضع يتكفّل بالدلالة التصديقيّة، وطبعاً يوجد في ضمنها الدلالة التصوّريّة.

وثالثاً: أنّ كلّ من كان من أهل اللغة فهو واضع، وليس الواضع عبارة عن شخص واحد؛ إذ الوضع عبارة عن التعهّد، والتعهّد لا يتعلّق إلّا بما يكون تحت اختيار المتعهّد وهو استعماله، لا استعمال الأجيال المتأخّرة إلىٰ يوم القيامة، فالتعهّد يجب أن يكون من قبل كلّ أصحاب اللغة، فكلّهم واضعون لكن أحدهم واضع أصليّ[1] والآخرون واضعون بالتبع والمشايعة.

---

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

Scanned by CamScanner

هذه خلاصة توضيح مبنىٰ التعهّد، ولنا حول هذا المبنىٰ ثلاث ك

الكلمة الأُولىٰ: أنّ هذا المبنىٰ كان عبارة عن دعوىٰ التعهّد ب

وببركته توجد الملازمة بين الشرط والجزاء، وعليه نقول: إنّ هذه ا

المتعهّد بها والتي أوجدت الملازمة بين شرطها وجزائها تتصوّر عل

١ ـ أن يكون الشرط عبارة عن قصد تفهيم المعنىٰ، والجزاء هو

وهذا هو المطابق لظاهر كلمات السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ

عقلائيّ في نفسه لكنّه لا يفيد المقصود، وهو دلالة اللفظ علىٰ المع

بقضيّة شرطيّة إنّما يوجب دلالة الشرط علىٰ الجزاء لا دلالة الجزا

والشرط هنا هو قصد تفهيم المعنىٰ، والجزاء هو الإتيان باللفظ، فل

أنّ هذا الإنسان قاصد لتفهيم معنىً دلّنا ذلك علىٰ أنّه سوف يأتي

الإتيان باللفظ فليس دليلاً علىٰ أنّه قصد المعنىٰ؛ إذ قد يكون الإتيا

أعمّ لقصد المعنىٰ.

والحاصل: أنّه لم يتعهّد بأنّه متىٰ ما أتىٰ باللفظ قصد المعنىٰ حتّ

باللفظ دليلاً علىٰ قصد المعنىٰ.

٢ ـ عكس الأوّل، وذلك بأن يكون الشرط هو الإتيان باللفظ، وال

تفهيم المعنىٰ، فهو متعهّد بأنّه متىٰ ما أتىٰ باللفظ قصد تفهيم المعنىٰ، و

عنه اللفظ غفلةً فسوف يُحدث في نفسه قصد تفهيم المعنىٰ وفاءً بتعهّ

المقصود ويوجب دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ، لكنّه ليس أمراً عقلائيّاً؛ ف

---

(١) ولكن صريح كلامه في بحث الاشتراك هو المعنىٰ الثاني، راجع ج ١، ص ٢٠٢ بحسب طبعة مطبعة النجف.

Scanned by CamScanner

ن في طول قصد تفهيم المعنىٰ، وليس قصد تفهيم المعنىٰ في طول اللفظ،
ى يُلزِم نفسه بأن يُحدث قصد تفهيم المعنىٰ عندما يصدر عنه اللفظ ولو

يكون الشرط عبارة عن عدم كونه قاصداً لتفهيم المعنىٰ، والجزاء عبارة
التلفّظ باللفظ. فهو يتعهّد مثلاً بأنّه لو لم يرد معنىٰ الحيوان المفترس
ى كلمة «أسد»، وعندئذٍ يصبح استعمال كلمة «أسد» دالّاً علىٰ إرادة
ىٰ أساس: أنّ انتفاء الجزاء يدلّ علىٰ انتفاء الشرط. وهذا يكون أمراً
ي نفسه، ويكون مفيداً للمقصود، ويصبح اللفظ علىٰ أساسه دالّاً علىٰ قصد
عنىٰ، إلّا أنّ هذا غير واقع خارجاً؛ فإنّ هذا لا ينسجم مع الاستعمال
الذي هو باب من أبواب اللغة، والواضع حتّىٰ حين الوضع بانٍ علىٰ
ل المجازيّ، أو علىٰ الأقلّ يحتمل أنّه سوف يستعمل ذلك، والعاقل الباني
ستعمال المجازيّ كيف يتأتّىٰ منه التعهّد بعدم استعمال كلمة «أسد» مثلاً
إرادة تفهيم الحيوان المفترس؟!

لاصة: أنّ هذه الصيغة الثالثة للتعهّد تستلزم التعهّد الضمني بعدم الاستعمال
ي، فلا يعقل صدوره من واضع بانٍ ولو احتمالاً علىٰ الاستعمال المجازيّ.

ذكرت هذا الإشكال علىٰ مبنىٰ التعهّد بصيَغه الثلاث للسيّد الأُستاذ ـ دامت
ـ فذكر في مقام الجواب صيغةً رابعة أو تعديلاً للصيغة الثالثة، وذلك بأن
نّ الواضع يتعهّد بأن لا يأتي باللفظ إلّا إذا قصد المعنىٰ الحقيقيّ، ويستثنىٰ
ى فرض إقامة القرينة. وبكلمة أُخرىٰ: أنّه يتعهّد بأن لا يأتي بلفظة «أسد»
في إحدىٰ حالتين:

فيه أن تستفيد الحيوان المفترس.

Scanned by CamScanner

والثانية: أن يقصد تفهيم الرجل الشجاع مع انضمام القرينة، فإذا لم يأت بقري
علىٰ المعنىٰ المجازيّ تعيّن قصده لتفهيم المعنىٰ الحقيقيّ.

ويرد علىٰ هذه الصيغة الرابعة:

أوّلاً: أنّه سواء أُريد بالقرينة القرينة المتّصلة أو أُريد بها الأعمّ من القري
المتّصلة والمنفصلة لا تكفي هذه العناية ـ أعني: عناية استثناء فرض إقا
القرينة ـ لتصحيح مبنىٰ التعهّد؛ لوضوح: أنّ المستعمل اللغويّ قد يستعمل المجا
بلا قرينة حينما يتعلّق غرضه بالإجمال أو الإهمال، فهذا التعهّد خلف بنائه وا
احتمالاً علىٰ الاستعمال المجازيّ بلا قرينة. فهذا المقدار من العناية لا يف
بتصحيح التعهّد ما لم تبذل عنايات إضافيّة أُخرىٰ[1].

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

---

(١) كأن يستثنىٰ أيضاً فرض تعلّق غرضه بالإجمال أو الإهمال، ويستعان في مقا
تتميم الدلالة بالبناء علىٰ عدم إرادة الإجمال أو الإهمال علىٰ أساس ندرة هذه الحالة.

Scanned by CamScanner

المنفصلة، فمع احتمال ورود القرينة المنفصلة في المستقبل لا نجزم بالتعهّد بإرادة المعنىٰ الموضوع له، فلا نجزم بالدلالة[١]، مع أنّه لا إشكال في هذه الحالة في حمل الكلام علىٰ المعنىٰ الموضوع له.

فإن قلت: إنّ احتمال مجيء القرينة المنفصلة في المستقبل ينفى بأصالة عدم القرينة المنفصلة؛ ومن المعلوم أنّ أصالة عدم القرينة أصل عقلائيّ نحرز بها قيد التعهّد، وبذلك يثبت التعهّد، فتتمّ الدلالة.

قلت: إنّ هذا الأصل أصل عقلائيّ، والعقلاء ليست لهم أُصول تعبّديّة، بل أُصولهم أُصول استظهاريّة، فأصالة عدم القرينة إنّما يبنون عليها من باب: أنّ القرينة المنفصلة علىٰ خلاف ظهور اللفظ ودلالته، فيجب أن نفرغ في المرتبة السابقة عن دلالة اللفظ، ولا معنىٰ لنشوء الدلالة من أصالة عدم القرينة.

الكلمة الثانية: أنّنا لو غضضنا النظر عن الكلمة الأُولىٰ، وفرضنا تماميّة إحدىٰ الصيغ الأربع الماضيّة للتعهّد، قلنا: إنّ تفسير الوضع بالتعهّد غير محتمل خارجاً. وتوضيح ذلك: أنّ فهم المعنىٰ من اللفظ علىٰ أساس التعهّد عمليّة استدلاليّة مبنيّة علىٰ التمسّك بقانون: أنّه متىٰ ما كان شيء مستتبعاً لشيء ووجد الشيء الأوّل وجد الثاني أيضاً من قبيل: أنّنا إذا رأينا إنساناً شرب السمّ جعلنا شربه للسمّ دليلاً علىٰ أنّه سوف يموت، ففهم المعنىٰ من اللفظ يرجع إلىٰ الاستدلال بأحد المتلازمين علىٰ الآخر علىٰ أساس: أنّه لو ثبت الأوّل ثبت الثاني. ومن الواضح:

---

(١) إلّا أن يدّعىٰ أنّ التعهّد مقيّد بفرض عدم القرينة المتّصلة وبفرض عدم إرادة الإجمال أو الإهمال ولو الموقّت، أي: خصوص ساعة الكلام، ويستعان أيضاً في مقام تتميم الدلالة بالبناء علىٰ عدم إرادة الإجمال أو الإهمال ولو الموقّت علىٰ أساس ندرة هذه الحالة.

Scanned by CamScanner

أنّه يحصل عند الطفل فهم جملة من الكلمات كالأُمّ والحليب مثلاً قبل تحقّق أيّ قدرة له علىٰ الاستدلال والاستنتاج، ولا يمرّ علىٰ ذهن الطفل (بل ولا علىٰ ذهن الكبير) حين فهم المعنىٰ من اللفظ أنّه بما أنّ أُمّي تعهّدت مثلاً بأن لا تقول كلمة الحليب إلّا حين تريد معناها، وأنّها تفي بعهدها، إذن فكلمة الحليب تدلّ علىٰ معناها. ولا ندري كيف يستكشف الطفل تعهّد الأُمّ بإرادة معنىٰ الحليب مثلاً لدىٰ ذكر كلمة الحليب؟! وقد قالوا: إنّ فهم المعنىٰ من اللفظ متوقّف علىٰ العلم بالوضع، ومن الواضح: أنّ الطفل في بداية عمره إذا سمع اللفظ مستعملاً في معنىً معيّن مراراً عديدة انتقل ذهنه بعد ذلك من اللفظ إلىٰ المعنىٰ، فهل يقال: إنّه استكشف التعهّد من قبل المتكلّم بإرادة معنىٰ الحليب عند التكلّم بلفظ الحليب مثلاً، واستنتج من هذا التعهّد وجود الملازمة بين الشرط والجزاء، فأخذ يستدلّ بوجود أحدهما علىٰ 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 أُورد علىٰ مذهب التعهّد، وهو إشكال الدور[1]، حيث يقال: إنّ التعهّد بإتيان اللفظ عند قصد المعنىٰ معناه: إرادة الإتيان باللفظ عند قصد المعنىٰ، وعندئذٍ نقول: إنّ إرادة الإتيان باللفظ هل هي إرادة مقدّميّة تنشأ من إرادة المعنىٰ، أو إرادة نفسيّة غير مترشّحة من إرادة المعنىٰ؟

فإن قيل: إنّها إرادة مقدّميّة تنشأ من إرادة المعنىٰ لزم الدور؛ لأنّ ترشّح إرادة اللفظ من إرادة المعنىٰ فرع كون اللفظ دالّاً علىٰ المعنىٰ، ودلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ

---

(١) راجع المحاضرات للشيخ الفيّاض، المجلّد الأوّل، ص ٤٥ ـ ٤٦.

Scanned by CamScanner

رع التعهّد، والتعهّد معناه: إرادة الإتيان باللفظ عند قصد المعنىٰ، فأصبحت إرادة لفظ عند قصد المعنىٰ موقوفة علىٰ دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ، وهذه الدلالة موقوفة لىٰ تلك اللإرادة، وهذا دور.

وإن قيل: إنّها إرادة نفسيّة، قلنا: إنّ الإرادة النفسيّة للّفظ تحتاج إلىٰ غرض سيّ في الإتيان باللفظ بغضّ النظر عن تفهيم المعنىٰ، في حين لا يوجد أيّ رض نفسيّ في ذلك، وإنّما الغرض من الإتيان باللفظ هو تفهيم المعنىٰ. إذن، إرادة اللفظ مقدّميّة حتماً، فيتسجّل إشكال الدور.

وقد يجاب[1] علىٰ هذا الإشكال بأنّه توجد عندنا إرادتان للّفظ: إحداهما رادة جزئيّة للّفظ، وهي تحصل حين الاستعمال، والأُخرىٰ إرادة كلّيّة تتعلّق علىٰ حو القضيّة الحقيقيّة بهذه القضيّة الشرطيّة، وهي أنّه متىٰ ما قصد المعنىٰ أتىٰ اللفظ، وهذه الإرادة تحصل عند الوضع، والإرادة الموقوفة علىٰ الدلالة هي لإرادة الأُولىٰ، والإرادة الموقوفة عليها الدلالة هي الإرادة الثانية، فلا دور[2].

إلّا أنّ هذا الجواب بهذا اللسان غير تامّ؛ إذ إنّ هذه الإرادة الكلّيّة هي عين لإرادات الجزئيّة إلّا أنّها تقديريّة، فعندنا إرادة واحدة تكون قبل تحقّق الشرط قديريّة وشرطيّة، وبعد تحقّقه فعليّة، وذلك من قبيل: أنّ كلّ إنسان يريد أن يشرب ماء حين يعطش، فهذه الإرادة ثابتة قبل العطش وحين العطش إلّا أنّها قبل عطش تقديريّة نعبّر عنها بقضيّة شرطيّة، وحين العطش فعليّة نعبّر عنها بقضيّة نجيزيّة،وكلاهما تعبيران عن إرادة واحدة، وليست هنا إرادة جديدة تحدث حين

---

(١) راجع المصدر السابق.

(٢) هذا جواب للشيخ الإصفهانيّ ﷺ. راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٤٨ بحسب طبعة آل البيت.

Scanned by CamScanner

العطش.

والصحيح في الجواب: أنّ التعهّد ليس من سنخ وجعل المسؤوليّة علىٰ نفسه من قبيل النذر، وهو ذا مصلحة، ومصلحته حصول الدلالة للّفظ، حيث يـ هذا التعهّد يجعل اللفظ دالاًّ علىٰ المعنىٰ.

فظهر: أنّ هذا الإشكال المشهور غير وارد علىٰ م هذا المسلك هو ما مضىٰ في الكلمتين السابقتين.

هذا تمام الكلام في مسلك التعهّد.

مسلك الاعتبار:

وأمّا المسلك الثاني: وهو مسلك الاعتبار، فيتشعّب اختلاف أرباب هذا المسلك فيما تعلّق به الاعتبار، فه المُعتبر ـ أي: متعلّق الاعتبار ـ في بعضها غير ما هو الم الوجه الأوّل: أنّ متعلّق الاعتبار في الأوضاع اللُغ

وتوضيح ذلك:

إنّه لا إشكال في أنّ وضع شيء علىٰ شيء خارجاً يـ دالاًّ علىٰ شيء، فمثلاً ينصبون الأعلام علىٰ الأرض في وفرسخ مثلاً لتعيين رؤوس الفراسخ، أو يُنصب علم علىٰ

Scanned by CamScanner

لك الدلالة[١].

وأورد السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ على ذلك:

أوّلاً: أنّه لو فرض في باب الأوضاع اللغويّة اعتبار الوضع الخارجيّ الثابت في ارد وضع شيء على شيء خارجاً للدلالة، للزم أن يكون هذا الوضع الاعتباريّ ذاك الوضع الخارجيّ، إلّا أنّ ذاك حقيقيّ وهذا اعتبار لذاك في حين أنّ الأمر س كذلك وتوضيح المقصود: أنّه في باب الوضع الخارجيّ توجد عندنا ثلاثة شياء: الموضوع وهو العلَم مثلاً، والموضوع عليه وهي الأرض، والموضوع له هو كون هذا المكان رأس الفرسخ مثلاً. وأمّا في باب اللغة فقد فرض وضع اللفظ لى المعنى، فاللفظ موضوع، والمعنى موضوع عليه، ولا يوجد شيء ثالث يكون وضوعاً له، فكيف صار هذا اعتباراً للوضع الخارجيّ، في حين يكون الوضع خارجيّ 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 نّ اللفظ موضوع والمعنى موضوع له، بينما لازم هذا البيان أنّ المعنى موضوع ليه 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 الفياض، ص ٤٧ بحسب طبعة موسوعة الإمام الخوئيّ، ج ٤ من تلك الموسوعة.

(٣) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١١ ـ ١٢ بحسب الطبعة المعلّق عليها من قبل سيّد الخوئيّ ﷺ، وراجع محاضرات الفيّاض الطبعة والمجلّد والصفحة المشار إليها في خريجنا السابق.

Scanned by CamScanner

يقول: إنّ الموضوع له والموضوع عليه في الوضع الخارجيّ قد يكونان في الوجود الخارجيّ، وقد يكونان متعدّدين بالتحليل لا بالوجود الخ فمثلاً قد ينصب علَم علىٰ أرض للدلالة علىٰ وجود السبع في هذه الأرض الموضوع عليه هو الأرض والموضوع له هو السبع، وهما متعدّدان بحسب الخارجيّ، وقد ينصب علَم علىٰ أرض للدلالة علىٰ رأس الفرسخ الموضوع عليه هو الأرض والموضوع له هو رأس الفرسخ، وهما متّحد الوجود الخارجيّ متعدّدان بالتحليل، فالأرض بما هي هي وبغضّ النظ تحديدها تعتبر موضوعاً عليه، وبما هي رأس الفرسخ تعتبر موضوعاً له، نحن فيه من هذا القبيل، وذلك بأن يفرض لفظ «الأسد» مثلاً موضوعاً المستعمل فيه علىٰ إجماله وبغضّ النظر عن تحديده وتعيينه موضوعاً عل ذاك المعنىٰ هو الحيوان المفترس موضوعاً له، فتعدّد الموضوع عليه والم بالتحليل، وصار الوضع هنا أيضاً ذا أركان ثلاثة، فارتفع الإشكال والا الأوّل، وهو: أنّه كيف أصبح هذا الوضع ذا ركنين؟ فإنّك عرفت أنّه أيضاً ثلاثة، غاية ما هناك: أنّه يكون التعدّد بين الموضوع له والموضوع عليه وهذا ما يكون في كثير من موارد الوضع الخارجيّ أيضاً.

وبهذا يتّضح الجواب علىٰ الإشكال الثاني أيضاً، وهو: أنّ المعنىٰ يكون موضوعاً عليه، فإنّك قد عرفت أنّ المعنىٰ وهو الحيوان المفترس له، وإنّما الموضوع عليه هو المستعمل فيه علىٰ إجماله.

فقد ظهر: أنّ صاحب هذا الوجه بإمكانه دفع هذين الإشكالين.

إلّا أنّ الصحيح: أنّ أصل هذا الوجه لا يعدو أن يكون مجرّد تلاعب

وتوضيح ذلك: أنّ هذا الوجه يفترض أنّه قد اعتبر في الأوضاع اللغويّة

الخارجيّ الموجود في مثل وضع العلَم علىٰ الأرض للدلالة علىٰ شيء، ولكـنّنا نحن ننقل الكلام إلىٰ نفس موارد الوضع الخارجيّ الحقيقيّ لكي نرىٰ هل أنّ وضع العلَم علىٰ مكانه بذاته ـ بلا أيّ مؤونة أُخرىٰ ـ يدلّ علىٰ رأس الفرسخ أو علىٰ وجود البئر أو السبع ونحو ذلك؟ طبعاً لا؛ ولهذا ترىٰ لو أنّ النائم ونحوه جعل العَلَم من دون وعي علىٰ مكان لم يدلّ علىٰ شيء. إذن، فهذه الدلالة تكون ببركة ضمّ مؤونة أُخرىٰ من بناء نفسيّ مثلاً علىٰ جعل الأعلام علىٰ رؤوس الفراسخ، أو من شيء آخر. فإذا كان الوضع الخارجيّ بوجوده الحقيقيّ لا يدلّ وحده علىٰ شيء فما ظنّك بوجوده الاعتباريّ؟! إذن، فلابدّ من صرف عنان الكلام إلىٰ معرفة حقيقة تلك المؤونة الأُخرىٰ التي لولاها لا تتمّ الدلالة.

الوجه الثاني: أنّ المعتبر هو كون اللفظ نفس المعنىٰ. فلفظة «أسد» مـثلاً وإن كانت حقيقة غير واقع الحيوان المفترس لكن الواضع يعتبر اللفظ عين المعنىٰ لكي تتمّ بذلك الدلالة[1].

---

(١) من الطريف: أنّ بعض الكتابات فرضت أنّ العلاقة الوضعيّة عبارة عن حـصول الهوهويّة الحقيقيّة أو التوحّد الحقيقيّ بين صورة اللفظ وصورة المعنىٰ، وأنّه علىٰ هـذا الفرض يتمّ ما يقال من فناء اللفظ في المعنىٰ أو مرآتيّته له. أمّا اعتبار هو هو أو تخصيص اللفظ بالمعنىٰ أو جعل الملازمة بينهما أو التعهّد أو نحو ذلك فكلّها من مقدّمات تـحقّق الهوهويّة بين صورتَي اللفظ والمعنىٰ، وقد أعرض وأطول فـي إثـبات ذلك بـالشواهـد والأدلّة (راجع الرافد، ج ١ المدّعىٰ كونه تقريراً لبحث آية الله السيّد السيستانيّ حفظه الله، ص ١٤٤ فصاعداً).

وطبعاً هو لا يتصوّر التوحّد بين واقع اللفظ وواقع المعنىٰ الخارجيّين، فإنّ بطلان ذلك

وأورد على ذلك السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ بأنّه لو كان اللفظ منزّلاً منـ
المعنى لكن اللفظ حاملاً لأثر المعنى، فإنّ تنزيل شيء منزلة شيء آخر إنّما يع
تنزيله منزلته في الأثر وإسراء الأثر من المنزّل عليه إلى المنزّل، في حين نرى
شيئاً من آثار المعنى لا يترتّب على اللفظ، فواقع الحيوان المفترس مـثلاً يأك
ويشرب ويمشي ويزأر وما إلى ذلك، ولا يترتّب شيء من هذه الآثار على لف
أسد[1].

وهذا الكلام من قبل السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ مـردّه فـي الحـقيقة إ
مجموع أمرين:

أحدهما: تفسير الاعتبار بالتنزيل بلحاظ الآثار. **والثاني**: دعوى عدم تـرتّ
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 يقص
به الفرض والاعتبار بـمعنىً يـقابل التـنزيل، ونـظير ذلك: أنّ مـدرسة المـحقّ
النائينيّ ﷺ ادّعت في باب الأمارات أنّ دليل الحجّيّة اعتبرها علماً وجعلها طريق
وأورد على ذلك بأنّ تنزيل الأمارة منزلة العلم غير معقول؛ لأنّ أثر العلم الطريقي
وهو التنجيز والتعذير إنّما هو أثر عقليّ لا يمكن للشارع إسراؤه منه إلى غـير
وكان الجواب على ذلك من قبل مدرسة المحقّق النائينيّ ﷺ أنّنا لا نـقصد بـجعل

يستطيع أن يصدّق توحّد الصورتين حقيقةً رغم تعدّد ذي الصورة، مع وضوح: أنّ كـلّ
ذي صورة إنّما يشعّ صورته هو دون صورة شيء آخر؟!

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٢ تحت الخطّ.

Scanned by CamScanner

العلم والطريقيّة تنزيل الأمارة منزلة العلم، بل نقصد بذلك إيجاد فرد اعتباريّ للعلم بالجعل والاعتبار، فيكون للعلم فردان: فرد حقيقيّ وفرد اعتباريّ، فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل بأن نقصد أنّ الواضع اعتبر اللفظ نفس المعنىٰ، أي: جعله وفرضه ادّعاءً نفس المعنىٰ من قبيل الادّعاء السكاكيّ لكي تتمّ الدلالة، وهذا غير التنزيل.



وأمّا الأمر الثاني: فلأنّ أحد آثار المعنىٰ هو أنّ الإحساس به يوجب تصوّره في الذهن، وقد سرىٰ هذا الأثر بالوضع إلىٰ اللفظ، فالإحساس به يوجب تصوّر المعنىٰ.

نعم، الصحيح: أنّ هذا الوجه أيضاً تلاعب بالألفاظ؛ فإنّ مجرّد فرض أنّ الوضع عبارة عن اعتبار اللفظ متّحداً مع المعنىٰ لا يكشف السرّ في المقام، فإنّ المشكلة هي: أنّنا نرىٰ أنّ مجرّد اعتبار شيء متّحداً مع شيء آخر وجعله هو بالفرض والاعتبار لا يوجب سراية سائر آثاره منه إليه، فلو اعتبر الماء ناراً مثلاً لا نرىٰ أنّه يحرق، ولو اعتبر لفظة «الأسد» واقع الحيوان المفترس لم يترتّب عليه سائر آثاره التكوينيّة. فالسؤال هو: أنّه كيف صار من بين الآثار خصوص هذا الأثر سارياً إلىٰ اللفظ بمجرّد فرض واعتباره نفس المعنىٰ؟ فالمهمّ في المقام إنّما هو حلّ هذا اللغز، وفهم أنّه كيف ترتّب أحد الآثار التكوينيّة للمعنىٰ علىٰ اللفظ؟!

الوجه الثالث: أنّ الواضع اعتبر اللفظ أداةً للدلالة علىٰ المعنىٰ. فأداتيّة شيء لشيء قد تكون ذاتيّة وتكوينيّة ككون الصابون والماء أداة وآلة للنظافة، وقد تكون بالجعل والاعتبار كجعل اللفظ أداة وآلة للدلالة.

وهذا الوجه أيضاً ليس إلّا تلاعباً بالألفاظ فإنّنا نريد أن نعرف أنّ شيئاً لم يكن سبباً لشيء كيف صار سبباً له بمجرّد الفرض والاعتبار، بينما نحن نعرف أنّ سائر

Scanned by CamScanner

الآثار التكوينيّة لا تترتّب علىٰ شيء بمجرّد الفرض
الدلالة في باب الوضع بمجرّد فرض اعتبار في المقام
عن الوضع الخارجيّ أو عن كون اللفظ نفس المعنىٰ أو
المعنىٰ، فإنّه علىٰ أيّ تقدير من هذه التقادير نتساءل:
أوجد سببيّة تكوينيّة بين الإحساس باللفظ وتصوّر المع

مسلك الجعل الواقعيّ:

وأمّا المسلك الثالث: وهو مسلك الجعل الواقعيّ، فبيا
علىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ الثبوت في الخارج من قبيل الجواهر والأعراض.
٢ ـ الثبوت الاعتباريّ، وقوامه يكون بنفس الاعتب
وينعدم بمجرّد انعدام الاعتبار، كما لو اعتبرنا وجود بحر
البحر وجود اعتباريّ وفرضيّ ينعدم برفع اليد عن هذا الا
٣ ـ ثبوت الشيء في الواقع من دون أن يكون له وجو
والأعراض، ولا أن يكون ثبوته بمجرّد الاعتبار والخيال ك
من قبيل إمكان الإنسان مثلاً؛ فانّه ليس مجرّد أمر اعتباريّ

Scanned by CamScanner

من سنخ وجود الجواهر والأعراض. ومن جملة هذه السببيّات سببيّة سماع اللفظ لخطور المعنىٰ في الذهن، فهذه السببيّة أمر واقعيّ لا موجود خارجيّ ولا شيء اعتباريّ. وعمليّة الوضع عبارة عن جعل هذه السببيّة الواقعيّة، وإيجادها للّفظ حقيقةً(١).

وأورد علىٰ ذلك السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ بأنّه هل يفرض أنّ الواضع جعل السببيّة في حقّ خصوص العالم بالوضع، أو يفرض أنّه جعلها مطلقاً من دون فرق بين العالم والجاهل؟ فإن فرض الثاني لزم ثبوت الدلالة حتّىٰ عند الجاهل بالوضع، بينما ليس الأمر هكذا. وإن فرض الأوّل لزم أخذ العلم بالوضع في موضوع الوضع، أي: أنّ اللفظ ليس سبباً لتصوّر المعنىٰ إلّا في حقّ العالم بالسببيّة، وهذا تهافت ودور، حيث إنّ السببيّة توقّفت علىٰ العلم بها توقّف الشيء علىٰ موضوعه، بينما العلم بها متوقّف عليها توقف العلم علىٰ معلومه(٢).

أقول: لو كنّا نحن وهذا الإشكال لأمكن لصاحب هذا المسلك أن يصبّ مسلكه بصياغة لا يرد عليها هذا الإشكال، وذلك بأن يقال: إنّ سبب الانتقال إلىٰ المعنىٰ مركّب من جزءين: أحدهما: اللفظ والآخر: العلم بالوضع، والواضع جعل اللفظ جزء السبب لا تمام السبب، وقد جعله جزء السبب مطلقاً من دون فرق بين الجاهل بالوضع والعالم به، إلّا أنّ الجاهل بالوضع لا تثبت عنده الدلالة؛ لعدم انضمام الجزء الآخر من السبب وهو العلم بالوضع إلىٰ الجزء الأوّل وهو اللفظ، فالسببيّة التامّة موقوفة علىٰ العلم بالوضع، والعلم بالوضع موقوف علىٰ السببيّة

---

(١) ربّما يكون هذا التفسير للوضع مأخوذاً من نهاية الأفكار، ج ١، ص ٢٦، أو المقالات، ج ١، ص ٦٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ.

(٢) راجع المحاضرات للشيخ الفيّاض، ج ١، ص ٣٩.

Scanned by CamScanner

الضمنيّة لا السببيّة التامّة، فلا دور ولا تهافت[١].

إلّا أنّ هذا الكلام أيضاً لا يعدو أن يكون مجرّد عبارة فارغة كالمسلك السابق، فإنّنا نقول: ماذا يقصد بدعوىٰ: جعل الواضع اللفظ سبباً للانتقال إلىٰ المعنىٰ؟ هل يقصد بذلك خلقه للسببيّة الذاتيّة في اللفظ، أي: جعل اللفظ سبباً ذاتيّاً للانتقال إلىٰ المعنىٰ علىٰ حدّ سببيّة النار للحرارة؟ أو يقصد بذلك جعل السببيّة العرضيّة للّفظ، بمعنىٰ: أنّه يوجد في اللفظ ما هو سبب ذاتاً للانتقال إلىٰ المعنىٰ، من قبيل جعل الماء سبباً عرضيّاً للحرارة، بمعنىٰ: أن يوجد فيه ما هو سبب للحرارة، وذلك بجعل الماء علىٰ النار مثلاً لكي يكسب الحرارة، ويكون سبباً بالعرض للحرارة، والسبب الحقيقيّ لها هو الحرارة التي أُوجدت في الماء، حيث إنّ الحرارة تولّد الحرارة؟

فإن قصد الأوّل، قلنا: من الواضح أنّ السببيّة في ذات الأسباب لا تقبل الجعل، وإنّما هي ذاتيّة لها تنبع من حاقّ ذاتها، ولا يمكنك أن تجعل الماء مثلاً سبباً للحرارة علىٰ حدّ سببيّة النار للحرارة[٢]، وإن قصد الثاني، أي: أنّ الواضع يجعل السببيّة العرضيّة للّفظ، أي: أنّه يوجد في اللفظ شيئاً يكون ذلك الشيء سبباً ذاتيّاً للانتقال إلىٰ المعنىٰ، قلنا: إنّ الذي كان ينبغي بيانه ـ لكي ينكشف سرّ اللغة ـ هو: أنّه ما هو ذلك الشيء الذي يمتلك السببيّة الذاتيّة للانتقال إلىٰ المعنىٰ والذي

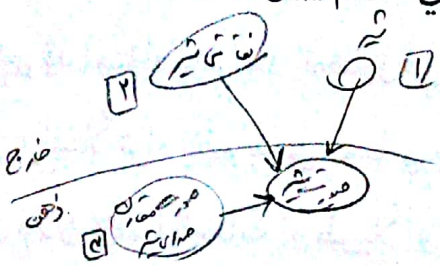
---

(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 أُسري ذاك الجواب إلىٰ ما نحن فيه ثبت جوابان علىٰ هذا الإشكال.

(٢) هذا علىٰ المسلك المعروف من ذاتيّة السببيّات للأسباب، أمّا على المسلك القائل بأنّه جرت حكمة الله تعالىٰ ومشيئته علىٰ إيجاد المسبّبات متىٰ ما توجد ما تسمّىٰ بالأسباب، فالأمر أيضاً كذلك، فإنّ الواضع لا يستطيع أن يوجِد مشيئة الله في ترتّب انتقال الذهن إلىٰ المعنىٰ علىٰ ما لم يكن قبلاً مترتّباً عليه في مشيئة الله، وهو اللفظ.

Scanned by CamScanner

أوجده الواضع في اللفظ حتّىٰ أصبح اللفظ سبباً للانتقال إلىٰ المعنىٰ؟ فصحيح: أنّ سببيّة اللفظ لتصوّر المعنىٰ كسائر السببيّات هي من الأُمور 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.



المبنىٰ 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 متىٰ ما أحسّ بشيء كان إحساسه بذلك الشيء سبباً لانتقال ذهنه إلىٰ الصورة الذهنيّة لذلك الشيء، فالإحساس بالأسد يوجب انتقال الذهن إلىٰ معنىٰ الأسد مثلاً.

وهناك سببيّتان أُخريان وقانونان ثانويّان تكوينيّان يحكمان علىٰ القانون الأوّل حكومة تكوينيّة، وكأنّهما توسيعان لذلك القانون:

الأوّل: أنّ الإحساس بما يشبه شيئاً سبب أيضاً لتصوّر معنىٰ ذلك الشيء، فمن رأىٰ صورة الأسد مرسومةً علىٰ الورق ينتقل ذهنه إلىٰ معنىٰ 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، فترىٰ أنّ من أحسّ بزئير الأسد مثلاً انتقل ذهنه إلىٰ معنىٰ الأسد، وكأنّ الإحساس بزئير الأسد إحساس بنفس الأسد. وأقصد بالإحساس بصورة الأسد أو زئيره مثلاً ما يشمل انتقال الذهن إلىٰ صورة

Scanned by CamScanner

الأسد أو زئيره ولو من دون إحساسٍ خارجيّ، وأقصد بالاقترا
تكون للاقتران خصوصيّة كمّيّة من قبيل كثرة اقتران زئير الأ
خصوصيّة كيفيّة بأن يكون الاقتران في ظرف مؤثّر وملفت للنظر
شخص إلىٰ الحلّة مثلاً بمرض شديد، فمتىٰ ما تذكّر السفر إلىٰ الح

والبشر قد استفاد منذ أبعد العصور في مقام التفهيم والتفاهم من
الثانويّين، فمثلاً تراه يفهّم بعض المعاني بإيجاد صورته باليد وغي
إلىٰ كون فلان لابساً للعمامة أو طويلاً أو قصيراً أو غير ذلك يشير
صورة شبيهة بذلك، فينتقل ذهن المخاطب إلىٰ المعنىٰ المقصود
للقانون الأوّل. ولكي يفهّم معنىٰ الأسد يزئر كزئير الأسد فينتقل
الصوت الشبيه بزئير الأسد إلىٰ زئير الأسد تطبيقاً للقانون الأوّل،
إلىٰ معنىٰ الأسد تطبيقاً للقانون الثاني، فيحصل بذلك تفهيم المعنىٰ
يفهّم كون فلان شجاعاً مثلاً يزئر زئير الأسد مشيراً إليه، فينتقل
صوته إلىٰ زئير الأسد تطبيقاً للقانون الأوّل، ومن زئير الأسد إلى
للقانون الثاني، ومن الأسد إلىٰ الشجاع للشبه الموجود بينهما
الأوّل، فبهذا يحصل تصوّر المعنىٰ المقصود وهو الشجاع. وإلىٰ ه
لغة للبشر يتفاهمون بها من باب الاستفادة من القانونين التكوينيّ
تصرّف من قبل البشر في كبرىٰ القانون بأن يوجد سببيّة ذاتيّة في
سبباً، ولا في صغرىٰ القانون بأن يوجد الشبه أو المقارنة فيما لا

Scanned by CamScanner

لتكرّر المقارنة في الذهن بين هذا الصوت وبين الشجاع، فتوجد بهذه العمليّة صغرىٰ لكبرىٰ القانون الثاني، فيصبح هذا الصوت دالّاً بكثرة الاستعمال علىٰ الشجاع. وهذا حقيقة الوضع التعيّنيّ الذي قالوا عنه: إنّه يحصل بكثرة الاستعمال، ثُمّ أصبح البشر بالتدريج متعوّداً علىٰ دلالة الأصوات علىٰ المعاني، وعلىٰ الاستفادة من قانون المقارنة، فأصبحت الذهنيّة البشريّة مهيّأة للوضع بمعنىٰ إقران لفظ بمعنىٰ في الذهن للدلالة عليه، فيقرن الإنسان لفظاً بمعنىً من قبيل قرن لفظة «أسد» بمعناه، أو لفظة «حليب» بمعناه ونحو ذلك مرّة واحدة، لكنّه في ظرف مؤثّر من قبيل أن يقول: سمّيت ابني عليّاً، أو وضعت هذا الاسم عليه، أو اعتبرته عليّاً، وذلك أمام جماعة قد أنست أذهانهم من قبل بدلالة الأصوات علىٰ المعاني، والاستفادة من القرن، فيصبح هذا القرن في ظرف مؤثّر من هذا القبيل مُلفتاً للنظر، ويجعل اللفظ دالّاً علىٰ المعنىٰ، وتوجد بهذه العمليّة صغرىٰ أُخرىٰ لكبرىٰ القانون الثاني، وهذا حقيقة الوضع التعيينيّ، فالوضع التعيينيّ والوضع التعيّنيّ كلاهما عبارة عن عمليّة إيجاد الاقتران بين اللفظ والمعنىٰ حتّىٰ يوجد بذلك صغرىٰ من صغريات القانون الثاني، والفرق بينهما: أنّ الاقتران ـ الذي مضىٰ: أنّه لابدّ أن يكون بنحو مخصوص حتّىٰ يوجب الدلالة ـ يتمتّع في الوضع التعيّنيّ بخصوصيّة كمّيّة، وفي الوضع التعيينيّ بخصوصيّة كيفيّة، فروح الوضع والسبب الحقيقيّ للدلالة هو القرن بين اللفظ والمعنىٰ في الذهن بنحو مخصوص[1] سواء تحقّق

---

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

الأوّل: أن يقال: إنّ نظريّة بافلوف نظريّة فسلجيّة عضويّة، ونظريّة أُستاذنا الشهيد ﷺ

الأربعة في المسمّىٰ، وجانب إيجابيّ، وهو دخل هذه الأركان في المسمّىٰ، واختلافه مع الصحيحيّ ليس في الجانب الإيجابيّ، فإنّ الصحيحيّ أيضاً يعترف بدخل هذه الأركان في المسمّىٰ، وإنّما يختلف معه في الجانب السلبيّ، حيث يقول الصحيحيّ بدخل باقي الأجزاء والشرائط في المسمّىٰ، وهو يقول بعدم دخله فيه، بينما هو ـ دامت بركاته ـ اقتصر في كلامه علىٰ البرهنة علىٰ الجانب الإيجابيّ، وأمّا الجانب السلبيّ فلم يتحصّل من كلامه أيّ برهان عليه، وغاية ما يمكن أن يتوهّم الاستدلال به علىٰ الجانب السلبيّ أحد وجوه ثلاثة:

١ ـ أن يقال: إنّ غير هذه الأربعة ليست ركناً، أي: لا يبطل الصلاة بالإخلال بها لدىٰ بعض الأعذار، إذن فليست دخيلة في المسمّىٰ.

ويرد عليه: ما بيّناه في تصوير الجامع علىٰ الصحيح من أنّه سنخ جامع يمكن أن يكون جزءٌ مّا دخيلاً فيه في حال التمكّن غير دخيل فيه في حال العذر، إذن فعدم بطلان الصلاة بتركه عن عذر لا يدلّ علىٰ عدم دخله في حال التمكّن، فليفرض عدم دخله في المسمّىٰ عند العذر، ودخله فيه عند التمكّن.

٢ ـ أن يقال: إنّنا باستقراء الروايات رأينا نصّاً شرعيّاً علىٰ دخل هذه الأُمور الأربعة في المسمّىٰ، ولم نرَ ذلك في غيره، فنستكشف من ذلك عدم الدخل.

ويرد عليه: أنّ هذا الوجه موقوف علىٰ أُمور أقلّها أن يُحرز تعلّق غرض الشارع ببيان تمام ماله دخل في المسمّىٰ، وأنّىٰ لنا بإثبات ذلك؟! نعم، قد تعلّق غرضه ببيان تمام ماله دخل في الواجب، وقد بيّنه في صحيحة حمّاد بن عيسىٰ مثلاً.

٣ ـ الاستدلال برواية: الصلاة ثلثها الركوع، وثلثها السجود، وثلثها الطهور[1]،

---

(١) راجع وسائل الشيعة، ج ٦ بحسب طبعة آل البيت، ب ٩ من الركوع، ح ١، ص ٣١٠.

Scanned by CamScanner

بدعوىٰ أنّ هذه الرواية تنفي دخل أيّ شيء سوىٰ هذه الثلاثة؛ إذ لا يكون للشيء أكثر من ثلاثة أثلاث، ولو بقينا نحن وإطلاق الرواية، لقلنا: إنّ التكبيرة أيضاً غير دخيلة في المسمّىٰ، لكنّنا نقيّدها بروايات تكبيرة الإحرام، ويبقىٰ الباقي خارجاً عن المسمّىٰ.

ويرد عليه: أنّه بعد فرض قيام دليل علىٰ إضافة التكبيرة انثلم الحصر، ولا يبقىٰ مجال للتمسّك برواية التثليث لنفي دخل باقي الأجزاء والشرائط في الصلاة، وليس حالها حال سائر المطلقات إذا خرج منه شيء بقي الباقي، فإنّ الحصر هنا إنّما ثبت بعنوان الثُلثيّة، ومن المعلوم أنّ عنوان الثُلثيّة ينثلم حقيقة بإضافة رابع، سواء أُضيف خامس أو لا، وعندئذٍ ففي مقام الجمع بين هذه الرواية المثلّثة وبين ما يدلّ علىٰ مدخليّة تكبيرة الإحرام لابدّ أن تحمل مثلاً الرواية المثلّثة علىٰ الثلث من حيث المعنىٰ، أي: أنّه بمثابة الثلث لشدّة الأهمّيّة، من قبيل ما يقال: إنّ سورة التوحيد ثلث القرآن.

هذا كلّه في الجانب السلبيّ من كلامه. وأمّا الجانب الإيجابيّ، وهو مقوّميّة الركوع والسجود والطهارة والتكبير للمسمّىٰ، فأيضاً يمكن المناقشة فيما أفاده لإثبات ذلك:

فأمّا مقوّميّة الركوع والسجود والطهارة فقد استفادها من الرواية المثلّثة. ويرد علىٰ هذه الاستفادة: أنّ كلمة «الصلاة» في هذه الرواية: إمّا أن يدّعى: أنّ المراد بها الصلاة المأمور بها بدعوىٰ انصرافها إلىٰ الصلاة المعهودة المطلوبة، أو يدّعى: أنّ المراد بها هو المسمّىٰ، وليس لها نظر إلىٰ باب الأمر. فإن استظهرنا الأوّل، فالرواية تصبح أجنبيّة عمّا نحن فيه، فإنّها إنّما تدلّ علىٰ دخل هذه الأُمور في المأمور به، لا المسمّىٰ، وإن استظهرنا الثاني، إذن فلابدّ أن نستظهر أيضاً نفس المعنىٰ من مثل

Scanned by CamScanner

رواية «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[١]، فلا تكون المقوّميّة مخصوصة بهذه الأُمور الثلاثة، وكون الفاتحة أحياناً لا تدخل في المسمّىٰ كما في الأخرس والناسي لا يوجب إلّا تقييد إطلاق «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، وقد بيّنّا أنّ الجامع علىٰ الصحيح يمكن أن يكون بعض الأجزاء دخيلاً فيه بلحاظ حالة، وغير دخيل فيه بلحاظ حالة أُخرىٰ.

وأمّا مقوّميّة التكبير فقد استفادها من رواية «أنّ الصلاة فاتحتها التكبير»، فكأنّه حملها علىٰ المسمّىٰ، ولكن الانصاف أنّ الروايات الواردة في تكبيرة الإحرام لا يصلح شيء منها لإثبات المطلوب، ويمكن تقسيمها إلىٰ عدّة طوائف:

١ ـ ما دلّ علىٰ إجزاء تكبيرة واحدة في افتتاح الصلاة، من قبيل: رواية زرارة «وتجزئك تكبيرة واحدة»[٢]. ومن المعلوم أنّ المراد: الإجزاء بلحاظ امتثال الأمر لا بلحاظ صدق المسمّىٰ، فلا يدلّ علىٰ المطلوب.

٢ ـ ما دلّ علىٰ أنّ التكبير أنف الصلاة، كما عن رسول الله ﷺ: «ولكلّ شيء أنف، وأنف الصلاة التكبير» والرواية ضعيفة سنداً؛ لأنّه وقع فيها النوفلي ومحمّد بن سعيد يرويان معاً عن السكونيّ[٣]، وكلّ من النوفلي ومحمدّ بن سعيد غير ثابت

---

(١) روي في الوسائل، ج ٦ حسب طبعة آل البيت، ب ١ من القراءة، ح ١، ص ٣٧ عن محمّد بن مسلم بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته؟ قال: لا صلاة إلّا 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 النوفليّ عن السكونيّ، وفي الآخر: محمّد بن سعيد عن السكونيّ. راجع الوسائل، ج ٤، ب ٦ من أعداد الفرائض، ←

Scanned by CamScanner

التوثيق. ودلالةً؛ لأنّ الأنفيّة لا تدلّ على المقوّميّة للمسمّى، وقد يبتر أنف الشيء ويبقى اسم الشيء.

٣ ـ ما دلّ على أنّ التكبير مفتاح الصلاة، كرواية ناصح المؤذّن عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «فإنّ مفتاح الصلاة التكبير»[١] وهي ضعيفة سنداً بناصح، ودلالةً؛ لأنّ مفتاح الشيء بحسب الفهم العرفيّ لا يلزم أن يكون داخلاً في حقيقة الشيء، وهذا التعبير كما يناسب ما هو داخل في حقيقة الشيء كذلك يناسب الخارج، كما في مفتاح الدار.

٤ ـ ما دلّ على حصر افتتاح الصلاة بالتكبير، كرواية تقول: وأمّا قوله: «الله أكبر لا تفتح الصلاة إلّا بها»[٢]، وهي ضعيفة سنداً، ولو تمّت سنداً لقلنا: 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 ـ ما دلّ على أنّ تحريم الصلاة بالتكبير، كما عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «افتتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»[٣]. وكما ترى لا ربط لمسألة

→

ح ٤، ص ٢٤ ـ 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: إنّي أُصلّي في البيت وأخرج إليهم، قال: اجعلها نافلة، ولا تكبّر 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.

Scanned by CamScanner

تحريم المنافيات بالتكبير بالدخل في المسمّىٰ وعدمه.

٦ ـ ما دلّ علىٰ أنّه لا صلاة بدون افتتاح. وهذه أقوىٰ الطوائف دلالة، كرواية عمّار: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل سها خلف الإمام، فلم يفتتح الصلاة؟ قال: يعيد الصلاة، ولا صلاة بغير افتتاح»[1]. فقد يقال: إنّ قوله «لا صلاة بغير افتتاح» يدلّ علىٰ نفي المسمّىٰ بغير الافتتاح.

ويرد عليه: أوّلاً: أنّ هذه الجملة ـ علىٰ أقلّ تقدير ـ مجملة؛ لاقترانها بما يصلح للقرينيّة علىٰ كون المراد من النفي: النفي بلحاظ الوظيفة لا بلحاظ المسمّىٰ؛ لأنّها مقرونة بقوله: «يعيد الصلاة» حيث أطلق لفظ الصلاة علىٰ الفاقد للافتتاح، فلئن نفىٰ الصلاة تارةً فقد أثبتها تارةً أُخرىٰ في خطاب واحد.

وثانياً: النقض بـ«لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[2]، أو «لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة»[3]، ونحو ذلك من النوافي الأُخرىٰ. فإن استظهرنا من مثل هذه الفقرة نفي المسمّىٰ، 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 علىٰ الإطلاق، والفاتحة دخيلة لا علىٰ الإطلاق. فإن كان المستظهر: أنّ التكبيرة دخيلة في المسمّىٰ 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 ـ ٤٨٩.

Scanned by CamScanner

الموجود هذه المضامين التي عرفت حالها.

هذا، وكما أنّ دليله ـ دامت بركاته ـ على الأعمّ لم يتمّ كذلك سائر الأدلّة التي استدلّوا بها للصحيح أو للأعمّ قابلة للمناقشة.

أدلّة القول بالوضع للصحيح:

أمّا ما استدلّ بها على الصحيح، فأهمّها أربعة:

الأوّل: الأدلّة التي تحمل آثار الصلاة على الصلاة، كقوله: «الصلاة معراج المؤمن»[1]، و ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[2]، بدعوى: أنّ هذه الآثار لا تثبت للفاسد، وقد رتّبت في لسان الدليل على عنوان الصلاة وطبيعيّها، فيعرف أنّ عنوان الصلاة لا يشمل الفاسد.

وهذا الوجه غير تامّ على الأقلّ؛ 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 تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ مثلاً بالتخصيص. وإن لم تكن صلاة فهي خارجة بالتخصّص، بينما لا نقول بهذا الأصل

---

(١) لم أجد هذه العبارة في رواية. نعم، وجدتها في كلمات والد صاحب البحار، نقلها عنه صاحب البحار، ج ٨٢ في ذيل ح ٢ من ب ٤ من كتاب الصلاة، ص ٣٠٣، وكذلك وُجدت 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 تقيّ». راجع الوسائل، ج ٤، ب ١٢ من أعداد الفرائض، ح ١ و ٢، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.

Scanned by CamScanner

في باب المطلقات[١]، كما أنّ المعروف هو عدم صحّة هذا الأصل.

الثاني: الأدلّة النافية للصلاة عن الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط، من قبيل: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، أو «لا صلاة لمن لم يُقِم صُلبَه في الصلاة»، والفاتحة ليست ركناً، فنتعدّىٰ إلىٰ غيرها بعدم احتمال الفرق.

ويرد عليه أُمور منها: أنّه: إن قلنا بانصراف الصلاة إلىٰ المأمور به فلا يدلّ علىٰ دخل الفاتحة في المسمّىٰ، وإنّما يدلّ علىٰ دخلها في الأمر. وإن منعنا هذا الانصراف وقع التعارض بين مثل هذا الدالّ علىٰ الصحيح وقوله: «الصلاة ثلثها الركوع، وثلثها السجود، وثلثها الطهور»[٢] الدالّ علىٰ الأعمّ، وكما يمكن الجمع بينهما بتقديم رواية: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، وحمل رواية التثليث علىٰ التثليث باعتبار الأهمّيّة، كذلك يمكن العكس بتقديم رواية التثليث وحمل

---

(١) حتّىٰ ولو قلنا به في باب العمومات بدعوىٰ جريان أصالة العموم حتّىٰ لدىٰ الشكّ في الاستناد؛ إذ لا يبعد أن يكون عدم صحّة ذلك في مورد ما إذا كانت الدلالة منحصرة بمجرّد الإطلاق ومقدّمات الحكمة، لا الوضع أوضح.

وممّا قد يورد علىٰ هذا الوجه أيضاً: أنّ قصد القربة علىٰ مبنىٰ صاحب الكفاية القائل بالصحيح غير داخل في المأمور به، وبالتالي يجب أن يكون غير داخل في المسمّىٰ، في حين أنّه داخل فيما تحمل عليه تلك الآثار، أي: المعراجيّة، أو كونه قربان كلّ تقيّ، أو ناهياً عن الفحشاء والمنكر، أو كونه عمود الدين ونحو ذلك، فهذا يشهد علىٰ أنّ المقصود بالصلاة في هذه الاستعمالات ليس هو المسمّىٰ.

وممّا قد يورد علىٰ هذا الوجه: أنّه لم يثبتِ عدم وجود حظّ من هذه الآثار لكلّ صلاة باطلة.

(٢) الأولىٰ تبديل التمثيل برواية التثليث بالتمثيل بأوامر إعادة الصلاة ونحوها؛ لأنّ رواية التثليث لابدّ من توجيهها بإرادة التثليث بلحاظ الأهمّيّة؛ لوضوح عدم صدق الصلاة حتّىٰ علىٰ الأعمّ علىٰ مجرّد هذه الأُمور الثلاثة، ومعه يتعيّن حملها علىٰ الصحيح.

Scanned by CamScanner

«لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» على أنّه لا صلاة صحيحة إلّا بفاتحة الكتاب.

الثالث: دعوى: أنّ سيرة العقلاء على أنّهم إذا اخترعوا شيئاً وضعوا اللفظ لخصوص الصحيح منه، والظاهر: أنّ الشارع لم يتخطّ طريقتهم.

وهذا أيضاً بهذا البيان لا محصّل له؛ إذ لو سلّمنا أنّ السيرة العقلائيّة كانت منعقدة على ذلك، فلا دليل على إمضاء الشارع لها؛ فإنّ السيرة إذا كانت في عمل من قبل العبيد والمكلّفين كالسيرة على العمل بخبر الواحد، كان سكوت الشارع دليلاً على الإمضاء؛ إذ لو لم يكن يرضى بعملهم هذا لكان ينبغي له ردعهم. وأمّا إذا لم تكن السيرة مربوطة بعمل المكلّفين بما هم مكلّفون كما في المقام، حيث إنّ السيرة راجعة إلى المخترعين الواضعين لأسماء بالنسبة لما اخترعوه، فسواء كان ذوق الشارع موافقاً لذلك أو لا ليس عليه الردع، غاية الأمر أنّه هو حينما يكون مخترعاً لا يصنع مثل ما صنعوا إذا كان يخالفهم في الذوق، وليس عليه أن يردع؛ لأنّ هذا ليس مربوطاً بالعمل والامتثال، إلّا أن يرجع ذلك إلى توجيه أشرنا إليه سابقاً من أنّ الشارع قد صدر عنه وضع بقوله: وضعت اللفظ الفلانيّ للمعنى الفلانيّ، ولم يصرّح بالصحيح والأعمّ، فيكون انعقاد السيرة عند العقلاء موجباً لانعقاد ظهور كلام المولى في الوضع للصحيح، فيكون حجّة للرجوع إلى ظهور كلامه، إلّا أنّ إثبات السيرة بنحو يكون أكيداً شديداً إلى حدّ يولّد هذا الظهور في كلام المولى دونه الصعاب، فإنّ المخترعين قليلون جدّاً، 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 محصّل له؛ لأنّ التبادر إنّما يكون علامة للحقيقة إذا كان ناشئاً من

Scanned by CamScanner

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 حتّىٰ نختبر أنفسنا عند عدمها.

أدلّة القول بالوضع للأعمّ:

وأمّا ما استدلّ بها علىٰ الأعمّ فأيضاً أهمّها أربعة:

١ ـ صحّة التقسيم إلىٰ الصحيح والفاسد.

وفيه: أنّ صحّة التقسيم يمكن أن تفسّر بأمرين: أحدهما: أنّه يوجد للفظ «الصلاة» معنىً أعمّ قابل للانقسام الىٰ الصحيح والفاسد، وهذا ثابت لا إشكال فيه، والثاني: أنّ هذا المعنىٰ الأعمّ حقيقيّ وليس مجازيّاً أو عنائيّاً. فإن أُريد الاستدلال بالأمر الأوّل فقط فلا يدلّ علىٰ المطلوب؛ فإنّ هذا المعنىٰ الأعمّ موجود لكنّه لعلّه معنىً مجازي، وإن أُريد الاستدلال بمجموع الأمرين فهو محال؛ فإنّ الثاني عين المتنازع فيه، فيلزم الاستدلال بالشيء علىٰ نفسه. نعم، لو كنّا حقيقة عالمين بالوضع للأعمّ صحّ هذا أن يكون منبّهاً لا دليلاً مولّداً للعلم حقيقة.

٢ ـ استعمال لفظ «الصلاة» وغيرها في الأعمّ في كثير من الروايات.

ويرد عليه: أنّنا إذا كنّا عالمين بالاستعمال في الأعمّ وأُريد جعل ذلك دليلاً علىٰ الحقيقة، فإن أُريد الاستدلال بمجرّد الاستعمال، فهو أعمّ من الحقيقة. وأصالة الحقيقة ـ علىٰ ما بيّن في محلّه ـ إنّما تجري عند الشكّ في المراد، لا فيما إذا علم بالمراد وشكّ في أنّه حقيقيّ أو مجازيّ. وإن أُريد الاستدلال بكونه استعمالاً بلا عناية، فهذا معناه: كونه حقيقة، فهو استدلال بالشيء علىٰ نفسه.

Scanned by CamScanner

هذا كلّه إذا علمنا بأنّ هذا استعمال في الأعمّ، ولم نعرف أنّه حقيقة، فأردنا إثبات الحقيقة. وأمّا إذا فرض العكس بأن عرفنا بوجداننا أنّ هذا الاستعمال لا عناية فيه. ولم نعرف بالتفصيل أنّه استعمال في الأعمّ، فبإقامة البرهان علىٰ أنّه استعمال في الأعمّ، يثبت أنّ الوجدان قد شهد بكون اللفظ حقيقة في الأعمّ، إلّا أنّ هذا بحسب الحقيقة مرجعه إلىٰ المنبّهيّة لا أكثر، أي: كنّا عالمين بالاستعمال في الأعمّ، وبأنّ الأعمّ حقيقة، غاية ما هناك: أنّنا ننبّه إلىٰ علومنا.

٣ ـ أن يقال كما ادّعىٰ المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله[1]: إنّ سيرة المخترعين علىٰ الوضع للأعمّ قال رحمه الله: إنّه جرت سيرة المخترعين علىٰ الوضع للأعمّ، 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 يسمّىٰ باسمه حتّىٰ لو خولفت تلك الشرائط. نعم، لا يسمّىٰ باسمه عند تخلّف بعض الأجزاء، فهذا أعمّيّ من حيث الشرائط، وصحيحيّ من حيث الأجزاء.

ويرد عليه مضافاً إلىٰ ما مضىٰ من الإيراد علىٰ 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 أُدخلت فيه حمراء اللون، أو حارّة، أو نحو ذلك، وهذه الشروط دخيلة في المسمّىٰ، وبعد تماميّة ذات الدواء من حيث هو، تصل النوبة إلىٰ الشرائط التي يشترط في استعماله حتّىٰ 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.

Scanned by CamScanner

وهذه شرائط للفعل والاستعمال لا للدواء، فطبعاً لا تكون دخيلة في المسمّىٰ، وكذلك في السيّارة مثلاً بما هي عين يشترط أن يكون حديدها صلباً من النوع الفلانيّ مثلاً. وهذا شرط نفس السيّارة، وأمّا كون نفس السائق ماهراً، فهذا شرط استعمالها وفعلِ 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، فيدّعىٰ في المقام دخلها في المسمّىٰ.

٤ ـ دعوىٰ تبادر الأعمّ بعكس دعوىٰ 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 حتّىٰ يمكننا دعوىٰ التبادر بلحاظ ذاك الزمان. وأمّا تبادر 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 علىٰ تقدير عدم كون المعنىٰ الفعليّ قديماً. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه علىٰ تقدير عدم كون الصلاة اسماً للأعمّ في صدر الإسلام، وكونها اسماً للصحيح قد وجد المقتضي لتماميّة النقل، وهو كثرة استعمال المتشرّعة في الجامع الأعمّ، فإنّه قد كثر في عهودهم ذلك بنحو لو كانت اسماً للصحيح، لكفىٰ 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 إلىٰ المسألة السابقة ـ وهي الحقيقة الشرعيّة ـ فنقول: إنّنا إذا بنينا في تلك المسألة علىٰ أنّ هذه الألفاظ والمعاني

Scanned by CamScanner

الشرعيّة كلّها موجودة قبل الشارع كما استقربنا ذلك، والشارع جرىٰ علىٰ طبق استعمال عرفيّ موجود في البيئة، فلا ينبغي الإشكال في أنّها أسماء للأعمّ؛ إذ لا معنىٰ لفرض أنّها قبل الشارع كانت أسماء للصحيح عند الشارع، والمفروض أنّه لم يأتِ بوضع جديد، فلابدّ أن يقال: إنّ لفظة «الصلاة» موضوعة في البيئة المتديّنة العربيّة قبل نزول الإسلام لجامع مزن قابل للانطباق علىٰ الأشكال المختلفة للعبادة: الشكل الإسلاميّ منها والأشكال السابقة، والشارع لم يأتِ بوضع جديد. وأمّا إذا لم نقل بذلك، بل قلنا بوضع جديد تعيّنيّ، فأيضاً الظاهر: أنّ الوضع للأعمّ، فإنّ الوضع التعيّنيّ ينشأ من كثرة الاستعمال، ومن الواضح لمن تتبّع الاستعمالات في كلمات الشارع أنّ الاستعمال في الأعمّ كثير جدّاً، بل لم نحرز الاستعمال في الصحيح بخصوصه، ولا في مورد؛ لأنّ الجامع الأعمّيّ ينطبق علىٰ الصحيح، فيحتمل قريباً كون الاستعمال دائماً في الأعمّ، وإرادة الصحيح من باب كونه مصداقاً للأعمّ وحصّة له. نعم، بنينا علىٰ الوضع التعيينيّ فإثبات الوضع للصحيح أو للأعمّ في غاية الإشكال، ولا طريق لنا إلىٰ إثبات أحد الأمرين لكنّه أضعف الاحتمالات[1] كما بيّنّا في بحث الحقيقة الشرعيّة، فالظاهر كونها أسامي للأعمّ.

هذا تمام الكلام في العبادات.

---

(١) جاء في كتاب السيّد الهاشميّ حفظه الله، ج ١، ص ٢١٠: أنّه علىٰ هذا الفرض أيضاً يكون الأرجح هو القول بالأعمّ؛ لأنّ تداول الأسامي في استعمالات الشارع كان سابقاً علىٰ تبيان الأجزاء والشرائط، والتي اقتضت المصلحة التدرّج في بيانها، فلو كان هناك وضع تعيينيّ من قبل الشارع، فالأرجح أنّه كان في الأعمّ؛ لأنّ الوضع للصحيح بما هو صحيح غير محتمل، ولواقع الأجزاء والشرائط التي هي مبهمة لم تعرف بعد لا يناسب غرض الواضع، والوضع لما هو مبيّن فعلاً يوجب تغيّر الوضع.

Scanned by CamScanner

الصحيح والأعمّ في المعاملات

وأمّا الكلام في المعاملات فأيضاً يقع في جهات:

الصحّة الشرعيّة والصحّة العقلائيّة:

الجهة الأُولىٰ: أنّ الصحّة في العبادات لم تكن إلّا شرعيّة، ولكن في المعاملات توجد هناك صحّة عقلائيّة وصحّة شرعيّة؛ لأنّ للعقلاء أيضاً فيها أحكاماً، فهل النزاع في الصحّة العقلائيّة أو الشرعيّة؟

ذهب السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ إلىٰ أنّ النزاع إنّما هو في الصحّة العقلائيّة، فالصحيحيّ يدّعي أخذها في معنىٰ البيع مثلاً، والأعمّيّ يدّعي أنّ لفظ «البيع» موضوع للأعمّ من الصحيح العقلائيّ والفاسد العقلائيّ. وأمّا الصحّة الشرعيّة فلا ينبغي النزاع بينهما في عدم أخذها؛ إذ لا يعقل أخذها في المسمّىٰ؛ إذ لو كان البيع موضوعاً للصحيح الشرعيّ للزم أن يكون معنىٰ أدلّة الإمضاء في مثل: (أحلّ الله البيع) وغيره هو إمضاء البيع الصحيح، يعني: أنّ الصحيح صحيح، وهذا لغو من الكلام[1].

وهذا الكلام غريب؛ فإنّه ليس مقصود الصحيحيّ أخذ عنوان الصحّة في المعنىٰ الموضوع له، ولو كان المقصود هو هذا، فكما لا يعقل أخذ ذلك في المعاملات في موضوع (أحلّ 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.

Scanned by CamScanner

معنىٰ الأمر به: الأمر بالمأمور، وإنّما مقصود الصحيحيّ هو: أنّ الواضع لاحظ واقع الأجزاء والشرائط الدخيلة في الصحّة ووضع اللفظ للواجد لها، فالموضوع في(أحلّ الله البيع) مثلاً هو التمليك بعوض من قبل البالغ من دون إكراه، ومع الموالاة ونحو ذلك من الشروط، ولا محذور في ذلك، فهذه الشبهة نشأت من تخيّل أنّ معنىٰ أخذ الصحّة: أخذ عنوان الصحّة، بينما هذا حتّىٰ في العبادات غير مأخوذ فضلاً عن المعاملات.

هل يجري النزاع علىٰ فرض وضع الألفاظ للمسبّبات؟

الجهة الثانية: قالوا: إنّ النزاع في باب المعاملات مبنيّ علىٰ وضع ألفاظ المعاملات للأسباب، وأمّا إذا كانت موضوعة للمسبَّبات 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[1].

---

(١) الموجود في المحاضرات، ج ١، ص ١٩٥ بحسب طبعة مطبعة النجف نقلاً عن الأصحاب إنّما هو دعوىٰ عدم قابليّة المسبّب للاتّصاف بالصحّة والفساد، وأنّ أمره دائر بين الوجود والعدم، ولم يرد فيه تعليل ذلك بكون المسبّب بسيطاً لا يقبل التماميّة والنقصان. ولعلّ هذا التعليل وجده أُستاذنا الشهيد﵀ في كلمات بعض الأصحاب، أو أخذه ممّا مضىٰ منهم من أنّ الصحّة والفساد لهما معنىً واحد، وهو التماميّة والنقصان وإن اختلفت تفاسير ذلك بحسب ما يُنظر إليه من اللوازم من مطابقة الأمر ومخالفته، أو محقّقيّته للغرض وعدم محقّقيّته، أو نحو ذلك.

وعلىٰ أيّ حال، فقد مضىٰ: أنّ معنىٰ الصحّة والفساد ليست هي التماميّة والنقصان؛ ولذا يتّصف بهما البسيط أيضاً كالفكرة، فهي برغم بساطتها قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة.

←

Scanned by CamScanner

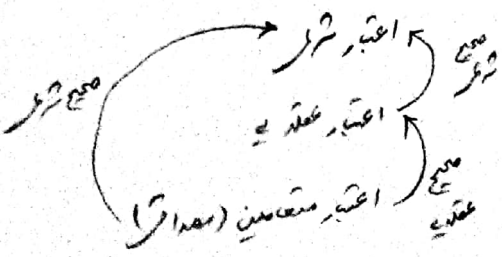
وقد ناقش السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ في ذلك بأنّ السبب والمسبّب له معنيان:

الأوّل: السبب بمعنىٰ الإنشاء الذي يصدر عن المكلّف، والمسبّب بمعنىٰ حكم العقلاء أو الشارع بالملكيّة مثلاً.

والثاني: السبب بمعنىٰ الإنشاء اللفظيّ أو الفعليّ، أي: المبرِز للإنشاء، والمسبّب بمعنىٰ ذاك الاعتبار الذي يُبرَز باللفظ أو الفعل، أي: الاعتبار والإنشاء النفسانيّ القائم بنفس العاقد.

والمعنىٰ الأوّل غير وارد في المقام؛ لأنّ المسبّب بهذا المعنىٰ فعل للشارع العقلائيّ أو الدينيّ، لا للبايع، فلا يحتمل أن يقال بأنّ لفظ «البيع» موضوع

وعلىٰ 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، فإن قصد بالصحّة والفساد بالنسبة للمسبّب صحّة كلّ واحد من هذه المسبّبات وفساده بلحاظ عالمه، فمن الواضح: أنّ كلّ واحد منها بلحاظ عالمه يدور أمره بين الوجود والعدم، لا بين الصحّة والفساد، وإن قصد بالصحّة والفساد: الصحّة والفساد الشرعيّان، فالمسبّب الثالث ـ وهو الملكيّة الشرعيّة ـ أمره دائر بين الوجود والعدم، ولا معنىٰ لاتّصافه بالصحّة والفساد كما هو واضح. أمّا المسبّب الأوّل والثاني، فأيّ منهما فرض هو الموضوع للحكم الشرعيّ من الإمضاء أو الردّ، يتّصف ـ لا محالة ـ بالصحّة والفساد، بمعنىٰ كونه ممضىً شرعاً ومؤثّراً للنتيجة المطلوبة وعدمه. وأيّما لم يفرض موضوعاً للحكم الشرعيّ لم يكن معنىً لاتّصافه بالصحّة والفساد. وإن قصد بالصحّة والفساد: الصحّة والفساد العقلائيّان، فالمسبّب الثاني ـ وهو الملكيّة العقلائيّة ـ أيضاً يدور أمره بين الوجود والعدم، دون الصحّة والفساد، ويبقىٰ المسبّب الأوّل فحسب هو الذي يمكن افتراض توصيفه بالصحّة والفساد بمعنىٰ إمضائه عقلائيّاً وعدم إمضائه.



Scanned by CamScanner

للمسبّب؛ إذ لا إشكال في أنّه موضوع لفعل البايع نفسه، ولذا يسند إليه ويقال: باع، أو يبيع، إذن فالتردّد بين كون ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب أو المسبّبات إنّما هو بالمعنىٰ الثاني، وبهذا المعنىٰ يكون المسبّب أيضاً متّصفاً بالصحّة والفساد، فإنّ هذا الاعتبار النفسانيّ إن كان قد صدر عن البالغ العاقل المختار إلىٰ غير ذلك من الشروط، كان صحيحاً، وإلّا كان فاسداً[1].

أقول: لا إشكال في أنّ المسبّب بالمعنىٰ الثاني يتّصف بالصحّة والفساد، فالنزاع يجري عليه، لكن من المعلوم أنّ المشهور ليس مرادهم المعنىٰ الثاني، وإنّما أرادوا المعنىٰ الأوّل، وبناءً عليه قالوا: بأنّ المسبّب لا يتّصف بالصحّة والفساد؛ لأنّ حصول التمليك بعوض هو روح الصحّة، ولا معنىٰ لكونه فاسداً. وأمّا إشكاله ـ دامت بركاته ـ علىٰ ذلك بأنّه فعل الشارع لا البايع، فكيف يمكن أن يحتمل أحد أنّ اسم البيع موضوع له، فجوابه: أنّ المسبّب بالمعنىٰ الأوّل وإن كان فعلاً مباشريّاً للشارع، ولكنّه فعل تسبيبي للبايع، فينسب إلىٰ البايع حقيقة.

وتوضيح ذلك: أنّ الشارع بعد أن حكم أوّلاً بحكم كلّي علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة بحصول الملكيّة كلّما تمّ البيع بشرائطه، ثُمّ أراد المتعاقدان أن يفعلا ما يوجب انطباق هذا القانون عليهما، فليس عملهما مجرّد اعتبار التمليك، أو التملّك بعوض، وإبراز ذلك بهدف التوصّل إلىٰ التسلّط الخارجيّ لكلّ منهما علىٰ ما عند صاحبه مثلاً، فإنّ هذا يمكنهما إيجاده بلا أيّ حاجة إلىٰ الاعتبار والإنشاء، فيكون الاعتبار لغواً صرفاً، وإنّما يعتبران وينشئان ذلك بهدف إدخال أنفسهما تحت ذاك الإلزام، وقانون الملكيّة الكلّيّ الذي جعله من هو أكبر من كلّ واحد منهما، وهو

---

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٩٥ بحسب طبعة مطبعة النجف.

Scanned by CamScanner

الشارع، أو العقلاء، أو مجموع البايع والمشتري مثلاً بأن يجعلا فيما بينهما قانوناً كلّيّاً يلتزمان به، ويصنع كلّ منهما ما يُدخله تحت ذلك الإلزام، إذن فانطباق ذلك الإلزام وقانون الملكيّة عليهما عمل تسبيبيّ لهما. وهذا هو الذي يسمّىٰ بالمسبّب، ويقال: إنّ أمره دائر بين الوجود والعدم، ولا يتصوّر فيه الصحّة والفساد، ولا يجري فيه النزاع.

ثمرة النزاع في وضع أسماء المعاملات:

الجهة الثالثة: تقدّم في بحث العبادات: أنّه بناءً علىٰ القول بالصحيح لا يجوز التمسّك بالإطلاق لدىٰ الشكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته، وبناءً علىٰ القول بالأعمّ يجوز ذلك. وهذا الكلام بعينه يأتي في باب المعاملات، فإن قلنا بأنّ البيع مثلاً اسم للأعمّ من الصحيح والفاسد، سواء كانت الصحّة عقلائيّة أو شرعيّة، صحّ التمسّك بإطلاق (أحلّ الله البيع) عند احتمال دخل شيء في الصحّة الشرعيّة فحسب، أو العقلائيّة أيضاً، وإن قلنا بأنّه اسم للصحيح الشرعيّ، لم يصحّ التمسّك بالإطلاق لرفع احتمال دخل شيء في الصحّة الشرعيّة، سواء جزمنا بعدم دخله في الصحّة العقلائيّة أو لا، ولو قلنا: بأنّه اسم للصحيح العقلائيّ فما نجزم بعدم دخله في الصحّة العقلائيّة، ونحتمل دخله في الصحّة الشرعيّة يمكن دفع احتمال دخله بالإطلاق، وما نحتمل دخله في الصحّة العقلائيّة أيضاً لا يمكن دفعه بالإطلاق.

هذا كلّه في الإطلاق اللفظيّ.

نعم ذكر صاحب الكفاية[1]: «أنّه إذا قلنا في المعاملات بأنّها أسماء للصحيح الشرعيّ، وشكّ في دخل شيء في الصحّة الشرعيّة مع الجزم بعدم دخله في الصحّة

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٥٠ بحسب طبعة المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

العقلائيّة، فهنا وإن لم يمكن التمسّك بالإطلاق اللفظيّ لنفي احتمال الدخل، لكن يمكن التمسّك لذلك بالإطلاق المقامي». وهذا مطلب آخر سوف نتكلّم عنه في الجهة الخامسة إن شاء الله، وإنّما الكلام هنا في الإطلاق اللفظيّ، ومن ناحيته لا فرق بين العبادات والمعاملات؛ فإنّه في كليهما علىٰ الصحيح يكون الشيء الدخيل في الصحّة دخيلاً في المسمّىٰ، فمع احتمال دخله لا نحرز شمول إطلاق المسمّىٰ لفاقده، وعلىٰ الأعمّ نجزم بعدم الدخل في المسمّىٰ، فيتمّ الإطلاق لا محالة.

إطلاق الدليل في فرض تعلّق الإمضاء بالمسبّبات:

الجهة الرابعة: المعروف بين المحقّقين: أنّه إذا كانت أدلّة الإمضاء منصبّة علىٰ السبب وهو الإنشاء، أمكن ـ علىٰ الأعمّ ـ التمسّك بالإطلاق لدفع احتمال جزئيّة المشكوك أو شرطيّته، وإذا كانت منصبّة علىٰ النتيجة وهي تمليك العين بعوض مثلاً، فلا إطلاق لها بلحاظ الأسباب، فإنّها إن كانت منصبّة علىٰ السبب وهو الإنشاء، فالإنشاء قابل للانطباق علىٰ الإنشاء القوليّ وعلىٰ الإنشاء الفعليّ مثلاً، وقابل للانطباق علىٰ الإنشاء الناشئ من البالغ والإنشاء الناشئ من الصغير مثلاً، وهكذا، فيتمسّك بالإطلاق لإثبات صحّة الكلّ. وأمّا إن كانت منصبّة علىٰ النتيجة، فهي تدلّ علىٰ 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 علىٰ ذلك السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ[1] بأنّه يجوز التمسّك بالإطلاق، سواء انصبّ دليل الإمضاء علىٰ السبب أو علىٰ المسبّب: أمّا علىٰ الأوّل

---

(١) المحاضرات، ج ١، ص ١٨٩ ـ ١٩٢ بحسب طبعة مطبعة النجف.

Scanned by CamScanner

الاشتراك

ة وقوع الاشتراك.

وقوع الاشتراك.

ل المشترك في أكثر من معنىً.

Scanned by CamScanner

الأمر العاشر: في الاشتراك، وفيه جهات:

دعوىٰ ضرورة وقوع الاشتراك:

الجهة الأُولىٰ: ادُّعيَ ضرورة وقوع الاشتراك، وبُرهن علىٰ ذلك بأنّ المعاني غير متناهية، والألفاظ متناهية، فلابدّ من الاشتراك حتّىٰ تفي بكلّ المعاني.

وأُجيب علىٰ ذلك بوجوه:

الأوّل: ما ذكره المحقّق الخراسانيّ ﷺ من أنّه حتّىٰ 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[1].

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 تناهي الأوضاع.

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٥٣ بحسب طبعة المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

اللّهمّ إلّا إذا قيل: إنّا قصدنا بالاشتراك تعدّد الوضع تفصيلاً. إلّا أنّ هذا يصبح عندئذٍ مجرّد بحث ونقاش لفظيّ.

الثاني: ما ذكره أيضاً المحقّق الخراسانيّ ﷺ من أنّنا لو سلّمنا إمكان صدور الوضع اللامتناهي من الواضع؛ لكونه هو الله وهو لا متناهٍ، لكنّ المستعمل هو الإنسان إشباعاً لحاجاته الاستعماليّة، ويستحيل صدور استعمالات غير متناهية منه؛ لاستحالة صدور اللامتناهي من المتناهي[1].

ويرد عليه: أنّ الحاجات الاستعماليّة وإن كانت بوجودها الفعليّ متناهية، لكنّها بوجودها التبادليّ أوسع من وجودها الفعليّ، أي: أنّ البشر سيحتاج من ضمن المعاني اللامتناهية إلىٰ كمّيّة متناهية منها، ولكن ما هي تلك الكمّيّة المتناهية؟ هي العشرة الأُولىٰ مثلاً، أو الثانية، أو الثالثة أو عشرة ملفّقة من العشرة الأُولىٰ والثانية وما إلىٰ ذلك من المحتملات؟ فغير معلوم، فلعلّ دائرة ذلك تشمل كلّ المعاني اللامتناهية، فنحتاج إلىٰ الوضع لكلّ تلك المعاني مثلاً حتّىٰ يصحّ الاستعمال في أيّ معنىً أراده الإنسان.

نعم، لو بدّل هذا الجواب الشامخ البرهانيّ إلىٰ جواب متواضع وجدانيّ بأن يقال: إنّ الوجدان حاكم بأنّ حاجات البشر حتّىٰ التبادليّة منها ليست إلّا عدداً معقولاً من المعاني وكمّيّةً متناهيةً منها، لكان جواباً صحيحاً.

الثالث: ما ذكره المحقّق الخراسانيّ أيضاً من أنّ المعاني متناهية؛ لأنّ المراد بالمعاني ليست هي الجزئيّات، كزيد وعمرو وخالد، بل الكلّيّات، وهي متناهية[2].

---

(١) راجع نفس المصدر.

(٢) راجع نفس المصدر، ص ٥٣ ـ ٥٤.

Scanned by CamScanner

وهذا الجواب أيضاً لو صيغ بصياغة برهانيّة فهو غير صحيح، فإن المعاني قد تكون بسائط، كمفهوم الوحدة والوجود والعدم وغير ذلك، وأُخرىٰ مركّبات تركيباً حقيقيّاً من جنس وفصل، كالإنسان والحيوان ونحو ذلك، وثالثة مركّبات تركيباً اعتباريّاً من أجزاء خارجيّة، كالسوق والدار ونحو ذلك. وإذا كانت المركّبات الاعتباريّة داخلة تحت الحساب، كانت المعاني لا متناهية؛ إذ يمكن التركيب الاعتباري من كلّ اثنين مثلاً، وتضاف تلك المعاني المركّبة تركيباً اعتباريّاً إلىٰ غيرها، فيزداد العدد، ثُمّ مجموع كلّ معنيين من هذه المعاني بنفسه معنىً تركيبيّ اعتباريّ يضاف إلىٰ باقي المعاني فتزداد المعاني، وأيضاً كلّ اثنين أو ثلاثة من مجموع هذه المعاني التي ازدادت معنىً مركّب اعتباريّ في نفسه، وهكذا، إلّا إذا رجعنا إلىٰ ذاك الجواب الساذج المتواضع وقلنا: الوجدان حاكم بعدم الاحتياج إلىٰ كلّ هذه المعاني.

الرابع: ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ من أنّ الألفاظ أيضاً لا متناهية؛ إذ كلّ حرف: إمّا مفتوح، أو مضموم، أو مكسور. وعلىٰ التقادير: إمّا واقع في أوّل الكلمة، أو آخرها، أو وسطها. والكلمة: إمّا ثنائيّة، أو ثلاثيّة، أو رباعيّة إلىٰ آخر هذه التقسيمات التي تولّد ألفاظاً لا متناهية[1].

→

ويوجد في الكفاية وجه رابع، راجع الصفحة ٥٤، بحسب تلك الطبعة، وراجع جوابه في كتاب السيّد الهاشميّ (بحوث في علم الأُصول) ج ١، ص ١١٤. وحاصله: أنّه لو فرضت المعاني الحقيقيّة متناهية، فالمجازيّة لا متناهية. وهذا يستلزم علاقات لا متناهية بينها وبين المعاني الحقيقيّة، وكلّ علاقة تمثّل حيثيّة في المعنىٰ الحقيقيّ. فتشتمل المعاني الحقيقيّة علىٰ حيثيّات لا متناهية، وكلّ منها بحاجة إلىٰ لفظ دالّ عليه، فعاد المحذور.

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ بحسب طبعة مطبعة النجف.

Scanned by CamScanner

وهذا الجواب أيضاً لو أُريد به البرهان فهو غير تامّ، وأقصر كلام يظهر به بطلانه أن يقال: إنّ أيّ عدد يفرض من الكلمات لأداء المعاني فهي بنفسها معانٍ؛ فانّ كلّ كلمة بنفسها معنىً من المعاني يضاف إلىٰ تلك المعاني، فبالتالي سوف يكون المعنىٰ أكثر من اللفظ حتماً، إلّا أن نرجع إلىٰ ذاك الجواب الساذج المتواضع من عدم الحاجة وجداناً إلىٰ تمام هذه المعاني، وإنّما نحتاج إلىٰ عدد معقول من المعاني، وأكثر هذه المعاني اللامتناهية خارجة عن المعرضيّة العرفيّة للاحتياج.

دعوىٰ امتناع وقوع الاشتراك:

الجهة الثانية: في دعوىٰ امتناع الاشتراك. فقد يدّعىٰ ذلك علىٰ أساس كونه خلاف الحكمة؛ إذ حكمة الوضع التفهيم والتفاهم، والاشتراك يوجب الإجمال، وينافي التفهيم.

والجواب عن ذلك بصيغتين:

١ ـ أن يقال: بأنّ الفرض من الوضع ليس هو خصوص التفهيم التفصيليّ، بل جامع التفهيم. والمشترك وإن كان لا يعطي التفهيم التفصيليّ لكنّه يعطي التفهيم الإجماليّ، وهو مرتبة من التفهيم، فحينما يقول مثلاً: «جاءني المولىٰ» يفهم المخاطب أنّ هذا الجائي: إمّا عبد، أو سيّد مثلاً، فقد ضيّق دائرة محتملات الجائي، فلو كان يقول: «جاءني شخص» لم يعلم أنّ هذا الجائي: هل هو عبد، أو سيّد، أو شخص آخر؟ ولكن حينما عبّر بالمولىٰ علم إجمالاً بأنّه: إمّا سيّد، أو عبد. وهذا مرتبة من التفهيم.

٢ ـ لو سلّمنا أنّ الفرض دائماً هو التفهيم التفصيلي، قلنا: إنّ المشترك يساعد علىٰ تحقيق هذا الغرض، لكنّه بنحو جزء العلّة لا تمامها؛ فإنّ العلّة عندئذٍ تتركّب

Scanned by CamScanner

من لفظ المشترك والقرينة، كما لو قال: «جاءني مولاي فقبّلت يده»، فتقبيل اليد قرينة علىٰ تعيين السيّد من بين المعنيين. إذن فهذا البرهان علىٰ امتناع الاشتراك غير صحيح.

نعم، وقع أصحاب مبنىٰ التعهّد كالسيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ في شبكة برهان آخر علىٰ استحالة الاشتراك[1].

وتحقيق الكلام في ذلك أن يقال: إنّ التعهّد في باب الوضع تعهّد بقضيّة شرطيّة، ولها صيغتان متعاكستان في الشرط والجزاء:

الأُولىٰ: أن يقول: تعهّدت بأنّني متىٰ ما أتلفّظ بلفظ المولىٰ أقصد تفهيم السيّد مثلاً.

والثانية: أن يقول: تعهّدت بأنّني متىٰ ما أقصد تفهيم السيّد أتلفّظ بلفظ المولىٰ.

فإن فرضت الصيغة الأُولىٰ، لزم التهافت والتدافع بين التعهّدين في باب الاشتراك؛ لأنّه تارةً يتعهّد مثلاً بأنّه متىٰ ما تلفّظ بلفظ المولىٰ قصد السيّد، وأُخرىٰ بأنّه متىٰ ما تلفّظ به قصد العبد وهاتان قضيّتان شرطيّتان تعهّد بهما، وهما متّحدتان شرطاً ومختلفتان جزاءً، فلا محالة يقع التدافع بينهما؛ إذ لو أراد الوفاء بكلا التعهّدين لزمه أن يلتزم بإرادة كلا المعنيين حينما يتلفّظ بلفظ المولىٰ، بينما لا يلتزم بذلك حتماً.

وإن فرضت الصيغة الثانية ارتفع التهافت في باب الاشتراك؛ لأنّ الشرط في القضيّتين متعدّد والجزاء واحد، فهو يتعهّد بأنّه متىٰ ما أراد معنىٰ السيّد تلفّظ بالمولىٰ، وبأنّه متىٰ ما أراد معنىٰ العبد تلفّظ بالمولىٰ، ولا منافاة بين الأمرين، ولكن يقع التهافت والتدافع بين التعهّدين عندئذٍ في باب الترادف؛ حيث إنّه يتّحد

---

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ بحسب طبعة مطبعة النجف.

Scanned by CamScanner

الشرطان هناك ويتعدّد الجزاء، فهو يتعهّد مثلاً بأنّه متىٰ ما أراد الحيوان المفترس أتىٰ بلفظ الأسد، ويتعهّد أيضاً مثلاً بأنّه متىٰ ما أراد الحيوان المفترس أتىٰ بلفظ السبع، ومعنىٰ ذلك أن يلتزم بأنّه متىٰ ما أراد الحيوان المفترس أتىٰ بكلا اللفظين، بينما لا يلتزم بذلك حتماً.

إلّا أنّ الصحيح: أنّ التدافع بين التعهّدين في كلا البابين تدافع إطلاقيّ لا تدافع ذاتيّ، أيّ: أنّ كلّاً من التعهّدين يزاحم إطلاق التعهّد الآخر لا أصله؛ فإنّ أصل التعهّدين يمكن أن يجتمعا بأن يتعهّد في باب الاشتراك مثلاً بأنّه متىٰ ما أتىٰ بلفظ المولىٰ قصد السيّد، ثُمّ يتعهّد مرّة ثانية بإرادة العبد، ويجعل ذلك ناسخاً لإطلاق الوضع الأوّل، ويقول: إنّ تعهّدي بإرادة السيّد أُقيّده بما إذا لم أكن قد أردت العبد، أو إذا أقمت قرينة صارفة عن إرادة العبد، أي: أنّه يقيّد بتقييد من التقييدات التي وقع الكلام عنها في بحث الوضع، وتعهّده الثاني حين يُنشئه يُنشئه مقيّداً، ولا يبقىٰ أيّ تهافت بين التعهّدين؛ إذ هو بالنتيجة متعهّد مثلاً بأن يقصد هذا المعنىٰ إن لم يقصد ذاك المعنىٰ وبالعكس، سنخ ما يقال في الواجب التخييريّ بناءً علىٰ إرجاعه إلىٰ واجبين مشروطين[1].

---

(١) وهذا البيان يبطل ما اختاره السيّد الخوئيّ ﷺ من أن الاشتراك بالمعنىٰ المألوف الراجع إلىٰ تعدّد الوضع باطل، وأنّه لابدّ من تفسير ما قد يتراءىٰ من اللغات من الاشتراك بتفسير آخر يحمل نفس آثار الاشتراك، وهو دعوىٰ: وضع اللفظ بوضع واحد لتلك المعاني المتعدّدة علىٰ شكل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فالواضع يتعهّد بأنّه متىٰ تكلّم باللفظ الفلانيّ قصد أحد المعنيين أو أحد تلك المعاني، ويكون الموضوع له نفس تلك المعاني بخصوصيّاتها. وهذا يفي بكلا أثري الاشتراك: من كون اللفظ حقيقة في كلّ واحد من تلك المعاني بخصوصه، ومن الحاجة إلى القرينة.

←

Scanned by CamScanner

استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىً:

الجهة الثالثة: في أنّه: هل يمكن استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىً واحد، أو لا؟

وهذا البحث يتطرّق أيضاً في استعمال اللفظ في معنىً حقيقيّ مع معنىً مجازيّ، أو في معنيين مجازيين.

وينبغي أن يعلم أنّ المقصود باستعمال المشترك في معنيين: استعماله فيهما بما هما معنيان بحيث يكون هناك استعمالان، لا استعماله فيهما بعد إلباسهما ثوب الوحدة وجعلهما معنىً واحداً مركّباً تركيباً اعتباريّاً؛ فإنّ هذا استعمال واحد للفظ في معنىً واحد، وهو خارج عمّا نحن فيه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه ادّعىٰ جماعة من المحقّقين استحالة استعمال اللفظ في معنيين، وقرّب ذلك بثلاثة أوجه:

الوجه الأوّل: ما نسب إلىٰ المحقّق النائينيّ ﷺ[1]، وحاصله: أنّ استعمال اللفظ في معنيين يتوقّف علىٰ تصوّر المعنىٰ 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 أنّه يلحظهما بلحاظ واحد، أي: أنّه يركّب منهما تركيباً اعتباريّاً وحدانيّاً، ويلبسهما ثوب الوحدة، ويلحظ هذا الواحد، فهذا خلف

→

وجواب أُستاذنا الشهيد ﷺ علىٰ ذلك هو: أنّ بالإمكان الاحتفاظ بتعدّد الوضع أيضاً، وذلك بالالتزام بعدّة تعهّدات مشروطة ومقيّدة لا مطلقة، فوزان ذلك وزان الوجوب التخييريّ بناءً علىٰ رجوعه إلىٰ عدّة وجوبات مشروطة، لا إلىٰ وجوب أحدها.

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٥١ ـ ٥٢.

Scanned by CamScanner

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 الحيثيّات والقوىٰ[1].

وهذا البرهان غير تامّ؛ لأنّنا نختار الشقّ الثاني، أعني: أنّه يلحظهما لحاظين استقلاليّين. ودعوىٰ استحالة صدور لحاظين من النفس باطلة نقضاً وحلّاً:

أمّا النقض، فيمكن أن ننقض بأمرين:

الأوّل: أنّ المحقّق النائينيّ ﷺ يعترف بأنّ النفس يمكن أن تلحظ مركّباً اعتباريّاً. ومن الواضح: أنّ المركّب الاعتباري تلبسه النفس ثوب الوحدة، والنفس حينما تعطي ثوب الوحدة لابدّ لها أن تلحظ ما تعطيها إيّاه، وهو في المرتبة السابقة علىٰ هذه الوحدة شيئان مستقلّان، أو أشياء، إذن فالنفس تلحظ هذه الأشياء بما هي كثيرة ثُمّ تلبسها الوحدة.

الثاني: أنّه عند تشكيل قضيّة تصديقيّة لها موضوع ومحمول لابدّ أن يكون الموضوع ملحوظاً والمحمول ملحوظاً، وإلّا 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 الحيثيّات والقوىٰ غير موجود في أجود التقريرات.

Scanned by CamScanner

قبل النفس [١].

وأمّا الحلّ، فمجاله في الفلسفة لا هنا، ولكنّنا نقول إجمالاً: إنّ النفس ليست بسيطة بذاك المعنىٰ الذي تطبّق علىٰ تصويراتها قاعدة (أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد)، بل يمكن صدور متعدّد منها بقطع النظر عن القوىٰ.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ ﷺ [٢]، وهو مبنيّ علىٰ أساس أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ وجود اللفظ وجود لماهيتين دائماً، فهو وجود حقيقيّ لماهية اللفظ، ووجود تنزيليّ لماهية المعنىٰ؛ لأنّ اللفظ اعتبر وجوداً للمعنىٰ، وعندئذٍ نقول: إنّ الوجود التنزيليّ لماهية المعنىٰ 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.

وعلىٰ ضوء هذين الأمرين نقول: إنّ الاستعمال عبارة عن إيجاد الوجود التنزيلي للمعنىٰ، فإذا أُريد استعماله في معنيين، فهناك استعمالان، أي: هناك إيجادان تنزيليّان، وقد قلنا: إن الإيجاد عين الوجود.

فإذا تعدّد إيجاد المعنىٰ إيجاداً تنزيليّاً كان هناك وجودان تنزيليّان بحكم الأمر الثاني، وإذا كان هناك وجودان تنزيليّان فهناك وجودان حقيقيّان للّفظ بحكم الأمر الأوّل، فنحتاج إلىٰ وجودين حقيقيّين للّفظ، 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 ـ ٨٩ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم. وراجع أيضاً بحوث في علم الأُصول للشيخ الإصفهانيّ ﷺ، ص ٤٢ ـ ٤٣.

Scanned by CamScanner

فاستعمال اللفظ في معنيين محال.

وهذا الكلام أيضاً لا يتحصّل لنا منه إلّا الألفاظ والمصطلحات، فلنفرض: أنّ الاستعمال إيجاد تنزيليّ للمعنىٰ، لكنّ الإيجاد التنزيليّ معناه إيجاد التنزيل، غاية الأمر: أنّه ينسب بالمسامحة وبالعرض إلىٰ الشيء، فالإيجادان التنزيليّان بمعنىٰ إيجادين لتنزيلين، وهنا تنزيلان متعدّدان، غاية الأمر أنّهما تنزيلان لشيء واحد، وأيّ محذور في ذلك؟ فهذا من قبيل ما لو نزّل زيد منزلة الشيخ المفيد ومنزلة السيّد المرتضىٰ، فهو وجود تنزيليّ لكلّ واحد منهما، أفهل يفترض: أنّ اجتماع هذين التنزيلين محال، أو يفترض: أنّ زيداً شخصان؛ لأنّ الوجود الحقيقيّ لزيد عين الوجود التنزيليّ للشيخ المفيد أو السيّد المرتضىٰ، فتعدّد الوجود التنزيليّ يستلزم تعدّد الوجود الحقيقيّ؟!

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ الاستعمال عبارة عن أن يرىٰ المعنىٰ باللفظ، ويكون اللفظ فانياً في المعنىٰ كفناء المرآة في ذي المرآة، فاللفظ لوحظ لحاظاً آليّاً كما أنّ من يرىٰ وجهه في المرآة تكون رؤيته للمرآة آليّة ولوجهه استقلاليّة، وإذا فنيٰ اللفظ في المعنىٰ، فمعنىٰ ذلك: أنّه استهلك في عالم التصوّر واللحاظ في جنب المعنىٰ، فكيف يمكن أن يستهلك في نفس الوقت في جنب معنىً آخر؟![1].

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٥٤ ـ ٥٥ بحسب طبعة المشكينيّ.

ثُمّ إنّ الشيخ العراقيّ ﷺ حاول إقامة برهان علىٰ عدم إمكان لحاظ اللفظ فانياً في معنيين مستقلّين، ومرآةً لكلّ واحد منهما علىٰ استقلاله (كما يظهر من مراجعة المقالات، ج ١، ص ١٦١ ـ ١٦٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم)، وهو: أنّ الاستعمال إذا ←

Scanned by CamScanner

ن باب العلاميّة، فغاية ما يلزم من استعمال اللفظ في معنيين مستقلّين تعدّد لحاظ
ولا محذور في ذلك؛ فإنّ اللحاظين رغم كونهما مثلين يشفع لإمكانيّة اجتماعهما
ختلفان في المتعلّق، فأحدهما لحاظ لهذا المعنىٰ، والآخر لحاظ للمعنىٰ الثاني.
اله حال اجتماع الحبّ والبغض مثلاً في النفس بالنسبة لمتعلّقين رغم أنّ الحبّ
متضادّان، فتضادّهما لم يمنع عن اجتماعهما في النفس؛ لأنّ تعدّد المتعلّق كان
مكانيّة اجتماعهما، حيث تعلّق الحب بشخص والبغض بشخص آخر مثلاً، وتعدّد
في جانب المعنىٰ لا يوجب تعدّد اللحاظ في جانب اللفظ؛ لأنّ اللفظ لم يفرض
ة للمعنىٰ، أي: كون الانتقال إليه سبباً للانتقال إلىٰ المعنىٰ، وقد يكون شيء ما
ئين أو أكثر، ويوجب الانتقال إليهما أو إليها رغم أنّ العلامة لم تلحظ إلّا مرّة
الانتقال إلىٰ المعنىٰ أو لحاظه ليس من خلال لحاظ اللفظ، بل هو أمر مستقلّ عن
ظ، وغاية الأمر: أنّ لحاظ اللفظ كان سبباً للانتقال إلىٰ المعنىٰ، لا أنّ الإنتقال إلىٰ
ن من خلاله. وأمّا إذا فرض: أنّ الاستعمال يستبطن لحاظ اللفظ فانياً في المعنىٰ
فهذا يعني: أنّ لحاظ المعنىٰ لم يكن إلّا من خلال لحاظ اللفظ، ولحاظ المعنىٰ هو
نيّة لحاظ اللفظ، فتعدّد اللحاظ في جانب المعنىٰ يعني ـ لا محالة ـ تعدّد
ي جانب اللفظ، ولئن كان تعدّد اللحاظ في جانب المعنىٰ معقولاً؛ لأنّ تعدّد
وهو المعنىٰ كان ـ كفيلاً بحلّ مشكلة استحالة اجتماع المثلين، فتعدّد اللحاظ
اللفظ خالٍ عن هذا الحلّ؛ لأنّ المتعلّق واحد وهو اللفظ الواحد، فيلزم من ذلك
مثلين في صفحة النفس، وهو محال.

و انتهىٰ البحث إلىٰ هذا المستوىٰ من الحديث، أمكن أن يقال: إنّ تعدّد المفنيّ
حلّ إشكال استحالة الاجتماع؛ فإنّ الفناء هو عين اللحاظ الفنائيّ، فتعدّد المفنيّ
وعاً من تعدّد متعلّق اللحاظ الفنائيّ؛ لأنّ اللحاظ الفنائيّ له متعلّقان: أحدهما
اني المفنيّ فيه، فتعدّد المفنيّ فيه يكون تعدّداً لمتعلّق اللحاظ، ورافعاً لمشكلة

←

Scanned by CamScanner

→

استحالة اجتماع لحاظين فنائيّين كما كان تعدّد المتعلّق في طرف لحاظ المعنىٰ رافعاً لمشكلة استحالة اجتماع لحاظين.

ثُمّ نقل المحقّق العراقيّ ﷺ في مقالاته برهاناً آخر علىٰ استحالة استعمال اللفظ في معنيين لو تمّ جرىٰ حتّىٰ بناءً علىٰ مبنىٰ العلاميّة والأماريّة، ولا يختصّ بمعنىٰ المرآتيّة والفناء، وهو: أنّ الانتقال إلىٰ المعنىٰ مسبّب عن تصوّر اللفظ ومعلول له فإذا فرض انتقالان إلىٰ معنيين مستقلّين بسبب لفظ واحد كان هذا يعني توارد معلولين علىٰ علّة واحدة، وهذا مستحيل.

وأجاب عليه المحقّق العراقيّ ﷺ بأنّ اللفظ يكون بضمّ القرينة علّة للانتقال إلىٰ معنىً من المعاني المتعددة التي فرض اللفظ مشتركاً بينها. والانتقال إلىٰ معنيين يتوقّف علىٰ تعدّد القرينة، فيكون اللفظ بضمّ إحدىٰ القرينتين سبباً للانتقال إلىٰ أحد المعنيين، وبضمّ القرينة الأُخرىٰ سبباً للانتقال إلىٰ المعنىٰ الآخر، ولا محذور في ذلك (راجع المقالات، ج ١، ص ١٦٢ ـ ١٦٣ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم).

أقول: إنّ أُستاذنا الشهيد ﷺ أورد علىٰ هذا البرهان (علىٰ ما ورد في تقرير السيّد الهاشميّ حفظه الله، ج ١، ص ١٥١):

أوّلاً بأنّ اللفظ ليس علّة تامّة بوحده لإيجاد معنىً خاصّ في الذهن، بل هناك جزء آخر للعلّة، وهو القرن الأكيد الحاصل بالوضع، أو الأُلفة الذهنيّة الحاصلة بالقرن الأكيد. وهذا متعدّد بتعدّد المعاني، فيمكن افتراض أنّه بضمّ ذلك تعدّد المعلول، وهو وجود المعنىٰ في الذهن، فلم يلزم صدور الكثير عن الواحد بلا حاجة إلىٰ ما ذكره المحقّق العراقيّ ﷺ من التخلّص عن ذلك بفرض ضمّ القرينة.

وثانياً: أنّ هذا البرهان فيه خلط بين الاستعمال وتفهيم المعنىٰ، فإنّ حديثنا في إمكانيّة وعدم إمكانيّة استعمال اللفظ في المعنىٰ. واستعمال اللفظ في المعنىٰ لا يلازم التفهيم، بل قد يقصد المستعمل الإجمال، ومسألة لزوم تعدّد المعلول ـ وهو ما ينسبق إلىٰ الذهن من

←

Scanned by CamScanner

المعنىٰ لعلّة واحدة ـ راجعة إلىٰ جانب التفهيم، لا إلىٰ جانب الاستعمال.

ثُمّ إنّ المحقّق العراقيّ ﷺ قد اختار في مقالاته استحالة استعمال اللفظ في معنيين بحجّة: أنّ الاستعمال يستبطن اللحاظ الفنائيّ للّفظ في المعنىٰ. ففرض تعدّد المعنىٰ 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 معنىٰ، وذلك (علىٰ ما ورد في نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٠٥ ـ ١١٠ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم) لأجل أنّ الاستحالة إنّما تتمّ فيما لو فرض المعنيان مستقلّين في عالم اللحاظ، فيلزم تعدّد اللحاظ المنتهي إلىٰ 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 ﷺ عدّة قرائن علىٰ أنّ القائلين بالاستحالة إنّما قصدوا بذلك الاستحالة في فرض استقلال المعنيين أحدهما عن الآخر حتّىٰ في عالم اللحاظ، وقال: لا يظنّ بهم إرادة دعوىٰ الامتناع في هذه الصورة، فإنّ تمام همّهم في المنع عقلاً إنّما هو صورة استقلال المعنيين بوصف الملحوظيّة.

وعلىٰ أيّ حال، فبعد إمكان هذا القسم من الاستعمال في نفسه، أي: الاستعمال بلا تعدّد اللحاظ لا يوجد لدينا برهان عقليّ علىٰ استحالة استعمال اللفظ في معنيين.

أقول: إن تعدّد المعنىٰ في عالم الوضع مثلاً، أو في عالم وجوده الخارجيّ، 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 ـ بما هو مستعمل فيه ـ متعدّداً، وإنّما الكلام في تعدّده في عالم اللحاظ الاستعماليّ، وتعدّده في عالم اللحاظ الاستعماليّ هو عين تعدّد اللحاظ، ويكون مرجع وحدة اللحاظ الاستعماليّ ـ لا محالة ـ إلىٰ وحدة المعنىٰ المستعمل فيه، وإرادة المجموع من حيث المجموع، والذي هو استعمال للّفظ في معنىً

Scanned by CamScanner

واعترض السيّدالأُستاذ ـ دامت بركاته ـ علىٰ ذلك بأنّ هذا مبنيّ علىٰ مسلكالمشهور: من أنّ الوضع عبارة عن الاعتبار والتنزيل، إذن فكأنّه أُفني في المعنىٰ. وأمّا إذا كان الوضع عبارة عن التعهّد، فقد جعل اللفظ علامة علىٰ إرادة المعنىٰ، وليس بابه باب الفناء(١).

والتحقيق: أنّ كلام المحقّق الخراسانيّ ﷺ غير مربوط بباب الوضع، بل مربوط بتشخيص الاستعمال؛ فإنّ هناك بابين: 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 المرآتيّة والفناء في ذي المرآة، أو بابه باب العلامة وذي العلامة، من قبيل: العمود الذي يوضع علىٰ رأس الفرسخ؟ وكلّ واحدٍ من الاحتمالين معقول علىٰ جميع المباني في باب الوضع، ولا برهان علىٰ تعيّن المرآتيّة كما لا برهان علىٰ تعيّن العلاميّة. ومن هنا يبطل كلام صاحب الكفاية، فإنّ قوله: إنّ اللفظ إذا اندكّ في جنب معنىً لا يعقل اندكاكه في نفس الوقت في جنب معنىً آخر مبنيّ علىٰ المرآتيّة والفناء، بينما يمكن للمستعمل أن يتّبع طريقة الاستعمال العلاميّ دون الاستعمال المرآتيّ، فيتعقّل عندئذٍ استعمال اللفظ في معنيين، سواء فرضنا أنّ الوضع عبارة عن الاعتبار والتنزيل أو فرضنا أنّه عبارة عن التعهّد(٢).

→

واحد مجازيّ، وهو خروج عن موضع البحث.

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ بحسب طبعة مطبعة النجف.

(٢) جعل السيّد الخوئيّ ﷺ كون الاستعمال إفناءً للّفظ في المعنىٰ أو مجرّد إيجاد العلامة تابعاً لكون الوضع تنزيلاً للّفظ منزلة المعنىٰ أو تعهّداً والتزاماً نفسانيّاً، في حين أنّه ←

Scanned by CamScanner

نعم، حيث إنّ المرآتيّة في الاستعمال هي الغالب، وهي المنصرف من الاستعمالات العرفيّة تكون هذه نكتة في استظهار عدم كون الاستعمال في معنيين.

ولا إشكال في أنّ إرادة أكثر من معنىً خلاف الظاهر، فما هي النكتة في ذلك؟

→

لا يوجد أيّ مبرّر لفرض هذه التبعيّة.

توضيح ذلك: أنّه إذا فرضنا أنّ الوضع عبارة عن التنزيل، أو اعتبار اللفظ معنىً ونحو ذلك، فالواضع شخص والمستعمل شخص آخر، وعمل الواضع شيء وهو تنزيل اللفظ منزلة المعنىٰ أو اعتباره معنىً، وعمل المستعمل شيء آخر وهو: إمّا استعمال اللفظ في المعنىٰ علىٰ شكل مجرّد لحاظ العلاميّة، أو استعماله فيه علىٰ شكل اللحاظ المرآتيّ والفناء. وعمل الواضع من التنزيل أو الاعتبار لا يعيّن أحد الأمرين علىٰ المستعمل؛ إذ لا نكتة لهذا التعيين.

وإذا فرضنا أنّ الوضع عبارة عن التعهّد فالواضع والمستعمل واحد. والاستعمال ـ في الحقيقة ـ يكون وفاءً بذاك التعهّد، فعندئذٍ لو فرض أنّ التعهّد تعلّق بالجامع بين لحاظ العلاميّة واللحاظ المرآتيّ أو الفنائيّ، أي: أنّه تعهّد مثلاً بأنّه متىٰ ما أتىٰ باللفظ قصد المعنىٰ بأحد الشكلين، فهذا التعهّد لا يعيّن شكل الوفاء به لدىٰ الاستعمال، فهو لدىٰ الاستعمال بإمكانه أن يلحظ اللفظ كعلامةٍ، وبإمكانه أن يحلظه لحاظاً فنائيّاً ومرآتيّاً للمعنىٰ، ولو فرض أنّ التعهّد تعلّق بأحد الأمرين بالخصوص، أي: أنّه تعهّد مثلاً بأنّه متىٰ ما أتىٰ باللفظ لاحظه لحاظاً فنائيّاً في ذاك المعنىٰ، أو تعهّد بأنّه متىٰ ما أتىٰ باللفظ استعمله استعمال العلامة لذاك المعنىٰ، فهنا يجب أن يكون الاستعمال تبعاً للوضع؛ لأنّ الوضع هو التعهّد، والاستعمال وفاءٌ بذلك التعهّد. ولكن عندئذٍ لا يوجد دليل علىٰ أنّه يجب أن يكون التعهّد تعهّداً باللحاظ العلاميّ لا الفنائيّ كي يقال: إنّه إذن تعيّن أن يكون الاستعمال علاميّاً، بل التعهّد معقول بكلا الشكلين، وبالجامع بينهما، وبالتالي لا دليل علىٰ ضرورة كون الاستعمال علىٰ شكل العلاميّة.

Scanned by CamScanner

فذهب من ذهب إلىٰ أنّ النكتة هي أخذ قيد الوحدة في المعنىٰ الموضوع له إلىٰ آخر ما قرأناه في الكتب[١]، بينما ليس الأمر كذلك، وإنّما النكتة ما عرفت. فتحصّل: 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 معنىً معقول ومألوف كاستعماله في معنىً واحد، فهل يمكن إثبات ذلك بالإطلاق؟ الجواب: لا؛ وذلك لأنّه لو قصد بالإطلاق الإطلاق الحكَمي، فهو إنّما يجري فيما إذا أُحرزت إرادة الجامع وشكّ في قيد لم يبيّن، في حين أنّه لو كان المقصود في المقام من إجراء الإطلاق احراز إرادة الجامع بين المعاني، فأوّلاً: إحراز إرادة الجامع ليس بالإطلاق، بل ـ كما قلنا ـ لابدّ من إحرازها سابقاً ثُمّ نفي طروّ القيد عليه بالإطلاق. وثانياً: أنّ فرض إرادة الجامع لا يعني استعمال اللفظ في أكثر من معنىً، بل يعني استعماله في معنىً واحد مجازيّ، 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 معنىً واحد مجازيّ، وهو الجامع، وليس هذا هو المقصود في المقام.

بقي الكلام فيما قد يقال من أنّ المحذور الموجود في استعمال اللفظ في أكثر من معنىً ـ سواء كان عبارة عن محذور الاستحالة، أو محذور مخالفة الظاهر؛ لأجل ظهور الاستعمال في النظر الفنائيّ، أو أيّ محذور آخر ـ غير موجود في مورد التثنية والجمع.

وكأنّ الأصل في ذلك ما ورد في كلام صاحب المعالم ﷺ من أنّ التثنية أو الجمع في قوّة تكرار اللفظ، فلو قال: «جئني بعينين»، فكأنّما قال: «جئني بعين وعين»، فلا مانع من أن يريد بإحداهما الذهب مثلاً، وبالآخر الفضّة، فإنّ المعتبر في تصحيح التثنية أو الجمع إنّما ←

Scanned by CamScanner

هو الاتّفاق في اللفظ لا الاتّفاق في المعنىٰ، وبهذا صحّت التثنية والجمع في الأعلام (راجع كتاب المعالم، ص ٦١ بحسب طبعة مؤسّسة عبد الرحيم العلميّ التوأم بترجمة وشرح المترجم هادي المازندرانيّ).

أقول: لو قصد بالعينين فردين من الذهب وفردين من الفضّة ـ مثلاً ـ رجع ذلك إلىٰ أصل الاستعمال في معنيين من دون خصوصيّة لعلامة التثنية، إلّا أنّ هذا غير مقصود لصاحب المعالم ومن يحذو حذوه حتماً.

ولو أنّ أحداً قصد هذا المعنىٰ، فلو كان يرىٰ المادّة والهيئة في التثنية بمجموعهما موضوعاً بوضع موحّد، فهذا من استعمال اللفظ في معنيين بما فيه من المحذور الماضي، ولو كان يرىٰ أنّ المادّة موضوعة لأصل المعنىٰ والهيئة موضوعة للتعدّد، فقد ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ هذا داخل في استعمال المادّة في معنيين، وهو مشتمل علىٰ نفس المحذور المفترض في أصل استعمال اللفظ في معنيين. أمّا الهيئة فلم تستعمل في معنيين برغم أنّه فهم منها أربعة أفراد من طبيعتي الفضّة والذهب، فإنّ هذا إنّما كان بتبع أنّ التثنية تُعدِّد نفس المعنىٰ المقصود من المادّة، والمفروض: أنّه قصد بالمادّة الذهب والفضّة معاً، فلا محالة تصبح الافراد ببركة التثنية أربعة، وذلك من قبيل: ما لو ثُنّيت العشرة فقيل: عشرتان، أو ثُنّيت الطائفة فقيل: طائفتان، فمن الواضح أنّ الأعداد الشخصيّة ستكون أكثر من اثنين؛ لأنّ المفرد لهاتين التثنيتين كان مشتملاً علىٰ أكثر من فرد شخصيّ، وقد ثنّي ذاك المفرد حسب الفرض (راجع المحاضرات للفيّاض، ج ١، ص ٢١١ ـ ٢١٢).

وأورد علىٰ ذلك أُستاذنا الشهيد ﷺ (علىٰ ما ورد في تقرير السيّد الهاشميّ حفظه الله، ج ١، ص ١٥٦) بأنّ مادّة العين إذا كانت مستعملة في المجموع من الذهب والفضّة، صحّ هذا الكلام، إلّا أنّ هذا خروج عن استعمال المادّة في معنيين، ورجوع إلىٰ استعمالها في معنىً واحد مجازيّ، وهو خلف فرض البحث. أمّا إذا كانت مستعملة في معنيين مستقلّين فالهيئة أيضاً استعملت في تثنيتين، وهذا يعني تورّط الهيئة كالمادّة في مشكلة الاستعمال

Scanned by CamScanner

→

في معنيين.

وعلىٰ أيّة حال، فأصل هذا الحديث خروج عمّا قصده القائل بجواز استعمال التثنية في معنيين، أو عرفيّته وعدم اشتماله علىٰ المحذور المفترض في استعمال المفرد في معنيين.

وأمّا ما أفاده صاحب المعالم ﷺ من أنّ التثنية بمنزلة تكرار اللفظ فلا مانع من إرادة معنيين في مقابل اللفظين، فقد أورد عليه صاحب الكفاية بأنّ التثنية إنّما هي بمنزلة تكرار اللفظ بما قصد به من المعنىٰ، لا تكراره محضاً مع فرض إرادة معنيين منه. وأمّا تثنية الأعلام فقد أوّلها بإرادة المسمّىٰ (راجع الكفاية، ج ١، ص ٥٦ بحسب طبعة المشكينيّ).

وذكر الشيخ الإصفهانيّ ﷺ: أنّ فرض كون مفاد الهيئة تكرار ذات اللفظ لا معنىٰ له؛ فإنّ الهيئة تطرأ علىٰ المادّة لكي يطرأ مفادها وهو التعدّد علىٰ مفاد المادّة؛ لأنّ مفاد المادّة وهي الطبيعة يمكن تكرارها، بمعنىٰ تجسّدها في فردين منها. أمّا طروء مفاد الهيئة علىٰ لفظ المادّة بما هو لفظ فممّا لا معنىٰ له؛ لأنّ اللفظ والمعنىٰ مقولتان متباينتان (راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٩٢ ـ ٩٣ بحسب طبعة مكتبة الطباطبائيّ بقم).

وأمّا المحقّق العراقيّ ﷺ فهو يرىٰ أنّ فرض كون هيئة التثنية بمنزلة تكرار اللفظ لا ينفع شيئاً في حلّ مشكلة استعمال اللفظ في معنيين؛ لأنّ مشكلة استعمال اللفظ في معنيين في نظره عبارة عن لزوم اجتماع لحاظين علىٰ لفظ واحد، واللفظ في المقام واحد علىٰ أيّ حال، فإنّ فرض كون الهيئة تعطي معنىٰ تكرار اللفظ، لم يوجب تكرّر اللفظ حقيقة. هذا مضافاً إلىٰ بيان آخر موجود في المقالات مقتضب يمكن توجيهه بهذا التقريب، وهو: أنّنا إن فسّرنا التثنية بمعنىٰ كونها في قوّة تكرار لفظ المادّة مع حمل كلّ من المادّتين المفترضتين علىٰ معنىٰ فرد من أفراد الطبيعة، فيكون (رجل) في مثل (رجلان) مستعملاً بمعنىٰ الفرد من الرجل كان هذا مجازاً، ومن الواضح بطلان تفسير التثنية بهذا التفسير. وإن فسّرناها بمعنىٰ كونها في قوّة تكرار لفظ المادّة مع حمل كلّ من المادّتين المفترضتين

←

Scanned by CamScanner

على معنى الطبيعة، فتكرار ذكر الطبيعة لا يعني الدلالة على فردين، بينما لا إشكال في أنّ التثنية تدلّ على إرادة فردين، إذن ينحصر الأمر في تفسير ثالث، وهو: أنّ المادّة تدلّ على الطبيعة والهيئة تدلّ على تمثّل الطبيعة في فرد، لا على تكرار المادّة. وبهذا يبطل تفسير مثل كلمة (عينين) بمعنى معنيين من العين كالذهب والفضّة، أو الباكية والجارية؛ لأنّ المادّة 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 توهّم كون استعمال اللفظ في التثنية في معنيين مكثّفاً أو سليماً ـ بخلاف استعمال المفرد في ذلك ـ هو: إمكانيّة حمل المادّة 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.

يبقى الكلام في أنّه لئن كانت هيئة التثنية تدلّ على تجسّد مفاد المادّة في فردين مثلاً فكيف نفسّر تثنية الأعلام باعتبار أنّ العلم معناه جزئيّ غير قابل للتكثّر، فلا يمكن فرض تجسّد مفاده في فردين؟! فهل نتكر على هذا الأساس فرض الوضع النوعيّ لهيئة التثنية في مقابل وضع المادّة، ونفترض أنّ كلّ تثنية وضعت بمادّتها وهيئتها للمعنى المناسب لمورده، أو يمكن تفسير هيئة التثنية في مورد الأعلام بالتفسير العامّ المنسجم مع تثنية أسماء الأجناس؟

لعلّ أشهر جواب وأسهله على ذلك هو تأويل المادّة في التثنية والجمع بمعنى المسمّى، فزيدان يعني مسمّيان بزيد.

واكتفى صاحب المعالم في الإيراد على ذلك باستبداء بطلانه حيث قال: «وتأويل بعضهم له بالمسمّى تعسّف بعيد» (راجع المعالم، ص ٦١ بحسب الطبعة المشتملة على ترجمة وشرح هادي المازندرانيّ).

ولكنّ المحقّق العراقيّ﵀ عمّق الإشكال علىٰ ذلك باستلزامه لنكارة العلم الشخصيّ عند تثنيته، مع أنّهم يرتّبون آثار المعرفة علىٰ ذلك (راجع المقالات، المقالة ١١، ص ١٦٧ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم). ونسب ما يشبه ذلك أيضاً السيّد الهاشميّ ـ حفظه الله ـ إلى أُستاذنا الشهيد﵀ (راجع تقريره، ج ١، ص ١٥٧).

ولكن المركوز في ذهني خلاف ذلك، أي: أنّ العلم المثنّىٰ يدخل عليه لام التعريف، وأيضاً يوصَف 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 ـ ١١٩ بحسب طبعة دار المعارف بمصر) في باب المثنّىٰ قوله: «أمّا العلم فلا يُثنّىٰ؛ لأنّ الأصل فيه أن يكون مسمّاه شخصاً واحداً معيّناً، ولا يثنّىٰ إلّا عند اشتراك عدّة أفراد في اسم واحد. وهذا معنىٰ قول النحويين: «لا يثنّى العلم إلّا بعد قصد تنكيره» وحينئذٍ تزاد 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 إضافتة إلىٰ معرفة مثل: حضر محمّداك ...».

وقال أيضاً في الصفحة ٢٦٥ في باب أقسام العَلَم تحت الخطّ: «... فكلمة مثل محمّد هي علم، فهي معرفة، فإذا ثنّي أو جمع قيل: محمّدان، محمّدون 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 بدعوىٰ التنكير والتأويل بالمسمّىٰ.

ولكن قد يعمّق النقض بالنظر إلىٰ باب الإشارة والضمير، حيث لا إشكال في عدم تنكير الضمير المثنّى أو اسم الإشارة المثنّى؛ لوضوح توغّلهما في التعريف حتّىٰ في حالة التثنية والجمع.

←

Scanned by CamScanner

←

وقد نقل الشيخ العراقيّ ﷺ عن الفصول: أنّه عجز عن حلّ الإشكال في تثنية الإشارات، فذهب إلىٰ كون الوضع في تثنية الإشارات لمجموع المادّة والهيئة، وعدم وجود وضع نوعيّ لهيئة التثنية بلحاظ الإشارات، وعدم مراعاة قواعد التثنية فيها من كونها من باب الدالّين والمدلولين.

وأورد عليه المحقّق العراقيّ بأنّه لا يساعده الوجدان والذوق السليم.

وأفاد المحقّق العراقيّ في حلّ الإشكال وجهين:

أحدهما: مخصوص بباب الإشارة والضمير، وهو دعوىٰ: أنّ التثنية تفيد فيها تكرار تجسّد المعنىٰ المبهم الذي دلّت عليه المادّة من المفرد المذكّر مثلاً، والمعروض للإشارة التي بها أصبح معرفة، فيكون المتكرّر متعلّق التعيّن بالإشارة؛ ولذا يكون معرفة، وليس المتعيّن بالإشارة متكرّراً كي لا يقبل التكرّر، أو يخرج عن التعريف والتعيّن بسبب التكرّر (راجع المقالات ١، المقالة ١١، ص ١٦٨ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ).

وأورد عليه أُستاذنا الشهيد ﷺ (علىٰ ما نقله السيّد الهاشميّ حفظه الله في تقريره، ج ١، ص ١٥٧) بأنّ الإشارة إن فرض انفهامها من المادّة أصبح التكرّر في طول الإشارة؛ لأنّ التثنية تكرّر مفاد المادّة حسب الفرض، في حين أنّ المتعيّن لا يقبل التكرّر. وإن فرض انفهامها من الهيئة، فهذا يعني: أنّ هيئة التثنية خرجت في باب اسم الإشارة عن مفادها المألوف والموضوع لها نوعاً، وهو مجرّد الدلالة علىٰ التعدّد أو التكرار، فلم ينجح العلاج فيما هو المقصود من تفسير هيئة التثنية هنا بما هو المألوف في سائر الموارد.

أقول: لعلّ مقصود الشيخ العراقيّ ﷺ هو: أنّ هيئة التثنية موضوعة للمقدار الممكن من تعديد تجسّد ما يكون داخلاً في مفاد المادّة. أمّا أنّها هل تفيد تعديد كلّ مفادها، أو تفيد تعديد جزءٍ تحليليّ منها، فهذا يختلف باختلاف ما يمكن في المورد، ففي مثل اسم الجنس الذي لا توجد فيه إشارة تكون هيئة التثنية مفيدة لتعديد تجسّد الطبيعة المفهومة من المادّة في فردين، وفي مثل اسم الإشارة الذي لا يمكن تعديد تجسّد المتعيّن

←

Scanned by CamScanner

بالإشارة فيه تكون الهيئة مفيدة لتعديد تجسّد ما يشار إليه، وتعرض الإشارة المستفادة من المادّة على المتكرّر في طول التكرار لا قبله.

وثانيهما: الالتزام بنظريّة 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 العراقيّ ﷺ يقول (كما ورد في المقالات، المقالة ١١، ص ١٦٧ ـ 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، أيّ: تجسّد معنى الطبيعة في فردين. أما في باب العلم، فالأمر على العكس؛ إذ لا يمكن تكرار المعنى إلّا بتنكير 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 الإصفهانيّ ﷺ في نهاية الدراية (ج ١، ص ٩٢ ـ ٩٣) بما مضى من أنّ الهيئة قد طرأت على المادّة، ومفاد الهيئة طرأ 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 ـ وهو راجع إلى المعنى ـ فلا محالة نقع في مشكلة: أنّ معنى العلَم بما أنّه غير قابل للتعديد فلابدّ في تفسير تثنية العلم من مثل التأويل إلى المسمّى ممّا يقبل التكثير والتعديد.

ثُمّ ذكر الشيخ الإصفهانيّ ﷺ حلّاً آخر لإمكان 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 معنىً، أي: أنّ شخص اللفظ الذي صدر من المتكلّم هو لفظٌ، ونوع ذلك اللفظ هو المعنى،

ولكن لا بما هو لفظ خاوٍ عن المعنىٰ كما في قولنا مثلاً: «ضرب صوت معتمد علىٰ مقاطع الفم»، بل بما هو لفظ حاكٍ عن المعنىٰ كما في قولنا مثلاً: «ضرب فعل مشتمل علىٰ النسبة»، فلفظة «ضرب» استعملت هنا في نوع ضرب لا في معنىٰ الضرب الموضوع له، ولكن لم تستعمل في نوع هذا اللفظ غير المشير إلىٰ المعنىٰ، فإنّ نوع هذا اللفظ ليس فعلاً مشتملاً علىٰ النسبة، بل استعملت في نوع ضرب بما هو مشير إلىٰ ذاك المعنىٰ المشتمل علىٰ النسبة. وهذا أمر بين أمرين، أي: بين أن يكون شخص هذا اللفظ مستعملاً في نوعه الخاوي عن المعنىٰ وبين أن يكون مستعملاً في معناه الموضوع له، فهو مستعمل في نوعه الحاكي عن ذاك المعنىٰ، فإذا فرض أنّ شخص لفظة زيد في قولنا «زيدان» مستعمل في نوع هذا اللفظ بما هو حاكٍ عن المعنىٰ، فمن المعلوم أنّ هذا النوع له أفراد عديدة بعدد المسمّين بزيد، فقد ثنّي حتّىٰ يقصد بذلك فردان من هذا المعنىٰ الكلّيّ من دون أن ننتهي إلىٰ استعمال اللفظ في المسمّىٰ، أو نثنّي معنىً جزئيّاً لا يقبل التثنية.

وقد أورد علىٰ ذلك أُستاذنا الشهيد ﷺ (بحسب ما ورد في تقرير السيّد الهاشميّ حفظه الله، ج ١، ص ١٥٩) بأنّ ما جُعل قيداً لمفهوم نوع اللفظ الذي فرض هو المعنىٰ المقصود بكلمة «زيد» هل هو مفهوم الدلالة علىٰ المعنىٰ، أو حقيقة الدلالة علىٰ المعنىٰ وواقعها؟

إن فرض الأوّل ورد عليه: أوّلاً: أنّه لا يتبادر إلىٰ الذهن من جملة «جاءني زيدان» مثلاً مفهوم الدلالة إطلاقاً.

وثانياً: لا نعلم كيف صار الذهن ينسبق إلىٰ واقع معنىٰ اللفظ، وهو الشخص الذي جعل «زيد» عَلَماً 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 واقعيّين، لا مجرّد لفظين دالّين علىٰ شخصين.

وإن فرض الثاني، وهو تقيّد نوع اللفظ الذي هو مفهوم كلمة «زيد» بواقع الدلالة، فمن الواضح: أنّ المفهوم لا يعقل تقييده إلّا بمفهوم لا بالواقع، والانتقال التصوّريّ إنّما يكون ←

Scanned by CamScanner

الإيجاديّة التي هي بمعنىٰ: أنّ مقوّماته الذاتيّة وتقرّره إنّما هو في نف
فإذا فسّرنا الإخطاريّة والإيجاديّة بهذا التفسير، فالقسمة حاصرة،
الحرفيّ ليس إخطاريّاً، أي: يستحيل له التقرّر القبليّ؛ لأنّه متقوّم
الطرفين، وحدّ لهما كما بيّنّا في المرحلة الثالثة، فتتعيّن الإيجاديّة،
المحقّق النائينيّ ﷺ مع ما عرفته من المراحل الخمس، فمرامه ﷺ نِعمَ
نِعمَ البرهان، وكلامه مطابق لما هو المشهور، وليست له إضافة علىٰ
ما قلناه مستفاد من إفاداته.

وأمّا المحقّق الإصفهانيّ ﷺ[1] فقد قسّم الوجود الخارجيّ إلىٰ ثلا

١ ـ ما هو موجود في نفسه لنفسه. ويقصد بكونه موجوداً في نف
ماهويّاً قبل الوجود، ويقصد بكونه لنفسه أنّه لا يحتاج في وجوده
موضوع. وهذا هو عبارة عن الجواهر، فالجواهر موجودة في نفسه
يكون وجودها بغيره، لا بنفسه، وذلك في مقابل واجب الوجود
وجوده في نفسه لنفسه بنفسه.

٢ ـ ما هو موجود في نفسه لغيره، ويقصد بكونه موجوداً في نفسه
أنّ له تقرّراً ماهويّاً قبل الوجود، ويقصد بكونه لغيره أنّه يحتاج
الخارجيّ إلىٰ موضوع وهو الأعراض، ويسمّىٰ بالوجود الرابطيّ.

٣ ـ ما هو موجود في غيره لغيره. ويقصد بكونه في غيره أنّه ليس
النظر عن الوجود، وبكونه لغيره ما عرفت من الاحتياج في وجوده ا

---

(١) [illegible]

ع. وهذا هو المسمّىٰ بالوجود الرابط في مقابل القسمين الأوّلين المسمّيين
ود المحموليّ.

د نسب السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ إلىٰ المحقّق الإصفهانيّ ﷺ أنّه يرىٰ
موضوعاً للوجودالرابط، فاعترض علىٰ ذلك بما يرجع إلىٰ ثلاثة إشكالات[1]:

ـ إنّ الكلمات دائماً تكون موضوعة للمفاهيم بغضّ النظر عن الوجود، فإنّ
إنّما يكون لمعنىً قابل لأن يوجد في الذهن، والوجود الخارجيّ لا يأتي
هن، كما أنّ الوجود الذهنيّ أيضاً لا يوجد في الذهن مرّة أُخرىٰ.

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

ـ إنّه أساساً لا برهان علىٰ الوجود الرابط، ولا مفروغيّة عن وجوده في
ج حتّىٰ في العرض الحقيقيّ المقوليّ مع موضوعه الخارجيّ، كالبياض
م فضلاً عن بقيّة الموارد، فلا دليل علىٰ أنّه توجد في الخارج إضافة بين
ن والجسم مثلاً زائداً علىٰ أصل وجود البياض ووجود الجسم تسمّىٰ

---

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

Scanned by CamScanner

بالوجود الرابط[١].

وهذه الإشكالات كأنّها كلّها مبنيّة علىٰ الاعتق

يرىٰ أنّ الحرف موضوع للوجود الرابط، ونحن لا

هذه النسبة وعدمها إلّا الرجوع إلىٰ كتاباته ﷺ، ولا

والظاهر ممّا يتحصّل ممّا كتبه في المعنىٰ الحرفيّ

للوجود الرابط، وإنّما يقول بأنّه وضع للنسبة التي ت

الخارج أحياناً أُخرىٰ. نعم، يشبّه المعنىٰ الحرفيّ با

---

(١) ورد في المحاضرات، ج ١، ص ٦٨ بحسب طبعة
موسوعة الإمام الخوئيّ، ص ٧٥ برهان علىٰ ذلك، وهو:

Scanned by CamScanner

نّ النسبة الحرفيّة محفوظة حتّىٰ في موارد هل البسيطة، كهل الإنسان موجود، ضلاً عن موارد هل المركّبة، كهل الإنسان قائم، مع أنّه من الواضح: أنّه لا يدّعي محقّق الإصفهانيّ ﷺ ولا أحد منهم وجود رابط بين الماهية والوجود، فإنّ ذلك ر تحليليّ ينتزع من الوجود، فهذا أكبر شاهد علىٰ أنّ مراده من المعنىٰ الحرفيّ س هو الوجود الرابط الخارجيّ الذي لا يعقل تحقّقه بين الماهية والوجود، بل مراد من المعنىٰ الحرفي هو تلك النسبة المستهلكة في الطرفين التي يكون قرّرها الماهويّ في طول وجود الطرفين، وكيف يفرض أنّ مقصوده ﷺ هو وضع لحرف بإزاء الرابط الخارجيّ، مع أنّه في القضايا الكاذبة ـ علىٰ الأقلّ ـ لا وجود رابط خارجيّ، مع أنّ كذب القضيّة لا يعني أنّ الحرف ليس له معنىً، والقضيّة حينما تكون كذباً معناها هو عين معناها حينما تكون صدقاً[1].

وقد ظهر: أنّ ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ ﷺ ليس شيئاً مختلفاً عمّا أوضحناه في لمراحل السابقة، وهو: أنّ الحرف موضوع للنسبة المستهلكة في الطرفين، وليس لها تقرّر ماهويّ إلّا في طول الوجود، وهو ﷺ التفت إلىٰ ما يقوله السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ من أنّ الغرض من الوضع هو نقل ذات المعنىٰ، فلا ينبغي أخذ الوجود في الموضوع له، فذكر[2]: أنّه لا ينبغي أن يأخذ الواضع الوجود الخارجيّ

---

(١) الأولىٰ أن يعبّر بأنّه لو كان الحرف موضوعاً للوجود الرابط الخارجيّ، لما كان للكلام صدق وكذب، كما لا يكون للأمر والنهي مثلاً صدق وكذب، حيث يكشفان عن الوجود الواقعيّ 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 الإصفهانيّ ﷺ وهو: (الأُصول علىٰ النهج الحديث) ص ٢٦ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

Scanned by CamScanner

أو الذهنيّ في مقام الوضع؛ لأنّ الهدف من الوضع هو الانتقال إلىٰ ذا
نعم، إذا كان المعنىٰ في طول وجود الطرفين، أي: أنّ الوجود كان مف
المفهوميّ للمعنىٰ، فلابدّ من أخذه لا باعتباره قيداً زائداً، بل باعت
للمعنىٰ.

هذا، وقد اتّضح بما بيّناه عدم ورود شيء من الإشكالات الثلاثة ع
الإصفهانيّ رحمه الله:

أمّا الإشكال الأوّل وهو: أنّ الوجود الخارجيّ لا يقبل الانتقال إ
فنحن نقول: إنّه نعم، الوجود الخارجيّ لا ينتقل إلىٰ الذهن، ولكن المدّع
وضع الحرف للوجود الخارجيّ، وإنّما هو موضوع للنسبة، والأصل ف
وإن كان هو الوضع للمفهوم دون أخذ أيّ وجود خارجيّ أو ذهنيّ؛ لأنّ
ذلك هو نقل المتكلّم ما في ذهنه إلىٰ ذهن المخاطب، ولا يوجد الوجود
في الذهن، كما لا ينتقل الوجود الذهنيّ الموجود في ذهن المتكلّم
المخاطب، ولكن حينما يتعذّر ذلك، أي: نقل المفهوم الذي ليس له تـ
الوجود في هذا الذهن أو ذاك الذهن كما عرفت تعذّره في المعنىٰ الحرف
له تقرّر مفهوميّ في المرتبة السابقة علىٰ الوجود، فهنا لابدّ من التنزّل من
نقل ما في ذهن المتكلّم إلىٰ ذهن المخاطب إلىٰ استهداف إيجاد مماث
ذهن المتكلّم في ذهن المخاطب، فالمعنىٰ الحرفيّ باعتباره متقوّماً ف
بالوجود لا ينتقل من ذهن المتكلّم إلىٰ ذهن السامع، لكن يتكوّن في ذه
من سماع الكلام وجود آخر مماثل للوجود الثابت في ذهن المتكلّم.

وأمّا الإشكال الثاني وهو استعمال الحرف في موارد لا يوجد فيها و
خارجاً، فقد اتّضح جوابه أيضاً، فإنّ المدّعىٰ كون المعنىٰ الحرفيّ شبيهاً

Scanned by CamScanner

جود الرابط.

لث وهو الاستشكال في ثبوت الوجود الرابط أساساً، فأيضاً
الوجود الرابط وعدمه إنّما هو بحث فلسفيّ، ولعلّه من أهمّ
كنّه لا دخل له بما نحن فيه؛ إذ ليس المدّعىٰ وضع الحرف
م، هذه الاعتراضات قد تكون واردة لو كان مراد المحقّق
لحروف للوجود الرابط الخارجيّ. والله أعلم بمراده.

ناذ ـ دامت بركاته ـ بعد أن حمل كلام المحقّق النائينيّ ﷺ علىٰ

ن: أنّ المدّعىٰ هو وضع الحرف لواقع النسبة، سواء فرضنا أنّ واقع
ر وجود الطرفين، وهو وجود رابط، أو فرضنا أنّ واقع النسبة يكون
طول وجود الطرفين باعتبارها حدّاً لوجود الطرفين، لا في طول
جود الرابط، أو فرضنا أنّ واقع النسبة من لوح الواقع الذي هو أوسع
خارجيّة، وقد يفترض أنّ الوجود الرابط أساساً هو من أُمور لوح
أيضاً من الوجود الرابط.

من ظاهر عبارة نهاية الدراية، ج ١، ص ٥٢ بحسب طبعة آل البيت

Scanned by CamScanner

الربط الكلامي، وكلام المحقّق الإصفهانيّ ﷺ على الوجود الرابط الخارجيّ هو وجهاً ثالثاً في المقام[١]، وهو: أنّ المعنىٰ الاسميّ من قبيل الضرب موضوع للطبيعة القابلة الانطباق علىٰ أفراد كثيرة وحصص عديدة، فتارةً يـ إفهام ذات الطبيعة، فيستعمل المفهوم الاسميّ ككلمة الضرب، وأُخرىٰ يقصد حصّة خاصّة من الطبيعة تكون أضيق دائرة في مقام الانطباق علىٰ الأ والحصص، كخصوص الضرب في الدار الذي لا ينطبق علىٰ الضرب في ال مثلاً، وهذا لا يمكن تفهيمه بنفس كلمة الضرب؛ لأنّ كلمة الضرب وضعت لـ الطبيعة، فيفهّم ذلك عن طريق تعدّد الدالّ والمدلول، وذلك بتحليل الحصّ أصل الطبيعة وإلىٰ التحصّص، فأصل الطبيعة يدلّ عليه بكلمة الضرب، والتحص والضيق يدلّ عليه بكلمة «في»، فيقول: «الضرب في الدار»، فهذا يدلّ علىٰ ـ معيّنة من طبيعة الضرب أضيق دائرة في مقام الصدق والانطباق من أصل مف الضرب، فالحرف موضوع لتحصيص المفهوم الاسميّ وتضييقه وتحديد دائ قابليّته للانطباق، وليس مفاد الحرف هو مفهوم الضيق، فإنّ مفهوم الضيق يعبّر بالاسم، وإنّما الحرف موضوع لواقع الضيق والمحدوديّة.

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

أقول: إنّنا لتمحيص هذا الوجه نقدّم مقدّمة للتوضيح، وهي: أنّه متىٰ ما لو مفهوم مع مفهوم آخر كمفهوم الضرب مع مفهوم الدار، أو مفهوم الإنسان مع مفه الحصان، فتارة ننتزع من بينهما نسبة كانتزاع نسبة الظرفيّة بين الضرب والد

---

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

Scanned by CamScanner

أخرىٰ لا ننتزع منهما نسبة. فإن انتزعنا نسبة بينهما، أمكن تحصيص أحد مفهومين إلىٰ ما هو واجد لتلك النسبة وإلىٰ ما ليس واجداً لها، من قبيل تحصيص ضرب إلىٰ ضرب وقع في الدار وضرب لم يقع في الدار، فيكون تحصيص الضرب مثلاً بواسطة أخذ هذه النسبة فيه، حيث إنّه بأخذ هذه النسبة فيه يصبح ضيّقاً؛ لأنّه لا يقبل الانطباق علىٰ 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 تضييق أحدهما بالآخر وتحصيصه به، وكذلك مفهوم الإنسان والحصان، فترىٰ أنّ مفهوم الإنسان لا يمكن أن يضيّق ويحصّص بمفهوم الحصان إلّا بعد انتزاع نسبة بينهما، من قبيل نسبة المعيّة، أو نسبة الاستعلائيّة، أو المالكيّة، أو غير ذلك، فحينما نحصّص ونضيّق مفهوم الإنسان بكونه إنساناً مع الفرس، أو إنساناً علىٰ الفرس، أو إنساناً مالكاً للفرس وغير ذلك، فإنّما يكون هذا تضييقاً بلحاظ نسبة من النسب، وتحصيصاً للإنسان إلىٰ ما هو طرف لهذه النسبة وواجد لها وإلى ما هو فاقد لها، فيكون الواجد لها مضيّقاً لا يقبل الانطباق علىٰ الفاقد لها، ففي مثل قولنا: «إنسان علىٰ الفرس» أو «فراش في الدار» أو نحو ذلك لا يوجد فقط مفهوم الطرفين مع التحصيص والضيق، بل هناك طرفان مع نسبة بينهما، ويكون التحصّص والضيق في طول النسبة، ولو لم تكن هناك أيّ نسبة بينهما، ولم يكن يُوجد عدا التحصّص والضيق، لما أمكن تفسير وجود فرق في المعنىٰ بين قولنا مثلاً: «فراش في الدار» أو «فراش للدار» أو «فراش علىٰ الدار»، فإنّ واقع التحصّص والضيق لولا النسب لا تتصوّر له عدا هويّة واحدة يشار إليها بمفهوم اسميّ واحد، وهو التحصّص والضيق، ولكن النسب

Scanned by CamScanner

والنسبة الاختصاصيّة ونحو ذلك، والتحصّص إنّما ينقسم إلىٰ أقسام با
هذه النسب، فهناك تحصّص وضيق ناشئ من طرفيّة الشيء للنسبة الـ
تحصّص وضيق ناشئ من طرفيّة الشيء للنسبة الاستعلائيّة... وما إلىٰ

وبعد هذه المقدّمة نقول: ما هو المقصود بقولكم: إنّ الحرف وضـ
فإن كان المقصود هو كون الحرف موضوعاً لما هو منشأ الضيق و
النسبة، فهذا تعبير مسامحيّ عن نفس ما ذكرناه، ويطابق قول المشه
جديداً، وإن كان المقصود هو كون الحرف موضوعاً لنفس
والتحصّص، فهذا مطلب جديد، ولكنّه يرد عليه:

أوّلاً: أنّك قد عرفت أنّه لا يعقل فرض التحصيص والضيق إلّا بلحاظ
فهل يُدّعىٰ أنّ الحرف يدلّ علىٰ النسبة أيضاً؟ أو يقال: إنّه يدلّ علىٰ
فإن قيل: إنّه يدلّ علىٰ الضيق فقط، قلنا: لا يوجد هناك دالّ آـ
النسبة والضيق، وتحصيص المفهوم بمفهوم آخر يستحيل أن يأتي بذ
أن يتحقّق بواسطة النسبة. وإن قيل: إنّه يدلّ علىٰ النسبة أيضاً قلنا:
النسبة تكفي، ويكون وضعه للضيق لغواً؛ وذلك لأنّ النسبة بذاتها تـ
قهراً، فالضرب الواجد للنسبة الظرفيّة إلىٰ الدار مثلاً يستحيل قهراً ان
الضرب في السوق، أو أيّ ضرب آخر بلا حاجة إلىٰ فرض وضع الـ

وثانياً: أنّ هناك حروفاً لا يوجد في موردها ضيق للمفهوم بوا
يصنع السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ بمثل تلك الحروف؟! وهذا ش
من أنّ الحرف ليس موضوعاً للضيق، وإنّما هو موضوع للنسبة. وسنو
الحروف والنسب لا تضيّق ولا تحصّص، فمنها الحرف المتمحّض
كقولنا: جاء الإنسان والحيوان، فأيّ تحصيص ورد علىٰ الإنسان من

Scanned by CamScanner

قد يتصوّر أنّه أُريد بالإنسان الحصّة الخاصّة من الإنسان التي هي مع الحيوان، وأُريد بالحيوان الحصّة الخاصّة من الحيوان التي هي مع الإنسان، ولكن ما رأيكم في قولنا: الحرارة والبرودة لا تجتمعان؟ فهل أُريد من الحرارة الحصّة المقترنة للبرودة، ومن البرودة الحصّة المقترنة للحرارة؟! طبعاً لا، بداهة أنّ المقصود: بيان أنّهما لا يقترنان أصلاً، وهذا من أجل أنّ الحرف ليس ابتداءً موضوعاً للتحصيص، بل موضوع للنسبة، والنسبة التي بإزاء حرف العطف لا تحصّص، ومنها أداة الاستثناء كعندي عشرة دراهم إلّا درهماً، أفهل تحصّص هذه العشرة بالتسعة، مع أنّ التسعة ليست عشرة حتّىٰ يراد تلك الحصّة من العشرة التي هي تسعة؟ فالتحصيص 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 التحصيص والضيق، بل مفاده منشأ الضيق، أي: النسبة، والنسبة قد تضيّق وقد لا تضيّق، كما سيأتي بيانه إن شاء الله. فهذا الوجه لا يمكن تصحيحه إلّا إذا رجع إلىٰ ما ذكرناه، فيكون نفس مسلك المشهور، وتعبيراً مسامحيّاً عمّا قلناه.

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

تعميق المسلك الثالث في تصوير المعنىٰ الحرفيّ:

فنقول: إنّ الذي يبدو من ظاهر كلماتهم في بيان هذا المسلك الثالث خصوصاً المحقّق الإصفهانيّ ﵀ هو: أنّ 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 نفسهما والربط مستهلك بينه
كذلك يوجد في الذهن موازياً لما في الخارج مفهوم النار بإزاء واقع النار الخارج
ومفهوم الموقد بإزاء واقع الموقد الخارجيّ، وربط بين المفهومين بإزاء الربط الخارج
وهذا الربط ليس هو مفهوم الربط، بل حقيقة الربط، ونسبته إلىٰ الربط الخارجيّ ن
المماثل إلىٰ المماثل، والوجود إلىٰ الوجود مثلاً، ومفهوم النار والموقد موجودان
نفسهما، وهذا الربط موجود لا في نفسه، وليس له تقرّر ماهويّ قبل وجوده.

هذه خلاصة المسلك الثالث، وكأنّه يدّعىٰ فيها: أنّ ما في الذهن مركب م
ثلاثة أجزاء، وهي: مفهوم النار، ومفهوم الموقد، والربط بينهما.

إلّا أنّ الصحيح خلاف هذا. وتوضيح ذلك: أنّه حينما يوجد في الخارج نار و
الموقد مثلاً، فهناك أُمور عديدة قد يقال بوجودها في الخارج، منها:

١ ـ النار.

٢ ـ الموقد، وهما من الجواهر الموجودة في نفسها.

٣ ـ الوجود الرابط الخارجيّ بينهما مثلاً وهو موجود لا في نفسه.

٤ ـ صفة الظرفيّة للموقد.

٥ ـ صفة المظروفيّة للنار، وهما عرضان ومفهومان انتزاعيّان من مقو
الإضافة عندهم، كالأُبوّة والبُنُوّة.

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

---

(١) كان يرىٰ ﷺ: أنّ هذه الهيئة المسمّاة بمقولة الأين مجرّد وهم وخيال، وليس
أمراً واقعيّاً، وأنّ الظرفيّة والمظروفيّة من أُمور لوح الواقع، لا من موجودات العالـ
الخارجيّ.

ناك روابط أُخرىٰ في المقام؛ لأنّ كلّ عرض يحتاج إلىٰ رابط بمعروضه،
ء الموجود لا في نفسه من هذه الأُمور الستّة التي عددناها هو الشيء
.

ا حال ما في الخارج. وأمّا الذهن حينما يتصوّر ما في الخارج من النار في
. فلا إشكال في أنّه لا يحضر في الذهن بنفس هذا التصوّر والحضور مفهوم
ية، ولا مفهوم المظروفيّة، ولا مفهوم الأين. نعم، بإمكان الذهن أن ينظر نظرة
، غير هذه النظرة إلىٰ ما في الخارج وينتزع منها بمعونة مفهوم النار والموقد
لمفاهيم الثلاثة، فيقول: الموقد ظرف للنار، والنار مظروفة للموقد ومتّصفة
الأين، إلّا أنّ هذا كلّه خارج عن تصوّر «نار في الموقد» كما هو واضح، فلم
ي الذهن من تلك الأُمور الستّة ما عدا الثلاثة الأُولىٰ، فقد يدّعىٰ أنّه يوجد
ذهن موازياً لتلك الأُمور الثلاثة الخارجيّة مفهوم النار ومفهوم الموقد وربط
، فالأوّلان موجودان في أنفسهما، والثالث موجود لا في نفسه.

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

-أن لا يوجد رابط بينهما. وهذا لازمه أن يكون المعنىٰ المتصوّر من «نار في
د» عين المعنىٰ المتصوّر من «نار، موقد» بلا أيّ فرق في عالم التصوّر. وهذا
ح البطلان.

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

Scanned by CamScanner

الأوّل: أن يكون الرابط هو مفهوم النسبة والربط. وهذا أيضاً باطل؛ لأنّ هذا كما مضىٰ مفهوم اسميّ وليس ربطاً.

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

١ ـ أن تكون النسبة الموجودة بينهما هي النسبة الظرفيّة، فهي نسبة مماثلة للربط الخارجيّ، فكما أنّ النار في الخارج مظروف والموقد ظرف وبينهما نسبة ظرفيّة، كذلك مفهوم النار في الذهن مظروف 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 أُموراً مكانيّة، فإنّها مجرّدة، والمجرّد لا يأخذ مكاناً وحيّزاً.

٢ ـ أن تكون النسبة الموجودة بينهما نسبة أُخرىٰ 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 المكانيّة، 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 الخارجيّ إلىٰ الحيوان والناطق، من دون أن يشكّل كلّ منهما جزءاً وجوديّاً للإنسان في عالم الخارج، كذلك نحلّل ماهية هذا الوجود الذهنيّ الواحد إلىٰ أجزاء ثلاثة: النار، والموقد، والنسبة بينهما، من دون أن تشكّل هذه الأُمور أجزاء وجوديّة لذلك في عالم الذهن، فالنسبة الحرفيّة جزء تحليليّ للوجود

Scanned by CamScanner

الذهنيّ، وليست ـ كما يتراءى من عبائرهم خصوصاً المحقّق الإصفهانيّ ﷺ ـ جزءاً وجوديّاً له، فالحرف والاسم يتعاونان معاً في إيجاد وجود واحد، وهو وجود «نار في الموقد» في الذهن. وخير تعبير عرفيّ عن هذا الوجود الواحد هو ما جاء علىٰ لسان السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ من التعبير بالحصّة، وهذا أحد الفوارق الأساسيّة بين نشأة الذهن ونشأة الخارج. فنشأة الخارج تحتفظ بأمرين مستقلّين، وتربط 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 موازٍ لتلك النسب الخارجيّة؛ لأنّ صور تلك الأشياء ليست ماديّةً وجسماً حتّىٰ تقبل النسب المنسجمة مع الأجسام الخارجيّة، وإنّما هي أعراض ومجرّدات، فلكي تجعلها حاكية عمّا في الخارج توحّد بين المفهومين في الوجود الذهني، وتجعل النسبة الموازية للنسبة الخارجيّة جزءاً تحليليّاً لماهية ذلك الوجود الذهنيّ، فكأنّ الخلط بين النسبة التحليليّة والنسبة الواقعيّة صار منشأً للتشويش. وأظنّ أنّ السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ إنّما ضرب صفحاً عن رأي المشهور؛ لأنّه فهم منه النسبة الواقعيّة، وأنّ في الذهن ثلاثة أشياء: النار والموقد والنسبة، فالأوّلان مستقلّان، والثالث مستهلك، وحيث إنّه بارتكازه يرىٰ أنّ الأمر ليس هكذا، فأراد تغيير التعبير، فعبّر بتعبيرات غامضة.

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

Scanned by CamScanner

بل بين الملحوظين الذهنيّين.

قلنا: إن أُريد بقيام النسبة بين الملحوظين قيامهما بين الملحوظين بالذا
الواضح أنّ الملحوظ بالذات نفس اللحاظ، وبهذا يرجع إلىٰ قيامها بين
اللحاظين. وإن أُريد قيامها بين الملحوظين بالعرض بما هما ملحوظان با
أي: بالمقدار المطابق لما هو الملحوظ بالذات، فمن الواضح أنّ هذا لا ي
مع أخذ ما يكون قابلاً للحكاية عن تلك النسبة في مرتبة الملحوظ بالذا
الملحوظ بالعرض لا يرىٰ إلّا بمنظار الملحوظ بالذات، وقد عرفت سابق
ذلك. وإن أُريد قيامها بين الملحوظين بالعرض بذاتيهما، لا بما هما مل
فهذا صحيح، غير أنّه لا ينفع لإيجاد الربط في عالم الذهن الذي هو المطل
هو واضح.

فإن قيل: إنّنا ندّعي أنّ في الذهن وجوداً لحاظيّاً لماهية النار، ووجوداً
آخر لماهية الموقد، وكما أنّ كلّ واحد من هذين الوجودين رغم كونه
لماهية النار أو الموقد بحيث يرينا بالنظر التصوّريّ ناراً وموقداً ليس في
وبالنظر التصديقيّ ناراً وموقداً، بل صورة ذهنيّة، كذلك نفرض وجوداً ربـ
ذينك الوجودين الذهنيّين، وهذا الوجود الربطيّ بالنظر التصوّريّ نسبة ه
كما أنّ طرفيه بالنظر التصوّريّ نار وموقد، ولا ينافي ذلك أن لا يكون
التصديقيّ نسبة مكانيّة، كما أنّ طرفيه بالنظر التصديقيّ ليس ناراً أو موقداً
وبكلمة أُخرىٰ: أنّ قيام ما هو نسبة مكانيّة بالنظر التصديقيّ بين الوج
الذهنيّين للنار والموقد مستحيل، ولكن قيام ما هو نسبة مكانيّة بالنظر التـ
بينهما ليس مستحيلاً، وهذا يكفي للحصول علىٰ رؤية بالنظر التصوّريّ ل
الموقد بنحو الارتباط.

قلنا: إنّ هذا غير متصوّر أيضاً؛ وذلك لأنّ العقل لو كان ينال من النسبة خارجيّة المكانيّة ماهية على حدّ ما ينال من النار الخارجيّة ماهية النار، ومن موقد الخارجيّ ماهيته، لأمكن القول بأنّ هذه الماهية التي ينالها العقل من النسبة مكانيّة توجد بوجود ذهنيّ، ويكون هذا الوجود عين النسبة المكانيّة الحقيقيّة لنظر التصوّريّ، وإن كان غيرها بالنظر التصديقيّ، كما هو الحال في وجود النار ذهنيّ، غير أنّا برهنّا فيما سبق على أنّ النسبة ليس لها تقرّر ماهويّ، ولا انحفاظ هوميّ على حدّ انحفاظ الوجودات المحموليّة في ماهياتها، وأنّ العقل لا يمكن ، ينال من النسب الخارجيّة ماهيتها الحقيقيّة؛ لأنّها متقوّمة بشخص وجود رفيها في أُفقها، وكلّ ما يناله العقل من النسبة الخارجيّة إنّما هو مفهوم عرضيّ من يل مفهوم النسبة المكانيّة، وهو مفهوم اسميّ، ولا يتحقّق به الربط بين الصورتين، نّما يتحقّق الربط بإيجاد نسبة واقعيّة في الذهن بينهما، وهذه النسبة إن كانت سبة مكانيّة فإيجادها بين الصور الذهنيّة مستحيل، وإن كانت نسبة أُخرى، لحكاية بها عن النسبة المكانيّة الخارجيّة مستحيل، فتعيّن أن تكون تحليليّة.

ثُمّ إنّه وإن تلخّص من كلّ ما ذكرناه: أنّ الحرف وضع للنسبة التحليليّة، للنسبة الواقعيّة الذهنيّة فضلاً عن النسبة الواقعيّة الخارجيّة، إلّا أنّ هذا كلّه في سب الأوّليّة دون النسب الثانويّة.

وتوضيح المقصود: أنّه كما تنقسم المفاهيم الاسميّة إلى معقولات أوّليّة، وهي فاهيم الموازية لما في الخارج، كالإنسان والناطق والحيوان والبياض وما إلى ك، وإلى معقولات ثانويّة، وهي المفاهيم المتحصّلة والمتعقّلة بحسب الأُفق هنيّ للمعقولات الأوّليّة، وليس لها ما بإزاء خارجيّ من قبيل مفهوم النوع لجنس والفصل، حيث إنّه بعد أن نتصوّر الإنسان والحيوان والناطق نقول: إنّ

Scanned by CamScanner

الإنسان نوع، والحيوان جنس، والناطق فصل، من دون أن يكون لهذه
بإزاء خارجيّ، كذلك تنقسم النسب الحرفيّة بتقسيم شبيه بهذا التقسيم
يقال: إنّ هذه النسب قد تكون أوّليّة، وهي النسب التي توازي ما في
كالنسبة بين مفهوم النار والموقد في الذهن، وقد تكون ثانويّة، وهي ا
ليس تَحَصُّلها وانتزاعها من الخارج، بل من نفس أُفق عقد القضيّة في
قبيل النسبة الإضرابيّة والنسبة الاستثنائيّة والنسبة التوكيديّة والنسبة
وكثير من النسب. ولنأخذ من باب المثال النسبة الإضرابيّة، فكلمة «بل»
علىٰ الإضراب (وطبعاً لا تدلّ علىٰ مفهوم الإضراب، وإنّما تدلّ علىٰ ن
بين المضرب عنه والمضرب إليه) وهي نسبة ثانويّة، وليست من قبيل
الظرفيّة، فبينما حاقّ منبت النسبة الظرفيّة وموطنها هو الخارج يكون ح
هذه النسبة هو الذهن، ولولا متصوّر ومُضرِب لم توجد نسبة إضرابيّة.

وما برهنّا عليه من أنّ مفاد الحرف هو النسبة التحليليّة إنّما هو في القس
من قبيل: «في» و«من» و«عن» و«علىٰ» و«إلىٰ» ونحو ذلك من النسب ال
موطنها هو الخارج، ويكون الذهن فيها طفيليّاً علىٰ الخارج، وأمّا في
الثانويّة كالنسبة الإضرابيّة في قولنا: «جاء زيد بل عمرو»، فالموضوع له
هو النسبة الواقعيّة الذهنيّة، وليس في الذهن وجود واحد لزيد وعمرو مع
هنا تحصيص أصلاً، وإنّما يوجد هنا وجود ذهنيّ للمضرب عنه وهو زيد،
ذهني للمضرب إليه وهو عمرو، وبينهما نسبة واقعيّة فنائيّة واندكاكيّة، ولا ي
ما ذكرناه من البرهان؛ لأنّ النسبة الإضرابيّة واقعاً يمكن أن توجد بين و

Scanned by CamScanner

ان، فيقال: «زيد معدول عنه» و«عمرو معدول إليه» كما وينتزع ببركة لظرفيّة مظروف وظرف، ومع فرض طرفين متغايرين في الذهن يمكن بنهما؛ لأنّ حاقّ هذه النسبة أمر ذهنيّ، ومنبته هو الذهن، وطبعاً لا أقول: إنّ لإضرابيّة تقع بين وجودين ذهنيّين بما هما ذهنيّان، بل تقع بينهما بما هما عن الخارج. وأمّا مثل النسبة الظرفيّة فيستحيل وقوعها بين وجودين بما هما ذهنيّان، ولا بينهما بما هما حاكيان عن الخارج.

تلخّص من كلّ ما ذكرناه: أنّ الحروف موضوعة لواقع النسب[1]، وأنّها

مين:

ل: ما وضع بإزاء النسب التحليليّة من قبيل: «في».

ني: ما وضع بإزاء النسبة الواقعيّة، من قبيل أدوات الإضراب.

ان القسمين هو: أنّه متىٰ ما كانت النسب التي بإزائها الحروف موطنها هو الخارج والذهن انعكاس لها، فالنسب تحليليّة لا واقعيّة، كالنسبة والابتدائيّة والانتهائيّة ونحو ذلك، فإنّه ينطبق عليها جميعاً ما ذكرناه من علىٰ كونها تحليليّة لا واقعيّة، ومتىٰ ما كانت تلك النسب موطنها الأصليّ شأتها الأصليّة هو الذهن، فهي مدلولة للحرف بما هي نسب واقعيّة

جاء في تقرير السيّد الهاشميّ حفظه الله، ج ١، ص ٢٥٧ نقلاً عن أُستاذنا ة: أنّ ما قلناه من أنّ الحروف موضوعة للنسبة التي تستدعي تعدّد الأطراف رةً، وتحليلاً أُخرىٰ إنّما هو الأمر الغالب، ولكن قد يتّفق أن يكون مفاد الحرف ة في المعنىٰ الاسميّ، فليست حرفيّتها باعتبار كونها نسبة بين طرفين، بل ونها خصوصيّة في الصورة الذهنيّة التي تكون بإزاء المدخول، كما في اللام الدالّة يين بأحد أنحائه من الجنسيّ وغيره، كما في قولنا: «العالم» فإنّ اللام تستوفي حرفيّ هنا بطرف واحد، ولو كان مدلولها نسبة بين شيئين لما كانت كذلك

نستطيع أن نفسّر الفرق بين نسبه الا
زيد» تحليليّة وتحصيصيّة، والمو
الخارج الاثنينيّة بين الطرفين، وهم
كما في «زيد العالم»، أو «الرجل ال
ناقصة، ولكنّها ليست نسبة مأخوذ
وجود النسبة الواقعيّة في أيّ صقع
ولا يوجد في عالم الخارج تعدّد
البرهان الذي سيأتي - إن شاء الله -
وأمّا ما ورد في كتاب السيّد الهـا
والموصوف، فلو كان المقصود منه
صارت تحليليّة لأنّها تحكي عن ا

Scanned by CamScanner

هيئات الجمل:

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

ويوجد في مفاد هيئة الجملة مسلكان:

المسلك الأوّل: ما نسب إلىٰ المشهور، وهو: أنّ 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 التامّة موضوعة للنسبة التامّة، وهيئة الجملة الناقصة موضوعة للنسبة الناقصة، فكأنّ النسبة لها سنخان: تامّة وناقصة، فالجملة حينما تكون هيئتها موضوعة للتامّة، صحّ السكوت عليها، وحينما تكون هيئتها موضوعة للناقصة لم يصحّ السكوت عليها.

→

قبل العلم بها أخبار، وإنّ الجملة الوصفيّة متأخّرة رتبة عن الجملة التامّة، إذن فللنسبة الوصفيّة منبتٌ خارجيّ وإن كان خارجه هو الذهن، فنسبة الجملة الوصفيّة إلىٰ الجملة التصادقيّة كنسبة «نار في الموقد» إلىٰ الخارج، فهذا غير صحيح؛ لأنّ الواصف ينتزع النسبة الوصفيّة بالمعنىٰ المعقول من الانتزاع في عرض النسبة التصادقيّة، وقد لا تخطر بباله أصلاً النسبة التصادقيّة، ولكنّه يأتي بالجملة الوصفيّة، فمن أين تأتي الطوليّة؟!

وبكلمة أُخرىٰ: أنّ الذهن قد ينتزع من الوجود الوحدانيّ في الخارج الذي هو زيد وعالم مثلاً صورتين منفصلتين: وهما صورة زيد وصورة عالم، ويخلق بينهما النسبة التصادقيّة، فتكون النسبة عندئذٍ واقعيّة، وأُخرىٰ ينتزع من أوّل الأمر من ذاك الوجود الوحدانيّ صورة واحدة علىٰ شكل الحصّة، وهي صورة زيد العالم، فتكون النسبة لا محالة تحليليّة، أمّا إذا كانت النسبة خارجيّة المولد، فلا يمكن للذهن إذا أراد احتفاظ النسبة إلّا انتزاع صورة الحصّة.

Scanned by CamScanner

المسلك الثاني: ما ذهب إليه السيّد الأُستاذ دامت بركاته[1] لا يعقل كون الجمل موضوعة للنسب، ولا يتمّ التقسيم إلىٰ النسب الناقصة، وإنّما الجملة التامّة موضوعة لأمر نفسانيّ، وهو قصد الـ شيء أو نفيه، والجملة الناقصة موضوعة لتحصيص المعاني الاسم اختار هو ذلك في الحروف.

هذا هو البيان البدائيّ للمسلكين، وسوف يتّضح حاقّ كلا المـ الحقّ منهما من خلال بيان اعتراضات السيّد الأُستاذ ـ دامت بركا المشهور مع مناقشتها، فإنّ السيّد الأُستاذ اعترض علىٰ مـ باعتراضات أربعة، جعلها برهاناً علىٰ تماميّة مسلكه هو:

الاعتراض الأوّل: أنّه كيف تكون الجملة موضوعة للنسبة مع موارد الجملة لا تتعقّل النسبة، كما هو الحال في مثل «شريك البا «العنقاء ممكن»[2]؛ لأنّ تحقّق النسبة خارجاً بين طرفين فرع تـ خارجاً، وشريك الباري أو العنقاء غير موجود خارجاً، فيعرف: أ ليس هو النسبة؛ لعدم وجودها في بعض الموارد، ويجب أن يكون مـ في تمام الموارد، وإنّما هو قصد الحكاية.

---

(١) راجع أجود التقريرات، تحت الخطّ، ص ٢٤ ـ ٢٧، والمحاضرات ـ ٨٩ بحسب طبعة دار الهاديّ للمطبوعات بقم، وج ٤٣ من موسوعة الإم ٩٤ ـ ٩٩.

(٢) هذا الاعتراض الأوّل مذكور في أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٤ وبدلاً عن التمثيل بـ«العنقاء ممكن أو غير موجود»

Scanned by CamScanner

يّد الأُستاذ قد نسب إلىٰ المشهور أنّهم يقولون بوضع الجملة للنسبة
شبيه بما ذكره في المقام الأوّل، حيث فسّر كلام المحقّق
نّ الحرف موضوع للرابط الخارجيّ، وبناءً علىٰ كون مراد المشهور
جملة للنسبة الخارجيّة لا ينبغي تخصيص النقض علىٰ ذلك بمثل
ممتنع»، بل الإشكال يأتي في كلّ القضايا الخارجيّة المبنيّة علىٰ
سبة خارجيّة في مثل «زيد عالم» مثلاً بين زيد وعالم، فإنّ عالم هو
متّحد مع زيد خارجاً علىٰ ما يأتي توضيحه ـ إن شاء الله ـ في
ينيّة خارجيّة بينهما، والنسبة الخارجيّة فرع الاثنينيّة الخارجيّة،
. نسبة خارجيّة بين زيد والعلم، ولكن لا تعقل ولا تتصوّر بين زيد
. خارجيّة، فتخصيصه للإشكال بمثل «شريك الباري ممتنع» في

حال، فالصحيح: أنّ المشهور لا يقولون بوضع هيئة الجمل للنسبة

كان مقصوده ـ دامت بركاته ـ من النسبة النسبة الخارجيّة، كما هو
وأمّا لو كان مقصوده النسبة الذهنيّة بين المفهومين، فسوف يتّضح
لىٰ الاعتراض الرابع وجودها في مثل «شريك الباري ممتنع» كما
يضاً في مثل «زيد عالم».

الثاني[1]: كأنّه بناه علىٰ مسلكه في باب الوضع، وهو التعهّد، وهو:

عتراض وارد في المحاضرات، ج ١، ص ٨٥ ـ ٨٦ بحسب طبعة دار الهاديّ
. أمّا بحسب طبعة موسوعة الإمام الخوئيّ ففي ج ٤٣ من تلك الموسوعة،

Scanned by CamScanner

أنّ التعهّد لا يتعلّق إلّا بما يدخل تحت الاختيار، والنسبة بين زيد وعالـ
تحت اختياري أنا الواضع أو المستعمل حتّىٰ أكون متعهّداً بها، فلا أست
أجعل زيداً عالماً، فلا يمكنني أن أقول: إنّني متىٰ ما قلت: «زيد عالم» فأ
بأنّ النسبة واقعة بين زيد وعالم، وإنّما الذي يكون تحت الاختيار هو
الحكاية عن علم زيد. فهذا هو مفاد هيئة الجملة.

وهذا الاعتراض أغرب من الاعتراض السابق؛ وذلك لأنّنا إذا جارين
الطرز من التعبير، فماذا نقول عن الحروف مثلاً التي قال السيّد الأُستاذ ـ
بركاته ـ عنها: إنّها موضوعة لتحصيص المفاهيم الاسميّة، فإذا قال: «الإنسا
السماء ممكن» فهل تحت اختياره تحقّق «الإنسان في السماء»؟ وماذا نقوا
المفردات؟ فحينما يقول: «زيد» مثلاً وهو اسم لابن خالد مثلاً، فما معنىٰ تـ
بابن خالد؟ وهل ابن خالد تحت اختياره؟!

وحلّ المغالطة هو: أنّه لا إشكال في أنّ المتعهّد به أمر نفسانيّ، وهو ق
إخطار صورة زيد مثلاً في ذهن السامع، فحينما نقول: إنّ كلمة زيد مثلاً موض
لابن خالد نعني بذلك بناء علىٰ مسلك التعهّد أنّنا تعهّدنا قصد إخطار صورة
المعنىٰ في ذهن السامع، وكذا في الحروف تعهّدنا قصد إخطار صورة التحصـ
في ذهن السامع، وعندئذٍ نقول في مثل «زيد عالم»: إنّ كونه مجعولاً للنـ
لا ينافي مسلك التعهّد، ومعنىٰ التعهّد هنا التعهّد بقصد إخطار صورة النسبة، ف
الإشكال لا يقتضي إبطال المسلك الأوّل، وتعيين المسلك الثاني، وغاية
يقتضيه: أنّ المتعهَّد به يجب أن يكون أمراً نفسانيّاً، وهذا الأمر النفسانيّ، عـ
المشهور عبارة عن قصد إخطار صورة النسبة، وعند السيّد الأُستاذ ـ دام

Scanned by CamScanner

أيضاً مبنيّ علىٰ أصل موضوعيّ، وحاصله: أنّ
الكلمات الأفراديّة، فالكلمات الأفراديّة ليست لها
تصوّريّة. وأمّا «زيد عالم» فلها دلالة تصديقيّة، أي:
صديق بأنّ زيداً عالم. وبعد هذا الأصل الموضوعيّ
هو النسبة كما يقوله المشهور لزم عدم الدلالة
هذا الكلام وكونه موضوعاً للنسبة لا يقتضي كون
لا يصدّق علىٰ تقدير الكذب بالنسبة. وأمّا إذا قلنا: إنّ
قتضىٰ الطبع الأوّليّ للكلام هو تحقّق قصد الحكاية،
ثبت الدلالة التصديقيّة، وحيث إنّنا فرضنا في الأصل
صديقيّة تعيّن كون مفاد الجملة قصد الحكاية.

مكن المساعدة عليه. وتوضيح ذلك: أنّنا إن قلنا في باب

في أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٤ ـ ٢٥ تحت الخطّ،
حسب طبعة دار الهاديّ للمطبوعات بقم، وكذلك في ج ٤٣
ص ٩٥.

Scanned by CamScanner

الوضع بغير مسلك التعهّد، من قبيل مسلك الاعتبار، فقد عرفت: أنّ الدلالة ا
إنّما هي دلالة تصوّريّة تنشأ من الوضع، وإن سمع من اصطكاك حجر، ولا تو
تصديقيّة بالوضع، لا في المفرد ولا في الجملة الناقصة ولا في الجملة التامّة،
كلمة نار لا تدلّ بالوضع إلّا علىٰ صورة النار كذلك «زيد عالم» لا تدلّ بـال
علىٰ صورة زيد عالم، ولا نتعقّل علىٰ غير مسلك التعهّد دلالة تصديقيّة بالوض
الدلالة التصديقيّة دائماً تنشأ من ظهورات حاليّة وسياقيّة وأمارات نوعيّة، غ
الأوضاع علىٰ ما يأتي إن شاء الله؛ ولذا تتأثّر باختلاف الحالات، هذا إذا قلنا
الوضع بغير مسلك التعهّد. وأمّا إذا قلنا فيه بمسلك التعهّد فتثبت الدلالة التـ
بالوضع حتّىٰ في المفردات بالرغم من عدم وجود قصد الحكاية في المفردات
يقول: «زيد» يدلّ بالتعهّد علىٰ قصد إخطار معناه، وحينما يقول: «زيد عـالم
أيضاً بالتعهّد علىٰ قصدٍ نفسانيٍّ، مع خلاف بين مقتضىٰ مسلك المشهور ومسلك
الأُستاذ في حقيقة هذا القصد النفسانيّ، هل هو قصد إخطار النسبة أو قصد ا
فلا دخل للدلالة التصديقيّة في تعيين مفاد الجملة في قصد الحكاية دون النسـ

الاعتراض الرابع: هو أوجه تلك الاعتراضات وأمتنها وإن لم يذكر في
كلماته دامت بركاته، وحاصله: أنّه لو كانت الجملة موضوعة للـنسبة، ا
الفرق بين الجملة التامّة والناقصة، فالمشهور وإن كانوا يفرّقون بين جملة
عالم» وجملة «زيد العالم» بأنّ الأُولىٰ موضوعة للنسبة التامّة والثانية مو
للنسبة الناقصة، لكن هذا الفرق لا محصّل له؛ لأنّ النسبة أمر بسيط لا يتصـ
زيادة ونقصان، وليست لها أجزاء وعناصر متعدّدة حتّىٰ تشتمل تارة عـلـ
العناصر الفلانيّة مثلاً، فتسمّىٰ بالنسبة التامّة، وأُخرىٰ تفقد بعض تـلك العـ
فتسمّىٰ بالنسبة الناقصة، إذن فما هو معنىٰ كون النسبة تارة تامّة وأُخرىٰ

Scanned by CamScanner

ن إعطاء فرق معقول بين الجملة التامّة والناقصة. فالصحيح
بئة الجملة الناقصة موضوعة للتحصيص كالحروف، وتكون
لالة تصوّريّة، والجملة التامّة موضوعة للدلالة التصديقيّة
عالم» عبارة عن قصد الحكاية، فبهذا يتّضح الفرق بين مثل
لم» حيث إنّ الأوّل مشتمل علىٰ دلالة تصديقيّة وهي قصد
إلّا علىٰ دلالة تصوّريّة(١).

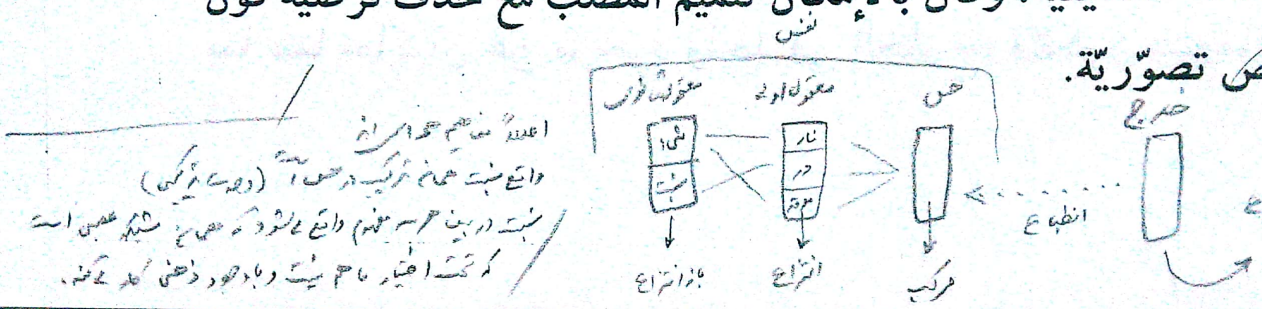
تماميّة والنقصان من شؤون النسبة بما هي هي في المرتبة
يق أو النفي، أو أيّ حالة نفسانيّة عليها، وممّا يشهد لذلك:
هام علىٰ جملة «زيد عالم» فقلنا: «هل زيد عالم؟»، فمن
لاستفهام هنا ليست له دلالة تصديقيّة علىٰ قصد الحكاية؛
ذلك، فكيف يقصد الحكاية؟ ولا يعقل الاستفهام عن
عقل عن المطلب التصوّريّ، فالمستفهم عنه ليس إلّا أمراً
نرىٰ في هذا المثال بالذات أنّه لو بدّلنا جملة «زيد
لىٰ جملة «زيد العالم» التي هي ناقصة، وقلنا: «هل زيد
قصاً، ويحتاج إلىٰ تتمّة، كأن يقال: «هل زيد العالم
م نائم؟» ونحو ذلك مع أنّ كلا المدخولين متمحّض في

Scanned by CamScanner

طلب التصوّريّ» وليس في احدهما قصد الحكاية، فهذا شاهد علىٰ وجود فرق
حاقّ النسبة التامّة والناقصة في عالم التصوّر المحض قبل أن نصل إلىٰ مرحلة

---

(١) هذا التعبير لا ينسجم مع ما مضىٰ عن السيّد الخوئيّ ﷺ في حقيقة الدلالة
ضعيّة، من أنّها دلالة تصديقيّة، وكان بالإمكان تتميم المطلب مع حذف فرضيّة كون
الة المركّب الناقص تصوّريّة.



Scanned by CamScanner

التصديق.

وأمّا تصوير هذا الفرق فهو وإن لم تف بذلك كلمات المشهور
التحقيق في ذلك هو: أنّ النسبة الناقصة في مثل «زيد العالم» نسب
الحال في بعض الحروف، من قبيل: «في»، وليست موجودة في
الذهنيّ، وإنّما الموجود في صقع الذهن وجود ذهنيّ واحد، وليس
مع حبل بينهما. نعم، هذا الوجود الواحد وجود لمركّب تحليليّ ي
أجزاء، وأحد أجزائه هو النسبة، فهذه النسبة طبعاً ناقصة لا يصحّ
لأنّها لا ترىٰ في عالم الذهن، وإنّما هي تحليليّة، فلا يُرىٰ إفادةً وا
واحد، فكأنّه ألقيت كلمة مفردة، فكما لا يصحّ السكوت علىٰ المفر
السكوت علىٰ «زيد العالم». وأمّا النسبة التامّة في «زيد عالم» فهي
الآخر من النسب الحرفيّة، كالنسبة الإضرابيّة، أعني: أنّها نسبة واقع
صقع الذهن، فتوجد في الذهن صورتان مستقلّتان لزيد ولعالم،
التصادق. ولأجل التشبيه والتوضيح نقول: إنّ حال الذهن هو حال
ينعكس شيء واحد في مرآتين، فتوجد في عالم المرايا صورت
وبينهما نسبة أشدّ من نسبة التماثل الموجود فيما لو كانت الصور
متماثلين، وهي نسبة التصادق، أي: أنّهما انعكاسان لشيء واحد، و
شيء واحد، فعلىٰ رغم أنّه توجد في عالم المرايا صورتان مستقلّتار
لا يوجد في عالم المحكيّ والخارج إلّا شيء واحد، فنحن نشبّه الر
بالمرايا، حيث إنّها تأخذ من عالم الخارج أو أيّ عالم آخر صوراً،

Scanned by CamScanner

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

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

قلت: السرّ في نقصان ذلك هو: أنّ النسبة الإضرابيّة وإن كانت نسبة واقعيّة،
نّها نسبة بين ثلاثة أُمور، لا بين أمرين، فإذا حذف أحد الأُمور الثلاثة كان من
طبيعيّ أن يصبح الكلام ناقصاً، فإنّ النسبة الإضرابيّة تحتاج إلى مُضرَب عنه وهو
د، ومضرب إليه وهو عمرو، ومضرب فيه وهو الحكم بالمجيء بقوله: جاء؛ فإنّ
ضراب من زيد إلى عمرو لا معنى له إلّا في حكم من الأحكام، كالحكم
مجيء.

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

Scanned by CamScanner

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

أمّا الإشكال الأوّل: فهو أنّه ماذا يقصد السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ «زيد عالم» يدلّ علىٰ قصد الحكاية؟ فإن أراد أنّه يدلّ علىٰ قصد الحك تصوّريّة، أي ينقش في ذهن السامع تصوّراً صورة مفهوم (قصد الحكا بديهيّ البطلان؛ إذ معنىٰ ذلك كون «زيد عالم» مرادفاً لقصد الحكاية، وه البطلان، وإن أراد ـ وهو صريح كلامه ـ أنّه يدلّ علىٰ قصد الحك تصديقيّة، بمعنىٰ الكشف عن قصد نفسانيّ جزئيّ في نفس المتكلّم، فهذ مسلّمة، والمشهور لا ينكرونها، إلّا أنّها ليست بالوضع، بل بقرائن حاليّة إلىٰ ذلك، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ في تنبيه تبعيّة الدلالة للإرادة. والبرهان كونها بالوضع: أنّنا بيّنّا في بحث الوضع: أنّ مبنىٰ السيّد الأُستاذ وهو كو عبارة عن التعهّد غير صحيح، وأنّ من ثمرات الخلاف في حقيقة الوضع: الوضعيّة علىٰ مبنىٰ التعهّد تصديقيّة، وعلىٰ سائر المباني تصوّريّة، ولا ي تكون تصديقيّة.

وأمّا الإشكال الثاني: فهو أنّ الوجدان يشهد بأنّ جملة «زيد عالم» يكون لها سنخ معنىً واحد محفوظ في تمام موارد استعمالاتها، وهذا الش بناءً علىٰ رأي المشهور من كون هذه الجملة موضوعة للنسبة التامّة. ف «زيد عالم» تفيد بالدلالة التصوّريّة النسبة التصادقيّة، وهذه النسبة في الدلالة التصديقيّة تارة تُحكىٰ كما في قولنا: «زيد عالم» وأُخرىٰ يستفهم إذا دخلت عليها أداة الاستفهام، فقلنا: «هل زيد عالم؟» وثالثة يتمنّىٰ كما

Scanned by CamScanner

وأمّا علىٰ مسلكه ـ دامت بركاته ـ من دلالة «زيد عالم» علىٰ قصد الحكاية، فمن الواضح: أنّ هذه الجملة حينما تصبح مدخولة لمثل الاستفهام لا تدلّ علىٰ قصد الحكاية؛ فإنّ المتكلّم لا يستفهم عن قصد الحكاية، وإنّما يستفهم عن الواقع، إذن فيتّضح: أنّ مسلك المشهور هو الصحيح دون هذا المسلك. ولو أنكرنا شهادة الوجدان بوحدة المعنىٰ في «زيد عالم» في تمام موارد استعمالاتها، فلا أقلّ 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 علىٰ السيّد الأُستاذ أن يعترف بمسلك المشهور ولو في الجملة.

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

فأوردتُ عليه بأمرين:

أحدهما: أنّنا نبدّل مثال: «هل زيد عالم؟» بقولنا: «أحكي لك: أنّ زيداً عالم»، حيث إنّ جملة الفعل مع مفعولها لها وضع نوعيّ مطّرد في سائر الموارد، ويبعد افتراض وضع خصوص مثل «أحكي لك: أنّ زيداً عالم» لمعنىً خاصّ.

وثانيهما: أنّه حينما يقول المتكلّم: «هل زيد عالم؟» يصحّ للمخاطب أن يجيب بقوله: نعم. وكلمة «نعم» تكون بمنزلة تكرار الكلام الذي استفهم عنه، لكي تكون دلالته التصديقيّة هي التصديق بوقوعه، ولو كانت جملة «هل زيد عالم؟» بمجموعها موضوعة لمعنىً، ومدخول «هل» ليس له معنىً، فلا معنىٰ لتصديقه بنعم.

فأجاب ـ دامت بركاته ـ عن ذلك بأنّ كلمة «نعم» تكون بمنزلة التكرار للّفظ المدخول دون معناه، ولا ضير في أن يكون المدخول حينما يستعمل مع «هل»

لا معنىٰ له مستقلّ، وحينما يكرّر بكلمة «نعم» يفيد قصد الحكاية.

فقلت له: إنّ كلمة «نعم» تكون بحكم تكرار المعنىٰ، وليست بحكم تكرار اللفظ فقط، ولهذا ترىٰ: أنّه لو سأل سائل مثلاً: هل جاء المولىٰ؟ وقصد بكلمة المولىٰ العبد، لا يصحّ أن يقال في جوابه: نعم، ويقصد بذلك: أنّه نعم جاء السيّد[1].

هيئة الجملة الفعليّة:

ثُمّ إنّنا إلىٰ هنا وضّحنا مفاد هيئة الجملة الخبريّة التي حمل فيها اسم علىٰ اسم، من قبيل «زيد عالم». وأمّا الجملة الخبريّة التي اسند فيها فعل إلىٰ اسم، من قبيل «ضرب زيد» فالصحيح: أنّها أيضاً تدلّ علىٰ النسبة التصادقيّة تماماً كالنسبة التصادقيّة في «زيد عالم»، أو علىٰ ما يشبهها.

وتوضيح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ جملة «ضرب زيد» تدلّ علىٰ نسبة تامّة، ولهذا يصحّ السكوت عليها، كما لا إشكال في أنّها تدلّ علىٰ النسبة الصدوريّة، ولهذا نعرف: أنّ الضرب قد صدر من زيد، والنسبة الصدوريّة نسبة تحليليّة ناقصة، لا واقعيّة؛ لأنّ النسبة الصدوريّة موطنها الأصليّ هو الخارج، وليست صورة الضرب تصدر في عالم الذهن من صورة أُخرىٰ، وقد عرفت فيما سبق: أنّ كلّ نسبة يكون موطنها الأصليّ هو الخارج لا الذهن يستحيل أن تكون في الذهن واقعيّة، بل لابدّ أن تكون تحليليّة وناقصة، ومن هنا يعرف: أنّ جملة «ضرب زيد» مشتملة علىٰ نسبتين: نسبة صدوريّة ونسبة تامّة، ولا يمكن افتراض كون النسبة

---

(١) كان بإمكان السيّد الخوئيّ ﷺ أن يجيب علىٰ ذلك بأنّ كلمة «نعم» بمنزلة تكرار المعنىٰ الذي كان يقصده المتكلّم من مدخول الاستفهام لولا دخول الاستفهام عليه.

Scanned by CamScanner

التامّة هي نفس النسبة الصدوريّة، فيتبرهن بهذا وجود نسبتين في هذه الجملة: إحداهما: نسبة مستفادة من هيئة الفعل التي هي خارجة عن محلّ الكلام؛ لأنّنا نتكلّم في هيئات الجملة، والأُخرىٰ: نسبة مستفادة من هيئة الجملة. وإذا كان الأمر هكذا، فلابدّ أن تكون النسبة الصدوريّة هي المستفادة من الفعل، والنسبة التامّة هي المستفادة من الجملة، ببرهان: أنّه من نفس كلمة «ضرب» يستفاد معنىٰ صدور الضرب، إذن فهيئة «ضرب» تدلّ علىٰ النسبة الصدوريّة بين الضرب وبين فاعل ما، وبالتالي تدلّ كلمة «ضرب» بالتبع علىٰ فاعل ما، فكان المستفاد من كلمة «ضرب» مركّباً بالتحليل العقليّ من الضرب وذات ما والنسبة الصدوريّة بينهما، وذلك: إمّا بأن يفرض الركن الأصليّ هو الذات، فكأنّما قال: «ذات له الضرب»، أو يفرض الركن الأصليّ هو الضرب، فكأنّما قال: «ضَرْبُ ذاتٍ»، والظاهر: أنّ كلمة «ضرب» تنسجم مع كلا الفرضين، أي: افتراض كون الركن الأصليّ هو الذات، وافتراض كونه هو الضرب. ثُمّ يأتي دور هيئة الجملة المتحقّقة بضمّ الفاعل إلىٰ الفعل، حيث يقال: «ضرب زيد» وهذه الهيئة تدلّ علىٰ النسبة التامّة بين ضرب وزيد، وهذه النسبة التامّة يمكن تفسيرها بأحد شكلين: فإمّا أن يفرض أنّها تماماً كالنسبة التصادقيّة بين زيد وعالم في قولنا: «زيد عالم». وإذا كان الأمر كذلك تعيّن بعد ذكر كلمة زيد: أنّ مقصود المتكلّم من «ضرب» كان هو المعنىٰ الأوّل، يعني: أنّ الركن الأصليّ في تلك الماهية التي ترجع بالتحليل العقليّ إلىٰ الضرب وذات ما ونسبة صدوريّة هو الذات، فكأنّما قال: «ذات له الضرب زيد» ومن الواضح عندئذٍ وجود النسبة التصادقيّة (بمعنىٰ تصادق عنوانين علىٰ معنون واحد) بين تلك الذات وزيد.

وإمّا أن يفرض أنّها عبارة عن النسبة التصادقيّة بين الضرب وزيد، فكأنّما

جعل الركن الأصليّ في مفاد «ضرب» هو الضرب، إلّا أنّ ا
التصادقيّة هنا هو التصادق علىٰ مركز واحد، حيث إنّ هناك
الضرب منسوباً بنسبة تحليليّة إلىٰ ذات، ويُفرَضُ زيد متّحد
يفرض الضرب منسوباً بنسبة تحليليّة إلىٰ ذات، ويفرض ز
الذات؛ فإنّه توجد في الفرض الثاني نسبة والتصاقٌ بين ا
موجودين بينهما في الفرض الأوّل، وهي نسبة تصادق الم
واحد، لا التصادق علىٰ معنون واحد، فيقال: إنّ هيئة «ضرب
النسبة والالتصاق، أو التصادق في المركز، لا في المعنون[1].

---

(١) هذا البحث الذي أفاده أُستاذنا الشهيد ﷺ هنا يتّضح به الجو
قهراً عن الطريقة التي اتّبعها أُستاذنا الشهيد ﷺ في فهم معنىٰ هيئة
الجملة الناقصة، وحقيقة النسبة التامّة والناقصة، والإشكال ما يلي
بعد أن ساقنا البرهان إلىٰ أنّ النسبة متىٰ ما كان الذهن فيها طف
تحليليّة، ومتىٰ ما كانت تحليليّة فمرجع الأمر إلىٰ التحصيص، وم
التحصيص كانت النسبة ناقصة، ولم يصحّ السكوت عليه، أمّا في
مثل: «زيد قائم» فالنسبة غير مأخوذة من الخارج؛ إذ لا اثنينيّة في
حتّىٰ تكون بينهما نسبة في الخارج، فهي نسبة ذهنيّة واقعيّة يصحّ
أنّ هذا الأمر الذي انتهينا إليه يخلق لنا مشكلةً في الجملة الفعليّة مث
أنّه لا شكّ في أنّ جملة «ضرب زيد» جملة تامّة يصحّ السكوت
لا شكّ في أنّ النسبة بين ضرب وزيد، وهي ـ علىٰ ما اشتهر ـ نس
الأصليّ هو الخارج، والذهن فيها متطفّل علىٰ الخارج، فإنّ الضرب
الذهن، وإنّما يصدر عنه في الخارج، إذن فالبرهان السابق يجرّنا إلى
تحليليّة تحصيصيّة ناقصة. وهذا البرهان يناقض الوجدان القائل :

Scanned by CamScanner

نسبة تامّة يصحّ السكوت عليها.

الجواب يكون من أحد وجهين:

وجه الأوّل: ما جاء في المتن، من أنّ هذا الإشكال نتج من تخيّل وجود حرف واحد
علىٰ النسبة في «ضرب زيد»، في حين أنّ هذا البرهان مع ذاك الوجدان يبرهنان لنا
د نسبتين مفهومتين بهيئتين: إحداهما: نسبة ناقصة مفهومة من هيئة الفعل؛ وذلك
ءً لحقّ النسبة الصدوريّة المفهومة من كلمة «ضَرَب»، والأُخرىٰ: نسبة تامّة مفهومة
هيئة الجملة الفعليّة، وهي «ضرب زيد»، وذلك قضاءً لحقّ كون «ضرب زيد» جملة
.

ولهذه النسبة أحد تفسيرين تبعاً لمحتملي معنىٰ «ضرب»:

لتفسير الأوّل: كونها نسبة تصادقيّة بين الموضوع والمحمول، تماماً من سنخ النسبة
«زيد قائم»، وهذا بتبع فرض الركن الأصليّ في الماهية التحليليّة لـ«ضَرَب» هو
ت، فكأنّما قال: «ذات ضاربة زيد».

والتفسير الثاني: كونها نسبة تصادقيّة بلحاظ المركز، وهذا بتبع فرض الركن الأصليّ
الماهية التحليليّة لـ«ضَرَب» هو الضرب، فيكون المقصود بالنسبة التصادقيّة هنا هو
صادق بلحاظ المركز، باعتبار أنّ مركز عنوان الضرب متّحد خارجاً مع مركز عنوان زيد
مجموع مركّب من عرض ومحلّ.

الوجه الثاني: ما جاء نقله عن أُستاذنا الشهيد ﷺ في كتاب السيّد الهاشميّ ـ حفظه
ـ في الجزء الأوّل ص ٣١٠ ـ ٣١١ بعنوان فرضيّة ثانية لتشخيص مدلول الفعل، وكأنّه
إضافته ﷺ في وقت طبع الكتاب، وهو: أن يفترض في المقام وجود حرف واحد، وهو
ة الفعل، لا وجود حرفين، وأنّ هيئة الفعل تدلّ علىٰ تلك النسبة التصادقيّة (ويقصد بها
سير الثاني من التفسيرين الماضيين، أعني: التصادق بلحاظ المركز). وأمّا النسبة
دوريّة فهي مأخوذة ضمن مادّة الفعل دون هيئة، ولا دلالة لهيئة الجملة الفعليّة في
←

Scanned by CamScanner

→

«ضرب زيد» علىٰ نسبة من النسب، وإنّما كان ذكر الفاعل وهو زيد لتشخ
شخص معيّن.

أمّا لماذا نفترض أنّ النسبة الصدوريّة مأخوذة ضمن المادّة، لا ضمن
وجهان:

الأوّل: أن يكون هذا مجرّد فرض في مقابل الفرض الأوّل؛ وذلك لأ
وجود نسبتين في مثل «ضرب زيد»: نسبة صدوريّة، كما هو مفهوم بوض
الكلام، ونسبة تامّة، بدليل أنّ هذا الكلام تامّ، في حين أنّ النسبة الصدور
المتيقّن كما يمكن فرض تفسيره بإرجاع النسبة الصدوريّة إلىٰ هيئة ال
النسبة التامّة إلىٰ هيئة الجملة، كذلك يمكن فرض تفسيره بإرجاع النسبا
مادّة الفعل[1] وإرجاع النسبة التامّة إلىٰ هيئته.

والثاني: أن نثبت ذلك بالبرهان، وهذا البرهان موقوف علىٰ الإيمان
وضع الهيئات وضع نوعيّ، فمبنيّاً علىٰ ذلك نقول: إنّ النسبة المفهومة م
دائماً هي الصدوريّة، بل يختلف ذلك باختلاف الموادّ، ففي بعضها تفهم ال
وفي بعضها الآخر تفهم النسبة الحلوليّة، أو غير ذلك، فلو أُوعزت هذه
كان هذا خلف فرض كون وضع الهيئة وضعاً نوعيّاً، إذن فينحصر الأمر
المادّة.

أقول: بناءً علىٰ كلّ ما مضىٰ تحصّلت لنا حتّىٰ الآن وجوه ثلاثة لحا
البرهان والوجدان في مثل «ضرب زيد»:

١ ـ فرض هيئتين ونسبتين حرفيّتين: إحداهما ناقصة مستفادة م
والأُخرىٰ تامّة مستفادة من هيئة الجملة، وهي عين النسبة التصادقيّة

---

(١) ودمج النسبة الناقصة في المعنىٰ الاسميّ لاعيب فيه؛ لأنّها نسبة تحليل

«زيد قائم» أو «زيد ضارب» ونحو ذلك.

٢ ـ عين الأوّل مع الفرق بأنّ النسبة التصادقيّة المستفادة من هيئة الجملة تكون بلحاظ المركز، لا بلحاظ اتّحاد الطرفين في الخارج تماماً.

٣ ـ فرض نسبة حرفيّة واحدة تامّة، وهي النسبة التصادقيّة بالمعنىٰ الثاني، وأمّا النسبة الصدوريّة فهي مندكّة ضمن معنىٰ المادّة.

والقاسم المشترك بين الأوّل والثاني هو فرض معنيين حرفيّين، والقاسم المشترك بين الثاني والثالث هو فرض النسبة التصادقيّة بلحاظ المركز، لا بلحاظ ذات المعنون الذي يفنىٰ فيه العنوانان.

وما جاء في كتاب السيّد الهاشميّ ـ ج ١، ص ٢٧٢ ـ في تفسير الجملة الخبريّة الفعليّة منحصر في فرض النسبة التصادقيّة بلحاظ انطباقهما علىٰ مركز واحد مركّب من العرض ومحلّه، دون التصادق بمعنىٰ انطباقهما علىٰ واقع واحد. وهذا يعني حصر حلّ الإشكال في المقام بالوجه الثاني والثالث، دون الأوّل.

أمّا السبب في حذف النسبة التصادقيّة بمعنىٰ التصادق علىٰ واقع واحد في المقام، فالظاهر أنّه يعود إلىٰ نكتة جاء ذكرها في نفس المجلّد، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨، وهي عبارة عن إيراد إشكال علىٰ فرض نسبتين وهيئتين، وهما هيئة الفعل وهيئة الجملة الفعليّة، مع حلّ الإشكال:

أمّا الإشكال فهو: أنّه كيف يُفترض فهم النسبة الصدوريّة الناقصة من هيئة الفعل في حين أنّها بحاجة إلىٰ طرفين: أحدهما: مادّة الفعل، وهي موجودة في الكلام، والآخر: فاعل مّا، وهذا غير موجود في الكلام؛ لأنّ الذي فرض في الكلام فاعلاً قد جعل حسب الفرض طرفاً للنسبة التامّة[1] 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

Scanned by CamScanner

وأمّا الحلّ، فهو: أنّنا لا نفترض أنّ هيئة الفعل دلّت علىٰ النسبة بمعناها التضايفيّ الذي هو بحاجة إلىٰ طرفين، بل نقول: إنّها دلّت علىٰ حالة وخصوصيّة في الضرب، فإنّ الضرب تارة يلحظ بما هو حالّ، وهو الضرب الذي يضاف إلىٰ المفعول، وأُخرىٰ يلحظ بما هو صادر، وهو الضرب الذي يضاف إلىٰ الفاعل، فالهيئة في المقام دلّت علىٰ النحو الثاني، لا بمعنىٰ أخذ مفهوم الصدور الذي هو معنىً اسميّ واستقلاليّ، بل بما هي حالة فانية ومندكّة في المادّة، سنخ فناء بعض الحروف التي لا تدلّ علىٰ النسبة بين طرفين، بل تتقوّم بطرف واحد، من قبيل لام التعريف بأقسامه الذي يدخل علىٰ الاسم.

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

أمّا الذي كان يقصده أُستاذنا الشهيد ﷺ في وقت البحث، فهو لم يكن عبارة عن دعوىٰ دلالة هيئة «ضَرَبَ» علىٰ مجرّد النسبة الصدوريّة من دون التفات إلىٰ طرفها الثاني، حتّىٰ يقال: كيف يتعقّل قيام النسبة بطرف واحد؟ أو كيف يتعقّل أن يكون «زيد» المذكور في الكلام طرفاً لكلتا النسبتين: التامّة والناقصة؟ ويجاب علىٰ ذلك بأنّ معنىٰ الهيئة هنا شبيهة بلام التعريف، بل كان عبارة عن دعوىٰ دلالة الهيئة علىٰ تلك النسبة الناقصة، وعلىٰ ذات مّا، لا بمعنىٰ: أنّ الهيئة اشتملت علىٰ معنىً اسميّ باستقلاله، وهو معنىٰ الذات، بل بمعنىٰ: أنّ الهيئة دلّت علىٰ النسبة الصدوريّة المقيّدة بالذات.

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

Scanned by CamScanner

إلّا أنّه لا يخفىٰ أنّ هذا أيضاً لا ينسجم مع تأويل «ضَرَب» إلىٰ ذات لها الضرب؛ لأنّ الذات الذي هو المعنىٰ الاسميّ يصبح عندئذٍ هو الركن الأساس في معنىٰ الهيئة، وذلك غير محتمل في باب الهيئات.

وقد اتّضح بكلّ ما ذكرناه: أنّه لو دار الأمر في حلّ مشكلة التصادم بين الوجدان والبرهان في الجملة الفعليّة من قبيل «ضرب زيد» بين الوجه الأوّل والثاني من الوجوه الثلاثة الماضية، فالثاني أولىٰ؛ وذلك لأنّ الأوّل، وهو فرض النسبة التامّة نسبة تصادقيّة بين عنوان الذات الضاربة وزيد علىٰ معنون واحد يستدعي كون مفاد «ضَرَب» نسبة ناقصة بين الضرب وذات مّا، وهذا لا يكون إلّا بأحد شكلين:

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

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

فينحصر الأمر: إمّا بافتراض أنّ الهيئة الناقصة في الفعل دلّت علىٰ حالةٍ في الضرب الملحوظ، وهي الضرب بما هو صادر، لا بما هو حالّ، فليس المعنىٰ الحرفيّ هنا بحاجة إلىٰ طرف ثانٍ، وهو الذات، أو بافتراض أنّ تلك الهيئة دلّت علىٰ النسبة الصدوريّة إلىٰ الذات، من دون أن تكون الذات هي الركن الأساس في مفاد الهيئة، فيصبح مفاد «ضَرَب» أيضاً هي الضرب المتحصّص بالصدور عن ذات، وعلىٰ كلا الافتراضين يبطل الوجه الأوّل، وينحصر الأمر بالوجه الثاني، وهو كون مفاد «ضَرَبَ» ضرب ذات، أو ضرب ملحوظ بما هو حالّ، وكون مفاد هيئة الجملة عبارة عن نسبة تصادقيّة بمعنىٰ التصادق في المركز، لا في المعنون.

Scanned by CamScanner

→

يبقىٰ الكلام في أنّه لو دار الأمر بين هذا الوجه والوجه
الأصحّ: كون النسبة الناقصة مفهومة من هيئة الفعل، والنسب
الجملة؟ أو الأصحّ: أنّ نفس هيئة الفعل دلّت علىٰ النسبة ا
بالنسبة الصدوريّة الناقصة فمندمج في نفس مفهوم مادّة الفع
قد يقال: إنّ الأخير هو الأصحّ؛ وذلك لأنّ النسبة الناقصة ا
صدوريّة، فقد تكون حلوليّة، فهناك فرق واضح مثلاً بين «ض
الأوّل يدلّ علىٰ نسبة صدوريّة، والثاني يدلّ علىٰ نسبة حل
إيعازه إلىٰ الهيئة؛ لأنّ الهيئة فيهما واحدة، إذن فلابدّ من إيعاز
وفي مقابل هذا البيان يمكن أن يعكس الأمر، ويقال: إيعا
إلىٰ المادّة؛ وذلك لأنّ هناك فرقاً واضحاً بين «ضَرَب» بصيغ
بصيغة المبنيّ للمفعول، فالأوّل يدلّ علىٰ نسبة صدوريّة، والثا
أو وقوعيّة. وهذا الفرق لا يمكن إيعازه إلىٰ المادّة؛ لأنّ المادّ
إيعازه إلىٰ الهيئة؛ لأنّها في أحدهما عبارة عن هيئة المبنيّ للفا
هيئة المبنيّ للمفعول، فهي فيهما متعدّدة، فلابدّ من أن يكون ا
المادّة.

وحاصل الكلام: أنّ اختلاف «ضَرَب» المبنيّ للفاعل، و
والحلوليّة يبرهن علىٰ أنّ الصدوريّة والحلوليّة منتسبتان إلىٰ ال
هي التي اختلفت في المثالين دون الهيئة، ولكن اختلاف «ض

Scanned by CamScanner

ناحية نرىٰ أنّ النسبة الناقصة الكامنة في كلمة «ضارِب» نسبة
ي كلمة «نائم» نسبة حلوليّة. وهذا يشهد لكون النسبتين مفهومتين من
اسم الفاعل؛ لأنّ المادّة هي التي اختلفت من مثال إلىٰ مثال، دون
خرىٰ نرىٰ أنّ النسبة الناقصة الكامنة في كلمة «ضارِب» نسبة
ي كلمة «مضروب» نسبة حلوليّة، أو وقوعيّة. وهذا يبرهن علىٰ أنّ مردّ
ق في الهيئة؛ لأنّ المادّة فيهما واحدة.
د حلّاً لهذا التضادّ، إلّا أحد أمرين:
رضيّة كون الهيئة موضوعة بوضع نوعيّ، ويقال: إنّ كلّ كلمة بمادّتها
عنىً، فـ«ضَرَب» المبنيّة للفاعل بمادّتها وهيئتها موضوعة للمعنىٰ
الصدور، و«ضُرِب» المبنيّة للمفعول بمادّتها وهيئتها موضوعة
ىٰ جانب الحلول أو الوقوع عليه، و«نام» أو «مات» أو نحو ذلك أيضاً
يئتها للمعنىٰ المشتمل علىٰ جانب الحلول، وكلمة «ضارِبٌ»
يئتها علىٰ معنىٰ اسم الفاعل الصدوريّ، وكلمة «نائم» موضوعة
ىٰ معنىٰ اسم الفاعل الحلوليّ، وكلمة «مضروب» بمادّتها وهيئتها
اسم المفعول الحلوليّ، أو الوقوعيّ، وكلمة «الميّت» موضوعة بمادّتها
سم الفاعل الحلوليّ، وكلمة «المُميت» موضوعة بمادّتها وهيئتها على

Scanned by CamScanner

→

المختلفة، ويحلّ التضادّ الذي شاهدناه بين البرهانين بالفرضيّة التالية، وهي: أنّ ا
معناها الأصليّ تختلف من الصدوريّة إلىٰ الحلوليّة، فالضرب في معناه الأصلي
صدوريّ، وحتّىٰ في المصدر المضاف إلىٰ المفعول به كما في قولنا: «قتل المؤمن
لا تغتفر» نرىٰ المصدر محتفظاً بمعناه الصدوريّ، ولولا احتفاظه بمعناه الصدوريّ
يعتبر جريمة، إلّا أنّه نسب إلىٰ المفعول به بنسبة تحصيصيّة إضافيّة، فالقتل الذ
مشتمل علىٰ جانب الصدور له حصّتان:

إحداهما: قتل يكون مفعوله المؤمن.

والثانية: قتل يكون مفعوله الكافر مثلاً. والموت في معناه الأصليّ حلوليّ،
الصدوريّة والحلوليّة الأصليّتان راجعتان إلىٰ المادّة، لا الهيئة، ولكن ربما يريد الـ
تحويل الصدوريّة إلىٰ الحلوليّة أو العكس، وعندئذٍ يستعين في وصوله إلىٰ هذا ا
بتغيير الهيئة من المعلوم إلىٰ المجهول، أو من اللازم إلىٰ هيئة التعدية، فكلمة «ضَرَب»
كانت بمادّتها صدوريّة يحوّلها إلىٰ الهيئة المبنيّة للمفعول بقوله: «ضُرِب» بضمّ الـ
وكسر الراء، فيصبح معناه حلوليّاً، أو وقوعيّاً، وهذا التبدّل مستند إلىٰ الهيئة، وكذلك
صيغة اسم الفاعل، وهو «ضارب» إلى صيغة اسم المفعول، وهو مضروب، فيتحوّل الـ
من الصدوريّة إلىٰ الحلوليّة، أو الوقوعيّة، وهذا التحوّل مستند إلىٰ الهيئة. وكلمة «ما
التي كانت بمادّتها حلوليّة يحوّلها إلىٰ هيئة باب الإفعال بقوله: «أمـات»، فـيتحوّل
المعنىٰ الصدوريّ، وهذا التحوّل مستند إلىٰ الهيئة.

والخلاصة: أنّ الصدوريّة والحلوليّة الأصليّتين مستندتان إلىٰ الموادّ، بمعنىٰ: أنّ بعـ
الموادّ بخميرتها الأصليّة تقتضي الصدوريّة، وبعضها بخميرتها الأصليّة تقتضي الحلوليّ
أو ما شابهها، والهيئة هي التي تعيّن وصول تلك الخـميرة الصـدوريّة أو الحـلوليّة إ
الفعليّة، أو انقلابها في عالم الفعليّة إلىٰ ما يخالف ذلك، فمثلاً هيئة المبنيّ للفاعل وضعـ
لإبقاء الخميرة الأصليّة علىٰ حالها، وكذلك هيئة اسم الفاعل، في حين أنّ هيئة المـبنيّ

←

ل آخر، وهو أن تكون النسبة التامّة في «ضرب زيد» بين
ناقصة بين الضرب وزيد، فكأنّما قال: «ضربُ زيدٍ صادر».
معقولاً لو فرض أنّ مجموع «ضرب زيد» وضع لهذا
زيد صادر». وأمّا بناء على النظرة التجزيئيّة، واستفادة
ن لم يذكر الفاعل، كما يشهد لذلك الوجدان، فلابدّ من
ور من «ضرب» ليست إلّا بمعنىٰ دلالته على النسبة
أن تكون النسبة التامّة مستفادة من الجملة بالنحو الذي
ض النسبة الناقصة بين الضرب وزيد، بأن يكون زيد في
للنسبة الناقصة، فالنسبة التامّة يجب أن تفترض
» بأن تكون هيئتها دالّة على النسبة التامّة للضرب
صادر، فيفهم بالتبع معنىٰ «صادر». وهذا معناه أن
يصحّ السكوت عليها، كما يصحّ السكوت على جملة
الواضح: أنّه لا يصحّ السكوت علىٰ «ضرب»، بل يأتي
هو الفاعل، بخلاف مثل «الضرب صادر».

مام ما ذكرناه: أنّ جملة «ضرب زيد» مشتملة على

نسبتين: إحداهما: نسبة تامّة مستفادة من هيئة الجملة، وهي نسبة بين ذات مّ
وزيد، أو بين الضرب وزيد، علىٰ ما عرفت تفصيله، والأُخرىٰ: نسبة ناقصة دلّ
عليها هيئة الفعل، فهيئة الفعل تدلّ علىٰ نسبة ناقصة للمبدأ، وهو الضرب مثلاً مقيّد
بكون طرفها الآخر عبارة عن ذات مّا، فتدلّ بالتبع علىٰ ذات مّا من باب دلا
المقيّد علىٰ قيده. وهذا التعبير منّا مجاراة مع ما يقال عادة في مثل الحروف الدا
علىٰ النسب الناقصة من أنّها موضوعة بإزاء نفس النسبة، فكلمة «في» في مثل
«نار في الموقد» موضوع للنسبة الظرفيّة الناقصة. وأمّا بعد أن عرفت من أنّ النس
الناقصة هي جزء تحليليّ من ماهية وجود ذهنيّ واحد، وليست نسبة واقعيّ
فالتعبير الدقيق هو أن يقال: إنّ «نار في الموقد» بتمامه موضوع لإفهام ذاك المعن
الواحد، وإنّ «ضرب» موضوع بمادّته وهيئته لإفهام معنىً واحد، وهو معنىً يرج
بالتحليل الماهويّ إلىٰ الضرب، وذات مّا، ونسبة ناقصة بينهما، لا أنّ المادّة تدلّ ع
الضرب، والهيئة تدلّ بالمطابقة علىٰ النسبة المقيّدة، وبالتبع علىٰ قيدها، وهو ذات مّ

ثُمّ إنّ ما ذكرناه ليس تمام الكلام في مفاد هيئة الفعل، بل هناك نكات أُخر
لعلّنا نذكرها في بحث المشتقّ[1].

هيئة الجملة الإنشائيّة:

بقي الكلام في الجملة التامّة الإنشائيّة، فنقول:

إنّ حال الجملة الإنشائيّة عند السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ هو حال الجم

---

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

Scanned by CamScanner

خبريّة عنده من حيث إنّها موضوعة لأمر نفسانيّ تدلّ عليه دلالة تصديقيّة، وإنّما رق في ذلك الأمر النفسانيّ. فالجملة الخبريّة موضوعة لإبراز قصد الحكـاية، لجملة الاستفهاميّة كـ«هل زيد عالم» موضوعة لإبراز أمر نفسانيّ آخر، وهـو لب الفهم، أي: أنّها تكشف عن فرد جزئيّ من طلب الفهم قائم في نفس المتكلّم، جملة التمنّي مثل «ليت النبيّ ﷺ حيّاً» موضوعة لإبراز أمر نفسانيّ ثالث، وهو منّي، فتدلّ علىٰ وجود تمنٍّ جزئيّ في نفس المتكلّم... وهكذا.

وهذه الدلالات التصديقيّة من إبراز قصد الحكاية في الخبر، وطلب الفهم، أو منّي، أو غير ذلك في الإنشاء كلّها مقبولة عندنا وعند المشـهور، لكـنّها ليست ضعيّة، بل ناشئة من قرائن سياقيّة، وظـهور حـال المـتكلّم، ومـا يكشـفه مـن لابسات؛ لما عرفت بالبرهان من أنّه لا يمكن أن يكون الوضع وافياً بالدلالات تصديقيّة، فلابدّ في مرتبة سابقة علىٰ هذه الدلالات التصديقيّة من تصوّر دلالة صوّريّة لتكون هي المدلول الوضعيّ، وهي محفوظة حـتّىٰ لو سـمع اللـفظ مـن سطكاك حجرين، فبهذا تعيّن المصير إلىٰ مسلك المشهور.

وتحقيق الحال في المقام: أنّ الجمل الإنشائيّة تنقسم إلىٰ قسمين:

إحداهما: ما تكون مشتركة بين الإخبار والإنشاء، فقد تستعمل في الإخبار، أُخرىٰ في الإنشاء، من قبيل: «أنت طالق» أو «بعتك هذا الكتاب بدينار».

والأُخرىٰ: ما تكون متمحّضة في الإنشاء كـ«هل زيد قائم؟».

أمّا القسم الأوّل: فمدلوله التصوّريّ الوضعيّ هو عين ما شخّصناه سابقاً فـي جملة الخبريّة، ولا فرق عند المشهور في المدلول التصوّريّ الوضعيّ بين «أنت طالق» الإنشائيّ و«أنت طالق» الأخباريّ. وقد حقّقنا في الإخبار أنّ مدلوله هو نسبة التامّة التصادقيّة، وأمّا الإنشائيّة والإخباريّة فهي من الدلالات التصديقيّة،

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

وأمّا القسم الثاني ـ وهو الجمل التي تختصّ بالإنشاء ـ: فلنشرح الكلام فيه بالحديث عن مثل «هل زيد عالم؟»، فنقول: إنّ مدخول «هل» وهو «زيد عالم» قد عرفت أنّ مدلوله التصوّريّ الوضعيّ هو النسبة التصادقيّة التامّة. وأمّا مدلول «هل» فطبعاً ليس هو مفهوم الاستفهام، فإنّه مفهوم اسميّ استقلاليّ، ولكن لا إشكال في أنّه يُفهم الاستفهام من الكلام، فكيف نتصوّر هذا الاستفهام؟

هناك وجهان لتفسير مفاد أداة الاستفهام بنحو ينسجم مع مسلك المشهور، نذكرهما تباعاً بعد إلفات النظر إلىٰ أنّ حالة الاستفهام لها أركان ثلاثة: المستفِهم، والمستفهَم عنه، ونفس الاستفهام:

الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق العراقيّ ﷺ من أنّ مفاد أداة الاستفهام[1] هو نسبة بين الاستفهام والنسبة الموجودة بين زيد وعالم، والطرف الثاني مذكور في الكلام. وأمّا الطرف الأوّل وهو الاستفهام فمأخوذ قيداً في نفس مدلول «هل»، أي: أنّ «هل» تدلّ علىٰ نسبة الاستفهام، فمدلولها المطابقيّ هو النسبة، وهي مقيّدة

---

(١) راجع المقالات، ج ١، ص ٩٩ ـ ١٠٠ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ، والحديث في الكتاب وارد عن حروف التمنّي والترجّي، ولكنهما مع الاستفهام فيما هو محل الكلام من وادٍ واحد.

وعلىٰ أيّ حال، فالعبارة غير دالّة علىٰ ما نسب إليه أُستاذنا ﷺ في المقام.

وعلىٰ كلّ حال، نقول: لو كان هذا مقصوداً للمحقّق العراقيّ ﷺ يرد عليه: أنّ مفهوم الاستفهام مفهوم اسميّ منتزع في طول تحقّق النسبة الاستفهاميّة، فلا معنىٰ لفرضه طرفاً لتلك النسبة.

الاستفهام. وهذا من قبيل ما ذكرناه نحن في هيئة الفعل، من أنّها تدلّ علىٰ النسبة
صدوريّة المقيّدة بالذات التي هي مفهوم اسميّ.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ ﷺ وحاصله: أنّ الاستفهام الذي هو
الة قائمة بين المستفهِم والمستفهَم عنه ينتزع عنها مفهوم اسميّ، وهو مفهوم
ستفهام، وفي طول هذه الحالة ينشأ ربط مخصوص بين المستفهِم والنسبة
ستفهَم عنها، فإذا كان زيد يستفهم عن أنّ عمرواً عالم أو لا، فلا محالة يوجد
اك ربط بين زيد وتلك الجملة، لا يوجد بين شخص آخر وتلك الجملة، ولا بين
ـ وغير تلك الجملة. وكما ينتزع من تلك الحالة مفهوم اسميّ، وهو الاستفهام
لك ينتزع من هذا الربط معنىً حرفيّ، وهو معنىٰ «هل»، فيكون مفاد «هل» نسبة
المستفهِم والقضيّة[1].

وهذا الوجه يختلف عن الوجه السابق:

أوّلاً: في أطراف النسبة، حيث إنّ الوجه الأوّل يرىٰ أنّ النسبة بين الاستفهام
ستفهم عنه، وهذا الوجه يرىٰ أنّ النسبة بين المستفهِم والمستفهَم عنه. وهذه

---

١) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٠ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم، وج ١،
٦١ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت.
العبارة غير دالّة علىٰ ما نسبه إليه أُستاذنا ﷺ في المقام من وجود نسبتين: إحداهما:
الواردة في المدخول بين الطرفين، والأُخرىٰ: نسبة بين تلك النسبة والمستفهم، بل
اهرة في دعوىٰ وجود نسبة واحدة ثلاثيّة الأطراف، أي: بين طرفي المدخول مع
لمستفهم.
يك نصّ تعبيره الذي ذكره بشأن صيغة الأمر، لا بشأن الاستفهام، وهو مايلي:
، لأنّ صيغة «اضرب» مثلاً مفادها بعث المخاطب نحو الضرب، لكن لا بما هو بعث
ـ 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 معنىً حرفيّ منتزع ممّا يكون بإزاء تلك الحالة من ربط بين المستفِهم والمستفهَم عنه.

وثانياً: في شيء يترتّب على الفرق الأوّل، وهو: أنّ نفس مفهوم الاستفهام ـ بناءً على هذا الوجه ـ خارج عن حريم مدلول «هل» بالمرّة، وليس مأخوذاً فيه حتّى بنحو القيديّة. وبناءً على الوجه الأوّل كان مأخوذاً فيه بنحو القيديّة، 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 ضمنيّة تبعيّة.

والغريب: أنّ مقرّر بحث المحقّق العراقيّ[1] ذكر الوجه الثاني، بينما هذا الوجه للمحقّق الإصفهانيّ، ولم يذكر الوجه الأوّل الذي هو الموجود في مقالاته، والتمييز بينهما لا يخلو عن دقّة.

وعلى أيّ حال، فالتحقيق: أنّ كلا هذين الوجهين غير صحيح، وأنّه لابدّ 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 نسبه أُستاذنا الشهيد ﷺ إلى تقرير بحثه، ولعلّه ﷺ 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 التامّة الدالّة ـ بحسب تعبيره ﷺ ـ على النسبة الإيقاعيّة إن كانت خبريّة، فهي دالّة على النسبة الإيقاعيّة 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 تُطابقه؛ ولهذا لا تتّصف بالصدق والكذب.

Scanned by CamScanner

أو المستفهِم: إمّا نسبة واقعيّة تامّة، أو تحليليّة ناقصة، فإن فرضت نسبة واقعيّة وتامّة[١]، فهذا غير معقول؛ لأنّ هذه النسبة تحاول أن تعطي انعكاساً عن ربط خارج حدود التصوّر الذهنيّ بين الاستفهام والجملة، أو بين المستفهِم والجملة[٢]،

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ هذا الكلام إنّما هو بلحاظ ما هو الصحيح من معنىٰ النسبة التامّة والنسبة الناقصة. وأمّا المحقّق العراقيّ ﷺ فهو يفسّر النسبة التامّة والناقصة بتفسير آخر، وهو: أنّ النسبة في فرض النقصان تلحظ وقوعيّة، وفي فرض التمام تلحظ إيقاعيّة، 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» علىٰ نحو المبتدأ والخبر كأنّها نسبة يوقِعُها المتكلّم؛ ولذا يقول: إنّ النسبة الناقصة في طول النسبة التامّة، حيث إنّه يتحقّق إيقاع فوقوع[١].

وهذا التفسير ـ كما ترىٰ ـ لا محصّل له، فإنّه إن لوحظ عالم الذهن بما هو، فكلتا النسبتين إيقاعيّة؛ فإنّ الذهن هو الموجد لهذه النسبة. وإن لوحظ أنّ الذهن في الجملة الناقصة كأنّه متوجّه إلىٰ عالم آخر وراء الذهن؛ ولهذا تسمّىٰ إيقاعيّة، ففي الجمل التامّة أيضاً كذلك.

(٢) هذا الكلام مبنيّ علىٰ فرض النسبة التي هي بين المستفهِم والجملة عبارة عن معنىً حرفيّ منتزع من الربط الموجود بين المستفهِم والنسبة التامّة الكامنة في جملة المدخول موازياً لانتزاع مفهوم الاستفهام من حالة الاستفهام. فلا محالة تكون هذه النسبة ناقصة؛ لأنّ الذهن فيها متطفّل علىٰ واقع النسبة الاستفهاميّة الموجودة بين شخص المستفهِم والنسبة الكامنة في جملة المدخول، وقد مضىٰ البرهان علىٰ أنّه متىٰ ما كان الذهن متطفّلاً علىٰ ما في الخارج فيما توجد فيه من نسبة، فهي نسبة تحليليّة ناقصة، لا واقعيّة.

←

---

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

Scanned by CamScanner

إلّا أنّ الظاهر: أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ وذلك لأنّ واقع طرفي النسب
موجودات عالم النفس الحضوريّة؛ إذ إنّ أحدهما عبارة عن النسبة التامّة الـ
جملة المدخول، وهي النسبة التصادقيّة، والتي مضىٰ: أنّها ليست خارجيّة، ب
مخلوقات عالم الذهن؛ لأنّ الموجود في الخارج إنّما هو الاتّحاد، لا التص
الواضح: أنّ جميع مخلوقات عالم الذهن موجودة بالوجود الحضوريّ لد
وثانيهما عبارة عن نفس المستفهِم، ومن الواضح: أنّ النفس موجودة لدىٰ النف
الحضوريّ. نعم، بإمكان النفس أن تصوّر نفسها بواسطة الذهن، فيكون لها وجو
أيضاً، ولكن النفس ـ علىٰ أيّ حال ـ حاضرة لدىٰ نفسها بالوجود الحضوريّ
كلا طرفي النسبة موجودين بالوجود الحضوريّ لدىٰ النفس، فبإمكان النفس ـ
أن تخلق نسبة بينهما، وهي النسبة الاستفهاميّة، فالبرهان الذي مضت إقامته عل
النسب المأخوذة من الخارج لا يأتي هنا؛ فإنّ ذاك البرهان يمكن أن يبيّن ببيان
الذهنيّة التي تريد أن تحاكي الخارج لو كانت واقعيّة، لما كان يخلو أمرها من إ
ثلاث: إمّا أنّها هي نفس النسبة الواقعيّة الأصليّة، أو صورة عنها (وبتعبير مشهور
انتقلت ماهيتها من دون وجودها الخارجيّ إلىٰ الذهن)، أو مماثلة لها.

والشقّ الأوّل باطل؛ لأنّ ما في الخارج يستحيل أن ينتقل بوجوده الخا
الذهن.

والشقّ الثاني باطل؛ لأنّ النسبة ليس لها تقرّر ماهوي قبل وجودها المندكّ
الطرفين، أو قل: قبل وجود الطرفين، فكيف يصوّرها الذهن باستقلالها، أو تنتن
إليه؟! علىٰ أنّ أثر النسبة وهو إلصاق أحد الطرفين بالآخر وإبطال التفكّك إنّم
النسبة، لا لصورتها.

والشقّ الثالث باطل؛ لأنّ نشأة الذهن تباين نشأة الخارج، فيستحيل لها
المماثل لما في الخارج من دون أخذ الصورة، أو انتقال الماهية.

Scanned by CamScanner

فإذا بطلت كلّ الشقوق الثلاثة انحصر الأمر في تصوير الذهن لمجموع ما في الخارج من النسبة والطرفين، فتصبح النسبة في الذهن ـ لا محالة ـ جزءاً تحليليّاً، لا واقعيّاً. وهذا معنىٰ نقصانها.

وهذا البرهان ـ كما ترىٰ ـ لا ينطبق علىٰ المقام، فإنّ الصادق في المقام من تلك الشقوق الثلاثة هو الشقّ الأوّل، وهو: أنّ نفس النسبة الواقعيّة الأصليّة حاضرة لدىٰ النفس، لا بانتقال من الخارج إليها، بل بحضور واقع الطرفين الأصليّين لديها، وهما: النفس والنسبة التامّة الكامنة في المدخول.

فإن قلت: إنّ هذا البيان يتمّ في المتكلّم، ولا يتمّ في السامع، فلا ريب أنّ السامع يفهم من المتكلّم المستفهِم كلاماً تامّاً في حين أنّ تلك النسبة الأصليّة الاستفهاميّة ليست حاضرة لدىٰ نفس السامع؛ لأنّ نفس المستفهِم التي هي طرف لهذه النسبة ليست من الموجودات الحضوريّة لدىٰ نفس السامع، وعليه يعود ما يشبه البرهان الماضي علىٰ تحليليّة النسبة في نفس السامع؛ لأنّها لو كانت نسبة واقعيّة لما كان يخلو أمرها من أحد الشقوق الثلاثة الماضية. والأوّل منها باطل لعدم حضور نفس تلك النسبة لدىٰ نفس السامع، والثاني منها باطل؛ لأنّ تلك النسبة التي كانت في نفس المتكلّم لم يكن لها تقرّر ماهوي قبل الوجود حتّىٰ توجد الماهية، أو صورة عن تلك النسبة في ذهن السامع، والثالث منها باطل؛ لأنّ ذهن غير المستفهم لا يستطيع أن يخلق نسبة استفهاميّة حقيقيّة بين شخص آخر غير نفسه والمستفهَم عنه.

قلت: تماميّة الكلام لدىٰ السامع لا معنىٰ لها هنا، إلّا أخذ صورة عن كلام تامّ، ومن ثمّ التماميّة بلحاظ المدلول التصديقيّ أيضاً. وتوضيحه: أنّ النسبة الاستفهاميّة في نفس المستفهِم كانت واقعيّة لا تحليليّة كما مضىٰ بيانه، فكلام المستفهم دلّ علىٰ مطلب تامّ تصوّراً، ودلّ أيضاً في مستوىٰ الإرادة الجدّيّة علىٰ الاستفهام الواقعيّ، أو قل: النسبة الاستفهاميّة الواقعيّة لا التحليليّة، والسامع يأخذ هذه النسبة مع طرفيها بتصوير واحد في

ذهنه علىٰ مستوىٰ الدلالة التصوّريّة، فتكون النسبة هنا تحليليّة، ولكن بما أنّ هذه الصو
الوحدانيّة صورة منتزعة من كلام مشتمل علىٰ النسبة التامّة، فالسامع ـ لا محالة
يتصوّر ويصدّق بوجود ذاك الكلام التامّ في نفس المتكلّم، فالفرق بين وضع السامع ه
ومن يتصوّر مثل «نار في الموقد» هو: أنّ الثاني لم يكن صورة منتزعة ممّا يشتمل عل
نسبة تامّة؛ إذ لا معنىٰ للتماميّة والنقصان في النسبة الخارجيّة، وإنّما هما من صفا
النسبة في النفس، ولو سمع أحد كلمة «نار في الموقد» من متكلّم، فانتزع صورة عمّا ف
نفس المتكلّم، فالموجود في نفس المتكلّم لم يكن نسبة تامّة كي ينتزع السامع صورة ع
كلام مشتمل علىٰ النسبة التامّة. أمّا في المقام، فقد كانت النسبة واقعها عبارة عن نس
تامّة في نفس المستفهم، والسامع انتزع بذهنه صورة عمّا في نفس المتكلّم من كلا
مشتمل علىٰ نسبة تامّة، فستكون الدلالة التصوّريّة والتصديقيّة لدىٰ السامع متعلّقة
بالكلام التامّ لا محالة.

فإن قلت: إنّ النسبة الاستفهاميّة الواقعة بين النفس الحاضرة لدىٰ نفس المستفه
ونسبة المدخول الحاضرة لديها أيضاً يستحيل أن تكون تامّة وواقعيّة؛ لأنّ هذا يساوق
فرض الاثنينيّة بين طرفيها، في حين أنّ النفس بكلّ ما لديها من الأُمور الحاضرة أم
وحدانيّ بسيط، إذن فالنسبة التامّة لا تتعقّل إلّا في عالم الذهن؛ لأنّ الذهن يصوّ
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 النسب
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: إ
بساطته لا تنافي نوع كثرة في عين الوحدة والبساطة، كذلك نقول في النفس: إنّ بساطته
لا تنافي نوع كثرة فيما بين الأُمور الحاضرة لديها في عين الوحدة، وليس الذهن الذي
يصوّر الأشياء إلّا مرتبة من مراتب النفس أيضاً.

Scanned by CamScanner

كان المقصود: أنّه في موارد تصوير الذهن يكون ذو الصورة الخارجيّ متعدّداً
وبما أنّ الذهن يرىٰ الصورة المنطبعة فيها من الخارج خارجيّة، فلهذا يراها
، ويخلق النسبة فيما بينها، قلنا: إنّنا إمّا أن ننقل الكلام إلىٰ الصور المتعدّدة التي
ا الذهن من النفس التي لا شكّ في بساطتها، من قبيل ما لو انتزع الذهن في النفس
أنا، وقال: أنا محبّ لعليّ بن أبي طالب عليه السلام، في حين أنّ صفة حبّه لعليّ بن أبي
عليه السلام متّحدة مع النفس فلسفيّاً، وإمّا أن نقول في جميع موارد النسب التصادقيّة التي
معنىٰ انطباق عناوين متعدّدة علىٰ معنون واحد خارجاً، كما في «زيد قائم»: إنّ
برغم تعدّدها بمعنىً من المعاني منتزعة من أمر خارجيّ واحد، وفي الخارج
د التعدّد بينهما، بل يوجد الاتّحاد، فرجعنا مرّة أُخرىٰ إلىٰ كثرة الصور في عين
مع الذهن وبساطة الذهن.

نّ الذي رجّحناه في المقام من كون مثل: «هل زيد قائم» مشتملاً علىٰ نسبتين:
صادقيّة في مدخول «هل»، ونسبة استفهاميّة تامّة بين المستفهِم والنسبة المستفهم
لىٰ ممّا رجّحه أُستاذنا الشهيد رحمه الله من اشتماله علىٰ نسبة واحدة، وهي النسبة
نيّة في وعاء الاستفهام؛ وذلك لما نحسّ به بالوجدان من أنّ حالة الاستفهام، أو
أو الترجّي تتعلّق بالنسبة التصادقيّة، فهي في طول النسبة التصادقيّة، لا أنّها أوعية
سبة، وقصد الحكاية أيضاً يتعلّق بالنسبة التصادقيّة، فكأنّما الواضع وضع أدوات
ام والتمنّي والترجّي لدلالة تصوّريّة علىٰ تلك الحالات أو النسب، واستغنىٰ بذلك
ع شيء للدلالة التصوّريّة علىٰ قصد الحكاية، فبقيت دلالة الجملة الخبريّة علىٰ
حكاية متمحّضة في مستوىٰ التصديق.

ندّعيه من دلالة الوجدان علىٰ الطوليّة بين الاستفهام والنسبة التصادقيّة يكون
جلاءً فيما يسمّىٰ بالاستفهام التصوّريّ الذي يكون جوابه بتعيين الفرد، لا بنعم أو
في قولنا: «أزيد قائم أم عمرو»؛ إذ من الواضح هنا: أنّ أصل النسبة التصادقيّة

←

Scanned by CamScanner

وقد برهنّا فيما سبق علىٰ أنّ النسب التي لها موطن أصليّ وراء عـ
لا يمكن أن تكون واقعيّة وتامّة. وإن فرضت نسبة تحليليّة وناقصة، فه
معقول؛ وذلك لأنّ طرفي النسبة التحليليّة مع نفس النسبة تكون وج
تنحلّ ماهيته إلىٰ هذه الأجزاء الثلاثة، كما عرفت، وذاك الوجود الوا
أو الحصّة، وأجزاؤه الثلاثة عبارة عن ذات المقيّد والقيد والتقيّد، وع
يفرض أنّ النسبة الموجودة بين زيد وعالم في مثل «هل زيد عالم؟
والطرف الآخر الذي هو معنىً اسميّ، وهو الاستفهام أو المستفهِم هـ
يفرض العكس. والأوّل غير معقول؛ لأنّ هذا الوجود الوحدانيّ المعبّر
أو الحصّة: إن كان وجوداً ربطيّاً واندكاكيّاً، فلا يمكن أن يكون المفهو
جزءاً من ماهيته، وإن كان وجوداً استقلاليّاً، فهو خلف كونه وجود للنـ
يستلزم كون «هل زيد عالم؟» كلاماً ناقصاً، لا يصحّ السكوت عليه؛

→

مفروغ عنها، ويتعلّق السؤال بتعيين أحد الفردين من النسبتين التصادقيّتين.
ويصعب توجيه ذلك بافتراض النسبة التصادقيّة في وعاء الاستفهام، إلّا
إلىٰ سؤالين كالتالي: هل زيد قائم؟ هل عمرو قائم؟ في حين أنّه من الواض
السؤال ليس منحلّاً إلىٰ سؤالين، بل هو سؤال واحد فرضت فيه أصل النسبة ا
وعاء التحقّق مثلاً مفروغاً عنها، وتعلّق السؤال بتعيين إحدىٰ المفردتين من
وأوضح من ذلك في عدم الانحلال مثل قولنا: «مَن القائم؟» حيث دُمج
التصادقيّة مع الاستفهام في كلمة واحدة وهي «مَن».
أمّا توجيه: أنّ كلمة واحدة، وهي كلمة «مَن» كيف دلّت علىٰ معنىً اسـ
حرفيّ في وقت واحد؟ فيكون بالافتراض التالي:
وهو: أنّ كلمة «مَن» الاستفهاميّة وضعت للمعنىٰ الاسميّ المتّصف بوقوعه
مستفهم عن تعيينها، فدلّت بالملازمة عل ذلك النسبة

Scanned by CamScanner

لموجودة فيه صارت قيداً تحصيصيّاً للاستفهام أو المستفهِم، والمقيَّد هو
ام أو المستفهِم، وهو بحاجة إلىٰ أن يقع طرفاً لنسبة تامّة حتّىٰ يكون هو مع
الآخر والنسبة كلاماً تامّاً.

ّ المطلب هو: أنّ هذين الوجهين يشتركان في أنّ مفاد «هل» نسبة مغايرة
زيد عالم» التصادقيّة، فعندنا نسبتان: إحداهما النسبة الموجودة
ل عليها «هل»، والثانية: نسبة أُخرىٰ تكون إحدىٰ طرفيها تلك النسبة
تي كانت مفاد الجملة، بينما هذا بلا موجب؛ فإنّ هذا مبنيّ علىٰ
النسبة بين زيد وعالم في قولنا «زيد عالم» لها طرفان: أحدهما زيد
الم، مع الغفلة عن مقوّم ثالث لها. وتوضيح ذلك: أنّ زيد وعالم في عالم
هومان متغايران، ولا معنىٰ للنسبة التصادقيّة بينهما إلّا بلحاظ وعاء
أنّ الذهن يتصوّر صورة زيد وصورة عالِم متصادقتين ومتّحدتين في
لعوالم، فالذهن كأنّ له توجّهاً إلىٰ وعاء من الأوعية الخارجة عن
لحاظ ذاك الوعاء يرىٰ نسبة تصادقيّة بين زيد وعالم، إذن فالطرف
ك النسبة هو ذاك الوعاء، وذاك الوعاء في «زيد عالم» الإخباريّة هو
ق، وفي «هل زيد عالم؟» هو وعاء الاستفهام، أي: أنّ التصادق محفوظ
ثال في وعاء الاستفهام، لا في وعاء التحقّق، وفي «ليت زيداً
وعاء التمنّي وهكذا. وتمييز هذه الأوعية في لغة العرب يكون بأنّ وعاء
حتاج إلىٰ أداة مستقلّة، أي يستفاد من التجرّد من الأدوات، وسائر
أ ... ا ... ا ... ا

التصادقيّة علىٰ حدّ طرفيّة زيد وعالم بأن تكون عندنا ثلاثة مفاهيم اسميّ
أصبحت طرفاً للنسبة، بل المقصود: أنّ النسبة التصادقيّة بين زيد وعالم لها حصص
إحداها: النسبة التصادقيّة بلحاظ وعاء التحقّق، والأُخرىٰ: النسبة التصادقيّ
بلحاظ وعاء الاستفهام، والثالثة: النسبة التصادقيّة بلحاظ وعاء التمنّي وهكذا. فإ
شئت فقل: إنّ النسبة التصادقيّة لها طرفان، وتتعيّن إحدىٰ حصصها بالأداة الداخ
علىٰ الجملة، أو بتجرّدها عن الأداة.

وقد تحصّل من تمام ما ذكرناه: أنّ الفرق بين الجمل الخبريّة والجمل الإنشائيّ
تارة يكون في عالم التصديق فقط، كما هو الحال في الجمل الإنشائيّة التـ
لا تكون متمحّضة في الإنشاء، بل تستعمل تارة في الإنشاء وأُخرىٰ في الإخبا
من قبيل: «أنتِ طالق»، فالمدلول التصوّريّ الوضعيّ لذلك إنّما هو النس
التصادقيّة بين «أنت» و«طالق» في وعاء التحقّق، إلّا أنّ هذا بحسب عا
التصديق قد يكون ناشئاً من داعي قصد الحكاية، وأُخرىٰ ناشئاً من داعي اعتب
تحقّق الطلاق. وأُخرىٰ يكون في نفس عالم التصوّر بلحاظ الوعاء، كما هو الح
في مثل: «زيد عالم» و «هل زيد عالم؟».

وما مضىٰ منّا من أنّ معنىٰ «زيد عالم» سواء دخل عليه «هل» أو لم يدخ
واحد؛ ولذا يجاب بنعم إنّما نقصد بذلك فرض الغضّ عن الوعاء، ويكون «نع
بمنزلة تكرار المعنىٰ من جميع الجهات، إلّا من جهة الوعاء، أي: بمنزلة تكر
المعنىٰ مع تبديل وعاء الاستفهام بوعاء التحقّق، وإلّا لما كان للجواب فائدة.

وبكلمة أُخرىٰ: أنّ كلمة «نعم» تكون في قوّة الإتيان بمعنىً مماثل لمع
الجملة المستفهم عنها في كلّ النواحي عدا ناحية الوعاء، فوعاء معنىٰ تلك الج
هو وعاء الاستفهام؛ لدخول أداة الاستفهام عليها، ووعاء معنىٰ «نعم» هو وع

Scanned by CamScanner

حقّق؛ لتجرّده عن الأدوات.

هذا، وقد يمكن تأويل كلام المحقّق العراقيّ ﷺ حيث ذهب إلىٰ أنّ «هل» تدلّ
ى النسبة بين مفاد الجملة والاستفهام بأن يكون مقصوده هو ما قلناه من أنّ مفاد
لة وهو النسبة التصادقيّة لوحظ بلحاظ وعاء الاستفهام، لا أن يقصد
ستفهام معنىً اسميّ وقع طرفاً للنسبة مع مفاد الجملة، إلّا أنّ تعبيره ﷺ قاصر عن
المقصود.

ن قلت: لماذا تقسّم الجمل الإنشائيّة إلىٰ قسمين، فبعضها يختلف عن
ار في عالم التصديق فقط، وبعضها يختلف عن الإخبار في عالم التصوّر
الوعاء، فلتكن كلّ الجمل الإنشائيّة مختلفة عن الإخبار بلحاظ الوعاء،
ا يكون مشتركاً بين الإخبار والإنشاء، من قبيل «أنتِ طالق»، أو «المصلّي
لاته»، فتكون النسبة التصادقيّة في «أنتِ طالق» الإنشائيّة بلحاظ وعاء
ر، وفي «أنتِ طالق» الإخباريّة بلحاظ وعاء التحقّق؟

: الصحيح: وجود فرق ثبوتيّ وإثباتيّ بين القسمين:

لفرق الثبوتيّ فهو: أنّ وعاء الاعتبار في «أنتِ طالق»، ووعاء الطلب في
ب يعيد» ليس في عرض وعاء التحقّق علىٰ حدّ عرضيّة وعاء الاستفهام
تحقّق. أمّا وعاء الاعتبار، فلأنّ الاعتبار في أمثال «أنتِ طالق» إنّما يتعلّق
لتصادقيّة التحقّقيّة، بمعنىٰ: أنّ المعتبر مفهوماً هو النسبة في الخارج[1].

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

Scanned by CamScanner

وعلىٰ كلّ حال، فالتحقّق ملحوظ أوّلاً في أمثال هذه الموارد القسم الثاني من الإنشاء.

وأمّا الفرق الإثباتيّ، فهو عدم وجود الأداة المستقلّة التي افتراض وعاء آخر غير وعاء التحقّق الذي يقتضيه نفس التجرّد حين أنّها موجودة في القسم الثاني من الإنشاء الذي يختصّ بتع الإنشائيّة.

الأدوات الإنشائيّة التي لا تدخل علىٰ جملة تامّة:

بقي الكلام في الأدوات الإنشائيّة التي لا تدخل علىٰ جملة تا أنّه تكون الجملة تامّة بها، كما في قولنا: «يا زيد»، فإنّ ما س الإنشائيّة لا يمكن تطبيقه بدون عناية علىٰ جملة النداء؛ إذ لا تو النظر عن حرف النداء نسبة تصادقيّة، فنقول:

إنّ تصوير مفاد الجملة الندائيّة يمكن أن يكون: إمّا بتقريب إر فعليّة، بحيث يكون قولنا: «يا زيد» في قوّة قولنا: «أدعو زيداً» الإنشاء لا الإخبار[1] ـ فيطبّق عليه ما ذكرناه في الجملة الفعليّة آخر، حاصله: أنّ حرف النداء باعتباره منبّهاً تكوينيّاً علىٰ حدّ لكلّ صوت، فإطلاقه إيجاد لما هو المنبّه تكويناً، لا لما هو ح بالدلالة اللفظيّة، ولكن حيث إنّ المنبّهيّة التكوينيّة لحرف النداء

---

(١) مع فرض فرق بين كلمة «يا» وكلمة «أدعو»، وهو أخذ الدلال في النفس من الإنشاء علىٰ مستوىٰ الدلالة التصوّريّة في الموضوع مشتركاً بين الإنشاء والإخبار.

Scanned by CamScanner

د، وحيث إنّه حينما يراد به تنبيه زيد بالخصوص لابدّ من
أن تكون هيئة «يا زيد» موضوعة لتوجّه النداء نحو زيد
في الذهن بين النداء وزيد، وبهذا يظهر أنّه لا يمكن
يّ صوت آخر برغم منبّهيّته التكوينيّة؛ وذلك لأنّ الهيئة
آخر إلىٰ كلمة زيد غير موضوعة لإفادة توجّه النداء نحو
صل ربط بذلك. وعلىٰ هذا الأساس نعرف الفرق بين نداء
زيد دالّ حكائيّ علىٰ حصّة خاصّة من مفهوم النداء، وأمّا
، وقد أُفيد توجّهه إلىٰ زيد بدالّ حكائيّ. وإن شئت قلت:
ة يكون موجوداً بوجود حكائيّ مقيّداً وقيداً، وذلك بعبارة
خرىٰ يكون موجوداً بنفسه حقيقة مقيّداً وقيداً، كما إذا
صد كسب انتباهه، فإنّ المنبّه وكونه منبّهاً لزيد موجود
ل المنبّه موجوداً حقيقةً، وتكون نسبته وتوجّهه إلىٰ زيد

أنّ موطنها الأصليّ هو الخارج، فإنّ التنبيه وكونه تنبيهاً
دلّت علىٰ النسبة التحليليّة بين التنبيه وزيد. وفرق هذه
اء زيد»، أو «تنبيه زيد» أنّ النسبة في «نداء زيد» أو
وم النداء أو التنبيه وزيد، وهذه نسبة بين واقع النداء أو

بة في «يا زيد» ناقصة، إذن فهي نسبة تحليليّة، وهي مع
هن، إذن فما معنىٰ كون جزء تحليليّ من ذلك موجوداً
منه موجوداً بوجود حكائيّ؟!

Scanned by CamScanner

قلت: مقصودنا من ذلك: أنّ مجموع الوجود الخارجيّ للمنبّه مع تلك الهيئة تعاونا في إعطاء ذاك الشيء الواحد إلىٰ الذهن، لا أنّ كلّ واحد منهما أوجد حقيقة جزءاً مستقلّاً من ذاك الشيء، حتّىٰ يقال: إنّه لا يعقل ذلك.

هذا، ولا ضير في افتراض كون الحكاية عن توجّه واقع المنبّه إلىٰ زيد، بمعنىٰ إعطاء صورة ذلك إلىٰ الذهن عن طريق إيجاد واقع المنبّه، ونسبته بالوجود الحكائيّ إلىٰ 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 نرىٰ أنّ «يا زيد» جملة تامّة يصحّ السكوت عليها؟

قلت: إنّها ليست جملة تامّة بمعنىٰ أنّها أوجدت نسبة بين شيئين مستقلّين كافيين في إيجاد تلك النسبة، وصحّ سكوت المخاطب علىٰ تلك النسبة علىٰ حدّ تماميّة «زيد قائم» مثلاً. نعم، هي تامّة بمعنىٰ أنّه كان المقصود إيجاد تنبيه زيد خارجاً وقد وجد هذا التنبيه، فليست هناك حالة انتظاريّة من ناحية التنبيه، فيرجع زيد متوجّهاً إلىٰ المنادي، لكي يسمع ما يريد أن يقوله له[1].

هذا تمام الكلام في حقيقة المعنىٰ الحرفيّ ومعنىٰ هيئات الجمل.

---

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

Scanned by CamScanner

كيفيّة وضع الحروف والهيئات:

بقي الكلام في أنّه هل من الصحيح: أنّ الحروف والهيئات يكون الوضع فيها عامّاً والموضوع له فيها خاصّاً، أو لا؟

فنقول: إنّ الكلام تارة يقع في موارد النسب الواقعيّة بحسب مصطلحنا، كالنسبة التصادقيّة، والإضرابيّة، والتفسيريّة، والتأكيديّة، ونحو ذلك، وأُخرىٰ في النسب التحليليّة، كنسبة الظرفيّة.

أمّا الكلام في النسب الواقعيّة، فلابدّ أن نعرف أوّلاً: ما المراد بكون الموضوع له فيها عامّاً، أو خاصّاً؟ فنقول: ليس المراد هو الصدق علىٰ كثيرين في الخارج وعدم الصدق؛ لوضوح: أنّ النسبة الواقعيّة التي موطنها الأصليّ هو الذهن لا تصدّق علىٰ الخارج أصلاً، ففي الخارج لا يتعقّل إضراب أو تفسير ونحو ذلك، ولا يتعقّل في الخارج التصادق؛ إذ الخارج وعاء الوحدة، لا وعاء التصادق.

كما أنّه ليس المراد بالعموميّة والخصوصيّة ما جاء في كلام المحقّق النائينيّ ﷺ، من أنّ معنىٰ الخصوصيّة كون تقيّد المعنىٰ الحرفيّ بطرفيه داخلاً في حريم معنىٰ الحرف وإن كان طرفاه خارجين عنه من باب دخول التقيّد وخروج القيد، ومعنىٰ العموميّة كون التقيّد والقيد كلاهما خارجين[1]. فإنّ هذا الكلام لا معنىٰ له؛ إذ ليس لنا زائداً علىٰ المعنىٰ الحرفيّ أمران: قيد وتقيّد حتّىٰ يتكلّم في أنّه: هل كلاهما خارجان عن حريم معنىٰ الحرف أو أنّ التقيّد داخل والقيد خارج؛ فإنّ المعنىٰ الحرفيّ امتيازه عن المعنىٰ الاسميّ هو: أنّه بذاته ربط، فلا يحتاج إلىٰ ربط

---

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

Scanned by CamScanner

وتقيّد، وإلّا لاحتاج ذاك الربط والتقيّد إلىٰ ربط وتقيّد آخر، وهكذا

والذي ينبغي أن يقال في معنىٰ: أنّ الموضوع له عامّ أو خاصّ النسب الواقعيّة كأفراد النسبة التصادقيّة، أو أفراد النسبة الإضرابيّة، التأكيديّة، وغير ذلك هل يتصوّر بينها جامع حقيقيّ مع إلغاء خصوص يصدق علىٰ كثيرين في نفس عالم الذهن، حتّىٰ يعقل وضع اللفظ الموضوع له عامّاً، أو لا يتصوّر جامع حقيقيّ بينها، فيكون الموض لا محالة؟

والصحيح: استحالة الجامع كما بيّنّاه في المسلك الثالث في المع

وخلاصة ما بيّنّاه: أنّ النسبة متقوّمة بتمام ذاتها بشخص الطرفين، فإن خصوصيّات الأطراف استحال أخذ الجامع لتباين الخصوصيّات خصوصيّات الأطراف ألغينا بذلك نفس النسب، فلا جامع حقيقيّ الأفراد، فيتعيّن وضع الحرف بإزاء أفراد هذه النسب. وهذا معنىٰ: أنّ خاصّ، والواضع يتصوّر مفهوماً إجماليّاً ـ حسب تصوّراتهم للوضع ـ إلىٰ أشخاص النسبة التصادقيّة، أو الإضرابيّة مثلاً، فيكون الوضع عامّاً.

وأمّا الكلام في النسب التحليليّة من قبيل مفاد «في» ونحو ذلك من ا يكون موطنها الأصليّ هو الخارج، فهنا ـ بحسب الحقيقة ـ لابدّ من الـ المرتبة السابقة علىٰ البحث عن كون الموضوع له عامّاً أو خاصّاً في أنّه للحرف وضع مستقلّ ليقع الكلام في أنّ الموضوع له خاصّ أو عامّ، أ وضع مستقلّ؟ وعليه نقول: إنّ الصحيح: أنّ كلمة «في» في قولنا مثلاً: الموقد» ليس لها وضع مستقلّ، وذلك لما وضّحنا من أنّ النسب التي الأصليّ هو الخارج هي نسب تحليليّة، ومعنىٰ النسبة التحليليّة: أنّ هناك

Scanned by CamScanner

حداً في عالم الذهن، وهو وجود لمركّب تحليليّ أحد أجزاء ماهيته التحليليّة هو سبة، وقد مضىٰ البرهان علىٰ ذلك، وإذا كان كذلك استحال كون جملة «نار في وقد» دالّة علىٰ ثلاثة معانٍ بنحو تعدّد الدالّ والمدلول؛ لأنّ هذا معناه وجود ثة انتقالات ذهنيّة بعدد كلمات الجملة، مع أنّنا برهنّا علىٰ أنّ هناك لحاظاً حداً في الذهن، ومعنىً واحداً في ذاك الصقع وإن تعدّدت أجزاؤه التحليليّة، تقالاً واحداً للذهن، فكيف يعقل أن تكون كلمة «في» بنفسها في هذه الجملة طي معنىً، وكلمة «نار» تعطي معنىً آخر، وكلمة «الموقد» تعطي معنىً ثالثاً؟!

صحيح: أنّ هناك دلالة تصوّريّة واحدة لمجموع «نار في الموقد»، فوضع عرف في النسب التحليليّة وضع ضمنيّ، كما أنّ مدلوله ضمنيّ تحليليّ، وعليه ح الكلام في هذه الجملة والمعنىٰ الوحداني: هل هذا بنحو الوضع العامّ لموضوع له الخاصّ، أو لا؟ وطبعاً من الواضح: أنّ الأمر كذلك، فإنّ الواضع بعد وضع كلمة «النار» لمعناها، وكلمة «الموقد» لمعناها، ووضع كلمة «رجل» عناها، وكلمة «الحديقة» لمعناها، وهكذا جاء إلىٰ جملة «نار في الموقد»، وجملة جل في الحديقة»، ونحو ذلك، فوضعها لتلك الحصص، وهو لم يتصوّر تمام هذه جمل، بل أشار إليها إجمالاً. فالوضع عامّ لكنّه وضع لواقع الحصص، فالموضوع خاصّ.

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

Scanned by CamScanner

لحصّة، و «رجل في الحديقة» لحصّة أُخرىٰ وهكذا[١].

---

(١) ولا بأس بالحديث في نهاية المطاف عـن ثـمرة بـحث المـعاني الـ مختصراً.

وليس المقصود بالثمرة الثمرة العمليّة التي تنتج بالفعل أثراً عمليّاً لكلّ فـ فقيه يرىٰ لنفسه دليلاً آخر يثبت ما أراد استفادته من بحث المعنىٰ الحرفيّ فـ الفلانيّ، أو يرىٰ مناقشة في أصل تلك الثمرة، أو يرىٰ مبنىً في بحث آخر غـ الحروف يوجب إلغاء تلك الثمرة، ولكن كلّ هذا لا يعني جواز حـذف بـحث الحرفيّة عن قاموس علم الأُصول، بل يضطرّ الفقيه إلىٰ بحث المعاني الحرفيّة، و النكات والمباني الأُخرىٰ، كي يثق بالنهاية إلىٰ النتيجة التي يفتي بها؛ إذ من الم بحث أن لا يقتنع بتلك النكتة التي ما أبقت مورداً للثمرة، وبالتالي يصبح بحث منتجاً له.

والثمرات التي يمكن تفريعها علىٰ بحث الحروف علىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: ما قد يترتّب علىٰ أصل بحث المعنىٰ الحرفيّ، ونذكر لذلك مثالا

المثال الأوّل: ما قد يقال من أنّ الوجوب المستفاد من صيغة الأمر؛ أو من جـ لا يمكن أن يُقيّد بقيد، فوجوب الحجّ مثلاً لا يمكن تقييده بالوقت المخصوص، سيتقدّم الوجوب علىٰ وقت الحجّ، ويكون الوقت قيداً للمادّة لا للهيئة، ويستنتج وجوب المقدّمات المفوّتة من قبل أوان الواجب؛ لأنّ وجوب ذي المقدّمة فعليّ الوقت، فيترشّح الوجوب علىٰ المقدّمات. والوجه في عدم إمكان تقييد الهيئة: إ بأنّ المعنىٰ الحرفيّ جزئيّ؛ لأنّ الموضوع له فيه خاصّ، فلا يقبل التقييد، أو القـ المعنىٰ الحرفيّ لا يمكن الالتفات إليه، بمعنىٰ: أنّه مندكّ في الأطراف، وليس له ا ذاتيّ كي يمكن تقييده.

ومثل هذه الثمرة كافية في ضرورة بحث المعنىٰ الحرفيّ وإن كان للفقيه والأُ طُرقاً لمناقشتها، إلّا أنّه ـ كما ـ قلنا لو لم يبحثها كيف يناقشها؟!

فمثلاً قد يقول القائل: نحن لدينا طرق أُخرىٰ للوصول إلىٰ وجوب المقدّمات ا

Scanned by CamScanner

لزوم فوات غرض المولىٰ في وقته علىٰ تقدير ترك المقدّمات قبل الوقت.

أو يقول القائل: إنّ الاندكاك بالمستوىٰ المانع عن الالتفات المستقلّ، أو التقييد إنّما هو النسب الناقصة؛ لأنّ وجودها تحليليّ بحت، لا واقعيّ. أمّا الوجوب الذي يستفاد من نسبة التامّة فليس تقييده مستحيلاً؛ لأنّ له وجوداً واقعيّاً في الذهن.

أو يقول القائل: إنّ كون الموضوع له خاصّاً، وكون المعنىٰ الحرفيّ جزئيّاً إنّما هو لحاظ أطرافه التي تَقَوَّم النسبة بها، لأنّه لو قشّر المعنىٰ الحرفي عنها لم يبقَ شيء، ولو لم نقشّر عنها لم نحصل علىٰ الجامع الحقيقيّ. أمّا بلحاظ القيود الأُخرىٰ العَرَضيّة، فبالإمكان تجريد المعنىٰ الحرفيّ بها.

إلّا أنّ كلّ هذه الأجوبة لو تمّ بعضها لا يمنع ـ كما قلنا ـ عن ضرورة بحث المعاني الحرفيّة.

المثال الثاني: ما قد يقال في مفهوم الشرط من توقّفه علىٰ تعليق سنخ الحكم علىٰ الشرط، كي ينتفي بانتفاء الشرط سنخ الحكم، فيثبت المفهوم، إلّا أنّ تعليق سنخ الحكم ليس؛ لأنّ مفاد الهيئة معنىً حرفيّ جزئيّ، فلا يدلّ إلّا علىٰ شخص الحكم، أو لأنّه معنىً حرفيّ لا يقبل الإطلاق والتقييد.

يذهب أنّ فقيهاً أُصوليّاً يناقش في ذلك: إمّا بإنكار المفهوم، حتّىٰ بعد فرض إمكان الإطلاق في المعنىٰ الحرفيّ؛ وذلك للقول بأنّ الجزاء نسبته إلىٰ الشرط كنسبة المحمول إلىٰ الموضوع، والإطلاق إنّما يتمّ في الموضوع لا في المحمول، فقولنا مثلاً: «إنّ النار حارّة» يدلّ علىٰ أنّ النار بكلّ أقسامها تحمل الحرارة، لا علىٰ أنّ النار تحمل جميع أقسام الحرارة.

وإمّا بإنكار كون جزئيّة المعنىٰ الحرفيّ مانعة عن الإطلاق والتقييد؛ لما أشرنا إليه من أنّ جزئيّة المعنىٰ الحرفيّ إنّما هي بلحاظ أطرافها الركنيّة، لا بلحاظ قيود أُخرىٰ تُعرض عليها. وبإنكار كون معنىٰ الهيئة التامّة مندكّاً بنحو يستحيل إطلاقه وتقييده، إلّا أنّ كلّ هذا

Scanned by CamScanner

لو تمّ لم يمنع عن ضرورة بحث المعنىٰ الحرفيّ كما أشرنا إليه.

القسم الثاني: ما قد يترتّب علىٰ الفرق الجوهريّ بين النسب التامّة والنسب الـ
ونذكر لذلك مثالاً، وهو: دعوىٰ الفرق بين مفهوم الشرط ومفهوم الوصف، بالإيمان
وإنكار الثاني، ببيان: أنّ أداة الشرط تدلّ علىٰ النسبة الشرطيّة التامّة بين طرفين: أحـ
نسبة الجزاء، والثاني: نسبة الشرط. وبما أنّ نسبة الجزاء علّقت علىٰ الشرط نجرـ
الإطلاق لإثبات أنّ المعلّق سنخ الحكم، فيثبت المفهوم، في حين أنّه لو بدّل قوله: «إ
الرجل عالماً فأكرمه» بقوله: «أكرم الرجل العالم» فهنا ليست النسبة بين الرجل وا
تامّة، ولا يوجد هناك ما يدلّ علىٰ تعليقها علىٰ العلم، ويبقىٰ أن يقال في تقريب الم
إنّنا نجري الإطلاق في الرجل الواجب إكرامه بلحاظ وقوعه طرفاً للنسبة النـاقصـ
العالم، فيقال بمقتضىٰ الإطلاق: إنّ كلّ رجل يجب إكرامه يكون مقيّداً بكونه عالماً،
يثبت المفهوم، وهو: أنّ الرجل الذي لا يكون عالماً لا يجب إكرامه، ولكن يرد علىٰ
أنّ النسبة بين الرجل والعالم نسبة ناقصة، فقد أصبح الموصوف والصفة حصّة واحـ
فلا معنىٰ لإجراء الإطلاق في الموصوف وحده؛ لأنّه اندكّ ضمن الحـصّة، فـلا يـ
الإطلاق إلّا في الحصّة، ومعنىٰ إطلاق الحصّة وجوب إكرام كلّ رجل عـالم، أمّـا
وجوب إكرام غير العالم كما لو كان الرجل جاهلاً ولكنّه كان عادلاً مثلاً، فغير معلوم.

القسم الثالث: ما قد يترتّب علىٰ الخلاف في فهم حقيقة غُصن من أغصان الحرـ
من قبيل: معنىٰ أداة الشرط مثلاً، فقد يقال: إنّ أداة الشرط تجعل الشرط ركناً ثالثاً للنـ
الموجودة بين الموضوع والمحمول في الجزاء، وقد يقال: إنّ أداة الشـرط تـعلّق نسـ
الجزاء التي ليس لها إلّا رُكنان: الموضوع والمحمول، علىٰ الشرط، فعلىٰ الثاني قد يـ
مفهوم الشرط لإجراء الإطلاق في النسبة المعلّقة علىٰ الشرط لإثبات أنّ المـعلّق سـ
الحكم، في حين أنّنا لو قلنا: إنّ النسبة في الجزاء أصبحت ثلاثيّة الأركان، ثالثها الشرط
يكن انتفاء الشرط إلّا موجباً لانتفاء هذا الشخص من الحكم، فيبطل المفهوم.

Scanned by CamScanner

الأسماء المبهمة:

ولنختم الحديث في هذا الفصل عن كلام حول الأسماء المبهمة كالموصولات 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 مشىٰ الآخوند الخراسانيّ ﷺ 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 إلىٰ معانيها، وكذا بعض الضمائر، كما أنّ بعض الضمائر وضعت ليخاطب بها المعنىٰ. والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخّص، لا أنّ التشخّص نتج من كون المستعمل فيه أو الموضوع له خاصّاً (راجع الكفاية، ج ١، ص ١٦ بحسب طبعة المشكينيّ).

وأورد عليه السيّد الخوئيّ ﷺ بأنّنا حتّىٰ لو سلّمنا الاتّحاد الذاتيّ بين المعنىٰ الحرفيّ والاسميّ، وكون اللحاظ الآليّ والاستقلاليّ ملحوظين في مقام الاستعمال، وغير مأخوذين في الموضوع له لا نقبل بمثل ذلك في الإشارة إلىٰ المعنىٰ. والفرق بين الموردين هو: أنّ لحاظ المعنىٰ في مرحلة الاستعمال ضروريّ لابدّ منه، سواء أخذه الواضع قيداً للموضوع له أو لا؛ لأنّ الاستعمال فعل اختياريّ للمستعمل، متوقّف علىٰ لحاظ المعنىٰ واللفظ، فلا يلزم علىٰ الواضع أن يجعل لحاظ المعنىٰ ـ آليّاً كان أو استقلاليّاً ـ قيداً للموضوع له، بل يكون ذلك عبثاً ولغواً بعد ضرورة وجوده في مقام الاستعمال، ولكن الإشارة إلىٰ المعنىٰ ليست ممّا لابدّ منه في مرحلة الاستعمال، حتّىٰ يستغني الواضع من أخذها قيداً في الموضوع له، فإنّ المقصود بالإشارة إن كان هو نفس استعمال اللفظ في المعنىٰ، والدلالة باللفظ علىٰ المعنىٰ، فهذا غير مخصوص بأسماء الإشارة وما يلحق بها، بل يشترك فيها جميع الألفاظ، وإن كان أمراً زائداً علىٰ الاستعمال، ←

فلابدّ للواضع من أخذه في الموضوع له؛ إذ ليس هو كلحاظ المعنىٰ الذي لابدّ منه في م
الاستعمال، فإنّ الاستعمال بدونه ممكن.

والتحقيق: أنّ الوضع الذي هو عبارة عن التعهّد يشمل واقع الإشارة والتخاطب
المقام، فكلّ متكلّم تعهّد في نفسه بأنّه متىٰ ما قصد تفهيم معاني أدوات الإشا
والتخاطب يُقرن بالاستعمال واقع الخطاب، أو واقع الإشارة باليد، أو الرأس، أو الع
مثلاً، فبدون الإشارة أو الخطاب لا توجد للّفظ دلالة علىٰ معناه.

هذا، وبما أنّ كلمة «هذا» أو «هو» وضعت لواقع المفرد المذكّر، أعني به كلّ مفهوم ك
أو جزئيّ يكون مذكّراً، لا لمفهوم المفرد المذكّر بأن يصبح لفظ «هذا» مرادفاً للّفظ «المف
المذكر»، إذن فيكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، وكذلك الحال في باقي أس
الإشارة والضمائر (راجع المحاضرات، ج ١، ص ٩٠ ـ ٩١).

وأورد السيّد الأُستاذ ﷾ علىٰ كلّ ما مضىٰ بما يلي، وذلك بناءً علىٰ النقل الوارد
كتاب السيّد الهاشميّ حفظه الله (بحوث في علم الأُصول، ج ١، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨):

أوّلاً: أنّ ما أفاده السيّد الخوئيّ ﷾ من التفصيل بين لحاظ الآليّة أو الاستقلاليّة ف
الاستعمال والإشارة أو التخاطب في المقام بإمكان استغناء الواضع عن أخذ الأوّل
الموضوع له؛ لأنّه لابدّ منه في الاستعمال بخلاف الثاني، غير صحيح، فإنّ ما لابدّ منه
الاستعمال إنّما هو أصل لحاظ المعنىٰ، أمّا كونه آليّاً في الحروف أو استقلاليّاً في الأسم
فليس ممّا لابدّ منه. فهذا أيضاً بحاجة إلىٰ أخذه من قبل الواضع مثلاً. والشيخ الآخوند
لم يقل بنفي أخذ ذلك بحسب الوضع من قبل الواضع، وإنّما قال بأنّ آليّة اللحاظ
استقلاليّته لدىٰ الاستعمال مأخوذة بلحاظ الوضع في نفس العلقة الوضعيّة، لا ف
الموضوع له، ويفترض ذلك أيضاً في الإشارة والتخاطب أيضاً.

نعم يرد علىٰ الآخوند ﷾ أنّ تقييد العلقة الوضعيّة بقيد ما من دون تضيّق في الموض
له علىٰ التصوّرات الصحيحة لحقيقة الوضع غير ممكن، وأنّ دعوىٰ الترادف في المع

Scanned by CamScanner

موضوع له بين كلمة «هذا» وكلمة المفرد المذكّر مثلاً خلاف الوجدان.

وثانياً: أنّ فرض أخذ واقع الإشارة أو التخاطب من قبل الواضع في الموضوع له ـ كما ده السيّد الخوئيّ ﷺ ـ مبنيّ علىٰ مبناه من مسلك التعهّد، وكون الدلالة الوضعيّة ديقيّة، وقد أوضحنا نحن بطلان هذا المسلك.

ويقول ﷺ علىٰ ما في كتاب السيّد الهاشميّ: والصحيح: أنّ كلمة «هذا» تستبطن شارة بلا إشكال؛ لشهادة الوجدان اللغويّ بذلك، ولكن لا بمعنىٰ وضعها لمفهوم شارة، فإنّ مفهوم الإشارة ليس إشارة، كما أنّ مفهوم النسبة ليس نسبة، ولا بمعنىٰ ضعها لواقع الإشارة الذي هو فعل من النفس، ونحو توجّه خاصّ[1]؛ لأنّ هذا يعني كون كلمة ذات مدلول تصديقيّ بحسب وضعها، وقد أبطلنا ذلك، ولا بمعنىٰ وضعها للمقيّد اقع الإشارة، لا علىٰ نحو دخول القيد والتقيّد، ولا علىٰ نحو دخول التقيّد وخروج يد؛ لأنّه يستبطن أيضاً محذور الرجوع إلىٰ التعهّد والدلالة التصديقيّة، بل توضيح ما له من استبطان كلمة «هذا» للإشارة هو: أنّ الإشارة نحو نسبة وربط مخصوص بين شير والمشار إليه، والنسبة الإشاريّة مع مفهوم الإشارة تكون تماماً كالنسبة الابتدائيّة مفهوم الابتداء، وكما أنّ النسبة الابتدائيّة لها صورة ذهنيّة في مرحلة المدلول صوّريّ، كذلك تلك النسبة الإشاريّة، ولفظة «هذا» موضوعة لكلّ مفرد مذكّر واقع طرفاً ذه النسبة الإشاريّة، لا بمعنىٰ: أنّ الواقع الخارجيّ للإشارة مأخوذ، ليلزم انقلاب الدلالة ضعيّة إلىٰ التصديقيّة، بل الإشارة بما هي أمر نسبيّ تصوّريّ مأخوذة علىٰ حدّ سائر

(١) لا يخفىٰ أنّ ما مضىٰ منّا نقله من محاضرات الشيخ الفيّاض كان عبارة عن فرض إشارة بمثل اليد أو الرأس أو العين، لا الإشارة بمعنىٰ توجّه خاصّ من النفس، ولكن من واضح: أنّ هذا التعبير الوارد هنا عن أُستاذنا ﷺ أدقّ وأنسب لمقام السيّد الخوئيّ ﷺ، وكأنّه مقصود من التخاطب أيضاً، بمعنىٰ: أنّه قصد بالتخاطب نحو توجّه خاصّ من النفس.

النسب الحرفيّة في مرحلة المدلول التصوّريّ. ونفس الشيء يقال في التخاطب أيضاً، فإنّه يحقّق نسبة معيّنة تخاطبيّة علىٰ الوجه المذكور، وعلىٰ هذا الأساس يكون الوضع في المبهمات من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

أقول: إنّ عدم كون الواقع الخارجيّ للإشارة مأخوذاً قيداً في الموضوع له؛ لأنّه يلزم من ذلك انقلاب الدلالة الوضعيّة إلىٰ التصديقيّة، بل المأخوذ صورة ذهنيّة عن واقع الإشارة، قد ينقض بالنسبة التصادقيّة في مثل «زيد قائم»؛ فإنّ الهيئة تعطي للذهن واقع النسبة التصادقيّة، لا صورة عنها، ومع ذلك لم تنقلب الدلالة الوضعيّة إلىٰ التصدّقيّة، فإنّ المقياس في انقلابها إلىٰ التصدّقيّة إنّما هو فرض رجوع الوضع إلىٰ التعهّد، ومع عدمه لا تكون الدلالة الوضعيّة كاشفة كي يحصل بها التصديق، ومجرّد إعطاء واقع النسبة لا يعني الكشف.

ولكن يحتمل أن يكون المقصود في المقام هو: أنّه بما أنّ النسبة التصادقيّة كان بالإمكان خلق مثلها في ذهن السامع، فكون الهيئة موضوعة لواقع النسبة التصادقيّة لم يكن بمعنىٰ الكشف عنها، ولكن النسب التي لا يمكن خلقها في ذهن السامع برغم كونها ذهنيّة الموطن بلحاظ نفس المتكلّم، وذلك كالإشارة والتخاطب، وكالاستفهام علىٰ تفسير مضىٰ منّا للاستفهام، فهنا لا معنىٰ لفرض كون الوضع معطياً لواقع النسبة، إلّا أن يكون الواضع كاشفاً عن واقع النسبة. وهذا رجوع إلىٰ الدلالة التصديقيّة، إذن فمعنىٰ إعطاء الوضع للنسبة إلىٰ ذهن السامع إعطاؤه لصورة ما عنها إلىٰ ذهن السامع ولو تحليليّة. أمّا ما يوجد في نفس المتكلّم، فلا ينبغي الإشكال في أنّه عبارة عن واقع النسبة كما قلناه في الاستفهام.

ثُمّ إنّ السرّ في عدم كون مجرّد الإشارة كلاماً تامّاً برغم أنّها ذهنيّة الموطن وغير تحليليّة هو: أنّ الإشارة لابدّ لها من هدف عقلائيّ، لا يتمّ بمجرّد الإشارة، وهو الإخبارعن حالة للمشار إليه مثلاً، أو الأمر بإيجاد، أو نحو ذلك، فليس النقصان هنا ←

ي تحليليّة النسبة في ذهن المتكلّم، بل بمعنىً آخر. وهـذا نـظير مـا قـاله أُسـتاذنا يد ﷺ في نسبة النداء، حيث فرضها تحليليّة، ولكن في نفس الوقت كان يعتبر الكلام بمعنىً آخر من التماميّة، غير واقعيّة النسبة، وكان ذاك المعنىٰ عبارة عن أنّ الهدف صود من الكلام وهو التنبيه قد حصل.

قي الكلام في الأسماء الموصولة. والظاهر أنّـها أيـضاً مـوضوعة بـالوضع العـامّ وضوع له الخاصّ لكلّ أمر واقع طرفاً للنسبة الناقصة بين الموصول والصلة، والتـي عليها هيئة الموصول والصلة.

وقد تقول: لماذا تكون نسبة الموصول والصلة ناقصة مع أنّها ذهنيّة المولد؟

ولكن الجواب ما مضىٰ منّا في نسبة الوصف والموصوف، من أنّ البرهان إنّما دلّ علىٰ ان كلّ نسبة ذهنيّة تكون خارجيّة المولد، ولم يقم البرهان علىٰ أنّ كلّ نسبة ذهنيّة لد لابدّ وأن تكون واقعيّة وتامّة.

ثُمّ إنّه قد اتّضح بكلّ ما ذكرناه السرّ في أنّ الأسماء المبهمة دائماً تتلوّن بلون المورد، يمكن أن يجرىٰ فيها الإطلاق بأكثر ممّا يناسبه المورد بحجّة أنّ المورد لا يخصّص رد، فمثلاً لو كان الحديث بين شخصين عن عدد من الرمّانات، فقال أحدهما لصاحبه: ي أُحبّ ما هو أكبر» لم يكن لصاحبه أن يحمل هذا الكلام علىٰ إطلاقه في كلّ شيء فيد منه أنّه يحبّ في جميع الفواكه، أو الأطعمة، أو في كلّ الأشياء ما هو أكبر. والسّرّ ذلك: أنّ الأسماء المبهمة موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ لأيّ معنىً يشير المتكلّم مثلاً، أو يريده طرفاً للصلة، فأوّلاً يجب تحديد ذاك المعنىٰ الذي جعل طرفاً لة، أو مشار إليه مثلاً بمناسبات المورد، وبعد ذلك يصحّ التمسّك بإطلاق ذاك المعنىٰ هوم بمناسبات المورد لأفراده، أو لحالاته.

وقد يقال ببيان آخر لتوضيح تلوّن المبهمات بلون موردها لو تمّ لم يختصّ بالمبهمات عنىٰ المصطلح المذكور في المقام بل يشمل حتّىٰ مثل كلمة «شيء» وما شاكل ذلك

Scanned by CamScanner

ممّا يكون مبهماً، بمعنىٰ كون سعة مفاده فوق ما يؤلف قصده في الموارد المتعارفة، وإن كان يقصد مفاده بسعته الواسعة في بعض الموارد التي تناسب ذلك من قبيل: ﴿إنّ الله علىٰ كلّ شيء قدير﴾، وعندئذٍ يقال: إنّه في المورد الذي لا يناسب إرادة تلك السعة كما هو الغالب ينصرف عرفاً ذاك المبهم إلىٰ دائرة المورد، ولا يفهم منه الإطلاق بالقدر المعقول من الإطلاق، فحينما يقول القائل مثلاً في مورد الأطعمة: «إنّي لا أُحبّ شيئاً» حمل ذلك علىٰ الأطعمة، لا علىٰ كلّ ما يعقل دخوله في دائرة عدم الحبّ.

وعلىٰ أيّ حال، فسواء تمّ هذا البيان أو لم يتمّ، فلا إشكال في أنّ المورد يبطل إطلاق الأسماء المبهمة بالمعنىٰ المصطلح لهذه الكلمة كالموصولات؛ وذلك لما عرفت من أنّ الموضوع له فيها خاصّ، فالمعنىٰ المقصود من تلك الكلمة يجب أوّلاً تعيينه بقرينة المورد، ثُمّ إجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة في دائرة ذاك المعنىٰ المقصود.

Scanned by CamScanner

فيكون هذا جامعاً بين الصحيحة والفاسدة، وهو سنخ جامع انتزاعي لا يتوقّف علىٰ ضمّ جهة عرضيّة خارجيّة.

وأمّا الجامع المركّب فما مضىٰ من الإشكال عليه من قبل المحقّق الخراسانيّ ﷺ قد أجاب عنه السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ[1] بأنّ تلك الأجزاء وإن أُخذت في التسمية لا بشرط عن باقي الأجزاء والشرائط، لكن اللابشرطيّة علىٰ نحوين:

الأوّل: أن يكون عدمه غير مضرّ، ووجوده حينما يوجد غير داخل، من قبيل: الماء الذي هو لا بشرط بالنسبة إلىٰ الكأس، فعدم كونه في الكأس لا يضرّ في صدق اسم الماء، وكونه في الكأس لا يدخل عند وجوده في المسمّىٰ.

والثاني: أن يكون عدمه غير مضرّ، ولكن وجوده حينما يوجد داخل في المسمّىٰ، من قبيل: أنّ 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 داخلاً في الكلمة، من قبيل: «زيد». واللابشرطيّة فيما نحن فيه بالنسبة لسائر الأجزاء مأخوذة بالنحو الثاني، فحينما توجد تدخل في المسمّىٰ، وحينما تنعدم لا يضرّ عدمها في المسمّىٰ.

أقول: إنّ أصل ما يقصده (دامت بركاته) من أنّ بعض المركّبات يكون بنحو لو وجد فيه الأمر الفلانيّ كان داخلاً، ولو انعدم لم يضرّ مطلب عرفيّ صحيح واقع، إلّا أنّ صياغته الفنّيّة الصحيحة ليست هي ما ذكره من كون اللابشرطيّة علىٰ نحوين، بل لابدّ لذلك من تفسير آخر؛ وذلك لأنّ اللابشرطيّة والإطلاق لا يكون إلّا بأن

---

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٦٧ بحسب طبعة مطبعة النجف، وراجع مصابيح الأُصول، ج ١، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

Scanned by CamScanner

يكون عدمه غير مضرّ، ووجوده غير داخل، فإنّنا إن قلنا: إنّ الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود، صحّ أن يقال: إنّ الجزء الزائد قد أُخذت التسمية مطلقة بالنسبة إليه، أي: أنّ ذاك الشيء مع قيد الجزء الزائد داخل في المسمّىٰ، ومع عدمه أيضاً داخل في المسمّىٰ، فمن المعقول[1] أن يكون عدمه غير مضرّ، ووجوده حينما يوجد داخلاً في المسمّىٰ، ولكنّ الصحيح والمختار له (دامت بركاته): أنّ الإطلاق عبارة عن رفض القيود، فمعنىٰ تسمية الشيء باسم مطلقاً ولا بشرط عن الجزء الزائد هو رفض هذا القيد، وغضّ النظر عنه وجوداً وعدماً، وجعل الاسم اسماً لما عداه بغضّ النظر عن وجود هذا معه وعدمه. وهذا معناه: أنّ عدمه لا يضرّ، ووجوده لا يدخل.

والصحيح في المقام أن يقال: إنّ الواضع حينما يضع لفظة «الكلمة» مثلاً بإمكانه أن يضعها لما لو دخل فيه الحرف الثالث كان داخلاً في المسمّىٰ، ولو انعدم لم يضرّ، لكن لا علىٰ أساس أنّ اللابشرطيّة والإطلاق علىٰ قسمين، بل علىٰ أساس انتزاع جامع ينطبق علىٰ الحرفين وعلىٰ الثلاثة، من قبيل عنوان: «ما زاد علىٰ الواحد من الحروف الثمانية والعشرين متّصلاً بعضه ببعض» فيضع لفظ «الكلمة» لما يكون كذلك، فالحرف الثالث إذا وجد كان المجموع فرداً من هذا الجامع، فيدخل الحرف الثالث في المسمّىٰ، وإذا لم يوجد كان الباقي فرداً آخر

---

(١) قد يقال: إنّه حتّىٰ لو قلنا بأنّ الإطلاق جمع بين القيود لا يصل السيّد الخوئيّ ﷺ إلىٰ مقصوده؛ لأنّه يلزم من ذلك أن تكون الصلاة موضوعة بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

إلّا أنّ الالتفات إلىٰ ذلك مساوق للالتفات إلىٰ أنّ الإطلاق رفض للقيود لا جمع بين القيود، فمن يتخيّل أنّه جمع بين القيود، يرىٰ بهذا النظر أنّ هذا يحقّق المقصود.

Scanned by CamScanner

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 علىٰ ذوات معيّنة كالأركان الخمسة، أو عدد معيّن كأجزاء سبعة. وهذا عنوان يصدق علىٰ الجميع، ويكون الجزء الزائد علىٰ الأركان الخمسة أو الأجزاء السبعة حينما يوجد داخلاً في المسمّىٰ.

هذا، وبالنسبة لما يكون له مراتب طوليّة كالركوع ـ حيث يوجد عندنا ركوع قياميّ، وركوع جلوسيّ، وركوع إيمائي ـ يؤخذ الجامع بين هذه المراتب ولو بمثل عنوان «أحدها» علىٰ 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 الأُولىٰ: كون الأصل العمليّ عند الشكّ في جزئيّة شيء هو البراءة علىٰ الأعمّ والاشتغال علىٰ الصحيح. وتصوير هذه الثمرة يكون ببيان مقدّمتين:

١ ـ إنّ الوضع للأعمّ يستلزم كون الجامع الموضوع له مركّباً؛ لما ذكره صاحب الكفاية من أنّه لا أثر للأعمّ حتّىٰ يستكشف منه الجامع البسيط مثلاً، والوضع للصحيح يستلزم كون الجامع بسيطاً، لما ذكره صاحب الكفاية من أنّه لا جامع تركيبيّ بينها.

٢ ـ إنّه علىٰ الأعمّ ينبسط الوجوب علىٰ الأجزاء المركّبة منها الصلاة، ففي الجزء المشكوك نشكّ في تكليف زائد، ونجري البراءة عنه بناء علىٰ جريان

Scanned by CamScanner

البراءة في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، وعلىٰ الصحيح يكون الواجب هو العنوان البسيط، ويكون محصّله مردّداً بين الأقلّ والأكثر، والأصل في ذلك هو الاشتغال.

وكلتا المقدّمتين غير صحيحة:

أمّا الأُولىٰ: فلما عرفت من أنّ الجامع المركّب متصوّر علىٰ الصحيح والأعمّ، وأنّ الجامع البسيط لو تصوّرناه علىٰ الصحيح تصوّرناه علىٰ الأعمّ أيضاً، فلا مبرّر لافتراض أنّ الجامع علىٰ الصحيح بسيط وعلىٰ الأعمّ مركّب.

وأمّا الثانية: فاستشكل المحقّق الخراسانيّ﵀[1] فيها بأنّ الجامع البسيط الواجب حيث يكون مغايراً للعمل المركّب و مسبّباً عنه كان هذا شكّاً في المحصّل، ومورداً لجريان الاشتغال. وأمّا إذا كان منتزعاً عن العمل المركّب ومنطبقاً عليه، فلا محالة ينبسط الوجوب علىٰ الأجزاء، ويكون الشكّ في سعة دائرة الواجب وضيقه، وتجري البراءة أيضاً. وما نحن فيه من هذا القبيل.

وتحقيق الكلام في هذا المقام هو: أنّه بناء علىٰ كون الجامع تركيبيّاً لا إشكال في جريان البراءة. وأمّا بناء علىٰ كونه بسيطاً، فيختلف الحال باختلاف سنخ هذا الجامع البسيط، فإنّه يمكن تصويره علىٰ أنحاء:

١ ـ أن يكون هذا الجامع البسيط مشكّكاً له مراتب من الشدّة والضعف، من قبيل: الحمرة أو الصفرة ونحو ذلك ممّا هو بسيط، ومع ذلك يكون له مراتب، فإذا علمنا بأنّ المرتبة الضعيفة تتحقّق بتسعة أجزاء والمرتبة الشديدة لا تتحقّق إلّا بضمّ الجزء المشكوك وهو السورة مثلاً، ولا ندري هل تعلّق غرض المولىٰ بالمرتبة

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٧ بحسب طبعة المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

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 ـ أن يكون بسيطاً وغير مشكّك، ويكون موجوداً بوجود مستقلّ مسبّبٍ عن الأجزاء، وهنا لا ينبغي الإشكال في أنّه مورد لأصالة الاشتغال.

٣ ـ أن يكون بسيطاً وغير مشكّك، وموجوداً بعين وجود الأجزاء بحيث يحمل عليه بالحمل الشائع، ولكنه عنوان عرضيّ، 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 يتألّم أو لا، فلا إشكال حينئذٍ في جريان أصالة الاشتغال؛ فإنّه وإن كان المؤلم ينطبق علىٰ 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 علىٰ نفس الأجزاء ومنتزعاً منها تجري البراءة لا يصحّ علىٰ إطلاقه.

٤ ـ 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 مجرىً للبراءة. والنكتة 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

Scanned by CamScanner

عليها الوجوب بما هي مرآة للوجود الخارجيّ، والوجودات المتكثّرة وجودات لهذه الماهية، والماهية أُخذت فانية فيما هو وجودها، وما في العهدة عقلاً هو المفنيّ فيه، وهو مردّد بين الأقلّ والأكثر، فتجري البراءة عن الزائد.

٥ ـ أن يكون بسيطاً اعتباريّاً إنشائيّاً كعنوان الطّهور الذي يعتبره ويُنشئه الشارع أو العرف عن الغسلات والمسحات، وفي مثل ذلك أيضاً تجري البراءة؛ إذ كون هذا العنوان مجرّد عنوان فرضيّ وخياليّ ومجرّد اعتبار وإنشاء قرينة علىٰ أنّه أُخذ مشيراً إلى ما في الخارج، وأنّه مجرّد تفنّن في التعبير، فبحسب التحليل ما هو مصبّ الوجوب ليس هو هذا العنوان؛ إذ هو مجرّد أمر اعتباريّ، وإنّما هو ذاك الأمر المركّب، وهو مردّد بين الأقلّ والأكثر حسب الفرض.

الثمرة الثانية: أنّه بناءً علىٰ الصحيح لا يجوز التمسّك بالإطلاق اللفظيّ، وبناءً علىٰ الأعمّ يجوز ذلك، وأمّا الإطلاق المقاميّ فلا فرق فيه بين الصحيح والأعمّ؛ وذلك لأنّ الإطلاق المقامي عبارة عمّا إذا استفدنا الإطلاق من كون المولىٰ 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 العقلائيّ في المتكلّم أن يكون في مقام الحصر، ومجرد إثبات الشيء لا ينفي ماعداه، وأمّا الإطلاق اللفظيّ، فهو عبارة عمّا إذا أتىٰ بلفظ يدلّ علىٰ الجامع بين قسمين أو أقسام، فإذا احتملت إرادة قسم معيّن منها دفع هذا الإحتمال بمقدّمات الحكمة التي تقتضي كون المراد هو الجامع من دون قيد، ومصبّ هذا الإطلاق ومركزه هو اللفظ، وهذا الإطلاق وإن كان من مقدّماته كون المتكلّم في مقام بيان كلّ القيود التي تقيّد الجامع الذي دلّ عليه لفظه، لكن كونه في مقام بيان ذلك هو مقتضىٰ الأصل العقلائيّ، بلا حاجة إلى قرينة

Scanned by CamScanner

خاصّة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الإطلاق المقاميّ لا يفرّق فيه بين الصحيح والأعمّ؛ لأنّ مصبّه هو المقام، وليس مصبّه هو اللفظ حتّىٰ يتأثّر بتفسير اللفظ بالصحيح أو الأعمّ، فمتىٰ ما قامت قرينة علىٰ أنّه بصدد الحصر كما في مثل صحيحة حمّاد بن عيسىٰ تمّ الإطلاق المقاميّ، سواء قلنا بالصحيح أو بالأعمّ، وأمّا الإطلاق اللفظيّ فمصبّه هو اللفظ، ويتوقّف علىٰ كون مدلول اللفظ هو الجامع حتّىٰ يرفض تقييده بمقدّمات الحكمة، فإن قلنا بالأعمّ فالصلاة جامع بين واجد السورة وفاقدها مثلاً، فبالإمكان نفي احتمال تقييد المأمور به بالسورة بالإطلاق، وأمّا إذا قلنا بالصحيح فالسورة علىٰ تقدير دخلها في المأمور به دخيلة في المسمّىٰ أيضاً، فلم نحرز كون مدلول اللفظ هو الجامع بين واجد السورة وفاقدها، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق.

وهذه ثمرة صحيحة وإن لم تكن ثمرة أُصوليّة.

تحقيق أصل المطلب

الجهة الخامسة: في تحقيق أصل المطلب، أي: أنّه هل أسامي العبادات موضوعة للصحيح أو للأعمّ؟

اختار السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ أنّها موضوعة للأعمّ، وذكر في وجهه: أنّ الواضع هو الشارع، إذن فيجب الرجوع إلى الشارع نفسه في معرفة أنّها وضعت للصحيح أو للأعمّ، إذن فالمسألة مسألة روائيّة، والمتحصّل عنده[1] من الروايات:

---

(١) الذي يبدو من المحاضرات: أنّ السيّد الخوئيّ ﷺ لا يؤمن بالجامع بين الأفراد الصحيحة، ويؤمن به بين الأفراد الأعمّ من الصحيح والفاسد، وعليه فهو ﷺ ليس بحاجة ←

Scanned by CamScanner

أنّ المعنىٰ الموضوع له هو الأركان، فإنّه قد دلّت الروايات علىٰ كون جملة من الأجزاء والشرائط قوام الصلاة، وأحصاها في أربعة: التكبير والركوع والسجود والطهارة. أمّا التكبير فلما دلّ عليه بعض الروايات من كونه افتتاحاً للصلاة[١]، إذن فمع عدمه لا يدخل الإنسان في الصلاة، ومن هنا نعرف أنّ من نسي التكبير تبطل صلاته وإن لم يصرّح بذلك في حديث لا تعاد[٢]، وإنّما لم يصرّح به فيه؛ لأنّ «لا تعاد الصلاة» يفرض أنّ صلاةً قد وجدت، وأنّ الإنسان دخل في الصلاة، فيقول: «لا تعاد الصلاة»، ومن لم يكبّر لم يدخل في الصلاة حتّىٰ يعيد أو لا يعيد. وأمّا الركوع والسجود والطهور، فلما دلّ عليه بعض الروايات من أنّ ثلثها ركوع، وثلثها سجود، وثلثها طهور[٣]. وأمّا باقي الأجزاء والشرائط فليست ركناً حتّىٰ التسليم وإن قيل بركنيّته، فمن نسي التسليم وانصرف لم تبطل صلاته. هذا خلاصة ما ذكره دامت بركاته.

أقول: إنّ كلامه ينحلّ إلىٰ جانب سلبيّ، وهو عدم دخل غير هذه الأركان

→

بعد ذلك إلىٰ إقامة دليل علىٰ الأعمّ؛ إذ بعد فرض عدم الإيمان بالجامع بين الأفراد الصحيحة والإيمان بالجامع للأعمّ ينحصر الأمر في دعوىٰ التسمية للأعمّ، فكأنّ الرجوع إلىٰ الروايات إنّما هو لتشخيص حدود الأجزاء والشرائط التي لابدّ من تواجدها في المسمّىٰ، لا لتشخيص أصل كون الصلاة اسماً للصحيح أو الأعمّ.

(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.

Scanned by CamScanner

ث: في أنّ المعنىٰ المجازيّ هل يحتاج إلىٰ عناية زائدة علىٰ الوضع

في أنّ اللفظ له دلالتان اقتضائيّتان: الأُولىٰ: الدلالة علىٰ المعنىٰ
انية: الدلالة علىٰ المعنىٰ المجازيّ، ولا إشكال أيضاً في أنّ الدلالة
ل الدلالة الأُولىٰ، أي: متوقّفة علىٰ وجود مانع عن فعليّة الدلالة
لأصبحت الدلالة الحقيقيّة فعليّة، ولم تصل النوبة إلىٰ الدلالة
إشكال أيضاً في أنّ الدلالة الأُولىٰ بحاجة إلىٰ العناية الوضعيّة، وإنّما
لالة الشأنيّة الثانية، كدلالة «أسد» علىٰ الرجل الشجاع، فهل هي
ىٰ عناية زائدة وراء الوضع الأوّل، أو لا؟ وقد وقع الخلاف في ذلك.
ف ينبغي أن يكون في مجاز الكلمة لا في مجاز السكاكيّ؛ لأنّ
از السكاكيّ إنّما هو في مرحلة التطبيق والادّعاء لا في مرحلة
لفظ لم يستعمل إلّا في معناه الحقيقيّ، فلا معنىٰ للكلام في مرحلة
أنّه هل يحتاج إلىٰ عناية وراء الوضع الأوّل، أو لا. فالكلام إنّما هو
ل، وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فهناك مسلك يقول بأنّ
بحاجة إلىٰ عناية إضافيّة وراء الوضع الأوّل.

Scanned by CamScanner

العناية المصحّحة للمجاز:

وهذه العناية الإضافيّة يمكن تفسيرها بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: ما اختاره المحقّق العراقيّ ﷺ[1] من أنّ قدماء لغة العرب ومؤسّسيها قد فتحوا باب المجاز، واستعملوا اللفظ في المعنىٰ المجازيّ، وعلىٰ أساس استعمالهم صحّ استعمالنا؛ إذ لو لم يكن العرب قديماً قد استعملوه لم يكن عربيّاً؛ لأنّ العربيّ ما استعمله العرب، وإذا لم يكن عربيّاً كان معنىٰ ذلك: أنّه لم يصحّ استعماله.

وهذا الوجه غير صحيح، فإنّنا ننقل الكلام إلىٰ نفس استعمال الأقدمين، ونقول: هل هو مستند إلىٰ الوضع أو لا؟ فإن كان مستنداً إلىٰ الوضع، رجعنا إلىٰ الوجه الثالث القائل بأنّ تلك العناية هو الوضع، وسيأتي الكلام فيه، وإبطاله، وإن كان مستنداً إلىٰ الطبع، وبنفس الوضع السابق، فنفس ما صحّح لهم الاستعمال، وأوجب لهم التفهيم صحّح لنا الاستعمال أيضاً، وأوجب لنا التفهيم في عرض واحد، وليس استعمالنا في طول استعمالهم. وأمّا دعوىٰ: أنّهم لو لم يستعملوا لما كان عربيّاً، فغير صحيح، فإنّ المراد من العربيّ ما كان يستمدّ صحّته من الوضع العربيّ، لا ما استعملوه وجرىٰ علىٰ لسانهم.

الوجه الثاني: ما يظهر من صاحب الكفاية كتفسير لرأي القائل بالاحتياج إلىٰ عناية زائدة، وهو: أنّ يقال: إنّ الاستعمال المجازيّ بحاجة إلىٰ الترخيص من قبل الواضع[2].

---

(١) لم أره في المقالات، ولا في نهاية الأفكار، ولعلّه موجود في تقرير آخر، أو أنّني غفلتُ عن محلّ وجوده.

(٢) راجع الكفاية، ج ١، ص ١٩٩ بحسب طبعة المشكينيّ.

فإن كان هذا هو مقصود صاحب هذا المسلك، ورد عليه: أنّ المراد بالترخيص: إن كان هو الترخيص التكليفيّ، فمن المعلوم أنّ هذا شأن المولى الذي تجب إطاعته، لا شأن الواضع، وإن كان هو الترخيص الوضعيّ بمعنى جعل الصحّة للاستعمال، فمن المعلوم أنّ صحّة الاستعمال بما هي هي غير مجعولة بنفسها، وإنّما تنتزع من ناحية الوضع، فرجعنا إلى الوضع، وستعرف بطلانه في ردّ الوجه الثالث.

الوجه الثالث: أن يقال: إنّ تلك العناية عبارة عن وضع جديد في قبال الوضع للمعنى الحقيقيّ، والكلام في هذا الوجه: تارةً يقع بناءً على مسلك المشهور في تفسير الوضع المصحّح للاستعمال الحقيقيّ الذي ينتج الدلالة التصوّريّة فقط، وأخرى على مسلك التعهّد الذي ينتج الدلالة التصديقيّة.

أمّا بناءً على المسلك الأوّل، فمن الواضح أنّ الكلام على هذا المسلك يقع في الدلالة التصوّريّة للّفظ على المعنى المجازيّ، لا الدلالة التصديقيّة؛ لأنّنا نريد أن نتكلّم في كيفيّة تصحيح دلالة اللفظ على المعنى المجازيّ الموازية لدلالته على المعنى الحقيقيّ الناشئة من الوضع، وهي دلالة تصوّريّة حسب الفرض، فيكون الوضع للمعنى المجازيّ بنفس المعنى للوضع للمعنى الحقيقيّ، لا بمعنى التعهّد مثلاً، فالكلام إذن في الدلالة التصوّريّة للّفظ على المعنى المجازيّ، وعلى هذا الأساس قد يقال بأنّ هذه الدلالة التصوّريّة بحاجة إلى وضع كما كانت الدلالة التصوّريّة على المعنى الحقيقيّ بحاجة إلى ذلك؛ لعدم وجود العلاقة الذاتيّة بين الألفاظ والمعاني، وهذا الوضع يمكن أن يدّعى فيه أحد وجوه:

الأوّل: أن يكون على حدّ وضع اللفظ للمعنى الحقيقيّ، غاية الأمر أنّ وضع «أسد» للحيوان المفترس شخصيّ، ووضعه للرجل الشجاع نوعيّ؛ حيث إنّ الواضع وضع كلّ لفظ له معنى حقيقيّ لما يشابه معناه الحقيقيّ.

Scanned by CamScanner

ويرد عليه: أنّ هذا لا يفسّر الطوليّة بين دلالة اللفظ عل
ودلالته علىٰ المعنىٰ المجازيّ، وكون الأُولىٰ أقوىٰ من الثانية
إلىٰ الثانية، إلّا في طول عدم تماميّة الأُولىٰ؛ لأنّ الوضعين
دلالتين عرضيّتين، وكذلك لا يفسّر أيضاً الطوليّة بين نفس ا
فإنّها إذا كانت كلّها بالوضع في عرض واحد، فلماذا يكون
بعض، وأقوىٰ منه؟

الثاني: أن يكون الوضع الثاني للمعنىٰ المجازيّ متعلّقاً ب
بضمّ ضميمة، وهي القرينة الدالّة علىٰ المعنىٰ المجازيّ، فاللفظ
للمعنىٰ المجازيّ.

فإن قيل: إنّ هذا الوضع لغو؛ لأنّ المفروض فيه وجود الق
المجازيّ، وفرض ذلك هو فرض وجود الدالّ علىٰ المعنىٰ
الوضع لغواً؛ لوجود الدالّ بدونه.

قلنا: إنّ الغرض من الوضع تصحيح الاستعمال، لا مجرّد
الواضح أنّ صحّة الإتيان بلفظ عند قصد معنىً عرفاً لا يكفي
المعنىٰ ولو بالقرينة، بل لابدّ من مناسبة خاصّة بين اللفظ والمع
إلّا بالوضع؛ ولهذا نجد أنّ إنساناً لو أراد الرجل الشجاع بكلمة

Scanned by CamScanner

عنى الحقيقيّ، فذات القرينة وحدها لا تكفي لانفهام المعنى المجازيّ
د، فلا موضوع هنا لإشكال اللغويّة التي ذكرناها في الوجه السابق، وأجبنا

رة هذا الوضع وإن كانت أوسع من سابقه، ولكن دائرة صحّة الاستعمال
يّ أوسع من ذلك أيضاً؛ لوضوح صحّته في مورد تعلّق غرض المتكلّم
ل، وعدم نصب قرينة صارفة أصلاً.

ع: أن تكون الضميمة التي قيّد اللفظ بها لدى وضعه للمعنى المجازيّ هي
دة المعنى الحقيقيّ لا عدم القرينة المعيّنة ولا عدم القرينة الصارفة، ومثل
وير لا يمكن أن يعترض عليه بأنّ دائرة صحّة الاستعمال أوسع من ذلك،
د عليه: أنّه لا يمكن أن يفسِّر أقوائيّة الدلالة التصوّريّة على المعنى
منها على المعنى المجازيّ في فرض صدوره بدون إرادة، كما لو صدر
غير شاعر، كما في فرض اصطكاك الحجرين؛ لأنّ مقتضى هذا الوجه
ضعين في هذه الصورة، ومقتضى ذلك فعليّة الدلالتين على نحو واحد، مع
كال في تبادر المعنى الحقيقيّ، وعدم كون الدلالتين عرضيّتين
تعقّل أخذ عدم إرادة المعنى الحقيقيّ قيداً للّفظ لا يخلو من إشكال؛ لأنّ
ذلك إن كان أخذ عدم الإرادة الواقعيّ القائم في نفس المتكلّم قيداً في
ضوع للمعنى المجازيّ، فهو يوجب عدم كون الدلالة بمعنى السببيّة بين
كما هو معنى الدلالة التصوّريّة المناسبة لهذا المسلك، بل بمعنى السببيّة
ق وتصوّر، وإن كان بمعنى أخذ عدم الإرادة بمعناه التصوّريّ قيداً في
لّ على المعنى المجازيّ، فهو أشنع؛ لأنّ المستعمل استعمل اللفظ في
جازيّ بقطع النظر عن أيّ تصوّر لعدم الإرادة.

Scanned by CamScanner

وجه التحقيق في المسألة:

والتحقيق: أنّ صحّة استعمال اللفظ في المعنىٰ المجازيّ ودلا
ليست بحاجة إلىٰ وضع زائد أصلاً، بل يكفي في ذلك نفس وض
الحقيقيّ؛ وذلك لأنّ الوضع كما تقدّم يوجد اقتراناً تصوّريّاً أكيداً
الحقيقيّ، وهذا الاقتران هو ملاك الانتقال التصوّريّ من اللفظ إ
اقتران تصوّريّ فطريّ بين المعنىٰ الحقيقيّ والمعنىٰ المجازيّ لش
مثلاً، وينتج عن مجموع الاقترانين اقتران تصوّريّ أضعف بين نف
المجازيّ، وهذا الاقتران نحو علاقة بين اللفظ والمعنىٰ مصحّح
قبل المتكلّم، وللانتقال والدلالة التصوّريّة في ذهن السامع، ولمّا
الاقتران المتحصّل أضعف من درجة الاقتران الأوّل؛ لأنّه اقترا
الدلالة اللفظيّة علىٰ المعنىٰ الحقيقيّ أشدّ من الدلالة اللفظيّة علىٰ
وبذلك نفسّر الطوليّة بين الدلالتين، بل الطوليّة بين الدلالات الم
أنفسها أيضاً؛ لأنّ مراتب الاقتران بين المعنىٰ الحقيقيّ والمجازيّ
تبعاً لذلك درجة الاقتران الناشئ الذي يقوم بين اللفظ والمعنىٰ ال

وأمّا بناءً علىٰ المسلك الثاني، وهو المسلك القائل بالتعهّد، فقد
إلىٰ تعهّد خاصّ بالمعنىٰ المجازيّ، وعدم الاكتفاء بالعلاقة التي أش
بين اللفظ والمعنىٰ المجازيّ؛ لأنّ هذا المسلك يرىٰ أنّ دلالة اللف
المعنىٰ الحقيقيّ دلالة تصديقيّة، والمطلوب في المقام تصحيح دا
المعنىٰ المجازيّ في ظرف وجود القرينة الصارفة عن المعنىٰ الح
دلالة اللفظ الوضعيّة علىٰ المعنىٰ الحقيقيّ عند التجرّد عن القرينة،
المقصود في المقام تفسير وتبرير الدلالة التصديقيّة للفظ علىٰ ال

Scanned by CamScanner

لة التصديقيّة لا تحصل بمجرّد المناسبة الطبيعيّة والاقتران التصوّريّ، بل إنّما
ل بسبب الملازمة التي تنشأ من التعهّد، فلابدّ من الالتزام بالتعهّد لتصحيح
ات المجازيّة.

ا يقال في تصوير التعهّد المذكور بنحو يتعقّل الجمع بينه وبين التعهّد المصحّح
ة علىٰ المعنىٰ الحقيقيّ عدّة أنحاء:

دها: الالتزام بتعهّدين، وطرف أحد التعهّدين هو اللفظ المجرّد عن قرينة
علىٰ المعنىٰ المجازيّ، وطرف التعهّد الآخر هو اللفظ المقرون بالقرينة
للمعنىٰ المجازيّ.

د عليه: أنّ هذا التعهّد الثاني لغو، لا يفيد لا لتصحيح الاستعمال بمعنىٰ إخراجه
نه استعمالاً بلا مناسبة، من قبيل: استعمال القمر في الرجل الشجاع مع القرينة؛
فت من أنّ الاقتران بالواسطة الذي يحصل بين اللفظ والمعنىٰ المجازيّ يكفي
ح الاستعمال بهذا المعنىٰ، ولا للهدف المفروض من إيجاد الدلالة التصديقيّة؛
القرينة المعيّنة للمعنىٰ المجازيّ لإيجاد الدلالة التصديقيّة، فنفس القرينة تكون
تعهّد شخصيّ في كلّ استعمال، فلا حاجة إلىٰ التعهّد النوعيّ.

ها: الالتزام بأنّ طرف التعهّد الثاني هو اللفظ المقيّد بالقرينة الصارفة.
د عليه إشكال اللَغويّة؛ لعدم كفاية القرينة الصارفة في الدلالة علىٰ المعنىٰ
يّ، ولكن يرد عليه كما يرد علىٰ سابقه ـ بعد الالتفات إلىٰ أنّ دائرة صحّة
ل اللفظ في المعنىٰ المجازيّ أوسع من موارد وجود القرينة الصارفة فضلاً
عيّنة؛ لوجاهة استعمال اللفظ في المعنىٰ المجازيّ عرفاً بلا قرينة في
تعلّق الغرض بالإبهام، وهذا كاشف عن أنّ ملاك صحّة الاستعمال ليس هو
ل ما سوف يأتي توضيحه، من أنّ ذلك يكفي

لإيجاد الدلالة التصديقيّة أيضاً بلا ضمّ التعهّد المذكور، فيكون لغواً.

ثالثها: الالتزام بأنّ طرف التعهّد الثاني هو اللفظ المقرون بعدم إرادة المعنىٰ الحقيقيّ، لا بالقرينة. ودائرة هذا التعهّد ليست أضيق من دائرة صحّة استعمال اللفظ في المعنىٰ المجازيّ، فلا يكون صاحب هذا الوجه مضطرّاً إلىٰ التسليم بوجود ملاك لصحّة الاستعمال في المعنىٰ المجازيّ، سوىٰ التعهّد المفترض، وبهذا الوجه تحفظ الطوليّة بين التعهّدين؛ حيث إنّ مقتضىٰ أصالة الوفاء بالتعهّد الأوّل هو إرادة المعنىٰ الحقيقيّ من اللفظ الخالي من القرينة، ولكن متىٰ ما بطل مفاد هذا الأصل إمّا تخصّصاً لوجود القرينة، أو تخصيصاً مخالفةً للتعهّد الأوّل، تنقّح بذلك موضوع التعهّد الثاني.

رابعها: الالتزام بتعهّدين مطلقين: أحدهما: التعهّد بقصد تفهيم المعنىٰ الحقيقيّ، والآخر: التعهّد بقصد تفهيم أحد المعنيين: الحقيقيّ أو المجازيّ، فمع عدم القرينة يكون مقتضىٰ أصالة الوفاء بكلا التعهّدين الحمل علىٰ المعنىٰ الحقيقيّ، وإذا علم بالإخلال بالتعهّد الأوّل جرت أصالة الوفاء بالتعهّد الثاني.

ولكن التحقيق: أنّ فرض تعهّد آخر بلحاظ المعنىٰ المجازيّ لغو؛ لتماميّة الدلالة التصوّريّة والتصديقيّة للّفظ علىٰ المعنىٰ المجازيّ بدونه.

أمّا الدلالة التصوّريّة، وهي دلالة أُنسيّة عند أصحاب التعهّد، وليست وضعيّة، فهي حاصلة بعد فرض غضّ النظر عن المعنىٰ الحقيقيّ؛ وذلك للمناسبة الطبعيّة التي أشرنا إليها سابقاً. وهذه الدلالة الأُنسيّة وإن لم توجب بمفردها تلازماً بين اللفظ وقصد المعنىٰ المجازيّ المؤدّي إلىٰ الدلالة التصوّريّة، ولكنّها تكفي لتصحيح الاستعمال وإخراجه عن كونه غلطاً؛ لوضوح: أنّ إخراج الاستعمال عن كونه غلطاً لا يتوقّف علىٰ فعليّة الكشف التصديقيّ للّفظ عن المراد، وإلّا لما صحّ الاستعمال في موارد الإجمال، وإنّما يكفي فيه كون اللفظ ممّا يترقّب، أو من شأنه أن يلفت

إلى مقصود المتكلّم، وهذا المقدار من الترقّب والشأنيّة محفوظ في موارد
ل، كما هو محفوظ في المقام أيضاً، فالاستعمال إذن في المعنى المجازيّ
لطاً حتّى مع عدم التعهّد والوضع الخاصّ، غاية الأمر أنّه ليس للّفظ دلالة
ة تامّة على المعنى المجازيّ؛ لعدم التلازم بسبب عدم التعهّد. وبهذا يختلف
لنظر عن أيّ وضع للمجاز ـ استعمال كلمة «أسد» في الرجل الشجاع
له في الماء؛ فإنّ الثاني غلط دون الأوّل. وأمّا الدلالة التصديقيّة فبعد أن
عدم كون الاستعمال المجازيّ غلطاً، ولو لم يكن تعهّد ووضع خاصّ، قلنا:
واضح ـ سواء فرض وجود تعهّد وضعيّ في حقّ المجاز أو لا ـ: أنّ هناك
ن قبل كلّ إنسان عرفيّ بأن لا يصدر عنه الغلط في الاستعمال، وهذا تعهّد
هّدات الوضعيّة، وحينما نضمّ هذا التعهّد إلى القرينة الصارفة عن المعنى
يتحقّق ملاك الدلالة التصديقيّة على الرجل الشجاع، فإنّ المتكلّم إذا قال:
سداً يرمي» فكلمة «أسد» إمّا أن تكون مستعملة عنده في الحيوان
، أو في الماء مثلاً، أو في الرجل الشجاع، والأوّل منفيّ بالقرينة، والثاني
هّد الإنسان العرفيّ بعدم القيام باستعمال مغلوط عرفاً؛ لوضوح: أنّ
كلمة «أسد» في الماء بدون وضع وتعهّد وضعيّ لذلك غلط عرفاً، فيتعيّن
المراد هو الرجل الشجاع، وبذلك تحصل الدلالة التصديقيّة للّفظ على
مجازيّ بلا حاجة إلى وضع تعهّدي بالنحو المدّعى.

Scanned by CamScanner

رابع: فيما تسمّىٰ بالإطلاقات الإيجاديّة في مقابل الإطلاقات
:

ستعمال يجعل ذهن السامع منتقلاً من الحاكي إلىٰ صورة المحكيّ منه،
لاق الإيجاديّ ينقل الذهن ابتداءً إلىٰ ذات المحكيّ من دون توسيط

بقع في مقامين:
حاظ كبرىٰ الإطلاق الإيجاديّ.
بلحاظ الصغريات.

كبرىٰ الإطلاق الإيجاديّ

الأوّل: فلا إشكال في أنّ إحضار الشيء في ذهن الشخص له

وسيلة الحكائيّة بأن يؤتىٰ بحاكٍ فينتقل ذهن السامع بواسطة صورته
حكيّ، كما لو كانت في يمينه سبحة فقيل له: ما تلك بيمينك؟ فقال:

Scanned by CamScanner

السبحة، فينتقل الذهن من اللفظ إلىٰ المعنىٰ.

والثانية: الوسيلة الإيجاديّة، وهي عبارة عن إيجاد ذلك الشيء خارجاً في معرض إحساسه وشعوره، فذلك يوجب نقش صورته في ذهنه رأساً، كما لو سألك ما تلك بيمينك؟ ففتح يمينه أمامه لكي يرىٰ السبحة.

ومن الواضح: أنّ إحضار المعنىٰ بوسيلة حكائيّة هو الاستعمال الذي يكون بحاجة إلىٰ مصحّح؛ إذ لا معنىٰ لحكاية شيء عن شيء في نفسه. وهذا المصحّح: إمّا هو الوضع، كما هو الحال في باب الحقيقة، وإمّا الطبع، كما هو الحال في باب المجاز. وأمّا الوسيلة الإيجاديّة فلا تحتاج إلىٰ مصحّح ووضع، أو طبع؛ لأنّ هناك ملازمة تكوينيّة بين الإحساس بالشيء وانتقاش صورته في ذهنه، فالوسيلة الإيجاديّة هي الوسيلة التي يتاح للإنسان التفهيم بها بقطع النظر عن أيّ عناية، والوسيلة الحكائيّة ثانويّة تحتاج إلىٰ عناية، ووضع أو طبع.

وهناك فرقان بين الوسيلتين، لابدّ من الالتفات إليهما قبل التكلّم عن الصغريات:

الأوّل: أنّ الوسيلة الإيجاديّة لا تفيد إلّا في إحضار المعاني الجزئيّة، ولا يمكن إحضار معنىً كلّيّ بها، بخلاف الوسيلة الحكائيّة القائمة علىٰ أساس إيجاد علاقة بين الحاكي والمحكيّ؛ فإنّ تلك العلاقة كما يمكن إيجادها بين الحاكي ومعنىً خاصّ كذلك يمكن إيجادها بين الحاكي ومعنىً عامّ، في حين أنّ الوسيلة الإيجاديّة قائمة علىٰ أساس إيجاد الشيء، والكلّيّ علىٰ سعته وقابليّته للصدق علىٰ كثيرين لا يعقل إيجاده في الخارج.

وتوهّم: أنّه حينما أوجدنا الفرد أوجدنا الكلّيّ أيضاً لوجوده بوجود فرده فلماذا لا نحصل علىٰ صورة ذهنيّة للكلّيّ في ذهن السامع، مدفوع بأنّنا وإ

أوجدنا الكلّيّ، لكنّنا أوجدناه بوجود تحليليّ وضمنيّ وبشرط شيء، ففي الذهن أيضاً يوجد بوجود تحليليّ وبحدّه الخاصّ، ولا يوجد الكلّيّ بحدّه وسعته، كما لم يوجد كذلك في الخارج، ومن المعلوم أنّ الصورة الذهنيّة للكلّيّ بشرط شيء وبحدّ جزئيّ خاصّ مباينة لصورة الكلّيّ لا بشرط وبحدّ السعي.

نعم، يمكن جعل صورة هذا الكلّيّ بشرط شيء، أي: صورة الفرد مقدّمة إعداديّة لانتقال الذهن إلىٰ صورة الكلّيّ لا بشرط، لكن هذا بابه باب الحكاية لا باب الإيجاد؛ لأنّه انتقل الذهن من صورة إلىٰ صورة.

الثاني: أنّه حينما تقصد الحكاية عن قضيّة من قبيل: «زيد إنسان» مثلاً: فتارةً يفهّم الموضوع والمحمول كلاهما بالوسيلة الحكائيّة، وتكون هيئة الجملة المؤتلفة من لفظ الموضوع ولفظ المحمول وسيلة حكائيّة عن النسبة، فتتمّ الحكاية عن تلك القضيّة بتمام أركانها بلا إشكال، فيقال مثلاً: «زيد إنسان»، وأُخرىٰ: يوجد الموضوع بالوسيلة الإيجاديّة، والمحمول بالوسيلة الحكائيّة، وتكون هيئة الموضوع والمحمول وسيلة حكائيّة عن النسبة، من قبيل أن يؤخذ بيد زيد، ويُحضر أمام المخاطب ليراه، ويقال: «إنسانٌ»، 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 علىٰ أساس الوسيلة الحكائيّة.

وصحّة قضيّة من هذا القبيل تحتاج إلىٰ 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 والحكائيّة كلتاهما صحيحتان، بل لأجل الحاجة إلىٰ الشدّ بينهما، أي: النسبة بين الموضوع

Scanned by CamScanner

والمحمول، فلابدّ من افتراض أنّ الوضع اللغويّ لهيئة الموضوع والمحمو
لدلالتها علىٰ النسبة يعمّ هيئة المركّب من موضوع إيجاديّ ومحمول حكائيّ، وإلّ
لم يكن عندنا حاكٍ عن النسبة.

فهاتان نكتتان في الفرق بين الوسيلة الحكائيّة والإيجاديّة، وعلىٰ ضوئهم
ننتقل إلىٰ المقام الثاني.

صغريات الإطلاق الإيجاديّ

وأمّا المقام الثاني: وهو الكلام بلحاظ صغريات الإطلاق الإيجاديّ، فالكلام فيه يقع في جهتين:

إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله:

الجهة الأُولىٰ: في إطلاق اللفظ وإرادة النوع، أو الصنف، أو المثل، وقد قيل: إنّ الأوّل بابه باب الإيجاد، بل ادّعىٰ السيّد الأُستاذ دامت بركاته: أنّ الإطلاقات الثلاثة كلّها من باب الإيجاد[1].

وقالوا في تقريب ذلك: إنّ الوسيلة الحكائيّة إنّما يتّخذها الإنسان العاقل حينما لا يوجد نفس الموضوع خارجاً، أمّا مع وجوده في الخارج وتكفّله بإخطار المعنىٰ، فلا معنىٰ لتبعيد المسافة وإيجاد أمر حاكٍ عنه. وفيما نحن فيه إذا كان

---

(١) راجع المحاضرات للشيخ الفيّاض، ج ١، ص ٩٥ فصاعداً، طبعة مطبعة صدر بقم.

Scanned by CamScanner

الموضوع هو النوع، فالنوع يوجد بوجود فرده، وقد أوجد الفرد، فبالتالي قد أوجد الموضوع بنفسه، فلا معنىٰ للتمسّك 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 علىٰ صورة الكلّيّ في الذهن، إلّا بنحو موازٍ لما أُوجده خارجاً، وقد أُوجد الكلّيّ خارجاً في ضمن الفرد، ومحدّداً بحدّه، فكذلك في الذهن إنّما توجد الصورة الذهنيّة للطبيعة المتخصّصة بخصوصيّة الفرد، ويكون وجود الطبيعة وجوداً تحليليّاً، فلم نحصل علىٰ موضوع القضيّة وهو النوع، أمّا لو جعلناه مقدّمة إعداديّة لانتقال الذهن إلىٰ الكلّيّ علىٰ سعته، فهذا بابه باب الحكاية.

ومنه يظهر بطلان ما قيل في الصنف والمثل أيضاً، من (أنّ الموضوع هو الجامع المقيّد، وأصله أُوجد بنفسه وتقييده دلّ عليه الحرف)، فإنّ أصل الجامع إنّما أُوجد في ضمن الفرد وأمّا التقييد فنسأل: هل المقصود بذلك تقييد الوجود الخارجيّ الذي أوجدناه، أو المقصود تقييد ذلك الكلّيّ الذي صار الجزئيّ مقدّمة إعداديّة للانتقال إليه؟ فإن كان المقصود هو الأوّل، فهو غير معقول؛ لأنّ ما أوجدناه جزئيّ حقيقيّ خارجيّ لا يقبل التحصيص؛ فإنّ التحصيص شأن المفهوم، لا شأن الجزئيّ الحقيقيّ الخارجيّ، وإن كان المقصود هو الثاني، رجعنا مرّة أُخرىٰ إلىٰ الانتقال من صورة الفرد إلىٰ صورة الكلّيّ الذي بابه باب الحكاية، لا باب الإيجاد.

فظهر: أنّ ذكر اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله ليس بابه باب الإيجاد، وإنّما بابه باب الاستعمال، والمصحّح له العلاقة الطبعيّة بين الفرد ونوعه، أو صنفه أو مثله.

Scanned by CamScanner

إطلاق اللفظ وإرادة شخصه:

الجهة الثانية: في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

وقد اتّضح فيما ذكرناه من بحث الكبرىٰ أنّ إحضار قضيّة معنويّة في السامع عن طريق التلفيق بين موضوع إيجاديّ ومحمول حكائيّ يشترط صحّته أمران:

الأوّل: أن يكون موضوع هذه القضيّة أمراً جزئيّاً. وهذا الشرط محفوظ إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، كقولنا: «زيد لفظ» إذا أُريد بزيد شخص هذا اللـ فإنّه قد أُوجد فرد جزئيّ من هذا اللفظ كي يحكم عليه بأنّه لفظ.

والثاني: أن يكون وضع الهيئة للنسبة شاملاً لهيئة الملفّق من الوسيلة الإيجا والوسيلة الحكائيّة.

والصحيح: أنّ الوضع شامل لهيئة الملفّق من الوسيلتين اللفظيّتين اللتين إحداه حكائيّة والأُخرىٰ إيجاديّة، ولكنّه غير شامل لهيئة الملفّق من الوسيلتين حينما تكو الوسيلة الإيجاديّة غير لفظ، فحينما نحضر تأريخ الطبريّ مثلاً ونقول: «كتاب تأريخ أو نضرب أحداً ونقول: «ضرب» لا يكون الكلام صحيحاً؛ لخلوّه عن الهيئة الموضوع للنسبة، ولكن حينما نقول: «زيد لفظ» ونقصد بزيد شخص هذه الكلمة يكون الكلا صحيحاً؛ لأنّ هيئة الملفّق من الوسيلتين إذا كانتا لفظيّتين موضوعة للنسبة.

وبهذا نفسّر الفرق المحسوس بالوجدان بين مثل: «زيد لفظ» ومثل ما لو أوجدنا الضرب وقلنا: «ضرب»؛ حيث يُرىٰ أنّ الأوّل صحيح، والثاني غير صحيح بالرغم من أنّهما معاً ملفّقان من الوسيلة الإيجاديّة والوسيلة الحكائيّة، فإنّه 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

ّ الهيئة المتحصّلة من المجموع المركّب من واقع الضرب
نة سنخاً للهيئة المعهود دلالتها علىٰ النسبة، ولهذا كان
ا لإفادة النسبة.

ورده المحقّق الإصفهانيّ ﷺ علىٰ إطلاق اللفظ وإرادة شخصه
ضرب شخصاً ونقول: «ضرب»، فلو صحّ ذاك لصحّ هذا، مع أنّ
، فهذا يكشف عن نكتة توجب عدم الصحّة في المقام أيضاً[1].

ته من الفرق بين مثل هذا المثال وما نحن فيه، وأنّنا بحاجة إلىٰ
لتين للنسبة، وهذا مطلب جعليّ بيد الواضع، فيمكن تفسير الفرق
ضع وضع هيئة الملفّق من الوسيلتين اللتين كلتاهما لفظيّتان
داهما إيجاديّة، ولم يضع هيئة الملفّق من فعل ولفظ مثلاً لها.

المعقول كون مثل «زيد لفظ» عند إرادة تفهيم لفظيّة شخص
الوسيلة الإيجاديّة.

ه هل يمكن أيضاً جعله من باب الاستعمال أو لا؟

ا أيضاً ممكن، وقد يقال: إنّه لا يمكن ذلك، فينحصر الأمر في
جاد، وقد ذكر في الاستدلال علىٰ عدم إمكان جعله من باب

ىٰ ما قاله الشيخ الإصفهانيّ ﷺ في نهاية الدراية، ونصّه ما يلي:
ن الضرب الخارجيّ بقولك: ضربٌ، صحّ الحمل علىٰ اللفظ المراد به
لا؛ لعدم الفارق أصلاً». راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٦٧ بحسب

الوجه الأوّل: ما نقله المحقّق الخراسانيّ ﷺ[١] عن صاحب الفصول من لزوم اتّحاد الدالّ والمدلول، في حين أنّهما متضايفان، والتضايف 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 المحقّق الخراسانيّ ﷺ بدعوىٰ كفاية الاختلاف الاعتباريّ والحيثيّ بين الدالّ والمدلول، فمن حيث إنّه مراد يكون مدلولاً، ومن حيث إنّه صادر يكون دالاً[٢].

وحمل المحقّق الإصفهانيّ ﷺ حيثيّة المراديّة في كلام المحقّق الخراسانيّ علىٰ إرادة إيجاد اللفظ، وفهم من كلامه أنّه يريد أن يقول: إنّه من حيث كونه لفظاً صادراً من اللافظ يكون دالاً، ومن حيث كونه فعلاً اختياريّاً كاشفاً عن الإرادة التكوينيّة يكون مدلولاً، فاعترض عليه بأنّ دلالة ذلك علىٰ الإرادة التكوينيّة عقليّة علىٰ حدّ دلالة الأكل مثلاً، وسائر الأفعال الاختياريّة علىٰ الإرادة التكوينيّة، ونحن كلامنا في الدلالة الاستعماليّة[٣].

ولكن لو كان صاحب الكفاية قد اشتبه بين المدلول العقليّ والمدلول الاستعماليّ، للزم أن يكون المدلول هو الإرادة، لا اللفظ، فيصبح التغاير حقيقيّاً، لا اعتباريّاً، وخرج عمّا هو مقصوده من تصحيح استعمال اللفظ في شخصه، فهذا شاهد علىٰ أنّ مقصوده من الإرادة ليست هي إرادة إيجاد اللفظ، بل إرادة التفهيم

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ١٠٥ ـ ١٠٦ بحسب الطبعة التي حقّقها الشيخ سامي الخفاجيّ.

(٢) راجع نفس المصدر، ص ١٠٦.

(٣) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٦٥ بحسب طبعة آل البيت.

، فهو يقصد أنّ هذا اللفظ من حيث إنّه أُريد به التفهيم دالٌّ، ومن حيث إنّه
هيم نفسه به مدلولٌ.

، يبقىٰ الكلام في كبرىٰ هذا المطلب، وهو: أنّ التغاير الاعتباريّ هل يكفي
حذور التقابل بين الدالّ والمدلول، أو لا؟

صحيح: عدم الكفاية في أمثال المقام. وتوضيح الأمر: أنّ المتضايفين علىٰ

ل: أن يكون التقابل والتعاند بينهما تقابلاً وتعانداً مفهوميّاً فقط، كما في
المعلوم، ويكفي عندئذٍ التعدّد الاعتباريّ، ويصحّ أن يكون العالم عالماً
يكون هو عالماً ومعلوماً.

ني: أن يكون التعاند بحسب مرحلة وجودهما أيضاً لملاك إضافيّ غير
ضايف، كما في العلّة والمعلول، والسبب والمسبّب، وعندئذٍ لا يكفي التعدّد
يّ، فلا يمكن أن يكون الشيء علّة لنفسه ولو باختلاف الحيثيّة الاعتباريّة.
ّ والمدلول من هذا القبيل، فالأوّل علّة، والثاني معلول في عالم
ا (وإن كان وجودهما وجوداً ذهنيّاً) ولا معنىٰ لكون الشيء علّة لنفسه.

الثاني: ما ورد في تقريرات المحقّق العراقيّ ﷺ من لزوم الجمع بين
لآليّ والاستقلاليّ؛ لأنّ المعنىٰ يلحظ مستقلّاً، واللفظ الدالّ عليه يلحظ
لمعنىٰ ومرآتاً له، فإذا كان المعنىٰ هو نفس ذلك اللفظ بشخصه، كان معنىٰ
ملحوظاً آليّاً ومستقلّاً[1].

إن قلنا: إنّ الاستعمال بابه باب العلامة وذي العلامة لا باب المرآتيّة

ع نهاية الأفكار، ج ١ و ٢، ص ٦١ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

Scanned by CamScanner

والفناء، حيث إنّ العلامة ليست فانية في ذي العلامة، بل تلحظ باستقلالها، وتوجب في نفس الوقت انتقال الذهن إلىٰ ذي العلامة، إذن لا موضوع لهذا الإشكال.

وإن قلنا: إنّ الاستعمال بابه باب المرآتيّة والفناء، بحيث يكون اللفظ كأنّه مغفول عنه بالمرّة، ويكون التوجّه الاستقلاليّ إلىٰ المعنىٰ، فعندئذٍ يأتي موضوع هذا الإشكال، إلّا أنّه ـ كما ترىٰ ـ لا تصل النوبة إلىٰ هذا الإشكال؛ إذ في المرتبة السابقة علىٰ ذلك نقول: لا معنىٰ لكون الشيء فانياً في نفسه حتّىٰ تصل النوبة إلىٰ البحث عن أنّ النظر الفنائيّ والنظر الاستقلاليّ كيف يجتمعان؟ فإنّه بغضّ النظر عن اجتماعهما وعدم اجتماعهما لا معنىٰ لأصل فناء الشيء في نفسه.

وهذا الإشكال ثابت بناءً علىٰ مسلك الفناء حتّىٰ لو غضضنا النظر عن إشكال صاحب الفصول، فالنفترض أنّ إشكال اجتماع المتضايفين وهو عنوان الدالّ والمدلول حللناه بكفاية التعدّد الاعتباريّ، لكنّا نقول: إنّ أصل فناء الشيء في نفسه شيء لا معنىٰ له.

هذا. وإشكال صاحب الفصول ـ الذي يأتي سواء قلنا بمسلك الفناء أو بمسلك العنائيّة ـ أيضاً إشكال في المرتبة السابقة علىٰ إشكال المحقّق العراقيّ ﷺ، فيقال: إنّه لا يعقل اتّحاد الدالّ والمدلول، سواء فرضنا ذاك الدالّ مرآة إلىٰ نفسه أو علامة عليه حتّىٰ يتكلّم في كيفيّة لحاظ المرآة وذي المرآة، وأنّ اللحاظين هل يجتمعان، أو لا؟

وكان الأولىٰ به ﷺ بدلاً عن أن يتشبّث بمثل مسألة اجتماع اللحاظين الآليّ والاستقلاليّ أن يتمسّك بعدم معقوليّة فناء الشيء في نفسه، أو عدم معقوليّة اجتماع الدالّ والمدلول علىٰ شيء واحد.

Scanned by CamScanner

ي: أنّ هناك مطالب ثلاثة وقع عند الأصحاب الخلط بينها، في
كلّ واحد منها عن الآخر محتوىً، وقد لا يكفي ملاك بعضها

ة الوضعيّة تصوّريّة، أو تصديقيّة؟
ة الوضعيّة تابعة للإرادة، أو لا؟
ي معنىٰ اللفظ قيد الإرادة، أو لا؟
م في هذه المطالب الثلاثة، وافتراق كلّ واحد منها عن الآخر

سعيّة تصوّريّة أو تصديقيّة؟

وّل: وهو: أنّه «هل الدلالة الوضعيّة تصوّريّة أو تصديقيّة؟»،
ن بيان جوهر الدلالة الوضعيّة وحقيقتها، هل هي عبارة عن
صورة اللفظ إلىٰ صورة المعنىٰ، أو عبارة عن الكشف عن أمر
المتكلّم؟ وملاك ذلك هو أن نرىٰ أنّ الوضع هل هو عبارة عن

Scanned by CamScanner

التعهّد، أو عبارة عن الاعتبار بمعنىً يشمل مسلك جعل السببيّة الواقعيّة أ

فإن قلنا بالأوّل، بمعنىٰ: أنّ المتكلّم متعهّد بأن لا يتكلّم بكلام إلّا إذا ذلك الكلام مثلاً، فقد أوجدنا بهذا التعهّد الملازمة بين وجودين خ أحدهما: وجود اللفظ، والآخر: وجود المعنىٰ خارجاً، أعني: وجود إرا حقيقةً في نفس المتكلّم. ومتىٰ ما عرفنا الملازمة بين وجودين خ فلا محالة تصبح المعرفة بأحدهما سبباً للتصديق بالآخر. وهذا مع التصديقيّة.

وإن قلنا بالثاني، كان من المستحيل أن تكون الدلالة الوضعيّة ت ولا تعدو عن كونها تصوّريّة؛ وذلك لأنّ هذا الاعتبار إن أوجد مجرّد ا صورة المعنىٰ وصورة اللفظ في الذهن مثلاً، من دون إيجاد ملازمة خا وجود اللفظ ووجود الإرادة في نفس المتكلّم، فمن الواضح أنّ هذا يترتّب عليه هو انتقال الذهن من إحدىٰ الصورتين إلىٰ الأُخرىٰ، للكشف عن وجود الإرادة خارجاً والتصديق بها؛ لأنّ التصديق بها إنّما طريق معرفة وجود ما يلازمها خارجاً، حتّىٰ يكون وجود هذا الملازم ب وجودها، وبدون ذلك لا نملك أيّ برهان علىٰ وجودها حتّىٰ ت التصديقيّة، ومجرّد الاعتبار أو القرن في الذهن بين صورة اللفظ والم برهاناً علىٰ وجود المعنىٰ وإرادته في نفس المتكلّم، وأمّا إن كان هذ عبارة عن إيجاد الملازمة بين إيجاد اللفظ وإرادة المعنىٰ، فهذا عبارة التعهّد بأن يريد المعنىٰ عند ذكر اللفظ، فقد رجعنا إلىٰ مسلك التعهّد.

---

(١) أي يشمل نظريّة القرن الأكيد.

Scanned by CamScanner

لت: إنّنا نفترض أحد طرفي الاعتبار هو اللفظ، والطرف الآخر ليس هو
نىٰ مطلقاً، بل مقيّداً بالإرادة، فلا محالة يدلّ اللفظ علىٰ الإرادة.
إن كان المقصود بالإرادة مفهوم الإرادة مطلقاً، أصبح مفهوم الإرادة علىٰ
داخلاً في معنىٰ اللفظ، أي: أنّ معنىٰ «زيد» مثلاً هو زيد المراد، والذهن
ن صورة لفظ «زيد» إلىٰ صورة معنىٰ «زيد المراد». وهذا غير مربوط
التصديقيّة، وإن كان المقصود بالإرادة مفهوم إرادة شخص المتكلّم
ص، فحينما يقول خالد مثلاً: «زيد» يكون معناه: «زيد المراد في ذهن
فأيضاً لم يكن اللفظ كاشفاً عن الإرادة، وإنّما كان ناقلاً للذهن إلىٰ مفهوم
اصّة، وهي إرادة خالد مثلاً، وهذا غير التصديق بوجود واقع الإرادة، وإن
قصود واقع الإرادة، فلا معنىٰ لإيجاد الملازمة بالاعتبار بين لفظ زيد
رادة معناه، إلّا التعهّد بأن لا يقول: «زيد» إلّا إذا أراد معناه، فرجعنا مرّة
لىٰ التعهّد.
عرفت فيما سبق أنّ مسلك التعهّد غير صحيح، وأنّ الصحيح هو مسلك
بمعنىٰ إيجاد القرن الأكيد بين صورة اللفظ وصورة المعنىٰ، ولو بوسيلة
.
فالصحيح: أنّ الدلالة الوضعيّة لا تعدو أن تكون دلالة تصوّريّة، وموجبة
في عالم الذهن بين صورة اللفظ وصورة المعنىٰ، لا التلازم الخارجيّ بين
اللفظ ووجود إرادة المعنىٰ.
لا إشكال في أنّه تستفاد من ظاهر الكلام الدلالة التصديقيّة أيضاً، لكن
ون باعتبار قرينة الغلبة، بحيث إنّ الغالب في المتكلّم العاقل عن وعي
ر أنّه لا يتكلّم بكلام علىٰ سبيل لقلقة اللسان، وأنّه يقصد به أقوىٰ المعاني

Scanned by CamScanner

الأمر الثامن: في الحقيقة الشرعيّة، ويقع الكلام في ذلك في ثلاثة مقامات:

١ ـ في الأنحاء الممكنة من الوضع ثبوتاً لإيجاد الحقيقة الشرعيّة.

٢ ـ في البحث عن الحقيقة الشرعيّة إثباتاً.

٣ ـ في تصوير ثمرة البحث.

فنقول:

البحث الثبوتيّ للحقيقة الشرعيّة:

المقام الأوّل: في الأنحاء الممكنة من الوضع لإيجاد الحقيقة الشرعيّة.

لا إشكال في أنّه يمكن إيجادها بالوضع التعيّنيّ الحاصل بكثرة الاستعمال، كما لا إشكال في إمكان إيجادها بالوضع التعيينيّ بالتصريح بمثل: «وضعت اللفظ الفلانيّ للمعنىٰ الفلانيّ» وهناك نحو ثالث للوضع تعرّض له صاحب الكفاية ﷺ هنا وإن كان موضعه في الحقيقة هو مبحث الوضع، وهو: أنّ الوضع التعيينيّ كما قد يكون بالتصريح بمثل «وضعت» كذلك قد يكون بنفس الاستعمال. وهذا وإن كان مطلباً كلّيّاً لا يختصّ بالمقام، إلّا أنّه إنّما تعرّض له هنا باعتبار أنّه يريد أن يكسر سَورة استبعاد الوضع التعيينيّ، حيث يقال: لو كان الرسول ﷺ قد قال: «وضعت

Scanned by CamScanner

اللفظ الفلانيّ للمعنىٰ الفلانيّ»، لنقل إلينا علىٰ ما يأتي بيانه، فأراد أن يذكر شقّاً آخر للوضع التعيينيّ لا يكون فيه استبعاد، وهو حصوله بنفس الاستعمال. ومن هنا وقع البحث الثبوتيّ في أنّ حصول الوضع بنفس الاستعمال هل يكون معقولاً، أو لا. والكلام في معقوليّة ذلك يقع علىٰ ثلاثة تقديرات:

التقدير الأوّل: أن نبني علىٰ ما هو مسلكنا في باب الوضع، من أنّه أمر واقعيّ يوجده الواضع في ذهن السامع، وهو القرن الأكيد للّفظ بالمعنىٰ، وليس أمراً جعليّاً واعتباريّاً. وبناءً علىٰ هذا، فمن الواضح معقوليّة إيجاد الوضع بالاستعمال؛ فإنّ الاستعمال ليس ـ بحسب الحقيقة ـ إلّا وسيلة من وسائل هذا القرن، كما أنّ قوله: «وضعت اللفظ الفلانيّ للمعنىٰ الفلانيّ» ليس إلّا وسيلة لذلك أيضاً.

التقدير الثاني: أن يكون الوضع إنشائيّاً، من قبيل: المعاملات والمعاوضات، لا واقعيّاً، وعلىٰ هذا المبنىٰ يوجد اتّجاهان:

الاتّجاه الأوّل: ما عن السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ من أنّ المطالب الإنشائيّة أُمور نفسيّة، وأنّ نسبة اللفظ إليها نسبة المبرِز إلىٰ المبرَز، وبناء علىٰ هذا، فنفس الاستعمال لا يمكن أن يكون وضعاً؛ لأنّه أمر خارجيّ، والوضع اعتبار نفسانيّ، أو تعهّد نفسانيّ قائم بنفس الواضع. نعم، يمكن أن يبدّل تعبير (الوضع بالاستعمال) بتعبير (إبراز الوضع بالاستعمال)، فإن أُريد بالوضع بالاستعمال ذلك كان معقولاً، كما أنّ الوضع بمثل «وضعتُ» أيضاً يجب أن يكون بمعنىٰ إبراز الوضع به.

الاتّجاه الثاني: أنّ الأُمور الإنشائيّة إيجاديّة، أي: أنّها اعتبارات توجد بنفس اللفظ. وهذا ما نسب إلىٰ المشهور، وبناء علىٰ هذا يعقل الوضع بالاستعمال، فيستعمل لفظ الماء في معناه، ويتسبّب بذلك إلىٰ إنشاء الوضع، فبحسب الحقيقة هنا استعمالان طوليّان: أحدهما استعمال اللفظ في المعنىٰ، وهذا ليس إنشاء؛ فإنّه

Scanned by CamScanner

استعمال للّفظ في معنىً أفراديّ، والآخر استعمال هذا الاستعمال في إنشاء الوضع.

التقدير الثالث: أن يكون الوضع مفهوماً جامعاً بين الفرد الإنشائيّ والفرد الواقعيّ بأن يقال: إنّ الوضع هو تخصيص الواضع وتعيينه للمعنىٰ، وهذا التخصيص والتعيين له فرد إنشائيّ، كأن يقول: عيّنت وخصّصت ونحو ذلك، وله فرد حقيقيّ وواقعيّ، وهو استعمال اللفظ في المعنىٰ، فهذا من قبيل التسليط مثلاً الذي له فرد إنشائيّ يحصل بمثل سلّطت وبعت وملّكت، وفرد واقعيّ، وهو التسليط الخارجيّ، فاستعمال اللفظ في المعنىٰ بنفسه مصداق لتخصيص اللفظ بالمعنىٰ.

وهذا البيان غير صحيح؛ وذلك لأنّ الاستعمال دائماً جزئيّ، ويكون استعمالاً لشخص هذا اللفظ لهذا المعنىٰ، بينما الوضع دائماً كلّيّ لا يختصّ بشخص جزئيّ، وفرد خاصّ من أفراد اللفظ فدعوىٰ أنّ الاستعمال فرد حقيقيّ للوضع والتعيين خلط بين تعيين الشخص وتعيين النوع. نعم، هذا الاستعمال قرنٌ لهذا الفرد من صورة اللفظ بفرد من صورة المعنىٰ، وهذا القرن إذا تكرّر، أو كان مشتملاً علىٰ خصوصيّة كيفيّة تجعله أكيداً يوجب في الذهن دلالة كلّ فرد مماثل لهذا الفرد من صورة اللفظ علىٰ الفرد المماثل لصورة المعنىٰ، لكن هذا رجوع إلىٰ المسلك المختار.

هذا. وقد اعترض علىٰ الوضع التعيينيّ بالاستعمال بإشكالين:

الأوّل: لزوم اجتماع لحاظ آليّ واستقلاليّ، حيث إنّ اللفظ يلحظ في الاستعمال آليّاً، وفي الوضع استقلاليّاً[1]، وهذا مبنيّ علىٰ كون باب الاستعمال باب الآليّة والفناء لا باب العلامة وذي العلامة.

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٣ ـ ٣٤.

Scanned by CamScanner

وعلىٰ أيّ حال، فهذا الإشكال غير صحيح؛ فإنّنا لو تكلّمنا علىٰ التقدير الأوّل، أي: علىٰ مسلكنا في الوضع، قلنا: متىٰ ما حصل القرن الأكيد كفىٰ، ولا يشترط اللحاظ الاستقلاليّ للّفظ والمعنىٰ؛ فإنّ اشتراطه مبنيّ علىٰ تخيّل أنّ الوضع حكم جعليّ للّفظ علىٰ المعنىٰ، والحاكم يجب أن يلحظ موضوع حكمه، بينما ليس الوضع إلّا قرناً واقعيّاً، وليس حكماً؛ ولذا قد يحصل صدفة وبأسباب تكوينيّة، وقد يحصل بكثرة الاستعمال، مع أنّ لحاظ اللفظ في الاستعمال آليّ حسب الفرض.

ولو تكلّمنا علىٰ التقدير الثاني، وهو كون الوضع أمراً إنشائيّاً، فإن قلنا: إنّ الأمر الإنشائيّ قائم بالنفس، وإنّ اللفظ مبرز له، إذن فاللحاظ الآليّ يكون في عالم المبرِز، أقصد في الاستعمال، واللحاظ الاستقلاليّ يكون في عالم المبرَز، ولا محذور في ذلك. وإن قلنا: إنّ الإنشائيّات أُمور تسبيبيّة وإيجاديّة، فأيضاً لا يوجد محذور؛ لما عرفت من أنّه يوجد في الحقيقة استعمالان، ولحاظ اللفظ في الاستعمال الأوّل آليّ، وفي الاستعمال الثاني استقلاليّ، فهو قد استعمل لفظ «الماء» في معناه، ويكون لحاظه للفظ «الماء» باعتبار هذا الاستعمال آليّاً، وقد استعمل الاستعمال الأوّل في إنشاء الوضع، فقد لاحظ الاستعمال الأوّل في هذا الاستعمال الثاني آليّاً، ولكن لاحظ اللفظ استقلاليّاً، فلم يجتمعا في رتبة واحدة.

وأمّا علىٰ التقدير الثالث، ففرض كون الاستعمال فرداً حقيقيّاً للوضع والتخصيص مساوق لفرض عدم الاحتياج إلىٰ اللحاظ الاستقلاليّ، وإن لم نقبل كون الاستعمال مصداقاً للوضع، لم تصل النوبة إلىٰ هذا الإشكال.

الثاني: أن يقال: إنّ الاستعمال يجب إمّا أن يكون حقيقيّاً علىٰ أساس العلقة الوضعيّة، أو مجازيّاً علىٰ أساس العلاقة بين المعنىٰ المجازيّ والمعنىٰ الحقيقيّ. وهذا الاستعمال لا هو حقيقيّ؛ لعدم العلقة الوضعيّة؛ لأنّ المفروض أنّه يوضع بهذا

Scanned by CamScanner

الاستعمال، ولا مجازيّ؛ إذ لا معنىٰ حقيقيّ تفرض العلاقة بينه وبين المعنىٰ المجازيّ[١].

وقد يتخيّل في رفع هذا الإشكال أنّ هذا الاستعمال يصحّح بكونه استعمالاً حقيقيّاً؛ فإنّه استعمال في نفس المعنىٰ الموضوع له، فإنّ الوضع ثابت في وقت الاستعمال؛ لأنّ الوضع هنا وإن كان بنفس الاستعمال فهو متأخّر عنه، إلّا أنّه متأخّر عنه رتبةً لا زماناً؛ فإنّ المعلول معاصر زماناً لعلّته، فهذا استعمال للمعنىٰ الموضوع له بالوضع الحاليّ في آن الاستعمال.

إلّا أنّ التحقيق أن يقال: إنّ الاستعمال علىٰ نحوين:

أحدهما: الاستعمال التفهيميّ، أي: الاستعمال الذي يراد به نقل ذهن السامع إلىٰ المعنىٰ ولو شأناً واقتضاءً.

والثاني: الاستعمال غير التفهيمي، وهو ممكن حتّىٰ في المعاني الأجنبيّة عن اللفظ، كأن يستعمل أحدٌ لفظ الماء في الحجر لا بمعنىٰ نقل ذهن السامع من هذا اللفظ إلىٰ معنىٰ الحجر، بل بمعنىٰ مجرّد إلقاء اللفظ بلحاظ أنّه قالب للمعنىٰ وكأنّه هو المعنىٰ وإن كان هذا الاستعمال يعدّ غلطاً ومستهجناً لأنّه لغو.

فإن كان المقصود في المقام دعوىٰ الوضع بالاستعمال التفهيميّ، فالإشكال مسجّل علىٰ ذلك، ولا جواب عليه؛ فإنّ التفهيم يجب أن يكون إمّا بوضع سابق أو بعلاقة مع المعنىٰ الحقيقيّ، وأمّا الوضع الذي يكون بنفس هذا الاستعمال التفهيميّ فلا يمكن أن يكون مصحّحاً للتفهيم؛ فإنّه دور واضح؛ إذ الوضع في طول الاستعمال التفهيميّ، والاستعمال التفهيميّ يتوقّف علىٰ الوضع باعتبار احتياج

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٢ بحسب طبعة المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

التفهيم إلىٰ الوضع أو علاقة المجاز.

إلّا أنّه يمكن أن نقصد الاستعمال غير التفهيميّ. ويمكنكم تسميته هنا بـ«الاستعمال الإعلاميّ»؛ إذ يقصد به الإعلام عن الوضع، ومثل استعمال لفظ الماء في الحجر في غير المقام وإن كان غلطاً ومستهجناً عند العقلاء للّغويّة وعدم الفائدة، لكن الاستعمال في المقام لا يعدّ غلطاً ومستهجناً؛ لأنّ فائدته هو الوضع حسب الفرض.

البحث الإثباتيّ للحقيقة الشرعيّة:

المقام الثاني: في البحث الإثباتيّ للحقيقة الشرعيّة.

ونتكلّم أوّلاً في الوضع التعيّنيّ، وثانياً في الوضع التعيينيّ بجملة صريحة من قبيل: «وضعت»، وثالثاً في الوضع التعيينيّ بالاستعمال الذي قلنا بإمكانه:

أمّا الوضع التعيّني، فيتوقّف تسليمه في المقام علىٰ عدّة أُمور:

١ ـ عدم تداول هذه الألفاظ في هذه المعاني قبل الإسلام، وإلّا فلا معنىٰ لدعوىٰ حصول الوضع التعيّنيّ في المقام، وإنّما يكون استعماله استمراراً وتطبيقاً لنفس العرف السابق. وهذا مطلب يأتي تحقيقه إن شاء الله.

٢ ـ عدم ثبوت الوضع التعيينيّ من أوّل الأمر، فلو أثبتنا ذلك لم تنتهِ النوبة إلىٰ الوضع التعيّنيّ الناشئ من كثرة الاستعمال، والمحتاج إلىٰ طول الزمان، وهذا أيضاً سيأتي تحقيقه.

٣ ـ وجود كثرة استعماليّة معتدّ بها، بحيث تكفي لإيجاد العلقة الوضعيّة.

وهذا قد يستشكل في تحقّقه هنا بأحد تقريبين:

الأوّل: أنّه لم يعلم كون استعمال النبيّ ﷺ خاصّة بالمقدار الكافي. نعم، لو ضُمّ

Scanned by CamScanner

إليه استعمال الصحابة في عصر ﷺ لكثرتها الكاثرة، أمكن القول بكفاية ذلك، ولكن الحقيقة عندئذٍ لا تكون بجعل الشارع، بل بجعل مركّب من الشارع والمتشرّعة.

والجواب: أنّنا لا نشترط أن تكون الحقيقة الشرعيّة مستندة إلىٰ الشارع وحده؛ لأنّ الغرض الفقهيّ قد تعلّق بظهور لفظ «الصلاة» في لسان النبيّ ﷺ في المعنىٰ الفلانيّ، ويكفي فيه تماميّة الوضع اجتماعيّاً في زمانه بأيّ سبب كان.

الثاني: أنّ الكثرة الاستعماليّة وإن كانت موجودة، ولو بضمّ استعمالات الصحابة، لكن هذه الاستعمالات كانت دائماً مقرونة بالقرينة، فلا تؤدّي إلىٰ الوضع التعيّنيّ. فكأنّ صاحب هذا الإشكال يشترط في الوضع التعيّنيّ عدم ضمّ القرينة؛ وكأنّ الوجه في هذا الشرط هو: أنّ القرن الشديد عند فرض القرينة يحصل بين المعنىٰ الشرعيّ واللفظ المقترن بالقرينة، لا بين المعنىٰ الشرعيّ وذات اللفظ مطلقاً.

إلّا أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ القرينة لو كانت مشخّصة بعينها، كأن يقال دائماً مثلاً: «الصلاة الشرعيّة» تمّ الإشكال، ولكن الأمر ليس كذلك؛ فإنّ هذه القرينة ولو سلّم وجودها في الموارد المختلفة، لكنّها قرائن مختلفة من حال تارة، وارتكاز أُخرىٰ، ولفظٍ ثالثةً، وفعل رابعةً، علىٰ اختلاف هذه القرائن وتكثّرها، فليس هنا شيء معيّن يدخل في القرن بين اللفظ والمعنىٰ. ومجرّد الجامع الانتزاعي بينها لا يقيّد اللفظ.

وكذلك الحال لو فرضت القرينة قرينة عامّة ارتكازيّة، فهي لا تدخل في دائرة القرن في ذهن الإنسان الاعتياديّ؛ لعدم الالتفات إليها تفصيلاً، وإنّما الالتفات التفصيليّ إلىٰ اللفظ والمعنىٰ.

Scanned by CamScanner

وأمّا الوضع التعيينيّ 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 بالإلقاء علىٰ المُجتمع، لا بالوضع في غرفته، أو عند شخص واحد. ونحن لا نحتمل أنّه ﷺ ألقىٰ المطلب اجتماعيّاً ولم ينقل بأيّ شكل من الإشكال، مع تمام اهتمامهم بنقل كلّ ما يسترعي الانتباه من سيرته ﷺ.

وأمّا الوضع التعيينيّ الاستعماليّ فليس أمراً مستبعداً، كما كان التعيينيّ التصريحيّ مستبعداً؛ لأنّه في التعيينيّ التصريحيّ كان يفترض صدور جملة إنشائيّة في مقام الوضع، وكان يستبعد عدم نقلها إلينا كما عرفت. وأمّا هنا، فيفترض صدور استعمال عن النبيّ ﷺ، وما أكثر استعماله لهذه الألفاظ، فلعلّ أوّل الاستعمالات كان إعلاميّاً.

إلّا أنّ هذا المقدار من البيان إنّما يُثبت مجرّد عدم البُعد، ولا يكفي ذلك، بل لابدّ من إقامة دليل علىٰ هذا الوضع حتّىٰ يثبت.

وغاية ما يتحصّل من كلماتهم في مقام الاستدلال علىٰ ذلك هي: أنّ النبيّ ﷺ كان مخترعاً لهذه المركّبات الاعتباريّة، وسيرة العقلاء جارية علىٰ أنّ المخترع لأُمور جديدة يتصدّىٰ إلىٰ 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 الصغرىٰ، وهي كون الشارع مخترعاً لمركّبات، والكبرىٰ، وهي كون سيرة العقلاء في مثل ذلك وضع ألفاظ للمعاني الجديدة، فغاية ما يفيد ذلك الظنّ بأنّ الشارع لم يتجاوز السيرة العقلائيّة في المقام، فهو أيضاً وضع ألفاظاً لهذه المعاني. أمّا دعوىٰ القطع بذلك، فلا يمكن إلّا بنحو المجازفة، ولا دليل علىٰ حجّيّة مثل هذا

Scanned by CamScanner

الظنّ.

إلّا أنّه يمكن إجراء تعديل علىٰ هذه الصيغة يدفع الإشكال، وذلك بأن يقال: إنّ ثبوت السيرة العقلائيّة وديدنهم علىٰ وضع المخترع لألفاظ في مقابل المعاني التي اخترعها يعطي دلالة التزاميّة عرفيّاً، وظهوراً لفظيّاً لنفس الاستعمال الأوّل الذي صدر منه ﷺ في أنّه في مقام إيجاد الوضع. ولا فرق في حجّيّة الظهور اللفظيّ بين كونه ظهوراً للّفظ في المعنىٰ المستعمل، أو ظهوراً لنفس الاستعمال.

هذا، ولكن ـ علىٰ رغم تعديل البيان بهذا النحو ـ يمكن أيضاً الإيراد عليه بمنع الصغرىٰ، بأن يقال: إنّ النبيّ ﷺ ليس مخترعاً لها، بل كانت موجودة قبل مجيء الشرع والشريعة، وإنّما الشارع عبّر عنها بتلك التعابير.

ويمكن الاستيناس لذلك بعدد كثير من الآيات، كقوله تعالىٰ في سورة آل عمران: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَآئِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ﴾[1]، وقوله تعالىٰ في سورة إبراهيم: ﴿رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾[2]، وفي سورة إبراهيم أيضاً: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾[3]، وفي سورة مريم: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾[4]، وفي سورة مريم أيضاً: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾[5]، وفي سورة طه: ﴿فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾[6].

---

(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.

Scanned by CamScanner

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 عِندَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾[٥]، وفي سورة البقرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[٦]، وفي سورة الماعون: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ * وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ * فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾[٧]، فانّ ظاهر السياق في هذه الآية أنّها في الكفّار، لا في الذين أسلموا، فبلحاظ أمثال هذه الآيات يمكن أن يقال ـ على الأقلّ في خصوص الصلاة ـ: إنّ الشارع ليس هو المخترع للمعنى الجديد، بل يمشي حسب الاصطلاح الجاري قبل الشريعة الإسلاميّة.

فإن قيل: إنّ هذه الآيات وإن دلّت على أنّه كانت هناك صلاة وزكاة وصيام قبل الإسلام، ولكن لعلّه استعملت هذه الكلمات في المعنى اللغويّ؛ إذ لا يمكن حمل هذه الكلمات على المعنى الشرعيّ بدعوى: أنّها في عهد صدورها كان معناها الحقيقيّ هو المعنى الشرعيّ، فنحملها على ذلك من باب أصالة الحقيقة؛ فإنّ 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 ـ ٥.

Scanned by CamScanner

معناه: الاعتراف بالحقيقة الشرعيّة، فإن اعترفنا بذلك في مرتبة سابقة، فهو المطلوب، وإلّا قلنا: إنّ هذه الألفاظ لعلّها استعملت في معانيها اللغويّة، فهذه الآيات لا يمكن أن نثبت بها قدم المعاني، إلّا بأن نثبت الحقيقة الشرعيّة في مرتبة سابقة.

قلنا: إنّنا: إمّا أن نقول: إنّا نسلّم بكون لفظة «الصلاة» صارت حقيقة بعد مرور زمان ولو بكثرة الاستعمال، فنجري أصالة الحقيقة في ذلك، ونثبت أنّ المقصود بها المعنىٰ الشرعيّ، خصوصاً في الآيات المدنيّة مثلاً، وما هو محلّ النزاع فعلاً إنّما هو الوضع التعيينيّ، فنعترف بالوضع التعيّنيّ، ونثبت أنّ هذه المعاني كانت قديمة، فليس الشارع هو المخترع لها.

أو نقول: إنّه يكفينا الشكّ؛ فإنّ هذه الآيات توجب احتمالاً كبيراً بأنّ الصلاة بالمعنىٰ الشرعيّ، كانت موجودة في مرتبة سابقة، وهذا الاحتمال يكفي لإبطال الدليل؛ لأنّه كان يتوقّف علىٰ الجزم بالصغرىٰ.

بل يمكن أن نصعّد أزيد من هذا ونقول: كما أنّ هذه المعاني كانت قديمة كذلك هذه الألفاظ كانت ثابتة عند العرب قبل الإسلام. والذي يقرّب ذلك: أنّه كان يوجد عدد كبير من العرب يدين بدين اليهوديّة والنصرانيّة في جزيرة العرب وغيرها، وهم ـ لا محالة ـ كانوا يمارسون عباداتهم، وهي تلك المعاني الشرعيّة التي ثبت قدمها، فهل كانوا يعبّرون عنها بنفس هذه الألفاظ، أو كانوا لا يعبّرون عنها بشيء، أو كانوا يعبّرون عنها بألفاظ أُخرىٰ؟

أمّا الأوّل، فهو المطلوب، وأمّا الثاني فغريب؛ إذ كيف يوجد شيء شائع داخل في حياتهم ولا يعبّرون عنه بشيء؟! وأمّا الثالث فغريب أيضاً؛ إذ لو كانت هناك كلمة أُخرىٰ حيّة غير الصلاة تستعمل لنفس المعنىٰ لما أمكن عادة أن تموت دفعة

Scanned by CamScanner

واحدة وبمجرّد أن جاء الإسلام بحيث لا يوجد عين ولا أثر عنها في التراث القديم من كتاب وسنّة وحديث وأشعار وخطب وما إلىٰ ذلك.

نعم، يمكن افتراض استغناء الإسلام عن تلك الألفاظ بالتدريج، لكن الاستغناء التدريجيّ يستدعي الخفاء التدريجيّ، فالظاهر: أنّ القرآن جرىٰ علىٰ نفس التعبير العربيّ الدارج، وممّا يؤكّد ذلك تعبير القرآن عن عمل المشركين بالصلاة كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، فإنّ مقتضىٰ سياق الآية أنّها وردت في الكفّار. فهاتان الآيتان تنظران في تعبيرهما بالصلاة إلىٰ الزمن الحاضر للمشركين أو الكفّار في زمن نزول الآية لا إلىٰ أيّام الأُمم السالفة. وممّا يؤيّد ذلك أيضاً ورود كلمة الصلاة في إنجيل برنابا[1] بناءً علىٰ احتمال كونه مترجماً قبل الإسلام، وأيضاً كان تمام العرب والمشركين يحجّون، وكانت كلمة الحجّ داخلة في لغة العرب وأعرافهم وتقاليدهم، وقد سمّوا السَنَة بالحجّ، وثماني حجج[2] يعني: ثماني سنين.

وبالجملة اتّضح: أنّ هذا الدليل غير تامّ، فلا دليل علىٰ الوضع التعيينيّ الاستعماليّ.

بقي شيء، وهو: أنّنا كنّا فارضين الفراغ عن أصل استعمال الشرع لهذه الكلمات في معانيها الشرعيّة، فتكلّمنا في أنّه: هل يمكن دعوىٰ الوضع التعيّنيّ بكثرة الاستعمال، أو الوضع التعيينيّ الاستعماليّ بالاستعمال، أو لا؟ وهناك من

---

(١) ورد نقل ذلك في أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٤ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ ﷺ.

(٢) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿عَلَىٰ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ﴾، سورة القصص، الآية: ٢٧.

Scanned by CamScanner

استشكل في هذا الأصل الموضوعيّ، وهو الاستعمال، وذلك بدعوىٰ: أنّه يمكن القول بأنّ النبيّ ﷺ لم يستعمل كلمة «الصلاة» في معناها الشرعيّ أصلاً، وإنّما استعملها في معناها اللغويّ، وأراد المعنىٰ الشرعيّ علىٰ نحو تعدّد الدالّ والمدلول، بتقريب: أنّ المعاني الشرعيّة بالنسبة للمعاني اللغويّة نسبة الحصص إلىٰ الكلّيّ، فالصوم والحجّ والغُسل الشرعيّة حصص في كلّيّ الصوم والحجّ والغُسل بمعناها اللغويّ، بل وحتّىٰ الصلاة يمكن أن يدّعىٰ فيها ذلك، باعتبار أنّ الصلاة بمعنىٰ الانعطاف والتوجّه[1]، لا الدعاء، ولهذا قد يكون من العبد إلىٰ المولىٰ، وقد يكون بالعكس، وهذا العمل المخصوص قد جعل في الشريعة انعطافاً وتوجّهاً، فيقال: إنّه

---

(١) هذا التفسير للصلاة ورد في كلام الشيخ الإصفهانيّ ﷺ في نهاية الدراية، ج ١، ص ٤٦ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ في قم، وجاء ذكره في المقالات أيضاً، ج ١، ص ١٣٣ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ، كما أنّ الإشكال في استعمال اللفظ في معناه الشرعيّ بإبداء احتمال إرادة المعنىٰ اللغويّ الذي يكون المعنىٰ الشرعيّ حصّة منه قد أُشير إليه في المقالات في تلك الصفحة.

هذا، وأصل فكرة افتراض أنّ استعمال تلك الألفاظ كانت في معانيها اللغويّة، وأنّ خصوصيّة المعاني الشرعيّة أُفهمت بالقرينة (بقطع النظر عمّا فرض في المتن من انطباق المعنىٰ اللغويّ علىٰ المعنىٰ الشرعيّ بما فيه من الخصوصيّات انطباق الكلّيّ علىٰ حصصه) منسوبة إلىٰ الباقلّانيّ (راجع نهاية الأفكار، ج ١، ص ٧١ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم).

وجواب ذلك ما أوردناه في المتن، فإنّ هذا لا يكون إلّا بافتراض نكتة عامّة ارتكازيّة نشير إلىٰ خصوصيّات المعنىٰ الشرعيّ، أو بافتراض نكات متفرّقة في الموارد المتفرّقة، وكلا الافتراضين لا يضرّان بالوضع التعيّنيّ، كما جاء شرحه في المتن، أمّا افتراض وجود قرينة لفظيّة متكرّرة دائماً مع تلك الألفاظ، فغير محتمل؛ إذ لو كان لوصلنا خلال النصوص الواصلة.

Scanned by CamScanner

استعمل اللفظ في الجامع، وهناك قرينة عامّة ارتكازيّة تدلّ علىٰ خصوصيّة هذا الجامع، فالحصّة قد دُلّ عليها بتعدّد الدالّ والمدلول.

إلّا أنّ هذا الإشكال لا يرد علىٰ الوضع التعيّني[1] فإنّ صاحب الإشكال كأنّما يرىٰ أنّ الوضع التعيّني لا يكون إلّا باستعمال اللفظ في نفس تلك الحصّة مراراً كثيرة مجازاً إلىٰ أن يبلغ حدّ الحقيقة، وأمّا إذا استعمل في معنىً أعمّ، فاللفظ لم يستعمل في ذلك المعنىٰ المعيّن مراراً كثيرة حتّىٰ يصبح حقيقة فيه، وهذا جمود علىٰ عبارة: (أنّ الوضع التعيّنيّ يحصل بكثرة الاستعمال)، ولكن لا موجب للجمود علىٰ عنوان هذا المطلب، بل لابدّ من الالتفات إلىٰ نكتته، وهي: أنّ كثرة الاستعمال توجد الاقتران الأكيد الشديد، ولا معنىٰ للوضع إلّا ذلك، وهذا كما يحصل بكثرة الاستعمال في الخاصّ بما هو خاصّ مجازاً، كذلك يحصل لو أُطلق اللفظ وأُريد الجامع، وكانت هناك قرينة عامّة ارتكازيّة تدلّ علىٰ إرادة الخصوصيّة؛ لأنّ الذهن البشري يتعوّد بذلك علىٰ أنّه: متىٰ ما سمع هذا اللفظ انتقل إلىٰ الحصّة، حيث إنّ القرينة ارتكازيّة وليست ملتفتاً إليها تفصيلاً، والذهن يلتفت إلىٰ اللفظ والمعنىٰ التفاتاً تفصيليّاً، فتحصل العلاقة الأكيدة في الذهن البشري بين اللفظ والحصّة، وكذا الحال إذا فرضت قرائن خاصّة متفرّقة في الموارد المختلفة، فحيث إنّه لم تتكرّر قرينة معيّنة في كلّ الموارد تصبح العلاقة بين نفس اللفظ

---

(١) كما لا يرد علىٰ الوضع التعيينيّ الاستعماليّ أيضاً؛ لأنّنا نستفيده من ظاهر حال المخترع المستعمِل في إرادة الوضع للمعنىٰ الجديد، ولا موضوع لهذا الإشكال بناءً علىٰ الوضع التعيينيّ الإنشائيّ؛ لأنّه لم يكن المدّعىٰ كشف الوضع عن طريق الاستعمال، كي يورد عليه بأنّ الاستعمال كان في المعنىٰ اللغويّ، وأنّ فهم الخصوصيّات الشرعيّة كان بقرينة ما.

Scanned by CamScanner

والحصّة في ذهن الإنسان الاعتيادي. نعم، لو فرضت قرينة لفظيّة واحدة متكرّرة في تلك الموارد، تكون هي الدالّة علىٰ الخصوصيّة، ويكون اللفظ مستعملاً في الجامع، لم يصبح اللفظ حقيقة في الحصّة، ولكن الأمر ليس كذلك.

وقد تحصّل من تمام ما ذكرناه: أنّه لو كانت هذه المعاني مخترعات للشارع ثبت الوضع التعيينيّ الاستعماليّ بالتقريب المتقدّم بعد إصلاحه بالنحو الذي عرفت، وإن قلنا: إنّها قديمة، فلو فرضت الألفاظ حديثة إذن ثبت الوضع التعيّنيّ الناشئ بكثرة الاستعمال؛ فإنّه وإن كنّا لا نملك دليلاً عندئذٍ علىٰ الوضع التعيينيّ، لكن كثرة الاستعمال موجودة علىٰ أيّ حال[1]، وإن قلنا: إنّ الألفاظ أيضاً كانت

---

(١) قد فرض أُستاذنا الشهيد﵀ أنّه علىٰ تقدير حداثة هذه الألفاظ لتلك المعاني يدور الأمر بين أحد احتمالين لا ثالث لهما: فإمّا أن نقول: إنّ الشريعة الإسلاميّة مخترعة لتلك المعاني المخصوصة والأعمال المركّبة، وعندئذٍ يتعيّن كون الشارع هو الواضع لتلك الألفاظ وضعاً تعيينيّاً لتلك المعاني بالاستعمال الأوّل علىٰ ما هو ظاهر حال المستعمِل في استعماله، وإمّا أن نقول: إنّ هذه المعاني قديمة بلحاظ الشرائع السابقة، وعندئذٍ تثبت الحقيقة الشرعيّة لهذه الألفاظ بقدر ما يكون في الوضع التعيّنيّ، بلحاظ كثرة الاستعمال، فلا تثبت تلك المعاني لتلك الألفاظ إلّا في وقت متأخّر عن بدء رسالة الرسول ﷺ.

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 السنّة.

وتوضيح ذلك: أنّه لئن شكّك بناءً علىٰ حداثة هذه الألفاظ لتلك المعاني في ظهور حال الشارع المستعمِل في كون الاستعمال بهدف الوضع التعيينيّ، لا أظنّ أن يكون بالإمكان التشكيك في ظهور حاله في كونه بصدد تأسيس مصطلحات جديدة، ولو عن طريق تكثير الاستعمال المؤدّي إلىٰ صيرورة تلك المعاني معاني حقيقيّة لتلك الألفاظ ←

Scanned by CamScanner

→

بالتدريج وبالوضع التعيّنيّ، فلا نقول: إنّ الوضع وجعل المصطلح كان خارجاً عن هدف المستعمِل، وأنّ الوضع التعيّنيّ حصل قهراً ومن دون اقتران بالقصد من قبله، كما قد يكون هو المقصود بالاحتمال الثاني، ولا نقول أيضاً: إنّ الوضع تمّ بالاستعمال الأوّل؛ لمكان التأكّد الكيفي، في أوّل قرن كما هو الحال في الاحتمال الأوّل، بل نحتمل أنّ المستعمِل رغم أنّه كان بصدد إبراز مصطلحاته الجديدة لم يكن الاستعمال الأوّل كافياً لتركّز المصطلح؛ وذلك لعدم اشتمال القرن الأوّل علىٰ التأكّد الكيفيّ 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 التعيّنيّ، وهذا الفرض أيضاً أنتج الوضع التعيّنيّ، ولكن هذا الفرض يشتمل علىٰ ميزة إضافيّة علىٰ الثمرة التي فرضت للاحتمال الثاني. وتوضيح ذلك: أنّ الثمرة التي فرضت للاحتمال الثاني إنّما هي حمل تلك الألفاظ علىٰ المعاني الشرعيّة في الأيّام المتأخّرة عن بدء الرسالة، لا في الأيّام الأُولىٰ؛ وذلك لعدم تماميّة الوضع التعيّنيّ في بادئ الأمر، من دون فرق في ذلك بين الكتاب والسنّة، في حين أنّه بناءً علىٰ الفرض الذي فرضناه يكون هناك فرق بين الكتاب والسنّة، فبلحاظ السنّة يكون التفصيل بين الأيّام الأُولىٰ للرسالة والأيّام الأخيرة معقولاً؛ لأنّ الوضع التعيّنيّ إنّما يتمّ بلحاظ الأيّام المتأخّرة لا الأيّام الأُولىٰ. أمّا بلحاظ الكتاب، فبما أنّ الكتاب لم يكن تنزيله ـ رغم نزوله نجوماً لا دفعة ـ 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 تأكّد القرن بالتدريج لا دفعة واحدة يكون ظاهر حاله ـ لا محالة ـ إرادة تلك المعاني المصطلحة حتّىٰ في الآيات النازلة في الأيّام الأُولىٰ، فلئن كانت الطهارة مثلاً في نظر هذا المؤلّف لها معنىً خاصّ، أو لها مصداق جديد زائداً المصداق الظاهريّ من الطهارة، تحمل ـ لا محالة ـ كلمة «الطهور» أو كلمة

←

Scanned by CamScanner

موجودة في البيئة العربيّة قبل الإسلام، فأيضاً يكون المعنىٰ الشرعيّ حقيقيّاً للّفظ، وإن كان معنىً لغويّاً لا شرعيّاً.

تصوير ثمرة البحث:

المقام الثالث: في تصوير ثمرة النزاع، وهي: أنّه إذا ورد لفظ في الكتاب أو السنّة النبويّة ولم يعرف المراد منه: فإن أنكرنا كونه حقيقة في المعنىٰ الجديد حمل علىٰ المعنىٰ اللغويّ، وإن قلنا بالحقيقة الشرعيّة، وقلنا: إنّ الوضع للمعنىٰ الشرعيّ كان وضعاً ناسخاً للوضع الأوّل، وملغياً له: إمّا بتقريب: أنّ ظاهر حال المخترع حينما يريد أن يضع لفظاً لمعنىً من مخترعاته أنّه ينتزعه من المعنىٰ السابق ويضعه لهذا المعنىٰ، أو بتقريب: أنّ الكثرة في الاستعمال كانت بدرجة صار هذا الوضع والقرن أقوىٰ وآكد من الأوّل وناسخاً له، تعيّن حمله علىٰ المعنىٰ الشرعيّ[1]،

→

«يطهّركم به» ـ حتّىٰ ولو كان نزولها في وقت مبكّر ـ علىٰ ذاك المعنىٰ الخاصّ، أو علىٰ مطلق الطهارة المشتملة علىٰ المصداق الجديد لا علىٰ خصوص الطهارة الظاهريّة المادّيّة.

(١) الأولىٰ من كلا هذين التعبيرين الواردين هنا في المتن تعبير ثالث (ولعلّ مفاده هو المقصود من أحد هذين التعبيرين وإن كان اللفظ قاصراً عن إفادته، ولعلّ القصور كان من تعبيري لا من أُستاذنا الشهيد﵀) وحاصل هذا التعبير الثالث هو أن يقال: إنّ الشارع بما هو شارع قد فرضت له مصطلحات خاصّة له خصّيصاً، أو للشرع بالمعنىٰ الشامل للشرائع السابقة، فحينما يتكلّم بتلك العبائر الخاصّة بما هو شارع تحمل عبائره ـ لا محالة ـ علىٰ تلك المعاني لا علىٰ المعاني اللغويّة، من قبيل: أنّ علماء العربيّة مثلاً حينما يتكلّمون بما هم علماء العربيّة، ويذكرون كلمة الفاعل، أو المفعول، أو المضاف، أو

←

Scanned by CamScanner

وأمّا إذا ثبتت الحقيقة الشرعيّة ولم يثبت النقل، وأنكرنا الآكديّة وكثرة الاستعمال بهذه الدرجة، وقلنا: إنّ ظاهر حال المخترع إنّما هو وضع اللفظ لما اخترعه دون انتزاعه من المعنىٰ الأوّل، فعندئذٍ يتعيّن التوقّف.

إلّا أنّ السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ تبعاً للمحقّق النائينيّ ﷺ أنكر الثمرة في المقام، وقرّب ذلك[1] بأنّه بلحاظ زمان الأئمّة عليهم السلام لا إشكال في صيرورة هذه الألفاظ حقائق في المعاني الشرعيّة، فينحصر الأثر بالنسبة إلىٰ النصوص الدينيّة في زمن الرسول صلى الله عليه وآله من الكتاب والسنّة، وهذه النصوص قد تلقّيناها كلّها عن طريق الأئمّة عليهم السلام، ففي مقام معرفة المراد يجب النظر إلىٰ ما هو الحقيقة في زمان الناقل، وفي ذلك الزمان لا إشكال في كونه حقيقةً في المعنىٰ الجديد.

وهذا البيان غريب؛ إذ لو فرضت تماميّته بالنسبة للسنّة النبويّة فكيف يمكن تماميّته في القرآن الكريم؟! وتوضيح ذلك: أنّ الناقل حينما يكون بصدد نقل المضمون سواء انحفظ اللفظ أو لا يجب أن تكون ألفاظه ذات دلالة علىٰ المقصود في عصره، وأمّا حينما يكون بصدد نقل اللفظ بالخصوص، فلا معنىٰ للحمل علىٰ 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 السنّة أنّهم عليهم السلام كانوا في كثير من الأحيان بصدد نقل نفس اللفظ؛ لشدّة اهتمام المسلمين وقتئذٍ بنصوص

→ المضاف إليه، أو الحال، أو ما إلىٰ ذلك، تحمل عبائرهم علىٰ المعاني المصطلحة في علم العربيّة لا علىٰ المعاني اللغويّة.

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٢٦.

Scanned by CamScanner

النبيّ ﷺ بخصوصيّات ألفاظها، من قبيل: اهتمام الشيعة اليوم في مقام فهم الأحكام بنصوص الأئمّة عليهم السلام بألفاظها.

نعم، قد يقال ـ كما عن المحقّق النائينيّ رحمه الله[1] ـ لإنكار الثمرة: إنّه ليس عندنا مورد مشكوك؛ فإنّه قد وجدت في كلّ ما بأيدينا من الموارد قرينة من حال أو مقال ونحو ذلك. وهذه الدعوىٰ بحاجة إلىٰ فحص دقيق، فعهدتها علىٰ مدّعيها.

Scanned by CamScanner

الأمر التاسع: في الصحيح والأعمّ.

وقع الكلام في أنّ الألفاظ الشرعيّة هل هي أسامي لخصوص الصحيح، أو للجامع بين الصحيح والفاسد؟

وبحثنا في ذلك يقع أوّلاً في باب العبادات ثُمّ في باب المعاملات:

الصحيح والأعمّ في العبادات

أمّا في باب العبادات فالكلام في ذلك يقع في جهات:

تصوير البحث بناءً علىٰ إنكار الحقيقة الشرعيّة

الجهة الأُولىٰ: في إمكان تصوير هذا النزاع بناءً علىٰ إنكار الحقيقة الشرعيّة، وأنّ هذه الألفاظ كانت مجازات في معانيها الجديدة.

لا إشكال في أنّ هذا النزاع له مجال بناءً علىٰ 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؟

Scanned by CamScanner

ولكن يقع الكلام في تصوير النزاع بنحو يكون كلّ من القولين دعوىً معقولة، ومحتملة في نفسها بناءً علىٰ كون تلك الألفاظ مجازات في المعاني الشرعيّة؛ إذ قد يقال: لا معنىٰ للنزاع عندئذٍ، لا في تحديد المعنىٰ الموضوع له؛ لأنّه لم يوضع اللفظ لا للصحيح ولا للأعمّ بحسب الفرض، ولا في تحديد المعنىٰ المجازيّ؛ إذ لا إشكال في صحّة الاستعمال في الصحيح وفي الأعمّ والفاسد مجازاً، ومن هنا اتّجه البحث إلىٰ تصوير صيغة معقولة للنزاع علىٰ هذا التقدير، والصيغ المتصوّرة في المقام عديدة:

منها: أنّ النزاع يكون في تعيين المجاز الأوّل الذي له علاقة بالمعنىٰ الحقيقيّ مباشرةً، فيتعيّن حمل اللفظ عليه بعد العلم بعدم إرادة المعنىٰ الحقيقيّ ما لم تقم قرينة علىٰ صرفه عنه حتّىٰ تصل النوبة إلىٰ المجاز الثاني الذي يكون مناسباً للمجاز الأوّل.

وقد تخيّل المحقّق الخراسانيّ﵀[1] أنّ مجرّد كون أحد المجازين هو ذو العلاقة مع المعنىٰ الحقيقيّ مباشرة، وكون المجاز الآخر ذا علاقة مع المجاز الأوّل لا يكفي لتقديم الأوّل علىٰ الثاني، بل لابدّ من افتراض أنّ الشارع جعل القرينة الصارفة عن المعنىٰ الحقيقيّ قرينة عامّة علىٰ إرادة المجاز الأوّل، فالمجاز الثاني هو الذي يحتاج إلىٰ قرينة معيّنة، وإلّا فإذا تعذّرت الحقيقة فلابدّ من المجاز، وكلاهما مجازان، ولا وجه لتقديم أحدهما علىٰ الآخر من دون قرينة معيّنة.

إلّا أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ فإنّ نفس نكتة تقدّم المعنىٰ الحقيقيّ علىٰ المعنىٰ

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٤ ـ ٣٥ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

المجازيّ توجب أيضاً تقدّم المعنىٰ المجازي الأوّل علىٰ الثاني، فكأنّه تُخيّل أنّ تقديم المعنىٰ الحقيقي وأصالة الحقيقة كان كتعبّد من قِبَل العقلاء، فحينما تتعذّر الحقيقة ينتفي ذاك التعبّد، ويكون كلا المجازين علىٰ حدّ واحد، بينما ليس الأمر كذلك، بل كان تقديم المعنىٰ الحقيقيّ علىٰ المجازيّ علىٰ أساس أشدّيّة علاقته مع اللفظ وآكديّة قرنه معه، فكان هو الذي يتبادر إلىٰ الذهن، وكان يجعل المعنىٰ المجازيّ تحت الشعاع؛ لكون اقترانه باللفظ علىٰ أساس اقترانه بالمعنىٰ المقترن باللفظ، فذاك اقتران بلا واسطة، وهذا اقتران بواسطة ذاك، فإنّما يتجلّىٰ ظهور اللفظ في المعنىٰ المجازي بعد فرض عدم إرادة المعنىٰ الحقيقيّ، وكذلك الحال عيناً في المجازين الطوليّين؛ فإنّ المجاز الأوّل مقترن بالمعنىٰ الحقيقيّ بلا واسطة، فيقترن باللفظ بواسطة المعنىٰ الحقيقي، والمجاز الثاني يقترن بالمعنىٰ الحقيقيّ بواسطة المجاز الأوّل، فيكون اقترانه باللفظ أقلّ وابتعاده أكثر، فلا محالة يصبح ظهور اللفظ في المجاز الثاني تحت الشعاع بالنسبة لظهوره في المجاز الأوّل بعد تعذّر الحقيقة، ولا يصار إليه إلّا بقرينة خاصّة، ومع عدمها يكون اللفظ ظاهراً في المعنىٰ المجازيّ الأوّل[1].

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ اختلاف المجازات في الدرجة، وكون بعضها يجعل البعض الآخر تحت الشعاع ـ كما أنّ المعنىٰ الحقيقيّ يجعل المعنىٰ المجازيّ تحت الشعاع ـ يمكن أن يكون بأحد وجهين: إمّا بالبيان المذكور في المتن، من أنّ المجاز الأوّل كان ذا علاقة مع المعنىٰ الحقيقيّ، والمجاز الثاني كان ذا علاقة مع المعنىٰ المجازيّ، الأوّل، ويكون بابه باب سبك مجاز من مجاز، وإمّا ببيان: أن تكون علاقة كلا المجازين بالمعنىٰ الحقيقيّ، إلّا أنّ علاقة الأوّل به آكد من الثاني إلىٰ حدّ يجعل الثاني تحت الشعاع.

ولكن يبدو لي من ظاهر عبارة الشيخ الآخوند ﷺ في الكفاية أنّه لم يقصد شيئاً من ←

Scanned by CamScanner

إلّا أنّه مع ذلك لا تتمّ هذه الصيغة للنزاع في المقام؛ إذ لا يعقل فرض كون الأعمّ هو المناسب للمعنىٰ الحقيقيّ مباشرة، وكون الصحيح أقلّ مناسبةً للمعنىٰ الحقيقيّ، حتّىٰ يكون الأعمّ هو المجاز الأوّل، والصحيح هو المجاز الثاني؛ فانّ الصحيح هو فرد من أفراد الأعمّ، وليست الخصوصيّة الموجودة فيه زيادة علىٰ الجامع أمراً يُبعّده عن الشبه والعلاقة مع المعنىٰ الحقيقيّ، كما أنّ كثيراً من الأفراد الفاسدة أيضاً ليست أقلّ شبهاً وعلاقةً بالمعنىٰ الحقيقيّ من الصحيح، حتّىٰ يفرض الصحيح هو المجاز الأوّل، والأعمّ هو المجاز الثاني.

ومنها: ما تصوّره المحقّق الإصفهانيّ ﷺ[1] من فرض: أنّ الصحيحيّ يقول: إنّ اللفظ دائماً يستعمل في الصحيح، وحينما يقصد الأعمّ فالمتكلّم يعمل عناية عقليّة في تنزيل الفاسد منزلة الصحيح، والأعمّيّ يقول: إنّه يستعمل دائماً في الجامع، وحينما يراد خصوص الصحيح يفهّم ذلك بنحو تعدّد الدالّ والمدلول بأن تفهم

→

الأمرين، بأن يكون المجازان طوليّين في حدّ ذاتهما، بل قصد افتراض: أنّ الشارع هو الذي تعمّد لحاظ العلاقة بأحد المجازين دون الآخر رغم تساويهما ذاتاً في العلاقة بالمعنىٰ الحقيقيّ. أمّا حينما يستعمله في المجاز الثاني، فإنّما يستعمله فيه بمناسبة المجاز الأوّل وبتبعه، ولهذا أورد عليه بأنّ القرينة الصارفة عن المعنىٰ الحقيقيّ لا تكفي لتعيين ما هو ذو العلاقة الملحوظة للشارع، بل لابدّ من نصب قرينة أُخرىٰ تعيّن ذا العلاقة الملحوظة، وأنّىٰ لهم بإثبات ذلك؟!

ولعلّ الوجه في عدوله عن فرض الطوليّة بين المجازين في ذاتهما إلىٰ فرض تعمّد الشارع للحاظ العلاقة بأحدهما دون الآخر هو التفاته إلىٰ ما بيّنه أُستاذنا الشهيد ﷺ في المتن، من نفي الطوليّة بين الصحيح والأعمّ في كيفيّة العلاقة بالمعنىٰ الحقيقيّ.

(١) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٤٨ ـ ٤٩.

Scanned by CamScanner

الخصوصيّة بالقرينة، من قبيل: استعمال «الإنسان» في حصّة خاصّة بتعدّد الدالّ والمدلول، وعلىٰ هذا يتوصّل المتنازعان إلىٰ الثمرة المقصودة، وهي حمل الكلام علىٰ الصحيح أو الأعمّ عند عدم القرينة، فالصحيحيّ يحمله علىٰ الصحيح؛ لأنّ حمله علىٰ الأعمّ يحتاج إلىٰ عناية زائدة، وهي التنزيل العقلي، والأعمّيّ يحمله علىٰ الأعمّ؛ لأنّ حمله علىٰ الصحيح يحتاج إلىٰ عناية زائدة، وهي الإتيان بقيد آخر دالّ علىٰ الخصوصيّة، ولا يوجد حسب الفرض.

وهذه الصيغة أيضاً غير صحيحة، بمعنىٰ: أنّه من البعيد أن يدّعي المتنازعان هاتين الدعويين: إمّا علىٰ الأعمّ، فما ذكر من افتراض استعمال اللفظ في الجامع، وتفهيم الخصوصيّة 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 إلىٰ الاستعمال في الأعمّ مع الإتيان بقرينة دالّة علىٰ الخصوصيّة هو التخلّص من المجاز، وأن يكون اسم الجنس مستعملاً في نفس ما وضع له. وأمّا في المقام، فنسبة اللفظ إلىٰ الصحيح والأعمّ بعد عدم كونه حقيقة في شيء منهما علىٰ حدّ سواء، فالتقيّد والالتزام بالعدول من استعماله رأساً في الحصّة الخاصّة، وهي الصحيح إلىٰ الاستعمال في الجامع مع القرينة علىٰ الخصوصيّة ليس عقلائيّاً. وأمّا علىٰ الصحيح، فأيضاً لا ينبغي فرض الاستعمال في الصحيح دائماً، وتنزيل الفاسد منزلته؛ فإنّ خلافه واضح، ونسبة اللفظ إلىٰ الصحيح والأعمّ بعد عدم كونه حقيقة في شيء منهما علىٰ حدّ سواء، فأيّ حاجة إلىٰ هذا التنزيل العقليّ؟! وفي مثل قولنا: «الصلاة إمّا صحيحة وإمّا فاسدة» كيف لم تستعمل الصلاة في الجامع؟ وكيف يفرض أنّه نزّلت الفاسدة منزلة الصحيحة، مع أنّ ذلك

Scanned by CamScanner

خلف التقسيم؟!

ومنها: أن يقال: إنّ المنكر للحقيقة الشرعيّة في زمن رسول الله ﷺ إن كان يؤمن بأنّ تلك الألفاظ صارت حقائق في زمن الأئمّة عليهم السلام أو بعدهم في معانيها الشرعيّة، إذن أمكن النزاع بلحاظ ذاك المعنىٰ الحقيقيّ، وبالتالي قد يحدس أنّ ذاك المعنىٰ الحقيقيّ من الصحيح أو الأعمّ كان هو الذي يراد بالقرينة العامّة؛ ولذا صار بالتدريج حقيقة، وأمّا المعنىٰ الآخر فكان بحاجة إلىٰ قرينة أُخرىٰ خاصّة تعيّنه. وإن كان لا يؤمن حتّىٰ بهذا، إذن فلابدّ من افتراض: أنّ استعمال هذه الألفاظ في تلك المعاني الجديدة يكون علىٰ أساس قرينة عامّة تصرف تلك الألفاظ من معانيها الأصليّة إلىٰ معانيها الجديدة، فينفتح باب ما جاء في الكفاية في تصوير النزاع علىٰ مذهب الباقلّانيّ، من أنّ النزاع يكون في مفاد تلك القرينة العامّة، فهل يكون مفادها هو الأعمّ، وقصد خصوصيّة الصحيح يحتاج إلىٰ قرينة خاصّة تدلّ عليه، أو يكون مفادها هو الصحيح، وقصد الأعمّ يحتاج إلىٰ قرينة خاصّة معيّنة لذلك؟

وقد يتخيّل أنّ هذا النزاع يكون بلا مدرك، فيكون غير عقلائيّ؛ إذ من الذي أخبر الأعمّيّ بأنّ مفاد تلك القرينة العامّة هو الأعمّ، أو الصحيحيّ بأنّ مفادها هو الصحيح؟!

إلّا أنّ هذا التوهّم غير صحيح؛ لأنّ هناك وسيلة لإثبات المدّعىٰ، وهو التبادر، فحينما يؤتىٰ بلفظ «الصلاة» وتنصب القرينة علىٰ عدم إرادة المعنىٰ اللغويّ، نرىٰ ما هو المتبادر: هل هو الأعمّ أو الصحيح؟ فأيّهما كان متبادراً عرفنا أنّه هو مفاد القرينة العامّة؛ فإنّك عرفت أنّ التبادر يكون معلولاً لأحد أمرين: الوضع والقرينة، فمتىٰ ما انتفىٰ أحدهما كان التبادر دليلاً إنّيّاً علىٰ الآخر، فكما أنّ التبادر مع عدم

Scanned by CamScanner

القرينة دليل الوضع كذلك التبادر مع عدم الوضع دليل القرينة[١].

تحقيق حال الصحّة في عنوان المسألة

الجهة الثانية: في تحقيق حال الصحّة المأخوذة في عنوان المسألة.

وهنا يقع الكلام في عدّة مقامات:

تفسير الصحّة:

المقام الأوّل: في تفسير الصحّة. فكأنّه قيل تارةً: إنّها عبارة عن موافقة الأمر، وأُخرىٰ: إنّها عبارة عن موافقة الغرض، وثالثة: إنّها عبارة عن إسقاط الإعادة والقضاء.

وقد ذكر السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ[٢] تبعاً للمحقّق الخراسانيّ ﷺ[٣]: أنّ هذه التفسيرات تفسيرات باللوازم، وأنّ حاقّ معناها ليس هو هذه الأُمور، بل هو التماميّة في مقابل النقصان، ومن أجل هذا لا تتعقّل الصحّة إلّا في المركّبات التي لها أجزاء وشرائط، فإنّها هي التي تكون تامّة تارة، وناقصة أُخرىٰ، دون البسيط

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ النتيجة النهائيّة التي انتهينا إليها في المتن تقترب أو ترجع إلىٰ ما فهمناه نحن من كلام الآخوند ﷺ من افتراض: أنّ أحد المجازين كان هو المختار للشارع الأقدس في استعمال اللفظ مجازاً فيه، مع الإجابة علىٰ الاعتراض الوارد في كلامه عليه ـ من أنّ هذا بحاجة إلىٰ قرينة معيّنة، وأنّىٰ لهم بإثبات ذلك ـ بدعوىٰ التبادر فإنّ التبادر كما يثبت الوضع لدىٰ فرض العلم بعدم القرينة كذلك يثبت القرينة مع فرض العلم بعدم الوضع.

(٢) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٣٥ ـ ١٣٧.

(٣) الكفاية، ج ١، ص ٣٥ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

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 مقوّماتها.

وهذا الكلام لنا حوله تعليقان:

الأوّل: أنّ الصحّة والفساد بحسب الدقّة ليسا بمعنىٰ التماميّة والنقصان، بل بمعنىٰ الواجديّة للخصوصيّة الملحوظة المطلوبة والمرغوبة في الشيء وعدم واجديّته؛ ولهذا توصف البسائط عرفاً بذلك، فيقال عن التفكير البسيط: إنّه صحيح أو فاسد، وذلك بلحاظ واجديّته للجهة المطلوبة، وهي الإيصال إلىٰ الواقع وعدم واجديّته لها، فما نرىٰ من صحّة نسبة الصحّة والفساد إلىٰ البسائط دليل علىٰ أنّ مفادهما ليس هو التماميّة والنقصان، بل الوجدان للجهة المطلوبة وعدمه. نعم، هذا الوجدان وعدمه في المركّبات يكون بالتماميّة والنقصان.

الثاني: أنّ الصحّة ـ سواء كان معناها الواجديّة أو التماميّة ـ لا معنىٰ 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 إلىٰ 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 ـ لا محالة ـ واجد لذاته، وذاته عبارة عن كلّ أجزائه وشرائطه، فالمسطرة مثلاً تامّة دائماً في نفسها، لكن بالقياس إلىٰ مقياس مصمّم قد تكون تامّة وقد تكون ناقصة، إذن ففي المقام ليس الاتّصاف بالصحّة والفساد كما تصوّروه وصفاً ذاتيّاً يلحظ بلحاظ ذات الشيء دون أن

Scanned by CamScanner

هل يؤخذ العنوان الانتزاعيّ في معنىٰ الصحيح؟

المقام الثاني: أنّ هذه العناوين الثلاثة ـ أعني: موافقة الأمر أو موافقة الغرض أو إسقاط القضاء والإعادة ـ أُمور منتزعة عن معنوناتها، وهي الواجد لكذا مقدار من الأُمور والخصوصيّات، فالقائل بالصحيح يحتمل في حقّه احتمالان:

الاحتمال الأوّل: 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 معرّفة ومشيرة إلىٰ ذات الشيء. وهذا الاحتمال

→

القضاء، أو موافقة الأمر، أو تماميّة الأثر مقوّمات للتماميّة، فلا يمكن أن تكون من لوازمها، أمر بالتدبّر، ثُمّ فسّر هو ﷺ تحت الخطّ أمره بالتدبّر بأنّه إشارة إلىٰ أنّ اللازم إن كان من لوازم الوجود صحّ ما ذكر من أنّ كون الشيء مقوّماً لشيء مع كونه لازماً له لا يجتمعان. وأمّا إن كان من لوازم الماهية وأعراضها فلا بأس بصدق الأمرين معاً، كما هو الحال في الفصل بالإضافة إلىٰ الجنس، فإنّه عرض خاصّ له، مع أنّ تحصّل الجنس بتحصّله.

وأورد عليه السيّد الخوئيّ ﷺ (علىٰ ما في المحاضرات، ج ١، ص ١٣٦) بأنّ اللازم للشيء لا يعقل أن يكون مقوّماً له، سواء كان ذلك بلحاظ عالم الوجود أو بلحاظ عالم الماهية، وماهية الفصل بما هي من لوازم ماهية الجنس لا يعقل أن تكون من متمّماتها بالضرورة. نعم، الفصل بحسب وجوده محصّل لوجود الجنس ومحقّق له، ولكنّه بهذا الاعتبار ليس لازماً له. فهذا الكلام من الشيخ الإصفهانيّ ﷺ خلط بين عالم التقرّر الماهويّ وعالم الوجود الخارجيّ.

أقول: الظاهر: إنّ الشيخ الإصفهانيّ ﷺ يقصد أنّ الفصل محصِّل للجنس، سواء في عالم الوجود أو في عالم التقرّر الماهويّ، غاية ما هناك أنّه بحسب التحليل العقليّ ينفصل عنه، فيعتبر لازماً له.

Scanned by CamScanner

هو الاحتمال الذي نعقد البحث علىٰ أساسه.

الاحتمال الثاني: أن يقصد إدخال أحد هذه العناوين بنفسه في المسمّىٰ.

ولا يخفىٰ: أنّنا لو قصرنا النظر علىٰ عالم التسمية والوضع، كان أخذ أحد هذه العناوين في المسمّىٰ ممكناً ومعقولاً، ولكنّنا يجب أن نفترض مسمّىً يعقل تعلّق الأمر به، فإنّ الشارع وضع لفظ «الصلاة» مثلاً لمعنىً استطراقاً إلىٰ الأمر به، فإن لم يعقل ذلك لا تصحّ التسمية. وعليه، فنقول: إنّ عنوان موافقة الأمر والمسقطيّة للإعادة والقضاء لا ينتزعان من الفعل إلّا في طول ثبوت الأمر، فلا يعقل تعلّق الأمر بهما. نعم، عنوان محصّليّة الغرض ليس في طول الأمر، وإنّما هو في طول الغرض، فيعقل تعلّق الأمر به، فيعقل أن يكون هو المسمّىٰ[1]، إذن فالقائل بالصحيح مدعوّ إلىٰ أن يصوّر سنخ مسمّىً يعقل تعلّق الأمر به، وذلك إمّا بأن يختار الاحتمال الأوّل، أو يختار عنوان محصّل للغرض.

هل تراد الصحّة بلحاظ جميع الأجزاء والشرائط؟

المقام الثالث: أنّ الصحّة لها حيثيّات عديدة، فلا تكون الصلاة صحيحة علىٰ الإطلاق، إلّا إذا حفظت فيها الأجزاء والشرائط، وقصد القربة، والقيود اللبّيّة، كعدم النهي، وعدم المزاحم علىٰ تقدير ما إذا كان المزاحم مخلّاً بصحّة المأمور به عقلاً، فهل يشترط القائل بالصحيح في المسمّىٰ تمام هذه الحيثيّات، أو يشترط الصحّة بلحاظ بعضها؟

---

(١) ولكنّه بعيد؛ إذ لو كان كذلك للزم الإحساس بمؤونة التجريد في موارد نسبة الآثار المطلوبة إلىٰ الصلاة مثلاً، من قبيل: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنكَرِ﴾ (سورة العنكبوت، الآية: ٤٥)، كي لا ترجع إلىٰ القضيّة بشرط المحمول.

Scanned by CamScanner

أمّا الأجزاء، فلا إشكال في كونها منظورة للقائل بالصحيح.

وأمّا الشرائط، فالظاهر: أنّ الأمر فيها أيضاً كذلك؛ فإنّه أيضاً يعتبرها مقوّمة للمسمّىٰ كالأجزاء، إلّا أنّ مقوّميّة كلّ شيء بحسبه، ففي الجزء تكون بدخول القيد، وفي الشرط تكون بدخول التقيّد مع خروج القيد.

ونقل السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ[1] عن تقرير الشيخ الأعظم ﷺ اشكالاً وهو: أنّه لا يعقل دخل الشرائط في عرض دخل الأجزاء؛ لأنّ الأجزاء مرتبتها مرتبة المقتضي، والشرائط شرائط لتأثير المقتضي والمقتضي مع الشرط طوليّان وفي مرتبتين، فكيف يعقل أخذهما معاً في المسمّىٰ؟!

وأجاب السيّد الأُستاذ عن ذلك بأنّه وإن كانا طوليّين، ولكن أيّ محذور في وضع لفظ واحد لمجموع أمرين طوليّين، كأن يسمّىٰ مجموع الأب والابن باسم واحد؟

أقول: إنّ فرض الطوليّة هنا غريب منهما، فكأنّهما تخيّلا 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 المقتضىٰ، وسنخ تأثير الشرط هو مساعدة المقتضي في هذا التأثير بتتميم فاعليّة الفاعل أو قابليّة القابل.

وأمّا قصد القربة[2]، فإن قيل: إنّه لا يعقل أخذه في متعلّق الأمر، فلا ينبغي أن يقال بدخله في المسمّىٰ؛ لما عرفت من أنّ الصحيحي مدعوّ إلىٰ تصوّر مسمّىً

---

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٣٧ ـ ١٣٨ بحسب طبعة مطبعة النجف.

(٢) ونحوه قصد الوجه.

Scanned by CamScanner

يمكن الأمر به؛ لأنّ التسمية استطراق للأمر. وإن قيل بالمعقوليّة فلا بأس بدخله فيه.

وأمّا الشروط اللبيّة، فعدم المزاحم، أو عدم النهي تارةً يضاف إلىٰ المسمّىٰ، فيقال: عدم المزاحم للصلاة، أو عدم النهي عن الصلاة، ففرض ذلك هو فرض تماميّة الصلاة في مرتبة سابقة، فلا يعقل دخله في المسمّىٰ، وأُخرىٰ يضاف إلىٰ ذوات الأجزاء، كفاتحة الكتاب والركوع والسجود، لا إلىٰ المسمّىٰ بما هو مسمّىً، وعندئذٍ من المعقول دخله في المسمّىٰ.

تصوير الجامع

الجهة الثالثة: في تصوير الجامع علىٰ الصحيح تارةً وعلىٰ الأعمّ أُخرىٰ، ففيه مقامان:

تصوير الجامع علىٰ الصحيح:

المقام الأوّل: في تصوير الجامع علىٰ الصحيح، فقد يستشكل في إمكانه، وهذا الإشكال صياغته الفنّيّة أن يقال: إنّ احتمال الجامع لا يخرج من احتمالات خمسة، وكلّها غير معقولة:

١ ـ أن يكون جامعاً تركيبيّاً، كالفعل المشتمل علىٰ الفاتحة والركوع والسجود وغير ذلك. وهذا غير معقول؛ لأنّ أيّ مركّب نفرضه قد يتّصف بالصحّة وقد يتّصف بالفساد حسب اختلاف الأحوال والخصوصيّات.

٢ ـ أن يكون الجامع عنواناً بسيطاً منطبقاً علىٰ الصلوات الخارجيّة الصحيحة انطباق الذاتيّ علىٰ فرده علىٰ حدّ انطباق الإنسان علىٰ زيد وخالد وغيرهما من

Scanned by CamScanner

أفراد الإنسان. وهذا أيضاً غير معقول لأنّنا نسأل: هل الفرد من الصحيح يكون مصداقاً للجامع الذاتيّ بعد فرض طروء نوع وحدة عرضيّة، أو اعتباريّة 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 بالأوّل، فهو أيضاً غير معقول؛ لأنّه خلف؛ لأنّ معنىٰ ذلك: أنّه ليس مصداقاً بالذات لذاك الجامع، بل هو مصداق بالعرض له؛ إذ يجب أن يكتسب وحدة من الخارج ليصير مصداقاً له، فالجامع عرضيّ.

٣ ـ أن يكون جامعاً بسيطاً، لكنّه ليس ذاتيّاً بالمعنىٰ المصطلح في كتاب الكلّيّات كما كان في الاحتمال الثاني، بل هو أمر انتزاعيّ، ولكنّه من لوازم الماهية، وهو المسمّىٰ عندهم بالذاتي في كتاب البرهان، فنسبته إلىٰ الأفراد كنسبة عنوان الزوج إلىٰ الأربعة، فإنّه ليس ذاتيّاً كذاتيّة الإنسان لزيد وعمرو، لكنّه من لوازم ماهية الأربعة، وكذلك الإمكان بالنسبة للإنسان، فإنّه عنوان بسيط انتزاعيّ ذاتيّ بمعنىٰ الذاتيّ في كتاب البرهان، لا بمعنىٰ كونه جنساً له، أو فصلاً، أو نوعاً. وهذا أيضاً غير معقول؛ لأنّ لازم الماهية معلول بمعنىً من المعاني لتلك الماهية، وفي المقام حيث إنّ الصلاة مركّبة من أجزاء متعدّدة، فلو كان هناك أمر بسيط يكون لازماً ذاتيّاً لهذه الصلاة، لزم أن يكون معلولاً لمجموعها، فتلزم معلوليّة البسيط للمركّب، وهذا مستحيل[1].

---

(١) قد تقول: كيف تفترض استحالة ثبوت لازم ذاتيّ بسيط للماهية المركّبة، مع أنّ الإمكان مثلاً ذاتيّ لجميع الماهيات حتّىٰ المركّبات كجسم الإنسان مثلاً؟

ويمكن الجواب علىٰ ذلك: بأنّ المفروض في المقام كون ذاك العنوان البسيط لازماً ←

Scanned by CamScanner

٤ ـ أن يكون جامعاً انتزاعيّاً بسيطاً، ولا يكون من لوازم الماهيّة، بل يكون منتزعاً عن الصلاة، لا بلحاظ ذاتها، بل بلحاظ جهة عرضيّة قائمة بها، من قبيل: عنوان الأبيض، أو الفوق المنتزع من الشيء بلحاظ جهة عرضيّة كالبياض، أو إضافته إلىٰ الأرض الواقعة تحته. وهذا أيضاً ساقط؛ لأنّ لازمه: أنّ هذا الفرد من الصلاة الذي بدأ بالتكبيرة وانتهىٰ بالتسليم لا يستحقّ اسم الصلاة، إلّا في مرتبة تلك الجهة العرضيّة، من قبيل: عنوان الأبيض والفوق، فإنّه في مرتبة عروض البياض يقال: أبيض، وفي مرتبة الإضافة إلىٰ الأرض يقال: فوق، لا قبل هذا، فيكون استحقاقه للاسم في مرتبة متأخّرة عن ذاته، مع أنّه من المعلوم ـ بحسب ارتكاز المتشرّعة الذي هو المحكّم في أسماء هذه العبادات ـ أنّ هذا العمل الذي يبدأ بالتكبير وينتهي بالتسليم بما هو هو صلاة لا بلحاظ إضافة جهة عرضيّة من الخارج إليه.

٥ ـ أن يكون هذا الجامع جامعاً بسيطاً اعتباريّاً من العناوين التي يخيطها الذهن البشري، ويُلبسها علىٰ ما في الخارج عند ضيق خناقه في مقام التعبير عمّا في الخارج، وهو عبارة عن عنوان «أحدها»، حيث إنّ الذهن يريد أحياناً أن يعبّر عن أشياء عديدة بجامع بينها؛ بسبب أنّه لا يريد أن يخصّص أحدها المعيّن

ذاتيّاً للمركّب، فلا توجد لدينا صلاة صحيحة ينحصر عملها في أمر بسيط، والمفروض: أنّ ذاك اللازم جامع مانع، إذن ليس لازماً لأمر بسيط وإنّما هو لازم للمركّب بما هو مركّب. وهذا هو الذي ادّعينا استحالته. وأمّا الإمكان فليس لازماً للمركّب بما هو مركّب، وإنّما هو منتزع من مطلق الماهيات، أو مطلق ما ليس واجب الوجوب.

وإن شئت فعبّر بأنّ الإمكان لازم منبسط في لزومه علىٰ كلّ أجزاء المركّب لا متقوّم بالمجموع، فقياس المقام به قياس مع الفارق.

Scanned by CamScanner

بالحكم؛ لأنّ الباقي مثله، ولا يريد أن يثبّت الحكم عليها جميعاً بنحو الاستغراق والشمول، فينتزع عنوان «أحدها»، ففي ما نحن فيه نفترض أنّ الصلوات علىٰ اختلاف أشكالها ننتزع جامعاً لها، وهو عنوان «أحدها»، ونسمّي هذا الجامع بالصلاة.

وهذا أيضاً غير صحيح؛ لأنّ عنوان «أحدها» لا يصلح أن يكون موضوعاً لحكم شموليّ واستغراقيّ، بينما كلمة «الصلاة» كما قد يحكم عليها بالمطلق البدليّ كذلك قد يحكم عليها بالمطلق الشموليّ، من قبيل: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنكَرِ﴾[1] وبكلمة أُخرىٰ: أنّ مفهوم الصلاة لم تؤخذ فيه البدليّة، بل هو سنخ مفهوم حياديّ تجاه البدليّة والشموليّة، فلابدّ من تصوير جامع حياديّ تجاههما، وعنوان «أحدها» يشتمل علىٰ البدليّة[2].

هذه هي الصيغة الفنّيّة في مقام تقرير إبطال الجامع، وهناك تخلّصات عنها،

---

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.

(٢) لا يخفىٰ: أنّ البدليّة ليست من لوازم كلّ عنوان انتزاعيّ يخيطه الذهن للإشارة إلىٰ ما في الخارج، فلو أنّ واضع اللغة أخذ قيد البدليّة في مفهوم «أحدها» كما أخذ قيد البدليّة في التنوين الداخل علىٰ مثل كلمة «العالم» في مثل «أكرم عالماً» مثلاً، فهذا لا يعني أنّه لا يمكن للواضع أن يضع كلمة لعنوان انتزاعيّ يخيطه الذهن (لا بمعنىٰ الخياطة الخياليّة البحت من قبيل بحر من زئبق) لإلباسه علىٰ ما في الخارج من دون إشرابه بمفهوم البدليّة، فمثلاً لو بُدّلت كلمة «أحدها» بكلمة الفرد منها، نرىٰ أنّها تصلح للحكم عليه بحكم شمولي، فلو قيل: الفرد من هذه العبادات المخصوصة ينهىٰ عن الفحشاء والمنكر، يصحّ قصد الشمول بذلك، وعليه فالمدّعىٰ في المقام: أنّ كلمة «الصلاة» مثلاً موضوعة لمعنىً من هذا القبيل، وهذا جامع انتزاعيّ غير ذاتيّ، ولم تلحظ فيه البدليّة، ولم يلحظ فيه عَرَض خارجيّ بالمعنىٰ الذي يخالف الارتكاز القائل بأنّ هذه الأسماء أسماء لذوات العبادات لا بلحاظ مرتبة أمر عرضيّ خارجيّ يعرض عليه.

Scanned by CamScanner

أهمّها تخلّصان:

التخلّص الأوّل: هو الوجه المختار، وهو: أنّ الجامع جامع تركيبي، وكان الإشكال في ذلك هو: أنّ أيّ مركّب نفرضه قد يتّصف بالصحّة وقد يتّصف بالفساد، وليس صحيحاً دائماً ومحفوظاً في كلّ الأفراد. وبكلمة أُخرىٰ: أنّ كلّ جزء من الأجزاء لو أخذناه في المسمّىٰ 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:

أنّنا يمكننا بهذا الصدد تقسيم أجزاء الصلاة وشرائطها إلىٰ خمسة أقسام:

١ ـ ما يكون ركناً دخيلاً علىٰ الإطلاق بحيث لا يتصوّر الصحّة بدونه، كقصد القربة، وإسلام المصلّي. وفي هذا القسم لا تتطرّق العويصة من أساسها، فإنّه لا يلزم من أخذه في المسمّىٰ أيّ محذور؛ لأنّه كلّما انعدم انعدمت الصحّة بلا استثناء، فلا يلزم من أخذه إخراج ما هو الصحيح.

٢ ـ أن يكون للجزء أو الشرط بدل عرضيّ تخييريّ، من قبيل: الفاتحة والتسبيحات مثلاً في الأخيرتين، أو الغسل والوضوء بناءً علىٰ أنّ كلّ غسل يغني عن الوضوء، وفي مثل هذا أيضاً لا ينبغي الإشكال؛ فإنّه يظهر بأدنىٰ التفات أنّه هنا لا يؤخذ البدل بالخصوص، أو المبدل بالخصوص في المسمّىٰ حتّىٰ 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 ـ أن يفرض له بدل عرضيّ، إلّا أنّه ليس تخييريّاً، بل كلّ من البدل والمبدل

Scanned by CamScanner

مخصوص بحالة معيّنة، كالغسل والوضوء بناءً علىٰ أنّ الغسل وظيفة المحدث بالأكبر، والوضوء وظيفة المحدث بالأصغر، وكعدد التثنية للمسافر والتربيع للحاضر. ومن هنا تبدأ العويصة، فنقول: إنّ هذا الجامع لو أُخذ فيه البدل خاصّة، لزم خروج الصلاة الصحيحة المشتملة علىٰ المبدل دون البدل. ولو أُخذ فيه المبدل خاصّة، لزم خروج الصلاة الصحيحة المشتملة علىٰ البدل دون المبدل. ولو أُخذ الجامع، لزمت صحّة كلتا الصلاتين في كلا الحالتين، مع أنّ كلّاً من الصلاتين صحيحة في حال وباطلة في حال أُخرىٰ.

والحلّ هو: أنّنا لا نأخذ الجامع بينهما علىٰ الإطلاق، بل نأخذ الجامع بين هذا في حاله وذاك في حاله، أي: الجامع بين التثنية في السفر والتربيع في الحضر، أو بين الوضوء عند الحدث الأصغر فحسب والغسل عند الحدث الأكبر، وهكذا، فينطبق المسمّىٰ عندئذٍ علىٰ صلاة من اختار أحد الأمرين في محلّه، ولا ينطبق علىٰ صلاة من اختار أحدهما في غير محلّه.

٤ ـ 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 ـ 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 أشكل؛ إذ فيما سبق كنّا نأخذ الجامع بين البدلين العرضيّين، 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

Scanned by CamScanner

التقيّة أمر خارجيّ تكوينيّ لا فعل من أفعال المكلّف حتّىٰ يعقل كونه عدلاً لما هو دخيل في الصلاة. ويمكن التخلّص عن ذلك بإحدىٰ صيغتين:

الأُولىٰ: أن يبدّل فرض أخذ جانب الوجود من الجزء أو الشرط في المسمّىٰ بالالتفات إلىٰ جانب العدم والفقدان، فيقال: إنّ هذا الجامع التركيبيّ مقيّد بأن لا يكون فاقداً فقداً اختياريّاً للبسملة، فهذا جامع مانع؛ إذ من يترك عمداً لا يصدق علىٰ صلاته عدم الفاقديّة فقداً اختياريّاً، فتبطل صلاته، ومن يترك عند التقيّة، أو يبسمل عند عدم التقيّة يصدق علىٰ صلاته عدم فقدان البسملة فقداً اختياريّاً، فالإشكال إنّما كان ناشئاً من أنّهم قصروا النظر علىٰ جانب الوجود، فوجود الجزء: إمّا أن يؤخذ في الجامع، فيخرج الفاقد الصحيح، أو لا يؤخذ، فيدخل الفاقد الباطل، بينما يمكننا أن ننتقل من جانب الوجود إلىٰ جانب العدم، والعدم يتحصّص بعدد الحالات، فنقيّد الجامع بنفي تلك الأعدام التي تكون الصلاة عندها باطلة، ولا نقيّده بغير تلك الأعدام، فيكون جامعاً مانعاً.

الثانية: أن يقال: إنّنا أيضاً نطبّق فكرة الجامع كما طبّقناها في الأقسام السابقة، وذلك لا بمعنىٰ الجامع بين البسملة وحال التقيّة حتّىٰ يقال: إنّ حال التقيّة ليست فعلاً من أفعال المكلّف، بل بمعنىٰ الجامع بين البسملة وتقيّد الصلاة بحال التقيّة، والتقيّد فعل للمكلّف داخل تحت الأمر في باب الشروط، فهذا أيضاً راجع بحسب الحقيقة إلىٰ ما له البدل[1].

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ سقوط جزء أو شرط لعذر ما بلا بدل يتصوّر بعدّة أنحاء، والحلّ الأوّل الوارد في المتن يتمّ فيها جميعاً، وهو الحلّ بالانتقال من جانب الوجود إلىٰ جانب العدم، وتقييد المسمّىٰ بنفي أحد أنحاء العدم أو الترك، ولكن قد يتراءىٰ عدم تماميّة الحلّ ←

Scanned by CamScanner

→

الثاني في بعض الأنحاء، وهو اختيار الجامع بين ذلك الجزء أو الشرط في غير وقت الحالة الاستثنائيّة، وقرن العمل بحالة العذر في ذلك الوقت. وتلك الأنحاء ما يلي:

١ ـ أن يكون العذر الموجب للعجز التكوينيّ كما في حالة الاضطرار، أو الموجب لحرج أو مشكلة ما، كما في غالب موارد التقيّة غير مستوعب للوقت إلىٰ آخر، بل يكون سنخ عذر سينتهي قبل انتهاء الوقت، ولنفترض أنّ العذر رغم عدم استيعابه للوقت كان مجوّزاً شرعاً للاكتفاء بالعمل الناقص في وقت العذر. وهنا من الواضح تأتّي الحلّ الثاني في المقام؛ لأنّ قرن العمل بحالة العذر أمر مقدور للمكلّف، ويمكن تحريكه نحوه؛ إذ بإمكانه أن يقرن العمل بتلك الحالة، وبإمكانه أن لا يقرن العمل بها ولو بتأخيره إلىٰ زمان انتهاء العذر.

٢ ـ أن يكون العذر بالمعنىٰ الذي أشرنا إليه في الصورة الأُولىٰ مستوعباً لتمام الوقت. فهنا قد يتراءىٰ عدم تأتّي الحلّ الثاني في المقام؛ لأنّ قرن العمل بحالة العذر أمر ضروريّ الحصول، وليس أمراً تحت قدرة المكلّف، 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 معنىٰ 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 ـ أن لا يكون العذر عبارة عن العجز أو الصعوبة، أو ترتّب مشكلة علىٰ الإتيان بذلك الجزء أو الشرط، بل يكون العذر عبارة عن النسيان الموجب لعدم إمكانيّة محرّك الأمر بالجامع بين العدلين إيّاه؛ لأنّه لا يلتفت لا إلىٰ العدل الأوّل، وهو الجزء أو الشرط، ولا إلىٰ العدل الثاني، وهو قرن العمل بالنسيان؛ إذ هو غير ملتفت إلىٰ النسيان.

والجواب في المقام هو: أن يقال: إنّه لمّا لم يكن عدم إمكانيّة التحريك نحو الجامع،

←

Scanned by CamScanner

التخلّص الثاني: ما اختاره صاحب الكفاية[١]، من أنّ هذا الجامع جامع بسيط منتزع عن هذه المركّبات المختلفة أشدّ الاختلاف. وذكر في تصوير هذا الجامع ما ينحلّ إلىٰ أمرين:

الأوّل: أنّ هذه الأفراد علىٰ اختلافها مشتركة في أثر واحد نوعيّ، كالنهي عن الفحشاء والمنكر، ويثبت ذلك بما ورد من: ﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنكَرِ**﴾.

→

بمعنىٰ: أنّه سيترك الجامع عن غير التفات، بل كان بمعنىٰ: أنّه سيأتي بالجامع عن غير التفات، أي: أنّه ـ بعد فرض كونه بانياً علىٰ الطاعة ـ سيقرن العمل بالنسيان عن غير التفات، فعندئذٍ يكون الأمر النفسيّ المتعلّق بمجموع العمل والقرن قابلاً للمحركيّة؛ لأنّ المجموع المركّب ممّا يمكن التحريك نحوه وما لا يمكن التحريك نحوه يمكن التحريك نحوه، فإنّ النتيجة هنا تتبع أشرف المقدّمتين. نعم، لو كان ما لا يمكن التحريك نحوه عبارة عمّا يتركه المكلّف بلا التفات، لا عبارة عمّا يفعله بلا التفات، لكانت النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين، أي: أنّ المجموع المركّب ممّا يمكن التحريك نحوه وما لا يمكن التحريك نحوه لا يمكن التحريك نحوه.

يبقىٰ هنا سؤال عرفيّ، وهو: أنّه بعد أن كان الأمر الضمنيّ بالجامع غير محرّك للناسي، والأمر الضمنيّ بنفس ذلك الجزء أو الشرط كافياً في تحريك غير الناسي نحو المطلب، فما هي النكتة العرفيّة في عدول المولىٰ عن الأمر بذلك الجزء أو الشرط إلىٰ الأمر بالجامع؟ فإنّه كان بإمكان المولىٰ الاكتفاء بالأمر بذلك الجزء أو الشرط مع تخصيص ذلك الأمر بغير الناسي.

وهذا يكفي في الجواب عليه: أن يفترض أنّ نكتة العدول عن الأمر بالعدل الأوّل إلىٰ الأمر بالجامع كانت عبارة عن أنّ الملاك كان في الجامع لا في خصوص العدل الأوّل، فأراد المولىٰ أن يتطابق الأمر مع الملاك.

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٦ ـ ٣٧ بحسب طبعة المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

والثاني: أنّه إذا ثبت اشتراكها جميعاً في أثر واحد، وهو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، فلابدّ أن يثبت ببرهان (أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن واحد) جامع واحد هو المؤثّر، ولولا الجامع لزم تأثير كلّ واحد منها بخصوصيّته في ذلك الأثر، فيلزم تأثير الكثير في الواحد، وهو مستحيل، وهذا الجامع الواحد النوعيّ لابدّ أن يكون بسيطاً؛ لما بيّن من استحالة الجامع التركيبيّ.

ومن الواضح: أنّه ليس مقصوده بهذا الجامع البسيط العنوان البسيط الانتزاعيّ الذي ينتزع بلحاظ جهة عرضيّة خارجيّة، وهو الاحتمال الرابع؛ إذ لو كان مقصوده ذلك لأمكن أن يكتفي بالمقدّمة الأُولىٰ فقط؛ إذ بمجرّد الاعتراف فيها بأنّ تمام الصلوات تشترك في إيجاد أثر واحد، وهو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر يقال: إنّه ينتزع عنها بلحاظ ترتّب هذا الأثر عنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر ولو فرض: أنّ الواحد يصدر عن أكثر من واحد، فبهذه القرينة يعرف أنه يريد أن يدّعي جامعاً بسيطاً منطبقاً علىٰ الصلوات لا في طول ترتّب الأثر، بل في المرتبة السابقة علىٰ الأثر، وهو علّة الأثر، وهو عنوان بسيط ذاتيّ: إمّا بمعنىٰ الذاتيّ في كتاب الكلّيّات، أي: علىٰ حدّ ذاتيّة الإنسان لزيد، أو بمعنىٰ الذاتيّ في كتاب البرهان، أي: علىٰ حدّ ذاتيّة الإمكان للإنسان.

وقد اعترضوا علىٰ ذلك باعتراضات، نذكر أهمّها:

١ ـ 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 انتزاعيّاً واحداً ينطبق علىٰ الأفراد مع تعدّدها، وقاعدة (أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن واحد) إمّا تختصّ بالواحد بالشخص، أي: أنّ الواحد بالشخص لا يصدر إلّا عن الواحد

Scanned by CamScanner

بالشخص، أو تثبت في الواحد بالنوع أيضاً، أي: أنّ الواحد بالنوع لا يصدر إلّا 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 إلىٰ قيام عنوان انتزاعيّ بمجموع أُمور قد تكون متباينة، وليست نسبته إلىٰ منشأ انتزاعه نسبة المعلول إلىٰ العلّة حتّىٰ ينطبق عليه قانون (أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن واحد)، فيمكن انتزاعه عن حقائق مختلفة، فإذا كان كذلك، أمكن أن تكون هذه الحقائق المختلفة معلولات لأُمور متخالفة. نعم، لو أرجعنا الانتزاع إلىٰ باب العلّيّة، أمكن تطبيق القاعدة علىٰ 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 العلّيّة وباب الانتزاع لا يأتي هذا الكلام، وعندئذٍ نقول: إنّ عنوان الانتهاء عن الفحشاء والمنكر عنوان ينتزع من أنحاء مختلفة من الترقّيات والكمالات والاستمساكات بعروة الدين[1].

٢ ـ ما أورده السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ[2] وحاصله: أنّه لا يمكن في المقام فرض أنّ المؤثّر في هذا الأثر الوحدانيّ هو الجامع؛ لأنّ معنىٰ 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 علىٰ الأرض، وتلك علىٰ 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 ـ ١٤٦ بحسب طبعة مطبعة النجف.

Scanned by CamScanner

كان الجامع بين صلاة المسافر والحاضر هو المؤثّر، لكانت خصوصيّة ضمّ الركعات الأخيرة في الحاضر، والإتيان بالتسليم بعد الأُولَيين في المسافر لا دخل لهما في التأثير مع القطع بأنّ لهما دخلاً في التأثير.

وهذا الإشكال ليس بشيء، فإنّ صاحب الكفاية يقول: إنّ المؤثّر ليس هو المركّب بما هو مركّب، لا هذا العمل المركّب من أربع ركعات، ولا ذاك المركّب من ركعتين مثلاً، بل المؤثّر هو عنوان بسيط. نعم، هذا العنوان البسيط منتزع عن صلاة الحاضر بخصوصيّاتها، وصلاة المسافر بخصوصيّاتها، فكلّ منهما بخصوصيّاته مقوّم لانتزاع ذلك العنوان البسيط، وأمّا المؤثّر فهو ذلك العنوان البسيط. فإن أردتم بدخل الخصوصيّات دخلها في الأثر، فهذا ما ينكره المحقّق الخراسانيّ ﷺ؛ إذ يقول: إنّ تمام المؤثّر هو العنوان البسيط، لا هذا المركّب بما هو مركّب، ولا ذاك بما هو كذلك، وإن أردتم أنّها دخيلة باعتبار مقوّميّتها لانتزاع ذاك العنوان البسيط، فهذا صحيح، لكنّه لا ينافي كلام صاحب الكفاية.

٣ ـ ما أورده أيضاً السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ وغيره من أنّ هذا العنوان البسيط منتزع عن الصلاة بما هي مشتملة علىٰ قصد القربة، فإنّ قصد القربة دخيل في تحقّق الأثر، وبدونه لا تكون الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر، أو قرباناً، أو غير ذلك ممّا يفرض من أثر. فإن فرضنا قصد القربة دخيلاً في المسمّىٰ، ـ إذن فقد تعلّق الأمر بالصلاة بقصد القربة ـ فهو غير صحيح لما قلنا من أنّه لا يصحّ أخذه في المسمّىٰ، لأنّه لا يمكن أخذه تحت الأمر، وكلّما لا يمكن أخذه تحت الأمر لا يصحّ أخذه في المسمّىٰ. وإن غضضنا النظر عن قصد القربة، وأردنا انتزاع الجامع عن الصلاة مع قطع النظر عن قصد القربة حتّىٰ لا يكون دخيلاً في المسمّىٰ، قلنا: إنّ الصلاة بلا قصد القربة لا يترتّب عليها أثر مشترك من النهي عن الفحشاء

Scanned by CamScanner

وغيره حتّىٰ نجعل ذلك كاشفاً عن الجامع[١].

ويرد عليه: أنّ الصلوات إن فرضت صحيحة من سائر الجهات غير قصد القربة فهذا الجامع البسيط الوحدانيّ وإن لم يكن صادقاً عليها بنحو القضيّة التنجيزيّة لكنّه صادق عليها بنحو القضيّة التعليقيّة الشرطيّة، أي: يصدق علىٰ كلّ واحد من هذه المركّبات عنوان: (لو كان معه قصد القربة لانطبق عليه ذاك الجامع)، وهذا العنوان بنفسه جامع ذاتيّ، أي: لا يحتاج في صدقه إلىٰ ضمّ أمر خارج، وهو قصد القربة مثلاً، فإنّه قضيّة شرطيّة لا يتوقّف صدقها علىٰ 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 إلىٰ ما مضىٰ منّا في أصل تقريب العويصة من البرهان علىٰ استحالة الجامع البسيط، فراجع، ولم يكن في كلام المحقّق الخراسانيّ ﷺ ما يكون جواباً علىٰ ذلك البرهان[٢].

---

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ١٤٨ بحسب طبعة النجف.

(٢) ثُمّ إنّ تصوّرات الشيخ العراقيّ ﷺ عن الجامع البسيط في المقام تختلف اختلافاً جذرياً عن تصوّرات الشيخ الآخوند ﷺ. ونلخّص ما يراه الشيخ العراقيّ في المقام في بنود، وبإمكانك أن تراجع نصّ كلامه ﷺ في المقالات، ج ١، ص ١٤٠ ـ ١٥١ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم، أو تراجع نصّ مقرّره المرحوم البروجرديّ في نهاية الأفكار، ج ١، ص ٨٠ ـ ٨٦ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وتلك البنود ما يلي:

١ ـ أنّه ﷺ يرىٰ وجهين لاكتشاف الجامع في المقام:

أحدهما: مسلّميّة عدم الاشتراك اللفظيّ في المقام للصلاة مثلاً بين الصلوات المختلفة، فلابدّ من جامع يكون هو المسمّىٰ بهذا الاسم.

←

Scanned by CamScanner

→

والثاني: ترتّب أثر وحدانيّ بسيط علىٰ كلّ الصلوات، وهو القرب المعنويّ إلىٰ الله، أو التكامل المعنويّ المعبّر عنه بقربان كلّ تقيّ، أو معراج المؤمن. نعم، الأثر الآخر ـ وهو النهي عن الفحشاء والمنكر ـ 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 تقرّب الإنسان، أو تكمّله بإيصاله إلىٰ مرتبة عالية لما كانت تنهىٰ الإنسان عن الفحشاء والمنكر.

وحتّىٰ 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 شكّ أنّ النهي عن الفحشاء والمنكر بلحاظ صلاة الحاضر في حضره، وصلاة المسافر في سفره، وما شابه ذلك متماثل، وليس مختلفاً باختلاف الأفراد علىٰ رغم ما قد يتّفق بين فردين من الصلاة أيضاً من الاختلاف المقوليّ.

٢ ـ أنّ الشيخ العراقيّ ﷺ لا يرىٰ محذوراً في انطباق الجامع الانتزاعيّ البسيط علىٰ المركّب رغم ذاتيّته؛ لأنّه ليس معلولاً للمركّب، وليس المركّب علّةً ومحصّلاً له كي يحكمهما قانون تسانخ العلّة والمعلول، فتستحيل بساطة العنوان مع تركّب المعنون.

وحتّىٰ لو فرض أنّ المركّب هو المحصِّل والمحقِّق لذاك العنوان البسيط، فمقصودنا بالبساطة إنّما هي البساطة في الهويّة، لا عدم قبول الزيادة والنقصان، فذاك العنوان ينبسط علىٰ المعنون المركّب، ويزيد وينقص بزيادته ونقصانه.

وسواء فرض المركّب محقِّقاً ومحصِّلاً لذاك العنوان أو فرض الأمر مجرّد انطباق العنوان البسيط علىٰ المعنون المركّب واتّحاده معه نحو اتّحاد ما، لا يرد إشكال الشكّ في المحصّل، وسقوط البراءة لدىٰ الشكّ في جزئيّة جزء. أمّا علىٰ فرض عدم كون المركّب محصِّلاً لذاك العنوان، وكونه متّحداً معه نحو اتّحاد، فالأمر واضح؛ لأنّ الشكّ عندئذٍ يعود

←

Scanned by CamScanner

→

إلىٰ الشكّ في زيادة الواجب ونقصانه لا في المحصّل. وأمّا علىٰ فرض كون المركّب محصّلاً للعنوان البسيط فالأمر كذلك أيضاً؛ لأنّ الشكّ وإن كان شكّاً في المحصِّل لكن المحصَّل ـ بالفتح ـ أيضاً يزيد وينقص بزيادة المحصِّل ـ بالكسر ـ ونقصانه، فتجري البراءة عن الزائد المشكوك.

٣ ـ وإذا لم يكن هناك أيّ محذور في انطباق العنوان البسيط علىٰ المعنون المركّب، فالمحذور الوحيد الذي قد يبقىٰ في المقام هو: أنّ عمل الصلاة عملٌ مؤتلفٌ من مقولات مختلفة، ولا جامع ينطبق علىٰ المقولات المختلفة؛ لأنّها متباينة غاية التباين، فكيف يمكن افتراض جامع بسيط منطبق علىٰ الأجزاء المختلفة اختلافاً مقوليّاً؟

وجواب ذلك في رأي المحقّق العراقيّ ﷺ: أن نخرج في تحصيل الجامع من عالم الماهيات إلىٰ عالم الوجود، ونقول: إنّ الجامع المسمّىٰ بالصلاة مثلاً عبارة عن عنوان الوجود المنتزع من تلك المرتبة الوجوديّة السارية في الأفعال التي هي من المقولات المختلفة، والمحصورة في عدد يتراوح بتراوح أفراد الصلوات بين كذا أجزاء مع أخذ كلّ جزء مقيّداً بظروف وجوبه، فتكون هذه الحيثيّة الوجوديّة من سنخ الأُمور المشكّكة القابلة للانطباق علىٰ القليل تارةً، وعلىٰ الكثير أُخرىٰ.

ولا نقصد: أنّ الصلاة إذن اسم لمفهوم الوجود كي يلزم صدق الصلاة علىٰ كلّ موجود، بل المقصود: أنّ الصلاة اسم للوجود المنتزع عن الحيثيّة الوجوديّة المحصورة ضمن تلك الحدود المشخّصة التي تختلف باختلاف مواردها.

وكذلك لا نقصد كون تلك الحدود داخلة في مفهوم الصلاة كي يلزم كون مفهوم الصلاة مفهوماً مركّباً، بل نقول: إنّ الصلاة اسم مساوق لمفهوم الوجود الخاصّ الذي يشار إليه بتلك الحدود، ويكون منحفظاً ضمن تلك الحدود، أو قل: إنّه عند التحليل ينحلّ إلىٰ الوجود المحفوظ في دائرة تلك الوجودات، لا تلك الماهيات والذوات.

وكذلك لا نقصد: أنّه ما دامت الصلاة اسماً لذاك الجامع الوجوديّ الذي عرفت، إذن

←

Scanned by CamScanner

→

فالأمر لم يتعلّق إلّا بذلك الجامع دون تلك الحدود حتّىٰ يلزم عدم إمكان قصد التقرّب بتلك الحدود والأجزاء: من حمد، أو سورة، أو غير ذلك، مع أنّ الارتكاز القطعيّ قائم علىٰ إمكان التقرّب بها، بل نقول: إنّ الأمر كما تعلّق بالصلاة كذلك تعلّق بتلك الحدود بالنسبة لكلّ شخص بلحاظ الحدود المناسبة له؛ ولذا ترىٰ 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 علىٰ ما انحبس الاسم عليه.

٤ ـ ويرىٰ المحقّق العراقيّ ﷺ أنّه يمكن بنفس البيان الذي عرفت اكتشاف الجامع بلحاظ الأعمّ أيضاً؛ فإنّ وحدة الاسم والمعنىٰ ولو فرض مجازيّاً واحدة، والأثر الواحد أيضاً يمكن لحاظه لا بمعنىٰ الأثر المتحصّل بالفعل، بل بمعنىٰ: 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 علىٰ المركّب: إنّه بعد أن اعترف ﷺ بإمكان تطبيق قانون (أنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد) في المقام بلحاظ وحدة الأثر، ولو باعتبار القربان والمعراج، فهذا القانون في الواحد بالنوع ليس إلّا من فروع قانون السنخية بين العلّة والمعلول. ومن الواضح: أنّ مقصودهم بالسنخيّة بين العلّة والمعلول في غير الواجب تعالىٰ إنّما هو السنخيّة بلحاظ الماهيات، لا بلحاظ الوجود، وإلّا فالسنخيّة محفوظة بين جميع الوجودات؛ لأنّ الوجود أمر واحد، فيلزم أن يكون كلّ شيء علّة لكلّ شيء، وعلىٰ هذا لا يصحّ ما ذكره ﷺ من الخروج في تحصيل الجامع من عالم الماهيات إلىٰ عالم الوجود.

علىٰ أنّ الفهم العرفيّ في أسماء الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات لا يشذّ عن الفهم العرفيّ في سائر الأوضاع الاعتياديّة، من كونها أسماءً للماهيات لا للوجود؛ ولهذا يقال مثلاً: الصلاة موجودة، أو يقال: الصلاة معدومة من دون الإحساس بمؤونة في ذلك،

←

Scanned by CamScanner

تصوير الجامع علىٰ الأعمّ:

المقام الثاني: في تصوير الجامع علىٰ الأعمّ.

وقد ذكر صاحب الكفاية[١] أنّ تصوير الجامع علىٰ الأعمّ في غاية الإشكال؛ وذلك لأنّنا لو أردنا تصوير الجامع البسيط كما تصوّره ﷺ علىٰ الصحيح، فصاحب

ولا الإحساس بإرادة حمل الوجود أو العدم علىٰ الوجود، كما هو واضح.

ثُمّ إنّ ما أفاده ﷺ في حلّ مشكلة التقرّب بالفرد من افتراض تعلّق الأمر بالخصوصيّة الفرديّة زائداً علىٰ الأمر بكلّيّ الصلاة لا يكفي لحلّ هذه المشكلة فيما إذا كان الجزء مردّداً بين أمرين تخييريّين، كالفاتحة والتسبيحات في الركعة الثالثة والرابعة مثلاً، أو كانت الصلاة مردّدة بين شكلين من الصلاة، كالقصر والتمام في أماكن التخيير؛ لأنّ الأمر في مثل ذلك لم يتعلّق بالخصوصيّة وإنّما تعلّق بالجامع.

وكان الأولىٰ به ﷺ أن يذكر في الجواب: أنّ الأمر بالجامع كافٍ في التقرّب بالفرد المنطبق عليه الجامع. نعم، لو أُضيفت إلىٰ الفرد إضافات خارجة عن انطباق الجامع علىٰ الفرد لم تكن تلك الإضافات مقرّبة، ولا ارتكاز خلاف ذلك.

هذا، وهناك إشكال آخر أورده السيّد الخوئيّ ﷺ علىٰ المحقّق العراقيّ ﷺ علىٰ ما ورد في المحاضرات، ج ١، ص ١٥٠ ـ 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 إلىٰ الجامع الوجوديّ الحقيقيّ لتلك المقولات المختلفة كمقولة الوضع والكيف وغير ذلك، فإمّا أن نقصد بذلك اشتراك تلك المقولات في مفهوم الوجود، أو في حقيقة الوجود، فهذا ما يعمّ جميع الأشياء. وإمّا أن نقصد بذلك مرتبة خاصّة من الوجود لها وحدة حقيقيّة لا اعتباريّة محض سارية في تلك المقولات، فهذا ما لا نتعقّله، فلكلّ مقولة من المقولات وجود في نفسه في عالم العين، والاتّحاد الحقيقيّ في وجود أمرين أو أُمور متحصّلة مستحيل.

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٣٧ ـ ٣٩ بحسب طبعة المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

الكفاية يورد علىٰ ذلك بأنّ الأعمّ من الصحيح والفاسد لم يدلّ دليل علىٰ ثبوت أثر مشترك فيه بنحو الاقتضاء فضلاً عن العلّيّة حتّىٰ نستكشف من ذلك الجامع البسيط بقانون (أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن واحد). وإن أردنا تصوير الجامع المركّب: إمّا بأن يكون مركّباً من أجزاء معيّنة ذاتاً كالأركان الخمسة مثلاً، أو من أجزاء معيّنة عدداً كسبعة من أجزاء الصلاة مثلاً، فصاحب الكفاية يورد علىٰ ذلك بأنّ هذا معناه: كون المسمّىٰ بالنسبة لباقي الأجزاء لا بشرط، فباقي الأجزاء والشرائط غير داخل في المسمّىٰ، وإذا ضمّ إلىٰ تلك الأجزاء كان من حيث المسمّىٰ من قبيل: ضمّ الحجر إلىٰ جنب الإنسان، وهذا معناه: أنّ من صلّىٰ صلاة صحيحة وواجدة لجميع الأجزاء والشرائط فإطلاق اسم الصلاة علىٰ مجموع ذلك يكون مجازاً، من باب إطلاق اسم الجزء علىٰ الكلّ، بينما لا يكون الأمر كذلك قطعاً.

أقول: أمّا الجامع البسيط، فإن صحّ ما ادّعاه من الجامع البسيط بين الصلوات الصحيحة، فهذا لازمه ثبوت جامع بسيط بين مطلق الصلوات ولو كانت فاسدة، إلّا أنّه جامع إجماليّ تقديريّ لا جامع تنجيزيّ؛ وذلك لأنّ كلّ صلاة فاسدة بمقدار ما يكون تحت النظر للقائل بالأعمّ تكون صحيحة في زمان ما من بعض الناس، فالصلاة بلا قراءة تصحّ من الأخرس، والصلاة مع ترك بعض الأجزاء غير الركنيّة تصحّ 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 للأعمّ[1].

---

(١) فإن قلت: ماذا تقول في صلاة الغريق التي تصحّ من الغريق، ولا تكون صلاة من غير الغريق؟ قلت: هي ليست صلاة من الغريق أيضاً، وإنّما هي صلاة لُغَويّة اكتفىٰ الشارع بها من الغريق.

Scanned by CamScanner

المرتبط باللفظ في عالم التصوّر، فهذه الغلبة تكون قرينة سياقيّة على ثبوت الإرادة، فبهذه القرينة تتمّ الدلالة التصديقيّة، وبما أنّ هذه القرينة واضحة ومركوزة في الأذهان أصبحت كالقرينة المتّصلة، فأوجبت الظهور في الكلام في ثبوت الإرادة للمعنىٰ.

فأصل ظهور الكلام في ثبوت إرادة معناه في نفس المتكلّم مسلّم، إلّا أنّه ليس عن طريق الوضع، وإنّما عن طريق القرينة السياقيّة.

هل الدلالة تابعة للإرادة؟

وأمّا البحث الثاني، وهو: أنّه «هل أُخذ في معنىٰ 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 التصديقيّة 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 ـ كما عرفت ـ كون الدلالة الوضعيّة تصديقيّة، أي: كاشفة عن الإرادة فكيف يعقل أن يقال بكونها فرع وجود الإرادة؟! فإنّ هذا معناه أن نكون بحاجة إلىٰ أن نحرز من الخارج وجود الإرادة حتّىٰ يتمّ الكشف عندنا، وأنت ترىٰ أنّ كشف الدلالة عن الإرادة بعد فرض إحراز الإرادة من الخارج لغو صرف؛ لأنّه كشف لما هو مكشوف، فلا يمكن تبعيّة الدلالة للإرادة، إلّا بتأويلات بحيث يرجع الأمر إلىٰ بحث لفظيّ، لا إلىٰ بحث حقيقيّ.

Scanned by CamScanner

ل أن يكون مشروطاً بإرادة المعنىٰ؛ إذ لا معنىٰ محصّل للتعهّد بأنّه عند
ان باللفظ يكون قاصداً للمعنىٰ بشرط أن يكون قاصداً للمعنىٰ؛ لأنّ قصد
ىٰ بنفسه متعلّق للتعهّد، فلا يمكن أخذه شرطاً له، فإذا استحال تقييد التعهّد
؛ استحال تقييد الدلالة التصديقيّة المتحصّلة من التعهّد بذلك.

م، يعقل أن يكون التعهّد مشروطاً بطبيعيّ القصد، ويكون المتعهّد به هو كون
د قصد المعنىٰ الفلانيّ لا المعنىٰ الآخر، فتكون الدلالة التصديقيّة للّفظ تابعة
دة، بمعنىٰ: أنّه لابدّ من إحراز طبيعيّ القصد من الخارج، وفي طول ذلك
ن اللفظ كاشفاً عن تعيين متعلّق هذا القصد، وفي مثل هذا الفرض لا يعقل أن
ن للّفظ دلالة وضعيّة علىٰ أصل القصد، بل لابدّ لمن يلتزم بمثل هذا التعهّد أن
ف بأنّ دلالة اللفظ علىٰ أصل القصد دلالة سياقيّة غير وضعيّة. وهذا اعتراف
ى الدلالات السياقيّة، وكونها منشأً للكشف عن أمر نفسانيّ، وهذا يعني
فه بإمكان الاستغناء عن التعهّد رأساً، وذلك بتفسير الدلالة التي يراد
يلها بالتعهّد علىٰ أساس السياق بالنحو الذي شرحناه، وهو خلاف مسلك

..

ذا تمام الكلام بناءً علىٰ مسلك التعهّد.

أمّا إذا بنينا علىٰ مسلك الاعتبار، فهل تكون الدلالة تابعة للإرادة، أو لا؟

ـ يقال ـ كما في كلمات السيّد الأُستاذ دامت بركاته[1] ـ: إنّ هذه العلقة
بارية لابدّ من تصويرها بنحو تكون الدلالة تابعة للإرادة.

---

(١) راجع: بحوث في علم الأصول، الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ ﷺ،

Scanned by CamScanner

وحاصل ما ذكروه في تصوير ذلك: أنّ الواضع لم يضع اللفظ للمعنىٰ جزافاً، بل لغرض انتقال الذهن من اللفظ إلىٰ المعنىٰ، لكن لا مطلقاً، بل حينما يريد المتكلّم إفادة المعنىٰ. وأمّا في انتقال الذهن إلىٰ المعنىٰ في غير هذه الحالة، كحال النوم أو صدور اللفظ من الحجر، فليس داخلاً في الغرض العقلائيّ للواضع، ولابدّ للعاقل أن يجعل الوضع علىٰ طبق الغرض بأن يضيّق دائرة الوضع، وإلّا لكان إطلاقه عملاً لغواً. ومرجع ذلك إلىٰ أنّ الدلالة تابعة للإرادة؛ لأنّ الدلالة فرع الوضع، وقد قيّد الوضع.

إلّا أنّ هذا البيان غير صحيح، وذلك لوجهين:

الأوّل: أنّ هذا البيان لو تمّ فإنّما يتمّ بناءً علىٰ أنّ الإطلاق بحاجة إلىٰ مؤونة زائدة، فيقال مثلاً: إنّ الواضع لماذا ارتكب هذه المؤونة بلا فائدة؟ فهذا لغو، ولكنّنا حقّقنا في محلّه أنّ الإطلاق ليس إلّا عبارة عن مجرّد عدم التقييد، وليست فيه أيّ مؤونة لحاظيّة زائدة.

نعم، لو لم يكن الكلام في مقام الثبوت، بل كان في مقام الإثبات، وفرضت قرينة علىٰ أنّه لم يقصد الواضع الوضع إلّا في مورد يحقّق هذا الغرض، لكنّا نقول بعدم شمول الوضع لغير صورة إرادة التفهيم، من قبيل ما يقال في الأُصول العمليّة من عدم شمول إطلاقها لغير المورد الذي تترتّب عليه ثمرة عمليّة، بقرينة أنّها وضعت لتعيين الوظيفة العمليّة، إلّا أنّ الكلام هنا في مقام الثبوت، ولا موضوع لفرض القرينة علىٰ هذا الاختصاص وعدمه علىٰ أيّ حال.

وهذا الوجه من الجواب مبنيّ علىٰ المماشاة مع التصوّرات المشهوريّة التي اقتضاها هذا البيان الذي نناقشه، وحقّ الجواب هو الوجه الثاني.

والثاني: أنّ هذا الطرز من التفكير مبنيّ علىٰ أنّ الوضع من قبيل سائر

جعولات الاعتباريّة التشريعيّة التي تطلق و تقيّد، كالوجوب والحرمة وغير
ك. وهذا يتّضح بطلانه ممّا بيّنّاه سابقاً في حقيقة الوضع، من أنّ الواضع تمام ما
له بحسب الحقيقة هو قرن اللفظ بالمعنىٰ في ذهن الإنسان قرناً أكيداً، وإذا كان
تعمل الاعتبار فهو من باب كونه مقدّمة لذاك القرن، والله خلق ذهن الإنسان
و ينتقل من أحد المقترنين بالاقتران الأكيد إلىٰ الآخر، ويكون تصوّر أحدهما
لتصوّر الآخر، فعندنا قرنٌ وعندنا معلول تكوينيّ لهذا القرن، وهو الملازمة بين
صوّرين، فنحن نسأل: ما الذي يفترض تقييده؟ هل نفس القرن، أو معلوله، وهو
لازمة التكوينيّة بين التصوّرين؟ أمّا نفس القرن، فهو فعل خارجيّ يتسبّب إليه
ضع بمثل التكرار أو الاعتبار، ولا معنىٰ لتقييد الفعل الخارجيّ، وأمّا معلول هذا
ن فهو ملازمة تكوينيّة ليست في الإطلاق والتقييد تحت اختيار الإنسان،
يمكن لأحد أن يوجد القرن بين شيئين، ثُمّ يأتي ويقول مثلاً: إنّ الملازمة
جة عن ذلك أفرضها في الليل فقط، لا في النهار.

م، يبقىٰ في المقام فرضان آخران، حاصلهما: أنّ الإرادة لا تفرض قيداً
وذاً في نفس الوضع حتّىٰ يقال: إنّ هذا لا معنىٰ له، بل تفرض قيداً مأخوذاً في
طرفي الوضع:

مّا هي قيد مأخوذ في المعنىٰ، وبالإمكان تقييد المعنىٰ بالإرادة، كما يقيّد بأيّ
خر، فكما يمكن أن توضع كلمة «الإنسان» للحيوان الناطق بقيد الطول أو
مثلاً، كذلك يمكن أن توضع له بقيد إرادته.

مّا هي قيد مأخوذ في اللفظ، من قبيل تقييد اللفظ بالرفع أو التنوين مثلاً،
يمكن أن تجعل كلمة «زيد» مقيّدة بالرفع أو التنوين اسماً لفلان، كذلك يمكن
عل مقيّدة بالإرادة اسماً له، فهل هذان الوجهان يصحّحان التبعيّة أو لا؟

Scanned by CamScanner

التحقيق: أنّهما لا يصحّحان التبعيّة:

أمّا الوجه الأوّل، فلأنّ غايته: أنّ لفظ «الإنسان» مثلاً يدلّ علىٰ مفهوم الإرادة ولو صدر عن نائم، ودلالة اللفظ علىٰ مفهوم لا تتوقّف علىٰ وجود ذاك المفهوم. هذا إذا أُخذ مفهوم الإرادة قيداً في المعنىٰ الموضوع له. وأمّا لو كان المأخوذ قيداً فيه هو الوجود الخارجيّ للإرادة، فقد عرفت أنّ هذا غير معقول، إلّا بالرجوع إلىٰ مسلك التعهّد.

علىٰ أنّنا لو تصوّرنا ذلك، أي: الانتقال من تصور اللفظ إلىٰ واقع الإرادة، فهذا لا يجعل دلالة اللفظ متوقّفة علىٰ الإرادة، بحيث لابدّ من إحراز الإرادة من الخارج؛ لكي تثبت دلالة اللفظ، بل تكون دلالة اللفظ نفسها بمعنىٰ كون تصوّر اللفظ منشأً للتصديق بوجود الإرادة، فإحراز وجود الإرادة يكون ببركة الدلالة الوضعيّة، لا أنّ إثبات الدلالة الوضعيّة فرع إحراز وجود الإرادة.

وأمّا الوجه الثاني، وهو قياس الإرادة بمثل التنوين بأن يقال: كما يمكن فرض اللفظ لدىٰ عدم دخول التنوين عليه مهملاً، كذلك يمكن فرض كونه لدىٰ عدم الإرادة مهملاً، أي: أنّ اللفظ المقيّد بالإرادة هو الموضوع للمعنىٰ، فهذا أيضاً غير معقول؛ لأنّه: إن كان المقصود جعل الإرادة الخارجيّة بوجودها الخارجيّ قيداً في الدلالة، بحيث تكون دخيلة في الانتقال إلىٰ صورة المعنىٰ، فهذا غير معقول؛ لأنّ الإرادة بوجودها الخارجيّ في نفس المتكلّم لا يعقل أن تكون مؤثّرة في تصوير السامع للمعنىٰ، وإن كان المقصود جعل التصديق بالإرادة الخارجيّة قيداً في اللفظ، بحيث يكون الانتقال إلىٰ صورة المعنىٰ مسبّباً لتصوّر اللفظ المنضمّ إلىٰ التصديق بالإرادة الخارجيّة، فهذا أيضاً غير معقول؛ لأنّ الانتقال من شيء إلىٰ شيء فرع الملازمة، والملازمة إذا كانت بلحاظ الاقتران المتكرّر بين الوجودين،

Scanned by CamScanner

فالانتقال تصديقيّ من تصديق إلىٰ تصديق، وإذا كانت بلحاظ الاقتران المتكرّر بين التصوّرين، فالانتقال تصوّريّ من تصوّر إلىٰ تصوّر، ولا معنىٰ للاقتران المتكرّر بين التصديق والتصوّر بما هو تصديق وتصوّر، وإن كان المقصود جعل تصوّر الإرادة قيداً في اللفظ بحث يكون الانتقال إلىٰ صورة المعنىٰ مسبّباً عن تصوّر اللفظ وتصوّر الإرادة، أي: تصوّر اللفظ بما هو مراد، فهذا خروج عن فرض أخذ الإرادة الخارجيّة قيداً في اللفظ، واعتراف بعدم إمكان تصوير تبعيّة الدلالة للإرادة الخارجيّة.

وقد تحصّل: أنّ تبعيّة الدلالة للإرادة غير معقولة، سواء قلنا بمسلك التعهّد أو قلنا بمسلك الاعتبار.

هل أُخذت الإرادة قيداً في المعنىٰ؟

وأمّا البحث الثالث: وهو: أنّه «هل أُخذ في معنىٰ اللفظ قيد الإرادة أو لا؟»

نقول: إنّ أخذ قيد الإرادة في معنىٰ اللفظ يمكن افتراضه بأحد افتراضات ثلاثة:

الأوّل: أخذ مفهوم الإرادة، فيكون معنىٰ الماء مثلاً السائل المخصوص المراد.

وهذا ليس مستحيلاً ثبوتاً، لكن وجه بطلانه كونه خلاف الوجدان إثباتاً؛ فإنّ مفهوم الإرادة لا ينسبق من الألفاظ علىٰ حدّ انسباقه من نفس لفظ الإرادة.

والثاني: أخذ مفهوم الإرادة الجزئيّة، أي: خصوص الحصص الخاصّة من إرادات المتكلّمين.

وهذا أيضاً محذوره نفس محذور الفرض السابق، وهو: أنّه خلاف الوجدان.

وقد يعترض عليه بمحذور آخر، وهو: أنّ أخذ الحصص المفهوميّة للإرادة يلزم كون أسماء الأجناس موضوعة بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

Scanned by CamScanner

إلّا أنّ هذا ليس إشكالاً مستقلّاً حقيقيّاً؛ فإنّه لا برهان علىٰ عدم كون وضعها بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، حتّىٰ يكون ذلك إشكالاً واقعيّاً، وإنّما هو إشكال جدليّ مثلاً.

والمهمّ ما عرفته من أنّه خلاف الوجدان إثباتاً.

والثالث: أخذ واقع الإرادة ووجودها الخارجيّ القائم في نفس المتكلّم.

وتحقيق الحال في ذلك: أنّنا إن بنينا علىٰ مسلك التعهّد، فبحسب الحقيقة تكون الإرادة هي تمام المدلول الوضعيّ للّفظ لا قيده، فعلىٰ مسلك التعهّد يصحّ هذا الفرض مع تحويل القيديّة إلىٰ كون الإرادة تمام المدلول، وهذا يرجع في الحقيقة إلىٰ البحث عن كون الدلالة الوضعيّة تصديقيّة، وقد عرفت أنّه علىٰ مبنىٰ التعهّد تكون الدلالة تصديقيّة وكاشفة عن واقع الإرادة في نفس المتكلّم.

وأمّا بناءً علىٰ ما هو المختار من أنّ الوضع عبارة عن القرن وإيجاد الملازمة ـ ولو عن طريق الاعتبار، بمعنىٰ جعل الاعتبار مقدّمة إعداديّة لذلك ـ فأخذ واقع الإرادة أمر غير معقول، ووجهه ما بيّنّاه سابقاً. وحاصله: أنّ الانتقال من شيء إلىٰ شيء فرع الملازمة بينهما، فإن كانت الملازمة بين وجودين خارجيّين كالنار والحرارة، كان الانتقال تصديقيّاً، وإن كانت الملازمة بين التصوّرين 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 التصوّرين، وحينئذٍ إن كانت الملازمة في المقام بين وجود اللفظ ووجود الإرادة، رجع إلىٰ التعهّد، وهو خلف، وإن كانت بين تصوّر اللفظ ووجود الإرادة، قلنا: إنّ الملازمة بين التصوّر والوجود غير معقولة، ولذا قلنا فيما سبق: إنّ تقييد اللفظ أو المعنىٰ إنّما يعقل بالقيود التصوّريّة.

Scanned by CamScanner

هو الوجه الصحيح في نكتة عدم معقوليّة أخذ الإرادة بوجودها الخارجيّ
نىٰ الموضوع له.

نّ المحقّق الخراسانيّ ﷺ ذكر وجوهاً أُخرىٰ[1]، أهمّها وجهان:

ه الأوّل: أنّه يلزم عدم انطباق مداليل الألفاظ علىٰ الخارجيّات؛ لأنّها
وراً ذهنيّة.

سيح ذلك بنحو يتّضح جوابه أيضاً هو أن يقال: إنّ الإرادة إنّما تتعلّق
لحقيقة بالصورة الذهنيّة للمراد الموجودة في أُفق النفس، وفي أُفق
ولهذا نُسمّي ذاك الوجود الذهنيّ بالمراد بالذات؛ لأنّ الإرادة أوّلاً
منتسبة إليه، ويقال: إنّها تكون منتسبة بالعرض إلىٰ ماهية هذا الوجود
رتسمّىٰ تلك الماهية بالمراد بالعرض، فهناك نسبتان للإرادة: إحداهما:
ة إلىٰ المراد بالذات، وهو الصورة الذهنيّة، والأُخرىٰ: نسبة عرضيّة إلىٰ
رض، ويقال: إنّه هو ذات الماهية.

فنقول: إنّ لفظ الماء مثلاً لو وضع للسائل المخصوص بقيد كونه مراداً:
ون لفظة «ماء» موضوعة للمراد بالذات، وإمّا أن تكون موضوعة للمراد
إن كان المقصود هو الأوّل، أي: أنّ الموضوع له هو الوجود الذهنيّ
دة في أُفق النفس، فهذا يرد عليه إشكال صاحب الكفاية؛ لأنّ الموجود
هو موجود ذهنيّ لا يعقل وجوده خارجاً، وإن كان المقصود هو الثاني،
ه هذا الإشكال؛ لأنّ المراد بالعرض قابل للانطباق علىٰ ما في الخارج؛

---

[1] بحسب الطبعة المحقّقة من قبل الشيخ

Scanned by CamScanner

ولذا قد نشير إلىٰ الخارج ونقول: هذا مرادنا، أي: انتسبت إليه إرادة العرضيّة.

فكأنّما وقع الخلط في إشكال المحقّق الخراسانيّ ﷺ بين النسبتين: لا ينحصر أمره بأخذ النسبة الذاتيّة القائمة بين المراد بالذات والإرادة التقييد بالنسبة العرضيّة القائمة بين ما في الخارج والإرادة.

والوجه الثاني: أنّ الإرادة في طول المراد، ومن شؤونه وعوارضه في مرتبة متأخّرة عن المراد، فقصد تفهيم المعنىٰ باعتباره من شؤون يُرىٰ في مرتبة متأخّرة عن تفهيم المعنىٰ، وبالتالي يُرىٰ في مرتبة م المعنىٰ، فأخذه فيه يوجب التهافت في اللحاظ. هذه هي الصيغة للإشكال.

وهذا أيضاً مبنيّ علىٰ المغالطات؛ فإنّ قصد تفهيم تمام المعنىٰ يكو المعنىٰ، ولا يمكن كونه داخلاً فيه شرطاً أو شطراً؛ للزوم الدور على والخلف علىٰ ما هو الصحيح، ولكن لو أُدّعي أنّ قصد تفهيم جزء المعن من المعنىٰ، فلا يلزم محذور، فيقال مثلاً: إنّ جزء المعنىٰ لكلمة «الماء البارد بالطبع، والجزء الآخر هو قصد تفهيم هذا الجزء، فهو في طول ا والمعنىٰ متكوّن من أمرين طوليّين، ولا بأس بذلك، فبحسب الحق الإشكال من طرز التعبير، وإنّما يلزم الدور أو الخلف لو فرض أخذ تمام المعنىٰ في المعنىٰ، دون ما لو فرض كون أحد جزئي معنىٰ الما المخصوص، والجزء الآخر قصد تفهيم الجزء الأوّل. وهذا المقدار من لرفع هذه المغالطة.

Scanned by CamScanner

س: في أنّه: هل للمركّب وضع زائد علىٰ وضع المفردات، أو لا؟
مقصود من هذا النزاع يوجد احتمالان:

ئة التركيبيّة:

وّل: أن يكون المقصود بالمركّب الهيئة التركيبيّة بعد الفراغ عن
دات لمعانيها، ووضع الهيئات الإفراديّة كهيئة المشتقّ وهيئة الفعل

يئة التركيبيّة بالمركّب؛ لكونها الجزء الصوريّ من المركّب.
دّة اتّجاهات في الجمل التامّة:
: هو اتّجاه المشهور، وهو القول بوضع الهيئة التركيبيّة للجمل
ت اسميّة أو فعليّة.
حيح؛ فإنّ هذه الهيئة تفيد معنىً لم توضع له المفردات ولا الهيئات
لنسبة التصادقيّة. وسيظهر تعيين هذا الاتّجاه عن طريق إبطال

: ما عن المحقّق النائينيّ ﷺ من التفصيل بين الجملة الاسميّة

Scanned by CamScanner

والجملة الفعليّة، ففي الجملة الاسميّة كـ«زيد عالم» نحتاج إلىٰ ما
والربط بين الموضوع والمحمول، وهو الهيئة التركيبيّة، وأمّا في
كـ«ضرب زيد» فنفس هيئة الفعل دالّة علىٰ النسبة بين المادّة والف
إلىٰ وضع جديد للهيئة التركيبيّة للدلالة علىٰ ذلك(١).

وقد أورد المحقّق العراقيّ ﷺ علىٰ ذلك بالنقض والحلّ(٢):

أمّا النقض: فبالجملة الاسميّة التي يكون المحمول فيها فعلاً ك
فإنّ هيئة الفعل هنا موجودة، وتدلّ علىٰ النسبة والربط، فالمفروض
ذلك: لا حاجة إلىٰ وضع الهيئة التركيبيّة، مع أنّه يفصّل في الجملة ا
وقسم.

أقول: إن بنينا علىٰ أنّ ضرب في «زيد ضرب» غير مشتمل
يكون هو الفاعل، وأنّ «زيد» هو الفاعل في الواقع، إذن فـ«زيد ض
واقعه جملة فعليّة، وإن بنينا علىٰ ما يفترضه علماء العربيّة من تق
الفاعل، إذن فهنا نسبتان: نسبة الفعل وفاعله، والمحقّق النائينيّ ي
من هيئة الفعل، ولا حاجة لوضع الهيئة التركيبيّة للفعل وفاعله المق
ونسبة بين المبتدأ والخبر الذي كان بدوره جملة فعليّة، وهذه النس
شيء، فلابدّ من وضع الهيئة التركيبيّة للمبتدأ والخبر لها.

---

(١) راجع أجود التقريرات، الطبعة المشتملة علىٰ تعاليق السيّد الخو
(٢) الحا

Scanned by CamScanner

وأمّا الحلّ: فقد ذكر: أنّ هيئة «ضرب» تدلّ علىٰ نسبة مادّة الضرب إلىٰ فاعل ونحتاج إلىٰ الهيئة التركيبيّة في مقام تعيين ذلك الفاعل المبهم فيما يؤتىٰ به في لام من فاعل.

فكأنّ المحقّق العراقيّ ﷺ متّفق مع المحقّق النائينيّ ﷺ في أنّ النسبة المحتاج بين الفعل والفاعل تدلّ عليها هيئة الفعل، إلّا أنّ المحقّق النائينيّ يقول بأنّ تلك ة تدلّ علىٰ النسبة بين الفعل والفاعل المعيّن، فلا نحتاج إلىٰ دلالة أُخرىٰ، حقّق العراقيّ يقول بأنّ تلك الهيئة إنّما تدلّ علىٰ النسبة بين الفعل وفاعل ما، ل تعيين الفاعل نحتاج إلىٰ الهيئة التركيبيّة.

ي حين أنّ الصحيح ليس هو هذا ولا ذاك، بل نحن بغضّ النظر عن تعيين ي بحاجة إلىٰ الهيئة التركيبيّة للدلالة علىٰ النسبة بين مفاد الفعل والفاعل بنسبة يّة تامّة.

وضيح ذلك علىٰ ضوء ما حقّقناه في المعاني الحرفيّة: أنّ نسبة الضرب إلىٰ ب المستفادة في هيئة «ضرب» نسبة أوّليّة، أي: أنّ موطنها الأصليّ هو ، فإنّ الضرب حقيقة يرتبط بزيد في الخارج، وقد برهنّا فيما سبق أنّ لأوّليّة كلّها تستفاد من الحرف بنحو النسبة الناقصة، ويستحيل فيها وإنّما النسبة التامّة تكون نسبة ثانويّة، إذن فيتبرهن أنّنا نحتاج إلىٰ نسبة ي المقام؛ لأنّنا بحاجة إلىٰ نسبة تامّة يصحّ السكوت عليها، فيتعيّن أن ئة الجملة التركيبيّة موضوعة للنسبة التامّة، وهي النسبة التصادقيّة بين فاد الفعل بالمعنىٰ الذي مضىٰ شرحه في بحث المعاني الحرفيّة.

لذي ينساق إليه البرهان يكون الوجدان أيضاً شاهداً عليه، فإنّ الوجدان كلمة «ضَرَبَ» وحدها لا يصحّ السكوت عليها، لا بمعنىٰ مجرّد الميل

Scanned by CamScanner

إلىٰ معرفة هذا الفاعل المبهم بالتعيين، بل بمعنىٰ النقصان وعدم وجود نسب
غير تحليليّة بين شيئين، ولهذا ترىٰ بالوجدان الفرق الواضح بين «ض
و «ضرب شخص»، مع أنّ الفاعل في كليهما مبهم، فالأوّل غير تامّ، ل
السكوت عليه، والثاني تامّ يصحّ السكوت عليه، و«ضَرَبَ» من دون ذكر
ولو بنحو الإبهام يكون من قبيل المبتدأ من دون ذكر الخبر ولو بنحو الإبه

الاتّجاه الثالث: عكس الاتّجاه الثاني، وهو: أنّ الجملة الفعليّة بحاجة إ
هيئتها للنسبة، وأمّا الجملة الاسميّة فلا تدلّ هيئتها علىٰ شيء؛ لأنّ الدا
النسبة في الجملة الاسميّة هو الضمير المستتر، والمقدّر تقديره «هو»، ففـ
قائم» مثلاً يكون الضمير المستتر هو الذي يربط بين الموضوع والمحمول
إلّا أنّ هذا الاتّجاه أيضاً غير صحيح؛ فإنّ ضمير هو ـ بحسب ماله من
معهود ـ ليس حرفاً، وإنّما معناه معنىً اسميّ، غاية الأمر أنّه في غاية ا
ويتعيّن بمرجعه، فهو غير قابل للربط بين الموضوع والمحمول، بل هو
يحتاج إلىٰ ما يربطه بالمحمول، فلنفترض أنّ قوله: «زيد قائم» في قوّة قول
هو قائم»، لكنّنا بحاجة إلىٰ ما يربط «هو» بالمحمول، وليس إلّا الهيئة التر
وبين المحمول، فإذا اضطررنا بالنهاية إلىٰ الرجوع إلىٰ الهيئة التركيبيّة، ف
إليها من أوّل الأمر، ولا معنىٰ لتطويل المسافة.

المجموع المركّب من الموادّ والهيئات:

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود بالمركّب هو مجموع ما في الجملة م
المفردات والهيئات الإفراديّة والهيئة التركيبيّة، بعد الفراغ عن وضع كلّ واح
هذه الفئات الثلاث لمعناها، فيقال: إنّ هذا المركّب موضوع بوضع آخر لمجموع ا

Scanned by CamScanner

أو لا؟

المعروف: أنّه ليس للمركّب وضع زائد، ويستدلّ علىٰ ذلك: تارةً بأنّه لو كان للمركّب وضع زائد للزم الانتقال إلىٰ المعنىٰ 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، وأُخرىٰ بلزوم اللغويّة، حيث إنّ تمام أجزاء المعنىٰ قد أُفيدت بأجزاء الجملة، فوضع تمام الجملة مرّة أُخرىٰ لتمام المعنىٰ لغو صِرف.

وتحقيق الكلام في ذلك: أنّ من يقول بأنّ للمركّب وضعاً علىٰ حدة زائداً علىٰ وضع أجزائه: إن كان يتكلّم في المركّب التامّ من قبيل: «زيد قائم»، فهذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ المعنىٰ له أجزاء واقعيّة، وقد أصبح كلّ جزء من أجزاء الجملة دالّاً علىٰ جزء من أجزاء المعنىٰ بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، ويستحيل وضع المجموع مرّة أُخرىٰ لمجموع المعنىٰ في نفسه، بغضّ النظر عن مسألة اللغويّة؛ وذلك لأنّ الوضع لم يكن عبارة عن الاعتبار حتّىٰ يفرض أنّ الواضع اشتهىٰ أن يكرّر الاعتبار، فيضع مجموع الجملة لمجموع المعنىٰ بعد أن وضع أجزاءها لأجزائه، وإنّما كان عبارة عن القرن، فإذا اقترنت أجزاء الجملة بأجزاء المعنىٰ، فقد اقترنت الجملة بالمعنىٰ، والاقتران لا يتكرّر.

وإن كان يتكلّم في المركّب الناقص من قبيل: «نار في الموقد»، فهنا نسلّم أنّ المركّب موضوع للمعنىٰ، وذلك لما عرفت بالبرهان من أنّ النسبة الناقصة توحّد بين الطرفين مع النسبة، أي: أنّ النسبة الناقصة إنّما هي جزء ماهويّ وتحليليّ، لا يوجد في عالم الذهن إلّا وجود واحد، إذن فليس لهذا المعنىٰ الواحد أجزاء

Scanned by CamScanner

عديدة موجودة في عالم الذهن حتّىٰ يعقل وضع كلّ جزء من أ
جزء من أجزاء المعنىٰ بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، نعم، كلّ من
له وضع مستقلّ، لكن هذا الوضع المستقلّ مختصّ بما إذا استع
جملة ناقصة، وحينما يدخلان في جملة ناقصة من هذا القبيل يفق
معنيَيهما، وليسا من قبيل «زيد» و«قائم» المحتفظان بدلالتهما
«زيد قائم»، فإذا استحالت دلالة كلّ جزءٍ من أجزاء المركّب
بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، لأنّ المعنىٰ أمر وحدانيّ لا يمكن تجز
تعيّن إذن كون مجموع الجملة موضوعاً للمعنىٰ، ولا يرد علىٰ ذلل
الانتقال إلىٰ المعنىٰ مرّتين؛ لأنّ أجزاء المركّب غير موضوعة، و
أجزاء المعنىٰ، فلا يوجد عندنا دالّان، ولا إشكال اللغويّة؛ لأنّ ا
تدلّ علىٰ أجزاء المعنىٰ حتّىٰ نستغني بها، إذن فالمركّب هنا موضو
هذا ليس معناه أنّ المركّب هنا صار له وضع زائداً علىٰ وضع ال
ظاهر كلام المدّعي، وإنّما صار له وضع بدلاً عن وضع المفردات.

فدعوىٰ ثبوت وضع للمركّب زائداً علىٰ وضع المفردات لم تتمّ
التامّ ولا في المركّب الناقص.

Scanned by CamScanner

الحقيقة والمجاز.

حقيقة: التبادر، وصحّة الحمل، والاطّراد.

قالوا في تقريب علاميّته: إنّ سبب تبادر المعنىٰ من
ضع والقرينة، حيث إنّ تبادر المعنىٰ من اللفظ لا ينبع
ت القرينة كان التبادر ـ لا محالة ـ دليلاً علىٰ الوضع
لمنحصر للتبادر.

علاميّته، وهو إشكال الدور، حيث إنّ تبادر المعنىٰ
صل لمن لا يعلم بالوضع، وكيف يحصل للجاهل
اللفظ؟ إذن فالتبادر موقوف علىٰ العلم بالوضع، فإذا
ن التبادر لزم الدور.

إشكال بأنّ التبادر موقوف علىٰ العلم الإجماليّ
لعلم التفصيليّ به. وطبعاً ليس مقصودهم العلم
الأُصوليّ، بمعنىٰ: كون العلم الإجماليّ بكون كلمة

Scanned by CamScanner

«أسد» موضوعة لأحد المعنيين أو المعاني سبباً للتبادر؛ فإنّ العلم الإجماليّ نسبته إلىٰ المعنيين أو المعاني علىٰ حدٍّ سواء، فلا معنىٰ لإيجابه تبادر أحد المعنيين أو المعاني بالخصوص، وإنّما المقصود هو: أنّ التبادر موقوف علىٰ العلم الارتكازيّ 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 علىٰ التبادر هو العلم المركّب الملتفت إليه، بأن يعلم بالوضع ويعلم بعلمه بالوضع.

إلّا أنّ هذا الجواب غير صحيح؛ فإنّنا لو بنينا علىٰ مبنىٰ 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 حتّىٰ يعقل التبادر.

وإن شئت فقل: يستحيل أن يكون التبادر علامة علىٰ أصل الوضع، ومحصّلاً للعلم به؛ لأنّ التبادر ليس معلولاً للوضع بما هو اعتبار قائم بالواضع الجالس في غرفته حتّىٰ يدلّ عليه دلالة إنّيّة، وإنّما تمام العلّة للتبادر هو العلم بالوضع ولو خطأً، فالوضع ليس علّة ولا جزء علّة للتبادر، فكيف يعقل كشفه بالتبادر كشفاً إنّيّاً؟(١).

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ تقريب الدور أمتن من هذا التقريب؛ لوضوح إمكان الجواب علىٰ هذا التقريب بافتراض أنّنا نتكلّم في فرض ما لو ثبت لصاحب التبادر بقطع، أو بأصل عقلائيّ، عدم وقوعه في خطأ، أو في ملابسات شخصيّة خلقت له ظهوراً شخصيّاً للكلام، ←

Scanned by CamScanner

التبادر علامة علىٰ العلم بالوضع لا علىٰ أصل الوضع: أي:
علم، لا أصل العلم بالوضع، فهذا أيضاً غير صحيح؛ فإنّ العلم
ت الحضوريّة لعالم النفس، فإذا كان الشخص غافلاً عنه فلم
جوده واقعاً وارتكازاً، كفاه لكي يعلم به مجرّد أن يستعلم حال
: هل يعلم، أو لا يعلم، فبمجرّد أن يريد معرفة أنّه: هل يعلم
من دون حاجة إلىٰ توسيط البرهنة علىٰ ذلك بالتبادر، ومن
رهان بين الشخص وعلمه، أو أيّ موجود من الموجودات
بمجرّد الالتفات يرىٰ مباشرةً وبأُمّ عقله أنّه عالم.

ما هو الصحيح في حقيقة الوضع من أنّ روحه يرجع إلىٰ
نىٰ في الذهن قرناً أكيداً، فلا يبقىٰ دور؛ لا لأجل الجواب
ما قالوه، بل لأنّه لا يبقىٰ موضوع للدور؛ إذ من الواضح: أنّ
ن مولّداً للملازمة بين اللفظ والمعنىٰ في الذهن، وبالتالي
المعنىٰ، أي: لتبادر المعنىٰ إلىٰ الذهن من اللفظ، وقد يحصل
بالوضع. ويمكنكم معرفة ذلك بالالتفات إلىٰ الطفل، فحينما
مع واقع الحليب أمامه مراراً عديدة تنسبق إلىٰ ذهنه من كلمة
ليب، من دون أن ينتزع العلم بالوضع والقَرن؛ لأنّه ليس له
أثر أثره من إيجاد

Scanned by CamScanner

وقد يقاس المقام علىٰ سائر موارد الملازمات، فكما أنّه في الملازمة بين ا
والحرارة مثلاً لا ينتقل ذهننا بحسب عالم التصديق من النار إلىٰ الحرارة، إلّا
كنّا عالمين بالملازمة، كذلك في المقام لا يكفي مجرّد القرن الواقعيّ بين اللـ
والمعنىٰ والملازمة بينهما للانتقال من اللفظ إلىٰ المعنىٰ ما لم نعلم بهذه الملازم

وهذا جوابه واضح، وهو: أنّ الملازمة تارة تكون بين المُدرَكين، وأُخرىٰ
نفس الإدراكين، ففي الأوّل إنّما ينتقل الذهن من الإدراك التصديقيّ لأحدهما
الإدراك التصديقيّ للآخر إذا كان عالماً بالملازمة، وأمّا في الثاني، وهو ما
كانت الملازمة بين الإدراكين والتصوّرين، فهي تؤثّر أثرها علم الإنسان بها أو
فإنّ أحد المتلازمين يستحيل أن ينفكّ عن ملازمة الآخر. ومحلّ الكلام من
القبيل، فإنّ الانتقال ليس باعتبار الملازمة خارجاً بين لفظ «أسد» ووج
الحيوان المفترس خارجاً، وإنّما هو باعتبار الملازمة بين الإدراكين والتصوّر
الناشئة من القرن الأكيد بينهما ذهناً، فهذا من قبيل الملازمة بين حبّ الشيء وح
مقدّمته، فإذا كانت هذه الملازمة ثابتة، فلا محالة ينتقل الإنسان حبّاً من الشـ
إلىٰ مقدّمته، سواء علم بالملازمة أو لا، وكذلك في المقام إذا ثبتت الملازمة بـ
تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ للقرن الأكيد، فلا محالة ينتقل تصوّراً من اللـفظ
المعنىٰ، سواء علم بالملازمة أو لا، فليس التبادر موقوفاً علىٰ العلم حتّىٰ يـ
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، فـ
أجنبيّ عن إشكال الدور، ويجب أن يرجع إلىٰ الاطّراد في التبادر بالمعنىٰ الذ
سوف يأتي إن شاء الله.

Scanned by CamScanner

ي في المقام شيء، وهو: أنّه قد عرفت أنّهم ذكروا في تقريب دلالة التبادر
لوضع، أنّ سبب التبادر أحد أمرين: إمّا الوضع، وإمّا القرينة، فإذا انتفت
ة كان التبادر دليلاً علىٰ الوضع؛ لأنّه عندئذٍ العلّة الوحيدة له، فيدلّ عليه دلالة
ل علىٰ علّته، إلّا أنّ هذا التقريب لا يخلو من نقص؛ وذلك لأنّ التبادر في
ة له أحد أسباب ثلاثة: القرينة، والوضع وهو عندنا القرن الأكيد بين اللفظ
ىٰ في ذهن نوع أبناء اللغة، والقرن الأكيد الشخصيّ في ذهن شخص معيّن،
رن الأكيد قد يكون نوعيّاً، وهذا هو المقصود بالوضع، وهو الذي يولّد
ر النوعيّ الذي يكون حجّة عقلائيّاً بين الموالي والعبيد، وقد يكون شخصيّاً
ي ذهن شخص معيّن علىٰ أساس ظروف خاصّة، وصُدف وخصوصيّات في
و كسبه ومهنته، أو عائلته، أو مطالعاته وكتاباته، وما شابه ذلك، وهذا يولّد
ر الشخصيّ، فمثلاً باعتبار شدّة علاقته بكتاب الألفيّة من بين كتب النحو،
مه بمطالعته ودرسه، وعدم رؤيته لكتاب نحو آخر قد يتبادر إلىٰ ذهنه من
الكتاب النحويّ) الألفيّة، وباعتبار أنّ ابنه المسمّىٰ بعمران مثلاً يعيش معه
اراً يتبادر إلىٰ ذهنه من كلمة عمران ابنه، مع أنّ عمران اسم لأشخاص
، وليس له اختصاص بابنه، وهذا القرن الشخصيّ لا يكون وضعاً، وليس
العامّ والاحتجاج بالظهورات علىٰ أساسه. فكون التبادر علامة علىٰ
والحقيقة موقوف علىٰ نفي احتمالين: الأوّل احتمال استناده إلىٰ القرينة،
احتمال استناده إلىٰ القرن الشخصيّ.

لاحتمال الأوّل: فقد يمكن نفيه بالفحص والتفتيش، فإن انتفىٰ الاحتمال
و، وإلّا لم يكن التبادر دليلاً علىٰ الحقيقة، ولا يمكن نفي احتمال القرينة
القرينة؛ لما حقّق في محلّه من أنّ أصالة عدم القرينة أصل عقلائيّ

Scanned by CamScanner

اعتبرها العقلاء بمقدار الكشف عن مراد المتكلّم فحسب، لا بنحو يكشف به
الأوضاع اللغويّة أيضاً، وهذا التفكيك ليس بعزيز؛ فإنّ جملة من الأمارات
بها بمقدار دون مقدار[١].

وأمّا الاحتمال الثاني: فأيضاً قد يمكن نفيه بالتفتيش والفحص، ولكن
هنا: أنّه حتّىٰ لو لم يمكن نفيه بذلك أمكن نفيه ظاهراً بأصل عقلائيّ، وهو
التطابق بين الظهور الشخصيّ والظهور النوعيّ؛ فإنّ العقلاء في مقام حجّيّة
الكلام بين الموالي والعبيد لا يلتزمون بالسؤال عن جماعة عديدين عن
كلام سمعه شخص، حتّىٰ يرىٰ أنّ ما فهمه هو من ظهور ما هل هو ظهور شخ
نوعيّ، بل يبنون علىٰ أنّه ظهور نوعيّ، فالتبادر الشخصيّ أمارة في نظر
علىٰ التبادر النوعيّ، والتبادر النوعيّ آية الوضع والحقيقة.

صحّة الحمل:

العلامة الثانية: صحّة الحمل. فادّعي: أنّ صحّة حمل اللفظ بما له من
معنىً ما بالحمل الأوّلي الذاتيّ يدلّ علىٰ أنّ الموضوع له هو عينه، وبالح
الصناعيّ علىٰ أنّ ذاك المعنىٰ فرد من الموضوع له، فحينما يصحّ مثلاً
علىٰ الحيوان المفترس حملاً أوّليّاً نعرف أنّه هو بعينه، وحينما يصحّ ح
علىٰ زيد حملاً شايعاً، نعرف أنّ زيداً فرد من أفراد الإنسان بمعناه الحق
وهذه العلامة لا محصّل لها؛ فإنّه: إن فرض استعمال أسد مثلاً في

Scanned by CamScanner

قصدناه، ولا نعرف في المرتبة السابقة أنّه معنىً حقيقيّ أو مجازيّ، وحُمِلَ ذاك المعنىٰ علىٰ الحيوان المفترس، فصحّة الحمل تستلزم كون ذاك المعنىٰ هو معنىٰ الحيوان المفترس، وأمّا إنّ ذاك المعنىٰ هل هو معنىً حقيقيّ للفظ «أسد» أو معنىً مجازيّ له فلا يعرف بذلك، وإن فرض استعمال «أسد» في خصوص معناه الحقيقيّ كائناً ما كان، فمعرفة صحّة حمله علىٰ الحيوان المفترس موقوفة علىٰ أن نعلم أنّ ذاك المعنىٰ ما هو، وأنّه هو معنىٰ الحيوان المفترس، فجعل صحّة الحمل موجباً للعلم بذلك دور.

ولا يأتي هنا ما أجبنا به علىٰ الدور في التبادر، من أنّه موقوف علىٰ واقع القرن في الذهن بين صورة اللفظ وصورة المعنىٰ، لا علىٰ العلم بذلك؛ لأنّ معرفة صحّة الحمل لا يمكن أن تكون متوقّفة علىٰ واقع القرن، بخلاف التبادر، والفرق: أنّ الحمل حكم تصديقيّ، ومن المعلوم أنّ الحكم التصديقيّ بأنّ هذا ذاك فرع الالتفات التفصيليّ إلىٰ المعنىٰ في هذا الطرف والمعنىٰ في ذاك الطرف، حتّىٰ يقال: إنّ هذا ذاك، ومجرّد كون هذا في علم الله ذاك لا يكفي في الحمل ما لم أعرف أنا أنّه ذاك، وهذا بخلاف التبادر الذي لم يكن إلّا مجرّد الانسباق من تصوّر إلىٰ تصوّر آخر دون أيّ تصديق في المقام.

الاطّراد:

العلامة الثالثة: الاطّراد، ويمكن تفسير هذه العلامة بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: أن يقال: إنّ المراد بالاطّراد هو الاطّراد في التبادر، وتوضيحه: أنّا قلنا في التبادر: إنّ التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر من حاقّ اللفظ، المستند إلىٰ القرينة، وعندئذٍ لو حصل تبادر في ذهننا مرّة واحدة، احتملنا كونه

علىٰ أساس قرينة حاليّة، أو مقاليّة، وظهور إشارة ونحو ذلك، وهذا الا
ما يمكن نفيه في مورد واحد، وأمّا إذا تكرّر التبادر علىٰ اختلاف
والأمكنة والأحوال فهذا نسمّيه بالاطّراد، وهذا يوجب بالتدريج وهن
وجود القرينة صدفة في كلّ هذه الموارد علىٰ أساس حساب الاح
ويعرف إجمالاً انتفاء القرينة في بعض هذه الموارد، فالاطّراد في التباد
الحقيقة علامة علىٰ أنّ التبادر تبادر حاقّيّ لا مستند إلىٰ قرينة، فبناء ع
الوجه ليس الاطّراد علامة برأسه وإنّما هو منقّح لموضوع العلامة الأولىٰ
في هذا الوجه ـ وهو الاطّراد في التبادر ـ الجمع بين تبادرات أشخاص
والاستفادة منها باعتبار استبعاد استنادها جميعاً إلىٰ القرينة مع
الأشخاص والأحوال والزمان والمكان.

الوجه الثاني: أن يراد الاطّراد في استعمال أبناء اللغة، وتوضيحه:
رأينا من أهل اللغة مرّة واحدة استعمال اللفظ في معنىً، احتملنا فيه كو
إلىٰ الوضع، وكونه مستنداً إلىٰ القرينة، فإذا تكثّرت هذه الاستعمالات ول
القرينة بَعُدَ في الذهن ـ علىٰ أساس حساب الاحتمالات ـ وجود الق
الجميع فنعلم إجمالاً بعدم القرينة في بعضها، وبالتالي نعلم بالوضع؛ لأنّ ا
يحتاج: إمّا إلىٰ الوضع، أو إلىٰ القرينة. وكأنّ هذا هو الذي يظهر من كا
الأُستاذ دامت بركاته[1].

ويرد عليه: أنّه ليس المصحّح للاستعمال: إمّا الوضع، وإمّا القرينة،
مصحّح للانفهام الذي هو شغل السامع، وأمّا الاستعمال الذي هو شغ

---

(١) راجع المحاضرات: ج ١، ص ١٢٤.

ليس يدور أمره بين الملاكين، بل قد يستعمل بلا وضع ولا قرينة عند تعلّق غرض بالإبهام والإجمال، فالاطّراد في الاستعمال غاية ما يكشف عنه أنّه وجد استعمال في المعنىٰ بلا قرينة، وهذا ينسجم مع المجاز أيضاً. نعم، بالاطّراد في تبادر الذي هو الوجه الأوّل يمكننا أن نثبّت أنّ الانفهام كان بالوضع.

الوجه الثالث: ما أُشير إليه في الكفاية، من كون المقصود اطّراد الحيثيّة مصحّحة للاستعمال، بمعنىٰ: أنّه إذا أُطلق لفظ علىٰ فرد، وكان إطلاقه عليه بلحاظ وجدان ذلك الفرد لحيثيّة، فإن كانت تلك الحيثيّة مصحّحة للإطلاق دائماً وفي أيّ فرد توجد، فالإطلاق حقيقيّ: وإلّا فمجازيّ، فمثلاً الحيثيّة المصحّحة لإطلاق لفظة «أسد» علىٰ هذا الفرد من أفراد الأسد هي كونه حيواناً مفترساً، وهذه الحيثيّة مصحّحة مطّردة، أي: أنّه في أيّ فرد وجدت صحّ إطلاق لفظة «أسد» عليه، فهذا علامة الحقيقة، وأمّا الحيثيّة المصحّحة لإطلاق لفظة «أسد» علىٰ الرجل الشجاع هي المشابهة للحيوان المفترس، وهذه الحيثيّة غير مطّردة؛ فإنّه ليس متىٰ ما وجدت المشابهة للحيوان المفترس صحّ إطلاق لفظة «أسد» علىٰ الواجد لها، ففي يشابهه في الرائحة مثلاً نرىٰ أنّه لا يصحّ الإطلاق، فيعرف أنّ استعمال كلمة «أسد» في الرجل الشجاع مجاز.

وهذا يرد عليه ما ذكره في الكفاية، من أنّ الحيثيّة المصحّحة مطّرده دائماً حتّىٰ في المجاز، والحيثيّة هنا ليست مطلق المشابهة، بل المشابهة في أبرز الصفات، وهذه مطّردة[1].

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٢٩ بحسب طبعة المشكينيّ. وليست عبارته واضحة عدم قبول هذه العلامة، فراجع.

Scanned by CamScanner

الوجه الرابع: أن يقصد اطّراد الاستعمال بلا قرينة، فحينما رأ
استعملوا لفظة «أسد» في الحيوان المفترس كثيراً بلا قرينة، مع الت
القرينة، كان هذا علامة الحقيقة؛ فإنّه في الاستعمال الواحد بلا قر
غرضه كان متعلّقاً بالإجمال، فلا يكون دليلاً على الحقيقة، والاس
الحقيقة، ولكن لو تكرّر ذلك بحيث كان ديدناً وطريقة لأبناء الم
تعلّق غرضهم صدفة في كلّ هذه الموارد بالإجمال جميعاً منفيّ
الاحتمالات، فيتعيّن كون هذا الاستعمال المطّرد على أساس الو
عن الوجه الثاني: أنّه في الوجه الثاني تجعل كثرة الاستعمال دل
القرينة في بعض موارده، ويستدلّ بعدم القرينة على الوضع، وأمّ
فيفرض العلم أوّلاً بعدم القرينة، ثُمّ تجعل كثرة الاستعمال بلا قر
هذا ليس على أساس تقصّد الإجمال، بل على أساس الوضع. و
الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ وإن كان لعلّه هو ذاك الوجه، بل هو
المحاضرات، ولكن يحتمل كون مقصوده هو هذا الوجه، كما
الاستعمال بنحو يستبعد في عدد منه القرينة، وكان ذلك العدد
الإجمال في مجموعه، فيرجع إلى هذا الوجه.

وعلى أيّ حال، فالصحيح في تفسير الاطّراد بنحو تتمّ علاميّ
مستقلّة هو هذا الوجه. أمّا الوجه الأوّل، فقد عرفت أنّه لا يجع
برأسه. وأمّا الوجه الثاني والثالث، فقد عرفت عدم صحّتهما.

Scanned by CamScanner

بين مفهومين لا بين مفهوم وواقع.

أقول: ويمكن بيان الإشكال بصياغة أُخرىٰ، وذلك ببيان: أنّ قياس ذلك بمثل (ضرب فعل مشتمل علىٰ النسبة) قياس مع الفارق؛ فإنّ كلمة «ضرب» في هذه الجملة تشير إلىٰ ما هو بالنظر التصوّريّ الاستعماليّ واقع نوع هذه الكلمة بما هي دالّة علىٰ معنىً نسبيّ، وبالنظر التصديقيّ تشير إلىٰ هذا المفهوم، ولا تشير ـ بأيّ وجه من الوجوه ـ إلىٰ معنىٰ الفعل الدالّ علىٰ صدور الضرب لا بما هو مفهوم في النظر التصديقيّ، ولا بما هو فانٍ في واقع هذا المفهوم في النظر التصوّريّ، وأمّا مادّة زيد في كلمة «زيدان» في قولنا مثلاً: «جاءني زيدان» فحقّاً يقصد بها ما هو بالنظر التصديقيّ مفهوم شخصٍ ما، وبالنظر الفنائيّ الاستعماليّ، أو التصوّريّ واقع شخصٍ ما. وأمّا هذا المفهوم الوسط، وهو نوع لفظة زيد الحاكية عن المعنىٰ، فلا يتبادر إلىٰ الذهن من هذه الجملة أبداً. ولو تبادر إلىٰ الذهن فلا ندري كيف يفنىٰ في واقع الشخصين؟! إذ لا يوجد إلّا فناء استعماليّ واحد، فلا معنىٰ لفرض فناء استعماليّ في فناء استعماليّ.

Scanned by CamScanner

الأمر الحادي عشر: في المشتقّ.

لا إشكال في صحّة استعمال المشتقّ في المتلبّس بالمبدأ فعلاً، وفيما انقضىٰ 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 وممّا انقضىٰ عنه المبدأ، أو حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ بالفعل؟ فمنهم من يقول بالأوّل، ومنهم من يقول بالثاني، ومنهم من يفصّل بين بعض المشتقّات وبعض. وتحقيق الكلام يتوقّف علىٰ مقدّمات:

مقدّمات

تحرير محلّ النزاع:

المقدّمة الأُولىٰ: في تحرير محلّ النزاع.

لا يخفىٰ: أنّه توجد لدينا ثلاث دوائر من الأسماء بعضها أعمّ من بعض:

١ ـ دائرة الأوصاف الاشتقاقيّة.

Scanned by CamScanner

٢ ـ دائرة مطلق الأسماء الاشتقاقيّة، فتشمل المصادر مثلاً، مع أنّه لا توصف الذات بها إلّا بنحو المسامحة.

٣ ـ مطلق الأسماء ولو كان جامداً، كالإنسان والحيوان.

ولابدّ أن نعرف أنّ كلّ دائرة من هذه الدوائر بأيّ مقدار تدخل في محلّ النزاع؟ فهل النزاع يشمل هذه الدوائر بكاملها أو بعضها، أو يشمل قسماً خاصّاً ممّا يدخل في هذه الدوائر؟

ولكي نعرف ذلك يجب أن نرىٰ ما هو الملاك والميزان الفنّيّ في تعقّل النزاع حتّىٰ نطبّقه بعد ذلك علىٰ هذه الدوائر.

وقد قالوا: إنّ الضابط الفنّيّ في جريان النزاع وتعقّله مركّب من ركنين:

الأوّل: أن يكون جارياً علىٰ الذات، أي: ممّا يحمل علىٰ الذات ويوصف به، كاسم الفاعل والمفعول دون المصدر، فلا يقال: «زيد ضربٌ» إلّا بنحو من المجاز مثلاً والمسامحة، فما لا يحمل علىٰ الذات لا معنىٰ لأن يقال: هل هو حقيقة في خصوص المتلبّس بالفعل، أو الأعمّ؟

الثاني: أن تكون الحيثيّة المصحّحة للحمل المسمّاة بالمبدأ ممكنة الانفكاك عن الذات مع بقاء الذات. أمّا إذا ارتفعت الذات بارتفاعها، فما معنىٰ كون المشتقّ حقيقة فيها أو مجازاً؟! ففي مثل «العالم» و«الضارب» يعقل النزاع؛ إذ يمكن ارتفاع العلم والضرب مع بقاء الذات. وهذا بخلاف ما إذا كانت الحيثيّة ذاتيّة بمعنىٰ الذاتيّ في كتاب الكلّيّات، كما في النوع والجنس والفصل.

وقد أرادوا هم بهذا الضابط أن يخرجوا بالركن الأوّل المصادر، وبالركن الثاني مثل الشجر والحجر والحيوان ممّا يكون مبدؤه ذاتيّاً، وهو الحالّ في النوع والجنس والفصل، إلّا أنّهم وقعوا في مشكلة، وهي: أنّ الركن الثاني يخرج

Scanned by CamScanner

الصفات العرضيّة التي هي لازم للذات، وذلك كالواجب والممكن والممتنع والسبب والمولِّد والمولَّد ونحو ذلك، فإنّه لا يعقل زوال هذا العرضيّ مع بقاء الذات.

ومن هنا اضطرّ السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ لدفع هذا الإشكال أن يقول: إنّنا نتكلّم في وضع الهيئات الاشتقاقيّة، ووضعها نوعيّ، فهيئة (واجب) مثلاً بشخصها لم توضع حتّىٰ يقع هذا الإشكال، ويقال: إنّه 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[1].

إلّا أنّ التحقيق: أنّ هذه البلبلة نشأت من عدم تحديد الركن الثاني، فوقع خلط بين الاستحالة الفلسفيّة والاستحالة المنطقيّة. ونقصد بالاستحالة المنطقيّة: الاستحالة علىٰ أساس التناقض، كانفكاك الإنسان عن الإنسانيّة بأن تبقى الذات بالرغم من زوال المبدأ، فإنّ هذا معناه اجتماع النقيضين، وبالاستحالة الفلسفيّة: كلّ استحالة لا ترجع إلىٰ التناقض، كانفكاك النار عن الحرارة، وذات الواجب عن الوجوب، أو ذات الممكن عن الإمكان ونحو ذلك، فإذا فرض: أنّ الركن الثاني يجب أن يكون هو عدم استحالة زوال المبدأ مع بقاء الذات استحالة منطقيّة لا فلسفيّة ارتفع الإشكال، فإنّ هذه الاستحالة إنّما هي في الذاتيّات، حيث إنّ زوالها مع بقاء الذات تناقض؛ إذ هي عين الذات أو جزؤها. وأمّا في العرضيّات اللازمة، فلا تناقض في فرض زوالها مع بقاء الذات، وإنّما الاستحالة في ذلك فلسفيّة. وبناء علىٰ هذا الفرض يكون الأولىٰ أن نعبّر عن الركن الثاني بأن يكون

---

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٢٢٨ بحسب طبعة مطبعة النجف.

Scanned by CamScanner

المبدأ غير الذات؛ إذ متىٰ ما كان عينه كان الارتفاع مع بقاء الذات مستحيلاً علىٰ أساس التناقض، ومتىٰ 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.

يبقىٰ الكلام في أنّ أيّ الصياغتين أحقّ بالركنيّة؟

فنقول: إنّ النزاع في المقام إنّما هو في الوضع، وإنّه هل وضع للأعمّ أو لا؟ ومن المعلوم أنّ الغرض من توسعة دائرة الوضع بنحو يشمل الذات المنقضية عنها المبدأ ليس هو توسعة دائرة الوجود الخارجيّ بأن يصحّ أن يقال: هذا موجود، وإنّما الغرض توسعة دائرة الاستعمال بحيث يمكن الاستعمال في المنقضي عنه المبدأ. ومن المعلوم أنّ الاستعمال موقوف علىٰ التصوّر، لا علىٰ الوجود الخارجيّ، فضابط إمكان الاستعمال إمكان التصوّر، لا إمكان الوجود الخارجيّ. وفي موارد مغايرة المبدأ للذات يمكن تصوّر الذات المنفكّة عن المبدأ، وإن كان المبدأ من الأوصاف اللازمة للذات، فبالإمكان تصوّر ذاتٍ انقضىٰ عنها الوجوب، أو الإمكان، أو العلّيّة، أو غير ذلك من الصفات اللازمة للذات، فإذا أمكن التصوّر تعقّل الاستعمال، وإذا تعقّل الاستعمال تعقّل الوضع، وإذا تعقّل الوضع تعقّل النزاع.

وأمّا في موارد كون المبدأ عين الذات تماماً أو جزءها، من قبيل: الإنسان والإنسانيّة، أو الإنسان والحيوانيّة فلا يمكن تصوير الوضع للأعمّ، فإنّه إذا أُريد بالقول بالوضع للأعمّ: أنّ كلمة «الإنسان» موضوعة مثلاً للأعمّ من الإنسان المتلبّس بالإنسانيّة بالفعل والمنقضية عنه الإنسانيّة، فهذا غير متصوّر، فإنّنا بمجرّد أن فرضنا الذات فرضنا فعليّة التلبّس؛ لأنّ المبدأ محتوىً في الذات، والجمع بين

Scanned by CamScanner

فرض الإنسان وعدم فرضه مستحيل، فهذا الذي تصوّرناه يكون في أُفق التصوّر متلبّساً بالمبدأ، وإن أُريد الجمع بين تصوّر الإنسان وتصوّر اللاإنسانيّة بحيث أُخذ النفي في المتصوّر لا في التصوّر فهذا معقول، لكنّ التلبّس هنا موجود؛ فإنّ فرض الذات هو فرض فعليّة التلبّس.

فتحصّل: أنّه ينبغي أن يكون مقصودهم بالاستحالة هنا الاستحالة المنطقيّة لا الاستحالة الفلسفيّة.

وبعد أن تحقّق ما هو ملاك النزاع نأتي إلىٰ الدوائر الثلاث لنرىٰ مدىٰ جريان النزاع فيها:

ولنبدأ بالدائرة الأوسع، وهي دائرة مطلق الأسماء وإن كانت من الجوامد، فنقول: قد فصّلوا 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 علىٰ الذات، والمبدأ مغاير للذات. وأمّا القسم الأوّل فيجب أن نتساءل: أنّهم ماذا يريدون بالذات التي قالوا: إنّها غير محفوظة بعد زوال الشجريّة أو الحجريّة؟ هل المراد: المركّب النوعيّ أو الجسم؟

ولنوضّح ذلك في مثال، وهو السيف، فلنشرح تصوّرات الفلاسفة حتّىٰ نعرف كلمات علماء الأُصول. فقد قال: الفلاسفة: إنّ السيف مثلاً مركّب من قوّة صرف ـ سمّيت بالهيولىٰ ـ وصورة جسميّة، وتوجد فوق الصورة الجسميّة صورة أُخرىٰ

Scanned by CamScanner

تسمّىٰ 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 بإحدىٰ الصور الجسميّة علىٰ البدل.

وأمّا 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، فصورته الجسميّة أيضاً تبدّلت بصورة جسميّة أُخرىٰ؛ لتقوّمها وتحصّلها بالصورة النوعيّة علىٰ حدّ تحصّل الجنس بالفصل، أو أنّ صورة جسميّة واحدة تنحفظ عبر الصور النوعيّة المختلفة، وأنّها متقوّمة ومتحصّلة بأحدها، لا بشخص صورة نوعيّة حتّىٰ تتبدّل بتبدّلها؟

وأمّا الأمر الثالث، وهو الصورة النوعيّة، فالمشهور بينهم أنّه جوهر، وهناك قول بالعرضيّة.

وأمّا الأمر الرابع، وهو التمايز الصنفيّ بين السيف والمنشار مثلاً، فيرونه عرضيّاً. هذا.

وعنوان الحديد لا إشكال في أنّه منتزع 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 يبقىٰ مجال للبحث عن الانطباق بعد الانقضاء.

وهنا يجب أن نعرف ماذا يقصدون بالذات التي يقولون: إنّها ترتفع بارتفاع المبدأ؟

Scanned by CamScanner

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 مُلزِم لقصر النظر على هذه الذات المصاغة من المركّب الثلاثي حتّىٰ يقال: لا تبقىٰ بعد ارتفاع الجزء الثالث، بل هناك ذات أُخرىٰ 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 تارةً يكون حديداً وأُخرىٰ خشباً» فلنبحث عن أنّ ارتفاع الحديديّة هل يوجب ارتفاع هذا المركّب الثنائيّ، أو لا؟ فنقول:

أمّا علىٰ ما بيّنّاه من أنّ الركن الثاني عبارة عن مغايرة المبدأ للذات، فمن الواضح: أنّ هذا الركن ثابت؛ لأنّ الحديديّة مغايرة للمركب الثنائيّ، كما أنّ الركن الأوّل ـ وهو الجري علىٰ الذات ـ ثابت؛ إذ لا إشكال في أنّ عنوان الحديد يحمل علىٰ الجسم.

وأمّا إذا سلكنا في الركن الثاني مسلكهم، وعبّرنا بإمكان الانفكاك بين المبدأ والذات، وأخذنا هذه العبارة علىٰ إطلاقها، ولم نميّز بين الإمكان المنطقيّ والإمكان الفلسفيّ، أو بين الاستحالة المنطقيّة والاستحالة الفلسفيّة، فعندئذٍ يقع الكلام في أنّه: هل يمكن الانفكاك في المقام، أو لا؟ فنقول:

أمّا بحسب النظر الدقّيّ والفلسفيّ، فهناك بحث بين الفلاسفة، فمن ذهب إلىٰ أنّ الصورة الجسميّة متقوّمة 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 إلىٰ أنّ الصورة

Scanned by CamScanner

الجسميّة تتقوّم بإحدىٰ الصور النوعيّة علىٰ البدل قال بإمكان الانفكاك، وأنّ الصورة الجسميّة محفوظة علىٰ كلّ حال ولو تبدّلت الصورة النوعيّة؛ لأنّ المقوّم لها هو الجامع، أو قل: إحداها وهو محفوظ، وهناك من ذهب من الفلاسفة إلىٰ أنّ الصورة الجسميّة غير متقوّمة بالصور النوعيّة لا بأشخاصها ولا بإحداها علىٰ البدل، وهو مذهب من يقول بعرَضيّة الصورة النوعيّة، وعليه فأيضاً يمكن الانفكاك. هذا كُلّه بحسب تخيّلات الفلاسفة.

وأمّا بحسب تخيّل الإنسان العرفيّ، فالإنسان العرفيّ لا يشكّ في أنّ النخلة مثلاً بالقطع لا تتبدّل صورتها الجسميّة، وأنّ الخشب إذا صار فحماً فالجسم هو الجسم السابق. والتصوّر العرفيّ هو المفيد في المقام؛ فإنّنا نبحث بحثاً لغويّاً، وهو قائم علىٰ أساس الفهم العرفيّ، لا الفلسفيّ الدقّيّ العقليّ.

فقد تحصّل: أنّ التفصيل بين العناوين الذاتيّة من قبيل: الحجر والشجر وغيرهما بدعوىٰ عدم تعقّل النزاع في الأوّل غير صحيح، سواء سلكنا في تصوير الركن الثاني مسلكنا أو ما يُتراءىٰ من الجمود علىٰ حاقّ عبائرهم. نعم، بحسب الخارج لم يقع نزاع في الأوّل، أعني: العناوين الذاتيّة، كالحجر والشجر والحديد وغير ذلك، فلم يدّعِ أحد أنّ لفظة «الحديد» موضوعة للجسم الذي تلبّس بالحديديّة ولو آناً ما وبعد ذلك صار ناراً مثلاً، فالقصور إثباتيّ لا ثبوتيّ[1].

---

(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 إلىٰ جسم آخر، وبناءً علىٰ هذا، فعدم وقوع النزاع هنا في عدم صدق العنوان بعد انقضاء المبدأ ليس من باب مخالفة الفهم العرفيّ الإثباتيّ مع ما هو مقياس إمكان النزاع ←

→

ثبوتاً؛ وذلك لأنّه وإن كان المقياس الذي أفاده أُستاذنا ﷺ في تفسير الركن الثاني من مغايرة المبدأ للذات منطبقاً علىٰ المقام، فيمكن النزاع في أنّ جسم الخشب أو الكلب إن بقي بعد تحوّل الصورة النوعيّة، فهل يصدق عليه العنوان الأوّل، أو لا؟ ولكنّ اتّفاقهم علىٰ عدم الصدق لعلّه علىٰ ما هو الواقع خارجاً بعد التحوّل من تبدّل الجسم عرفاً، سواء فرض تبدّله فلسفيّاً، أو لا، فلعلّ محتوىٰ اتّفاقهم هو الاتّفاق علىٰ أنّ الجسم الثاني لا يصدق عليه عنوان الخشب أو الكلب، ولا يمكن دعوىٰ صدقه عليه ثبوتاً كما لا يحتمل ذلك إثباتاً. ولعلّ الإيمان بتبدّل الجسم ـ ولو عرفاً ـ هو الذي أوجب اشتهار القول بمطهّريّة الاستحالة حتّىٰ للمتنجّس.

وتوضيح ذلك: أنّ مطهّريّة الاستحالة للنجس يمكن الإيمان بها حتّىٰ لو لم نقل بتبدّل الجسم، وذلك بدعوىٰ كفاية تبدّل العنوان؛ لأنّ النجاسة كانت حكماً ثابتاً علىٰ عنوان الكلب مثلاً وقد زال: إمّا بدعوىٰ: عدم صدق المشتقّ حقيقة بعد انقضاء المبدأ، أو بدعوىٰ: أنّ احتمال الصدق غير وارد في الجوامد مثلاً حتّىٰ علىٰ تقدير بقاء الجسم، فالمرجع عندئذٍ هي الأُصول المؤمّنة بعد سقوط إطلاق دليل النجاسة. ولا يتوهّم جريان استصحاب النجاسة؛ وذلك لأنّه سقط أيضاً بنفس نكتة سقوط إطلاق دليل النجاسة، وهو تبدّل العنوان؛ لأنّ العنوان كان هو موضوع الحكم، فبانتفائه سقط إطلاق الدليل، وسقط الاستصحاب أيضاً؛ لتبدّل الموضوع.

أمّا في المتنجّس، فالقول بمطهّريّة الاستحالة ـ لو فرضنا عدم تبدّل الجسم عرفاً ـ 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 لاقىٰ النجس، فبناءً علىٰ عدم تبدّل الجسم يكون هذا الجسم المحفوظ ضمن الفحم نفس الجسم الذي لاقىٰ النجس، فإطلاق دليل النجاسة يشمله، واستصحاب النجاسة أيضاً جارٍ؛ لأنّ الموضوع لم يتبدّل.

وينحلّ الإشكال لو آمنّا بتبدّل الجسم ولو عرفاً، فعندئذٍ يكون موضوع دليل النجاسة

←

Scanned by CamScanner

→

منتفياً، ويكون استصحاب النجاسة أيضاً ساقطاً بتبدّل الموضوع، فتصل النوبة إلىٰ الأُصول المؤمّنة.

وقد حاول أُستاذنا الشهيد﵀ في بحثه في الاستحالة البرهنة علىٰ تبدّل الجسم ولو عرفاً، وذلك بما يمكن تجزئته إلىٰ عدّة مقدّمات:

الأُولىٰ: لا إشكال في أنّ مثل الخشبيّة أو الفحميّة تعتبر في الإلهام العرفيّ أُموراً جوهريّة لا عرضيّة، سواء صحّ ذلك فلسفيّاً، أو لا.

والثانية: لا إشكال في أنّ الصورة الجسميّة تعتبر في الإلهام العرفيّ أمراً جوهريّاً لا عرضيّاً، سواء صحّ ذلك فلسفيّاً، أو لا.

والثالثة: لا إشكال في أنّ كلّ فرد من الخشب أو الفحم أو نحو ذلك في نظر العرف فرد واحد من الجوهر، وحقيقة فاردة، وليس جوهرين عرضيّين مستقلّين.

وإذن، فبعد فرض جوهريّة كلٍّ من الصورة الجسميّة من ناحية، والصورة النوعيّة التي هي من قبيل: الخشبيّة أو الفحميّة من ناحية أُخرىٰ ـ ولو في نظر العرف ـ لابدّ من افتراض: أنّ كلّ فرد من تلك الصورة النوعيّة مقوّم للفرد الذي في ضمنه من الصورة الجسميّة لدىٰ نفس من يرىٰ أنّ هذا الفرد من الخشب أو الجسم الفلانيّ جوهر واحد، لا جوهران عَرْضيّان ومحصِّل له، وإلّا لكانا جوهرين عرضيّين مستقلّين.

والنتيجة: أنّه إذا تبدّلت الصورة النوعيّة في نظر من يحكم بتبدّلها ولو كان هو العرف، فقد تبدّل فرد الجسم في ذاك النظر.

وعليه فيحكم بطهارة المتحوّل إليه ولو بمعنىٰ الأخذ بالأُصول المؤمّنة، بل يمكن استنتاج طهارة المتنجّس لو رجع مرّة أُخرىٰ بعد الاستحالة، فالماء المتنجّس إذا تحوّل بخاراً ثُمّ رجع ماءً بالتعرّق بعد التبخّر، كان هذا الماء طاهراً؛ لأنّ هذا جسم جديد غير ما حكم عليه بالنجاسة؛ وذلك لأنّه حينما تحوّل بخاراً فقد تبدّل الجسم إلىٰ جسم آخر بالبرهان الذي نقلناه عن أُستاذنا الشهيد﵀، فحينما يرجع مرّة أُخرىٰ ماءً سيكون هذا فرداً

←

Scanned by CamScanner

→

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 لدىٰ العرف بتحوّله إلىٰ الفحم بجسم آخر، لَما كان العرف يعبّر عن هذه العمليّة بقوله: «تحوّل الخشب فحماً»، بل كان يعبّر بتعبير: «أنّ الخشب قد انعدم ووجد الفحم»، في حين أنّه لا شكّ في أنّ هذه العمليّة تعتبر في نظر العرف تحوّلاً للخشب إلىٰ الفحم، لا فناء شيء ووجود شيء آخر مستقلّ عن الأوّل.

وأجاب أُستاذنا الشهيد ﷺ عن ذلك بأنّ هذا التعبير لا يدلّ علىٰ أكثر من وجود خيط ممتدّ بين الحالتين، وقاسم مشترك متّصل يحسّ به العرف ـ ولو إجمالاً ـ بين الخشب والفحم، وقد تبادلت عليه صورتا الخشب والفحم، فليست الصورتان منفصلة أحداهما عن الأُخرىٰ تماماً. أمّا أنّ ذاك القاسم المشترك عبارة عن الجسم، فغير معلوم، فليكن ذاك القاسم المشترك المحسوس إجمالاً عبارة عمّا أسماه الفلاسفة بالهيولىٰ، والتي لا تقبل عرفاً أن تكون هي المعروضة للنجاسة؛ ولهذا ترىٰ أنّه لدىٰ تحويل المادّة إلىٰ الطاقة يقول العرف أيضاً: «تحوّلت المادّة إلىٰ طاقة»، ولا يقول: «انعدمت المادّة ووجدت طاقة مستقلّة عن تلك المادّة»، مع أنّ الجسم في هذا الفرض غير منحفظ[1] لدىٰ تحوّلها إلىٰ الطاقة.

ثُمّ إنّنا إذا لم نسلّم تبدّل الجسم عرفاً في المقام لدىٰ تحوّل الخشب فحماً أو رماداً فقد يستدلّ علىٰ مطهّريّة الاستحالة بوجوه أُخرىٰ نذكر بعضها:

الأوّل: أنّ دليل تنجّس ملاقي النجاسة بالسراية ليس عبارة عن دليل لفظيّ له إطلاق ←

(١) وحتّىٰ لو فرضت وحدة الجسم والطاقة بالدقّة، فلا إشكال في أنّ الجسم غير منحفظ عرفاً لدىٰ التحوّل إلىٰ الطاقة.

Scanned by CamScanner

أو عموم، بل هو منتزع عن روايات متفرّقة في موارد متفرّقة، كالثوب والبدن والفراش ونحو ذلك، وهذه الروايات كما تنسجم مع فرضيّة كون موضوع النجاسة الجسم بما هو ذو صورة جسميّة محفوظة ـ حسب الفرض ـ حتّىٰ بعد الاستحالة كذلك تنسجم مع فرضيّة كون موضوع النجاسة هو الجسم بما هو ذو صورة نوعيّة تبدّلت بالاستحالة، ومع عدم تعيّن الاحتمال الأوّل لا يمكن التعدّي من موارد تلك الروايات إلىٰ ما بعد الاستحالة، كما أنّ استصحاب النجاسة أيضاً لا مورد له؛ لاحتمال تبدّل الموضوع. أمّا إذا رجعت العين الأُولىٰ كما في الماء المتنجّس الذي تبخّر ثُمّ عاد ماءً، فمقتضىٰ هذا الوجه لمطهّريّة الاستحالة أيضاً عدم تماميّة الإطلاق لدليل النجاسة بالنسبة لما بعد رجوع العين؛ وذلك لأنّ 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: إنّ استصحاب النجاسة جارٍ؛ لأنّ موضوع النجاسة حتّىٰ لو كان هو الجسم بما له من صورة نوعيّة فالموضوع قد عاد. نعم، يحتمل كون الحكم مقيّداً بما قبل الاستحالة والعود، لكن هذا لا يعدّ عرفاً من مقوّمات الموضوع التي بفقدها يبطل الاستصحاب، وانقطاع الحكم في فترة الاستحالة لا يمنع عن هذا الاستصحاب؛ لأنّه لم يكن انقطاعاً للحكم عن الموضوع، وانّما كان انقطاعاً بزوال الموضوع، وهذا النحو من انقطاعٍ لا يضرّ بصدق عنوان نقض اليقين بالشكّ علىٰ عدم ترتيب الحكم علىٰ موضوعه بعد العود.

وعلىٰ أيّ حال، فهذا الوجه يمكن أن يجاب عليه بما أفاده أُستاذنا الشهيد ﷺ من وجود إطلاق في المقام، وهو قوله في موثّقة 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 ثُمّ صار فحماً وقد فرضنا انحفاظ الجسم السابق، فهذا الجسم يصدق عليه: أنّه أصابه ذلك الماء، فيكون محكوماً بالنجاسة.

Scanned by CamScanner

وأمّا الدائرة الثانية وهي المشتقّات، فهل تدخل بتمامها في محلّ النزاع، أو أنّ بعضها خارج عن محلّ النزاع؟ من الواضح: أنّ بعض المشتقّات لا يدخل في محلّ

→

الثاني: أن يقال: إنّنا لئن بنينا على مطهّريّة الاستحالة في عين النجس، ففي المتنجّس بطريق أولىٰ، فإنّ المتنجّس إنّما تنجّس بالسراية من عين النجس، فهل يحتمل أنّ الكلب حينما يُحرَق فيصبح فحماً أو رماداً يطهر، لكن الخشب الذي تنجّس بملاقاة الكلب حينما يحرق فيصبح فحماً أو رماداً لا يطهر؟! وهذا الوجه ـ كما ترىٰ ـ لا يبطل إطلاق دليل النجاسة في مورد عود العين كما لو رجع بخار الماء المتنجّس ماءً، ولا استصحابها؟!

والجواب: ما أفاده أُستاذنا الشهيد ﷺ في المقام من أنّ مطهّريّة الاستحالة لعين النجس لو كانت ثابتة بالدليل اللفظيّ، لأمكن التعدّي من عين النجس إلىٰ المتنجّس بالأولويّة العرفيّة مثلاً، وبالملازمة العرفيّة، وذلك عملاً بلوازم الأمارات، ولكن الواقع: أنّ مطهّريّة الاستحالة لعين النجس لم تكن بدليل لفظيّ، بل كانت بقاعدة الطهارة أو بالأُصول المؤمّنة، ولوازمها غير حجّة، بل يمكن أن يعكس الأمر، وذلك بأن يتمسّك أوّلاً لإثبات عدم مطهّريّة الاستحالة للمتنجّس بإطلاق قوله في موثّقة عمّار: «يغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء» ثُمّ يتعدّىٰ من ذلك إلىٰ عين النجس بالأولويّة، فيقال: لئن كانت الاستحالة لا تطهّر المتنجّس، فهي لا تطهّر عين النجس بطريق أولىٰ.

الثالث: أن يقال: إنّ دليل تنجّس المتنجّس المحمول عرفاً علىٰ 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 التمسّك بعد تحوّل الخشب فحماً أو رماداً بإطلاق قوله: «يغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء»، كما أنّ السراية مقوّمة عرفاً لموضوع التنجّس، فباحتراق كلّ الآثار السارية ينقطع استصحاب النجاسة أيضاً.

وأمّا إذا عادت العين بعد الاستحالة كما في الماء المتنجّس الذي تحوّل بخاراً ثُمّ تحوّل مرّة أُخرىٰ ماءً، وافترضنا موافقة العرف علىٰ عود المعدوم، فشمول هذا الوجه للعين المعادة لإثبات الطهارة وعدمه مبنيّ علىٰ معرفة أنّ ما يعود هل هو الماء الزلال المصفّىٰ عن كلّ الآثار التي سرىٰ إليها بملاقاة النجاسة، أو أنّه يعود بما كان معه من التلوّثات؟

Scanned by CamScanner

النزاع، كالمصادر وأسماء المصادر والأفعال؛ لفقدان الركن الأوّل، وهو الجري على الذات، فيختصّ النزاع بخصوص الأوصاف الاشتقاقيّة، كأسماء الفاعلين والمفعولين والزمان والمكان والآلة والصفة المشبّهة.

وأمّا الدائرة الثالثة وهي الأوصاف الاشتقاقيّة، فقد ادّعي خروج بعضها عن محلّ النزاع، فمثلاً ادّعي في بعض كلمات المحقّق النائينيّ رحمه الله[1] أنّ 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 داخلاً في محلّ النزاع؛ إذ قد يخرج المفتاح عن الشأنيّة كما إذا حصل تآكلٌ فيه، وتناقص في أسنانه بحيث خرج عن شأنيّة الفتح.

ومن جملة ما توهّم خروجه: أسماء الزمان؛ إذ بانقضاء المبدأ ينقضي الزمان، فلا معنى للتكلّم في أنّه بعد الانقضاء يصدق العنوان، أو لا؟

وقد تُخلِّص عن الإشكال بوجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره في الكفاية[2] من أنّا نسلّم أنّ الذات يستحيل بقاؤها بعد

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٨٣ ـ ٨٤ بحسب الطبعة التي عليها تعليق السيّد الخوئيّ رحمه الله.

(٢) ج ١، ص ٦٠ بحسب طبعة المشكينيّ.

←

انقضاء المبدأ، لكن مع هذا لا بأس بالوضع للأعمّ، غاية ما هناك: أنّ أحد فردي هذا المعنى الأعمّ مستحيل، وأيّ مانع للوضع للجامع بين الممكن والمستحيل؟! بل لا مانع للوضع لخصوص المستحيل، فإنّ المقصود من وراء وضع اللفظ لمعنىً ما ليس وجوده، بل تصوّره، وتصوّر المستحيل ممكن. فكأنّ صاحب الجواب يريد أن يبيّن بياناً قريباً للبيان الذي بيّناه من أنّ الاستحالة الفلسفيّة لا تمنع عن الوضع للأعمّ، فيقول: إنّ المقصود من الوضع الاستعمال لا الإيجاد خارجاً، والاستعمال يتوقّف على التصوّر وهو ثابت.

ولكن هذا الكلام غير صحيح، لأنّ الاستحالة هنا بالدقّة ليست استحالة فلسفيّة

وقد ذكر الشيخ الإصفهانيّ ﷺ تعليقاً على هذا الجواب: أنّ هذا وإن كان يحلّ الإشكال، إلّا أنّ تحرير النزاع في الزمان لا تترتّب عليه ثمرة البحث، لأنّ ثمرة البحث تظهر فيما انقضى عنه المبدأ، والمفروض أنّه لا مصداق لذلك في اسم الزمان. نعم، إذا قلنا: إنّ اسم الزمان واسم المكان واحد، وإنّ المقتل مثلاً يدلّ على وعاء القتل من دون ملاحظة خصوصيّة الزمان أو المكان، فعدم المصداق بلحاظ الزمان لا يوجب لغويّة 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 عندئذٍ في المتلبّس، فمن الواضح: أنّ فقدان الثمرة لا يوجب بطلان النزاع وعدم إمكانه. وإن كان المقصود الاعتراض على تعميم النزاع بنكتة لغويّته، وأنّ مجرّد إمكانه لا يبرّر تعميم النزاع بعد أن كان ذلك لغواً وبلا فائدة، فمن الواضح: أنّ النزاع لا يجعل في خصوص اسم الزمان كي يرد عليه اللغويّة، وإنّما يكون النزاع في المشتقّ، وأنّه: هل هو حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ، أو لا؟ ويكفي في صحّة هذا النزاع وعدم لغويّته ثبوت الثمرة في بعض أقسامه، ولا يضرّ بإطلاق النزاع انعدام الثمرة في بعض الأقسام، فإنّ الإطلاق لم يكن مشتملاً على مؤونة زائدة حتّى يجب الفحص لها عن الثمرة.

Scanned by CamScanner

فحسب، بل ترجع إلىٰ الاستحالة المنطقيّة؛ للاشتمال علىٰ التناقض؛ إذ إنّ انقضاء المبدأ يشتمل علىٰ التجدّد الذي هو الزمان، وانقضاء الزمانيّ إنّما هو بانقضاء الزمان، فالانقضاء أوّلاً وبالذات للزمان، وثانياً وبالعرض للزمانيّ، فانقضاء المبدأ هو عبارة عن تجدّد زمان آخر، وانتهاء زمانه، وإلّا ففي لوح غير زمانيّ الحوادث غير منقضية، وبنظرة لا زمانيّة الحوادث كلّها موجودة، فإذا كان انقضاء المبدأ هو عين انقضاء الزمان، ففرض انقضاء المبدأ مع بقاء الزمان تناقض.

الوجه الثاني: ما ذكره جماعة من المحقّقين، كالمحقّق الإصفهانيّ﵀[1] والسيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ[2] وغيرهما: من أنّ اسم الزمان بنفسه هو اسم المكان، أي: أنّ لفظاً واحداً وضع لظرف الفعل سواء كان زماناً أو مكاناً، ويكفي في جريان النزاع فيه تعقّل انقضاء المبدأ، وانحفاظ الذات ولو في بعض المصاديق.

وهذا الجواب ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ أسماء الزمان والمكان إنّما هي متداخلة في اللفظ فقط، من دون أن يعني هذا التداخل: أنّ كلمة (مقتل) مثلاً لها معنىً واحد بوضع واحد، بل هنا معنيان. وتوضيح ذلك: أنّ كلمة «مقتل» مثلاً لابدّ أن توضع لذات ملحوظة ظرفاً للقتل، فإذا فرض أنّ المأخوذ في المعنىٰ الموضوع له لذلك هو عنوان الظرفيّة بما هو معنىً اسمي أمكن تصوير معنىً جامع ينطبق علىٰ ظرف الزمان وظرف المكان؛ لأنّ عنوان ظرف القتل ينطبق علىٰ كليهما، ولكن من الواضح: عدم أخذ المفهوم الاسمي للظرفيّة في ذلك؛ لوضوح: أنّ مفهوم الظرفيّة كمفهوم الفاعليّة والمفعوليّة والآليّة تنتزع من الصورة التي نفهمها من المشتقّ، لا أنّها تدخل في مفهومه، فلا ينتقل

---

(١) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ١٠٠ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

(٢) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣ بحسب طبعة مطبعة النجف، وراجع أيضاً أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٦ ـ ٥٧ تحت الخطّ.

Scanned by CamScanner

ذهننا ابتداءً من كلمة «مقتل» إلىٰ مفهوم الظرفيّة، وإنّما كلمة «مقتل» تدلّ علىٰ ذات ونسبة ومبدأ، وننتزع من صورة ذلك المفهوم الظرفيّة، كما أنّ اسم الفاعل يدلّ علىٰ ذات ونسبة ومبدأ، وبعد هذا ننتزع منه مفهوم الفاعليّة، وعندئذٍ فإذا كانت نسبة المكان إلىٰ المكين مع نسبة الزمان إلىٰ الزمانيّ من سنخ واحد، أمكن أن يقال: إنّ لفظ «مقتل» موضوع للذات الجامع بين الزمان والمكان مع نسبته إلىٰ القتل، ولكن الصحيح: أنّهما نسبتان متباينتان فلسفيّاً وعرفاً، وليستا من سنخ واحد، أمّا فلسفيّاً فلأنّ نسبة الشيء إلىٰ مكانه عبارة عن مقولة الأين، أو مقوّم مقولة الأين، ونسبة الشيء إلىٰ زمانه عبارة عن مقولة المتىٰ، أو مقوّم مقولة المتىٰ، 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، وأُخرىٰ نتصوّر واقع احتواء كربلاء له، نرىٰ أنّ سنخ أحد الاحتواءين غير سنخ الآخر، ولا جامع بينهما، فلابدّ من الوضع لكلتا النسبتين بأن يكون للمقتل مدلولان: أحدهما للزمان، والآخر للمكان، فيبقىٰ الإشكال في اسم الزمان علىٰ حاله.

وصفوة القول: إنّ هنا خلطاً بين مفهوم الظرفيّة وواقعها، فلو كان أُخذ فيه مفهوم الظرفيّة، وكان موضوعاً للذات التي هي ظرف (بهذا المفهوم الاسميّ) لأمكن الوضع للجامع، لكن هذا غير صحيح، وإنّما المأخوذ واقع النسبة الظرفيّة، والنسبتان متباينتان.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق العراقيّ رحمه الله[1] 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.

Scanned by CamScanner

بانقضاء المبدأ إنّما هو تلك اللحظة التي وقع فيها القتل، وتلك القطعة الخاصّة من الزمان، ولكن تلك القطعة من الزمان باعتبار اتّصالها مع باقي القطعات تكون موجودة بوجود وحدانيّ؛ فإنّ الاتّصال يساوق الوحدة، وهذا الوجود الوحدانيّ الطويل له بقاء بعد انقضاء المبدأ.

وهذا لا يرد عليه ما أورده المحقّق الإصفهانيّ﵀[1] من دعوىٰ: أنّ المتّصف حقيقة بالحدث إنّما هو تلك القطعة، لا هذا الواحد الاتّصاليّ كما هو الحال أيضاً في الأجسام الخارجيّة، فلو وقعت حمرة علىٰ 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 العرْضيّ 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﵀ باقٍ علىٰ وجاهته.

نعم، قد تأتي هنا شبهة أُخرىٰ، وهي: أنّه يلزم من هذا الكلام كون القائل بالأعمّ ملتزماً بصحّة إطلاق اسم الزمان علىٰ الزمان إلىٰ يوم القيامة، فنقول عن هذا الوقت: إنّه مقتل زكريّا﵇؛ لأنّه متّصل بزمان قتله، بينما لا يكون الأمر هكذا.

---

(١) راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٩٨ ـ ٩٩ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

Scanned by CamScanner

والجواب: أنّ المناط هو النظر العرفيّ، والعرف يقطّع الزمان إلىٰ قطعٍ: من الشهور والأسابيع والأيّام والساعات والسنوات وغير ذلك، ويرىٰ أنّ كلّ قطعة لها وجود مستقلّ، فيرى العرف أنّ الذات تزول بزوال قطعة، فالمقتليّة ليست وصفاً للدهر؛ لأنّ العرف يجزّء الدهر، ولا يفرضه وجوداً واحداً، وليست وصفاً لقطعة متأخّرة عن لحظة القتل؛ لأنّها بالتقطيع ترىٰ عرفاً وجوداً مستقلّاً، وإنّما هي وصف لقطعةٍ تدخل فيها لحظة القتل، كساعة القتل أو يومه أو أُسبوعه أو سنته، وهكذا. فبهذا يتحصّل وجه صحيح لحلّ الإشكال في جريان النزاع في اسم الزمان[1].

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ فكرة وحدة الزمان التي يفترض أنّها تحلّ الإشكال في اسم الزمان يمكن أن تفسّر بأحد تفسيرين:

الأوّل: أن يكون المقصود بذلك أخذ مقطع من الزمان مشتمل علىٰ الفترة المشتملة علىٰ المبدأ، كالقتل في مثال المقتل، من قبيل أن يقال: إنّ هذا القرن مثلاً كان مقتلاً للحسين عليه السلام، وقد انقضىٰ عنه المبدأ، أو يؤخذ عنوان الدهر والزمان وما شابه ذلك، ويقال: إنّه كان مقتلاً للحسين عليه السلام وقد انقضىٰ عنه المبدأ.

إلّا أنّ هذا ليس مقصوداً للمحقّق العراقيّ رحمه الله؛ لأنّه قد ذكر هو ذلك علىٰ ما ورد في نهاية الأفكار (ج ١، ص ١٢٨ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم) بعنوان ما كان ينبغي للمحقّق الخراسانيّ رحمه الله أن يذكره كحلٍّ لمشكلة تصوير انقضاء المبدأ عن اسم الزمان، فقال: إنّ صاحب الكفاية الذي حلّ مشكلة الاستصحاب في باب الزمان بتصوير الحركة التوسّطيّة، أو ما بين المبدأ والمنتهىٰ كان بإمكانه أن يأتي بهذا الحلّ في المقام أيضاً، فيقول مثلاً: إنّ هذا القرن كان مقتلاً وقد انقضىٰ عنه القتل. ثُمّ قال رحمه الله: إنّ هذا الجواب من قبل صاحب الكفاية غير صحيح، لا في بحث استصحاب الزمان ولا في المقام؛ وذلك لأنّ الوحدة المنتزعة عمّا بين المبدأ والمنتهىٰ إنّما هي وحدة اعتباريّة منتزعة عن تعاقب الأفراد وتلاحقها، وفي الخارج لا يكون إلّا أشخاص تلك الحصص المتبادلة المتعاقبة. نعم، إذا كان عنوان انتزاعيّ كالسنة أو الشهر أو اليوم أو الساعة ونحوها موضوعاً للأثر في ←

Scanned by CamScanner

→

لسان الدليل، فعندئذٍ لابدّ من ملاحظة ذاك العنوان.

وكذلك أشار الشيخ العراقيّ ﷺ في مقالاته (ج ١، ص ١٧٩ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم) إلىٰ بطلان الجواب بوحدة الحركة التوسّطيّة بنفس النكتة التي ذكرها في نهاية الأفكار من أنّ هذه الوحدة ليست إلّا أمراً انتزاعيّاً، لا واقعيّاً حقيقيّاً.

أقول: إنّ هذا الجواب ـ علىٰ تقدير تماميّته في بحث الاستصحاب ـ لا يتمّ في بحث المشتقّ؛ وذلك لأنّ ما بين المبدأ والمنتهىٰ المسمّىٰ بالسنة أو الشهر أو القرن أو غير ذلك المشتمل علىٰ فترة المبدأ لا ينقضي عنه المبدأ إلّا بانقضائه هو، فسنة القتل هي سنة القتل إلىٰ الأخير، وقرن القتل هو قرن القتل إلىٰ الأخير وهكذا، كما أشار إلىٰ ذلك نفس المحقّق العراقيّ ﷺ في المقالات (ص ١٨٠ بحسب الطبعة المشار إليها آنفاً)، وأشار إليه الشيخ الإصفهانيّ ﷺ في نهاية الدراية (ج ١، ص ٩٩).

والثاني: ما هو المقصود للشيخ العراقيّ ﷺ في المقام من أنّ الاتّصال يساوق الوحدة، وذلك بقطع النظر عن لحاظ أيّ عنوان انتزاعيّ لمقطع زمنيّ.

وأمّا ما اختاره أُستاذنا الشهيد ﷺ فيما أوردناه في المتن، فهو ـ في الحقيقة ـ أمر بين الأمرين، فهو من ناحية فرض موضوع الأثر قطعةً منتزعة من الزمن مشتملة علىٰ المقطع الذي وقع فيه المبدأ، ومن ناحية أُخرىٰ افترض الوحدة عبارة عن الوحدة الفلسفيّة التي يساوقها الاتّصال.

وهذا البيان يكون من ناحية بعيداً عن الاعتراض عليه بعدم تقبّل العرف لتوصيف يومنا هذا مثلاً بكونه مقتل زكريّا عليه السلام ولو مجازاً وبعنوان استعمال المشتقّ فيما انقضىٰ عنه المبدأ؛ لأنّه يجاب علىٰ هذا الإشكال بما أفاده ﷺ من أنّ العرف ملتزم بالتقطيع في الزمن، ويرىٰ القطعة غير المشتملة علىٰ المقطع الذي وقع فيه المبدأ غير متلبّس بالمبدأ أصلاً.

ومن ناحية أُخرىٰ لا يرد عليه الإشكال بعدم كون القطعة الانتزاعيّة هي موضوع الأثر؛ وذلك لأنّه بعد ما فرضنا من التزام العرف بتقطيع الزمن، ولا يجعل المقتليّة وصفاً

←

Scanned by CamScanner

كلمة «الحال» في عنوان المسألة:

المقدّمة الثانية: ذكر في عنوان المسألة: (أنّ المشتقّ هل هو حقيقة في خصوص المتلبّس في الحال أو الأعمّ؟) فأُخذ في ذلك كلمة «الحال»، وكلمة «الحال» كلمة تدلّ على الزمان، فكأنّه تُوُهِّم أنّ القائل بالوضع لخصوص المتلبّس يقول: إنّ الزمان مأخوذ في المشتقّ. ولكن المحقّقين المتأخّرين أوضحوا: أنّه لا ينبغي توهّم أخذ الزمان فيه، ولا يكون هذا مقصود القائل بالوضع للمتلبّس، بل حال المشتقّ حال الجوامد: كالإنسان والمصادر كالضرب التي لا دلالة لها على الزمان، بمعنىٰ: أنّه لم يؤخذ الزمان في مفهومها. وإذا أردنا أن نحلِّل كلمة «عالِم» فسوف نصل إلىٰ هذا المدلول التركيبي: (شيء له التلبّس بالعلم)، فهو مركّب من جوامد ومصادر وحروف، ومن المعلوم أنّ الزمان غير مأخوذ في شيء منها، ومدلول كلمة «عالم» ليس إلّا مفاد هذه الجملة بنحو اللفّ والاندماج. نعم، مفهوم كلمة «عالم» سنخ مفهوم لا ينطبق على الذات إلّا حين وجدانه للمبدأ، كما أنّ الإنسان لا يصدق إلّا حين تصبح النُطفة واجدة للجنس والفصل. وهذا غير أخذ

→

للدهر مثلاً، بل يجعلها وصفاً للسنة أو لليوم أو للساعة أو نحو ذلك تكون النتيجة: أنّ موضوع الأثر لدىٰ العرف دائماً هي قطعة انتزاعيّة.

ومن ناحية ثالثة لو فرضنا أنّ الوحدة الانتزاعيّة غير كافية في المقام (وهي كافية مادام الموضوع هي قطعة انتزاعيّة) فالوحدة الحقيقيّة موجودة في المقام؛ لأنّ الاتّصال يساوق الوحدة.

إلّا أنّك ترىٰ أنّ هذا التصوير لا يخلو ممّا مضىٰ من الإيراد عليه بأنّ القطعة المشتملة علىٰ المقطع الذي هو زمان المبدأ لا ينقضي عنها المبدأ إلّا بانقضائها، فالإشكال في دخول اسم الزمان في مورد النزاع باقٍ علىٰ قوّته.

Scanned by CamScanner

الزمان في مفهوم المشتقّ.

وبعد الفراغ عن أنّ المشتقّ يدلّ علىٰ المتلبّس من دون دلالة له علىٰ الزمان يقع كلام آخر في أنّه: هل المشتقّ موضوع للمتلبّس بلا أيّ قيد للتلبّس، أو موضوع للذات المتلبّسة بالمبدأ تلبّساً مقارناً للنطق؟ وهذا لا يعني أخذ زمان النطق في مفهوم المشتقّ، بل أخذ نفس النطق الذي هو زمانيّ، أي: أنّ التلبّس بالمبدأ يقيّد بالمقارنة مع النطق، فالذات المتلبّسة بالعلم مثلاً تلبّساً مقارناً للنطق مدلول لكلمة «عالم» أو موضوع للذات المتلبّسة بالمبدأ تلبّساً 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 أُسلوب الاستظهار، فمثلاً حينما يقال: «زيد عالم» و«زيد حيّ يرزق» يفهم منه: أنّه عالم الآن، أي: في زمان النطق. فإن قلنا بالاحتمال الثاني إذن فكلمة «عالم» تدلّ علىٰ ذلك بالظهور الوضعيّ. وإن قلنا بالاحتمال الثالث فكلمة «عالم» إنّما تدلّ بالظهور الوضعيّ علىٰ كونه عالماً حين الحكم والجري، ولكن يفهم بالإطلاق وانصراف الكلام أنّ زمان الحكم والجري هو زمان النطق، فعن هذا الطريق يصبح الكلام ظاهراً في كونه عالماً في زمان النطق. وإن قلنا بالاحتمال الأوّل، فكلمة «عالم» لا تدلّ إلّا علىٰ أصل التلبّس، وظهور الجملة في الهوهويّة والاتّحاد بين الموضوع والمحمول يدلّ علىٰ أنّ زيداً هو عين العالم (والعالم هو الذات التي لها التلبّس)، فهذا لا يصدق إلّا إذا كان في ظرف الجري والحكم متلبّساً، فيكون إثبات التلبّس في زمان الجري بظهور القضيّة، لا ظهور المشتقّ، ثُمّ نثبت بالإطلاق والانصراف أنّ زمان الجري هو زمان النطق، فبالتالي يصبح الكلام ظاهراً في كونه عالماً في زمان النطق.

Scanned by CamScanner

فعندنا ثلاثة دوالّ: دالٌّ على التلبّس بنحو مهمل مجمل وهو المشتقّ، ودالّ على أنّ التلبّس في ظرف الجري وهو ظهور الجملة في الهوهويّة، ودالّ على أنّ ظرف الجري هو ظرف النطق وهو الإطلاق. فهذه هي الفوارق الاستظهاريّة بين الاحتمالات الثلاثة. والصحيح منها هو الاحتمال الأوّل.

أمّا إبطال الاحتمال الثاني، فيكون بأمرين:

الأوّل: هو أنّ التلبّس لو كان مقيّداً بالنطق، لزم كون قولنا: «زيد ضارب بالأمس» أو «زيد ضارب غداً» مجازاً، مع أنّه لا إشكال في كونه حقيقة حينما يكون قد صدر عنه الضرب بالأمس، أو سيصدر منه غداً.

والثاني: أنّه 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 معنىً لها؛ لأنّ واقع النطق لا يتحصّل إلّا حينما يوجد خارجاً، بينما ليس الأمر كذلك.

وأمّا إبطال الاحتمال الثالث، فأيضاً يكون بأمرين:

الأوّل: سنخ الإشكال الثاني على الاحتمال الثاني. وحاصله: أنّ المأخوذ: هل هو مفهوم الجري أو واقعه؟ فإن قيل بالأوّل، فهو باطل بالضرورة؛ لأنّ هذا المفهوم بما هو مفهوم لا نلتفت إليه حينما نسمع كلمة «عالم» مثلاً. وإن قيل بالثاني، فإذا أتى بكلمة «عالم» لا في جملة تامّة، فقيل: «عالم» لزم أن لا يكون لها معنىً؛ إذ لا حكم ولا جري، بينما ليس الأمر كذلك.

الثاني: أنّ الجري في طول المحمول والموضوع، فإنّ معناه إثبات هذا لذاك، فكيف يؤخذ في المحمول؟! فإذن الصحيح: هو الاحتمال الأوّل، وهو أنّه بناءً على كون المشتقّ موضوعاً للمتلبّس يكون موضوعاً للمتلبّس بلا قيد.

Scanned by CamScanner

تعقّل جامع علىٰ القولين:

المقدّمة الثالثة: لابدّ من تحقيق الكلام في تعقّل جامع علىٰ القولين، فعلىٰ القول بكونه حقيقة في المتلبّس نريد جامعاً ينطبق علىٰ كلّ متلبّس، ولا ينطبق علىٰ المنقضي عنه المبدأ. وعلىٰ القول بكونه حقيقة في الأعمّ نريد جامعاً ينطبق علىٰ المنقضي عنه المبدأ أيضاً انطباقاً حقيقيّاً. وأمّا إذا لم يمكن تصوير الجامع علىٰ أحد القولين، فقد بطل ذلك القول ثبوتاً، ولم نحتج بعد ذلك إلىٰ البحث الإثباتيّ؛ ولأجل ذلك كان هذا من مقدّمات المطلب، فنقول:

أمّا الجامع علىٰ القول بكون المشتقّ حقيقة في المتلبّس، فلا إشكال في ثبوته كما ظهر من المقدّمة الثانية، فإنّ الذات المتلبّسة بالمبدأ مفهوم ينطبق علىٰ المتلبّس دون المنقضي، ولا فرق في ذلك بين القول بأنّ المشتقّ مفهوم تركيبيّ أو مفهوم بسيط، أي: أنّه نفس المبدأ، غاية الأمر: أنّه أُخذ لا بشرط، فصحّ فيه الحمل. أمّا علىٰ التركيب[1] من ذات ونسبة ومبدأ، فالجامع هو ما قلناه، أي: ذات لها التلبّس بالعلم مثلاً في كلمة «عالم» فينطبق علىٰ المتلبّس دون المنقضي عنه المبدأ. وأمّا علىٰ البساطة وأنّ مفاد «عالم» هو مفاد علم، وإنّما الفرق بينهما من ناحية أنّ أحدهما أُخذ بشرط لا، والآخر لا بشرط علىٰ ما يأتي تفسيره إن شاء الله،

---

(١) لا يخفىٰ: أنّه ليس المقصود بالتركيب التركيب الحقيقيّ؛ إذ لا ريب أنّ مفهوم المشتقّ 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 علىٰ الذات باعتباره أُخذ لا بشرط، والقائل بالتركيب يقول مثلاً: إنّ المشتقّ موضوع للذات، لكن لا علىٰ إطلاقها، بل للحصّة المنتسبة إلىٰ المبدأ، وهذه الحصّة بالتحليل ترجع إلىٰ ذات ومبدأ ونسبة بينهما.

Scanned by CamScanner

فالجامع نفس العلم، فإنّه محفوظ في تمام موارد ثبوت التلبّس، وليس محفوظاً بعد الانقضاء.

وأمّا علىٰ الأعمّ فتصوير الجامع لا يخلو من إشكال. وتوضيحه: أنّه إن بنينا علىٰ بساطة المفهوم الاشتقاقيّ، وأنّه نفس الحدث، فتصوير الجامع غير معقول أصلاً؛ لأنّ مدلول كلمة «عالم» ليست الذات دخيلة فيه وإنّما مدلوله العلم، إلّا أنّه أُخذ لا بشرط، ومن المعلوم: أنّ العلم غير محفوظ في المنقضي عنه المبدأ، ولا يعقل تطبيقه حقيقة عليه، فإنّه علىٰ أساس ثبوت نوع اتّحاد بينهما، ومع الانقضاء لا اتّحاد بينهما.

وأمّا إن بنينا علىٰ التركيب، فيمكن تصوير الجامع بأحد وجوه:

الأوّل: أن يقال: إنّ الجامع هو الذات في أحد الزمانين، أي: زمان التلبّس وزمان الانقضاء في مقابل زمان ما قبل التلبّس.

وهذا الجامع وإن كان في نفسه أمراً معقولاً، إلّا أنّه يستلزم أخذ الجامع بين الزمانين في مفهوم المشتقّ، وقد فرغنا فيما سبق عن أنّ الزمان غير مأخوذ في مفهوم المشتقّ، إذن فهذا الوجه باطل.

الثاني: أنّ الجامع هو الذات المتلبّسة بتلبّسٍ قبل الجري أو بعده، أي: الذات المتلبّسة بتلبّس ليس بعد الجري. وهذا الجامع أيضاً غير صحيح؛ إذ أُخذت فيه المقارنة بين التلبّس والجري، فلوحظ فيه التلبّس غير المتأخّر عن الجري، أي: الجامع بين المقارن والسابق عليه. وقد فرغنا سابقاً عن أنّ التلبّس المأخوذ في المشتقّ غير مأخوذ فيه الجري، وإنّما المأخوذ فيه نفس التلبّس مطلقاً، والمشتقّ قد يستعمل ولا جري أصلاً: لا قبله ولا حينه ولا بعده، كما لو استعمل لفظ «عالم» وحده لا في جملة تامّة؛ فإنّ الجري من شؤون الجملة التامّة.

Scanned by CamScanner

الثالث: أن يقال بأنّ المشتقّ مركّب من ذات وفعل ماضٍ، فالعالم يعني: من علم، والضارب يعني: من ضرب، والقائم يعني: من قام وهكذا. ومن الواضح: أنّ من قام يصدق علىٰ من استمرّ قيامه إلىٰ الحال، وعلىٰ من تلبّس بالقيام وانقضىٰ عنه، وبذلك نحصل علىٰ جامع ينطبق علىٰ المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ دون ما لم يتلبّس بعدُ بالمبدأ، من دون أخذ قيد الجري ولا مفهوم الزمان بناءً علىٰ عدم اشتمال الفعل علىٰ مفهوم الزمان. وهذا جامع معقول عرفيّ صحيح، ولا يرد عليه لزوم دخول الفعل الماضي في المشتقّ، وهو بديهيّ البطلان كما ذكر بعض المستشكلين؛ فإنّه إن أُريد بذلك: أنّ الفعل الماضي بما هو محصّل لنسبة تامّة، يصحّ السكوت عليها غير مأخوذ في مفهوم المشتقّ، فهو صحيح، وإلّا لكان «قائم» جملة تامّة، ولكن المقصود: أخذ الفعل قيداً كما يجعل قيداً لأداة الشرط أو الموصول، فكما أنّ الفعل في «من قام» أُخذ قيداً، وتحوّلت نسبة الجملة إلىٰ النسبة الناقصة كذلك في المقام. وإن أُريد دعوىٰ: بداهة بطلان دخول الفعل فيه ولو بنحو القيديّة وقلب نسبة الجملة إلىٰ النقصان، فهي ممنوعة.

ولا يرد عليه أيضاً: أنّه بناءً علىٰ ذلك يلزم أن يكون معنىٰ «زيد قائم غداً»: زيد من قام غداً بينما هذا غير صحيح؛ فإنّ معنىٰ الفعل الماضي لا ينسجم مع كلمة «غد» مع أنّا نرىٰ أنّ «زيد قائم غداً» صحيح.

والجواب: أنّ «غداً» في «زيد قائم غداً» ليس قيداً للقيام، وإنّما هو قيد وتوقيت للنسبة الحمليّة بين الموضوع والمحمول. وان شئت فقل: إنّ زيداً قائم بمعنىٰ: زيد من قام، فهناك نسبة اتّحاديّة حمليّة بين زيد واسم الموصول، وهناك نسبة للقيام إلىٰ اسم الموصول، وكلمة «غد» ترجع للأُولىٰ دون الثانية. وأحياناً تكون كلمة «غد» قيداً لنسبة ناقصة قائمة في نفس المشتقّ كما في قولنا: «الشفيع

Scanned by CamScanner

محمّد ﷺ في يوم القيامة»، فيوم القيامة ليس قيداً لمادّة شفع، بل للنسبة الناقصة بين لام الموصول والذات الاشتقاقيّة.

الرابع: ما ذكره السيّد الأُستاذ دامت بركاته[1]، وهو أنّ الجامع هو انتقاض عدم المبدأ بالوجود، فإنّ هذا ثابت في المتلبّس بالفعل والمنقضي عنه المبدأ. أمّا غير المتلبّس إلىٰ الآن، فعدم المبدأ لم ينقضِ فيه بالوجود.

وهذا الوجه يحتاج إلىٰ تمحيص، فنقول: نحن إنّما نتكلّم بناءً علىٰ كون المشتقّ مفهوماً تركيبيّاً؛ إذ عرفت: أنّه بناءً علىٰ البساطة لا معنىٰ لافتراض الجامع في الأعمّ، وعليه نقول: إنّه بناءً علىٰ 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، فإذن يعود الإشكال مرّة أُخرىٰ، فإنّنا ننقل الكلام إلىٰ كلمة «المنتقض» في هذه الجملة التي هي مشتقّ، فإن أُريد بها الأعمّ من المنتقض فعلاً والمنتقض فيما مضىٰ، تساءلنا عن الجامع لذلك. وإن أُريد بها خصوص المنتقض فعلاً، فإذن 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 إلىٰ 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 ـ ٢٥١ بحسب طبعة مطبعة النجف.

Scanned by CamScanner

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 إلىٰ بعض الأوجه السابقة.

الخامس: ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ[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 علىٰ كون مقصوده بذلك: أنّ المشتقّ يدلّ علىٰ من هو ذو اتّصاف بالمبدأ، فكلمة «ذو اتّصاف» ككلمة المتّصف تعني معنىً اشتقاقيّاً لا زلنا محلّ كلامنا في أنّها: هل تعطي معنىٰ التلبّس، أو الأعمّ؟ وإذا كانت تعطي معنىٰ الأعمّ، فما هو الجامع المفترض في الأعمّ حتّىٰ 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 الخوئيّ ﷺ ـ سواء صحّ تعبيره أو خانه التعبير ـ هو: أنّ المشتقّ يدلّ علىٰ من انتسب إليه تحقّق المبدأ بالمعنىٰ المقابل لترقّب المبدأ، فالترقّب يكون للمستقبل، والتحقّق يكون للحال والماضي، فالجامع بين المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ لا نشير إليه بكلمة «ذو» حتّىٰ يقال: إنّ حالها حال المشتقّ، بل نشير إليه بكلمة ذو التحقّق باعتبار أنّ ما أُضيف إليه ذو وهو تحقّق المبدأ موجود في المتلبّس بالمبدأ والمنقضي عنه المبدأ، أو قل: إنّ الضارب يعني المتحقّق منه الضرب، والجامعيّة لم تأتِ من قبل الاشتقاق حتّىٰ 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.

Scanned by CamScanner

فإذن يلزم أن لا يتصوّر الإطلاق الشموليّ الشامل للمتلبّس والمنقضي عنه المبدأ في المشتقّ بأن يقال: «أكرم العالم» ويقصد ـ بناءً على الأعمّ ـ وجوب إكرام العالم بنحو الشمول، سواء كان متلبّساً بالفعل أو منقضياً عنه المبدأ، بينما ليس الأمر هكذا[1].

السادس: أنّ 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، إلّا أنّ هذا الجامع عيبه عدم عرفيّته، فإنّ هذا الجامع يفترض: أنّ (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[2].

وقد تحصّل: أنّ الصحيح من هذه الجوامع هو الجامع الثالث، فهو جامع معقول

---

(١) لا يخفى: أنّ كلمة أحدهما إذا كانت قد أُخذ فيها لغةً معنى البدليّة، فبإمكاننا أن نشير إلى الجامع الانتزاعيّ بين المتلبّس بالفعل والمنقضي عنه المبدأ بكلمة غير مشتملة على البدليّة من قبيل: (الفرد منهما)، فيكون معنى «أكرم العالم»: أكرم من يكون فرداً للمتلبّس أو المنقضي عنه المبدأ مثلاً. وبكلمة أُخرى: ليس الواضع مجبوراً بالضرورة على وضع المشتقّ ـ حينما فرض وضعه للجامع الانتزاعيّ ـ أن يلحظ عنوان (أحدهما) بما فرض له من معنى البدليّة، بل بإمكانه تجريد ذاك الجامع عن قيد البدليّة. فهذا الإشكال من قبل أُستاذنا الشهيد ﷺ أشبه بالإشكال اللفظيّ.

(٢) بناءً على كون المقصود منه انتقاض العدم. وهذا ما لا تُساعد عليه عبائر المحاضرات ما عدا عبارة واحدة.

Scanned by CamScanner

وعرفيّ.

إذا عرفت هذه المقدّمات، قلنا: إنّ الكلام في أصل النزاع في المشتقّ يقع في مقامين: الأوّل: في الأصل العمليّ حيث لم يوجد دليل. والثاني: في أدلّة الطرفين:

مقتضىٰ الأصل العمليّ في المشتقّات

أمّا المقام الأوّل: فتارة نتكلّم في الأصل بلحاظ المسألة الأُصوليّة لإثبات ما هو موضوع النزاع من كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ، أو المتلبّس بالفعل، وأُخرىٰ نتكلّم في الأصل بلحاظ المسألة الفقهيّة، أي: تعيين الوظيفة الشرعيّة بعد أن لم يتعيّن لنا حتّىٰ بالأصل كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ أو في خصوص المتلبّس بالفعل:

الأصل العمليّ بلحاظ المسألة الأُصوليّة:

أمّا الأصل بلحاظ المسألة الأُصوليّة، فقد يتخيّل أنّ الأصل في صالح الأعمّ، وذلك بلحاظ أصالة عدم أخذ الخصوصيّة حيث إنّ أصل أخذ الجامع في المعنىٰ الموضوع له معلوم، وإنّما الكلام في أنّه: هل لوحظت معه خصوصيّة المتلبّس بالفعل، أو لا؟ فمقتضىٰ الاستصحاب هو عدم لحاظها.

إلّا 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

Scanned by CamScanner

الجامع بناءً علىٰ كون المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبّس بالفعل مع الجامع بناءً علىٰ الأعمّ مفهومان 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 معنىٰ لتعيين الأعمّ بالأصل؛ فإنّ الأمر بلحاظ عالم الوضع دائر بين متباينين، وليس هناك أقلّ متيقّن وزائد مشكوك ينفىٰ بالاستصحاب؛ فإنّ المشتقّ معناه بناءً علىٰ كونه حقيقة في خصوص المتلبّس هو المتلبّس بالمبدأ، وبناءً علىٰ الأعمّ هو الذات المقيّدة بمفاد الفعل الماضي علىٰ ما مضىٰ. ومن المعلوم أنّ الذات المقيّدة بمفاد الفعل الماضي مع الذات المقيّدة بالتلبّس بالمبدأ مفهومان متباينان، من قبيل: الناطق والشاعر، فلا معنىٰ لجريان الاستصحاب وإن كان بينهما عموم مطلقاً في عالم الصدق.

الثاني: إشكال يرد علىٰ بعض المباني دون بعض، وتوضيحه: أنّ في التقابل بين الإطلاق والتقييد ثلاثة مبانٍ:

١ ـ 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 الأعمّ؛ لأنّ التقييد رفعناه بالاستصحاب، وليس الإطلاق إلّا عبارة عن عدم التقييد.

٢ ـ ما هو ظاهر كلام السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ من تقابل التضادّ، وعليه فيسجّل هذا الإشكال، وهو: أنّ استصحاب عدم التقييد لا يثبت الإطلاق حتّىٰ

---

(١) كأنّ هذا مبنيّ علىٰ ما اختاره ﷺ من أنّ الجامع ـ بناءً علىٰ الأعمّ ـ هو قيد الفعل الماضي، فمن الواضح: أنّ هذا يباين مفهوم التلبّس، أو فعليّة المبدأ.

Scanned by CamScanner

يثبت كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ؛ فإنّ التقييد والإطلاق كلاهما أمر وجوديّ مسبوق بالعدم، فكما يجري استصحاب عدم لحاظ القيد كذلك يجري استصحاب عدم لحاظ الإطلاق، وكلّ من الأصلين النافيين لأحد الضدّين لا يثبت الآخر، إلّا بناءً على الأصل المثبت.

٣ ـ ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ ﷺ من تقابل العدم والملكة، فالإطلاق أمر عدميّ مطعّم بالملكة، فأيضاً يأتي إشكال: أنّ استصحاب عدم التقييد لا يثبت الإطلاق؛ وذلك لأنّه عدم خاصّ مطعّم بالملكة لا مطلق العدم الذي يثبت باستصحاب عدم شيء، فلا يمكن إثباته باستصحاب العدم، كما أنّ استصحاب عدم البصر في الجسم القابل لا يثبت العمى.

الثالث: مبنيّ على أنّ الإطلاق أمر عدميّ صرف، فيندفع الإشكال السابق لكن يرد هذا الإشكال وهو: أنّ استصحاب عدم أخذ الخصوصيّة لا يجري، لعدم أثر شرعيّ، فإنّ عدم أخذ القيد ليس موضوعاً لحكم شرعيّ وإنّما هو سبب للظهور الذي هو موضوع الحكم الشرعيّ بالحجّيّة، فيكون الأصل مثبتاً من هذه الناحية. إذن فلا يوجد أصل عمليّ منقّح للمدّعى في المسألة الأُصوليّة.

الأصل العمليّ بلحاظ المسألة الفقهيّة:

وأمّا الأصل بلحاظ المسألة الفقهيّة: فتارة يقع الكلام بلحاظ الأصل الموضوعيّ، وهو استصحاب بقاء كونه عالماً مثلاً بعد زوال المبدأ، وهو العلم عنه، وأُخرى بلحاظ الأصل الحكميّ:

أمّا الكلام بلحاظ الأصل الموضوعيّ، فقد يقال بجريان استصحاب عنوان العالم بعد انقضاء المبدأ عنه، ويسمّى ذلك بالاستصحاب في الشبهة المفهوميّة.

Scanned by CamScanner

والتحقيق: عدم جريانه كما بيّنّاه مفصّلاً في بحث الاستصحاب، وبيانه إجمالاً بمقدار ما ينطبق علىٰ محلّ الكلام: أنّ لدينا في المقام ثلاثة أُمور:

١ ـ فعليّة التلبّس بالمبدأ، وهي مقطوعة الارتفاع، فلا معنىٰ لاستصحابها.

٢ ـ الجامع بين التلبّس والانقضاء، وهو مقطوع البقاء، فلا معنىٰ لاستصحابه.

٣ ـ عنوان مدلول كلمة «العالم»، وهو مشكوك البقاء؛ إذ لا ندري: هل أنّ مدلولها هو خصوص المتلبّس بالفعل الذي هو مرتفع قطعاً، أو الأعمّ الذي ثابت قطعاً، فبالتالي لا ندري أنّ مدلول كلمة «العالم» هل هو ثابت أو لا؟ فقد يتخيّل جريان الاستصحاب بلحاظه، إلّا أنّه غير صحيح أيضاً؛ لأنّ مدلول اللفظ بهذا العنوان ليس موضوعاً لحكم شرعيّ بحيث لولا وضع لفظة «عالم» مثلاً لما ثبت هذا الحكم للعالم، وإنّما موضوع الحكم الشرعيّ هو واقع مدلول اللفظ، أي: ما يكون مدلولاً له بالحمل الشائع فإنّ الأحكام الشرعيّة تابعة لموضوعاتها الواقعيّة، ودلالة اللفظ إنّما هي طريق إلىٰ الموضوع لا قيد للموضوع، فالموضوع للحكم: إمّا هو ما نقطع ببقائه، وعليه لا مجال للاستصحاب، أو ما نقطع بارتفاعه، وعليه أيضاً لا مجال للاستصحاب.

وأمّا الكلام بلحاظ الأصل الحكميّ، فتارة نفرض أنّ التكليف تعلّق بصرف الوجود، كما إذا قال: «أكرم عالماً» وأُخرىٰ نفرض أنّه تعلّق بمطلق الوجود، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم»:

فإن تعلّق التكليف بصرف الوجود، فالشكّ يكون في إجزاء الامتثال بإكرام المنقضي عنه المبدأ، وبحسب الحقيقة يكون الشكّ من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الشبهات الحكميّة، وفي مثل ذلك يتعيّن القول بالبراءة علىٰ ما بيّنّاه في بحث البراءة والاشتغال مفصّلاً، وبيانه إجمالاً بمقدار ما ينطبق علىٰ

Scanned by CamScanner

محلّ الكلام: أنّنا تارة نفرض أنّ الجامع الأعمّيّ محفوظ في ضمن المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ، إلّا أنّ المتلبّس يزيد عليه بزيادة، فالنسبة بينهما كالنسبة بين الرقبة والرقبة المؤمنة، وأُخرىٰ 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 علىٰ أيّ حال، وتقيّده 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 الأعمّيّ أقلّ من كلفة الآخر؛ لأنّ دائرة صدقه أوسع. وقد بيّنّا في محلّه 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» وانقضىٰ المبدأ عن بعض الأفراد، فهنا فصّل 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[1].

أقول: إنّه فيما إذا كان حدوث الحكم بعد انقضاء المبدأ: فتارةً يكون ذلك من باب: أنّ أصل جعل المولىٰ للحكم كان بعد انقضاء المبدأ، فهنا يتمّ ما ذكره صاحب

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٦٨ بحسب طبعة المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

الكفاية﵀ من الرجوع إلىٰ الأُصول المؤمّنة، وأُخرىٰ يكون من باب: أنّ الحكم وإن ثبت جعله قبل انقضاء المبدأ، لكنّه كان مشروطاً بشرط لم يتحقّق بلحاظ هذا الشخص إلّا بعد انقضاء المبدأ، فليس التأخّر في أصل جعل الحكم، وإنّما التأخّر في فعليّته، كما لو أوجب قبل عيد الفطر إكرام العلماء إذا جاء عيد الفطر، ثُمّ زال المبدأ من بعض العلماء بعد أصل الجعل وقبل تحقّق الشرط وهو مجيء عيد الفطر، فالحكم هنا متأخّر عن انقضاء المبدأ، بمعنىٰ: تأخّر فعليّته عنه، وفي مثل هذا المورد بالإمكان أن يجري الاستصحاب التعليقيّ الحاكم علىٰ البراءة، فيقال: هذا الشخص الذي زال علمه كان قبل هذا لو جاء عيد الفطر لوجب إكرامه، والآن كما كان بحكم استصحاب هذه القضيّة الشرطيّة. والاستصحاب التعليقيّ قد التزم به صاحب الكفاية﵀ في محلّه، ونحن أيضاً أيّدناه في الجملة.

وأمّا إذا كان الحكم ثابتاً قبل انقضاء المبدأ بجعله وفعليّته، فهنا يجري استصحاب الحكم استصحاباً تنجيزيّاً، إلّا أنّ السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ ناقش في هذا الاستصحاب بأمرين[1]:

الأوّل: أنّه استصحاب في الشبهة الحكميّة، وهو ـ دامت بركاته ـ لا يبني علىٰ الاستصحاب في الشبهات الحكمية. إلّا أنّ 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 نسلّمه في الشبهات الحكميّة المفهوميّة؛ لعدم العلم فيها بوحدة الموضوع. وما نحن

---

(١) راجع المحاضرات، ج ١، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٥ بحسب طبعة مطبعة النجف.

Scanned by CamScanner

فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المفروض أنّ مفهوم «عالم» مثلاً في قوله: «اكرم العالم» مردّد بين المتلبّس بالفعل والأعمّ، فإذا كان هو المتلبّس بالفعل، فقد تعدّد الموضوع، وارتفع موضوع القضيّة المتيقّنة، وإذا كان هو الأعمّ فالموضوع باقٍ، فنحن لم نحرز بقاء الموضوع حتّىٰ 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» ثُمّ زال التغيّر، وشككنا في بقاء النجاسة لا لإجمال مفهوم الدليل، بل لسكوت الدليل عن حكم ما بعد زوال النجاسة، وعدم بيانه له لا منطوقاً 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 الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ وغيره علىٰ هذا الإشكال في الشبهات الحكميّة: أنّ الاستصحاب إنّما نجريه عند تغيّر ما لم يكن بحسب النظر العرفيّ حيثيّة تقييديّة وركناً في الموضوع علىٰ تقدير دخله، وإنّما كان علىٰ تقدير دخله حيثيّة تعليليّة. وأنت ترىٰ أنّ نفس هذا الجواب بعينه يأتي في المقام، فيقال: إنّ فعليّة العلم إن كانت دخيلة، فهي حيثيّة تعليليّة للحكم، وليست ركناً وحيثيّة تقييديّة.

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 علىٰ تقدير دخلها، أو لا؟ فإن كانت ركناً في الموضوع علىٰ تقدير الدخل، لم نحرز وحدة الموضوع ولو لم تكن الشبهة مفهوميّة. وإن كانت مجرّد حيثيّة تعليليّة، فالموضوع لم يتعدّد ولو كانت الشبهة مفهوميّة، فالصحيح ما

Scanned by CamScanner

عليه صاحب الكفاية من إجراء استصحاب الحكم خلافاً للسيّد الأُستاذ الذي أجرىٰ البراءة عن الحكم.

بقي في المقام شيء بلحاظ الأصل الحكميّ، وهو: أنّه لو ثبت كلا الحكمين، أعني: الحكم بنحو ظرف الوجود والحكم بنحو مطلق الوجود، فورد «أكرم عالماً» وورد «أكرم العادل»، ووجد عندنا شخص زال علمه، ووجد أيضاً شخص زالت عدالته، فهنا نبتلي بعلم إجماليّ بإلزام مردّد؛ لأنّه: إن كان المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبّس بالفعل، لم يجز لنا امتثال الحكم الأوّل بإكرام من انقضىٰ علمه، وإن كان موضوعاً للأعمّ.وجب علينا إكرام من انقضت عدالته، فإن كان الحكم الثاني متأخّراً بجعله وفعليّته مثلاً عن زوال عدالة هذا الشخص، فلا محيص عن الاحتياط لتنجيز العلم الإجماليّ. وإن كان متقدّماً علىٰ زوال عدالته، فعلىٰ مبنانا من جريان استصحاب الوجوب في حقّه ينحلّ العلم الإجماليّ بالأصل المثبت للتكليف في أحد طرفيه، فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض. وعلىٰ مبنىٰ السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ من جريان البراءة يتعارض الأصلان، ولابدّ من الاحتياط.

أدلّة القولين في وضع المشتقّ

وأمّا المقام الثاني: وهو الكلام بلحاظ الأدلّة علىٰ الطرفين، فنقول: هناك رأي بأنّ المشتقّ موضوع للمتلبّس بالفعل، ورأي آخر بأنّه موضوع للأعمّ، ورأي ثالث بالتفصيل. وقبل الدخول في أدلّتهم نقول:

إنّ تحليل نفس مدّعىٰ القول بالأعمّ يكفي للالتفات إلىٰ بطلانه بلا حاجة إلىٰ التكلّم في تلك الأدلّة، فإنّ القول بالأعمّ معناه ـ كما عرفت ـ هو القول بوضع المشتقّ للجامع

Scanned by CamScanner

بين المتلبّس بالفعل والمنقضي عنه المبدأ. ولابدّ لصاحب هذا القول من أن يلتزم بأحد جامعين علىٰ ما مضىٰ: فإمّا أن يقول بأنّ الجامع هو ذات مقيّدة بالفعل الماضي، فالقائم معناه من قام، وإمّا أن يقول بأنّ الجامع هو ذات غير متلبّسة فعلاً بالعدم الأزليّ للمبدأ. أمّا الثاني فقد عرفت عدم عرفيّته، فإنّ الوجدان حاكم بأنّه لا يفهم من مثل: ضارب أو قائم إلّا معنىً ثبوتيّ صرف، ولا ينتقل الذهن بنحو التفصيل ولا بنحو الإجمال إلىٰ نفي العدم، بل يفهم منه رأساً المعنىٰ الثبوتيّ، وليس هذا جامعاً عرفيّاً يقع تحت نظر الواضع أوّلاً وتحت نظر المستعمل والسامع ثانياً. وأمّا الأوّل فلازم أخذ الفعل الماضي في مفهوم المشتقّ هو: أن يشترط في كون استعمال المشتقّ حقيقيّاً أن يكون المبدأ ثابتاً للمشتقّ فيما مضىٰ ولو آناً ما؛ إذ لو كان المبدأ ثابتاً في الحال فقط، لم يكن ذلك مفاد الفعل الماضي، وإنّما هو مفاد الفعل المضارع، بينما من الواضح وجداناً كفاية التلبّس الحاليّ، بل يلزم من ذلك في المبادئ الآنيّة كالضرب، أي: الضربة الواحدة كون المشتقّ حقيقة في خصوص المنقضي عنه المبدأ دون المتلبّس؛ لأنّ التلبّس في الآن الحاضر لا يكفي لكونه معنىٰ المضارع لا الماضي، وقد أُخذ الفعل الماضي ركناً في مفهوم المشتقّ، والتلبّس فيما قبل الآن الحاضر قد انقضىٰ؛ لأنّ المبدأ كان آنيّاً، فوجود لوازم فاسدة عرفاً من هذا القبيل يكفي لكونه برهاناً عرفيّاً علىٰ عدم صحّة القول بكون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، وتعيّن القول بكونه موضوعاً لخصوص المتلبّس، إذن فتحليل نفس المدّعىٰ كافٍ لإبطاله من دون حاجة إلىٰ الدخول في الوجوه التي تذكر للمُدَّعَيات[1]، إلّا أنّنا مع ذلك نمرّ بوجوه بعض الأقوال إجمالاً فنقول:

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ إبطاله ﷺ لدعوىٰ وضع المشتقّ للأعمّ بتحليل نفس المدّعىٰ بالنحو الذي ذكره مبتنٍ علىٰ مبناه من أنّ الجامع الصحيح العرفيّ منحصر في مفاد الفعل الماضي. ←

Scanned by CamScanner

أدلّة وضع المشتقّ لخصوص المتلبّس بالفعل:

أمّا القول بالاختصاص بخصوص المتلبّس بالفعل، فقد استدلّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: دعوىٰ تبادر خصوص المتلبّس. وأُشكل عليه من قبل الأعمّيّ بأنّه لعلّ التبادر ليس ناشئاً من الوضع، بل من الانصراف القائم علىٰ أساس غلبة الاستعمال في المتلبّس.

وأجاب علىٰ ذلك صاحب الكفاية[1] بأنّ الغالب في موارد استعمال المشتقّ هو الانقضاء، فكيف يمكن دعوىٰ الانصراف إلىٰ المتلبّس علىٰ أساس الغلبة في الاستعمال؟ إلّا أنّ صاحب الكفاية رأىٰ أنّ هذا الكلام أوقعه بين محذورين: فإن ادّعىٰ: أنّ الغالب في استعمال المشتقّ هو التلبّس بالفعل، وقع في مشكلة: أنّ

→

أمّا لو بنينا علىٰ ما مضىٰ من فرض وجود جامع التحقّق في مقابل الترقّب، فهذا جامع يثبت فيما انقضىٰ عنه المبدأ، ويثبت أيضاً في المتلبّس بالحال ولو كان مبدؤه آنيّاً، أو كان تلبّسه في الحال فحسب، أي: الماضي، فهذا البيان لا يتمّ.

ويؤيّد فرض وجود جامع حقيقيّ بين المنقضي عنه المبدأ والمتلبّس من أوّل آنات تلبّسه ـ سواء أمكننا التعبير عن ذاك الجامع بما ذكرناه من عنوان تحقّق المبدأ أو خاننا التعبير عنه ـ هو ما نُحسّ به وجداناً وعرفاً من أنّ زيداً الذي ضرب سابقاً مع من هو ضارب بالفعل ولم يكن ضارباً سابقاً بينهما شبهٌ، أو سنخيّة، أو تماثل مفقود في من لم يضرب حتّىٰ الآن، كما أنّ بينهما وبين من سيضرب مستقبلاً أيضاً شبه وتماثل مفقود في من لم يضرب ولن يضرب، فبناءً علىٰ أنّ الشبه والتماثل يكشف عن الجامع الحقيقيّ يثبت هنا وجود الجامع بين المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ، كما يثبت وجود جامع آخر أوسع بينهما وبين من سيتلبّس بالمبدأ.

(١) لا يخفىٰ: أنّ هذا البحث في الكفاية لم يرد في ذيل دليل التبادر، بل ورد في ذيل دليل ارتكاز التضادّ.

Scanned by CamScanner

الانصراف لعلّه علىٰ أساس غلبة الاستعمال، وليس تبادراً دالاًّ علىٰ الحقيقة، وإن ادّعىٰ: أنّ الغالب فيه هو الانقضاء، قيل له: إذن فكيف تدّعي: أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس، بينما هذا معناه: غلبة الاستعمال في المعنىٰ المجازيّ الكاشفة عن غلبة الحاجة إليه، مع أنّ الوضع يتّبع الحاجات، واللفظ إنّما يوضع لذاك المعنىٰ الأكثر حاجة إليه، فهذا خلاف حكمة الوضع؟

وتخلّص صاحب الكفاية عن كلا المحذورين بأن قال: إنّ أكثر موارد استعمال المشتقّ هو مورد الانقضاء، إلاّ أنّه يمكن حملها علىٰ الاستعمال في المتلبّس، وذلك بأن يكون الجري بلحاظ زمان التلبّس، ويمكن حملها علىٰ الاستعمال في المنقضي عنه المبدأ، وذلك بأن يكون الجري بلحاظ الحال. وعليه: فبناءً علىٰ أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس تحمل تلك الاستعمالات علىٰ الجري بلحاظ زمان التلبّس عملاً بأصالة الحقيقة، فلم تلزم غلبة الاستعمال في المعنىٰ المجازيّ. وبناءً علىٰ أنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ لا تجري أصالة الحقيقة لإثبات الاستعمال في المتلبّس؛ لأنّ الاستعمال في المنقضي أيضاً حقيقة، بل تحمل هذه الاستعمالات علىٰ الاستعمال بلحاظ حال النطق تمسّكاً 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 دعوىٰ الانصراف إلىٰ المتلبّس لكثرة الاستعمال[1]، فارتفع كلا الإشكالين.

أقول: إنّنا لا نسلّم أنّ أكثر الاستعمالات في المنقضي عنه المبدأ حتّىٰ علىٰ

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ الموجود في الكفاية ليس هو فرض الانصراف إلىٰ المتلبّس لكثرة الاستعمال بل فرض انسباق التلبّس من الإطلاق من دون اشتراط التلبّس من قبل الواضع ولكنّنا لا نفهم سبباً لهذا الانسباق من الإطلاق إلاّ كثرة الاستعمال.

Scanned by CamScanner

القول بالأعمّ. وبيان ذلك: أنّ استعمالات المشتقّ قد تكون في جملة تطبيقيّة: وأقصد بها: أنّ هناك ذاتاً مشخّصة نطبّق عليها عنوان المشتقّ، كما في «زيد عالم»، وأُخرىٰ تكون غير تطبيقيّة، أي: لم يطبّق فيها عنوان المشتقّ علىٰ ذات معيّنة، كما إذا قيل: «أكرم العالم». أمّا في الثاني فالمستعمل لم يلحظ ذاتاً معيّنة، وأجرى عليها المشتقّ ليقال: إنّ مقتضىٰ الإطلاق: أنّ زمان الجري هو زمان النطق، وفي زمان النطق قد انقضىٰ المبدأ عن الذات. وأمّا في الأوّل فالجملة التطبيقيّة: إمّا إسناديّة كـ«رأيت العالم»، أو «ضرب العالم»، أو حمليّة كـ«زيد عالم» فإن كانت إسناديّة، فمن الواضح: أنّ مقتضىٰ الإطلاق فيها: أنّ الجري والتطبيق علىٰ الذات إنّما هو بلحاظ زمان صدور الفعل، لا بلحاظ زمان النطق حتّىٰ يقال بأنّ زمان النطق قد انقضىٰ فيه المبدأ، فيتعيّن كونه مستعملاً في المنقضي، بل في زمان النطق لعلّ ذاته أيضاً غير موجودة. وإن كانت حمليّة: فتارةً نفرض أنّ الذات منقضية كما في قولنا «الشيخ المفيد عالم»، وأُخرىٰ نفرض عدم انقضائها كما في قولنا «زيد عالم»، وكان زيد بعدُ حيّاً، ففي الأوّل من الواضح: أنّ الجري لا يكون بلحاظ زمان النطق، بل بلحاظ زمان وجود الذات حتّىٰ علىٰ رأي الأعمّيّ؛ إذ عند زمان النطق لا ذات أصلاً حتّىٰ يجري عليها الوصف الاشتقاقيّ، وفي الثاني نسلّم: أنّ مقتضىٰ أصالة الإطلاق أن يكون الجري بلحاظ زمان النطق، ولكن لا نسلّم في خصوص هذا القسم من القضايا، أي: القضايا التطبيقيّة الحمليّة الموجود فيها الذات أنّ الغالب هو التلبّس حال النطق، إذن فكلام صاحب الكفاية غير صحيح.

ولكن إشكال الأعمّيّ بأنّ التبادر لعلّه انصرافيّ نشأ من كثرة الاستعمال غير وارد، فإنّه حتّىٰ لو سلّم كون التبادر انصرافيّاً نشأ من كثرة الاستعمال، لا يضرّنا ذلك؛ إذ معنىٰ ذلك: صيرورة اللفظ بكثرة الاستعمال موضوعاً بالوضع التعيّنيّ في

Scanned by CamScanner

خصوص المتلبّس بالنقل من الأعمّ مثلاً، وتمام همّ الفقيه إنّما هو إثبات ظهور اللفظ في معنىً، وهذا يثبت بثبوت الوضع والتبادر من دون فرق بين كون الوضع تعيينيّاً أو تعيّنيّاً، ولم يكن الهدف إثبات خصوص الوضع التعيينيّ مثلاً.

الوجه الثاني: أنّه علىٰ الأعمّ يلزم عدم التضادّ بين الأوصاف الاشتقاقيّة المأخوذة من المبادئ المتضادّة، كالعالم والجاهل؛ لأنّه يكفي في صدق كلّ منهما تلبّسه في وقت من الأوقات الماضية بمبدئه، فإذا تلبّس 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 حقيقيّاً علىٰ المدّعىٰ، فهو غير تامّ، فإنّه إن أُريد جعل تضادّ المبادئ برهاناً علىٰ تضادّ الصفات، فهذا غير صحيح؛ لأنّ التضادّ بين المبدءين لا يلزم منه التضادّ بين مدلولي الهيئتين الاشتقاقيّتين؛ إذ قد تطعّم الهيئة الاشتقاقيّة بما يخرج المعنيين عن التضادّ، كما هو الحال علىٰ الأعمّ؛ إذ طعّم المشتقّ بمفاد الفعل الماضي علىٰ 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 علىٰ التضادّ، فهذا الارتكاز إنّما هو في طول معرفة المعنىٰ، فالإنسان حيث إنّه يفهم من كلمة «العالم» المتلبّس بالعلم فعلاً، ومن كلمة «الجاهل» المتلبّس بالجهل فعلاً ارتكز في ذهنه التضادّ، ومن لا يعرف معنىٰ كلمة العالم والجاهل لا يرتكز في ذهنه التضادّ، فارتكاز التضادّ في طول ارتكاز كون المشتقّ حقيقة في المتلبّس، فلا يصلح هذا دليلاً حقيقيّاً علىٰ المدّعىٰ. نعم، يصلح أن يكون منبّهاً حين الغفلة، لا أن يكون معطياً للعلم بالمطلب لمن لا يعلم به حقيقةً.

Scanned by CamScanner

الوجه الثالث: صحّة السلب، فيصحّ سلب «عالم» عن زيد المنقضي عنه المبدأ، وصحّة السلب علامة المجاز.

واعترض علىٰ ذلك بأنّه: هل يراد صحّة سلب «عالم» بالكلّيّة، أو صحّة سلب «عالم» مقيّداً بأن يكون عالماً بالعلم الفعليّ؟ فإن أُريد صحّة سلب عالم بالكلّيّة، فهو خلاف الوجدان، فإنّ زيداً عالم بعلم سابق يقيناً. وإن أُريد أنّه ليس بعالم بعلم فعليّ، فهذا صحيح، لكن صحّة سلب المقيّد لا تدلّ علىٰ مجازيّة العالم بقول مطلق.

وهذا الإشكال نشأ من الخلط بين تقييد الوصف الاشتقاقيّ وتقييد مبدأ الاشتقاق، أي: العالم والعلم فتارةً نقول: «زيد ليس بعالم الآن»، وأُخرىٰ نقول: «زيد ليس بعالم بعلم الآن». فالثاني إن صحّ لا يستلزم مجازيّة المشتقّ في المنقضي عنه المبدأ، لكن الأوّل يستلزم مجازيّته فيه، ويساوق بطلان قول الأعمّيّ، فإنّ النزاع كلّ النزاع في أنّه: هل هو عالم الآن، أو لا؟

نعم، أصل صحّة السلب وصحّة الحمل ليس من أدلّة الحقيقة والمجاز كما بيّنّا في بحث علائم الحقيقة والمجاز. فهذا الوجه حاله حال الوجه السابق في أنّه يستعمل فقط من أجل التنبيه علىٰ أمر معلوم سابقاً، لا لإعطاء علم جديد.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقّق النائينيّ[1]، وهو مركّب من أمرين:

الأوّل: قيام البرهان علىٰ بساطة معنىٰ المشتقّ، ومعناه هو معنىٰ المبدأ، إلّا أنّ المبدأ مأخوذ بشرط لا، والمشتقّ مأخوذ لا بشرط؛ ولهذا لا يقبل المبدأ الحمل بخلاف المشتقّ.

---

(١) راجع فوائد الأُصول، ج ١، ص ١٠٦ ـ ١٢١ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، ج ١، ص ٦٣ ـ ٧٦ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ.

Scanned by CamScanner

الثاني: أنّه بناء علىٰ بساطة المفهوم الاشتقاقيّ، وكون معناه هو معنىٰ المبدأ لا يعقل الوضع للأعمّ؛ إذ لا يتصوّر الجامع الأعمّيّ، فإذا كان «عالم» مثلاً بمعنىٰ العلم، فالعلم ليس جامعاً بين المتلبّس والمنقضي عنه، إذن فيثبت بذلك أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس.

أقول: أمّا الأمر الثاني، وهو أنّه بناءً علىٰ البساطة[1] لا يعقل الجامع الأعمّيّ، فقد تقدّم الكلام عنه في المقدّمات، وقلنا: إنّه صحيح. وأمّا الأمر الأوّل، وهو بساطة المفاهيم الاشتقاقيّة، وكونها نفس مفاهيم المبادئ، فهذا لا نقبله، وسوف يأتي ـ إن شاء الله ـ في خاتمة المسألة، فالأحسن تبديل هذا البيان بما مضىٰ بأن يقال: إنّ المفهوم الاشتقاقيّ: إمّا أن يقال ببساطته، فلا يعقل الأعمّ؛ لعدم تصوّر الجامع، أو يقال بتركّبه، فالجامع معقول ثبوتاً، لكن مضىٰ أنّه لو حلّلناه لرأيناه يستلزم محاذير عرفيّة لا يقبلها الوجدان العرفيّ، فالجامع غير صحيح عرفاً، فعلىٰ كلا التقديرين لا يصحّ الأعمّ، وهذا هو العمدة في إثبات المدّعىٰ.

وبما ذكرناه ظهر وجه الخلل في الأدلّة التي استدلّ بها للأعمّ بنحو الموجبة الكلّيّة، فلا حاجة إلىٰ التعرّض لها[2].

---

(١) بمعنىٰ كون معنىٰ المشتقّ هو معنىٰ المبدأ، أمّا البساطة بمعنىٰ كونه عنواناً انتزاعيّاً 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 ـ ١٥١) من استدلال المعصوم عليه السلام بقوله تعالىٰ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (سورة البقرة، الآية: ١٢٤) علىٰ عدم صلاحيّة من كان مشركاً في أوّل أمره للإمامة، حيث يقال: إنّه لو لم يكن عنوان الظالم ←

Scanned by CamScanner

اسماً لما يشمل المنقضي عنه المبدأ، لما صحّ استدلال الإمام عليه السلام بهذه الآية المباركة لإبطال خلافة الخلفاء الأوائل في مقابل أهل السنّة؛ لأنّهم لا يعترفون بأنّ خلفاءهم كانوا ظالمين في وقت تقمّصهم قميص الخلافة، وإنّما يعترفون بظلمهم قبل إسلامهم.

وقد تضاف إلىٰ ذلك آيتا حدّ السرقة والزنا (سورة المائدة، الآية: ٣٨، وسورة النور، الآية: ٢)؛ لوضوح: أنّ الحدّ عادة يتمّ بعد انتهاء عمليّة السرقة والزنا، فهذا شاهد علىٰ أنّ اسم الزاني والسارق يشمل من انقضىٰ عنهما المبدأ.

والواقع: أنّ إلحاق آيتي السرقة والزنا في المقام في غير محلّه، فإنّه لو فرض توقّف تطبيق الآيتين علىٰ مورد الانقضاء حال إجراء الحدّ علىٰ حمل عنوان السارق والزاني فيهما علىٰ الأعمّ، إذن تصبح إرادة الأعمّ في الآيتين مقطوعاً بها؛ إذ لا شكّ فقهيّاً في إيقاع الحدّ عليهما بعد انقضاء المبدأ، وعندئذٍ يدخل التمسّك بالآيتين لإثبات كون المشتقّ حقيقةً في الأعمّ في إجراء أصالة الحقيقة لدىٰ الشكّ في الاستناد، وقد ثبت في محلّه: أنّ أصالة الحقيقة إنّما تكون حجّة لدىٰ الشكّ في المراد، لا الاستناد.

فينحصر الاستدلال علىٰ الأعمّ في آية: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، ويكون هذا الاستدلال بلحاظ الروايات التي طبّقت الآية علىٰ من كان مشركاً قبل الإسلام إن تمّت سنداً.

وقد أجاب السيّد الخوئيّ رحمه الله (علىٰ ما ورد في المحاضرات للفيّاض، ج ١، ص ٢٥٦ ـ ٢٦٤ بحسب طبعة مطبعة النجف) عن الاستدلال بذلك وبآيتي حدّ الزنا والسرقة بأنّنا حتّىٰ لو آمنّا بأنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ فاستعماله في القضايا الحقيقيّة ـ ومنها هذه الآيات ـ لا يصحّ في المنقضي عنه المبدأ بلحاظ حال الانقضاء؛ وذلك لأنّ القضيّة الحقيقيّة لم يلحظ فيها تطبيق المشتقّ الذي أصبح موضوعاً لتلك القضيّة علىٰ شخصٍ ما حتّىٰ يفترض أنّ المبدأ قد انقضىٰ عن ذاك الشخص، وإنّما الموضوع في القضيّة الحقيقيّة يكون مقدّر الوجود، أو قل: إنّ الموضوع في القضيّة الحقيقيّة ينحلّ إلىٰ قضيّة شرطيّة،

Scanned by CamScanner

→

ويكون تحقّق الشرط ـ لا محالة ـ بفعليّة المبدأ، فإذن لا يمكن أن يقصد بموضوع القضيّة الحقيقيّة وكذلك متعلّقها إلّا المتلبّس، والظاهر الأوّليّ من القضيّة الحقيقيّة هو دوران الحكم مدار عنوان موضوعه حدوثاً وبقاءً، إلّا أن تقوم قرينة داخليّة أو خارجيّة علىٰ كفاية حدوث ذاك 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 الأوّليّ لها كان مقتضىٰ ذلك دوران الحكم مدار بقاء العنوان المقدّر حدوثاً وبقاءً حتّىٰ لو فرضنا أنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ، فلا يشكّ أحدٌ أنّ حكم الجنب أو الحائض مثلاً يبقىٰ مدّة بقاء الجنابة أو الحيض، ويرتفع بارتفاعهما، وهذا واضح حتّىٰ لدىٰ من يرىٰ المشتقّ حقيقةً في الأعمّ، بل لم يحتمل أحد ابتناء هذه المسائل وما شاكلها علىٰ النزاع في المشتقّ، وليس هذا إلّا لأجل ما قلناه من أنّ العنوان المأخوذ في موضوع قضيّة حقيقيّة يدلّ علىٰ المتلبّس لا محالة، وظهورها في دوران الحكم مدار ذاك العنوان حدوثاً وبقاءً يقتضي ارتفاع الحكم بمجرّد انقضاء المبدأ، ولو دلّت قرينة علىٰ أنّ ذاك العنوان يكون بحدوثه موضوعاً للحكم حتّىٰ بقاءً، فلا محالة يحكم ببقاء الحكم بعد انقضاء المبدأ حتّىٰ عند من يرىٰ 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 علىٰ بقاء الحكم في المستقبل؛ ولهذا يصحّ الاستدلال بهذه الآية علىٰ عدم لياقة من كان مشركاً للإمامة حتّىٰ بعد فرض توبته وصلاح حاله.

أقول: إنّ الاستفادة من صيغة المضارع لم تكن في محلّها في المقام؛ فإنّه لولا فرض اقتضاء مناسبة الحكم والموضوع لكفاية حدوث العنوان لبقاء الحكم حتّىٰ بعد زواله، لكان مقتضىٰ إطلاق المضارع بقاء هذا الحكم علىٰ هذا العنوان حتّىٰ في المستقبل، أي: أنّ

←

Scanned by CamScanner

←

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 مقيّداً بالمقارنة المستمرّة للعنوان لم يكن ذلك منافياً لشمول صيغة المضارع للمستقبل.

وعلىٰ أيّ حالٍ، فأصل استدلاله ﷺ على كون المشتقّ في موضوع القضيّة الحقيقيّة ملحوظاً بنحو التلبّس - ولو قيل بوضعه للأعمّ بأنّ الموضوع مقدّر الوجود - غريب، فإنّه وإن كنّا لا نشكّ في أنّ موضوع القضيّة الحقيقيّة مقدّر الوجود، أو أنّ موضوعها ينحلّ إلىٰ قضيّة شرطيّة، إذن فلابدّ من فرض فعليّة 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 علىٰ تعيّن ذاك الموضوع في المتلبّس؟!

ويمكن توجيه كلامه ﷺ بالإلفات إلىٰ نكتة غير واضحة من عبارة تقرير بحثه، وهي: أنّ القضيّة الحقيقيّة تدلّ علىٰ شرط فعليّة التلبّس ولو آناً ما؛ لأنّه لولا فعليّة التلبّس ولو آناً ما يكون الموضوع منتفياً علىٰ الرأيين، أي: سواء قلنا بوضع المشتقّ لخصوص المتلبّس بالفعل أو الأعمّ، فأصل التلبّس ولو في أوّل الآنات دخيل 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 علىٰ كلا الرأيين، ولكنّنا نقول: هل المدّعىٰ عندئذٍ عدم صحّة استعمال المشتقّ في القضايا الحقيقيّة في خصوص المنقضي عنه المبدأ وإن صحّ استعماله في الأعمّ، أو المدّعىٰ عدم صحّة استعماله حتّىٰ في الأعمّ، وضرورة

←

Scanned by CamScanner

استعماله في خصوص حال التلبّس؟

فإن قصد الأوّل، أي: عدم صحّة استعمال المشتقّ في القضايا الحقيقيّة في خصوص المنقضي عنه المبدأ، فلنسلّم بذلك موقّتاً من باب: أنّ دخل التلبّس ولو آناً ما في الحكم لا شكّ فيه علىٰ كلا الرأيين، ولكن يكفي في جريان النزاع في المشتقّ المستعمل في القضايا الحقيقيّة إمكان استعماله في الأعمّ تارةً، وفي المتلبّس بالفعل أُخرىٰ.

وإن قصد الثاني، أي: عدم صحّة استعمال المشتقّ فيها إلّا بلحاظ حال التلبّس، لا بلحاظ حال الانقضاء، ولا في الأعمّ، فهذا ما لا يقتضيه هذا الدليل؛ لأنّ دخل التلبّس ولو آناً ما يبقىٰ قابلاً للانحفاظ حتّىٰ في فرض الاستعمال في الأعمّ.

أمّا دعوىٰ عدم الثمرة، فهذا أيضاً لا يتمّ؛ فإنّه تظهر الثمرة فيما لو كان مفاد القضيّة الحقيقيّة التقارن حدوثاً وبقاءً بين الحكم والعنوان المأخوذ في الموضوع، وقد اعترف هو بأنّ الظهور الأوّليّ للقضيّة الحقيقيّة هو ذلك لولا قرينة تقتضي حمل العنوان علىٰ كونه علّةً حدوثاً فحسب للحكم حدوثاً وبقاء، وهذا الاعتراف في محلّه؛ لأنّ القضيّة الحقيقيّة ينحلّ موضوعها إلىٰ جملة الشرط، والشرط يدلّ بظهوره الأوّليّ علىٰ الاقتران الكامل بين الشرط والجزاء، أو قل: إنّ القضيّة الحقيقيّة موضوعها مقدّر الوجود، أي: قدّر وجوده كي يحمل عليه المحمول، وهذا ظاهر في التقارن حدوثاً وبقاءً، فلو كان الموضوع عبارة عن المبدأ لأنتج ذلك اشتراط بقاء المبدأ في بقاء الحكم، ولكن المفروض: أنّ الموضوع عبارة عن العنوان الاشتقاقيّ، وهو الظالم مثلاً، فإذا كان ذاك العنوان مستعملاً في خصوص المتلبّس بالفعل، فالنتيجة: اشتراط بقاء التلبّس الفعليّ في بقاء الحكم. وإن كان مستعملاً في الأعمّ فالتقارن بين الحكم والعنوان الاشتقاقيّ بقاءً محفوظ حتّىٰ بعد زوال المبدأ؛ لأنّ عنوان الظالم مثلاً صادق حتّىٰ بعد انتهاء الظلم.

بل إنّنا لا نسلّم عدم إمكان استعمال المشتقّ في القضايا الحقيقيّة في خصوص من انقضىٰ عنه المبدأ؛ وذلك لأنّه صحيح: أنّ التلبّس آناً ما لابدّ منه في صدق الشرط أو

←

Scanned by CamScanner

أدلّة وضع المشتقّ للأعمّ بنحو الموجبة الجزئيّة:

نعم يبقىٰ هناك بحث معقول في دعوىٰ الأعمّيّة بنحو الموجبة الجزئيّة في مشتقّات الحِرَف والصناعات، وأسماء الآلات، وبعض أسماء الأماكن كمذبح، فقد يقال في بعض هذه المشتقّات بنحو الموجبة الجزئيّة: إنّها موضوعة للأعمّ، وهذا يستحقّ نحواً من الالتفات، فقد يتراءىٰ أنّ المشتقّ في أمثال هذه الأُمور حقيقة في

→

الموضوع المقدّر الوجود، ولكن بالإمكان أن يكون زمان هذا التلبّس قبل زمان الحكم، كما لو قال: «يجب في يوم الفطر إكرام العلماء» وقصد بذلك خصوص من انقضىٰ عنه المبدأ، أي: العلماء الذين نسوا علمهم من قبل الفطر، فإنّ هذا كما يمكن تخريجه علىٰ لحاظ الحال السابق، فيكون معنىٰ الكلام: يجب في الفطر إكرام من كان عالماً فيما سبق، وهذا خلاف ظهور القضيّة في ذاتها في التقارن بين العنوان والجزاء، وإن كان موافقاً لأصالة الحقيقة بناءً علىٰ كون المشتقّ حقيقةً في خصوص المتلبّس بالفعل، كذلك يمكن تخريجه علىٰ لحاظ حال الانقضاء، وهذا موافق لظهور القضيّة في ذاتها في التقارن بين الشرط والجزاء.

وقد ثبت بهذا العرض: أنّ الصحيح في الجواب علىٰ الاستدلال بروايات التمسّك بالآية لنفي خلافة الخلفاء الأوائل بعد فرض تماميّة السند هو طريقة صاحب الكفاية ﷺ، من أنّ التمسّك بالآية لإبطال خلافة من كان مشركاً يتمّ في حالتين: الأُولىٰ ما لو كان المشتقّ حقيقة في الأعمّ، والثانية ما لو كان مقتضىٰ القرينة كمناسبات الحكم والموضوع كفاية حدوث العنوان لتحقّق الحكم حدوثاً وبقاءً. وبما أنّ النكتة الثانية موجودة فيما نحن فيه؛ لأنّ عظمة منصب الإمامة تصرف الكلام إلىٰ الظهور في كفاية حدوث الظلم؛ لعدم قابليّة هذا المنصب حتّىٰ بعد انتهاء الظلم، فاستدلال الإمام عليه السلام بالآية المباركة لنفي قابليّة من أشرك في أوّل أمره للإمامة لا يصلح دليلاً علىٰ حقّانيّة النكتة الأُولىٰ، وهي كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ من المتلبّس بالفعل ومن انقضىٰ عنه المبدأ؛ لأنّ وجه الاستدلال لم يكن منحصراً بذلك (راجع الكفاية، ج ١، ص ٧٤ ـ ٧٦ بحسب طبعة المشكينيّ).

Scanned by CamScanner

الأعمّ؛ إذ الصائغ مثلاً يصدق علىٰ وجه الحقيقة وجداناً علىٰ من حرفته الصياغة حتّىٰ حينما يذهب إلىٰ بيته ليأكل الطعام، أو يذهب إلىٰ الصلاة مثلاً بالرغم من أنّ المبدأ قد انقضىٰ عنه، وكذلك المذبح اسم للمكان المعدّ للذبح في البلد وإن لم يكن فيه ذبح بالفعل، وهكذا.

وما يمكن أن يجاب به علىٰ 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 الأُخرىٰ حتّىٰ ينحصر الأمر في الوجه المناسب للقول بالأعمّ، فنقول دفاعاً عن القول بالأعمّ في هذه المشتقّات (ولو موقّتاً إلىٰ أن نأتي بعد ذلك إلىٰ الجواب): إنّه لا إشكال في شهادة الوجدان بوجود فرق كبير بين مثل «صائغ» ومثل «ضارب» فلئن صحّ: أنّ كلمة «ضارب» لا تصدق علىٰ من انقضىٰ عنه الضرب، لا ينبغي الشكّ في صدق كلمة «صائغ» حقيقةً علىٰ 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 المشتقّات، وهو: أنّ المشتقّ في هذه الموارد موضوع للأعمّ من المتلبّس بالفعل وممّا انقضىٰ عنه المبدأ خلافاً لسائر المشتقّات. إذن فمن الطبيعيّ أن يصدق «صائغ» علىٰ هذا الإنسان حتّىٰ في وقت الاستراحة أو أكل الطعام؛ لما أُخذ 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 المتلبّس بالمبدأ بالفعل، لكن مبدأها ليست هي ذات الصياغة، بل حرفتها وصناعتها، فما دام متلبّساً بالحرفة يصدق عليه أنّه صائغ وإن لم يكن مشغولاً بالصياغة بالفعل.

وما يمكن للأعمّيّ أن يبطل به هذا الوجه هو: أن يقال: إنّنا نرىٰ بالوجدان أنّ مادّة الصياغة في مثل «صاغ» و«يصوغ» تدلّ علىٰ الحدث لا الحرفة، ونضمّ إلىٰ ذلك: أنّ وضع المادّة في جميع صيغ تلك المادّة وضع واحد نوعيّ، ولا يكون متعدّداً باختلاف الصيغ، إذن فلو كانت المادّة في «صائغ» بمعنىٰ الحرفة والصناعة، للزم أن تكون كذلك في «صاغ» و«يصوغ» أيضاً، بينما ليس الأمر كذلك.

الوجه الثالث: أن يقال: إنّ الهيئة في «صائغ» موضوعة للمتلبّس الشأنيّ، لا الفعليّ، فالتوسّع يكون في الهيئة، لكن لا بحملها علىٰ الأعمّ من المتلبّس وغيره، بل بحملها علىٰ التلبّس الأعمّ من التلبّس الفعليّ والشأنيّ، والتلبّس الشأنيّ محفوظ في المقام.

وقد يقال في مقام إبطاله أيضاً: إنّ هذا لازمه كون هيئة «صائغ» موضوعة بوضع شخصيّ للتلبّس الأعمّ من الفعليّ والشأنيّ، بينما هيئة «فاعل» موضوعة بوضع واحد نوعيّ، لا بأوضاع متعدّدة، فإن فرض: أنّ هذا الوضع النوعيّ الواحد عبارة عن الوضع للأعمّ من التلبّس الفعليّ والشأنيّ، فهذا خلف ما فرض من أنّ مثل «ضارب» لا يصدق علىٰ غير المتلبّس الفعليّ بالضرب، وبعد انقضاء الضرب عنه ليس ضارباً. وإن فرض: أنّه عبارة عن الوضع للذات المتلبّسة بالتلبّس الفعليّ، بطل هذا الوجه، إلّا أن يلتزم بالوضع الشخصيّ وبأوضاع متعدّدة في صيغة «فاعل»، وليس كذلك.

الوجه الرابع: أنّ التصرّف ليس في مدلول مادّة «صائغ»، ولا في مدلول هيئته

Scanned by CamScanner

حتّىٰ ترد الإشكالات السابقة، وإنّما التصرّف في مدلول جملة «زيد صائغ» الدالّة علىٰ الجري والهوهويّة، وأنّ المحمول عين الموضوع، فنقول: إنّه بقرينة كون الصياغة حرفةً وصناعةً يكون مدلول الجملة هو الهوهويّة والجري الشأنيّ لا الفعليّ، أي: هذا هو ذاك شأناً لا فعلاً، فالتصرّف إنّما هو في مدلول الجملة بقرينة قضيّة خارجيّة، وهي وجود أشخاص جالسين في دكاكينهم مثلاً بعنوان: أنّ حرفتهم الصياغة مع عدم الانشغال فعلاً بالصياغة.

ويمكن الإشكال علىٰ ذلك بأنّ الوجدان قاضٍ بأنّ كلمة «صائغ» في نفسها حينما نلحظها بما هي مدلول كلمة أفراديّة نرىٰ 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 يرىٰ كأنّ الصياغة مستمرّة منه، والفترات المتخلّلة تلغىٰ بالنظر العرفيّ، فهذا إعمال عناية في أمر خارجي، أي: في حال هذا الرجل، فكأنّه يُرى أنّه يصوغ دائماً ويحرّك يديه بالصياغة دائماً، فبعد إعمال هذه العناية ينطبق عليه صائغ بلا تصرّف في المادّة، أو الهيئة، أو مدلول الجملة.

وهذا أيضاً يمكن للأعمّيّ أن يبطله؛ إذ لو صحّت هذه العناية العرفيّة الارتكازيّة، إذن لصدق عرفاً أن نقول حينما يكون زيد الصائغ مشغولاً بالصلاة مثلاً: إنّ زيداً 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.

Scanned by CamScanner

ولكن مع ذلك يرد علىٰ القول بالتفصيل:

أوّلاً: أنّه وإن صدق وجداناً الصائغ علىٰ من رَفع يده عن العمل فعلاً لأجل الاستراحة أو غيرها، إلّا أنّ هذا يمكن تفسيره بافتراض التوسّع في مدلول الهيئة بوضعها للمتلبّس الأعمّ من الفعليّ والشأنيّ، وهو الوجه الثالث من الأوجه الماضية، وليس من حقّ القائل بالتفصيل أن يبطل هذا الوجه بدعوىٰ: كون هيئة «فاعل» موضوعة بوضع نوعيّ واحد لا أكثر؛ لأنّ هذا المفصّل مضطرّ إلىٰ الالتزام بتعدّد الوضع في هيئة «فاعل»؛ إذ هو يسلّم أنّ كلمة «ضارب» ونحوها موضوعة للمتلبّس بالفعل، ولكن كلمة «صائغ» موضوعة للأعمّ. وهذا معناه: أنّ الهيئة في مثل «ضارب» موضوعة للمتلبّس بالفعل، وفي مثل «صائغ» موضوعة للأعمّ، فقد تعدّد الوضع، فلماذا يستوحش من افتراض: أنّ الهيئة في «ضارب» موضوعة للتلبّس الفعليّ، وفي «صائغ» للأعمّ من التلبّس الفعليّ والشأنيّ؟ وكيف يُبطل هذا الوجه بلزوم تعدّد الوضع؟!

وثانياً: أنّ الصحيح هو الوجه الثالث، وهو وضع الهيئة للتلبّس الأعمّ من الشأنيّ والفعليّ بلاحاجة إلىٰ فرض وضع شخصيّ لهيئة «صائغ»، وتعدّد الوضع في هيئة «فاعل»، وذلك بأن يقال: إنّ هيئة «فاعل» مطلقاً موضوعة للتلبّس الأعمّ من الفعليّ والشأنيّ حتّىٰ في مثل «ضارب»، إلّا أنّ المقصود من التلبّس الشأنيّ هو التلبّس الاحترافيّ، أي: اتّخاذ المبدأ حِرفةً أو ديدناً وطريقةً لا مجرّد إمكان التلبّس وقابليّته، غاية الأمر: أنّ هذا النحو من التلبّس ليس له مصداق في مثل «ضارب» و«قائم»؛ لأنّ الضرب أو القيام لم يتّخذ حرفة في السوق، لكن له مصداق في «صائغ»؛ لأنّ الصياغة اتُّخذت حرفة في السوق، وفي مذبح؛ لأنّ مكاناً معيّناً في البلد أُعدّ للذبح وهكذا. فهذا نوع من التلبّس إن ثبت في «ضارب»

صدق أيضاً عنواب «ضارب» ولو مع عدم وجود الضرب فعلاً خارجاً، فالتفاوت إنّما هو في المصداق لا في المفهوم.

وثالثاً: أنّ تفسير ظاهرة صدق «صائغ» علىٰ المستريح ساعةً مثلاً بالوجه الأوّل وهو الوضع للأعمّ غير صحيح؛ لأنّه لو كانت نكتة صحّة الإطلاق: أنّ كلمة «صائغ» موضوعة للأعمّ من المتلبّس وممّن انقضىٰ عنه المبدأ، لزم صحّة الإطلاق بلا عناية حتّىٰ لو ترك الحرفة والصناعة وأصبح عطّاراً أو بقّالاً، مع أنّه لا إشكال بحسب الوجدان في أنّ إطلاق «صائغ» عليه بعد تركه للحرفة يكون تماماً كإطلاق «ضارب» عليه بعد انتهاء الضرب، وأيضاً كلمة «صائغ» لو كانت موضوعة للأعمّ، للزم: أنّ غير المحترف إن صاغ صدفةً مرّة واحدة وأنهىٰ العمليّة صدق عليه «صائغ» مدىٰ عمره، مع أنّه لا إشكال في عدم الصدق إلّا بالعناية إن كان لا يصدق «ضارب» علىٰ من ترك الضرب إلّا بالعناية كما هو المفروض، وليس ذلك إلّا لما قلناه من أنّ التلبّس شرط، لكنّه بمعنىً يشمل التلبّس المنهجيّ والديدنيّ.

وقد تلخّص من كلّ ما ذكرناه: أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس.

خاتمة

بقيت هنا خاتمة للبحث وهي: أنّه إذا كان المشتقّ اسماً للأعمّ، فمن الواضح الفرق بينه وبين المبدأ؛ إذ يصدق حتّىٰ عند زوال المبدأ، لكن بعد أن ثبت الوضع لخصوص المتلبّس يقع تشابه بينهما حيث إنّه بمجرّد زوال المبدأ يزول الوصف الاشتقاقيّ، فيقع الكلام في أنّه: هل هناك فرق بين المدلولين، أو هما معنىً واحد

Scanned by CamScanner

ومفهوم واحد، وإنّما الاختلاف في خصوصيّات هذا المفهوم وطوارئه؟ ومن هذا البحث يكون النزاع في بساطة المفهوم الاشتقاقيّ وتركّبه، فمن يقول بالعينيّة يقول بالبساطة، ومن يقول بعدمها يمكن أن يقول بالتركّب، ومن أجل أن نعرف الفرق بين المبدأ والوصف الاشتقاقيّ يجب أن نعرف مقدّمة معنىٰ المبدأ، أي: المصادر وأسماء المصادر، ونرىٰ بعد ذلك أنّ مدلول المشتقّ هل هو متّحد معه أو مغاير؟

معنىٰ المبدأ:

فنقول: قد قيل: إنّ المصدر أصل الكلام، أي: أصل المشتقّات، وليس المقصود: أنّه بوجوده اللفظيّ مصدر للمشتقّات بوجوداتها اللفظيّة؛ لوضوح: أنّ له وجوداً لفظيّاً خاصّاً مبايناً للوجودات اللفظيّة للمشتقّات، باعتبار أنّ كلاًّ منها متقوّم بهيئة مباينة لهيئة الصيغ الأُخرىٰ، ولا يشذّ المصدر عن باقي الصيغ في ذلك، فهو أيضاً متقوّم بهيئة خاصّة به، بل المقصود: الأصالة بلحاظ المعنىٰ والمدلول، بمعنىٰ: أنّ مفاد المصدر هو مادّة مفادات سائر المشتقّات، وهو المعنىٰ المحفوظ والساري فيها، فإنّ هذا هو الذي يمكن ادّعاؤه في المقام.

وهذا الكلام إنّما يتمّ لو آمنّا بأنّ المصدر يكون دائماً أو أحياناً ـ علىٰ أقلّ تقدير ـ بمعنىٰ 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 لمعنىً نسبيّ تُحصِّص ذلك الحدث كما هو الحال في هيئة سائر المشتقّات، أو أنّ هيئة المصدر إنّما جيء بها لحفظ المادّة في قالب ما، ولا تدلّ علىٰ أيّة عناية زائدة؟

Scanned by CamScanner

والمعروف بين المحقّقين المتأخّرين: أنّ هيئة المصدر موضوعة لمعنىً، وهذا له وجهان:

الوجه الأوّل: ما هو المعروف بين المحقّقين المتأخّرين من أنّ هيئة المصدر موضوعة لنسبة ناقصة تقييديّة بين مدلول المادّة، أي: الحدث وبين فاعل ما أو مفعول ما علىٰ نحو الإبهام والإجمال، وبذلك اختلف المصدر عن أسماء المصادر وعن الجوامد حيث إنّه لم يؤخذ في هيئتها أيّ مدلول نسبيّ.

ولكن يمكن الاستشكال في أخذ النسبة الناقصة التقييديّة في مدلول هيئة المصدر بعدّة تقريبات:

التقريب الأوّل: ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ[1] من أنّه لو كانت النسبة الناقصة التي هي معنىً حرفيّ مأخوذة في المصدر، للزم كونه مبنيّاً؛ لأنّ أحد أسباب البناء في لغة العرب تضمّن الاسم للمعنىٰ الحرفيّ وشبهه به.

وهذا جوابه واضح؛ فإنّ ما عدّ سبباً للبناء هو كون الاسم بمادّته متضمّناً للمعنىٰ الحرفيّ، وعليه قيل: إنّ اسم الإشارة والموصول من المبنيّات؛ لأنّه متضمّن (أي: بمادّته) للمعنىٰ الحرفيّ؛ لأنّه يدلّ علىٰ معنىً متقوّم بغيره، وغير متحصّل في نفسه، وأمّا المصدر فمادّته ليست هكذا. ولا ينبغي توهّم كفاية تضمّن هيئة الكلمة للمعنىٰ الحرفيّ للبناء بدليل بناء الفعل المتضمّن للمعنىٰ الحرفيّ بهيئته لا بمادّته.

والجواب: أنّ الفعل مبنيّ بالأصالة لا لتضمّنه للمعنىٰ الحرفيّ.

التقريب الثاني: أن يقال: إنّه يلزم من وضع هيئة المصدر لنسبة الحدث إلىٰ ذاتٍ ما

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٦٣ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ ﷺ.

Scanned by CamScanner

اجتماع نسبتين ناقصتين في قولنا: «ضربُ زيدٍ» يكون الحدث طرفاً لهما في عرض واحد، وهذا محال؛ فإنّ معنىٰ كون الشيء طرفاً لنسبة ناقصة تقييديّة اندكاكه في مفهوم تركيبيّ، فإن فُرض اندكاك ذلك المفهوم التركيبيّ مرّةً أُخرىٰ في مفهوم تركيبيّ أوسع، فهذا معقول، وهذا معناه: كون النسبتين طوليّتين من قبيل قولنا: «ماء الورد الجيّد»، فماء نسب إلىٰ الورد بنسبة إضافيّة، ثُمّ أصبح ماء الورد بما هو ماء الورد موصوفاً بالجودة. وأمّا إذا لم يفرض اندكاك ذاك المفهوم التركيبيّ في مفهوم تركيبيّ آخر، بل أُريد جعل نفس المعنىٰ الذي اندكّ في المفهوم التركيبيّ الأوّل مندكّاً مرّةً أُخرىٰ في مفهوم تركيبيّ آخر، فهذا معناه: وجود ذلك المعنىٰ في ضمن صورتين ومفهومين، وهو مساوق لتعدّده، وهذا معنىٰ ما قلناه من استحالة كون شيء واحد طرفاً لنسبتين ناقصتين تقييديّتين في عرض واحد، بينما يلزم أن يكون الحدث في (ضربُ زيدٍ) طرفاً لنسبتين كذلك؛ إذ جعل من ناحية طرفاً للنسبة المستفادة من هيئة المصدر إلىٰ ذاتٍ ما، ومن ناحية أُخرىٰ طرفاً للنسبة الإضافيّة إلىٰ زيد، وهذا محال.

ولا يمكن أن يقال: إنّ طرف النسبة لزيد ليس هو الحدث، بل هو تلك الذات المبهمة، فكأنّ معنىٰ (ضربُ زيدٍ): ضرب ذاتٍ تكون تلك الذات هي زيد، فإنّ هذا خلاف شهادة الوجدان بأنّ الحدث في قولنا: (ضربُ زيدٍ) أصبح بنفسه طرفاً للنسبة إلىٰ زيد، لا أنّ الذات المبهمة أصبحت كذلك، وعليه فقد اجتمع علىٰ الحدث نسبتان ناقصتان تقييديّتان.

ولا يمكن فرض كون النسبتين طوليّتين حتّىٰ يصبح المقام من قبيل: «ماء الورد الجيّد»، أو «ماء وردِ زيدٍ» بأن يقال: إنّ الحدث نسب إلىٰ ذات مبهمة، ثُمّ نسب الحدث بما هو منسوب إلىٰ الذات المبهمة إلىٰ زيد، فإنّ هذا غير صحيح؛ لأنّ

Scanned by CamScanner

نسبة الضرب إلىٰ زيد هي عين نسبته إلىٰ الذات، أي: أنّهما متطابقتان خارجاً، وليست إحداهما موضوعاً للأُخرىٰ حتّىٰ تكونا طوليّتين.

وهذا التقريب إن بيّن بهذا المقدار أمكن الجواب عليه بأنّ هذا الإشكال مبنيّ علىٰ أن يكون مفاد هيئة المصدر هي النسبة مع الذات المبهمة، وأمّا إذا قلنا: إنّ هيئة المصدر تدلّ علىٰ النسبة فحسب لا علىٰ طرفها، ويتجسّد طرفها فيما يضاف إليه وهو زيد مثلاً، فيرتفع الإشكال؛ إذ لا توجد عندنا نسبتان، وإنّما توجد عندنا نسبة واحدة يكون الدالّ علىٰ تلك النسبة هي هيئة المصدر، والدالّ علىٰ أحد طرفي النسبة ـ وهو الحدث ـ 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 علىٰ النسبة، أو تدلّ علىٰ النسبة مع طرفها وهو ذات ما، أو تدلّ علىٰ النسبة من دون دلالة علىٰ طرفها.

أمّا الأوّل، فهو المطلوب. وأمّا الثاني، فيلزم منه كون الحدث في مثل «ضربُ زيدٍ» طرفاً لنسبتين تقييديتين في عرض واحد بالنحو الذي مضىٰ بيانه في التقريب الثاني. وأمّا الثالث فيلزم من ذلك أن يكون المصدر واجب النسبة كما يقال في الفعل، من قبيل «ضَرَبَ»: إنّه واجب النسبة، فيقال مثلاً: «ضربُ زيدٍ» ولا يستعمل «ضَرَبَ» مستقلاً، بينما تستعمل كلمة «الضرب» مستقلّةً، فيقال: «الضرب حلال» أو «الضرب حرام» ونحو ذلك.

والجواب: أنّ هذا الاعتراض إنّما يرد علىٰ 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

بمعنىٰ اسم المصدر، ويكون شغل الهيئة عندئذٍ حفظ المادّة فقط، كما يجوز استعماله مع إرادة النسبة من هيئته، ولا ضير في الالتزام بعدم جواز استعماله مستقلاً متىٰ ما أُريدت النسبة من هيئته.

التقريب الرابع: أنّنا لا نقبل: أنّ إضافة المصدر إلىٰ زيد فقط تدلّ علىٰ تعيين طرف النسبة، فإنّ هيئة الإضافة تدلّ علىٰ النسبة بدليل الإضافة في الجوامد كغلام زيد، فإنّ نسبة غلام إلىٰ زيد لم تفهم من هيئة غلام، وإنّما فهمت من هيئة الإضافة، فإذا التزمنا بأنّ هيئة المصدر دلّت علىٰ النسبة، لزم اجتماع نسبتين[1] في «ضربُ زيدٍ» بين المضاف والمضاف إليه، مع أنّ الوجدان شاهد علىٰ أنّ جملة «ضرب زيدٍ» تكون تماماً كجملة «غلام زيدٍ» ليست فيها إلّا نسبة واحدة[2].

وقد تحصّل: أنّه لم تؤخذ النسبة الناقصة التقييديّة في مدلول المصدر.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق النائينيّ[3] حيث لم يقبل الوجه الأوّل، وهو أخذ النسبة الناقصة في مفاد المصدر؛ إذ يرد عليه في نظره: أنّ لازم ذلك صيرورة المصدر مبنيّاً، فذكر في مقام تصوير أنّ المصدر موضوع لمعنىً زائد علىٰ ذات الحدث: أنّ المصدر بمادّته موضوع لذات الحدث كما أنّ اسم المصدر أيضاً كذلك، فَغسْل وغُسْل كلاهما بمادّته موضوع لذات الحدث، لكن هيئة كلّ منهما موضوعة لمعنىً يقابل الآخر، فهيئة اسم المصدر موضوعة لتقييد الحدث بعدم الانتساب إلىٰ الذات، أي: ملاحظة الحدث بما هو شيء في مقابل الذات ومقيّداً بعدم الانتساب

---

(١) لعلّ المقصود: اجتماع دلالتين علىٰ نسبةٍ واحدة.

(٢) أو دلالة واحدة علىٰ النسبة.

(٣) راجع فوائد الأُصول، ج ١، ص ٩٩ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، ج ١، ص ٦٣ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ.

Scanned by CamScanner

إليها، وأمّا هيئة المصدر فهي موضوعة لإلغاء هذا التقييد، أي: التقييد بعدم الانتساب، لا أنّها موضوعة للانتساب كما هو الوجه الأوّل.

إلّا أنّ هذا الوجه لا يخلو من خفاء، فإنّه بظاهره[1] لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّه إن كان مراده بوضع الهيئة في اسم المصدر للتقيّد بعدم الانتساب دلالتها على عدم الانتساب ونفيها له، فهيئة «غُسل» مثلاً تدلّ على تقييد مادّتها بأن لا تكون منسوبةً إلى الذات، ورد عليه أوّلاً: أنّه خلاف الوجدان في اسم المصدر؛ إذ لو كان كذلك لزم عدم صدق اسم المصدر على الغُسل الخارجيّ؛ لأنّ أيّ غسل يقع في الخارج فهو منسوب إلى المغسِّل، ولزم أيضاً عدم صحّة إضافة اسم المصدر بأن يقال مثلاً: «غُسلُ زيدٍ»، فيلزم من الإضافة الغلط والتناقض مع أنّه ليس كذلك[2].

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 النائينيّ ﷺ بروحه إلى معنىً آخر غير ظاهر من كلامه، وهذا المعنى هو ما سيختاره أُستاذنا ﷺ في بيان الفرق بين المصدر واسم المصدر، إلّا أنّ الشيخ النائينيّ ﷺ يُسند هذا الفرق إلى الهيئة.

(٢) وإن كان المراد: أنّ الهيئة في اسم المصدر موضوعة للتقيّد بأن لا ينسب المستعمِل ذاك الاسم إلى شيء، فهذا لا ينتقض بكون الغُسل خارجاً منتسباً إلى فاعل، ولكنّه ينتقض بالنقض الثاني، وهو صحّة إضافة اسم المصدر بأن يقال مثلاً: «غُسل زيدٍ».

Scanned by CamScanner

نقول: إنّه من ناحية اسم المصدر لا دلالة علىٰ الانتساب، ورد عليه أوّلاً: أنّ عدم الانتساب من جهته الذي لا ينافي الانتساب من جهة الإضافة كما في «غُسلُ زيدٍ» وإن كان صحيحاً، لكن هذا يكفي فيه أن لا تكون هيئة اسم المصدر موضوعة للنسبة، فما معنىٰ افتراض: أنّ هيئة اسم المصدر موضوعة لعدم الانتساب؟!

وثانياً: لو فرض: أنّ مراده ذلك، إذن فالمقابل لعدم الدلالة علىٰ الانتساب في اسم المصدر هو الدلالة علىٰ الانتساب في المصدر، و هذا رجوع إلىٰ القول الأوّل الذي لا يَلتزِم به. فهذا المعنىٰ للتمييز بين المصدر واسم المصدر لا يتمّ. هذا.

وأمّا الوجوه التي قد يستدلّ بها علىٰ أخذ النسبة الناقصة في هيئة المصدر، فهي أُمور:

الدليل الأوّل: أنّه لا إشكال في وجود فرق وجداناً بين المصدر واسم المصدر، فإن قلنا بأنّ هيئة المصدر تدلّ علىٰ النسبة الناقصة دون اسم المصدر، فالفرق بينهما واضح. وأمّا إذا قلنا: إنّ المصدر أيضاً لا يدلّ إلّا علىٰ ذات الحدث، إذن فلا يبقىٰ 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 بنىٰ عليه المشهور من أنّ المصدر أُخذت فيه النسبة الناقصة التقييديّة بخلاف اسم المصدر.

فإن بطلت الوجوه الآتية وانحصر الأمر في هذا الوجه، تمّ هذا الدليل علىٰ أخذ النسبة الناقصة في المصدر مثلاً، وإلّا لم يتمّ هذا الدليل.

الوجه الثاني: أنّ نسبة المصدر إلىٰ اسم المصدر نسبة الفعل إلىٰ الانفعال، فالمصدر هو أن يفعل، واسم المصدر هو الانفعال.

Scanned by CamScanner

وهذا بظاهره لا يمكن المساعدة عليه لو لم يرجع إلىٰ معنىً آخر؛ لوضوح: أنّ الانفعال بنفسه مصدر من المصادر؛ فإنّ أحد المصادر المزيدة هو الانفعال، فنسبة الانكسار إلىٰ الكسر والانجبار إلىٰ الجبر ليست هي نسبة اسم المصدر إلىٰ المصدر، بل نسبة المصدر المزيد إلىٰ المصدر المجرّد.

الوجه الثالث: أنّ 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 إلىٰ وجه آخر، فإنّ هذا إنّما يناسب باب المسبّبات التوليديّة فقط، فيفرض السبب مفاداً للمصدر والمسبّب مفاداً لاسم المصدر، وفي كثير من الموارد ليس شيئان من هذا القبيل كالغَسل والغُسل.

الوجه الرابع: أنّنا إذا لاحظنا الفعل مع نتيجة الفعل، ففي ذلك ثلاث حالات:

١ ـ أن نقصد بالنتيجة ما خلّف العمل من الصورة في مادّة ثابتة قبل العمل، وبالتالي تنفصل تلك الصورة عن عمل العامل نهائيّاً، وذلك من قبيل: نسبة النسج إلىٰ النسيج كما في الفراش، فالفراش مثلاً وإن كان نتيجة للنسج، لكن مادّته ثابتة قبل النسج، وفي ذلك يكون الفعل مع النتيجة شيئين متغايرين لكلّ منهما مصداق خاصّ خارجاً غير مصداق الآخر[1].

٢ ـ أن يكون الفعل مُوجداً لأصل الذات والمادّة من قبيل: الخلق والمخلوق، والتغاير بينهما تحليليّ؛ إذ أنّ خلق الله هو ذات زيد وعمرو وغيرهما، ولا تغاير بين الخلق والذات الناتجة من الخلق، إلّا أنّ هذا الشيء الواحد يحلّله العرف أو

---

(١) والنتيجة بهذا المعنىٰ أجنبيّة عن فكرة اسم المصدر نهائيّاً.

Scanned by CamScanner

العقل إلىٰ فعل وذات[١].

٣ ـ أن لا تكون النتيجة عبارة عن الذات المخلوقة، ولا تُقصد بها صورة تبقىٰ منفصلة عن الفعل في مادّة أُخرىٰ، بل يُقصد بها ما هو في واقعها نفس الفعل كالقيام والشرب والأكل، وما إلىٰ 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 إلىٰ خلق ومخلوق بنفس روح التحليل في القسم الثاني، وإن كان التحليل هنا أخفىٰ منه في القسم الثاني؛ إذ كون العمل هناك متمثّلاً في ذات ما يساعد علىٰ التحليل أكثر، ولكن مع ذلك يحلّل القيام الذي هو شيء واحد حقيقة بنحوٍ من العناية والاعتبار إلىٰ مرحلتين: مرحلة إيجاد القيام، ومرحلة انوجاد القيام، أو قل: مرحلة الخلق بالمعنىٰ المعقول في غير الله سبحانه وتعالىٰ، ومرحلة المخلوق، أو قل: مرحلة كونه حدثاً يصدر عن الفاعل مثلاً، ومرحلة كونه موجوداً بالذات في الخارج، والمرحلة الأُولىٰ يعبّر عنها بالمصدر، والمرحلة الثانية يعبّر عنها باسم المصدر دون أخذ نسبة في أحدهما[٢].

---

(١) وهذه الذات إن لوحظت بوصفها مباينة للفعل كما هو المفهوم من كلمة المخلوق، كانت أجنبيّة عن معنىٰ اسم المصدر، وإن لوحظت بما لها من نوع اتّحاد مع الفعل أو المصدر، كان هذا عبارة عن الخلق بالمعنىٰ الاسم المصدريّ.

(٢) فالقيام بالمعنىٰ الأوّل [illegible]

Scanned by CamScanner

وإذا اتّضح ذلك قلنا: من المظنون أنّ مراد من قال: إنّهما كالفعل والانفعال، أو كالسبب والمسبّب هو هذا المعنىٰ، وهو تحليل الفعل إلىٰ إيجاد وانوجاد، إلّا أنّه عبّر عنه بتعبير عنائيّ حيث إنّ أصل التحليل كان عنائيّاً.

وبهذا يتّضح أوّلاً: الفرق بين المصدر واسمه، فالمصدر يوازي الخلق في الحالة الثانية، واسم المصدر يوازي الذات في الحالة الثانية؛ ولذا كان اسم المصدر أعمق في الاسميّة، وثانياً: بطلان الدليل الأوّل علىٰ أخذ النسبة الناقصة في المصدر.

الدليل الثاني: أن يقال: إنّ النسبة الناقصة التقييديّة لو لم تكن مأخوذة في مفاد هيئة المصدر، لم يبقَ فرق بين المصادر أنفسها مجرّداتها ومزيداتها، فلا يبقىٰ فرق بين خروج وإخراج، أو بين كرم وإكرام وتكريم؛ لأنّ المصادر المجرّدة والمزيدة مشتركة في المادّة، فلو لم تكن الهيئات موضوعة لنسب مختلفة لم يبقَ فرق بينها، فلابدّ من الالتزام بأنّها بمادّتها موضوعة للحدث، وكلّ هيئة موضوعة لنسبة ناقصة غير النسبة الناقصة الأُخرىٰ[1].

وهذا الدليل أيضاً قابل للمناقشة؛ لأنّ النسبة التي يدّعىٰ أخذها في المصدر المزيد وبها يمتاز عن المصدر المجرّد يمكننا أن نحوّلها إلىٰ مفهوم اسميّ،

→

إشارة إلىٰ إمكان إرجاع كلام الشيخ النائينيّ ﷺ في روحه إلىٰ معنىً آخر معقول، والظاهر: أنّ مقصوده هو هذا المعنىٰ الذي تبلور هنا من تحليل الفعل إلىٰ كونه حدثاً يصدر عن الفاعل، وكونه موجوداً بالذات في الخارج، وأنّ المصدر موضوع للأوّل واسم المصدر موضوع للثاني، فيمكن أن يكون هذا المطلب في روحه هو المقصود للشيخ النائينيّ ﷺ مع إسناد هذا الفرق إلىٰ هيئة المصدر وهيئة اسم المصدر.

(١) هذا الوجه وارد في كلمات الشيخ الإصفهانيّ ﷺ. راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ١٠٠ ـ ١٠١ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

Scanned by CamScanner

ونأخذها في مدلول المادّة بأن يدّعىٰ أنّ المادّة لم تؤخذ في كلّ المصادر علىٰ حدّ سواء، بل مادّة المصدر المجرّد موضوعة لذات الحدث، ومادّة هيئة الأفعال مثلاً موضوعة لذات الحدث مع مفهوم اسميّ يوازي النسبة المدّعىٰ دخلها في المعنىٰ، فيقال في إخراج وإدخال ونحوهما بدلاً عن فرض كون الهيئة موضوعة للنسبة التحميليّة: إنّ المادّة موضوعة لتحميل ذات الحدث الذي يدلّ عليه المصدر المجرّد من ذلك الباب، ويقال في باب الانفعال بدلاً عن فرض وضع الهيئة لنسبة ينتزع منها مفهوم المطاوعة: إنّ المادّة موضوعة لمفهوم مطاوعة الحدث وهكذا.

الدليل الثالث ـ وهو أوجه من السابقين وأدقّ ـ: أن يقال: إنّه إذا لاحظنا مصدرين من المصادر المجرّدة كالضرب والخروج، نرىٰ أنّ كلّاً منهما له قابل وله فاعل. نعم، الفاعل والقابل قد يتّحدان كمن يضرب نفسه أو يخرج بنفسه، وقد يختلفان كمن يضرب غيره ومن يُخرج غيره، وعليه فلو فرضنا أنّ النسبة الناقصة لم تكن مأخوذة أصلاً لا في الضرب ولا في الخروج ولا في غيرهما، كان ينبغي أن تصحّ إضافة الضرب إلىٰ كلّ ما تصحّ إضافة الخروج إليه: من الفاعل أو القابل وبالعكس، في حين أنّه يصحّ أن نضيف الضرب إلىٰ فاعله فنقول: «ضرب زيدٍ لعمرو»، ولا يصحّ أن نضيف الخروج إلّا إلىٰ قابله، فلا يقال: «خروج زيد» بمعنىٰ الخروج الذي أوجده في غيره، ولا يقال أيضاً: «موت الله» بمعنىٰ الموت الذي أوجده في غيره، فهذا كاشف عن أنّ هناك نحوين من النسبة الناقصة التقييديّة، ففي بعض المصادر أُخذت النسبة التقييديّة إلىٰ القابل، وفي بعضها أُخذت النسبة التقييديّة إلىٰ الفاعل، أو أُخذ فيه كلاهما، أو ما يعمّهما؛ ولذا تصحّ إضافته إلىٰ كلّ واحد منهما.

والجواب: أنّنا بيّنّا في مقام تصوير الفرق بين المعنىٰ المصدريّ واسم المصدر أنّ العرف أو العقل يحلّل القيام أو الخروج أو أيّ حدث آخر إلىٰ مرحلتين: مرحلة

Scanned by CamScanner

التكوين ومرحلة التكوّن، والأُولىٰ نسمّيها بالمصدر والثانية باسم المصدر. وهنا نقول: إنّ المرحلة الأُولىٰ أيضاً تنحلّ إلىٰ جهتين: جهة الفعل وجهة القبول، وبعض المصادر موضوعة لإحدىٰ الجهتين فقط، وبعضها يناسب كلتا الجهتين، فما وضع لجهة القبول لا يضاف إلىٰ الفاعل، وما وضع لجهة الفعل أو الأعمّ كالضرب صحّت إضافته إلىٰ الفاعل، فصحّة إضافة بعض المصادر إلىٰ الفاعل دون بعض أيضاً من شؤون معنىٰ المادّة.

وقد اتّضح من تمام ما ذكرناه: أنّ النسبة الناقصة التقييديّة غير مأخوذة في المعنىٰ الموضوع لهيئة المصدر.

مدلول المشتقّ:

وبعد هذا نبحث مدلول الأوصاف الاشتقاقيّة، 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 ـ بمعنىً يأتي توضيحه إن شاء الله ـ ولم تؤخذ فيه أيّ نسبة من النسب. ومن يقول بهذا يقول في المصدر: إنّ الهيئة غير موضوعة للنسبة، وهذا ما ذهب إليه المحقّق الدوّانيّ رحمه الله وتبعه من المحقّقين المتأخّرين المحقّق النائينيّ رحمه الله[1]، 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 الأُصول، ج ١، ص ١٠٦ ـ ١٠٩ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

Scanned by CamScanner

المبدأ به، فالذات والمبدأ كلاهما غير مأخوذ في المشتقّ، وإنّما المشتقّ عنوان بسيط نسبته إلىٰ الذات نسبة العنوان الانتزاعيّ إلىٰ منشأ انتزاعه، ونسبته إلىٰ المبدأ نسبة العنوان الانتزاعيّ إلىٰ مصحّح انتزاعه. وهذا ظاهر كلام صاحب الكفاية حيث ذكر: أنّه موضوع لمفهوم بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبّسها بالمبدأ(١).

القول الثالث: أنّه بمادّته موضوع للحدث، وبهيئته للنسبة بحيث يكون حال المشتقّ حال المصدر علىٰ المعروف المشهور الذي منعناه، لكن لابدّ أن يدّعىٰ أنّ النسبة هنا غير النسبة هناك؛ ليبقىٰ فرق بين المشتقّ والمبدأ. وهذا القول ظاهر كلام المحقّق العراقيّ ﷺ(٢).

القول الرابع: هو القول بأنّ مدلول المشتقّ هو عبارة عن الذات والنسبة والمبدأ بنحو التركيب، فليس عنواناً انتزاعيّاً عن الذات بلحاظ المبدأ، بل الذات والمبدأ داخلان فيه. وهذا الوجه اختاره ببعض معانيه المحقّق الإصفهانيّ ﷺ(٣) والسيّد الأُستاذ دامت بركاته(٤).

١٧/١٠/٩٠

تحقيق القول الأوّل:

أمّا القول الأوّل، فينحلّ إلىٰ دعوىً سلبيّة، وهي: أنّ النسبة والذات لم تؤخذا

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٧٧ بحسب طبعة المشكينيّ.

(٢) راجع نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٤٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم،

Scanned by CamScanner

في مدلول هيئة المشتقّ، ودعوىً إثباتيّة، وهي: أنّ اللابشرطيّة أُخذت فيه:

أمّا الدعوىٰ السلبيّة فاستدلّ عليها بعدّة وجوه في كلمات المحقّق الدوّانيّ والمحقّق النائينيّ رحمهما الله:

الأوّل: ما ذكره المحقّق الدوّانيّ رحمه الله[1] من أنّه إن رأينا جسماً أبيض، فالمحسوس بالذات هو نفس البياض لا الذات؛ لأنّ ما يحسّه الحسّ البصريّ إنّما هو اللون والضوء دون ذات الجسم، وحينئذٍ لو لم يقم عندنا برهان علىٰ أنّ البياض عرض، وأنّه يحتاج إلىٰ ذات، وكنّا نحتمل قيامه بذاته بلاحاجة إلىٰ جسم وراءه، فهل كنّا نصف ما نراه بأنّه أبيض، أو لا؟ طبعاً لا إشكال بحسب الوجدان العرفيّ في أنّنا نصفه بذلك بلا انتظار لبرهان الفلاسفة علىٰ كونه عرضاً عارضاً علىٰ الذات، فلو كان المشتقّ أُخذ فيه المبدأ والذات والنسبة، إذن لما أمكن توصيفه بأنّه أبيض قبل قيام البرهان علىٰ كونه عرضاً قائماً بالذات.

وهذا البيان من المحقّق الدوّانيّ رحمه الله في الحقيقة تعقيد وتطويل للمسافة بلا موجب، ويمكن توسيع هذا البيان بأن نقول: إنّه حتّىٰ بعد قيام البرهان علىٰ عرضيّة البياض للذات أيضاً نصف نفس العرض، فنقول: البياض أبيض[2] والنور نيّر، كما نقول أيضاً: الوجود موجود، فبإمكان المحقّق الدوّانيّ أن يستدلّ بهذه الإطلاقات، ويقول: إذا فرض أخذ نفس النسبة والذات في المشتقّ، فكيف صحّ

---

(١) نقل الشيخ الإصفهانيّ رحمه الله هذا الوجه عن الحكيم السبزواريّ رحمه الله في تعليقاته علىٰ الأسفار عن المحقّق الدوّانيّ رحمه الله. راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ١٣١ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

(٢) وهذا الوجه هو الذي نقله الشيخ الإصفهانيّ رحمه الله عن بهمنيار تلميذ الشيخ الرئيس، راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ١٣١ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

Scanned by CamScanner

إطلاق العنوان الاشتقاقيّ علىٰ 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 علىٰ 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 المدّعىٰ أخذُ ذاتٍ مبهمة في مدلول المشتقّ بنحو قابل لأن يكون غير المبدأ تارةً وعينه أُخرىٰ، وأخذ النسبة لا بمعنىٰ التلبّس المساوق للاثنينيّة والمغايرة، بل بمعنىٰ 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 ذاتيّ لا عرضيّ. ففرق بين وجدان الحائط للبياض ووجدان نفس البياض للبياض، وبين وجدان الشمس للنوريّة ووجدان النور لها وهكذا، فهذا وجدان ذاتيّ في مرتبة ذاته، وذاك وجدان عرضيّ في مرتبة عرضه، فإذا أُريد هكذا لم يرد شيء من هذه الإشكالات من دليل المحقّق الدوّانيّ ﷺ أو تعميماته وإضافاته.

الثاني: ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ[1]، 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 معنىٰ له؛ فإنّ مدلول المادّة هو

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٦٣ و ٦٥ ـ ٦٦ بحسب الطبعة المحشّاة بتعليقات السيّد الخوئيّ ﷺ.

Scanned by CamScanner

الحدث، فإن كان مدلول الهيئة هو الذات بلا نسبة، لزم عدم أيّ ارتباط بين مدلول المادّة ومدلول الهيئة، وهو خلاف الوجدان. وأمّا أخذ الذات مع النسبة فيلزم منه تضمّن الكلمة لمعنىً حرفيّ، وذلك يوجب البناء عند العرب مع أنّ الأوصاف الاشتقاقيّة غير مبنيّة.

ويرد عليه أوّلاً: أنّه يمكن اختيار أخذ الذات مع النسبة، ولا يلزم البناء؛ لما سبقت الإشارة إليه من أنّ التضمّن للمعنىٰ الحرفيّ إنّما يوجب البناء إذا كان بلحاظ مادّة الاسم. وأمّا إذا كان التضمّن بلحاظ الهيئة فلم يثبت كونه سبباً للبناء في لغة العرب.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ التضمّن حتّىٰ بلحاظ مدلول الهيئة يوجب البناء فهذا لا ينطبق علىٰ محلّ الكلام؛ إذ بناءً علىٰ أخذ الذات والنسبة يكون مفاد المشتقّ ـ بحسب الحقيقة ـ الحصّة الخاصّة من الذات، أي: الذات التي لها الضرب أو العلم مثلاً، والحصّة الخاصّة بما هي حصّة خاصّة مفهوم اسميّ، ومجرّد رجوعه بالتحليل إلىٰ تقيّد وقيد ومقيّد لا يكفي، ومرادهم من كون تضمّن المعنىٰ الحرفيّ موجباً للبناء: أنّ مدلول الكلمة إذا كان غير متقوّم في نفسه كما في أسماء الاشارة والموصولات، لزم البناء، ومفهوم الهيئة هنا حصّة خاصّة متقوّمة في نفسها وإن كان رجوعه بالتحليل إلىٰ قيد ومقيّد وتقيّد كافياً للبناء، لزم بناء أكثر الأسماء الجوامد، فالسرير مثلاً يرجع بالتحليل إلىٰ الخشب المصفّف، والسيف يرجع بالتحليل مثلاً إلىٰ الحديد المدبَّب وهكذا، فيلزم بناء كلّ هذه الكلمات.

الثالث: ما أفاده المحقّق النائينيّ ﷺ أيضاً، وحاصله: أنّ النسبة: إمّا أن تكون مأخوذة مع الذات أو بدونها، فإن كانت مع الذات فهو باطل؛ لما يأتي من براهين المحقّق الشريف ﷺ، وإن كانت بلا ذات فهذا غير معقول؛ لأنّ النسبة تتقوّم بطرفين،

Scanned by CamScanner

ولا يعقل تقوّمها بطرف واحد[١].

وهذا الكلام بظاهره واضح البطلان؛ إذ بالإمكان اختيار الشقّ الثاني، واحتياج النسبة إلىٰ الطرفين بحسب الخارج وفي نفس الأمر صحيح، لكن لا يلزم أن يكون طرفاها مدلولين لنفس الدالّ علىٰ النسبة، وإلّا فماذا يقول في الحروف التي تدلّ علىٰ النسبة، فكلمة «في» مثلاً تدلّ علىٰ النسبة الظرفيّة مع أنّها لاتدلّ علىٰ طرفيها، فهل لزم من ذلك عدم تقوّم النسبة بالطرفين؟! فكان الأحسن له التمسّك لإبطال الشقّ الثاني أيضاً ببراهين المحقّق الشريف[٢] التي سوف يأتي أنّه لا محصّل لها.

إلّا أنّه من المحتمل أن يكون مقصود المحقّق النائينيّ﵀ 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 التصوّريّ للكلام، فكلمة «قائم» مثلاً كلمة غير مستقلّة، ولابدّ لها من متمّم، بينما من الواضح كونها كلمة مستقلّة، ولو لم تكن مستقلّة فلا متمّم لها في لغة العرب أصلاً، فيكون هذا الكلام فنّيّاً، إلّا أنّه يبقىٰ الإشكال عليه بإمكان أخذ الشقّ الأوّل وإبطال براهين المحقّق الشريف بما سيأتي إن شاء الله.

الرابع: أنّه إن أُخذت النسبة مع الذات، لزمت محاذير المحقّق الشريف، وإن

---

(١) كأنّ هذا الوجه متصيَّد من كلمات الميرزا﵀، فإنّي لم أجده بهذا الشكل في شيء من تقريري بحثه. نعم، لديه﵀ بعض البراهين علىٰ 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 التقريرات، ج ١، ص ٦٣ بحسب الطبعة المحشّاة بتعليقات السيّد الخوئيّ﵀، وراجع فوائد الأُصول، ج ١، ص ١٠٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) لا أعرف برهاناً للمحقّق الشريف لإبطال الشِقّ الثاني.

Scanned by CamScanner

أُخذت بدون الذات لزم إباء المشتقّ عن الحمل علىٰ الذات؛ إذ فرض لحاظ النسبة فرض المغايرة والاثنينيّة، وفرض الحمل هو فرض الوحدة والاتّحاد[1].

ويرد عليه أيضاً ما سيأتي ـ إن شاء الله ـ من بطلان محاذير المحقّق الشريف ﷺ.

وأمّا الدعوىٰ الإثباتيّة وهي: أنّ هيئة المشتقّ موضوعة للّابشرطيّة، وبهذا أصبح مدلول المادّة صالحاً للحمل علىٰ الذات بخلاف المصدر الموضوع هيئته للبشرط لائيّة من حيث الحمل، فهذه الجهة تحتاج إلىٰ تفسير، فقد فسّرت اللّابشرطيّة والبِشرط لائيّة بثلاثة تفسيرات:

التفسير الأوّل: ما ساق إليه الجمود علىٰ حاقّ العبارة، فقيل: إنّ هذا يعني انحفاظ مفهوم واحد في المشتقّ والمصدر، وهذا المفهوم الواحد إذا قيس إلىٰ الحمل فتارة يؤخذ لا بشرط عن الحمل، وهذا ما وضع له المشتقّ، وأُخرىٰ يؤخذ بشرط لا عن الحمل، وهذا ما وضع له المصدر، فالفرق فقط في كيفيّة مقايسة هذا المفهوم الوحدانيّ إلىٰ الحمل.

وأشكلوا عليه بأنّ أخذ المبدأ ولحاظه مقيّداً بشرط لا عن الحمل، أو مطلقاً ولا بشرط عن ذلك لا أثر له في صحّة الحمل وإبطاله؛ إذ هذان اعتباران في عالم الذهن في كيفيّة لحاظ هذا المفهوم الوحدانيّ، وهذا لا ربط له بالحمل، فالحمل يحتاج إلىٰ اتّحاد في الوجود، فإذا كان هذا الاتّحاد في الوجود مع الذات ثابتاً صحّ الحمل علىٰ كلا التقديرين، وإلّا لم يصحّ الحمل علىٰ كلا التقديرين.

وهذا الكلام ينحلّ إلىٰ أمرين:

---

(١) لم أرَ هذا الوجه في شيء من التقريرين للشيخ النائينيّ ﷺ.

Scanned by CamScanner

١ ـ إنّ هذا المفهوم الوحدانيّ إذا كان مغايراً للذات، لم يمكن تصحيح حمله بمجرّد اعتبار اللابشرطيّة. وهذا الكلام صحيح؛ فإنّ الحمل الحقيقيّ مرجعه إلىٰ الهوهويّة، وهي فرع أن يكون عين الذات ومتّحداً معه، ومجرّد اعتبار اللابشرطيّة لا يوجب ذلك، فلو اعتبرنا الحجر لا بشرط من ناحية الحمل علىٰ الإنسان مثلاً، فمن الواضح: أنّ هذا لا يصحّح حمله علىٰ الإنسان.

٢ ـ إنّه مع فرض الاتّحاد في الوجود لا يمكن إبطال الحمل بالاعتبار؛ إذ مجرّد أخذه بشرط لا لا يؤثّر فيما هو ملاك الحمل والهوهويّة.

وهذا الأمر الثاني قابل للمناقشة في المقام؛ إذ إنّ أخذ هذا المفهوم الوحدانيّ بشرط لا عن الحمل قد يكون مانعاً تعبّديّاً عن الحمل، وتوضيح ذلك: أنّ أخذه بشرط لا عن الحمل مرجعه إلىٰ أخذ عدم الحمل قيداً، وأخذه قيداً يتصوّر علىٰ وجهين:

الأوّل: كون المقصود: أخذ عدم واقع الحمل خارجاً قيداً للعلقة الوضعيّة بناءً علىٰ ما سبق في بحث الحروف من أنّ أمثال صاحب الكفاية من المشهور تصوّروا إمكان تقييد العلقة الوضعيّة، فنفرض كون الوضع مقيّداً بظرف عدم الحمل علىٰ الذات من قبيل دعوىٰ صاحب الكفاية: أنّ الوضع مقيّد باللحاظ الآليّ تارة والاستقلاليّ أُخرىٰ، ومعه لا يصحّ الحمل؛ إذ عند الحمل ينتفي الوضع لكونه مشروطاً بزمان عدم الحمل، فكأنّ كلمة (عِلم) في ظرف الحمل تكون مهملة، فلا يمكن حملها علىٰ زيد بالرغم من فرض اتّحاد المبدأ خارجاً مع الذات.

الثاني: أن يكون عدم الحمل لا بمعنىٰ عدم الحمل بوجوده الخارجيّ، بل عدم الحمل بما هو مفهوم من المفاهيم التصوّريّة، ويؤخذ قيداً في المعنىٰ الموضوع له لا شرطاً للعلقة الوضعيّة، بمعنىٰ: أنّ لفظ «العلم» مثلاً موضوع لحصّة خاصّة من

Scanned by CamScanner

مفهوم الحدث، وهي الذي لم يحمل علىٰ الذات، ولم يوضع للحدث علىٰ الإطلاق، فيتعذّر الحمل؛ إذ بمجرّد حمل الحدث علىٰ الذات يخرج عن كونه مصداقاً لما وضع له اللفظ[1]. إذن فهدم صحّة الحمل يمكن تثبيته علىٰ أساس تصوّرات اعتباريّة. وقد اتّضح بذلك: أنّ الأمر الثاني غير تامّ، ولكن الأمر الأوّل تامّ: أي: أنّ المتغايرين وجوداً ومفهوماً لا يصحّ حمل أحدهما علىٰ الآخر بمجرّد أخذ أحدهما لا بشرط من الحمل علىٰ الآخر، فإن أراد المحقّق الدوّانيّ وأمثاله تصحيح الحمل علىٰ أساس الأخذ لا بشرط مع الاعتراف بالمغايرة وجوداً ومفهوماً، فهذا لا يتمّ.

إلّا أنّ هذا التفسير الأوّل ليس هو مراد أصحاب هذا القول كما صرّح به أنفسهم وإن توهّمه بعض[2].

التفسير الثاني: ما جاء في كلمات المحقّق الدوّانيّ ﷺ[3] والمحقّق

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ تقييد المعنىٰ الموضوع له بمثل هذا الشرط شبيه بتقييد الوضع به من حيث إنّ المحكيّ عنه لا يختلف بإضافة هذا الشرط أو القيد، وهذا ليس معهوداً في الوضع، ولا معمولاً به من قبل المستعملين.

(٢) كأنّ المقصود به صاحب الفصول ﷺ بحسب ما نقل عنه صاحب الكفاية ﷺ في الجزء الأوّل من الكفاية، ص ٨٣ ـ ٨٤ بحسب طبعة المشكينيّ. أو المقصود به المحقّق العراقيّ ﷺ الذي فسّر كلام أهل المعقول بهذا التفسير في المقالات، ج ١، ص ١٩٣ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ. راجع أيضاً نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٤١ ـ ١٤٢ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم.

(٣) لا توجد عندي تعليقات المحقّق الدوّانيّ علىٰ شرح التجريد للقوشجي، ولا أيّ كتاب آخر للمحقّق الدوّانيّ ﷺ، ولكن هذا الوجه نقله الشيخ الإصفهانيّ ﷺ في نهاية الدراية، ج ١، ص ١٣٢ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم عن الحكيم السبزواريّ في تعليقاته علىٰ الأسفار لا عن المحقّق الدوّانيّ.

Scanned by CamScanner

النائينيّ ﷺ[١] من أنّ اللابشرطيّة والبِشرط لائيّة ليستا بلحاظ نفس الحمل، بل بلحاظ أمر أسبق من الحمل، ويترتّب على ذلك جواز الحمل وعدمه. وأوضح ذلك المحقّق النائينيّ ﷺ بأنّ الحدث كالعلم مثلاً له وجود في نفسه ووجود لموضوعه، ووجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه المندكّ في الموضوع، وحال ذلك حال المرآة، فحينما نقابل المرآة فوجود المرآة وجود للمرآة في نفسها ووجود للصورة المنعكسة في المرآة، وهما وجود واحد، فإن فرض: أنّنا لاحظنا هذا الوجود بمقتضى طبعه دون لحاظ عناية، إذن صحّ حمله على الذات؛ إذ هو طور من أطوارها، وإذا أعملنا عناية وفككنا بين وجوده في نفسه ووجوده لموضوعه، والتفتنا فقط إلى جنبة وجوده في نفسه دون جنبة استهلاكه واندكاكه في الموضوع لم يصحّ الحمل. والأوّل معنى اللابشرطيّة، والثاني معنى البشرط لائيّة، ونفس المطلب يتصوّر في المرآة، فمن ناحية يقال: هذه صورة إنسان؛ لأنّ المرآة مندكّة في الصورة، لكن لو أعملنا عناية لفصل المرآة عن الصورة، قلنا: هذه مرآة، ولا يصحّ أن نقول: إنّها صورة، فالمشتقّ والمصدر يحتويان على مفهوم واحد تارةً يلحظ بما هو ظهور لموضوعه، فيحمل عليه لكونه عينه، وأُخرى يلحظ بما هو ظهور لنفسه فقط فلا يحمل عليه.

وقد اعترض على ذلك بعدّة اعتراضات[٢]:

الأوّل: أنّه كيف يعقل تصوّر مفهوم وحدانيّ بلحاظ قابل للحمل على الذات،

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٧٣ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئيّ ﷺ، وفوائد الأُصول، ج ١، ص ١١٧ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) راجع أجود التقريرات، بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيّد الخوئيّ ﷺ، ص ٧٣ تحت الخطّ، والمحاضرات، ج ١، ص ٢٧٨ ـ ٢٨٠ بحسب طبعة مطبعة النجف.

Scanned by CamScanner

وبلحاظ آخر غير قابل للحمل عليها؟! فإنّ هذا المفهوم الوحدانيّ: إمّا أن يكون وجوده عين وجود الذات، فيصحّ حمله متىٰ ما تصوّرناه، أو مغايراً له، فلا يصحّ حمله متىٰ 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، فيتحّد مع الذات، فيصحّ الحمل. وأمّا لو لم ندخل هذا التطعيم وفرضنا وحدة المفهوم، فلا نتعقّل كونه ممّا يحمل تارةً ولا يحمل أُخرىٰ.

وهذا الإشكال لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ أصحاب هذا الإشكال مضطرّون في النهاية إلىٰ الاعتراف بإمكان انحفاظ مفهوم واحد يصحّ حمله تارةً ولا يصحّ أُخرىٰ ووقوع ذلك؛ إذ ننقل الكلام من المشتقّات ومصادرها الحقيقيّة إلىٰ المشتقّات ومصادرها الجعليّة، فنأتي إلىٰ 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 وشيئيّة، وذات وذاتيّة، وإنسان وإنسانيّة وهكذا، فشيء يصحّ حمله علىٰ الذات بلا إشكال، والشيئيّة لا يصحّ حملها عليها، فهل الشيء والشيئيّة يحتفظان بمفهوم واحد، أو إنّ «شيء» طعّم بشيء زائد علىٰ الشيئيّة؟ طبعاً هنا لا يمكن القول بالتطعيم؛ إذ كلامنا في نفس الشيء، فإن قيل: المراد: شيء له الشيئيّة، فهذا غير معقول، ويجب فرض شيء أعمّ من الشيئيّة تعرض عليه الشيئيّة حتّىٰ لا يلزم عروض الشيء علىٰ نفسه، ولا يوجد هناك مفهوم أعمّ من الشيء حتّىٰ يطعّم به، إذن فلابدّ من فرض وحدة مفهوم الشيء والشيئيّة، ومع ذلك صحّ بقدرة قادرٍ حمل الشيء علىٰ الذات، ولم يصحّ حمل

Scanned by CamScanner

الشيئيّة عليه، وهذا برهان علىٰ أنّ مفهوماً واحداً قد يكون له لحاظان، بأحد اللحاظين يصحّ حمله علىٰ الذات، وباللحاظ الآخر لا يصحّ حمله عليها، فإذا كان الأمر كذلك في الشيء والشيئيّة، فليكن كذلك في مثل «علم» و«عالم» مثلاً.

وتحليل المطلب بعد إقامة البرهان عليه: أنّنا إذا فرضنا أنّ مفهوم البياض مثلاً مع الذات متّحدان في الوجود الخارجيّ، فهذا الوجود الوحدانيّ للمفهومين بحسب عالم التحليل يمكن أن يحلّل إلىٰ جزءين فحصّة منه مظهر للذات وهو الجدار مثلاً، وحصّة أُخرىٰ منه مظهر للعرض وهو البياض، لكن هذه تجزئة بحسب عالم الاعتبار والتحليل، لا بحسب الخارج كما هو الحال في الجنس والفصل، فالإنسانيّة في عالم الخارج لا تنحلّ إلىٰ حيوانيّة وناطقيّة، وإنّما في صقع التحليل وبالمنظار التحليليّ ترىٰ شيئين، وكذلك الأمر في المقام، وعندئذٍ إن نظرنا إلىٰ عالم الخارج الذي هو عالم الوحدة في الوجود، صحّ الحمل. وإن نظرنا إلى صقع التحليل، فسوف نرىٰ المغايرة في الوجود، فلا يصحّ الحمل، فكلمة «بياض» موضوعة عند المحقّق النائينيّ ﷺ للحدث المنظور إليه بالنظر التحليليّ؛ ولذا قال: إنّ ملاحظته بشرط لا عن الحمل تحتاج إلىٰ عناية، وأمّا في الأبيض فالملحوظ نفس الحدث حسب طبعه الخارجيّ.

الثاني: أنّه لو سلّمت وحدة العرض والمعروض في الوجود الخارجيّ، ولذلك يصحّ الحمل علىٰ الذات في مثل «عالم» بالرغم من كونه بمعنىٰ العلم بحسب الفرض، فهذا لا يسري إلىٰ أسماء الأماكن والأزمان؛ إذ ليس نسبة المبدأ إلىٰ الزمان أو المكان نسبة العرض إلىٰ موضوعه حتّىٰ يقال: إنّ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، وإنّه اندكّ في الموضوع، وإنّما نسبته إليهما نسبة المظروف إلىٰ الظرف الزمانيّ أو المكانيّ ومع ذلك يصحّ فيه الحمل علىٰ الزمان والمكان، فلابدّ

Scanned by CamScanner

من الالتزام فيه بأنّ كلمة «مقتل» تختلف مفهوماً عن القتل، وأنّها طعّمت بمفهوم الشيء، فمقتل يعني شيء وقع فيه القتل مثلاً، أو شيء له ظرفيّة القتل مكاناً أو زماناً حتّىٰ يصحّ الحمل.

ويمكن ذبّه عن المحقّق النائينيّ ﷺ بأن يدّعي دعوىٰ إضافيّة في اسم الزمان والمكان، وهي: أنّ المبدأ ليس هو ذات القتل، بل محلّيّة القتل سنخ ما اختاره جملة من المحقّقين كصاحب الكفاية[1] وغيره من تطعيم المبدأ في الحرف والصناعات بالحرفة والصناعة، ومن الواضح: أنّ نسبة محلّيّة القتل إلىٰ المكان والزمان نسبة العرض إلىٰ موضوعه.

الثالث: أنّ دعوىٰ المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، فيكون وجوده طوراً من أطوار موضوعه ومتحداً 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 حتّىٰ يقال: إنّ وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها. نعم، الأعراض الحقيقيّة لها وجود في الخارج، فيقال: إنّه عين وجود الذات.

وهذا الإشكال لو تمّ لكان هدماً لمبنىٰ المستشكلين أنفسهم، فإنّهم يهدفون القول بأنّ المصدر والمشتقّ مفهومان متباينان؛ ولذا صحّ حمل أحدهما علىٰ الذات دون الآخر، وأنّ المصحِّح لحمل المشتقّ علىٰ الذات هو أخذ مفهوم الشيء فيه، فنقول لهم: إنّ (الشيء) بنفسه مفهوم انتزاعيّ، فإن لم نتصوّر نحواً من الاتّحاد

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ٥٨ ـ ٥٩ بحسب طبعة المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

بين المفهوم الانتزاعيّ ومنشأ الانتزاع، بطل تصحيحكم للحمل بإدخال مفهوم الشيء. وإن اعترفتم بنحو من الاتّحاد بين ثبوت المفهوم الانتزاعيّ بالنحو المناسب له من الثبوت ومنشأ الانتزاع، بطل الإشكال الذي أوردتموه عل المحقّق النائينيّ ﷺ.

الرابع ـ وهو أوضح الاعتراضات وأقربها إلىٰ الذهن ـ[1]: أنّ المحقّق النائينيّ ﷺ يرىٰ أنّ المشتقّ وإن كان هو نفس العرض، ولكن العرض وجوده في نفسه بحسب طبعه عين وجوده لغيره، ومتّحد مع الذات، فحينما ينظر إلىٰ العرض بحسب طبعه يصحّ حمله علىٰ الذات، وهنا نقول: إنّه يمكن التعبير عن المطلب في المقام بإحدىٰ عبارتين:

١ ـ فإمّا أن نعبّر بأنّ العرض وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه.

٢ ـ أو نعبّر بأنّ العرض وجوده في نفسه عين وجود موضوعه.

فإن كان المقصود هو الأوّل، فهذا لا يصحّح الحمل، ولا يثبت اتّحاد العرض مع الذات خارجاً؛ فإنّ معنىٰ كون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه: أنّ وجوده في نفسه حاضر للموضوع، فلوجوده إضافتان: إضافة إلىٰ ماهية العرض، فيقال مثلاً: «هذا وجود البياض» وإضافة إلىٰ موضوعه لكونه عرضاً له، والوجود الذي هو طرف الإضافة إلىٰ البياض مثلاً هو عين الوجود الذي هو طرف الإضافة إلىٰ الموضوع، لكن المغايرة مع هذا محفوظة بين وجود العرض والموضوع. وممّا يبرهن علىٰ ذلك: أنّ نفس هذه العبارة صادقة في المعلول مع العلّة، فالمعلول الحقيقيّ وجوده في نفسه عين وجوده لعلّته، بمعنىٰ: أنّ هناك وجوداً واحداً هو

---

(١) كأنّ هذا الوجه تعميق لجزءٍ من كلام السيّد الخوئيّ ﷺ فيما ذكره من الوجه الثاني للإشكال في المحاضرات، ج ١، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩ بحسب طبعة مطبعة النجف، ومن الوجه الثالث للإشكال في أجود التقريرات، ج ١، ص ٧٣، تحت الخطّ.

Scanned by CamScanner

طرف الإضافة إلىٰ 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 لدىٰ العالم، ومع هذا لا يصحّ توصيف العلّة بالمعلول؛ ولذا اختار صاحب الأسفار في تعريف العرض ـ علىٰ ما أتذكّر ـ: العرض ما يكون وجوده في نفسه عين وجوده للموضوع علىٰ وجه الاتّصاف، فجاء بقيد (علىٰ وجه الاتّصاف) لكي يخرج المعلول الذي هو أيضاً وجوده في نفسه عين وجوده لعلّته، فاتّضح بهذا: أنّ هذه النكتة لا تصحّح حمل العرض علىٰ المعروض، وإلّا لصحّحت حمل المعلول علىٰ 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 علىٰ خلاف ما تفيده هذه العبارة، وعلىٰ استحالة ظهور مفاهيم متعدّدة بوجود واحد، بل قد ادّعي هذا بالنسبة إلىٰ الصور الذهنيّة للمعلومات مع النفس، وهي قائمة بالنفس علىٰ حدّ قيام الوجودات الخارجيّة للأعراض بوجودات ذويها الخارجيّة، فإن صحّ أنّها موجودة بعين وجود النفس فلا استنكار لو ادّعىٰ المحقّق النائينيّ أنّ الوجودات الخارجيّة للأعراض عين وجودات الموضوع. وبناءً علىٰ هذه الدعوىٰ، فحينما يصبح الأسود أبيضَ وبالعكس يرجع ـ بحسب الحقيقة ـ إلىٰ تبدّل حدود وجود واحد لا إلىٰ زوال وجود ومجيء وجود آخر، كما يقال بذلك أيضاً حينما يتبدّل تصوّر من تصوّرات النفس إلىٰ تصوّر آخر. هذا مطلب لا برهان علىٰ 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.

Scanned by CamScanner

إلّا أنّه مع هذا كلّه نقول: إنّ الإلهام العاميّ للإنسان العرفيّ والنظر الفطريّ للشخص المتعارف يفرض المغايرة بين الذات والأعراض[١]، فالتفّاحة هي غير صفرتها أو حلائها ونحو ذلك، واللغة بنت هذا الإنسان الذي يفكّر بإلهامه الفطريّ، فيتحكّم فيها ذوق هذا الإنسان. فنحن فلسفيّاً عاجزون عن البرهنة ضدّ المحقّق النائينيّ رحمه الله، لكن الإلهام العاميّ والنظر الفطريّ يقتضي التباين، فنقول: إنّ العالم مثلاً لو كان مفهومه عين مفهوم العلم لما صحّ حمله على الذات بحسب الإلهام الفطريّ الحاكم بأنّه مباين للذّات وجوداً ومفهوماً.

التفسير الثالث: هو ما نذكره في بيان القول الثاني.

تحقيق القول الثاني:

وأمّا القول الثاني: وهو القول بأنّ المشتقّ موضوع لعنوان بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبّسها بالمبدأ، فهذا القول هو المفسّر للابشرطيّة عن الحمل والبشرط لائيّة بتفسير ثالث، وهو ما يستفاد من عبارة المحقّق الخراسانيّ رحمه الله[٢]، وتوضيحه: أنّ اللابشرطيّة والبشرط لائيّة ترجع إلى تغاير سنخيّ وذاتيّ بين المفهومين، لا أنّ هناك مفهوماً وحدانيّاً محفوظاً في جانب المشتقّ والمصدر، ويكون الفرق بينهما بالاعتبار، فمدلول المصدر هو مفهوم الحدث، ومدلول المشتقّ هو عنوان انتزاعيّ بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبّسها بالمبدأ، فنفس الذات ونفس الحدث ونفس النسبة غير مأخوذة في مدلول المشتقّ على خلاف

---

(١) الإشكال بفهم الإنسان العرفيّ وارد في نهاية الدراية، ج ١، ص ١٣٤ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

(٢) راجع الكفاية، ج ١، ص ٧٨ بحسب طبعة المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

القول الرابع الذي سوف يأتي الكلام عنه إن شاء الله.

وعلىٰ أيّ حال، فهناك فرق ذاتيّ بين مفهوم «عالم» مثلاً ومفهوم «علم»، فمفهوم «علم» هو الحدث، وهو مغاير وجوداً للذات، فبطبعه يأبىٰ عن الحمل علىٰ الذات، وهو معنىٰ البشرط لائيّة، ومفهوم «عالم» هو عنوان بسيط منتزع عن الذات، إذن فهو متّحد مع الذات؛ لأنّ العنوان الانتزاعيّ متّحد مع منشأ انتزاعه، فبطبعه يقبل الحمل علىٰ الذات، وهذا معنىٰ اللابشرطيّة.

وبعد أن ذكر صاحب الكفاية هذا الرأي في المقام استعرض براهين المحقّق الشريف علىٰ نفي التركيب الذي هو القول الرابع معتقداً أنّها بناءً علىٰ تماميّتها ترد علىٰ القول بالتركيب والتطعيم بمفهوم الشيء والذات، ولا ترد علىٰ هذا القول.

ولنا حول ما أفاده المحقّق الخراسانيّ ﷺ عدّة تعليقات:

١ ـ إنّ هذا الكلام يدّعي: أنّ قيام مبدأ بالذات ـ سواء كان المبدأ عرضيّاً حقيقيّاً: كالعلم والبياض أو انتزاعيّاً: كالإمكان والزوجيّة ـ يوجب انتزاع عنوان بسيط عن الذات بلحاظ قيام المبدأ به، بينما إن قطعنا النظر عن باب الألفاظ وتوجّهنا إلىٰ المفاهيم، نرىٰ ـ بحسب وجداننا ـ أنّه لا توجد في النفس صورة جديدة وراء صورة الذات والمبدأ والنسبة تكون منتزعة عنها، ولو كان كذلك للزم التسلسل في الأُمور الانتزاعيّة؛ لأنّ هذا المفهوم الجديد المنتزع عن الذات بلحاظ تلبّسها بالمبدأ يكون بدوره قائماً بالذات أيضاً علىٰ حدّ قيام المبادئ الانتزاعيّة بمناشئ انتزاعها، فعنوان «ممكن» أو «أبيض» أو «عالم» عنوان انتزاعيّ حسب الفرض قائم بالإنسان المتّصف بهذه الصفات، فينتزع عنوان بسيط آخر في طول هذا العنوان البسيط، وهكذا حتّىٰ يتسلسل. فإن قلنا باستحالة التسلسل في الانتزاعيّات، فهذا محال، وإلّا فيكفي كون هذا خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان

شاهد علىٰ أنّه حينما يتّصف شيء بالبياض أو العلم أو غير ذلك لا يكون منشأً لإمكان انتزاع عناوين متكثّرة من هذا القبيل.

٢ ـ إنّ ظاهر صاحب الكفاية القائل بهذا القول الثاني: أنّه يرىٰ أنّ هذا القول لا يرد عليه إشكالات المحقّق الشريف ﷺ ـ لو تمّت ـ التي أُوردت علىٰ أخذ مفهوم الشيء والذات في المشتقّ، حيث استشكل في ذلك ـ علىٰ ما يأتي إن شاء الله ـ بأنّ مفهوم الشيء والذات عرض، والمشتقّ قد يكون فصلاً كناطق، فيلزم دخول العرض في الذات بينما أنّ هذا الإشكال ـ لو كان له محصّل ـ فهو وارد علىٰ مختار صاحب الكفاية أيضاً؛ إذ هذا العنوان المنتزع البسيط أيضاً أمر عرضيّ باعتباره انتزاعيّاً، فلو أُخذ في مفهوم «ناطق» لزم أيضاً محذور تقوّم الفصل بالعرض.

٣ ـ إنّ هذا المقدار من البيان يري أنّ النكتة الوحيدة التي جعلت المصدر غير قابل للحمل علىٰ 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 علىٰ الذات، كأن نقول: «الإنسان إمكان» و«الأربعة زوجيّة» ونحو ذلك؟ وإن كان العنوان الانتزاعيّ مغايراً في الوجود لمنشأ انتزاعه، إذن فكيف صحّ حمل المشتقّ علىٰ الذات مع أنّه علىٰ هذا المبنىٰ ليس إلّا عنواناً انتزاعيّاً انتزع عن الذات؟

تحقيق القول الثالث:

وأمّا القول الثالث: فهو أنّ المشتقّ بمادّته موضوع للحدث وبهيئته للنسبة من

Scanned by CamScanner

دون أخذ الذات فيه، وهذا ظاهر المحقّق العراقيّ ﷺ علىٰ ما في تقريرات بحثه[١].

وخلاصة ما يستفاد منه للاستدلال علىٰ هذا المدّعىٰ هو الاستقراء للهيئات غير هيئة المشتقّ، فنحن نرىٰ مثلاً أنّ هيئة المصدر وهيئة الفعل الماضي والمضارع والأمر كلّها موضوعة للمعنىٰ الحرفيّ، فنعرف أنّ هيئة فاعل مثلاً أيضاً كذلك، فليست موضوعة للذات، وإلّا لكان مفهوماً اسميّاً، فالذات غير مستفادة من المشتقّ؛ إذ لا هي مأخوذة في المادّة ولا الهيئة، فإنّ المادّة إنّما تدلّ علىٰ الحدث، والهيئة إنّما تدلّ علىٰ النسبة.

وهذا الكلام يواجه الصعوبة الأساسيّة، وهي: أنّه كيف يتصوّر بناءً علىٰ هذا تصحيح حمل المشتقّ علىٰ الذات، فكيف نقول مثلاً: «زيد عالم» أو «زيد ضاحك» أو نقول: «الضاحك عالم»؟ فإنّنا حينما نقول: «الضاحك عالم» لا نريد بذلك: أنّ الضحك علم، ولا يصحّ ذلك؛ لعدم الاتّحاد بين الضحك والعلم وإنّما نريد أن نقول: إنّ الذات المتّصفة بالضحك هي الذات المتّصفة بالعلم.

وقد أثار هذا الإشكال في التقريرات، وأجاب عنه بما فيه نوع اضطراب وتشويش، ويتلخّص منه جوابان باختلاف الكلمات:

الجواب الأوّل: أنّ الذات ليست مدلولاً عليها بالمطابقة في «ضاحك» و«عالم»، لكنّها مدلول عليها بالدلالة الالتزاميّة؛ إذ النسبة تحتاج إلىٰ طرفين، فيدلّ اللفظ الدالّ عليها علىٰ الذات بالالتزام[٢]. ويرد عليه:

---

(١) راجع نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٤٣ ـ ١٤٤ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وراجع المقالات، ج ١، ص ١٩٠ ـ ١٩٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ.

(٢) إنّني لا أملك كتاب بدائع الأفكار تقريراً لأُصول الشيخ العراقيّ ﷺ، والموجود ←

Scanned by CamScanner

في نهاية الأفكار يختلف عمّا هو مذكور هنا في المتن نقلاً عن المحقّق العراقيّ ﷺ، فهو لا يرىٰ أنّ الاتّحاد نتج من الدلالة الالتزاميّة علىٰ الذات كما هو الموجود هنا في المتن في الجواب الأوّل، أو نتج من النسبة الاتّحاديّة كما هو الموجود في المتن هنا في الجواب الثاني؛ بل هو يرىٰ أنّ الاتّحاد نتج من ملاحظة الوصف بما هو جلوة من جلوات الذات، وبما هو لباس لها، ووجه لها.

وهذا الكلام ـ كما ترىٰ ـ إن أُريد له التدقيق والتحديد يجب أن يرجع إلىٰ بعض الوجوه الماضية من التوحيد بين الصفة والذات ممّا مضىٰ شرحها علىٰ القول الأوّل. نعم، هو ﷺ يرىٰ أنّ الدلالة الإثباتيّة واللغويّة علىٰ ملاحظة الوصف بما هو جلوة أو لباس أو وجه للذات يكون أحد أمرين: إمّا دلالة هيئة المشتقّ علىٰ النسبة كما هو مختاره ﷺ، فبضمّها إلىٰ دلالة المادّة علىٰ المبدأ يثبت النظر إلىٰ الحدث باعتباره جلوة للذات ولباساً لها، وإمّا دلالة مجموع المادّة والهيئة علىٰ المبدأ، لكن لا مطلقاً، بل في حين اتّحاده مع الذات؛ وذلك لا علىٰ أساس التقييد الذي يرجع إلىٰ أخذ النسبة، بل علىٰ أساس الحصّة التوأم، ويقول ﷺ: إنّ هذا الوجه الثاني غير صحيح؛ لأنّه خلاف ما هو المألوف في باقي المشتقّات من انحلالها إلىٰ مادّة تدلّ علىٰ الحدث وهيئة تدلّ علىٰ النسبة.

أقول: إنّ هذا يرد عليه:

أوّلاً: ما مضىٰ إيراده علىٰ تصوير اتّحاد المبدأ مع الذات من أنّه إن صحّ فلسفيّاً لا يصحّ عرفيّاً.

وثانياً: بطلان الحصّة التوأم في مقابل الحصّة المقيّدة في مقام تحصيص المفاهيم علىٰ ما حُقّق في محلّه.

وثالثاً: ما مضىٰ وسيأتي من أُستاذنا الشهيد ﷺ من أنّه لو أُخذت النسبة في مفاد المشتقّ من دون أخذ الذات، لأصبحت الكلمة غير مستقرّة كالفعل، بل وأتعس من ذلك حيث إنّ الفعل يمكن تكميله وجعله مستقرّاً بإعطاء فاعله له مثلاً، لكن مثل اسم الفاعل

Scanned by CamScanner

أوّلاً: أنّ من الواضح: أنّ الحمل في قولنا: «العالم ضاحك» إنّما هو بلحاظ المدلول المطابقيّ لا الالتزاميّ، أي: أنّنا نحمل المدلول المطابقيّ لعالم على المدلول المطابقيّ لضاحك. وأمّا الدلالة الالتزاميّة في مرحلة التصوّر فهي لا تُنظّم الكلام، وإلّا فنفس الدلالة الالتزاميّة موجودة في المصدر على ما ذهب هو وغيره إليه من أنّ هيئة المصدر أيضاً دالّة على النسبة التقييديّة، فيلزم صحّة قولنا: «الضحك علم»، مع أنّه لا يصحّ بلا إشكال، والمصحّح للحمل إنّما هو المدلول المطابقيّ.

وثانياً: أنّ الدلالة الالتزاميّة وإن كانت توجب تصوّر الذات من باب: أنّ النسبة لا تتصوّر بدون طرفين، ولا تقوم بذاتها على قدميها، لكن هذا لا يُحتّم أن تُتصوّر الذات بنحو تكون هي المقيّدة، وهو الذي نسمّيه بالركنيّة، أي: لا يتحتّم أن يكون مفاد «ضاحك» أو «عالم» بعد ضمّ الدلالة الالتزاميّة إليه ذات له الضحك، وذات له العلم حتّى يقال: إنّ حمل ذاتٍ له العلم على ذاتٍ له الضحك صحيح بلا إشكال؛ فإنّ الدلالة الالتزاميّة 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 مستقرٍّ إلى الأبد.

ورابعاً: أنّ مجرّد دلالة المادّة على الذات والهيئة على النسبة لا تكفي في مرحلة الدلالة لإثبات نظر المتكلّم إلى الوصف بما هو لباس ووجه وجلوة للذات، إلّا أن يفترض أنّ هذا يفهم بالدلالة الالتزاميّة من باب حاجة النسبة إلى الطرفين.

إلّا أنّ هذا يرد عليه ما أفاده أُستاذنا ﷺ في المتن في إيراده الأوّل من دلالة الوجدان العرفيّ واللغويّ على أنّ الحمل في مثل «زيد قائم» أو «العالم ضاحك» إنّما هي بلحاظ المدلول المطابقيّ لا الالتزاميّ.

Scanned by CamScanner

فيرجع «ضاحك» و«عالم» إلىٰ ضحك مستند إلىٰ الذات، أو علم مستند إلىٰ الذات، ومن الواضح: أنّه لا يصحّ حمل العلم المستند إلىٰ الذات علىٰ الضحك المستند إلىٰ الذات(١).

الجواب الثاني: أنّه لو كانت النسبة المأخوذة في الهيئة من النسب الحلوليّة والصدوريّة بين المبدأ والذات لاستدعت المغايرة بينهما؛ إذ الحلول والصدور فرع الاثنينيّة، ولكن النسبة هنا هي النسبة الاتّحاديّة، أي: أنّ النسبة بين «زيد» و«علم» تارة يعبّر عنها بمفهوم اسميّ، فيقال: (اتّحاد)، وأُخرىٰ يعبّر عنها بمفهوم حرفيّ فيقال: (عالم)، فهيئة «فاعل» تدلّ علىٰ تلك النسبة، كما أنّ ظرفيّة الحديقة لزيد قد تلحظ بنحو المعنىٰ الاسميّ فيقال: «الحديقة ظرف لزيد»، وقد تلحظ بنحو المعنىٰ الحرفيّ، فيقال: «زيد في الحديقة»(٢).

ويرد عليه: أنّ مجرّد وجود دالّ علىٰ الاتّحاد في الكلام بين المبدأ والذات لا يكفي لصحّة الحمل حتّىٰ يفرض: أنّ الهيئة هنا تدلّ علىٰ نسبة سمّاها بالنسبة الاتّحاديّة، ويقال: إنّه بهذا تنتهي المشكلة، وإنّما المناط هو الاتّحاد حقيقةً ووجوداً، فالاتّحاد إن كان موجوداً حقيقةً صحّ الحمل سواء وجد دالّ عليه ولو بنحو المعنىٰ الحرفيّ أو لا، وإلّا لم يصحّ الحمل سواء وجد دالّ علىٰ الاتّحاد أو لا، وأخذ النسبة الاتّحاديّة في الهيئة إنّما أثره وجود الدالّ علىٰ الاتّحاد لا تحقّق واقع الاتّحاد،

---

(١) يمكن للمحقّق العراقيّ ﷺ أن يجيب علىٰ ذلك بأنّ النسبة التي تدلّ عليها هيئة المشتقّ إنّما هي النسبة التي تكون الذات ركناً فيها لا التي يكون المبدأ ركناً فيها، فإنّهما نسبتان متباينتان؛ لأنّ أيّ تغيّر في أطراف النسبة ـ ولو علىٰ مستوىٰ تعيين ما هو الركن ـ يوجب تغيّر النسبة.

(٢) هذا الوجه غير موجود في المقالات ولا في نهاية الأفكار.

Scanned by CamScanner

فتحصل: أنّ مشكلة الحمل واردة علىٰ هذا القول، ولا يمكن دفعها بكلا الجوابين. هذا.

مضافاً إلىٰ أنّه يرد علىٰ هذا القول ما نقلناه عن المحقّق النائينيّ ﷺ في مقام الإشكال علىٰ أخذ النسبة في مدلول المشتقّ من أنّ النسبة إذا كانت مأخوذة من دون الذات، لزم تقوّمها بطرف واحد، وهو الحدث، مع أنّ النسبة متقوّمة بطرفين ولا يعقل تقوّمها بطرف واحد. وهذا الكلام قد أصلحناه سابقاً وقلنا: لا ينبغي أن يكون المراد: كون النسبة بواقعها متقوّمة بطرفين، وإنّما ينبغي أن يراد أنّ النسبة بلحاظ مرحلة مدلول الكلام يجب أن تتقوّم بطرفين حتّىٰ يكون الكلام تامّاً ومستقرّاً، فلو كان «ضارب» يعطي معنىٰ المبدأ والنسبة فحسب لكان الكلام بحسب عالم الدلالة ناقصاً، ففي قولنا: «رأيت ضارباً» يلزم أن يكون الكلام ناقصاً، وهذا خلاف الوجدان، فإنّ معنىٰ «ضارب» سنخ معنىً لا يحتاج إلىٰ متمّم ومكمّل كما هو الحال في «ضَرَب» المحتاج إلىٰ الفاعل دائماً لدلالته علىٰ الحدث والنسبة فحسب، إذن فضارب: إمّا لم تؤخذ فيه النسبة، أو أُخذت فيه النسبة مع الذات.

تحقيق القول الرابع:

وأمّا القول الرابع: وهو التركب من الذات والحدث ونسبة بينهما، فالكلام فيه يقع في مقامين:

١ ـ فيما يدّعىٰ برهاناً علىٰ هذا القول.

٢ ـ فيما يدّعىٰ برهاناً علىٰ نقض هذا القول وإبطاله.

أمّا المقام الأوّل: فحاصل ما برهن به أصحاب هذا القول عليه هو: أنّ المشتقّ يجب أن يغاير مفهومه مفهوم المصدر؛ لأنّ العلم مثلاً لا يصحّ حمله علىٰ الذات، وهو برهان التغاير مع الذات، والعالم يصحّ حمله علىٰ الذات، وهو برهان الاتّحاد

Scanned by CamScanner

معها، والمغاير غير المتّحد.

وهذا البرهان بهذا البيان اندفع بما ذكرناه في توضيح وتحقيق تفسير المحقّق النائينيّ ﷺ للابشرطيّة والبشرط لائيّة، حيث قلنا: يمكن انحفاظ مفهوم واحد يطرأ عليه لحاظان، بأحد اللحاظين يصحّ الحمل وباللحاظ الآخر لا يصحّ، وبرهنّا علىٰ ذلك بمثال الشيء والشيئيّة، حيث وضّحنا: أنّهما يعطيان مفهوماً واحداً ومع ذلك يصحّ حمل شيء علىٰ الذات دون الشيئيّة، وقلنا: إنّ هذين اللحاظين والاعتبارين عبارة عن النظر الجمعيّ والنظر التحليليّ.

وتحقيق الكلام في المقام: أنّنا لو تكلّمنا بمنظار الدقّة والواقع، فقد لا يكون هذا البرهان المُقام علىٰ القول الرابع تامّاً في شيء من المشتقّات أصلاً، ذلك أنّ المشتقّات المحمولة علىٰ الذوات يمكن تقسيمها إلىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ ما يكون مبدؤه ذاتيّاً بمعنىٰ الذاتيّ في كتاب الكلّيّات، بأن يكون نوعاً أو جنساً أو فصلاً كما في «زيد انسان» فمبدؤه الجعليّ وهو الإنسانيّة ذاتيّ في كتاب الكلّيّات لزيد.

٢ ـ أن يكون مبدؤه ذاتيّاً في كتاب البُرهان، أي، من لوازم الذات بلا حاجة إلىٰ ضمّ أمر خارج إليها، وذلك من قبيل: الشيئيّة التي هي من لوازم زيد.

٣ ـ أن يكون المصدر أمراً عرضيّاً، أعني: أنّه يحتاج إلىٰ ضمّ أمر خارجيّ كما في العلم والبياض ونحو ذلك من الأعراض الحقيقيّة، ففرضه في زيد يحتاج إلىٰ ملاحظة أمر خارج عن زيد فرض وجوده فيه.

فالقسم الأوّل لا إشكال في أنّ المبدأ فيه عين الذات، والقسم الثاني أيضاً عين الذات باعتباره أمراً منتزعاً عن الذات بلا ضمّ أمر خارجيّ، فوجوده بعين وجود منشأ انتزاعه وهو الذات. وأمّا القسم الثالث فقد مضىٰ: أنّه لا برهان علىٰ مغايرته

Scanned by CamScanner

للذات، فبالمنظار الدقّيّ لعلّ المبدأ بجميع أقسامه عين الذات، ولكن قلنا: إنّه بالنظر العرفيّ والفطريّ لا إشكال في أنّ الأعراض الحقيقيّة 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 إلىٰ أن يؤخذ في المشتقّ مفهوم الشيء الذي هو ذاتيّ في كتاب البرهان، أو مصداق الشيء الذي هو ذاتيّ في كتاب الكلّيّات، وبهذا يتمّ البرهان بمنظار العرف وعلىٰ مستوىٰ الإدراك الفطريّ، 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 الاشتقاقيّة نوعيّ فبشكل عامّ قد أُخذ مفهوم «شيء» أو نحوه في المشتقّ، حيث نحتاج إلىٰ أخذ ذلك في موارد القسم الثالث، ولا يضرّنا ذلك في موارد القسم الثاني[1] وبهذا يحصل الاتّحاد مع الذات في موارد القسم الثالث، فيصحّ حمل المشتقّ فيها علىٰ 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 علىٰ الذات في المشتقّ دون المبدأ من باب اختلاف اللحاظ بالنظر الجمعيّ والنظر التحليليّ الذي مضىٰ بيانه.

وأمّا المقام الثاني: ففي توضيح البرهان المدّعىٰ علىٰ عدم إمكان أخذ الذات في مدلول الهيئة الاشتقاقيّة يقسّم عادة أخذ الذات فيه إلىٰ فرضين:

١ ـ أخذ مفهوم الشيء في مدلول المشتقّ.

---

(١) وكذلك في موارد القسم الأوّل لو وجدنا فيها مشتقّاً حقيقيّاً كما لو فرضنا أنّ الناطق كذلك.

Scanned by CamScanner

٢ ـ أخذ مصداق الشيء في مدلول المشتقّ. والمقصود من مصداق الشيء ما هو معروض المبدأ حقيقةً، ففي «ضاحك» يؤخذ الإنسان، وفي «صاهل» يؤخذ الحصان وهكذا. ثُمّ يُبدأ بكلّ واحد من الاحتمالين، فيبرهن على عدم صحّته حتّىٰ يتمّ البرهان علىٰ عدم أخذ الذات في مدلول الهيئة، فالكلام إذن يقع أوّلاً في أخذ مفهوم الشيء في المشتقّ، وثانياً في أخذ مصداقه فيه.

أمّا الأوّل: وهو أخذ مفهوم الشيء في المشتقّ، فقد بُرهن علىٰ استحالته ببرهان مأخوذ من بعض كلمات المحقّق الشريف ﷺ في تعليقته علىٰ شرح المطالع، وهو: أنّه قد يكون المشتقّ فصلاً كناطق، فلو أُخذ مفهوم الشيء فيه لزم دخول العرض العامّ في الذاتيّ؛ لأنّ مفهوم الشيء عرض عامّ والفصل ذاتيّ، فلزم تقوّم الذاتيّ بالعرض.

وهذه الصيغة للبرهان ناقشها المحقّق النائينيّ ﷺ[1] مع تسليمه لجوهر البرهان بأنّ الأفضل تبديل هذه الصيغة بصيغة أُخرىٰ، 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 إلىٰ هذه الصيغة دعوىٰ: أنّ الشيء ليس مفهوماً عرضيّاً، وإنّما هو جنس الأجناس تقع تحته كلّ الأجناس العالية والمقولات الممكنة.

والكلام تارةً يقع في هذا التعديل الذي أدخله المحقّق النائينيّ ﷺ علىٰ الصيغة، وأُخرىٰ في أصل الصيغة:

أمّا تعديل المحقّق النائينيّ ﷺ فهو مبنيّ علىٰ ما عرفت من افتراض أنّ الشيء

---

(١) راجع فوائد الأُصول، ج ١، ص ١١١ ـ ١١٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وراجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٦٩ ـ ٧١ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ ﷺ.

Scanned by CamScanner

هو جنس الأجناس، وليس عرضاً. وهذه الدعوىٰ من قبله لا ينبغي أن تردّ بمثل ما قيل من أنّ مفهوم الشيء لا يعقل أن يكون جنساً عالياً، وإلّا لزم وجود جنس أعلىٰ من المقولات العشر، أي: الجوهر والمقولات العرضيّة التسع، فإنّ الشيء يعمّها جميعاً مع أنّه برهن في محلّه من الحكمة علىٰ أنّ المقولات العشر أجناس عالية ليس فوقها جنس[1]، فإنّ هذا الكلام لم يتحصّل في الحكمة أصلاً، ولم يبرهن في الفلسفة علىٰ أنّها أجناس عالية وأنّه يستحيل دخول اثنين منها أو أكثر في جنس أعمّ كما اعترف صاحب الأسفار. نعم، حاول بعضهم البرهنة علىٰ أنّ مفهوم العرض ليس جنساً عالياً كما حاولوا أيضاً البرهنة علىٰ أنّ الوجود ليس جنساً عالياً، ولم يبرهنوا علىٰ أنّ المقولات العشر ليس فوقها أو فوق بعضها جنس أعلىٰ. نعم، هم صنّفوا المقولات إلىٰ الجوهر وإلىٰ الأعراض التسعة، وترسّخ ذلك في الأذهان، فأوجب ترسّخه في الأذهان تخيّل: أنّه بُرهِن عليه.

ولكن ينبغي الإيراد علىٰ المحقّق النائينيّ ﷺ بأنّ مفهوم الشيء يستحيل أن يكون جنساً عالياً؛ لبرهان يخصّ مفهوم الشيء، وهو: أنّه لو كان جنساً عالياً لاحتاج ـ لكي يصير نوعاً ـ إلىٰ ضمّ فصل إليه، فننقل الكلام إلىٰ هذا الفصل، فنقول: هذا الفصل أهو شيء أو ليس شيئاً من الأشياء؟ فإن قيل: إنّه ليس شيئاً فهو غير معقول؛ لأنّ الفصل ـ لا محالة ـ مفهوم من المفاهيم، فهو شيء لا محالة، فلابدّ من القول بالأوّل، أي: أنّ هذا الفصل شيء، وحينئذٍ نقول: إنّ الشيء الذي انطبق علىٰ هذا الفصل هل هو تمام حقيقته أو جزؤه، أي: جنسٌ له؟ فعلىٰ الأوّل لزم كون

---

(١) هذا كلام ورد في أجود التقريرات بعنوان: (إن قلت). راجع أجود التقريرات،

Scanned by CamScanner

الفصل عين الجنس؛ لأنّ الجنس هو الشيء، والفصل تمام حقيقته هو الشيء. وعلىٰ الثاني يحتاج هذا الفصل في نفسه إلىٰ فصل، وننقل الكلام إلىٰ ذاك الفصل وهكذا حتّىٰ يتسلسل، ويلزم تركّب الماهية من أجزاء لا متناهية، فهذا برهان علىٰ استحالة كون الشيء جنساً عالياً.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّ الشيء إن كان جنساً عالياً، فعلىٰ كلّ حال يلزم دخول الجنس في الفصل سواء قلنا بالبساطة أو التركّب، فلنفرض أنّ مفهوم المشتقّ 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 إلّا بالبرهنة[1] علىٰ

---

(١) بل تلك المشكلة بنفسها برهان كافٍ لإثبات عدم جنسيّة الشيء هذا.

وما يصلح في كلمات الشيخ النائينيّ ﷺ كبرهان علىٰ كون مفهوم شيء جنساً أمران:

الأمر الأوّل: أنّ مفهوم «شيء» لو كان عرضاً عامّاً لكان عروضه علىٰ 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 طروّ عرض عليه، فهو برغم كونه أمراً انتزاعيّاً يكون ذاتيّاً، ونظيره مثلاً الإنسانيّة المنتزعة من الإنسان ونحو ذلك، فبما أنّ منشأ انتزاع الشيئيّة ليس من الأُمور العرضيّة فلا تكون هي عرضيّة أيضاً.

إلّا 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، وإلّا فلا برهان علىٰ ضرورة

Scanned by CamScanner

عدم جنسيّة الشيء كما صنعناه.

وأمّا أصل الصيغة، وهي لزوم دخول العرض العامّ في الفصل وهو محال، فهذا مبنيّ على الالتزام بكون كلمة «ناطق» قد حكم عليها بالفصليّة بما لها من معنىً لغويّ وعرفيّ، ولكن هذا أوّل الكلام، فإنّ كلمة «ناطق» التي اعتبرها المناطقة فصلاً لم يعرف أنّهم جعلوها فصلاً بما لها من معنىً لغويّ وعرفيّ، بل نقطع بعدمه؛ إذ لابدّ لتصوير فصليّته من التصرّف في مادّته وهي النطق؛ لوضوح: أنّ النطق يراد به لغةً وعرفاً التكلّم؛ أو يراد به بنحو من العناية الإدراك. والتكلّم الذي هو من مقولة الكيف المسموع، والإدراك الذي هو من مقولة الكيف النفسانيّ كلاهما أمر عرضيّ، وما يكون ذاتيّاً وفصلاً للإنسان هو منشأ التكلّم والإدراك، فإذا فرض التصرّف في المادّة فلماذا يستبعد التصرّف في الهيئة؟! ولو سلّم عدم تصرّفهم في الهيئة فغاية ما يلزم اشتباه المناطقة في المعنىٰ العرفيّ للناطق، فتخيّلوا عدم دخول مفهوم الشيء فيه. وهذا الاشتباه ليس عجيباً؛ لأنّ تشخيص المفهوم اللغويّ للناطق شأن اللغويّ لا المنطقيّ حتّىٰ يستبعد خطؤهم في ذلك، ويصبح كلامهم برهاناً علىٰ معنىٰ الناطق. هذا.

وإن كان مراد المحقّق الشريف﵀ البرهنة علىٰ بساطة الفصل، أي: عدم دخول مفهوم الشيء فيه، هو صحيح ولا علاقة لذلك بما نحن فيه. وتوضيح ذلك: أنّ

→

عروضه علىٰ جنس من هذا القبيل بحيث نكتشف من افتراض عدم جنس أوسع كون هذا أمراً ذاتيّاً لا عرضيّاً. نعم، لو كان العرض عرضاً حقيقيّاً 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.

وأمّا الوجه الثاني: فكون الانتزاع من الذات بلا واسطة أمر عارض عليه إنّما يثبت ذاتيّته له بالمعنىٰ المقصود في كتاب البرهان لا بالمعنىٰ المقصود في كتاب الكلّيّات.

Scanned by CamScanner

المناطقة لم يكونوا بصدد بيان مفاهيم الألفاظ كالأُصوليين، وقد صاروا بصدد بيان: أنّ الفكر كيف يتوصّل إلىٰ أمر مجهول، فقالوا: إنّ التفكير هو ترتيب أُمور معلومة للتوصّل إلىٰ أمر مجهول. ونوقش في ذلك بأنّ الفكر قد يتوصّل إلىٰ شيء مجهول بترتيب أمر واحد وهو الفصل في التعريف بالحدّ الناقص. وأجاب عن ذلك شارح المطالع بأنّ الفصل أيضاً ينحلّ إلىٰ أمرين؛ إذ ينحلّ إلىٰ شيء له النطق، فهنا صار المحقّق الشريف بصدد الردّ علىٰ كلام شارح المطالع، فذكر: أنّه يلزم من ذلك دخول العرض العامّ في الفصل[1].

وهذا الكلام بهذا المقدار صحيح، ولا ربط له بما نحن فيه، فكلامهم ناظر إلىٰ ذوات المعاني وعمليّة التفكير، وأنّ الفصل من حيث هو فصل هل هو أمر واحد أو أمران؟ فيقول المحقّق الشريف: إنّه أمر واحد: وهذا غير دعوىٰ كون معنىٰ «شيء» غير داخل في المدلول اللغويّ والعرفيّ لهيئة ناطق.

وأمّا الثاني: وهو أخذ مصداق الشيء في المشتقّ، فقد برهن علىٰ عدم إمكانه بأنّه يلزم منه انقلاب القضيّة المتسالم علىٰ إمكانها إلىٰ ضروريّة، فقولنا: «الإنسان كاتب» يرجع إلىٰ قولنا: «الإنسان إنسان له الكتابة» فيصير من حمل الشيء علىٰ نفسه، وهو ضروريّ مع أنّه لا إشكال في أنّها قضيّة ممكنة.

وهذا المقدار من البيان أُشكل عليه حلّاً ونقضاً:

أمّا الحلّ، فبأنّ حمل الإنسان علىٰ الإطلاق علىٰ الإنسان علىٰ الإطلاق

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٦٨ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ، وفوائد الأُصول، ج ١، ص ١٠٩ ـ ١١٠ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وراجع شرح المطالع لقطب الدين الرازي، ص ٧ ـ ٨ الطبعة الحجريّة بإيران، وحاشية الشريف علىٰ شرح المطالع، هامش ص ٩.

Scanned by CamScanner

ضروريّ كقولنا: «الإنسان إنسان»، ولكنّ الإنسان المأخوذ في «كاتب» إنسان مقيّد بقيد الكتابة الذي ليس قيداً ضرورياً، والمقيّد بغير الضروريّ، ليس ضرورياً.

وأمّا النقض، فبأنّه لو تمّ هذا المطلب، فلماذا خصّصتم هذا الإشكال بالشقّ الثاني مع أنّه علىٰ تقدير تماميّته يجري في الشقّ الأوّل أيضاً؟ فإنّه إذا أُخذ مفهوم الشيء في «كاتب» صار معنىٰ الكلام: «الإنسان شيء له الكتابة»، وثبوت الشيئيّة 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 ـ أن يقال: إنّ مصداق الشيء قد يتّفق فرداً جزئيّاً خارجيّاً لا يقبل التقييد كما في «زيد كاتب»، فليس عندنا زيدان حتّىٰ يكون قيد الكتابة محصّصاً لزيد المأخوذ في مفهوم «كاتب» وإنّما أُخذت الكتابة مجرّد إشارة وتعريف، فلئن لم يتمّ الإشكال فيما إذا كان الموضوع كلّيّاً تكفي تماميّته فيما إذا كان جزئيّاً حقيقيّاً.

وهذا الكلام لو تمّ، دَفَع الحلّ والنقض معاً: أمّا الأوّل فلأنّه في مثل «الإنسان كاتب» وإن لم يلزم المحذور لتقيّد الإنسان في طرف المحمول بقيد غير ضروريّ، ولكن في مثل «زيد كاتب» يتمّ المحذور؛ لأنّ زيداً غير قابل للتقييد حتّىٰ يقال: إنّ حمل زيد المقيّد بقيد غير ضروريّ ليس ضروريّاً. وأمّا الثاني فلأنّ مفهوم «شيء» كلّيّ قابل للتقييد، فيأتي فيه: أنّ المقيّد بغير الضروريّ غير ضروريّ.

ولكنّه غير تامّ:

أمّا أوّلاً، فلأنّه مبنيّ علىٰ أن يراد بمصداق الشيء ما وصف في القضيّة بالمشتقّ، وأمّا إذا كان المراد تلك الطبيعة التي من شأنها في عالم الأعيان والتكوين الاتّصاف بذلك المحمول، فيكون معنىٰ «زيد كاتب»: «زيد إنسان له

الكتابة» والإنسان قابل للتقييد بالكتابة، وهو قيد ممكن له، فلا يتمّ فيه هذا الجواب.

وأمّا ثانياً، فلأنّنا لا نسلّم أنّ زيداً لا يقبل التقييد؛ فإنّه إنّما لا يقبل التقييد الأفراديّ؛ لأنّه ليس كلّيّاً، لكنّه يقبل التقييد الأحواليّ؛ لأنّه يتّصف بأحوال مختلفة، ويقبل الإطلاق من ناحية الأحوال، والمقيّد بقيد غير ضروريّ يخرج عن كونه ضروريّاً سواء كان التقييد أفراديّاً أو أحواليّاً.

٢ ـ أن يقال: إنّنا حينما نقول: «الإنسان كاتب» ونفسّر ذلك بقولنا: «الإنسان إنسان له الكتابة»، فقيد الكتابة في المحمول إن فرض مجرّد مشير ومعرّف إلىٰ الإنسان من قبيل: (خاصف النعل)[1] فعندئذٍ يرجع كلامنا إلىٰ «الإنسان إنسان» فتصبح القضيّة ضروريّة. وإن فرض أخذه قيداً حقيقيّاً 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.

وإنّني أنقل هنا نصّاً واحداً من هذه النصوص، وهو الوارد في البحار، ج ٣٢، ص ٣٠٢:

«إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله انقطع شسع نعله، فدفعها إلىٰ عليّ عليه السلام ليصلحها، فقال: إنّ منكم من يقاتل علىٰ تأويل القرآن كما قاتلت علىٰ تنزيله، فاستشرف لها القوم، فقال أبوبكر: أنا هو؟ قال: لا، قال عمر: أنا هو؟ قال: لا، ولكن هو خاصف النعل، يعني: عليّاً. قال أبو سعيد: فخرجت فبشّرته بما قال رسول الله صلى الله عليه وآله، فلم يكترث به فرحاً كأنّه سمعه».

وهذا النصّ موجود في مستدرك الحاكم، ج ٣، ص ١٢٢ ـ ١٢٣ كالتالي: «عن أبي سعيد قال: كنّا مع رسول الله صلى الله عليه وآله فانقطعت نعله، فتخلّف عليّ يخصفه، فمشىٰ قليلاً، ثُمّ قال: إنّ منكم من يقاتل علىٰ تأويل القرآن كما قاتلت علىٰ تنزيله، فاستشرف لها القوم وفيهم أبوبكر وعمر رضي الله عنهما. قال أبوبكر: أنا هو؟ قال: لا. قال عمر: أنا هو؟ قال: لا، ولكن خاصف النعل، يعني: عليّاً، فأتيناه فبشّرناه فلم يرفع به رأسه كأنّه قد كان سمعه من رسول الله».

هذا حديث صحيح علىٰ شرط الشيخين ولم يخرجاه.

Scanned by CamScanner

المقيّد بما هو مقيّد، يلزم الانقلاب، ولكن يلزم حينئذٍ محذور حمل الخاصّ من حيث المفهوم على العامّ من حيث المفهوم[1]؛ 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 القضيّة ضروريّة، أو حمل الخاصّ على العامّ. 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 الحمليّة:

التصوّر الأوّل: أنّ دور الموضوع والمحمول في القضيّة الحمليّة واحد، وهو الفناء في وجود واحد، ويكون معنىٰ حمل أحد المفهومين على الآخر ملاحظتهما بما هما مرآتان إلىٰ الواقع الخارجيّ أو النفس الأمر، ونسبة كلّ واحد من المفهومين إلىٰ هذا الواقع الواحد واحدة، فكلاهما يفنيان في الواقع بنهج واحد.

وبناء علىٰ 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 علىٰ 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.

Scanned by CamScanner

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 سنخاً عن دور المحمول، فالموضوع ينظر إليه (حتّىٰ 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 كأنّما أُحضرت المصاديق؛ لأنّه لوحظ فانياً فيها. وأمّا المحمول فيلحظ بما هو مفهوم، ويكون معنىٰ الحمل: أنّ هذا المصداق يندرج تحت هذا المفهوم.

وهذان التصوّران تترتّب عليهما نكات كثيرة في فلسفة القضيّة من الناحية المنطقيّة.

وعلىٰ هذا التصوّر أيضاً يمكن أن يكون المحمول أخصّ مفهوماً من الموضوع، فإنّ الأعمّيّة والأخصّيّة 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 علىٰ كلّ حال.

٣ ـ إنّه أصبح المحمول مركّباً من جزءين، فتنحلّ القضيّة إلىٰ قضيّتين: الأُولىٰ: الموضوع مع الجزء الأوّل، وهو: الإنسان إنسان، والثانية: الموضوع مع الجزء الثاني، وهو: الإنسان له الكتابة. والأُولىٰ ضروريّة.

وهذا لو تمّ دفع الحلّ فقط، فإنّ عين المحذور يلزم في قولنا: «الإنسان شيء له الكتابة».

إلّا أنّ هذا البيان غير صحيح في نفسه؛ لأنّ تعدّد القضيّة مساوق لتعدّد الحكم، وهنا لا يوجد حكمان من قبل الحاكم، بل حكم واحد، وذلك باعتبار أنّ المحمول إنّما يكون منحلّاً إلىٰ جزءين باعتبار أخذ النسبة الناقصة فيه، وهذا تحليل خارج أُفق الذهن؛ لما برهنّا عليه فيما مضىٰ من أنّ النسبة الناقصة تصيّر الشيئين شيئاً

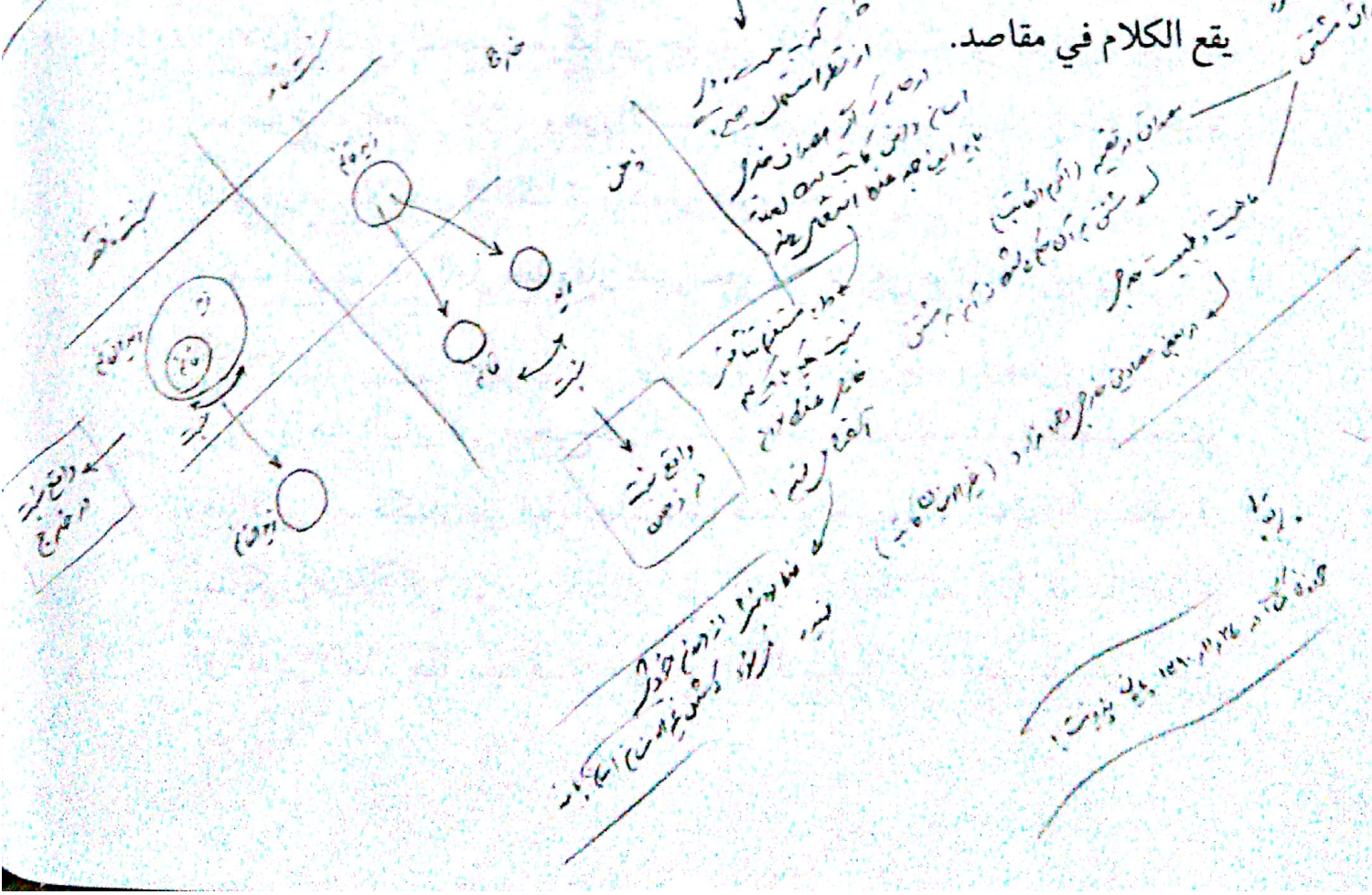
Scanned by CamScanner

واحداً في الذهن، وأنّها ليست نسبة في عالم الذهن، وإنّما بالتحليل تكون نسبة، فالمحمول في أُفق ذهن الحاكم واحد.

وقد تحصّل: أنّ هذا البرهان علىٰ عدم أخذ مصداق الشيء في المشتقّ غير صحيح.

نعم، أخذ مصداق الشيء في المشتقّ في نفسه غير صحيح أيضاً؛ لأنّه إن أُريد بمصداق الشيء ما حكم عليه في القضيّة بالمشتقّ، فمن الواضح: أنّه قد لا يكون المشتقّ محكوماً به، بل يكون محكوماً عليه كما في قولنا: «أكرم الكاتب». وإن أُريد به تلك الطبيعة التي من شأنها في عالم الأعيان والتكوين أن تتّصف بالكتابة، فهذا أيضاً باطل بالوجدان؛ إذ يصحّ بالوجدان استعمال الكاتب في غير الإنسان بأن يقال: «غير الإنسان كاتب» فهذا وإن كان كذباً، ولكن الاستعمال صحيح وليس مستبطناً للتناقض، بينما لو أُخذ فيه طبيعة الإنسان لرجع إلىٰ قولنا: «غير الإنسان إنسان»، وهذا تناقض.

وبهذا تمّ البحث في المشتقّ، وبذلك تمّ الكلام في المقدّمة بتمامها. وبعد ذلك يقع الكلام في مقاصد.



Scanned by CamScanner