

مقدمة: في بيان أمور عامة.

دروس الكفاية

مقدمة في بيان أمور عامة.

محمد أحمد عبدالرسول
إملاء دروس سماحة الشيخ معين دقيق العامل حفضه الله تعالى

جدول المحتويات

10..... درس ٢:

10..... الأمر الأول: موضوع العلم.

ص٧، قوله رحمه الله: (الأول، ان موضوع كل علم، وهو الذي يبحث عن عوارضه الذاتية – اي بلا واسطة في العروض –)..
10.....

18..... درس ٣:

ص٧، قوله رحمه الله: (هو نفس موضوعات مسائله عيناً، وما يتحد معها خارجاً)..
18.....

25..... درس ٤:

ص٨، قوله رحمه الله: (و قد انقدح بما ذكرناه , أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين , لا الموضوعات و لا المحمولات ..)
25.....

32..... درس ٥:

ص٨، قوله رحمه الله:(ورجوع البحث فيهما -في الحقيقة- إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد..)
32.....

38..... درس ٦:

ص٩، قوله رحمه الله: (ويؤيد ذلك تعريف الأصول، بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية)، وإن كان الأولى..)
38.....

49..... درس ٧:

49..... الأمر الثاني: الوضع.

ص٩، قوله رحمه الله: (الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما)
49.....

57..... درس ٨:

ص١٠، قوله رحمه الله: (فانه بما هو خاص لا يكون وجها للعام و لا لسائر الأفراد..)
57.....

65..... درس ٩:

2 مقدمة في أمور عامة:

ص ١١، قوله رحمه الله: (وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً، حيث أنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً..).
65.....

70.....: ١٠ درس

ص ١٢، قوله رحمه الله: (إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة..).
70.....

77.....: ١١ درس

ص ١٢، قوله رحمه الله: (ثم انه قد انقدح بما حققناه، أنه يمكن أن يقال أن المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمانر عام أيضاً..).
77.....

81.....: الأمر الثالث: المجاز بالطبع أو بالوضع

81.....: ١٢ درس

ص ١٣، قوله رحمه الله: (الثالث: صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع أو بالطبع؟..).
81.....

88.....: الأمر الرابع: أنحاء استعمال اللفظ

ص ١٤، قوله رحمه الله: (لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به ..).
88.....

89.....: ١٣ درس

ص ١٤، قوله رحمه الله: (وأما إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل: (زيد لفظ) وأريد منه شخص نفسه..).
95.....

96.....: ١٤ درس

ص ١٤، قوله رحمه الله: (قلت: يمكن أن يقال: إنه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً..).
96.....

100.....: ١٥ درس

ص ١٥، قوله رحمه الله: (نعم فيما إذا أريد فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى)....
100.....

102.....: الأمر الخامس: عدم تبعية الدلالة للإرادة

ص ١٦، قوله رحمه الله: (الخامس لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي).
102.....

درس ١٦ : 106.....

ص ١٦، قوله رحمه الله: (مضافاً إلى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجمل، بلا تصرف في ألفاظ الأطراف..). 106.....

110..... الأمر السادس: وضع المركبات.....

درس ١٧ : 110.....

ص ١٨، قوله رحمه الله: (لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات، ضرورة عدم..). 110.....

115..... الأمر السابع : علانم الوضع.....

ص ١٨، قوله رحمه الله: (السابع : لا يخفى أن تبادل المعنى من اللفظ , و انسباقه الى الذهن ..). 115.....

درس ١٨ : 117.....

درس ١٩ : 123.....

ص ١٩، قوله رحمه الله: (ثم إن هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، وأما فيما..). 123.....
ص ١٩، قوله رحمه الله: (ثم إن عدم صحة سلب اللفظ – بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن ..). 127.....

درس ٢٠ : 129.....

ص ١٩، قوله رحمه الله: (.. وإن لم نقل بأن إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة..). 131.....

درس ٢١ : 132.....

ص ١٩، قوله رحمه الله: (واستعلام حال اللفظ، وأنه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما..). 132.....
ص ٢٠، قوله رحمه الله: (ثم إنه قد ذكر الاطراد و عدمه علامة على الحقيقة والمجاز أيضاً..). 133.....

138..... الأمر الثامن : أحوال اللفظ.....

درس ٢٢ : 138.....

ص ٢٠، قوله رحمه الله: (الثامن أنه لفظ خمسة أحوال، وهي: التجوز، والاشتراك..). 138.....

درس ٢٣ : 145.....

ص ٢٠، قوله رحمه الله: (وأما إذا دار الأمر بينها، فالأصوليون، وإن ذكروا لترجيح..). 145.....

147 الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية.

ص ٢١، قوله رحمه الله: (التاسع إنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال..).....147

151 درس ٢٤:

ص ٢١، قوله رحمه الله: (إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة..).....151

156 درس ٢٥:

ص ٢٢، قوله رحمه الله: (ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال، لا مجال لدعوى الوثوق..).....156

166 الأمر العاشر: الصحيح والأعم.

166 درس ٢٦:

ص ٢٣، قوله رحمه الله: (انه وقع الخلاف في ألفاظ العبادات، أسامٍ لخصوص الصحيحة أو للأعم منها؟ وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين، يُذكر أمور:..).....166

171 درس ٢٧:

ص ٢٣، قوله رحمه الله: (وأنت خيرير بأنه لا يكاد يصح هذا، إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك، وأن بناء الشارع في محاوراته..).....171

176 درس ٢٨:

ص ٢٤، قوله رحمه الله: (ومنها: أنه لا بد -على كلا القولين- من قدر جامع في البين، كان هو المسمى بلفظ كذا، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة..).....176

181 درس ٢٩:

ص ٢٤، قوله رحمه الله: (..والأول غير معقول، لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه..).....181

189 درس ٣٠:

ص ٢٥، قوله رحمه الله: (مدفوع بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزِع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات)..189
ص ٢٥، قوله رحمه الله: (وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب..).....194

195 درس ٣١:

ص ٢٦، قوله رحمه الله: (وفيه - مضافاً إلى ما أورد على الأول أخيراً - أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى..). 195.....

درس ٣٢: 199.....

ص ٢٦، قوله رحمه الله: (رابعها: إن ما وُضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط..). 199.....

درس ٣٣: 205.....

ص ٢٧، قوله رحمة الله عليه: (ومنها: إن الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له..). 205.....
ص ٢٨، قوله رحمه الله: (ومنها: أن ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيحي..). 207.....

درس ٣٤: 213.....

ص ٢٨، قوله رحمه الله: (وقد إنقذ بذلك: إن الرجوع إلى البراءة أو الإشتغال في موارد إجمال الخطاب..). 213.....
ص ٢٨، قوله رحمه الله: (وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً). 215.....
ص ٢٩، قوله رحمه الله: (وكيف كان، فقد استدل للصحيح بوجوه..). 219.....

درس ٣٥: 221.....

ص ٢٩، قوله رحمه الله: (ثالثها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات..). 221.....

درس ٣٦: 225.....

ص ٣٠، قوله رحمه الله: (رابعها: دعوى القطع بأن طريقة الواضعين ودينهم..). 225.....
ص ٣٠، قوله رحمه الله: (وقد استدل للأعمى أيضاً، بوجوه..). 227.....

درس ٣٧: 231.....

ص ٣١، قوله رحمه الله: (ومنها: استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار..). 231.....

درس ٣٨: 237.....

ص ٣٢، قوله رحمه الله: (ومنها: إنه لا اشكال في صحة تعلق النذر وشبهه..). 237.....

درس ٣٩: 243.....

ص ٣٢، قوله رحمه الله: (بقي أمور:..). 243.....
ص ٣٣، قوله رحمه الله: (الثاني: إن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة..). 249.....

درس ٤٠ : 250

ص ٣٣، قوله رحمه الله: (نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفاً..)

ص ٣٣، قوله رحمه الله: (الثالث: إن دخل شيء وجودي أو عدمي في الأمور به:..)

درس ٤١ : 255

ص ٣٤، قوله رحمه الله: (ثم إنّه ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه..)

الأمر الحادي عشر: الإشتراك 257

ص ٣٥، قوله رحمه الله: (الحق وقوع الإشتراك، للنقل، والتبادر، وعدم صحة السلب، بالنسبة إلى

معنيين..).

درس ٤٢ : 262

ص ٣٥، قوله رحمه الله: (كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس محال كما توهم..)

الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى 267

ص ٣٦، قوله رحمه الله: (إنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفراد

والاستقلال..).

درس ٤٣ : 268

درس ٤٤ : 274

ص ٣٧، قوله رحمه الله: (ثم لو تنزلنا عن ذلك، فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية

والجمع..).

درس ٤٥ : 281

الأمر الثالث عشر: المشتق 288

درس ٤٦ : 288

ص ٣٨، قوله رحمه الله: (أنه قد اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو

فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال..).

درس ٤٧ : 294

درس ٤٨ : 297

ص ٤٠، قوله رحمه الله: (فعلية كل ما كان مفهومه منتزعا من الذات، بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجية عن الذاتيات..).
297.....
ص ٤٠، قوله رحمه الله: (ثانيهما: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات..).
299.....
ص ٤٠، قوله رحمه الله: (ثالثها: انه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع لكونها غير جارية على الذوات..).
301.....

درس ٤٩ : 302

ص ٤٠، قوله رحمه الله: (ثالثها: أنه من لواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع..).
302.....

درس ٥٠ : 308

ص ٤١، قوله رحمه الله: (ويؤيده أن المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال..).
308.....

درس ٥١ : 313

ص ٤٢، قوله رحمه الله: (وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية، وعدم الاستقلال بها..).
313.....
ص ٤٣، قوله رحمه الله: (رابعها: ان اختلاف المشتقات في المباديء، وكون المبدأ في بعضها حرفاً وصناعة..).
316.....

درس ٥٢ : 316

ص ٤٣، قوله رحمه الله: (خامسها إن المراد بالحال في عنوان المسألة، هو حال التلبس..).
320.....

درس ٥٣ : 320

درس ٥٤ : 323

ص ٤٤، قوله رحمه الله: (ومن هنا ظهر الحال في مثل (زيد ضارب أمس) وأنه داخل في محل الخلاف والإشكال..).
323.....
ص ٤٥، قوله رحمه الله: (سادسها: أنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك..).
327.....

درس ٥٥ : 328

ص ٤٥، قوله رحمه الله: (وأما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز إذا دار الأمر بينهما..).
328.....
ص ٤٥، قوله رحمه الله: فإذا عرفت ما تلوناه عليك، فاعلم أن الأقوال..).
330.....

درس ٥٦ : 333

ص ٤٦، قوله رحمه الله: (وقد يقرر هذا وجهاً على حدة، ويقال: لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة
333..... (المأخوذة..)
ص ٤٦، قوله رحمه الله: (إن قلت: لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق، لا الاشتراط)..... 335

درس ٥٧ : 337

ص ٤٦، قوله رحمه الله: (لا يقال: كيف؟ وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات..)..... 337

درس ٥٨ : 342

ص ٤٧، قوله رحمه الله: (وفيه: إنه إن أريد بالتقييد، تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب
342..... (المطلق..)
ص ٤٨، قوله رحمه الله: (ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ...)..... 347

درس ٥٩ : 348

ص ٤٨، قوله رحمه الله: (كما لا يتفاوت صحة السلب عنه، بين تلبسه بصد المبدأ وعدم تلبسه..)..... 348
أدلة القول بالوضع للأعم:..... 349
ص ٤٨، قوله رحمه الله: (حجية القول بعدم الاشتراط وجوه: الأول: التبادر، وقد عرفت...)..... 349

درس ٦٠ : 351

ص ٤٨، قوله رحمه الله: (وفيه: إن عدم صحة السلب في مثلهما، إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى
351.....) يكون التلبس به باقياً في الحال، ولو مجازاً..)

درس ٦١ : 356

ص ٤٩، قوله رحمه الله: (إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم، لو كان أخذ العنوان في
356..... الآية الشريفة على النحو الأخير..)
ص ٥٠، قوله رحمه الله: (ومنه انقذ ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به...).....
360.....

درس ٦٢ : 361

البحث في التفصيل الأخير بلحاظ المحكوم به والمحكوم عليه...... 361
ص ٥٠، قوله رحمه الله: (ومنه انقذ ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به..)
361.....
الأمر الأول: المشتق هل هو بسيط أم مركب؟..... 364
ص ٥١، قوله رحمه الله: (بقي أمور: الأول: ان مفهوم المشتق – على ما حققه الشريف في بعض حواشيه
364..... - بسيط منتزع عن الذات..)

درس ٦٣: 366

درس ٦٤: 370

درس ٦٥: 376

درس ٦٦: 380

ص ٥٣، قوله رحمه الله: (لكنه - قدس سره - تنتظر فيما أفاده بقوله: وفيه نظر لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلاً..).
380.....

درس ٦٧: 385

ص ٥٤، قوله رحمه الله: (ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل؛ ضرورة أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان..).
385.....

إرشاد: 388

درس ٦٨: 389

الأمر الثاني: الفرق بين المبدأ والمشتق. 389
ص ٥٥، قوله رحمه الله: (الثاني: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً، أنه بمفهومه لا يابى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ..).
389.....

درس ٦٩: 392

الأمر الثالث: يشترط في الحمل الاتحاد من جهة والمغايرة من جهة. 392
ص ٥٥، قوله رحمه الله: (الثالث: ملاك الحمل - كما أشرنا إليه - هو الهوية والاتحاد من وجه، والمغايرة من وجه آخر..).
392.....

الأمر الرابع: كفاية المغايرة المفهومية. 395

درس ٧٠: 396

الأمر الخامس: 396
ص ٥٧، قوله رحمه الله: (الخامس: انه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة - كما عرفت - بين المبدأ وما يجري عليه المشتق..).
396.....

الأمر السادس: 400

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

درس ٢:

الأمر الأول: موضوع العلم.

ص ٧، قوله رحمه الله: (الأول، ان موضوع كل علم، وهو الذي يبحث عن عوارضه الذاتية – اي بلا واسطة في العروض –).

نبين المطلوب في عدة نقاط:

• النقطة الأولى: لماذا نفتح العلوم في البحث عن

الموضوع؟، و صاحب الكفاية رحمه الله لم يشذ عن هذه

القاعدة، حيث إبتدأ بالبحث عن الموضوع؟

- في الجواب عن هذا السؤال: نقول يوجد مدرستان:

- المدرسة الأولى: و هي المشهور و عليها مشى المتأخرون

من الحكماء، فهم يرون لما كانت العلوم تتمايز عن بعضها

البعض بالموضوعات فكان لابد في إبتداء كل علم أن نميز

موضوع العلم؛ ليحصل لنا التمايز بين العلوم..

- المدرسة الثانية: ما أختاره صاحب الكفاية، حيث يرى أن

الحاجة للبحث عن موضوع العلم تكمن في أن: موضوع العلم

هو العلة للغرض المترتب للعلم..

- فبناء على رأي المشهور أن الحاجة للبحث عن موضوع

العلم حاجة علمية فلا نستطيع التمييز بين علمي الفقه و

الأصول الا بمعرفة التمايز بينهما، و معرفة التمايز تتوقف

على البحث عن الموضوع..

- أما على رأي صاحب الكفاية فالحاجة للبحث عن موضوع العلم ترجع الى قانون العلية حصل علم بالتمايز أم لم يحصل.. * فينظر صاحب الكفاية أن الحاجة الى موضوع العلم ذاتية، و بنظر المشهور أن الحاجة لموضوع العلم ليحصل التمايز فلو أخرجنا التمايز من البين لا نحتاج للبحث عن الموضوع خلافا لصاحب الكفاية.

توضيح ذلك:

* المشهور يرون أن هناك تمايز بين مسائل العلوم فمسألة (الفاعل مرفوع) لا تلتبس مع مسألة (خبر الثقة حجة)، و هذا التمايز بين العلوم نشأ باعتقادهم من التمايز بين الموضوعات (لأن الموضوعات متميزة فالمسائل متميزة)، و التمايز شيء يرتبط بالوجود العلمي لا الواقعي، يعني لا بد أن أعلم بالتمايز و إلا لو كان هناك تمايز و لم أعلم به لا تتميز عندي العلوم. فموضوع كل علم احتجنا إليه لنعرف التمايز بين العلوم، و على هذا الأساس حصلت المقولة المشهورة: (أن العلوم تتمايز بالموضوعات) وأضافوا اليها (و الموضوعات تتمايز بالحديثيات) فمثلا (الكلمة) من حيث الإعراب و البناء موضوع لعلم النحو، و من حيث الصحة و الاعلال موضوع لعلم الصرف، و من حيث مراعاتها لمقتضى الحال موضوع لعلم البلاغة..

* أما صاحب الكفاية فيرى أن الحاجة إلى موضوع العلم حاجة ذاتية و ليست علمية..

توضيحه:

لا شك بوجود غرض واحد فارد لكل علم , فغرض علم النحو -مثلا- صيانة اللسان عن الخطأ في المقال، و هذا الغرض الواحد ينشأ و يترتب على مسائل متعددة.

فالموجود عندنا غرض واحد بينما المسائل متعددة، فتصادم في البين قضيتان:

الأولى: أن الغرض من العلم يترتب على مسائل العلم، و مسائل العلم متعددة، و هذه قضية وجدانية.
الثانية: أنه قد ثبت في محله في علم المعقول أن الواحد لا يصدر الا عن واحد.

(و الحال ان الغرض الواحد صدر من مسائل متعددة)

* مدرك قاعدة الواحد لا يصدر عنه الا واحد:

مدرك القاعدة هو قانون السنخية , فلا بد من سنخية بين العلة و المعلول، و إلا لصدر كل شيء عن كل شيء فترفع النار العطش، و الماء يحرق، فلا بد من التسانخ بين العلة و المعلول.

وفي المقام: الواحد بما هو واحد لا يسانخ الكثير بما هو كثير، فلا بد للواحد أن يصدر عن الواحد، فحصل التصادم بين القضية الاولى و القضية الثانية.

و للتوفيق بين هاتين القضيتين احتجنا موضوع العلم، لان موضوع العلم هو الكلي الجامع بين موضوعات المسائل، و هو واحد أثر في الغرض الواحد، فانحل الإشكال.

فالحاجة الى موضوع العلم عند صاحب الكفاية حاجة مرتبطة بعالم التأثير و العلية، و في عالم التأثير و العلية لا نحتاج الى توسيط العلم، سواء علمت بالنار أم لم تعلم فالنار حارقة.

بينما في عالم التمايز فلا يحصل التمايز الا بالعلم، فلا تعرف فرق هذا الكتاب عن ذاك إلا بمعرفة خصوصية كل منهما.

*** قد تسأل: من أين لك هذا؟**

الكفاية يفسر بعضها بعضاً، هذا المطلب ناشيء من مجموع مطالب ثلاثة، هنا، و في الصفحة التي بعد، و في بحث الصحيح و الأعم عند البحث عن الجامع فإنه سوف يصرح هناك بإستحالة تأثير المتعدد في الواحد، و سوف يأتي عن قريب أن صاحب الكفاية لا يرى أن هناك حاجة إلى معرفة الموضوع؛ لأنها حاجة واقعية تابعة لقانون التأثير و العلية ، و ليست حاجة ذهنية و علمية.

*** خلاصة الفرق بين المدرستين:**

1- المشهور لا بد للبحث عن الموضوعات لأنه بالموضوعات تتمايز العلوم و المسائل.

2- صاحب الكفاية نحتاج إلى الموضوع حتى تؤثر المسائل المتعددة -بتوسط الموضوع الواحد- في الغرض الواحد.

● **النقطة الثانية:** بما أن الكفاية تبحث عن موضوع علم الأصول، فلماذا شرع الماتن بالبحث عن مطلق الموضوع ؟

*** الجواب واضح:** باعتبار أن معرفة الخاص متأخرة عن معرفة العام؛ لأن الخاص هو (العام و لكن مقيد بقيد)، فمقتضى الصناعة أن نتعرف على العام قبل التعرف على الخاص.

● النقطة الثالثة: ماهو موضوع العلم؟

اتفقت كلماتهم على أن موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية , لكنهم اختلفوا في تفسير العوارض الذاتية، يوجد رأيان في المسألة:

- الأول: ما نسب إلى المشهور من الحكماء و المتأخرين.
- الثاني: مختار صاحبي الكفاية و الفصول تبعاً للملا صدرا في حاشيته على حكمة الإشراف.
- أما الرأي الأول: فيرى أن العرض الذاتي هو كل عرض ينتسب إلى الذات، فالتمييز - عند هؤلاء- بين العرض الذاتي و الغريب قائم على أساس الاستناد إلى الذات و عدمه..
- * فقسّموا في الابتداء العرض و هو (ما يحمل على الموضوع) إلى قسمين:

الأول: ما يعرض على الموضوع بلا واسطة.

الثاني: ما يعرض عليه بواسطة.

أما الثاني فلا يخلو إما أن تكون الواسطة داخلة في حقيقة المعروض، وإما أن تكون خارجة، أما الداخل فلا يخلو، إما أن يكون مساوياً، و إما أن يكون أعم، و لا يتصور الأخص و المباين إثباتاً لأن الداخل في قوام الشيء إما جنس و هو أعم و إما فصل و هو مساوي.

وأمّا ما يعرض بواسطة خارجية فلا يخلو إما أن تكون الواسطة مساوية، و إما أخص، وإما أعم، وإما مباينة... هذا هو التقسيم الأولي..

* الأول: و هو ما يعرض بلا واسطة، و هو كل عرض كان من مقتضيات الذات كعروض التفكير على القوة العاقلة، و

عروض الإحراق على النار، فالنار بذاتها محرقة بلا واسطة،
و العقل بذاته مفكر بلا واسطة، فقط يحتاج إلى أن يوجد..

* الثاني: ما يعرض بواسطة داخلية مساوية، كعروض
عوارض النوع عليه بواسطة الفصل، كما يقال: الإنسان
متعجب لأنه ناطق، فالتعجب عرض على النوع بواسطة
الفصل، و الفصل داخل و مساوي ..

* الثالث: ما يعرض بواسطة داخلية أعم، كعروض العوارض
على النوع بواسطة الجنس، كعروض الإحساس على الإنسان
لأنه حيوان.

* الرابع: ما يعرض بواسطة خارجية مساوية، كالعوارض
العارضة على الذات بواسطة الخاصة، كعروض حركة الفكين
على الإنسان بواسطة الضاحك.

* الخامس: ما يعرض بواسطة خارجية أخص، كعروض
بعض العوارض على النوع بواسطة الصنف، كما لو قيل:
الإنسان متحرك الأصابع لأنه كاتب بالفعل، فحركة الأصابع
عرضت على الإنسان بواسطة الكتابة، و الكاتب خارج عن
حقيقة الإنسان، و الكاتب بالفعل أخص من الإنسان.

* السادس: ما يعرض بواسطة خارجية أعم، كالعوارض
العارضة على النوع بواسطة العرض العام، تقول: الإنسان
متحرك اليدين لأنه ماشي، فالمشي خارج و أعم..

* السابع: الواسطة الخارجية المباشرة، كعروض الحرارة على
الماء بواسطة النار، فالنار خارجة عن حقيقة الماء و مباشرة
لها..

1- اتفقوا على أن ما يعرض بواسطة داخلية مساوية أو خارجية مساوية أو بلا واسطة أصلاً على أنه من العوارض الذاتية.

2- اتفقوا على أن ما يعرض بواسطة مباينة أو بواسطة خارجية أعم أو خارجية أخص من العوارض الغريبة.

3- وقع الاختلاف فيما يعرض بواسطة داخلية أعم، هل هي من العوارض الذاتية أم من العوارض الغريبة؟

هذا الرأي الأول في تفسير العرض الذاتي واجهته مشكلة رئيسية، فهو يؤدي إلى خروج كثير من مسائل العلم عن كونها مسائل للعلم، فمثلاً من مسائل علم الأصول (خبر الواحد حجة) فهي من أمهات المسائل الأصولية، و الحجية عرضت على خبر الثقة بواسطة آية النبأ و آية النبأ مباينة لخبر الواحد، وعليه يكون من العوارض الغريبة فلا يبحث في علم الأصول..، و هكذا كل مباحث الحجج سوف تخرج -بناءً على هذا الرأي- عن كونها مسائل من مسائل علم الأصول، و أيضاً في علم النحو فإن من مسائله (الفاعل مرفوع) و الرفع يعرض على الكلمة بواسطة الصنف (الفاعلية) و هي خارجة فليست جنساً و لا فصلاً للكلمة..

- أما الرأي الثاني: ما إلتزمه في الكفاية تبعاً للفصول وتبعاً لصدر الدين الشيرازي في تعليقه على حكمة الإشراق..،
توضيحه :

إن القضايا تنقسم إلى قسمين منها ما هو بيّن، و ذلك عندما يكون المحمول من مقتضيات الموضوع، ومنها ما هو غير

بيّن فيحتاج إلى توسيط، كما تقول : (العالم حادث) تحتاج إلى حد أوسط (العالم متغير) ..

في هذا المورد لا بد من شرح أنواع الوسائط..

- الوسائط على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: ما يسمى بالواسطة بالإثبات، و هو علة العلم بالنتيجة، مثل الحد الأوسط في مثال (العالم حادث).

النحو الثاني: الواسطة في الثبوت، أي في نفس الأمر و الواقع، و ذلك يحصل في الموارد التي يكون الحد الأوسط علة.

النحو الثالث: الواسطة في العروض، و هي تحصل عندما يكون العارض قائماً بالواسطة أولاً و بالذات و في ذبها ثانياً و بالعرض، كما لو قلنا للجالس في السفينة أنه متحرك بواسطة تحرك السفينة، أما الجالس فيتصف بها مجازاً، فالحركة عرضت على الجالس بواسطة تحرك السفينة.

صاحب الكفاية فسّر العرض الذاتي على أساس نوع الوساطة، لذا قال في المتن: (بلا واسطة في العروض) فيشمل ما كان بلا واسطة أصلاً، و ما كان واسطة في الثبوت و الإثبات..

ولا يرد الإشكال الذي ورد على المشهور؛ لأن الحجية إن كانت تعرض على خبر الثقة بواسطة آية النبأ، لكن آية النبأ واسطة في الإثبات و ليست واسطة في العروض، فحقيقة يصح أن يتصف الخبر بالحجية، و عليه يكون كل ما ذكره المشهور -في التقسيم- من العرض الذاتي عند صاحب الكفاية..

هذا هو موضوع كل علم عند صاحب الكفاية ..

درس ٣:

ص ٧، قوله رحمه الله: (هو نفس موضوعات مسأله عيناً، وما يتحد معها خارجاً..)

- يقع الكلام في مطلبين:

* المطلب الأول: في تعريف المسائل و بيان النسبة بين موضوع المسألة و موضوع العلم.

* المطلب الثاني: فيما به تتمايز العلوم.

● أما الكلام في المطلب الأول:

فقد ذكر علماء الميزان في خاتمة المباحث المنطقية التي خصصت عندهم للبحث عما يسمى بـ (الرؤوس الثمانية) ..،
ذكروا أن المسائل هي: القضايا التي يبحث عن إثبات
محمولاتها لموضوعاتها في العلم، ثم بينوا أن موضوعات هذه المسألة تتنوع إلى أنواع:

النوع الأول: أن يكون موضوع المسألة هو عين موضوع العلم، فمثلاً علم الطبيعة موضوعه الكلي هو الجسم، و تلاحظ أن بعض مسائل هذا العلم يكون نفس الجسم هو موضوع هذه المسألة، فيقال – مثلاً - : الجسم ينقسم إلى الأبعاد الثلاثة (الطول، العرض، العمق)، فهذه مسألة من مسائل علم الطبيعة ، وموضوع هذه المسألة الجسم، فموضوع المسألة هو عينه
موضوع العلم.

النوع الثاني: أن يكون الموضوع للمسألة هو كلي أخص من موضوع العلم، كما يقال في علم النحو: الإسم ينقسم إلى نكرة و معرفة، فإن موضوع هذه المسألة هو (الإسم) والإسم كلي أخص من موضوع العلم، فموضوع العلم هو (الكلمة).

النوع الثالث: أن يكون موضوع المسألة عرضاً ذاتياً لموضوع العلم، كما يقال: إعراب الإسم المنقوص لا يظهر عليه، (الإعراب) الذي هو موضوع لهذه المسألة من الأعراض الذاتية للكلمة، لا هو نفس الكلمة ولا من مصاديق الكلمة بل هو من الأعراض التي تعرض على الكلمة.

النوع الرابع: أن يكون موضوع المسألة مركباً، يعني ليس هو عين موضوع العلم ولا من مصاديق موضوع العلم ولا من الأعراض الذاتية فقط، يكون مركباً (يعني يكون من مصاديق موضوع العلم و عرض ذاتي معا، فيكون مركب من الأنواع المتقدمة)(1)

❖ في الحواشي في مقام شرح كلام المصنف ..

ذكروا أن المصنف رحمة الله عليه عندما قال: (هو نفس موضوعات مسأله ..) أراد أن يُشكل على ما ذكر في خاتمة (الميزان)، فالمصنف يعتقد بأن موضوعات المسائل هي: نوع واحد و لا تنقسم إلى الأنواع الأربعة، فموضوعات المسائل هي عين موضوع العلم، ولكن على الرغم من هذه العينية يوجد بين موضوع العلم وبين موضوع المسألة تغاير؛ لأن نسبة موضوع العلم إلى موضوع المسألة هي نسبة الكلي إلى أفراده، و ثبت في محله أن الكلي الطبيعي يوجد بوجود أفراده، فالإنسان هو عين زيد ويغايره مغايرة المصداق للعنوان ..

فبناءً على ذلك تكون موضوعات المسائل هي: مصاديق و أفراد لموضوع العلم، ومحمولات المسائل تكون من العوارض

(1) و قد ذكرت أمثلة لذلك في حاشية الملا عبدالله .

الذاتية لموضوع العلم، فيصدق - حينئذٍ - أن موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، إذ لو كان موضوع المسألة مغايراً لموضوع العلم لما صدق أن المحمولات عوارض ذاتية؛ لأن موضوع العلم - بحسب الفرض - ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فإذا كان موضوع العلم شيئاً وموضوع المسألة شيئاً مغايراً له لما كان محمول المسألة من العوارض الذاتية لموضوع العلم لأن المفروض بينهما تغاير.. فلكي تصدق مقولة: أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لا بد أن يكون موضوع المسألة متحداً مع موضوع العلم إتحاد الكلي مع أفراده.

- إذاً كما تلاحظ صوروا كلام الماتن ردّاً على ما ذكر في الميزان، و باعتقادي هذا التصوير بعيد عن الصواب وأن المصنف كان بصدد بيان أمر واقع لا أنه بصدد الرد على المناطقة؛ لأن الأنواع الأربعة التي ذكرها المناطقة تشترك مع ما ذكره المصنف في الأمر الأول و الثاني حتماً..

و إنما الفرق بين المصنف و بين المناطقة يكمن في أن نظر المناطقة إلى كيفية تدوين المسائل (2) فالمسائل تارة تدون بحيث يكون موضوع المسألة هو نفس موضوع العلم، وأخرى بحيث يكون موضوع المسألة هو مصداق موضوع العلم، وثالثة ... أما كلام المصنف فهو ناظر إلى عالم نفس الأمر لا إلى مقام تدوين العلوم، ففي نفس الأمر و الواقع لا بد أن يتحد موضوع

(2) يعني في عالم التصنيف و عالم التدوين كيف دونت هذه المسائل .

المسألة مع موضوع العلم، و إلا لما صدق أن البحث في المسائل عن العوارض الذاتية للعلم..

فلا داعي لتصوير أن هناك نزاع بين المصنف و المنطقة فلا يوجد في العبارة شيء يدل على ذلك، و بإعتقادي أن المصنف ناظر إلى نفس الأمر و الواقع، و المنطقة نظرهم إلى عالم تدوين المسائل، فلا نزاع بين المصنف و المنطقة ..

● المطلب الثاني: ما به تتمايز العلوم..

عندنا واقعية في عالم الخارج و هي: أن العلوم فيما بينها متميزة بمسائلها، فنعرف أن مسألة (الفاعل مرفوع) من مسائل علم النحو، وأن مسألة (المثلث تساوي زواياه 180 درجة) من مسائل علم الحساب.. و هكذا..

إنما السؤال: بأي شيء إمتازت هذه العلوم عن بعضها؟

اختلفت مسالك القوم بين قائل بأن العلوم تمتاز بالموضوعات، و قائل بأنها تمتاز بالمحمولات، و قائل بأنها تمتاز بالأغراض، وفي العصور المتأخرة في العلوم التجريبية أضافوا الإمتياز بالمنهجية..

* المصنف رحمة الله عليه يؤيد مسلك الإمتياز بالأغراض، وينكر الإمتياز بالموضوعات المسلك الذي كان سائداً عند المشهور ..

* لكي يتضح البحث لا بد من أن نعرف المراد من (الغرض)، عندما نقول: العلوم تمتاز بالأغراض..

فنقول(3):

(3) هناك إشكالات كثيرة على المصنف في الحواشي .. , شوف أصول البحث بطريقة لو إطلعت على الحواشي و رأيت الإشكالات لدفعتها ..

المقصود من **الغرض** هو كل ما يحوّل الفاعل بالقوة إلى فاعل بالفعل، مثلاً في المسائل الشرعية هناك غرض من الأوامر والنواهي -لنفترض إيصال العبد إلى مقام العبودية-، في مقام **الجعل** يكون هذا الغرض في مرحلة التصور والتخيل فيفرض موجوداً، لكن في مقام الخارج بعد تحقق الإمتثال يتحقق الغرض، **فيلحظ** عالم **الخارج** يسمى هذا الغرض بـ(العلة الغائية)، لأنه إذا أتينا بهذا الفاعل نصل إلى هذه الغاية وهي مقام العبودية -مثلاً-، لكن في مقام الجعل والتشريع كان مفروض الوجود .. **هذا إذا كان الغرض يتعلق بفعل الغير** .. أما إذا كان **يتعلق بفعل النفس** فرفع الجوع غرض للأكل تصور هذا الغرض يخرجني من الأكل بالقوة إلى الأكل بالفعل، فيترتب -بعد الأكل بالفعل- هذا الغرض الخارجي و هو رفع الجوع .. **هذه هي حقيقة الغرض** .

* من هنا يرى المصنف رحمة الله عليه أن العلوم بمسائلها تمتاز عن بعضها البعض بواسطة الأغراض(4)، و يمكن الإستدلال لإثبات هذا المدّعي :

أنه إنما احتجنا إلى إثبات موضوع لكل علم لأجل المحافظة على مبدأ السنخية بين العلة و المعلول -كما ذكرناه-، و العلة تؤثر بوجودها الواقعي لا بوجودها العلمي سواء علمت بالنار

4() طبعاً ليس المقصود من الأغراض الأغراض المقصودة للمدون كالشهرة و المال و الثواب .. , إنما الكلام عن الأغراض النفس أمرية التي تترتب على نفس العلم و التي يصح أن يؤتى بها بلام الغاية , فيقال : علم الأصول للإستنباط .. , علم النحو لصيانة اللسان .. و هكذا ..

أم لم تعلم بها فهي حارقة، فالحاجة إلى موضوع العلم لا تتوقف على العلم به ..

بينما مسألة التمايز مسألة مرتبطة بالعلم و الإطلاع فإذا لم نعلم الفوارق بين هذا الكتاب و ذاك الكتاب لن يمتاز هذان الكتابان عندنا..، فالمميز يكون مميزاً بوجوده العلمي والذي يعرف عادة في العلوم هو الغرض ، فالأغراض هي منشأ الإمتياز ..

ثم يستشهد على ذلك بأن بعض المسائل قد تكون مشتركة بين أكثر من علم، مثلا مسألة (التجري) يُبحث عنها في علم الكلام و الفقه و الأصول..، و مسألة (ظهور صيغة الأمر في الوجوب) يُبحث عنها في الأصول والبلاغة..، فبعض المسائل قد تكون مشتركة في علوم متعددة مع أن الموضوع واحد، و موضوع هذا العلم يختلف عن موضوع ذاك العلم، وليس ذلك إلا لتعدد الغرض، فمسألة واحدة لها عدة أغراض فنبحثها بلحاظ هذا الغرض في هذا العلم وبلحاظ غرض آخر في علم آخر..

* ثم لتقوية المطلب قام رحمه وأعرض على نفسه بإشكال،

حاصله:

إذا أمكن أن يتداخل علما في بعض المسائل فيمكن أن يتداخل علما في جميع المسائل، توضيح ذلك:

أن أغراض العلوم تارة تكون نسبتها إلى بعضها البعض نسبة التباين ولا إلتقاء بينهما، و أخرى تكون نسبتها إلى بعضها البعض نسبة التلازم، و المتلازمان إذا وجد أحدهما وجد الآخر..

فلو فرضنا يوجد مسائل يترتب عليها غرضان متلازمان إذا وجد أحدهما لا بد أن يوجد الآخر، فتكون هذه المسائل بأجمعها مشتركة بين الغرضين..، فيأتي الإشكال: لو كان التمايز على أساس الأغراض -كما يدعي المصنف- للزم أن ندون علمين لوجود غرضين متلازمين.

يجيب المصنف رحمة الله عليه :

أولاً: في علم الأصول لا نبحث في الفرضيات، فرض هذا الأمر وإن كان ممكناً لكنه ممتنع عادة لعدم وقوعه في الخارج، فلا يوجد عندنا في الخارج مسائل يترتب عليها غرضان متلازمان لعلمين ... فهذا الإشكال مجرد إشكال تقديري و فرضي.

ثانياً: يوجد هناك فرق بين إشتراك علمين في بعض المسائل وبين إشتراك علمين في كل المسائل.. فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق..

فالتداخل في بعض المسائل يوجد معه حكم العقلاء بإستحسان تدوين علمين، أما في صورة التداخل في جميع المسائل فلا يحسن العقلاء أن ندون علمين، بل ندون علم واحد و نشير إلى أن هذه المسائل يترتب عليها هذا الغرض ويلزم ترتب غرض آخر..

هذا تمام الكلام في إثبات أن التمايز بالأغراض..

درس ٤:

ص ٨، قوله رحمه الله: (و قد انقح بما ذكرناه , أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين , لا الموضوعات و لا المحمولات ..)

❖ يقع الكلام في مطلبين:

- الأول: في نظر المصنف رحمه الله بالنسبة لمن تبنى أن التمايز على أساس الموضوع أو المحمول..

- الثاني: في موضوع علم الأصول ..

- المطلب الأول: تقدم أن المشهور ذهبوا إلى إختيار أن التمايز على أساس الموضوع، أما التمايز على أساس المحمول فيعتقد البعض أنه لا قائل به، ولكن مع ذلك يوجد قائل به بل نسب هذا القول إلى المشهور، فالسيد البروجردي رحمة الله عليه يرى أن مشهور العلماء يبنون على أن تمايز العلوم على أساس إختلاف محمولاتها، وأوّل ما يظهر منهم أن التمايز بالموضوعات..

المصنف رحمة الله عليه -بكلام مختصر- أبطل التمايز على أساس الموضوع والمحمول، و بتحليل عبارته نفهم وجهين:

- الوجه الأول: أن التمايز لو كان على أساس الموضوع أو المحمول للزم صيرورة كل باب من أبواب العلم بل كل مسألة علماً على حدّه، و اللازم باطل قطعاً فالملزوم مثله في البطلان .

بيان الملازمة:

أن مسائل علم النحو -مثلاً- تختلف عن بعضها البعض موضوعاً ومحمولاً، فالفاعل مرفوع مغاير للمفعول منصوب

في الموضوع والمحمول، فلو كان المدار في التباين والتمايز والتعدد هو الإختلاف الموضوعي أو المحمولي للزم أن نعقد لباب الفاعل مرفوع علم، و علماً آخر لباب المفعول منصوب..، و أما بطلان اللازم **فبالوجدان**، فإن العقلاء يعتبرون هذين البابين أو المسألتين من مسائل علم واحد ..
بخلاف ما لو كان التمايز بالأغراض فإن الغرض المترتب على جميع مسائل علم النحو المختلفة موضوعاً و محمولاً واحد ..

*** البعض أشكل على صاحب الكفاية بما حاصله:**

أنه في كل مسألة من مسائل علم النحو -مثلا- يترتب عليها غرض خاص، فمسألة الفاعل مرفوع أثرها وغرضها صيانة اللسان عن الخطأ في الفاعل، والمفعول منصوب أثرها صيانة اللسان في باب المفعول.. **فكل مسألة لها غرض خاص**، فبما أنك أخذت الجامع بين الأغراض فيحقق لمن بنى على أن التمايز على أساس الموضوعات -مثلا- أن يأخذ الجامع على أساس الموضوعات وهو الكلمة مثلاً..، إذاً لماذا في الغرض تأخذ الجامع و في الموضوع لا تأخذ الجامع؟!!

الجواب : أن هذا الإشكال ناشيء من عدم التأمل فيما أفاده المصنف، توضيح ذلك:

أن الموضوع عند صاحب الكفاية إستكشفت وحدته من وحدة الغرض..، لأننا بحسب الفرض بنينا على أن الحاجة إلى الموضوع نشأت من لزوم التسانخ بين العلة و المعلول، والمعلول -فيما نحن فيه- هو الغرض و الأثر، هذا الغرض الواحد الفارد لا يمكن أن يكون معلولاً للمسائل المتعددة،

فاستكشفنا من وحدة الغرض وحدة الموضوع لكي يؤثر الواحد في الواحد..

فلما كان الموضوع من الأمور المستكشفة من الغرض فهو في عالم الاستكشاف متأخر رتبة عن الغرض ضرورة تأخر المستكشف عن كاشفه، وحينئذ المتقدم رتبة -وهو الغرض- إذا علم حصل به التمايز، فلا نكون بحاجة -بعد حصول التمايز- إلى تمايز آخر على أساس وحدة الموضوع لأنه يكون من تحصيل الحاصل ..

- الوجه الثاني: الذي يفهم من صاحب الكفاية، ثبت لدينا في المباحث السابقة أن موضوعية العلم لا تدور مدار العلم به بل تدور مدار وجوده الواقعي؛ لأن الموضوع للعلم عند المصنف هو علته، و مؤثرية العلة لا ترتبط بالوجود العلمي للعلة، فإذا كانت موضوعية الموضوع ترتبط بوجوده الواقعي فكثيراً ما لا يُعلم الموضوع والمميز يكون معلوماً.

بينما هذا لا يتأتى بالغرض؛ لأن الغرض هو الباعث نحو التدوين وهو باعث بوجوده العلمي، فالغرض لا بد أن يكون معلوماً، بينما الموضوع لا يشترط فيه أن يكون معلوماً، و المميز لا بد أن يكون معلوماً وهذا لا ينطبق إلا على الغرض..

* النتيجة: عند صاحب الكفاية العلوم تتمايز بالأغراض لا الموضوعات ولا المحمولات، بل لا يشترط أن نعرف الموضوعات تفصيلاً ..

وبهذا تم الكلام في المطلب الأول .

- المطلب الثاني: في موضوع علم الأصول.

بعد أن إتضح لدينا موضوع مطلق العلم، ما هو موضوع علم الأصول؟

* اختلف العلماء في تحديد موضوع علم الأصول على قولين:
- قول المعظم: أن موضوع علم الأصول شيء ثابت محدد معلوم.

- القول الثاني: -وهو مختار المصنف- أن موضوع علم الأصول نفس أمري ليس من الضروري أن يكون معلوماً، و هذا القول إتضح مما تقدم؛ لأن الحاجة إلى موضوع العلم من باب الحاجة إلى العلة، و العلة لا يشترط فيها أن تكون معلومة لأنها تؤثر بوجودها الواقعي.

نعم لنا أن نشير إلى هذا الوجود الواقعي بعنوان مشير، بأن نقول: موضوع العلم هو الكلي الجامع بين موضوعات المسائل، فأجمال العنوان لا يؤثر لأننا فرغنا من أن تمايز العلوم لا يكون بالموضوعات، فالتمايز يكون بالأغراض..
أما قول المعظم الذين حددوا الموضوع لعلم الأصول، فقد اختلفوا على قولين:

1- المشهور وإختره صاحب القوانين رحمه الله أن موضوع العلم هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة..

2- مختار صاحب الفصول أن موضوع العلم هو ذات الأدلة لا بوصف الدليلية، و هذا ما يعبر عنه: الأدلة الأربعة بما هي هي..

فالجامع المشترك بين هذين القولين هو الأدلة الأربعة (الكتاب، السنة، العقل، الإجماع)(5).

- الذين قالوا: بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة بوصف الدليلية، أشكل عليهم: بأن لازم ذلك خروج الكثير من مسائل علم الأصول عن علم الأصول، و هذا ما يحتاج إلى تقديم مقدمة:

في كل علم يوجد ثلاثة أمور:

الأمر الأول: المسائل و هي القضايا المركبة من موضوع ومحمول ونسبة.

الأمر الثاني: المبادئ التصورية وما يرتبط بشرح وفهم الموضوع أو المحمول.

الأمر الثالث: المبادئ التصديقية وهي ما بواسطتها يثبت المحمول للموضوع.

اتفق العلماء على أن العلم أحد معانيه إسم للمسائل، أما المبادئ التصورية والمبادئ التصديقية خارجة عن المسائل إنما تطلب في علم آخر تكون مسائل ذلك العلم.

ومن جملة مسائل علم الأصول (خبر الواحد حجة)، الموضوع هو (خبر الواحد)، والمحمول هو (الحجة) والحجة يعني دليل، أنت في هذه المسألة تبحث عن دليلية خبر الواحد، فإذا جعلت الموضوع هو الأدلة الأربعة بوصف الدليلية، يعني الدليلية

(5) و هذا نشأ من التأثر بالأصول السنية، لأنه من ناحية التدوين سبقونا إلى ذلك، لأن المعصوم قد انقطع عندهم في العقد الأول من الهجرة فاحتاجوا إلى تكميله بوضع قواعد ظنية .. هذا في مقام التدوين، لكن في مقام الجذور الأصولية الموجودة في روايات المعصومين عليهم السلام نحن أسبق .

والحجية جزء من الموضوع لا أنها محمول يحمل على الموضوع، فيصبح مسألة (خبر الواحد دليل أو حجة) ليست من المسائل؛ لأنه لم يثبت محمول لموضوع بل الدليلية صارت جزء من الموضوع، و هذا ما يعبر عنه بمفاد كان التامة..، **بينما في المسائل نبحث عن مفاد كان الناقصة، فنقول: (الفاعل مرفوع) يعني الفاعل الموجود في الخارج هل ثبتت له صفة الرفع(6) ..**

- لأجل ذلك قام صاحب الفصول وعزف عن مقولة المشهور و حذف قيد (الدليلية)، يقول: **الموضوع هو ذات الأدلة الأربعة، فعندما تقول: (الكتاب حجة) الدليل والحجية يعرض على الأدلة الأربعة، ولا يكون الدليل والحجة جزء من الموضوع؛ لأن الموضوع صار ذات الكتاب لا الكتاب بوصف الدليلية.**

*** المصنف رحمة الله عليه يقول: كلا القولين لا أقبل بهما، توضيح ذلك:**

أن واحداً من الأدلة الأربعة هو السنة وفي السنة، وفي السنة يوجد احتمالان:

- الأول: أن يُراد من السنة المعنى الإصطلاحي (قول المعصوم، وفعله، وتقريره)، أما الخبر بالمعنى الاصطلاحي

(6) هذا إذا جعلنا موضوع العلم هو الأدلة بوصف الدليلية، (الكتاب بوصف الدليلية) هذا المحمول (حجة) يصبح جزءاً من الموضوع، والمفروض أن المسائل عبارة عن إثبات محمول لموضوع مفروغ عن وجوده، لا إثبات أصل الموضوع، فنتحول المسائل إلى مباديء.

ليس من السنة، فالذي يرويه زراره حاكي عن السنة والحاكي غير المحكي..

- الثاني: أن يُراد من السنة الأعم من المحكي والحاكي، يعني: (قول المعصوم، وفعله، وتقريره) والحاكي عن هذه الأمور.. على الاحتمال الأول لا يكون خبر الواحد من الأدلة الأربعة، وعلى الإحتمال الثاني يكون خبر الواحد من الأدلة الأربعة. - أما على الإحتمال الأول: سواء أضفنا قيد الدليلية أم حذفناه، تخرج مسألتان عظيمتان من علم الأصول، الأولى: حجية خبر الثقة، الثانية: التعادل والتراجيح أو التعارض.

أما المسألة الأولى: فلأن موضوعها هو الخبر، والخبر (ليس كتاباً ولا عقلاً ولا سنة ولا إجماعاً)، لأن المفروض أن المراد من السنة هو المحكي لا الحاكي، وثبت لدينا أن موضوع العلم نسبته إلى موضوع المسألة نسبة الكلي إلى أفراده، و(خبر الواحد) ليس مصداقاً للأدلة الأربعة، فيلزم أن يكون بحثه في علم الأصول بحثاً إستطرادياً.

المسألة الثانية: الخبران المتعارضان، هذه المسألة أيضاً موضوعها (الخبر) ترجيحاً أو سقوطاً أو تخييراً - على إختلاف الآراء- والخبر ليس الأدلة الأربعة .

درس ٥:

ص ٨، قوله رحمه الله: (ورجوع البحث فيهما -في الحقيقة- إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد..)

ما زال البحث في تحديد موضوع لعلم الأصول، واتضح لدينا أن المشهور بين العلماء هو أن موضوع علم الأصول عبارة عن الأدلة الأربعة على اختلافٍ بينهم في إضافة قيد (الدليلية) وعدمه، والمصنف يرى أنه يوجد في المباحث الأصولية بالحمل الشائع مبحثان مهمان من أمهات المسائل الأصولية ينبغي استطراد البحث فيهما بناءً على تحديد موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة، وهما مبحث حجية خبر الثقة ومبحث التعارض، وهذا الإشكال لا يُفرق فيه بين الالتزام بإضافة قيد (الدليلية) وعدمه؛ لأنه على كل حال الحجية التي هي محمول وموضوع في كلا المسألتين تعرض على الخبر أو الخبرين، والخبر -بحسب الفرض- ليس من السنة (7)...

- الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في بداية البحث عن حجية الخبر تعرض لهذا الإشكال وأجاب عنه (8)، وحاصل جوابه: أن البحث عن حجية الخبر -في الحقيقة- يرجع إلى البحث عن ثبوت السنة بواسطة الخبر، فعندما يقال: (الخبر حجة) يعني ذلك أن السنة هل تثبت بواسطة الخبر أم لا؟، فعلى أي مبنى من المباني الآتية في تفسير الحجية (9)، عندما يقال: (الخبر

(7) لأننا نبحت عن احتمال أن من المراد من (السنة) هي السنة الاصطلاحية.
 (8) مما ينبغي أن يعلم أن هذا الجواب أفاده الشيخ الأعظم في خصوص مسألة حجية الخبر، إلا أن الأخوند لوحده الملاك بين مبحث الخبر الواحد و الخبرين المتعارضين عمم جواب الشيخ على الخبرين المتعارضين.
 (9) كما سوف يأتي.

حجة) يرجع البحث لَبّاً و جوهرأ إلى قولنا: أن الآثار الثابتة للسنة هل تترتب بتوسط الخبر، فمرجع البحث إلى ثبوت السنة وآثارها بتوسط الخبر.

وهكذا الحال في الخبرين المتعارضين، إذ أن مرجع البحث في الخبرين المتعارضين يرجع إلى أن السنة بأي من الخبرين تثبت؟، فهل تثبت بالخبر الموافق للكتاب؟، المخالف للعامة؟، الذي راويه أعدل؟، فحتى البحث عن الخبرين المتعارضين يرجع لَبّاً إلى البحث عن ثبوت السنة..

- إذا آل البحث إلى البحث عن ثبوت السنة، والسنة أحد أجزاء موضوع علم الأصول.

- الآخوند الخراساني رحمة الله عليه لا يرتضي جواب الشيخ الأعظم (10)، وحاصل جوابه الذي يستفاد من كلماته هنا: أن الشيخ الأعظم أرجع البحث في هذين المطلبين المهمين إلى البحث عن ثبوت السنة، فيحقق لنا حينئذ أن نسال: عن المراد من السنة؟، لا يخلو، إما أن يكون المراد الثبوت الواقعي، وإما أن يُراد الثبوت التعدي.

أما الأول: فهو بمعنى: أن يكون الخبر واقعاً في سلسلة الوسائط التي التي تثبت وجود السنة، فحينئذ يرجع البحث إلى إثبات نسبة الوجود للماهية، لأنه يقع واسطة في سلسلة وجود الشيء. ففي الواقع نريد أن نثبت الوجود للشيء، والبحث عن إثبات الوجود للشيء بحث عن نسبة الوجود للماهية، والبحث عن

10() المصنف تعرض للجواب على الشيخ في هذا الكتاب في موضعين، الأول: هنا. والثاني: في مبحث حجبة خبر الواحد، وعلى الرغم من التشابه بين الجوابين الذين ذكرهما المصنف يوجد بينهما تفاوت..

نسبة الوجود للماهية - وهو يسأل عنه بـ(هل) البسيطة- يرجع إلى البحث عن مفاد (كان) التامة..

ففي قولنا: (الخبر حجة) بمعنى: هل توجد السنة بالخبر؟، والبحث عن وجود السنة ومفاد (كان) التامة تقدم أنه يكون من المباديء التصورية للعلم لا من المسائل؛ لأن البحث في المسائل بحث عن إثبات عوارض الماهية للماهية الموجودة، وليس البحث عن إثبات الوجود للماهية..

فبناءً على إرادة الثبوت الواقعي - وإن كنا نبحث عن ثبوت شيء للسنة- لكنه لا يكون من المسائل بل من المباديء؛ فيعود الإشكال جذعاً(11).

و أما الثاني: إن أريد من الثبوت في كلام الشيخ الأعظم هو الثبوت الظاهري التعبدي لا الواقعي -كما هو الظاهر-، والمقصود من الثبوت التعبدي: أن الشارع المقدس قد عبدنا بإعطاء الآثار الثابتة للمحكي وهو السنة إلى الحاكي وهو الخبر، فمثلاً من الآثار الثابتة لقول المعصوم هو وجوب المتابعة هذا الأثر الثابت للمحكي الشارع يقول أنا أعطيه للحاكي، وهذا الثبوت تعبدي..

11) البحث عن إثبات الموضوع أو إثبات المحمول (المباديء)، هذا من الأصول الموضوعية التي تدرس في علم آخر، يعني في أي علم من العلوم نفرض الموضوع موجوداً تصوراً و ثبوتاً، ثم نبحث عن ثبوت شيء له، أما بحث ثبوت الموضوع يكون في علم آخر، ثم ننقل الكلام إلى العلم الآخر إذا احتاج إلى مقدمات تصورية وتصديقية، وهكذا .. إلى أن نصل إلى العلم الذي يكون الوجود فيه ضروري وهو الفلسفة الأولى، فأصل وجود الموضوع لا يوجد في العلم ..

فإذا كان مرجع القول في حجية خبر الواحد إلى السنة هل موجودة أم غير موجودة، هذا بحث عن إثبات الوجود للماهية يعني بحث عن ثبوت الموضوع و في المسائل نبحث عن شيء للموضوع الثابت لا عن ثبوت الموضوع .

* هذا المعنى وإن كان لا يرد عليه ما ورد في المعنى الأول، بمعنى لا يلزم أن يكون البحث في مسألة حجية الخبر بحثاً عن مفاد (كان) التامة، بل يكون البحث عن مفاد (كان) الناقصة..

* ولكن القضية المتحيّثة بالكون الناقص يكون موضوعها هو ذات الخبر لا السنّة؛ لأن مرجع قولنا: (الخبر حجة) أن الخبر عبدنا الشارع بثبوت آثار السنّة له، هذه القضية موضوعها ذات الخبر، وقد فرغنا في الدروس السابقة عن أن موضوع العلم هو عين موضوع المسألة، وموضوع العلم -بحسب الفرض- هو (الكتاب، السنة، العقل، الإجماع)، وموضوع المسألة هو الخبر والخبر ليس مصداقاً لهذه الأمور الأربعة.

هذا كله لو أردنا من السنّة هو المعنى الإصطلاحي وهو قول المعصوم أو فعله أو تقريره.

- أما على الإحتمال الثاني: لو أردنا من السنّة الأعم من الحاكي والمحكي..

حينئذٍ يصح جواب الشيخ الأعظم على الإشكال لو أراد من الثبوت هو الثبوت التعبدي؛ لأن موضوع المسألة هو الخبر والخبر نسبته إلى السنّة بالمعنى الأعم نسبة المصداق إلى الكلي، فلا يرد الإشكال وكلام الشيخ صحيح.

و لكن لا يَسَلَمُ هذا الموضوع (الأدلة الأربعة)، فهناك إشكال آخر حاصله:

أن هناك جملة من مباحث علم الأصول لا يكون البحث فيها عن الأدلة الأربعة حتى بعد تعميم السنة إلى الأعم من الحاكي والمحكي..

المثال الأول: من جملة المباحث التي اتفق العلماء على أصوليتها والتي تدرج في مباحث الألفاظ (صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب) فهذه المسألة مركبة من موضوع ومحمول، موضوعها (صيغة الأمر) ومحمولها (الظهور في الوجوب)، فالظهور في الوجوب عارض على صيغة الأمر لا من حيث أن الصيغة كتاباً أو سنةً أو عقلاً أو إجماعاً؛ لأن في ظهور صيغة الأمر في الوجوب يوجد ثلاث مباني:

- المبنى الأول: أنها ظاهرة في الوجوب وضعاً، وعلى هذا المبنى لا يختص البحث بالأدلة الأربعة، فالظهور في الوجوب لم يوضع في الصيغة من حيث أن الصيغة واردة في آية أو رواية..

- المبنى الثاني: أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب إطلاقاً عن طريق مقدمات الحكمة، والإطلاق ومقدمات الحكمة لا يختص بالآية أو الرواية..

- المبنى الثالث: أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب عقلاً، بمعنى: أن العقل يدرك الإلزام عندما يصدر الأمر من العالي إلى الداني من دون أن تكون معه قرينة على الترخيص، وهذه لا يفرق فيه بأن يكون وارد في سنة أو كتاب أو غيرها..
فبناءً على ذلك موضوع هذه المسألة (صيغة الأمر) وصيغة الأمر أعم من أن تكون واردة في كتاب أو في سنة..

وبالدقة الفنية الظهور في الوجوب يعرض على الآية القرآنية -مثلاً- بتوسط صيغة الأمر، وصيغة الأمر واسطة خارجية أعم (لأن صيغة الأمر ليست جنساً ولا فصلاً للآية)، والواسطة الخارجية الأعم من العوارض الغريبة..

المثال الثاني: (حجية الشهرة) هذه ليست من مباحث الألفاظ، الحجية ثابتة للشهرة والشهرة ليست من مختصات السنة، إذ قد تتصف الفتوى بالشهرة فهي واسطة خارجية أعم..
* من هنا قد يقول قائل: يوجد نقطتان إذا إلتفتنا إليهما يبطل إشكال المصنف..

النقطة الأولى: أن موضوع العلم عند المصنف لا يقوم على أساس نوعية الواسطة هل هي داخلية أو خارجية أو أعم أو أخص، بل يقوم على أساس أن لا تكون الواسطة واسطة في العروض حتى لو كانت مباينة، وهذا المبنى للمصنف هو عين مبنى صاحب الفصول.

النقطة الثانية: أن الذي عمم السنة إلى الأعم من الحاكي والمحكي هو صاحب الفصول.

- بناءً على هاتين النقطتين لا يرد إشكال على صاحب الفصول؛ لأن الظهور في الوجوب وإن كان بواسطة الأعم يعرض على الآية، ولكن بعد أن يعرض على الآية يصح أن نقول: -حقيقة- أن (أقيموا الصلاة) ظاهرة في الوجوب..

فبناءً على كون المدار في صيرورة المسألة من مسائل العلم أن لا يكون ثبوت المحمول للموضوع من الواسطة في العروض، وبما أنها تعرض على الخبر، والخبر عند صاحب الفصول سنة فلا يرد الإشكال على صاحب الفصول.

هذا الإشكال موجود في كثير من الحواشي، ولكن باعتقادي لا يرد على المصنف، لأنه:

أولاً: المصنف بصدده محاكمة الشيخ الأعظم، والشيخ الأعظم في الرسائل ينص على أن (الصحيح ما عليه المشهور ولا

حاجة إلى ما تكلفه البعض ..) ويقصد منه صاحب الفصول، فالشيخ الأعظم يتبنى في موضوع العلم نظرية المشهور القائمة على أساس التفريق بين العوارض الذاتية والغريبة من ناحية نوعية الواسطة داخلية أو خارجية..

ثانياً: لو تنزلنا وتبنينا ما ذكره صاحب الفصول، فإننا نسلم النقطة الأولى من كلام صاحب الفصول وهو أن التفريق بين العوارض الذاتية والغريبة قائم على أساس الواسطة في العروض وغيرها، ولكن لا نسلم النقطة الثانية وهي أن المراد من السنة الأعم من الحاكي و المحكي، إذ يلزم من ذلك أن يراد من الكتاب الأعم من الحاكي والمحكي، فلو ترجم القرآن الكريم أو نُقل بالمعنى تترتب عليه آثار القرآن الكريم من الحجية..

فيثبت من هذا المنطلق فتوى المصنف أنه لا يوجد تحديد لموضوع علم الأصول، يكفي أن نشير إليه إشارة و هو الجامع بين موضوعات مسائله ..

درس ٦:

ص ٩، قوله رحمه الله: (ويؤيد ذلك تعريف الأصول، بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية)، وإن كان الأولى..)

المصنف رحمة الله عليه ساق البحث في التعريف لا على أساس أنه بحث مستقل في المقدمة كما هو المتعارف عند علماء الأصول في العصور المتأخرة، حيث يبحثون -عادة-

في المقدمة عن التعريف والموضوع والغرض، بل ساق البحث في التعريف على أساس لأنه تأييد لما اختاره في موضوع علم الأصول..

في الابتداء نذكر -أولاً- وجه التأييد، ثم -ثانياً- نبين لماذا لم يتعرض إلى تعريف علم الأصول على وجه الاستقلال، ثم -ثالثاً- نشرح تعريف المشهور، ثم نبين وجه عدول المصنف من تعريف المشهور إلى تعريف جديد..

- الأمر الأول: وجه مؤيدية تعريف علم الأصول لمختار المصنف..

تقدم فيما سبق أن دعوى المصنف تتلخص في عقدين:

- العقد الأول: العقد الإيجابي، وهو أن موضوع علم الأصول هو الجامع بين موضوعات مسائله، وقد برهنا على هذا العقد في الدروس السابقة.

- العقد الثاني: العقد السلبي، وهو أن تحديد موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة ليس بصحيح، وبرهنا عليه أيضا في الدروس السابقة.

هذا التعريف الذي شاع بين المتأخرين من زمن صاحب القوانين رحمة الله عليه وإلى وقتنا الحاضر، الوجه في كونه مؤيد أنه لم يحدد بالأدلة الأربعة، حيث قالوا: **العلم بالقواعد..** القواعد في اللغة جمع معرف باللام، والجمع المعرف باللام -عندهم- يدل على الإستيعاب والشمول، نعم اختلفوا أنه هل نحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة في مدخول الجمع -وهو المفرد- لكي نثبت الإستيعاب والشمول أم لا نحتاج إلى ذلك

بل نفس الجمع المحلى باللام قد وُضع في اللغة العربية للدلالة على الإستيعاب؟

فإذا متفق عندهم على استفادة الإستيعاب بالجمع المعرف اللام، وإنما الخلاف في شيء آخر.

فإذا كانت (أل) الداخلة على الجمع تدل على العموم والشمول والإستيعاب فهذا يتنافى مع تحديد الأدلة بالأربعة، كان عليهم أن يقولوا: العلم بالقواعد الأربعة أو الأدلة الأربعة، لا أن يطلقوا كلمة (القواعد) عن كل حدٍ وقيد.

إذاً هذا الشمول المستفاد من كلمة (القواعد) قرينة على أن من حدد الموضوع بالأدلة الأربعة مخالف لما إرتكز عليه أذهان أصحاب هذا التعريف وهم المشهور.

- يبقى سؤال: إذا كان الأمر كذلك، لماذا لا يكون هذا الشيء دليلاً، لماذا تنزل المصنف من الدليلية إلى المؤيدية؟
الذي ينسجم مع ذوق المصنف في مباحث مختلف من هذا الكتاب، هو عدة وجوه:

- الوجه الأول: أن (أل) من المحتمل أن تكون للعهد، بإعتبار: أنه إذا رجعنا إلى الكتب المتعارفة في علم الأصول كالقوانين والهداية والفصول لوجدنا أن البحث في التعريف استطرادي وليس هو البحث الأساسي -و سوف أذكر السر في ذلك-، وأن البحث الأصلي في هذه المقدمة هو البحث عن الموضوع، فيمكن أن يكون تعريف (القواعد) إشارة إلى ذلك الشيء المعهود (أي القواعد المعهودة)، وثبت في محله أن (أل) الداخلة على الجمع إنما يستفاد العموم منها إذا لم تكن للعهد، فإذا كانت للعهد لا تدل على العموم.

لقائل أن يقول: إن هذا الوجه لا يتناسب مع ذوق المصنف، باعتبار أنه سوف يأتي في أواخر القسم الأول من الكفاية أن المصنف ينكر وجود (أل) عهدية، ويرى أن (أل) للتريين ولمح الوصف وليست للتعريف، ويدعي عدم وجود اشتراك بين الرجل وبين الحسن و الحسين عليهما السلام، لأن الألف واللام في الجميع بمعنى واحد لا يوجد اشتراك لفظي (واحدة للتريين، وواحدة للتعريف، وواحدة للتريين، أو للمح الوصف، بل الكل للتريين)، فحمل الألف واللام على العهد يتنافى مع بحث المصنف في العام والخاص.

الجواب: سوف يأتي في بحث الاستصحاب عند الاستدلال بصحيفة زرارة الأولى على حجية الإستصحاب قوله: (لأنك كنت على يقين من وضوئك، وليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) هناك المصنف ذكر احتمال أن تكون (أل) للعهد، وإن أشكل عليه بالتهافت. لكن الجمع بين كلماته يقتضي أن ما ذكره في العام والخاص ناظر إلى الوضع الأولي، واستفادة العهد تارة والجنس أخرى والحضور ثالثة.. إنما يكون بواسطة القرينة..

فيمكن هنا بواسطة القرينة أن يكون البحث الأساسي عن الموضوع قرينةً على إرادة العهد، وإن كانت الألف واللام بحسب وضعها الأولي موضوعاً للتريين..

هذا الوجه الأول ..

- الوجه الثاني: أن هناك مبنى للمصنف رحمة الله عليه سوف يتكرر معنا كثيراً، وملاك هذا المبنى سوف نذكره في بحث المشتق وبالخصوص عندما نتكلم عن النزاع القائم بين الشيخ

الرئيس وبين الفارابي في أن عقد الوضع(12) في قولنا:
(الإنسان ناطق) -مثلاً- هل ينحل إلى قضية ممكنة بالإمكان
العام أو إلى قضية مطلقة وقضية فعلية؟

في هذا البحث سوف يصرح المصنف: أنه لا يطلع على
الجنس والفصل الحقيقي إلا خالق الأشياء، وإنما أسماء
المناطق جنساً وفصلاً إنما هي خواص قريبة أطلقوا عليها اسم
الجنس والفصل، فإذا كنا لا نعرف الجنس والفصل فلا يوجد
تعريف حقيقي؛ لأن التعريف الحقيقي يكون بالجنس والفصل،
فهذه التعاريف ليست حقيقية فيمكن التعريف بالأعم، فسلمنا
أن (القواعد) (13) تدل على العموم لكن من باب التعريف
بالأعم فلا يكون دليلاً..

- الوجه الثالث: سلمنا أن التعريف الحقيقي ممكن، وأن الألف
واللام ليس للعهد، ولكن مع ذلك لا يتم الإستدلال، إذ كثيراً من
العلماء ما يقعون في التهافت فيقولون في مكان شيء وفي
مكان آخر شيء آخر..

**لأجل ذلك لا يصلح أن يكون تعريف المشهور دليلاً على
المدعى و إنما مؤيد.**

- الأمر الثاني: لماذا لم يكن البحث عن التعريف من المطالب
الأصلية في هذه المقدمة؟

السبب في ذلك في المعالم، حيث الشيخ حسن رحمة الله عليه
في معالم الأصول يبدأ الأصول بعد مقدمته حول أهمية العلم

(12) عقد الوضع يعني: الموضوع.

(13) في قولهم: (العلم بالقواعد الممهدة..).

والروايات الواردة في الحث على العلم وطلبه.. يبدأ كتابه في تعريف علم الفقه ولا يذكر تعريف لعلم الأصول، لأنه من خلال تعريفه لعلم الفقه يُريد أن يوجه رسالة ويؤكد على مطلب، و هو: أن البحث الأصولي بحث في خدمة الفقه وليست له استقلالية فهو من العلوم الآلية، والعلوم الآلية ليس من الضروري أن تكون مشتملة على مسائل متشخصة في إطار تعريف معين، بل يكفي أن تشترك في غرضيتها في خدمة علم الفقه، فلذا لم يأتي بتعريف لعلم الأصول، والمصنف رحمة الله عليه مشى على هذا المنوال، لأجل ذلك لم يكن هناك بحثاً مستقلاً..

- الأمر الثالث : في شرح هذا التعريف.

عادة المركب لا يعرف إلا بمعرفة أجزائه، فما هو المراد من (العلم، القواعد، الممهدة..).

1- العلم، كلمة (علم) في العلوم الشائعة تطلق على معانٍ خمسة (تصور، تصديق، مطلق الإدراك، الملكة، المسائل).

2- القواعد، مفردها (قاعدة) وقع الخلاف بينهم في أنه هل يشترط في القاعدة أن تكون مسألة أو لا يشترط؟، وعلى أساس هذا الاختلاف الذي أشار إليه صاحب الفصول اختلفوا في تعريف القاعدة إصطلاحاً..

* فالذي قال لا يشترط في القاعدة أن تكون مسألة، عرفها:

بالأمر الكلي الذي ينطبق على مصاديقها..

* والذي يشترط في القاعدة أن تكون مسألة، عرفها: بالقضية

الكلية التي تنطبق على مصاديقها..

- 3- **الممهّدة أو الممهّدة**، المشهور بينهم أنها تُقرأ **(الممهّدة)** على أساس اسم المفعول، لا على أساس أنها اسم الفاعل..
- 4- **لاستنباط**، اللام للغاية فالغرض من هذا التمهيد هو استنباط الحكم الشرعي (14).

❖ هذا التعريف بعد أن أيد به المصنف القضية السلبية المتقدمة (15)، قال: **(الأولى أن نعدل عنه ..)**

هنا وقع الخلاف بينهم أن هذه الأولوية هل هي أولوية تعيينية أو ليست أولوية تعيينية؟

* فإذا قلنا: **(أولى)** أفعل تفضيل فإذا كانت على بابها نستفيد المفاضلة، وهي المشاركة في الصفة مع زيادة، فإذا أخذنا **(أولى)** على بابها يعني تعريف المشهور حسن لكن هذا أحسن، فلا تكون الأولوية أولوية تعيينية.

* وإذا قلنا: **(أولى)** هنا على خلاف بابها، كقولهم: **(العادل و الأشج أعدلا بني مروان)** يعني: عمر بن عبدالعزيز و خالد، فلا يوجد عدول في بني مروان، فأعدلا يعني عادلا ولا يعني أفعل تفضيل، أو كقوله تعالى: **(الله أعلم حيث يجعل ..)**، فإذا كانت على خلاف بابها فالأولوية تعيينية .

- **لكن على وفق مبنى المصنف في التعاريف أرى لا داعي** لأن نخرج أفعل التفضيل عن بابها، لأن المصنف -كما سوف

14) الاستنباط مأخوذ من (النبط) وإنما سمّوا جماعة من العرب بالنبط لأن كان عملهم استخراج الماء، فالاستنباط بمعنى استخراج الماء، فأطلق على مطلق الاستخراج، ثم في علم الأصول أُصطلح فيه على استخراج الحكم الشرعي من الأدلة المعينة.

15) و هو أن تحديد علم الأصول بالأدلة الأربعة غير صحيح.

يأتي- في مباحث متعددة (في الواجب المشروط، في العام والخاص، في المطلق والمقيد) سوف يصرح بأنه لا معنى للإشكال على هذه التعاريف ما دامت ليست تعاريف حقيقية، فمقتضى ذلك نحافظ على كون (أولى) على بابها.

❖ عرف المصنف علم الأصول بأنه (صناعة ..)، فعدل عن كلمة (علم) إلى (صناعة) فعلم الأصول فن، وهذه الكلمة شاع إطلاقها في العلوم الآلية، ففي هذه الكلمة إشارة إلى آلية علم الأصول ..

- الأمر الرابع: وجه أولوية تعريف المصنف.

الذي نفهمه من تعريف المصنف أن هناك مؤاخذات على تعريف المشهور جعلته يعدل عن تعريفهم:

* المؤاخذة الأولى: أن تعريف المشهور لا يشمل الأصول العملية؛ لأن المصنف أضاف (أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل ..) يعني من إضافته لهذا الشق فهمنا أن تعريف المشهور لا يشمل الأصول العملية، لأن المشهور أخذوا في تعريف المسألة الأصولية أن تكون ممهّدة لإستنباط الحكم الشرعي، والأصول العملية قاعدة لا يستنبط منها حكم شرعي، لأن الأصل العملي إنما تصل إليه النوبة عند اليأس والجهل بالحكم الشرعي (يعني في عين الوقت الذي تتمسك فيه بالأصل أنت جاهل بالحكم الشرعي)، الجاهل بالحكم الشرعي لا يقال في حقه أنه إستنبط الحكم الشرعي، وإنما هي أصول لتشخيص

الوظيفة عند الحيرة والجهل بالحكم الشرعي، وحتى يدخلها قال: (أو التي ينتهي إليها -المجتهد- في مقام العمل ..).
* المؤاخذه الثانية: أنه لا يشمل الظن الإسنادي بناءً على الحكومة.

أولاً: ما هو الظن الإسنادي؟، وثانياً: ما هي الحكومة؟، وثالثاً: لماذا لا يشملها؟

سوف يأتي معنا -إن شاء الله- في القسم الثاني من الكتاب، تقسيم الظن إلى قسمين:

1- ظن خاص، ويعبر عنه بـ (العلمي)، وهو الظن الذي قام الدليل على إعتباره بعنوانه، فالظن المستفاد من خبر الواحد قام الدليل على إعتباره بعنوان أنه خبر لا بعنوان أنه مطلق الظن.

2- ظن عام، وهو إذا فقدت الأدلة الخاصة، لنفترض أن آية النبأ لم نقبل دلالتها على حجية الخبر وكذلك بقية الآيات، وسيرة العقلاء، والروايات.. كلها لم نقبل دلالتها على حجية الخبر، فلا يوجد عندنا دليل يثبت حجية الخبر بعنوان الخبر، **فحينئذٍ** تصل النوبة إلى ما يسمى بمقدمات الإسناد، يقال: انسد باب العلم وانسد باب العلمي..

و إذا انسد باب العلم و العلمي، قالوا: بمقتضى مقدمات نعمل بمقتضى ما يفيد الظن، فنرجع مرة ثانية ونأخذ بخبر الواحد لكن لا من باب أنه خبر واحد، بل من باب يفيد الظن، هذا نسميه بـ(مقدمات الانسداد)..

اختلفوا في هذه المقدمات ماذا تنتج؟

1- رأي يقول: بعد تمامية هذه المقدمات نستكشف أن الشارع حكم بحجية الظن، يعني وظيفة هذه المقدمات إستكشاف حكم الشارع، هذا يقال له مبني (الكشف)..

2- جماعة قالوا: الشارع ليس له حكم حتى نستكشف هذا الحكم، وإنما نتيجة هذه المقدمات أن العقل يحكم بالحجية، وهذا ما يسمى مبني (الحكومة)..

* الإشكال على تعريف المشهور يكمن في الظن الإنسدادى
بناءً على الحكومة، إذ لا يوجد حكم شرعي حتى يستنبط، وإنما تكون مثل الوظيفة العملية كالبراءة العقلية، هنا العقل يحكم بالبراءة، فلا يوجد حكم شرعي..

فبناءً على ذلك ينبغي أن تكون الأصول العملية والظن الإنسدادى خارجاً عن علم الأصول.

إن قلت: فلتكن حاجة عن علم الأصول، و ليكن البحث عنها استطرادي بلا حاجة إلى تجشم عناء إدخالهما في علم الأصول

يجيب المصنف: أن البحث الإستطرادي يتميز بميزة مفقودة في المقام، وهو أن لا يزيد البحث الإستطرادي على أصل البحث، و الأصول العملية تشكل نصف علم الأصول تقريباً، فلا يعقل أن يكون هذا البحث الطويل العريض الذي نبخته في علم الأصول أن يكون خارجاً عن علم الأصول، فهما من صميم علم الأصول و لا بد من إدخالهما في التعريف.

والحمد لله رب العالمين.

درس ٧:

الأمر الثاني: الوضع.

ص ٩، قوله رحمه الله: (الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما)

يقع الكلام في الامر الثاني في هذه المقدمة والذي عقده المصنف رحمة الله عليه للبحث عن الوضع وأقسامه..

* في البداية يشرع المصنف بتعريف الوضع، ويعرفه بتعريف مغاير للتعريف المشتهر بين علماء الأصول، حيث كان التعريف الشائع عندهم عبارة عن (تعيين اللفظ للمعنى أو تخصيص اللفظ للمعنى)، توضيح ذلك:

أنه مما لا شك فيه أن اللفظ من مقولة تختلف عن مقولة المعنى، فالمعنى من مقولة الكيف المفهوم، واللفظ من مقولة الكيف المسموع، وعلى الرغم من ذلك نجد أن اللفظ بمجرد سماعه ينتقل الذهن الى المعنى، فهذه الظاهرة لفتت نظر العلماء في تفسيرها، فمع الاختلاف بين المقولتين كيف صار اللفظ مستوجبا للانتقال إلى المعنى؟

* هناك نظريتان في تفسير هذه الظاهرة:

- النظرية الاولى: القائمة على تفسير هذه الظاهرة تفسيراً تكوينياً⁽¹⁶⁾، التي تقول أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية كالعلاقة الموجودة بين النار والدخان، فكما أن الانتقال من الدخان الى معرفة النار نشأ من علاقة تقتضيها ذات النار

¹⁶() و هو ما نسب الى سليمان بن عباد الصيمري من أئمة المعتزلة.

والدخان، كذلك الحال بين الألفاظ والمعاني، فهذا المسلك يفسر الظواهر الوضعية على أساس قانون العلية وعالم التكوين.

- النظرية الثانية: القائمة على تفسير هذه الظاهرة بتفسير إعتباري، وهذا ما يحتاج الى توضيح:

الأمر الاعتبارية بالمعنى العام تنقسم إلى نحويين:

النحو الأول: أن يكون بين أطراف الأمور الاعتبارية هيئة خاصة، فمثلا الفوقية والتحتية من الأمور الاعتبارية بالمعنى العام (وإلا هي بالمعنى الخاص أمر انتزاعي)، ونلاحظ أن هذا الأمر الاعتباري نشأ من كيفية خاصة للسقف والأرض، لولا هذه الكيفية الخاصة لما انتزعا الفوقية للسقف والتحتية للأرض.

النحو الثاني: الذي لا ينشأ من كيفية خاصة، مثلا النسبة القائمة بيني وبين هذه العباءة وهي نسبة الملكية في أي موقع تكون العباءة وأكون أنا تبقى هذه النسبة قائمة، فلم ينشأ هذا الأمر الاعتباري من كيفية مكانية خاصة بين المالك والمملوك.

النظرية الثانية في تفسير الوضع على أساس أنه أمر اعتباري لكنه ليس من قبيل الأمر الاعتبارية بالنحو الأول، بل من الأمور الاعتبارية بالنحو الثاني.

فإنّ اللفظ بعد حصول العلة الوضعية بينه وبين المعنى والعلم بهذه العلة الوضعية يكون تصوره منشأ لتصور المعنى من دون أن يكون ذلك منوطا بكيفية خاصة بين اللفظ والمعنى..

و هذا ما يسمى بمسلك الاعتبار، في قبال المسلك الاول و هو
الدلالة الذاتية (17).

❖ تعريف الوضع:

لكي يكون تعريف الوضع ناجحا لا بد أن يشتمل على
خصوصيتين:

الاولى: أن يكون متضمنا لتفسير الوضع على أساس نظرية
الاعتبار بعد البناء على بطلان النظرية الاولى.
الثانية: أن يكون تفسير الوضع حاكيا عن جميع أقسام الوضع،
بمعنى أن يكون جامعا،

⊗ التعريف السائد للوضع عبارة عن: (تخصيص أو تعيين
اللفظ لمعنى من المعاني).

هذا التعريف بنظر المصنف لا تتوفر فيه كلا الخصوصيتين:
* أما الخصوصية الثانية: سوف يأتي أن الوضع ينقسم إلى
وضع تعيني ووضع تعيني، وهذا التعريف للوضع لا
يستوعب القسمين، فان الوضع التعيني وإن كان فيه تعيين
وتخصيص من واضع ما، إلا أن الوضع التعيني الناشيء من
كثرة الاستعمال لا يوجد فيه تعيين وتخصيص، فبناء على ذلك
لا يشمل هذا التعريف هذا القسم من الوضع، فالتعريف غير
جامع .

17) طبعا اصحاب هذا المسلك ايضا اختلفوا على وجوه متعددة جماعة ذهبوا الى ما
يسمى بالتعهد , و جماعة ذهبوا الى مسلك العلامة و الالية و القرن الاكيد ... , كل
ذلك لم يتعرض له المصنف , و انما اکتفى المصنف بتعريف الوضع

* وكذلك هذا التعريف غير مشتمل على الخصوصية الأولى،
توضيحه:

التخصيص فعل إختياري للفاعل (يعني هناك ذات خصصت هذا الشيء لذاك الشيء)، وهذا الفعل الإختياري لوحده لا يكفي لتفسير منشأ هذه العلة الوضعية، فلو قلت لكم ألف مرة خصصت هذا الكتاب لهذا الجدار لن تنشأ بمجرد ذلك هذه العلة، فتعريف الوضع بالتخصيص أو التعيين لا يسلط الضوء على تفسير منشأ هذه العلة.

✓ فلالإشكالين المتقدمين قام المصنف رحمة الله عليه وغير التعريف، فقال: (الوضع عبارة عن نحو اختصاص) هنا أولاً: لا بد من تفسير (الإختصاص)، وما هو فرقه عن (التخصيص)، وثانياً: في بيان السبب الذي لأجله عبر المصنف (نحو اختصاص) ولم يقل (تخصيص).

* أما الأول: (الإختصاص) افتعال وهو نتيجة الفعل ونتيجة المصدر، فالوضع بنظر المصنف ليس هو مجرد فعل الواضع وإنما هو شيء ناشيء عن فعل الواضع خصصه فتخصص وحصل الاختصاص فالوضع من مقولة الإختصاص، بعد تحقق شيء في عالم الخارج -إما من واضع ما أو إما من كثرة الاستعمال- تحصل هذه العلة وهذا الربط بين اللفظ والمعنى فيحصل الاختصاص.

* أما الثاني: المصنف عبر (نحو اختصاص) ولم يعبر (اختصاص)، البعض يرى أن السر في ذلك: أن الإختصاص

إنما يكون في الأمور التكوينية التي بينها علاقة العلية والمعلولية، وبين اللفظ والمعنى لا يوجد علاقة العلية والمعلولية، فلأجل ذلك عبر (نحو اختصاص).

هذا التفسير لا دليل عليه فان الذي يفهم من العبارة أنه عبر (نحو اختصاص) للإشارة إلى نوع خاص من الاختصاص وهو النوع الذي يحصل من عامل كمي (18) أو من عامل كيفي (19) فتعلق في ذهنهم تلك العلاقة بين اللفظ والمعنى، فنحو اختصاص يعني نوع من أنواع الاختصاص.

❖ تقسيم الوضع:

بعد وضوح التعريف انتقل المصنف إلى بحث آخر وهو تقسيم الوضع، فهناك تقسيمات متعددة للوضع، وقرأنا في المنطق أنه كلما تكثرت تقسيمات الشيء الواحد نحتاج إلى أسس متعددة تكون منشأ للقسم (20).

الوضع بأي تفسير فسرناه عبارة عن قضية حملية موضوعها اللفظ ومحمولها المعنى، وقرأنا في المنطق أن القضية الحملية يحتاج الجزم والإذعان والتصديق بها إلى تصورات ثلاثة:

1 – تصور الموضوع.

2 – تصور المحمول.

¹⁸ () كثرة الاستعمال.

¹⁹ () الحدث الذي يحصل في ظرف معين.

²⁰ () فالكلمة – مثلا – من حيث التعريف و التنكير نقسمها الى معرفة ونكرة، ومن حيث عدد الحروف نقسمها إلى ثلاثي و رباعي ... وهكذا، فكلمة واحدة قسمناها بتقسيمات وكل تقسيم لا بد له من أساس.

3 – تصور النسبة.

وعلى هذا الأساس نجد علماء الأصول قسموا الوضع تارة بلحاظ تصور اللفظ، و أخرى بلحاظ تصور المعنى، ولا يوجد تقسيم بلحاظ تصور النسبة، و أيضاً قسموا الوضع بلحاظ المنشأ، فتصبح التقسيمات ثلاثة.

● **التقسيم الأول:** الذي أشار إليه في تعريف الوضع و هو التقسيم بلحاظ المنشأ، تقسيم الوضع الى تعيني وإلى تعيني، لأن العلة الوضعية و هذا الاختصاص الخاص إما أن ينشأ من كثرة الاستعمال فالوضع (تعيني)، وإما أن لا ينشأ من ذلك فالوضع (تعيني)، **وتعريف المصنف** ينطبق على كلا القسمين، بخلاف تعريف المشهور فإنه لا يشمل إلا الوضع التعيني. (21) (22)

● **التقسيم الثاني :** تقسيم الوضع الى نوعي وشخصي.

(21) هذا على نحو الاختصار و سوف يأتي بيان أكثر لهذا التقسيم في مبحث الحقيقة الشرعية.

(22) اشارة:

لا بأس بالإشارة الى شيء ذكره بعض أعظم تلامذة المصنف، و هو أن المصنف في بحثه أنكر ما يسمى بالوضع التعيني، واستدل على ذلك بهذا الدليل: أن الوضع التعيني – تقولون – هو الوضع الناشيء من كثرة الاستعمال، والكثرة لا بد أن تكون مسبوقه بالمره، هنا نسأل هذه المره الاولى من الاستعمال هل كانت مع قرينه أو بدون قرينه؟ حتما مع قرينه لأنه يكون في المره الاولى مجازي و المجاز لا يستعمل إلا مع القرينه، وهكذا المره الثانيه والثالثه حتى تحصل الكثره، فنلاحظ في جميع المرات القرينه كانت موجوده، فإذا كانت الكثره موجبه للأنس فالأنس لم يكن بين طبيعي اللفظ والمعنى، بل كان من اللفظ ذي القرينه والمعنى. فالكثره إذا كانت توجب الأنس إنما توجه بين طرفي القضية وهما – بحسب الفرض – المعنى واللفظ مع القرينه، فلا بد أن يكون الانس قد حصل بين المعنى واللفظ مع القرينه لا اللفظ من دون القرينه.

هذا ما استدل به المصنف على بطلان الوضع التعيني، و سوف يأتي الكلام ..

وهذا التقسيم أساسه اللفظ، و المصنف لم يتعرض له هنا وسوف يأتي في بعض المقدمات عن قريب، فنؤجله إلى محله.

● التقسيم الثالث: تقسيم الوضع إلى الأقسام الأربعة المشهورة، و هذا التقسيم أساسه المعنى، توضيح ذلك:
 إن الكلام في هذا التقسيم تارة يقع في مقام الامكان التصوري، و أخرى يقع في مقام الإمكان الوقوعي.

- أما التقسيم بلحاظ الإمكان التصوري، كيف نتصور أربعة أقسام؟

ذكرنا أن الوضع عبارة عن قضية حملية فنحن بحاجة الى تصور المعنى، والمعنى المتصور (الموضوع له) إما أن يُتصور بنفسه أو يُتصور بشيءٍ حاكٍ عنه، وعلى كلِّ إما أن يكون المعنى المتصور جزئي أو كلي، فتصبح الأقسام أربعة.

*القسم الأول: أُطلق عليه الوضع العام والموضوع له العام، يعني: المعنى الموضوع له اللفظ كلي ومتصور بنفسه، فقولنا: (الوضع عام والموضوع له عام) يُقصد من الوضع في هذه الجملة ليس الوضع الذي عرفناه قبل قليل فالوضع هنا بمعنى التصور لا بمعنى اختصاص اللفظ بالمعنى، يعني تصورنا شيء عام ووضعنا اللفظ لنفس المتصور، تصورنا كلي الانسان وهو الحيوان الناطق ووضعنا اللفظ لنفس هذا المتصور.

هذا يسمى الوضع عام و الموضوع له عام .
***القسم الثاني:** الوضع الخاص و الموضوع له الخاص،
 يعني: نتصور شيئاً جزئياً ونضع اللفظ لنفس المتصور لا
 لجزئي داخل تحت المتصور، مثلا أتصور المولود الذي ولد
 لي حديثاً وأضع اللفظ لنفس ما تصورت.
 نلاحظ أن القسمين الأول و الثاني يشتركان في أن الموضوع
 له هو نفس المتصور.

***القسم الثالث:** الوضع العام و الموضوع له الخاص، الوضع
 العام يعني: تصورت كلياً ولكن لم أضع لنفس المتصور وإنما
 وضعت لخاص وجزئي يندرج تحت المتصور، فالتصور
 عام، و المتصور عام، و الموضوع له خاص، لكن خاص
 لهذا العام.

***القسم الرابع:** الوضع الخاص و الموضوع له العام، أتصور
 جزئي وأضع لفظ لكلي هذا الجزئي الذي يشمل ويضم غيره.

في مقام التصور نتصور هذه الأقسام الأربعة، إلا أن القسم
 الرابع غير ممكن والأقسام الثلاثة الأولى ممكنة، توضيح
 ذلك:

بما أن الوضع عبارة عن قضية حملية نحكم فيها بالمعنى على
 اللفظ، ولا بُدّ في الحكم من تصور الموضوع له، فإما أن
 نتصوره بنفسه لنحكم فيصح القسمين الأول والثاني، وإما أن
 نتصوره بعنوان حاكٍ عنه فيصح القسم الثالث، لأننا تصورنا
 كلي ووضعنا للجزئي والكلي يحكي عن الجزئي، لأن الجزئي

إذا جردناه عن الخصوصيات وأبقينا الخصوصيات في الحس المشترك يبقى عندنا الكلي، فأنت تصورت شيء بنحو الاجمال وهذا يكفي.

و بعبارة أخرى: إن هناك أمور ثلاثة إذا اتضحت يتضح إمكان القسم الثالث.

الأول: أنه في الحكم والوضع لا بد من تصور الشيء.

الثاني: أن التصور الاجمالي كافٍ ولا يُشترط التصور التفصيلي.

الثالث: أن التصور للكلي هو تصور للجزئي ولكن بنحو الاجمال.

أما الأول فدليله واضح لما ذكرناه من أن القضية الحملية لا بد فيها من تصور الموضوع والمحمول والنسبة، وأما الثاني لأن التصور الإجمالي معرفة للشيء لكن معرفة مجملة، وأما الثالث فلأن الخاص عبارة عن العام زائد الخصوصيات والمشخصات، فبالتالي يصح القسم الثالث.
أما القسم الرابع فيرى المصنف والمشهور أنه مستحيل.

درس ٨:

ص ١٠، قوله رحمه الله: (فانه بما هو خاص لا يكون وجها للعام و لا لسائر الأفراد..)

● الكلام في عدم إمكان القسم الرابع:

اختلف العلماء في القسم الرابع -وهو (الوضع الخاص والموضوع له العام)- في إمكانه وعدم إمكانه على قولين:

الأول: يظهر من بدائع المحقق الرشتي الإمكان.

الثاني: اختار المصنف ومشهور من تأخر عنه عدم الإمكان.

*حاصل ما يستفاد من كلام القائل بالإمكان: أنه نسلم من أن الموضوع له لا بد من أن يتصور لأن الوضع لشيء فرع تصوره، وبالإمكان أن نتصور الموضوع له العام من خلال تصور الخاص وذلك لأن الخاص وإن لم يكن هو تصور للعام بنفسه لوضوح أن الخاص غير العام لكنه من خلال تصورنا للخاص نستحضر العام، فيكون تصورا للخاص بوجه من الوجوه، وثبت في البحث السابق أن التصور بوجه من الوجوه هو تصور للشيء وهو كافٍ للحكم على الشيء. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب إمكان القسم الرابع.

*المصنف رحمة الله عليه يعلق على هذا البيان بأنه : حصل

خط بين مقولتين:

الأولى: تصور الشيء بوجه من الوجوه.

الثانية: استدعاء تصور شيء لتصور شيء آخر.

ما نحتاج إليه في عملية الوضع هو تصور الشيء بوجه من الوجوه، إما بنفسه أو بوجهه وعنوانه، وما هو حاصل فيما نحن فيه هو استدعاء تصور الشيء لتصور شيء آخر،

توضيحه:

أن الخاص ليس نفس العام -وهذا واضح-، وليس هو حكاية عن العام لأن الخاص والخصوصية إنما تحصل ببركة التشخص لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، وهذا التشخص يكون مانعا عن حكاية الشخص عن الخالي عن التشخص، فالشخص كما لا يحكي عن شخص آخر أيضاً لا يحكي عما

هو جامع بينه وبين شخص آخر، فلا يمكن للفرد أن يكون وجهاً حاكياً عن العام كما لا يمكن للفرد أن يكون حاكياً عن فرد آخر.

نعم قد يكون في كثير من الأحيان تصوّر فردٍ موجباً وداعياً لتصور فرد آخر أو لتصور عام، وهذا ما يعبر عنه: بتداعي المعاني حتى لو لم يكن هناك ربط نوعي، كالذي يمر على شيء ويتصور شيئاً في بلده فهذا الذي مررت بقربه ليس تصوراً للذي في بلدك وليس وجهاً له، وإنما من خلال تصورك لهذا الشيء تصورت ذاك الشيء، فذاك الشيء مُتصوّرٌ بنفسه لا بحاكٍ عنه.

فيما نحن فيه الأمر من هذا القبيل قد يكون تصوري لزيد موجبا لتصور الإنسان، فأضع اللفظ للإنسان ولكنه حينئذ يكون من الوضع العام و الموضوع له العام، لأنه -بحسب الفرض- قد تصورت الإنسان بنفسه، غاية الأمر أن السبب في تصوري للإنسان هو تصوري لزيد، لا أن زيدا حكي عن الإنسان.

وهذا هو الفرق بين ما نحن فيه وبين القسم الثالث، في القسم الثالث أنا لم أتصور الجزئي فقط تصورت الكلي ووضعت للجزئي، فالجزئي غير متصور بنفسه أصلاً وإنما متصور في ضمن تصور الكلي، أما فيما نحن فيه أنا تصورت الجزئي لكن هذا التصور للجزئي كان سبباً لانتقال ذهني إلى الكلي، فأنا -بالفعل- تصورت الكلي بنفسه غاية الأمر من باب داعوية تصور الجزئي لتصور الكلي تصورت الكلي، فإذا

أصبح الكلّي متصوِّراً بنفسه ووضعت للكلّي يكون الوضع عام والموضوع له العام .

إذاً حصل خلط لمن قال بالإمكان بين كون تصور الجزئي تصوراً للكلّي ووجهاً له، وبين أن يكون تصور الجزئي يستوجب تصور الكلّي، وما نحن في من قبيل الثاني وقد عرفت أنه لا ينفع لتصحيح القسم الرابع من أقسام الوضع. هذا تمام الكلام فيما يرتبط بعالم الإمكان، واتضح أن الممكن من الأقسام الأربعة هو الأقسام الثلاثة الأولى دون القسم الرابع.

- أما الكلام في عالم الوقوع:

1- لا شك ولا ريب أن القسم الأول وهو الوضع العام والموضوع له العام واقع كما هو ممكن، ومثاله أعلام الأجناس وأسماء الأجناس فالوضع فيها عام والموضوع له عام.

2- أما القسم الثاني وهو الوضع الخاص والموضوع له الخاص، فمثاله الذي تبلور الوقوع فيه هو الأعلام الشخصية، أنت تتصور المولود ثم تضع لنفس هذا المولود (23).

(23) قد يستشكل بأنك قد تضع الأعلام قبل الولادة، فأنت لم تتصور الشيء بنفسه ليكون الوضع خاص والموضوع له الخاص، إذ كيف تتصور الشيء بنفسه وهو لم يولد بعد؟

الجواب: قبل الولادة أنت تتصور خصوصية معينة كإبن فلان أو فلانه وهذا كافٍ، لأن المتصور في هذه الحالة جزئي وأنت تصورته بنفسه ووضعت له الاسم.

3- إنما وقع الكلام في (وقوع) القسم الثالث من أقسام الوضع، جمع من العلماء مثلوا لهذا القسم بـ(المعاني الحرفية)، فلكي يصدق هذا التمثيل لأبد من معرفة المعاني الحرفية، ومن هنا انحرف البحث لتحقيق المعاني الحرفية، فحتى نؤمن بوقوع القسم الثالث وعدم وقوعه لأبد أن نعرف حقيقة المعاني الحرفية.

● المعنى الحرفي:

في المعاني الحرفية توجد نظريات ثلاث:
 *النظرية الأولى: وهي نظرية المشهور (24)، وحاصلها: أن الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص والمستعمل فيه خاص، فبناء على هذه النظرية يكون القسم الثالث واقعا ومثاله المعاني الحرفية.

*النظرية الثانية (25): الوضع في الحروف عام والموضوع له عام والمستعمل فيه خاص، فبناء على هذه النظرية تكون المعاني الحرفية من القسم الأول (26).

*النظرية الثالثة (27): الوضع في الحروف عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام، فلا توجد خصوصية أصلا لا في الوضع وفي الموضوع له ولا في المستعمل فيه (28).

(24) واختارها الشريف الجرجاني في حاشيته على شرح المطلع للراوندي.

(25) ما نسب إلى التفتزاني في حاشية الملا عبدالله وفي غيرها.

(26) الوضع عام والموضوع له عام.

(27) وهي مختار المصنف ونسبه إلى القدماء.

(28) وهذه النظرية و تحقيقها سوف يتكرر معنا في هذا الكتاب.

تحقيق رأي المصنف:

فهذه نظريات ثلاث، بناء على نظرية المصنف المعاني الحرفية لا تكون من القسم الثالث، هذا كله من ناحية الفتوى الأصولية، أما تحقيق المطالب بحيث تثبت نظرية المصنف وتبطل سائر النظريات، فحاصل ما ذكره المصنف:

أن النظرية الأولى والثانية تتشارك في وجود خصوصية في المعاني الحرفية، غاية الأمر في النظرية الأولى تقول أن هذه الخصوصية في (الموضوع له)، وفي النظرية الثانية هذه الخصوصية في (المستعمل فيه)، والمصنف يقول: هذه الخصوصية لا بد لها من منشأ، فما هو الموجب لخصوصية المعنى الحرفي سواء في (الموضوع له) أو في (المستعمل فيه)؟

لا يخلو الأمر إما أن تكون هذه الخصوصية نشأت من الخارج، وإما أن تكون نشأت من الذهن، ولا واسطة بين الخارج والذهن.

1. فإن أريد من الخصوصية الموجبة لتخصص الموضوع له أو المستعمل فيه هي الخصوصية الخارجية، يرد عليه إشكالان:

الأول: أنه كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه خارجاً جزئياً، بل يكون كلياً(29).

(29) عبارة (كثيراً) في كلماتهم قد تطلق للكثرة والقلة الإضافية يعني هذا كثير بالإضافة إلى ذلك وذلك قليل بالإضافة إلى هذا، وقد تطلق الكثرة والقلة إلى الكثرة والقلة الحقيقية لا الإضافية يعني في حد ذاته كثير.

توضيح المطلب: أن الحروف في مقام الإستعمال تارة تقع في تلو الأوامر والنواهي، كقولك: (سر من البصرة إلى الكوفة) من وإلى وقعت في سياق الأمر أو النهي، وأخرى تقع في جملة خبرية إستعمالية، و **ثالثة** تقع في جملة خبرية حالية، و**رابعة** تقع في جملة خبرية ماضوية، فهذه أنحاء أربعة لاستعمالات الحروف.

النحو الاول: يكون المعنى المستعمل فيه الحرف كلياً، والشاهد على ذلك أن العبد من أي نقطة انطلق في الكوفة وإلى أي نقطة وصل في البصرة يصدق عليه أنه امتثل، فلو كان جزئياً لا يكون قد امتثل لأن الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين، فتَحَقَّق الامتثال من أي نقطة في المبتدأ والمنتهى آية على كلية المعنى المستعمل فيه(30).

النحو الثاني: أن تستعمل تلو الجملة الخبرية الاستقبالية، فالأمر كذلك فلو قلت (سوف يسير زيد من البصرة إلى الكوفة) فهذا يصدق عليه من أي نقطة كان المبتدأ وأي نقطة كان المنتهى.

النحو الثالث: كذلك الأمر في الجملة الحالية. أما **النحو الرابع:** يبقى الكلام فيما لو أُريد جملة خبرية ماضوية، قد يقال بالجزئية لأن الماضي تحقق ووقع وانصرم، والشيء المتحقق المنصرم يكون جزئياً، فإذا كان جزئياً فقط في هذا المورد يكون **المستعمل فيه جزئياً.**

³⁰ () اللهم إلا في موارد نادرة كما لو قيل: (سر من هذا المكان الى ذاك المكان)، بل سوف يأتي في الإشكال الثاني أنه حتى في هذا الاستعمال لا يوجد جزئية.

*ولأجل هذا التفاوت بين الاستعمالات قام الشيخ محمد تقي رحمة الله عليه(31) والتزم بأن المستعمل فيه والموضوع له في الحروف يكون جزئياً إضافياً لا حقيقياً، حتى يجمع بين موارد الجزئي الحقيقي وموارد الكلي جاء بالجزئي الإضافي.

*هنا يعلق المصنف (وهو كما ترى):

إن الكلام -فيما نحن فيه- ليس في التسمية والاصطلاح حتى تغير من الجزئي الحقيقي إلى الجزئي الإضافي، وإنما عبرنا بهذه الألفاظ لأنها في التي تحكي عن الواقعيات، فالجزئي الإضافي كلي فلا يتغير بهذه التسمية واقع الشيء.

مضافاً إلى أنه لا نحتاج إلى هذا التفسير حتى في تلك المواضع التي يُتوهم فيها أن الحرف أُستعمل في معنى جزئي، بل سوف يأتي عن قريب ويصرح المصنف أن هذه الجزئية نشأت من طور الإستعمال، يعني: من شؤون عالم الاستعمال التي تقتضي في كثير من الأحيان التشخص على طريقة تعدد الدال والمدلول، (إلى) استعملت في المعنى العام غاية الأمر أن هناك خصوصية استفدناها من اسم الإشارة وهي مصاحبة للإشارة الحسية التي تقتضي التشخص، لا أن المستعمل في (إلى) و(من) هو الشخص والجزئي.

وعلى هذا الأساس لا نؤمن بالجزئية في الاستعمال الخارجي، فبطل ما يمكن أن يُتوهم من القول بأن جزئية الموضوع له نشأت من الجزئية الخارجية.

³¹() صاحب الحاشية على المعالم.

درس ٩:

ص ١١ ، قوله رحمه الله: (وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً، حيث أنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً..) (32).

2. أن تكون الخصوصية في المعنى الموضوع له أو المستعمل

فيه ناشئة من التشخص الذهني.

هل التشخص الذهني له قابلية أن يجعل المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً أو لا؟

في البداية لا بُدّ أن نعرف الخصوصية الذهنية أو التشخص الذهني، ولتقريب المطلب الى الذهن، نقول:
 كما أن الموجود في الخارج والذي يكون في عالم الأعيان ينقسم إلى: (١) وجود الجوهر . (٢) وجود العرض، يعني إلى موجود لا في موضوع وموجود في موضوع.
كذلك الحال في الوجود الذهني، أيضا عندنا جواهر ذهنية وعندنا أعراض ذهنية، فالجوهر الذهني يُراد به تلك الصورة الارتسامية التي يكون دور الذهن فيها مجرد الارتسام والإنطباع، هذه نسميها الوجود الجوهري الذهني.

³²() مازال البحث في تحقيق المعاني الحرفية و قد عرفنا أن العلماء اتفقوا على أن المعنى الحرفي في مقام الوضع كان الوضع فيه عاماً و انما الخصوصية نشأت في الموضوع له أو المستعمل فيه (على النظريتين اللتين خالفهما المصنف) , و حينئذ هذه الخصوصية في مقام الموضوع له أو المستعمل فيه اما أن تكون ناشئة من التشخص الخارجي , أو من التشخص الذهني , و قد أبطنا أن تكون الخصوصية ناشئة من التشخص الخارجي .

وهذا الوجود الجوهرى الذهني ينطبق على الجوهر الخارجى (أتصور زيد) فصورة زيد جوهر ذهني لأن وجودها وجود انطباعى ارتسامى، وينطبق على العرض الخارجى، فمن هنا يتضح لنا أن العرض فى الخارج يحتاج إلى موضوع، إما فى الذهن فإنه يقبل التصور الاستقلالى والانتقاش الارتسامى لا يحتاج إلى شيء آخر.

إذاً الجوهر الذهني أعم من الجوهر والعرض.

وأما العرض الذهني فهو ذلك الوجود الذي يكون بحاجة إلى خلق وإبداع بين صورتين، لا أنه مجرد ارتسام بل هو صورة إبداعية، وهو ما يسمى بالمعنى الحرفى.

فالمعنى الحرفى: سنخ معنى لا وجود له فى الخارج، وإنما

هو من ابتكارات النفس واختراعاتها القائم بين حقيقتين..

فالابتداء نسبة قائمة بين المبتدأ والمبتدأ منه، وجميع الصور الذهنية بلا استثناء تتشخص بوجودها الذهني لما ثبت فى محله من أن الماهيات تتشخص بواسطة الوجود (أعم من الوجود الذهني والخارجى)، فهذا المعنى الحرفى الإبداعى الإختراعى صار متشخصاً بوجوده فى الذهن، بلحاظه آلة للغير بلحاظه وصفاً ونعتاً للغير.

إذاً قد يقال: أن خصوصية المعنى الموضوع له (على رأى

الشرىف الجرجانى)، أو خصوصية المعنى المستعمل فيه

(على رأى التفتازانى) نشأت من الخصوصية الذهنية.

*المصنف رحمة الله عليه: يرى أن هذه الخصوصية الذهنية لا يمكن لها أن تصير المعنى الحرفي جزئياً لا على مستوى الموضوع له ولا على مستوى المستعمل فيه، وذلك لوجوه:
الوجه الأول: توضيحه بحاجة إلى تقديم مقدمة، حاصلها:
 المستعمل في عملية الاستعمال بحاجة إلى لحاظ المعنى المستعمل فيه، لأن حقيقة الاستعمال عبارة عن إفناء اللفظ في المعنى فلا بُدّ أن يُلحظ المعنى، فالمستعمل بحاجة إلى لحاظ المعنى.

الآن نرجع إلى الخصوصية الذهنية لنرى أن التخصص الذهني عبارة عن اللحاظ الذهني (لحاظ المعنى الحرفي آلة للغير، نعتاً للغير)، هذا اللحاظ الذهني إن كان جزءاً من المعنى الموضوع له (لفظ الحرف) حينئذٍ في مرحلة الاستعمال نحتاج اللحاظ الذي يتقوم به مرحلة الاستعمال.
 في عملية الاستعمال تحتاج أن تلحظ المعنى واللحاظ الذهني (لو كان اللفظ موضوع للمعنى المقيد باللحاظ الذهني وكان اللحاظ الذهني جزءاً من المعنى الموضوع له) -حينئذٍ- عند الاستعمال لا يخلو إما أن يكون اللحاظ المقوم للاستعمال هو عين اللحاظ الذي كان جزءاً للمعنى الموضوع له، أو أنه لحاظ مغاير له.

إن اخترت الأول فيلزم الدور أو الخلف، وذلك لأن اللحاظ الاستعمالي متأخر رتبة عن لحاظ المعنى الموضوع له ضرورة تأخر الإستعمال عن الوضع، فيلزم أن يكون ما هو في الرتبة المتقدمة قد أخذ في الرتبة المتأخرة، وهذا خلف أو

اجتماع للنقيضين (33)، هذا إذا كان اللحاظ المقوم للاستعمال نفس اللحاظ الذي كان جزءاً للمعنى الموضوع له.

أما لو قلت أنه مغاير له (لحاظ آخر وجديد) فلا يلزم الدور أو الخلف لكنه خلاف الوجدان، لا نشعر في قرارة أنفسنا أنه عند الاستعمال يوجد عندنا لحاظان، لحاظ مقوم للمعنى الموضوع له، ولحاظ مقوم للاستعمال. هذا هو الأشكال الأول.

الوجه الثاني: لو قطعنا النظر عما تقدم، هذه الخصوصية الذهنية التي هي عبارة عن لحاظ المعنى آلة للغير، اللحاظ وصف مقرّه الذهن فيكون المعنى الحرفي مقيداً بقيد ذهني (34)، فيكون نظير الكلي العقلي في المنطق (35).

³³ () وروح بطلان الدور أنه يؤدي أن يكون الشيء الواحد متصف بالتقدم و التأخر.

³⁴ () نقصد بالذهني ما كان مقره الذهن، ونقصد من الخارجي ما كان مقره الخارج.

³⁵ () في المنطق قسموا الكلي إلى ثلاثة أقسام:

(أ) كلي طبيعي. (ب) كلي عقلي. (ج) كلي منطقي.

في قولنا: (الإنسان كلي) إذا لاحظنا ذات المتصف بالكلية (الإنسان) وقصرنا النظر عليه فهو كلي طبيعي، وإذا لاحظنا ذات الوصف (الكلية) والمفهوم الذي لا يمتنع صدقه على كثيرين هذا يسمى بالكلي المنطقي، وإذا لاحظنا مجموع الوصف والموصوف نسميه بالكلي العقلي، وذكروا في محله ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراده لا بوجود منحاز عن أفراده، أما الكلي العقلي والمنطقي مقره الذهن ولا وجود له في الخارج.

كلامنا في (الكلي العقلي) لا وجود له في الخارج لأن الكلية من المعقولات الثانوية التي لا وجود لها إلا في الذهن، والمتصف بأن لا وجود له إلا في الذهن لا يوجد إلا في الذهن.

وما نحن فيه يصبح من هذا القبيل فعندنا وصف وموصوف، مقيد وقيد، المقيد هو المعنى الحرفي قيدنا باللحاظ الآلي، بالتصور الآلي الذي هو من القيود الذهنية، فينطبق عليه القاعدة: المقيد بقيد ذهني يكون ذهنياً.

فإذا كان الأمر كذلك، لو قال المولى: (سر من البصرة إلى الكوفة)، فلا يخلو، إما أن تستعمل اللفظ فيما وضع له، وإما أن تجرده عما وضع له.

إن استعملته فيما وضع له يلزم عدم تحقق الإمتثال لأن (إلى) و(من) المفروض أنها موضوعة لمعنى مقيد باللحاظ الآلي، واللحاظ الآلي لا وجود له إلا في الذهن، فلا ينطبق على الخارج فلا يتحقق الامتثال.

ولكي ينطبق على الخارج لا بُدَّ أن تجرده، فنقول: موضوعة للانتهاك والابتداء المقيد بقيد ذهني، لكن حين الاستعمال نجردهما عن القيد الذهني، فيمكن تحقق الامتثال لأننا جردناه عن القيد الذهني، لكن نبتي بمشكلة أخرى وهي لزوم كون الاستعمال مجازياً.

هذا هو الإشكال الثاني.

الوجه الثالث: أنه بحسب النظريتين المتقدمتين يمتاز المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي في أن المعنى الحرفي لوحظ آلة للغير، والمعنى الاسمي لوحظ استقلالاً ارتساماً انتقاشاً.

وهذا اللحاظ الذهني كما هو موجود في المعاني الحرفية موجود في المعاني الاسمية، والفرق في متعلق اللحاظ، ففي الحروف متعلق اللحاظ هو الآلية، وفي الأسماء متعلق اللحاظ هو الإستقلالية، أما اصل اللحاظ موجود فيهما.

فكيف صار اللحاظ في الحروف موجبا لجزئية المعنى الحرفي، ولم يصر اللحاظ في الأسماء موجبا لجزئية المعنى الاسمي؟

إما أن تقول: اللحاظ يستوجب الجزئية فيستوجبها فيهما معاً فتصبح الأسماء موضوعة بالوضع العام و الموضوع له الخاص، وإما أن تقول: لا يستوجبها فيهما معاً. من هنا نصل إلى النتيجة التالية التي نذكرها على وجه الاجمال: أنه لا فرق بين الأسماء والحروف لا في المعنى الموضوع له ولا في المعنى المستعمل فيه، فكلٌّ من الأسماء والحروف له عمومية في أمور ثلاثة:

(1) الوضع، (2) الموضوع له، (3) المستعمل فيه، ولا الخصوصية الخارجية ولا الذهنية تستوجب خصوصية الوضع أو الموضوع له أو المستعمل فيه. هذه النتيجة تحصلت من الوجوه الثلاثة التي ذكرها المصنف (الاشكالات الثلاثة)، يبقى هناك نقض وإبرام يأتي الكلام عنه.

درس ١٠:

ص ١٢، قوله رحمه الله: (إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة..). (36) حينئذ يتوجه إشكال إلى هذا المبني، حاصله:

أن لفظة (من) والاسم الموازي لها (الابتداء) إذا كانا قد وضعا لذات المعنى الملحوظ من دون أن يكون للحاظ دخالة للمعنى الموضوع له، حينئذ تصبح لفظة (من) ولفظ (الابتداء) مترادفين، وآية الترادف صحة استعمال أحد المترادفين في

³⁶() خلاصة ما تقدم: أن الموضوع له في الحروف والأسماء الموازية لها عند المصنف هو ذات المعنى لا المعنى بقيد اللحاظ، و بعبارة أخرى: الموضوع له هو الملحوظ مع تجرده عن اللحاظ.

مكان الآخر، والحال -بالوجدان- لا يصح أن نستعمل (من) في مكان (الابتداء) ولا العكس.
 وبعبارة أخرى: مهما كان دليلك أيها المصنف قوياً على اتحاد الموضوع له في الأسماء والحروف يكون هذا الدليل شبيهة في مقابل البديهية، إذ بالبداهة والوجدان عدم صحة استعمال الاسم مكان الحرف ولا العكس، وصحة الاستعمال من اللوازم المساوية لوحدة المعنى الموضوع له، وبانتفاء اللازم المساوي ينتفي الملازم الآخر وهو (الموضوع فيهما واحد)، فإذا انتفى يعني أن الموضوع ليس بواحد. (37)

في الجواب على الإشكال نقول:

***الطريقة السائدة في شرح كلام الأخوند في الجواب عن هذا الإشكال:**

فيما نحن فيه يوجد عندنا واضع -مهما كان الواضع- وعندنا لفظ وعندنا معنى موضوع له، في الواضع والمعنى الموضوع له اتحد لفظ (من) ولفظ (الابتداء) الواضع واحد والمعنى الموضوع له واحد، غاية الأمر هذا الواضع قد شرط حين الوضع في عملية الاستعمال شرطاً، أن هذا المعنى الواحد إذا

³⁷() هذا هو الإشكال المشهور الذي يسجل على مبنى الأخوند، وفي الحقيقة أن المشكلة ليست في الإشكال بقدر ماهي في الجواب، يعني جواب الأخوند حمل على محامل متعددة وكل واحد على حسب ما فهم من الإشكال بدأ يناقش الأخوند، لكن سوف نوضح المطلب بطريقة مغايرة لما عليه الحال عند شرّاح الكفاية، وبالتالي إذا طالعت الإشكالات الواردة على الأخوند يتضح لكم أنها غير واردة عليه.

أردت أن تستعمله في موقع تحتاج فيه إلى الآلية والمرآتية
فاستعمل فيه لفظة (من)، وإلا فاستعمل فيه لفظة (الإبتداء)،
حينئذ تندفع المشكلة مع كون المعنى واحداً.

و السبب في اندفاع المشكلة : أن استعمال أحد اللفظين في
 معنى حين إختلال الشرط إستعمال على خلاف شرط الواضع
 , فلأجل ذلك لم يصح أن نستعمل أحدهما مكان الآخر على
 الرغم من إتحادهما في المعنى الموضوع له .

فلو أراد المستعمل المعنى الملحوظ على وجه المرآتية
 واستعمل فيه لفظة (الابتداء) لكان مخالفاً لشرط الواضع، فلذا
 لم يصح على الرغم من وحدة المعنى الموضوع له. (38)

***باعقادي هذا الشرح ليس هو مقصود الأخوند، توضيح
 المطلوب:**

أن الموضوع له في كلِّ من الأسماء والحروف الموازية لها
 واحد غاية الأمر أن صحة الاستعمال عند الأخوند (بالطبع لا
 بالوضع) (39)، والمقصود من هذا الكلام -على وجه
 الاختصار- أن صحة الاستعمال تحتاج إلى استذواق النوع
 البشري لا إلى إذنٍ من الواضع، فنفس هذا الكلام ينفي أن

³⁸ () هذا المتعارف بينهم في شرح مقصود جواب المصنف، فإذا كان هذا مقصوده
 فهذا واضح البطلان، فإن هذا الشرط إما أن يؤخذ في الموضوع له فيلزم عدم وحدة
 المعنى الموضوع له وهو خلاف الفرض، وإن لم يؤخذ في المعنى الموضوع له لا
 يؤثر مع وحدة المعنى الموضوع له، نظير الشروط في باب العقود على رأي
 المشهور.

³⁹ () كما سوف يأتي الأمر الثالث من هذه المقدمة.

نحمل كلام الأخوند -فيما نحن فيه- على اشتراط الواضع، فالأخوند يرى أن صحة الاستعمال بالطبع لا الوضع. والشاهد على ذلك: أن علماء البيان ذكروا أنه يصح أن نستعمل (الرقبة) في (العبد)، ولكن لا يصح لك أن تقول: (نامت الرقبة، أكلت الرقبة..)، بينما يصح أن تقول (أعتقت رقبة)، وهذا يكشف على أن القضية ليست قضية اشتراط وإذن، وإنما هي قضية استذواق بلا فرق بين الاستعمال الحقيقي والمجازي، ومرجع الاستذواق هو الأناشيد النوعي الحاصل من ممارسة اللغة، وليس الناشئ من إذن الواضع. فبناءً على أن صحة الاستعمال ليست بالإذن فالقضية تخرج عن كونها من باب الشروط، فإذا خرجت من باب الشروط، نقول:

ما نفهمه من كلام الأخوند في أماكن متفرقة أنه إنما لم يصح استعمال لفظة (من) في مكان لفظة (الابتداء) على الرغم من وحده الموضوع له والمستعمل فيه هو العلقة الوضعية⁽⁴⁰⁾ التي كانت نتيجة لحاجة خارجية⁽⁴¹⁾، وهذه الحاجة الخارجية اقتضت التنوع في الأدوات المستعملة في المعاني، فنرى أن المستعملين كما يحتاجون إلى إفادة هذا المفهوم في مورد يكون مرآة وآلة للغير، كذلك يحتاجون إلى إفادة ذلك المفهوم في مورد لا يكون مرآة وآلة للغير.

⁽⁴⁰⁾ القائمة بين ذات اللفظ وبين ذات المعنى الملحوظ لا بقيد اللحاظ.

⁽⁴¹⁾ والوضع دائماً وأبداً نتيجة لحاجة خارجية ولذا اشترط العلماء أن لا تزيد الآلة عن الحاجة ولا تنقص عنها، لان زيادتها عن الحاجة لغو ونقصانها عن الحاجة إخلال.

وفي عملية الوضع لما كان الجامع بين الحاجتين هو ذات المعنى فكان الموضوع له هو ذات المعنى، لكن رعاية للحاجة الخارجية العلاقة الوضعية من أول الأمر قائمة بين اللفظ وذات المعنى بحصة خاصة في لفظة (الابتداء)، وبين اللفظ وذات المعنى بحصة خاصة بلفظة (من)، وليس شرط.

وبعبارة مختصرة:

أن وحدة المعنى الموضوع له لا تكفي لصيرورة اللفظين مترادفين، بل الترادف يحتاج إلى ركنين:

(1) وحدة المعنى الموضوع له، وهذا متحقق بين لفظة (من) ولفظة (الابتداء).

(2) وحدة العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، و هذه غير موجودة، ببيان:

الوضع جاء نتيجة لحاجة، والحاجة الخارجية تقتضي تعدد اللحاظات، والواضع الحكيم في وضعه لاحظ هذه الحاجة، فجعل العلاقة الوضعية بين لفظة (من) وبين ذات المعنى إذا أراد المستعمل أن يفي حاجة اللحاظ الآلي، وجعل العلاقة الوضعية بين (الابتداء) وذات المعنى إذا أراد أن يفي حاجة اللحاظ الاستقلالي.

وعليه تخرج القضية عن كونها من باب الشروط، لأن الآخوند -كما سوف يأتي- لا يؤمن بشرط إذن الواضع في الاستعمال فكيف نحمل كلامه عليه.

و بهذا يتم الكلام في تحديد المعاني الحرفية، ومعه يتضح أنه لا يوجد مصداق للوضع العام والموضوع له الخاص وإن كان ممكن ثبوتاً.

بعد ذلك يبدأ المصنف بتناول بعض الملحقات بالبحث:

● الملحق الأول: التفريق بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية.

محل الكلام أين؟

لا نريد أن نفرق بين قولنا: (زيد قائم)، وبين قولنا: (قم)، لأنه لا يتوهم عاقل الوحدة حتى نحتاج إلى تفريق، أصلاً لا يوجد اشتراك بينهما.

وبعبارة أخرى: الجمل الخبرية والإنشائية لها ألفاظ تخصها ولها ألفاظ مشتركة، فالجملة الاسمية والجملة الفعلية الماضية والمضارعية هذه من الألفاظ المختصة بالجمل الخبرية، وصيغة الأمر والنهي والإستفهام والتمني والترجي والنداء .. من الصيغ المختصة بالجمل الإنشائية، هذه لا نبحت عنها فهي خارجة عن محل الكلام.

وإنما نبحت عن الصيغ المشتركة، مثل: (بعث، أنكحت) التي تصلح عن الإخبار عن البيع والنكاح وتصلح لإنشائهما، هذا الذي نبحت عنه.

فبحث الآخوند ينصب في التفريق بين الصيغ المشتركة، وليس بحثه في الصيغ المختصة، إذ لا معنى للبحث عنها

فالفرق بينها واضح(42)، هذا هو الذي بحاجة البحث والتحليل، نريد أن نعرف أن هذه الصيغ المشتركة هل وُضعت بوضع واحد للإخبار والإنشاء، أم أنها وُضعت بأوضاع مختلفة؟، هذا هو محل البحث والنقض والإبرام عند الآخوند.

***المُدعى عند الآخوند:** أنه لا يَبعد أن تجري تلك الدعوى التي ذكرناها في الحروف والأسماء فيما نحن فيه، وهي: أن المعنى الموضوع له واحد، (بعث) الخبرية والإنشائية كلاهما وضعتا لمعنى واحد.

النظرية السائدة قبل الآخوند أن الجمل الإنشائية تختلف عن الجمل الخبرية، فالجملة الخبرية وضعت لقصد الحكاية في أحد الأزمنة الثلاثة، بينما الجمل الإنشائية لم توضع للحكاية إذ لا واقع خارج اللفظ ليحكى عنه، وإنما يُراد إيجاد شيء في عالمه وفي أفقه، فالفرق بينهما أن الخبرية موضوعة لقصد الحكاية والإنشائية موضوعة لإيجاد شيء.

*** هذا المعنى لا يقبله المحقق الآخوند رحمة الله عليه، والسر في ذلك:**

أن قَصْد المعنى على أنحاءه (الحكاية أو الإيجاد) من شؤون عالم الاستعمال الذي هو متأخر رتبة عن عالم الوضع، فما كان من شؤون عالم متأخر لا يؤخذ في عالم متقدم، فنقول: (بعث) موضوعة بوضع واحد لنسبة الحدث إلى فاعلٍ ما، سواء كانت إنشائية أم خبرية.

⁴²() ستجد أن اشكال الشهيد الصدر رضوان الله عليه في الحلقات غير وارد.

فالمعنى الموضوع له واحد كما كنا نقول في الأسماء والحروف، غاية الأمر أن الواضع الحكيم عندما لاحظ شؤون عالم الاستعمال وجد أن هناك حاجة لتعداد الأداة التي تلبي حاجة المستعمل، فإسناد البيع إلى فاعلٍ ما إن قامت قرينة في عالم الخارج والاستعمال على إرادة الإنشاء يكون إنشائياً، وإن قامت قرينة في عالم الخارج على إرادة الحكاية يكون خبرياً.

فالتفرقة إنما هي في مرحلة متأخرة عن الوضع، (بعت) ليس لها إلا وضع واحد ولا يوجد فيها تعدد وضع، هذا هو مصب كلام الأخوند.

درس ١١:

ص ١٢، قوله رحمه الله: (ثم انه قد انقح بما حققناه، أنه يمكن أن يقال أن المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر عام أيضاً.)

• الملحق الثاني: يقع الكلام في تعيين الموضوع له في المبهمات (43)

⁴³ () والمقصود من المبهمات ما كان من قبيل اسم الإشارة والاسم الموصول وما شابه ذلك، وإنما أُطلق عليها المبهمات لأن هذه الألفاظ بحد ذاتها لا يفهم معناها بل تحتاج إلى قرينة خارجية لتحديد المعنى، فالاسم الموصول مثلاً يفهم معناه عن طريق الصلة ولذا اشترط علماء النحو في الصلة أن تكون معهودة باعتبار أن معرفية الاسم الموصول تكتسب من الصلة، فلو لم تكن الصلة معهودة فإن فاقد الشيء لا يعطيه، وكذلك الحال في اسم الإشارة فإنه اكتسب التعريف من صاحبه للإشارة الحسية إذ

وقع البحث عندهم في تعيين الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الأسماء المبهمة كإسم الإشارة والإسم الموصول والضمير..

المصنف هنا يختار نفس ما اختاره في الحروف، فيرى أن أسماء الإشارة -مثلاً- موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام والمستعمل فيه العام، فالعمومية على مستوى الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، ويرى أن هذا المبنى ليس بدعاً من المباني بل هو المعروف بينهم.

والسر في ذلك: أن هذه الأدوات إنما تنشأ الخصوصية فيها من عالم خارج عن عالم الوضع، فإسم الإشارة نشأ التخصص فيه من مصاحبة لفظ الإشارة للإشارة الحسية في ظرف الإستعمال، وما ينشأ من ظرف الاستعمال لا يؤخذ في الموضوع له.

كذلك الحال في الضمائر (كاف الخطاب، أو ضمير المتكلم، أو المخاطب، أو الغائب..) إنما اكتسب الخصوصية من الحضور في الذهن لا المعنى بقيد الحضور..

وإلا لزم أن يكون الأمر كذلك في أسماء الأجناس فإن أسماء الأجناس تحضر في الذهن وبحضورها تتشخص، ومع ذلك بالاتفاق الموضوع له في أسماء الأجناس عام، فكما أن هذا الحضور الذهني لأسماء الأجناس في الذهن لم يستوجب تفيد

أن المشار إليه حسا يتعين ولا يقبل الشركة، وكذلك الحال في الضمائر فإنها مصاحبة بالإشارة الذهنية.

المعنى الموضوع له، هذا الحضور الذهني للضمائر لا يستوجب تقييد المعنى الموضوع له.

هذا خلاصة المطلب في المبهمات، ثم في ختام البحث يلخص لنا المصنف جميع ما تقدم، فخلاصة المطلب:

أن الحروف وما ألحق بها من المبهمات الوضع فيها عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام، وأن الخصوصيات المتوهمة إنما نشأت من طور الاستعمال، وما ينشأ من طور الاستعمال المتأخر رتبة عن الوضع لا يمكن أن يؤخذ في الموضوع له.

ثم يستشهد في الختام على أن خصوصية الموضوع له لا يوجد لها عين ولا أثر في كلمات القدماء، وإنما هذا شيء اختاره بعض المعلقين في المنطق وشرح الكافية ثم تبعهم بعض علماء الأصول كصاحب الفصول.

*فتكون النتيجة: أن العلماء القدماء إنما سكتوا عن عمومية المعنى الموضوع له ولم يصرحوا به لوضوحه عندهم.

الأمر الثالث: المجاز بالطبع أو بالوضع

درس ١٢:

ص ١٣، قوله رحمه الله: (الثالث: صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع أو بالطبع؟..).
 وقع الكلام قديماً بين علماء الأصول تبعاً لعلماء البيان في أن صحة الاستعمال المجازي هل يحتاج إلى وضع أو أنه لا يحتاج إلى ذلك؟

يوجد في الاستعمال المجازي مبنيان:

***المبنى الأول:** هو المبنى القائل بوجود استعمال مجازي، وهو عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما هو له لعلاقة مع قرينة صارفة، فالاستعمال المجازي عند هؤلاء يتقوم بركنين:
الأول: اعتبار العلاقة بين المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه.

الثاني: وجود قرينة، إلا أن هذه القرينة تفترق عن قرينة الاشتراك، فالمشترك كالمجاز يحتاج إلى قرينة غاية الأمر قرينة المجاز صارفة للفظ عن معناه الحقيقي، وقرينة المشترك معينة للمراد لأن اللفظ المشترك حقيقة في جميع معانيه وإنما يحتاج تعيين المراد إلى قرينة.

***المبنى الثاني:** نظرية تُنكر الاستعمال المجازي وترى أن جميع الاستعمالات من باب الحقيقة ولا يوجد عندنا استعمال مجازي، وأن ما يعرف بالاستعمال المجازي هو في الحقيقة استعمال حقيقي ولكن من باب الإدعاء.

أصحاب هذه النظرية يرون أن الواضع وضع اللفظ لمعنى (كالأسد الموضوع للحيوان المفترس)، غاية الأمر العرف توسع في معنى الأسد فجعلوا له فردين، فرد واقعي وهو السبع، وفرد ادعائي وهو الرجل الشجاع، فبعد التوسع العرفي أصبح الموضوع له اللفظ هو الحيوان المفترس الأعم من الواقعي والادعائي، فعندما نأتي ونستعمل لفظة الأسد -مثلا- في الرجل الشجاع نكون قد استعملنا اللفظ الموضوع للجامع في إحدى حصصه، واستعمال اللفظ الموضوع للجامع في بعض حصصه ليس استعمالاً مجازياً، وهذه النظرية تعرف بنظرية الحقيقة الادعائية المنسوبة إلى السكاكي.

فيما نحن فيه عندما يقع الكلام عن صحة الاستعمال المجازي فهو مبتني على النظرية الأولى للمشهور، ولا معنى للبحث بناء على النظرية الثانية لأنها تنكر المجاز، نعم أن نبحث عن هذه التوسعة والإدعاء هل يحتاج إلى إذن الواضع أو لا يحتاج.

إذاً اتضح أن الاستعمال المجازي يتقوم بلحاظ علاقة بين المعنى الموضوع له والمستعمل فيه، هنا نقول: أن لحاظ هذه العلاقة إما أن يكون ناشيء من نفس لحاظ الواضع بمعنى أن

الواضع هو لاحظ العلاقة بين المعنى الموضوع له والمستعمل فيه فيكون لحاظه علة لثبوت معنى جديد غير المعنى الأول الذي وضع له، وإما أن يكون لحاظ العلاقة ناشيء من نفس المستعمل لا من الواضع؟

***على الأول:**(44) ينقلب الاستعمال المجازي إلى حقيقي وهو خلاف الفرض، فلا يعقل أن يكون المعتبر للعلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي هو نفس الواضع مع قطع النظر عن المستعمل بحيث يكون لحاظ الواضع واسطة في الثبوت لتحقيق وضع جديد للمعنى الثاني، لأنه يصبح الاستعمال الثاني حقيقي لذا لم يقل به أصحاب نظرية المجاز، فلحاظ العلاقة لا ينحصر بالواضع وإلا يتحول المجاز إلى حقيقة، فنستبعد هذا الرأي عن الحساب.

***وعلى الثاني:** أعني أن يكون المعتبر هو لحاظ المستعمل للعلاقة، و لحاظ المستعمل للعلاقة يحتمل فيه احتمالان:

-الاحتمال الأول: أن يكون لحاظ المستعمل بحاجة إلى إذن الواضع، بمعنى أنه ليس للمستعمل أن يلحظ أي علاقة أراد، بل في مقام الاستعمال المجازي يجوز له أن يلحظ العلاقة التي أذن بها الواضع، فلحاظ العلائق في المجاز تعبدي يحتاج إلى إذن الواضع.

⁴⁴() لحاظ العلاقة ناشيء من نفس الواضع.

-الاحتمال الثاني: أن يكون لحاظ العلاقة المقومة للاستعمال المجازي من قبل المستعمل مستغنية عن إذن الواضع.

نسب الى المشهور الأول، أي أن لحاظ العلاقة من قبل المستعمل موقوف على إذن الواضع فللمستعمل أن يلحظ العلاقة التي أذن بها الواضع ليصح استعماله المجازي، وإلا يكون الاستعمال غلطا لا حقيقة ولا مجاز، بينما اختار المصنف تبعا لجماعة الثاني، وهو أن لحاظ العلاقة من قبل المستعمل لا تتوقف على إذن الواضع.

*لقائل أن يقول: إذا لم يعتبر في المستعمل لحاظ علاقة خاصة أذن بها الواضع، حينئذ جاز الإستعمال المجازي من كل أحد، إذ يمكن للمستعمل أن يلحظ أي علاقة كانت قريبة أم بعيدة مع أن الأمر ليس كذلك.

*الجواب: وإن نفينا إذن الواضع ولكن القضية لا تكون مرسلة ومطلقة، بل نرى أن الاستعمال المجازي بلحاظ العلاقة متوقف على الطبع والذوق، فمن هنا صح القول: أن الاستعمال المجازي لا يتوقف على الوضع بل على الطبع، ومقصودنا من الوضع إذن الواضع، وأما الطبع فيحتمل فيه احتمالان:

الأول: أن يُراد من الطبع هو الطبع العام المجبول عليه بنو البشر تكويننا، وهذا من قبيل الدلالة الطبيعية في المنطق.

الثاني: أن يُراد من ذلك الطبع الخاص، وهو طبع من له استذواق في اللغة العربية وهم العرب العرباء لا طبع جميع

البشر حتى من ليس لهم ذوق في اللغة العربية، وهذا هو مقصود المصنف من الطبع، وبالتالي يتضح الجواب على السؤال المتقدم.

فليس كل استعمال حينئذ يكون استعمالاً مجازياً، بل الاستعمالات المجازية التي حيكّت على ما استذوقه الطبع الذي يؤخذ به.

***أصحاب النظرية الأولى الذين قالوا: أن الاستعمال المجازي لكي يكون صحيحاً لابد من الوضع وإذن الواضع، وإستدلوا على ذلك بدليين:**

-الدليل الأول: أن علماء الأدب قد أتعبوا أنفسهم وذكروا لنا بعد التتبع العميق نيفاً وثلاثين علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فلو لم يكن صحة الاستعمال المجازي موقوفاً على إذن الواضع لكان عمل علماء البيان لغواً وبلا فائدة.

-الدليل الثاني: لو لم نقل بالاحتياج إلى الإذن لجاز لكل أحد بأي كيفية أن يأتي باستعمال مجازي، واللازم باطل فالملزوم مثله في البطلان.

أما الدليل الثاني فالجواب عليه اتضح مما تقدم ..

أما الدليل الأول يمكن الجواب عليه بجوابين:

-الأول: إن ما فعله علماء البيان يصلح دليلاً لنا لا علينا، فيمكن أن نقلب الأمر فنقول: إنما أتعبوا أنفسهم ليعرفوا الموارد التي استذوقها العرب العرباء، فنتبعهم يدل على ما نقول به.

-الثاني: لو تنزلنا، نقول: أن علماء البيان قد اشتبهوا فإنهم ليسوا معصومين.

مثلاً من جملة العلائق التي ذكرها علماء البيان هي علاقة الجزئية، فقالوا: يصح استعمال الجزء وإطلاقه على الكل، وشرطوا في هذه العلاقة شرطاً وهو ليس مطلق الجزء، بل خصوص الجزء الذي يكون انتفائه موجبا لانتفاء الكل، ومثلوا على ذلك بـ(الرقبة) فهي جزء من العبد إذا انتفت ينتفي العبد، ومثلوا أيضاً على إطلاق (العين) على (الربيئة) بمعنى الجاسوس..

مع أننا نلاحظ أن هذه العلاقة التي ذكرها بهذا الشرط قابلة للاختلاف والتخلف، أو قل يرد عليها طرداً وعكساً، فنفس الرقبة مع بعض الأفعال تصح ومع بعضها لا تصح، فنقول: (أعتقت الرقبة) ولكن لا يصح القول: (نامت الرقبة).

بالنتيجة: لا نسلم أن ما ذكره علماء البيان يصلح دليلاً، وهذا يكشف على أن القضية ترجع إلى الذوق وإلى استحسان الطبع، ولا نقصد من الاستحسان العقلي بمعنى حسن العدل وقبح الظلم، وإنما نقصد بالاستحسان الطبيعي الذي ذكرناه.

و بهذا يتم الكلام في الأمر الثالث.

الأمر الرابع : أنحاء استعمال اللفظ.

ص ١٤، قوله رحمه الله: (لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به ..)

هناك ظاهرة لفتت علماء الأدب، وجدوا أن الاستعمالات ليست كلها على نسق واحد، فهناك فرق بين قولنا: (زيد قائم)، وبين قولنا: (زيد لفظ)..

1- حيث أنه في قولنا: (زيد قائم) لا يحكي الموضوع عن المحمول ولم يكن الموضوع مرآة للمحمول، بل هذه القضية تشير إلى قضيتين: قضية ملفوظة وقضية معقولة ومعنوية، ف(زيد) الذي هو موضوع في القضية الملفوظة لا يحكي عن قائم وإنما يحكي عن الموضوع في القضية المعقولة وهو هذا الشخص الذي هو ابن فلان، و(قائم) في القضية الملفوظة عن ذلك المعنى الحدتي المعقول في القضية المعقولة.

إذا في هذا السنخ الشائع من الاستعمالات الموضوع ليس مرآة للمحمول، وإنما الموضوع في القضية اللفظية مرآة لمعناه وكذا المحمول.

2- بينما في قولنا: (زيد لفظ) اختلف الأمر:

أولاً: لا يوجد قضيتان معقولة وملفوظة، عندما تحكم بـ(اللفظ) على (زيد) هذه الأصوات التي صدرت من الفم، فلأجل ذلك كان الموضوع في هذه القضية مرآة للمحمول، فنفس هذا الموضوع هو المحمول.

وكذا في قولنا: (ضرب فعل ماضٍ) فهذا النوع من الاستعمالات التي يكون الموضوع فيها حاكياً عن المحمول، ظاهرة لفتت نظر علماء الأدب فوق الخلاف في تفسير هذه الظاهرة.

هل أنه من باب الاستعمال؟، أم أنه من باب الإيجاد؟، ومن قال أنه من باب الاستعمال وقع الخلاف في أنه استعمال حقيقي أم مجازي؟

إذا مصب البحث في هذه القضايا في سنخ قضايا يكون الموضوع فيها مرآة للمحمول في نفس القضية..

درس ١٣:

ما زال البحث في الأمر الرابع، وذكرنا أن منشأ البحث هو ما لاحظته العلماء من ظاهرة كون الموضوع في بعض الاستعمالات حاكياً عن المحمول، كقولنا: (زيد لفظ) إذ أن المتعارف في القضايا والجمل الحملية اللفظية أن يكون كلُّ من الموضوع والمحمول حاكياً عن الموضوع والمحمول في القضية المعقولة..

حتى تتضح هذه الفكرة، نقول: عندما نقول (زيد قائم) عندنا ثلاث قضايا أو ثلاث نسب:

1- قضية لفظية، يعني نسبة لفظية أو نسبة كلامية.

2- نسبة معقولة.

3 – نسبة خارجية، التي يكون على أساسها الصدق والكذب.

المتعارف في القضايا عندما نقول: (زيد قائم) أن لهذه النسبة الكلامية موضوعاً ومحمولاً، تحكي عن نسبة معقولة

موضوعاً ومحمولاً، وهذه النسبة المعقولة انتزعت من النسبة الخارجية، بينما إذا قلنا: (زيد لفظ) لا يوجد عندك هذه النسب الثلاث، بل (زيد) في هذه القضية يحكي عن المحمول وهو (لفظ)، هذه الظاهرة دعت علماء الأصول لكي يدرسونها.

في الابتداء لا بد من تقسيم البحث:

الموضوع الحاكي عن المحمول لا يخلو، إما أن يكون المحمول المحكي كلياً، وإما أن يكون جزئياً..

والأول على ثلاثة أنحاء:

1- أن يكون هذا الكلي جنساً للفظ الحاكي.

2- نوعاً للفظ الحاكي.

3- صنفاً للفظ الحاكي. [بناء على ما فهمه الشراح من كلام

المصنف]

والثاني إما أن يكون..

4- مثله.. ؛ يعني مثل اللفظ الصادر.

5- أن يكون عينه.

فهذه صور خمس بحاجة إلى تحقيق..

- مثال (1) قولك: (زيد لفظ) فإن كلمة (لفظ) التي أريد

حكايتها بزيد هي جنس لهذا الشخص من من اللفظ الذي

صدر من فمي.

- مثال (2) قولك: (زيد كلمة) الكلمة نوع لزيد.

- مثال (3) قولك: (زيد) في (ضرب زيد) مرفوع، فإن الرفع

صنف؛ إذ المراد من الصنف هو الكلي الأخص من نوعه،

وهذا كلي أخص من الكلمة.

- مثال (4) قولك: (زيد) في (ضرب زيد) مرفوع، على أساس أن يراد بزيد ليس مصداقا للفظ الوارد في الجملة، وإنما يحكي عن لفظ مماثل له.
- مثال (5) قولك: (زيد) لفظ أو ثلاثي، ويراد من ذلك شخص هذا اللفظ.

فأطلقوا على الأول إطلاق اللفظ وإرادة جنسه، وعلى الثاني إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، وعلى الثالث إطلاق اللفظ وإرادة صنفه، وعلى الرابع إطلاق اللفظ وإرادة مثله، وعلى الخامس إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، وتعرض النحاة لذلك في باب الحكاية.

❖ إشكال للشارح وجوابه:

اتفق علماء الأصول الذين تعرضوا لهذا البحث على صحة الإطلاقات الأربعة الأولى، واختلفوا في الخامس، ولكن قبل بيان ذلك لابد من طرح شبهة على أساسها يتضح البحث:

اتفقوا على أن هذه الإطلاقات من باب الحكاية، ولذا نحن في بداية البحث قلنا: (زيد لفظ) أن الموضوع يحكي عن المحمول، فمن هنا تأتي شبهة أن الموضوع وهو هذا الصوت الخاص المركب من (الزاي، الياء، الدال) هو شخصي، فكيف يحكي عن الكلي في إطلاق اللفظ وإرادة جنسه أو نوعه أو صنفه؟، وكيف يحكي عن مثله؟

فإننا في المباحث السابقة قد فرغنا عن كون الوضع الخاص والموضوع له العام مستحيل؛ لأجل أن الجزئي لا يحكي عن

الكلي، فكيف تقولون الآن الموضوع (الزاي، الياء، الدال)
اللفظ الشخصي يحكي عن الكلي؟

في أقسام الوضع أبطلنا القسم الرابع؛ لأنه في عملية الوضع
تحتاج إلى أن تتصور الشيء إما بنفسه وإما بعنوان حاكٍ عنه،
وقلنا الجزئي ليس نفس الكلي ولا عنوان حاكٍ عنه، والآن
تقولون: هذه القضايا والاستعمالات الموضوع فيها يحكي عن
المحمول، والمحمول الكلي أو المثل، والموضوع شخص
(الزاي، الياء، الدال) فكيف يحكي الجزئي عن الكلي وكيف
يحكي عن المثل والأمثال متباينة؟

* الجواب على الإشكال :

هناك فرق بين المرئي والمسموع، وذلك لأن مشخصات دائرة
المسموع أقل من مشخصات دائرة المرئي، فندما ننظر إلى
زيد هناك حدود ومشخصات زمانية ومكانية (وقت النظر
ومكانه)، وهناك مشخصات وحدود لنفس المرئي (طوله
ووزنه ولون شعره..)، بينما في المسموعات اللفظية الأمر
ليس كذلك غالباً، بل تكون مشخصات اللفظ المسموع في
الغالب منحصرة بالحدود الزمانية والمكانية، فلأجل ذلك كان
حضور صورة المرئي في الذهن غير قابلة للحكاية عن الكلي
لأن الجزئي عندما يحضر في الذهن لا يدركه العقل وإنما
ينطبع عندهم فيما يسمى بالحس المشترك (هو الذي يدرك
الجزئيات)، وهذا الحس المشترك يجرّد المرئي عن
المشخصات الخارجية فيدركه حينئذٍ بعد التجريد-العقل، فما
دام المرئي مدرك بمشخصاته لا يمكن أن يحكي عن الكلي لأن

الخاص ليس وجهاً من وجوه العام، ولذا منعنا الوضع الخاص والموضوع له العام..

ما نحن فيه ليس من قبيل المرئيات وإنما هو من قبيل المسموعات، وثبت قبل قليل أن تشخص دائرة المسموع أقل دائرة من تشخص المرئي، فغالباً ما يكون متشخصاً بالتشخص الزماني والمكاني فقط (زمان السماع ومكانه)، فقللة هذه التشخصات التي هي مشتركة بين الجزئيات الحاضرة في الذهن، يغفل عنها الحس المشترك بلا حاجة إلى التجريد بخلاف المرئيات، فبالحمل الأولي يرى هذا اللفظ الجزئي المسموع كلياً فصحت به الحكاية، بخلاف المرئي لكثرة مشخصاته التي بها الإمتياز يحتاج إلى تجريد وبعد التجريد يتصور الكلي في العقل وبعد تصور الكلي في العقل يكون من الوضع العام والموضوع له العام من باب تداعي المعاني، بخلافه في المسموعات ومقامنا مقام المسموعات.. (45)

نرجع إلى أصل البحث:

اتفقوا على أن الأقسام الأربعة الأولى ممكنة، ويستفاد من عبارة المصنف رحمة الله عليه في تعبيره عن الإمكان أمور ثلاثة:

الأمر الأول: أن هذه الإطلاقات من باب الاستعمال المجازي، ودليله أننا لم نستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له، فإن (زيد) لم يستعمل في (ابن عمرو) فيما وضع له، بل أستعمل

⁴⁵() هذا الجواب الذي إهتدى إليه ذهني القاصر (الشيخ معين دقيق العاملي).

في جنسه أو نوعه..، وهذا استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

الأمر الثاني: أن هذا الاستعمال المجازي لا تتوقف صحته على الوضع، بل يحكم بذلك الطبع والذوق، والدليل على ذلك قياس استثنائي:

مقدمة ١: أن هذا الاستعمال لو كان بالوضع لكانت المهملات موضوعة.

مقدمة ١: لكن المهملات ليست موضوعة.

النتيجة [استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم]: هذا الاستعمال وهذا الحسن وهذه الصحة ليست بالوضع.

أما بيان الملازمة في المقدمة الأولى: [لو كان صحة هذا الاستعمال تحتاج إلى الوضع لكانت المهملات موضوعة] باعتبار أن هذا النوع من القضايا موجود في المهملات، حيث نقول (ديز لفظ) فلو كان هذا النوع من الاستعمال صحته تتوقف على الوضع تصبح المهملات موضوعة.

وأما بطلان التالي: فواضح إذ لو كانت المهملات موضوعة لحصل الانقلاب في الماهية، فالمهمل غير موضوع فتنقلب ماهيته من مهمل إلى موضوع وهذا خلف. (46)

إذا ثبت أمور ثلاثة:

(46) قد يرد إشكال على استدلال المصنف رحمه الله تعالى: أن هذا الاستدلال الذي ذكره قد يقال بأنه مغالطة، إذ استعمل في هذا القياس الاستثنائي لفظاً مشتركاً، حيث المقدم (لو كان هذا الاستعمال يحتاج إلى الوضع) المقصود من كلمة الوضع التي في مقابل الطبع ويراد منه إذن الواضع، وقوله: (لكانت المهملات موضوعة ..) هنا موضوعة بمعنى نحو اختصاص اللفظ بالمعنى..، وهذا مغالطة فتأمل..
وعليه: أن الاستعمال يكون صحيحاً بعد إذن الواضع فيكون الاستعمال صحيحاً، ولا يلزم منه أن تكون المهملات موضوعة.

- ١- أن هذا الاستعمال إستعمال مجازي.
- ٢- أن هذا الإستعمال المجازي صحيح.
- ٣- أن صحته ليست بالوضع بل بالطبع.

ص ١٤ ، قوله رحمه الله: (وأما إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل: (زيد لفظ) وأريد منه شخص نفسه..).
يقع الكلام في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه:

صاحب الفصول رحمة الله عليه التزم بالاستحالة، وذلك لأن في إطلاق اللفظ وإرادة الشخص يحتمل احتمالان، وكلا الاحتمالين مستحيل؛ لأنه إما أن نقول: (زيد لفظ) ونقصد من كلمة (زيد) الحكاية عن نفسه، وإما أن لا نقصد الحكاية..
فإن قصدت الحكاية يلزم اتحاد الدال والمدلول والحاكي والمحكي، وإن لم تقصد الحكاية يلزم تركب القضية من جزئين..، هذا كلامه على نحو الإجمال.

أما شرح كلام صاحب الفصول:

عندما يقال: (زيد لفظ) واضح إننا لا نحكي بزيد عن (ابن عمرو)، فلا يخلو:

إما أن لا نحكي عن شيء أصلاً، وإما أن نحكي عن نفسه..
١- فإن حكينا عن نفس (زيد) فزيد بما هو حاكٍ فهو دال، وبما أنه نفسه محكي فهو مدلول، فشيء واحد أصبح دالاً ومدلولاً، وهذا مستحيل؛ لأن الدال والمدلول من المتضائفات والتضائيف في المنطق من أقسام التقابل، ومن أحكام التقابل عدم الاجتماع في واحد.

٢- أما إذا قلنا أن زيد لا يحكي عن معنى ولا يحكي عن نفسه، لا توجد حكاية أصلاً، فيلزم حينئذٍ تالي فاسد آخر وهو أن تصبح القضية المعقولة مركبة من جزئين من (موضوع، ونسبة)، إذ لا يوجد محمول يحكي عنه اللفظ، نعم في القضية اللفظية -كصورة- يوجد عندنا ثلاثة أمور: (زيد، لفظ، هيئة الجملة الاسمية)، لكن في القضية المعقولة لا يوجد عندنا ثلاثة أمور، فإن زيد لا يحكي عن شيء فيلزم أن تتركب الجملة من جزئين، وإذا تركبت القضية من جزئين تمتنع لأن النسبة لا تكون إلا بين منتسبين؛ لأنه من المعاني الحرفية.. فلا تكون عندنا نسبة وإذا لم تكن نسبة لم تكن قضية. (47)

درس ١٤:

ص ١٤، قوله رحمه الله: (قلت: يمكن أن يقال: إنه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً..)

- إشكال صاحب الفصول والجواب عليه:

كان البحث في إشكال صاحب الفصول على إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، خلاصة إشكاله: إما أن نقصد الحكاية فيلزم اتحاد الدال والمدلول، وإما أن لا نقصد الحكاية فتتركب القضية من جزئين.

(47) هذا إشكال صاحب الفصول في إطلاق اللفظ وإرادة الشخص، طبعاً هذا الإشكال لا يرد على إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الجنس، لأننا نختار الشق الأول زيد يحكي عن جنسه، فزيد دال والمدلول ليس نفس زيد بل الجنس، فلا يلزم اتحاد الدال والمدلول.

***المصنف رحمة الله عليه يقول: لنا أن نختار كلا الشقين من دون أن يلزم محذور في البين.**

١- أما الشق الأول: وهو أن لفظ (زيد) يحكي عن نفسه، فلا يلزم ما أورده صاحب الفصول وهو اتحاد الدال والمدلول، وذلك لإمكان حل الإشكال عن طريق الالتزام بتعدد الجهة واختلاف النظرة والحيثية، ف(الزاي، الياء، الدال) من حيث هي لفظ حاكية ودالة، ومن حيث إنه أريد به نفسه فهو مدلول ومحكي، وثبت في محله أنه يستحيل اجتماع المتقابلين بشرط وحدة الجهة والحيثية، أما مع اختلاف الجهة فلا مانع من اجتماع المتقابلين. (48)

٢- ولنا أن نختار الشق الثاني: - (أنه لا يوجد حكاية، فيلزم تركب القضية من جزئين) - ولا يلزم تركب القضية من جزئين.

عندنا قضية لفظية، وعندنا قضية معنوية، في قولنا: (زيد قائم) القضية اللفظية هي نفس المبتدأ والخبر، والقضية المعنوية ما يحكي عنه المبتدأ والخبر..، ولكن ذكرنا أن الوضع كان نتيجة لحاجة.. عندما لم يقدر الإنسان على استحضار نفس المعاني ابتكر بإلهام رباني فكرة اللفظ فصار يستحضر المعنى بتوسط الألفاظ، وهذا ما قصده الحاجة نصير الدين الطوسي من دعوى أن الوجود اللفظي وجود تنزيلي للمعنى، ولكن إذا

⁴⁸() يعني الآن تقول: (العراق خصب) و(العراق ليس خصب) يشترط في التضاد وامتناع الضدين وبقية أنواع التقابل الاتحاد في أمور ثمانية، وأضاف الملا صدرا أمراً تاسعاً، أما مع الاختلاف في واحد من هذه الأمور فلا يلزم محذور (العراق خصب في الشتاء ليس خصب في الصيف) ، فيما نحن فيه لم يحصل اتحاد في الجهة والحيثية.. (طبعاً هنا معركة الآراء فهناك سبعة إشكالات تقريباً على المصنف)

تمكّنًا من الحكم على نفس الموضوع الخارجي فلا تبقى حاجة إلى توسط اللفظ.

فيما نحن فيه.. نريد أن نحكم على نفس (الزاي، الياء، الدال) بأنها **لفظ**، لا أننا نريد أن نحكم باللفظية على معنى وسَطْنَا اللفظ لإحضاره، بل حكمنا باللفظية على نفس (الزاي، الياء، الدال)..

فبناءً على ذلك **لفظ الموضوع**(49) في القضية اللفظية لا يحكي عن معنى؛ لأن الحكاية نحتاج إليها عندما يكون الحكم على المعنى مثل (زيد قام)، وفيما نحن فيه الحكم ليس على المعنى بل الحكم على هذا الموجود الخارجي (زاي، ياء، دال)، فحينئذٍ لا يلزم ما ألزم به صاحب الفصول بل يوجد موضوع ويوجد محمول وتوجد نسبة بينهما، والموضوع هو نفس لفظ (الزاء والياء والدال) والمحمول هو (لفظ).

وعلى هذا الأساس يرى المصنف أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ليس من باب الحكاية؛ لأن باب الحكاية يكون في مورد الاستعمال فالمستعمل يحكي عن المستعمل فيه، وهنا لا يوجد مستعمل ومستعمل فيه بل أوجدت المحكوم عليه بنفسه لا بتوسط لفظه، فلا أحتاج إلى توسط حاكٍ.

إذاً إطلاق اللفظ وإرادة الشخص من باب الإيجاد لا من باب الحكاية والاستعمال، وينتج ذلك: أن جميع الأقسام ممكنة عند المصنف.

* يرى المصنف: أنه بناءً على ما تقدم يوجد نظريتان:

49 لفظ زيد (الزاي، الياء، الدال).

- النظرية الأولى: أن يكون (إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف) هذا الإطلاق من باب الإستعمال والحكاية ولا يلزم منه محذور؛ لأن محذور اتحاد الدال والمدلول مختص بالشخص، وكذا محذور تركيب القضية من جزئين..

- النظرية الثانية: ويمكن أن يكون من باب الإيجاد.. يعني إيجاد الشيء بنفسه لا بتوسط حكاية، لكن إذا التزمنا بنظرية الإيجاد يجب أن نعيد النظر في بعض الأمثلة، مثلاً عندما تقول: (ضرب كلمة) إطلاق اللفظ وإرادة النوع، ولكن عندما تقول: (ضرب فعل ماضي) هذا على نظرية الإيجاد لا يتم؛ لأن ضرب التي أحضرتها بنفسها وجعلتها مبتدأ هي ليست فعل ماضي، نعم على مبنى لحكاية يصح (ضرب) المبتدأ يحكي عن الفعل الماضي، أما بناءً على الإيجاد أن تحضر المحكوم عليه بنفسه هي ليست فعل ماضي بل مبتدأ.

إذاً بهذا تفرق نظرية الإيجاد عن نظرية الإستعمال، وهذا بنفسه يكون مرجحاً لنظرية الاستعمال؛ لأن نظرية الاستعمال تكون مطردة في كل الأمثلة، يعني تصدق على مثال (ضرب) كلمة، وتصدق على مثال (ضرب) فعل ماضي، بينما نظرية الإيجاد لا تكون مطردة في جميع الأمثلة..

إذاً في مقام الثبوت لا مانع من الالتزام بكلتا النظريتين، وفي مقام الإثبات يؤيد المصنف نظرية الاستعمال بمؤيدين..

١- الإطراد و عدمة..

٢- يأتي عليه الكلام..

درس ١٥:

ص ١٥، قوله رحمه الله: (نعم فيما إذا أُريد فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى)

* أصل البحث - في الحقيقة - انتهى، وإنما نجمع المطالب..
- خلاصة ما تقدم: إنه بالنسبة لإطلاق اللفظ وإرادة شخصه يتعين بنظر المصنف - فراراً عن محذور صاحب الفصول - أن نجعل هذا الإطلاق من باب الإيجاد لا من باب الإستعمال، فيكون - حينئذٍ - اللفظ بذاته هو الموضوع لا أنه حاكٍ عن الموضوع.

وأما بالنسبة لإطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه، فيرى المصنف أنه في مقام الثبوت لا مانع من الالتزام بأحد الأمرين من الاستعمال والإيجاد بنفس البيان المتقدم، وأما في مقام الإثبات فالمتعين هو الحمل على الاستعمال، وذلك لشاهدين:
الأول: أن بعض أنحاء هذه الإطلاقات لا تصح فيها الإيجابية، كما في قولنا: (ضرب فعل ماضي)، فإن (ضرب) هنا بذاتها كموضوع ليست فعل ماضي، فلا بد - حينئذٍ - من أن يكون الحكوم عليه بالفعلية الماضوية هو ما تحكي عنه لفظة (ضرب)، وإذا أدخلنا الحكاية في الحساب يكون الإطلاق من باب الإستعمال.

الثاني: أن الإيجابية خلاف المتعارف في الإطلاقات العرفية، إنما صرنا إليها في إطلاق اللفظ وإرادة الشخص لوجود محذور عقلي، ففي كل مورد لا يوجد محذور عقلي من الحكاية والإستعمال نحمل على الحكاية والإستعمال، لأن الإيجابية خلاف المتعارف.

هذا تمام الكلام فيما يرتبط في إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف ثبوتاً وإثباتاً.

بقي إطلاق اللفظ وإرادة المثل، كما لو قلنا: (زيد) في (ضرب زيد) فاعل وقصدنا من زيد المماثل له، في هذه الصورة بنظر المصنف يتعين الحمل على الاستعمال دون الإيجاد، فإن (الزاي، الياء، الدال) التي وقعت موضوعاً في القضية اللفظية بنفسها ليست هي الموضوع وإلا يكون من إطلاق اللفظ وإرادة المثل، بل الموضوع شيء مماثل له، فلا بد أن يكون الأمر من باب الحكاية والاستعمال..

(و به يتم الكلام في الأمر الرابع)

الأمر الخامس: عدم تبعية الدلالة للإرادة

ص ١٦، قوله رحمه الله: (الخامس لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي).

ذكرنا في أوائل البحوث أن العملية الوضعية تحتاج إلى موضوع ومحمول (لفظ، ومعنى)، ولا بد من تصور الموضوع والمحمول في هذه القضية الحملية، حينئذ نقول: هل المعنى الموضوع له هو ذات المعنى أم المعنى بقيد الإرادة؟ سواءً جعلنا الإرادة شرطاً أم شرطاً..

* منشأ هذا البحث هو أن المناطقة عندما قسموا الدلالة اللفظية إلى أقسامها الثلاثة (المطابقة، التضمن، الإلتزام) بأن المدلول المطابقي ما دل على تمام المعنى، والتضمنية ما دل على جزء المعنى، والإلتزامية ما دل على خارج المعنى الموضوع له، واجهت هذا التعريف شبهة مشهورة، حاصلها: أن اللفظ الواحد قد يكون مشتركاً لفظياً بين تمام المعنى وبين جزء المعنى، أو بين تمام المعنى وبين لازم المعنى. كما قيل في لفظة (الشمس) بأنها موضوعة بوضعين، موضوعة للقرص وموضوعة للشعاع، فباعتبار وضعها للقرص يكون الشعاع مدلولاً التزامياً، وباعتبار وضعها للشعاع يكون الشعاع مدلولاً مطابقياً، وحاصل الشبهة: أن الأقسام تتداخل، فإن إطلاق الشمس على الشعاع يصدق عليه المدلول المطابقي، ويصدق عليه المدلول الإلتزامي..

- العلامة الحلي رحمه الله عليه يقول: عرضت هذه الشبهة على أستاذي الخاجة نصير الدين الطوسي، فأجابني عنها بهذا الجواب: هذا الإشكال لا يرد باعتبار أن اللفظ موضوع للمعنى

المراد فلا يتأتى التداخل، لأنك عندما تقول: (شمس) وتريد
القرص فلا يدخل الشعاع لعدم إرادته، وعندما تطلق (الشمس)
وتريد الشعاع فلا يدخل القرص لعدم إرادته، **فبقيد وضع اللفظ
للمعنى بقيد الإرادة رفع إشكال التداخل.**

* من هذا الجواب شاع بينهم البحث في أن الألفاظ هل وضعت
للمعاني بما هي هي، أم للمعاني بقيد الإرادة؟
❖ قبل بيان الحق لا بد من ذكر بعض المقدمات:

- المقدمة الأولى: ما المقصود من الإرادة التي وقع النزاع في
كونها داخلة في المعنى الموضوع له؟

الإرادة ككُلّ لفظ ينقسم إلى الإرادة بالحمل الأولي والإرادة
بالحمل الشايع، فتارة نقصد مفهوم الإرادة، وأخرى نقصد
مصدق الإرادة.

لا شك أن المراد هو مصداق الإرادة، ولا يتوهم عاقل أن
مفهوم الإرادة داخل - مثلا - في معنى الحيوان المفترس أو
في معنى القرص أو في معنى الشعاع.. فلا يمكن أن يصدر
هذا من عاقل..

وإنما المقصود أن لفظ الأسد - مثلاً - هل هو موضوع
للحيوان المفترس المراد بالفعل.. فهذا هو مصداق الإرادة لا
أن لفظة أسد موضوع لمفهومين اجتماعاً.. **فالكلام في مصداق
الإرادة .**

- المقدمة الثانية: أن الدلالة تنقسم إلى قسمين، دلالة تصويرية،
ودلالة تصديقية، ويقصد من الأولى مجرد دلالة اللفظ على
معناه الناشيء من وضعه.. فصرف خطور المعنى من اللفظ

دلالة تصويرية، وبما أن الخطور يحصل من السامع فلا يُراعى في الدلالة التصويرية إلا السامع، ولذا لا يشترط فيها أن يوجد متكلم أصلاً، نعم اشترطوا شرطاً في السامع وهو أن يكون عالماً بالوضع.

ويقصد من الثانية عبارة عن إخطار المعنى في الذهن، والإخطار فعل المتكلم، ولذا في الدلالة التصديقية لا بد من متكلم وبما أن الإخطار من الأفعال الاختيارية اشترطوا في الدلالة التصديقية أن يكون قاصداً.

- المقدمة الثالثة: أن هذا التقسيم المتقدم للدلالة ينعدم لو قلنا بأن الألفاظ موضوعة للمعاني بقيد الإرادة، بمعنى أن المدلول الوضعي ينحصر - حينئذٍ - في المدلول التصديقي، إذ في المدلول التصوري لا يوجد إرادة لعدم اشتراط متكلم أصلاً.

❖ يختار المصنف رحمة الله عليه أن الألفاظ موضوعة لذات المعاني بما هي هي، لا المعاني بشرط الإرادة، إذ لو كانت موضوعة للألفاظ للمعاني بقيد الإرادة لترتب محاذير ثلاثة:

- المحذور الأول: لنا أن نتساءل أن المتكلم متى تنقذ عنده الإرادة؟

لا شك أنها تنقذ عند الاستعمال، فعند الإستعمال يقول: أسد ويريد الحيوان المفترس، هذه الإرادة المنقذة حين الإستعمال، لا يخلو، إما أن تكون هي عين الإرادة الداخلة في المعنى الموضوع له، وإما أن تكون غيرها..

إن اخترت الأول يلزم الدور أو الخلف؛ لأن الإرادة الناشئة من طور الاستعمال متأخرة عن المعنى الموضوع له، فلو أخذت في المعنى الموضوع له للزم أن يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً.

و إن اخترت الثاني لا يلزم محذور الخلف ولكنه خلاف الوجدان إذ لا نشعر بوجود إرادتين حين الاستعمال، إرادة مقومة للمعنى الموضوع له، وإرادة ناشئة من قبل الاستعمال.. - المحذور الثاني: من جملة القضايا الشائعة عند العرف القضايا الحملية التي تتركب من موضوع ومحمول بحسب المصطلح المنطقي، ومن مسند ومسند إليه بحسب المصطلح الأدبي، والغرض من القضايا الحملية هو أن المستعمل يريد أن يعقد نوعاً من الوحدة بين الموضوع والمحمول، يريد أن يقول: أن هذا هو ذلك..

لو كانت الألفاظ موضوعة للمعاني بقيد الإرادة لامتنع الحمل، والتالي فاسد فالمقدم مثله في الفساد.. أما فساد التالي وهو متناع الحمل، فبالوجدان نجد أن كل كلماتنا قضايا حملية..

أما بيان الملازمة لماذا لو كانت الألفاظ موضوعة بقيد الإرادة لامتنع الحمل؟

في قولنا: (زيد قائم) لو أريد من لفظة (زيد) أنه موضوع لمعناه بقيد الإرادة، وأريد من لفظة (قائم) معناه بقيد الإرادة، وبما أن المقصود من الإرادة هو واقع ومصداق الإرادة، وواقع ومصداق الإرادة جزئي، والمقيد بأمر جزئي لا بد أن يكون جزئياً، فيكون المعنى المقيد بالإرادة شخصياً وجزئياً،

والجزئي لا يصح حمله على جزئي آخر، إذ يشترط في الحمل - كما ثبت في محله - الاتحاد من جهة والتغاير من جهة أخرى، ف(قائم) المقيدة بإرادة خاصة كيف يحمل على (زيد) المقيد بإرادة خاصة أخرى؟!!

درس ١٦:

ص ١٦، قوله رحمه الله: (مضافاً إلى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجمل، بلا تصرف في ألفاظ الأطراف..).
ذكرنا أن النظرية التي نسبت إلى الخاجة نصير الدين الطوسي رحمة الله عليه ومن قبله الشيخ الرئيس من أن الألفاظ موضوعة للمعاني بقيد الإرادة، هذه النظرية لا يمكن الموافقة عليها؛ لأنه يترتب عليها تولي ثلاثة فاسدة، وإذا بطل التالي بطل المقدم، تقدم توضيح التالي الأول..

وأما المحذور الثاني:

أنه في القضايا الحملية يريد المستعمل أن يعقد نوعاً من الوحدة بين الموضوع والمحمول، يريد أن يقول: أن هذا هو ذاك، هذا هو الغرض من القضايا الحملية..

وحينئذ لو كانت الألفاظ موضوعة للمعاني بقيد الإرادة فلا يتحقق الغرض المزبور، وذلك لأنه عندما نقول: (زيد قائم) - مثلاً- وفرضنا أن لفظ الموضوع قد وضع بقيد الإرادة وكذلك لفظ المحمول، فقد ثبت لنا في المقدمة التي مرت يوم أمس أن الإرادة التي تؤخذ في المعنى الموضوع ليست هي مفهوم

الإرادة بل واقع ومصداق الإرادة، وواقع ومصداق الإرادة جزئي والمقيد بأمر جزئي لا بد أن يكون جزئياً، فمع هذا التقيد والتشخص في طرف الموضوع بإرادة تخصه وفي طرف المحمول بإرادة تخصه، يمتنع تحقق الوحدة بين الموضوع والمحمول؛ لأن ما كان متقوماً بمشخصات يستحيل أن يتحد مع متقوم بمشخصات أخرى، فحينئذ لا يصح القول أن مرجع القضية الحملية إلى قولنا: هذا هو ذلك..

نعم يصح ذلك إذا جردنا الموضوع والمحمول عن قيد الإرادة، فحينئذ يقال: لماذا تضع لمعنى وفي الإستعمال تجرده عنه؟! إذاً من دون تجريد لا يحصل الاتحاد ومع التجريد يلغو الوضع للمعنى المراد، هذا هو المحذور الثاني الذي يترتب على كون الألفاظ موضوعة للمعاني بقيد الإرادة.

- المحذور الثالث: في البحوث السابقة بنينا في أقسام الوضع على إمكان ثلاثة أقسام وامتناع القسم الرابع، وفي مقام الإثبات والوقوع التزامنا بوقوع قسمين وعدم وقوع القسم الثالث.. حينئذ نقول: إن الالتزام بتقييد المعنى الموضوع له بقيد الإرادة يؤدي إلى وقوع ما فرغنا من عدم وقوعه وهو القسم الثالث من أقسام الوضع، فمثلاً في قولنا: (رجل) المقصود حين الوضع هو كلي الذكر العاقل.. فالوضع عام، لكن إذا كان الموضوع له هو الذكر العاقل المقيد بقيد الإرادة التي عرفت أنها توجب الجزئية⁽⁵⁰⁾، فيصبح المعنى الموضوع له هو

⁵⁰() لكون المقصود هو واقع و مصداق الإرادة لا مفهوم الإرادة.

الخاص، وهذا ما فرغنا من عدم ثبوته في المباحث السابقة (51)، والذي أدى إلى الالتزام بوقوع ما أثبتنا عدم وقوعه هو الالتزام بكون الألفاظ موضوعة للمعاني بقيد الإرادة.

❖ بعد ذلك يرجع المصنف إلى تحقيق ما نسب للشيخ الرئيس والخاجة نصير الدين الطوسي من كون الألفاظ موضوعة للمعاني بقيد الإرادة، فهل هذه النسبة صحيحة أو ليست صحيحة؟

الأخوند الخراساني يرى أن منشأ هذه النسبة هو تحقق الخلط بين الدلالة التصويرية والدلالة التصديقية، وقد تقدم علينا الفرق بين الدالتين..

والذي نضيفه هنا: أنه في الدلالة التصويرية العلم بالوضع علة تامة لانتقاش المعنى في الذهن، لذا لا يشترط وجود متكلم أصلاً..

بينما في الدلالة التصديقية سواءً على مستوى الاستعمال أم على مستوى الإرادة الجدية الوضع والعلم بالوضع علة ناقصة للمراد..، ولذا احتجنا إلى شروط متعددة، أن لا يكون المتكلم ساهياً غافلاً، وأن لا يكون في مقام الإيهام والإجمال..

من هنا نفهم أنه إذا تجاوزنا عالم انتقاش المعنى في الذهن إلى عالم معرفة ما يتضمنه الكلام من مراد جدّي للمتكلم، لا يكون العلم بالوضع علة تامة بل يكون جزء علة ويحتاج إلى أجزاء أخرى..

إذا اتضح ذلك نقول: من الممكن جداً أن يكون نظر هذين العلمين إلى الدلالة التصديقية (المراد الجدي)، لا إلى تقييد المدلول التصوري بالإرادة، وحينئذ لا يكون هناك نزاع بين القوم؛ لأننا نوافق على كون الدلالة التصديقية متوقفة على الإرادة، فلو كان المتكلم ساهياً أو غافلاً لا توجد دلالة تصديقية..

❖ من هنا قد يرد سؤال: إذا لم يكن المتكلم مريداً لكلامه فينبغي أن لا يكون هناك دلالة، لأن الدلالة على مستوى الدلالة التصديقية – بحسب الفرض – متوقفة على الإرادة، فإذا انتفت الإرادة تنتفي الدلالة؟

يقول المصنف: نعم، إذا لم تكن مطلعاً على وجود إرادة للمتكلم فتتخيل وجود الدلالة وما هي إلا جهالة، فإذا تبين لك أنه لم يكن مريداً تخرج من حالة الجهل إلى حالة العلم بعدم الدلالة.
* بناءً على ذلك يمكن القول: أن إرادة المعنى قيد في المعاني على مستوى الدلالة التصديقية، وليست قيداً في المعاني على مستوى الدلالة التصورية.

هذا تمام الكلام في الأمر الخامس
والحمد لله رب العالمين

الأمر السادس: وضع المركبات

درس ١٧:

ص ١٨، قوله رحمه الله: (لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات، ضرورة عدم..)

ذكر ابن مالك في شرحه على المفصل أن المركبات لو كانت موضوعة لما جاز لأحد أن يتكلم بكلام لم يسبق إليه، واللازم باطل فالملزوم مثله في البطلان، وفي قبال ذلك ذهب التفتازاني في المطول إلى أن المركبات موضوعة وإلا لما جاز استعمال المركب مجازاً.

- فهنا دعويان متقابلان:

- الأولى: لابن مالك ينفي وضع المركبات.

- الثانية: للتفتازاني يثبت وضع المركبات.

- أما توضيح الدعوى الأولى: فهي كما رأيت مركبة من قياس إستثنائي.. لو كانت المركبات موضوعة لما جاز لأحد أن يستعمل المركب في معنى لم يسبق إليه..

بيان الملازمة: أنه على تقدير احتياج الجمل التركيبية إلى وضع من قبل الواضع، فلا بد أن تكون الجمل التركيبية محصورة، فليس لأحد أن يركب جملة إذا لم تكن هذه الجملة قد لاحظها الواضع، وبما أن الجمل التي لاحظها الواضع محصورة، فكل جملة خارجة عن دائرة الجمل المحصورة تكون غير جائزة..، واللازم باطل فلا يوجد عاقل في العالم يقول بعدم جواز تأليف جملة تركيبية جديدة، والملزوم مثله في البطلان.

- أما توضيح الدعوى الثانية: التفتازاني في بحث التمثيل في مثل قولهم: (مالي أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى) التزم فيها بالتمثيل، والتمثيل عبارة عن مجاز بين صورتين بعلاقة المشابهة..، كما في المثال المتقدم فهذه الجملة معناها الحقيقي هي صورة الإنسان الذي يريد أن يذهب إلى مكان فيقدم رجلاً ويؤخر أخرى، أُستعيرت هذه الجملة الموضوعية لصورة الإنسان المتحير والمتردد - والحيرة والتردد لا يحتاجان إلى مشي - بعلاقة أنه في كلا الحالتين الإنسان يهتم أن يقدم ثم يتأخر، فشبه صورة بصورة بعلاقة المشابهة، فهذا يسمى تمثيل..

يدعي التفتازاني أن الجمل التركيبية لو لم تكن موضوعاً لما جاز هذا الاستعمال المجازي، بإعتبار أن الإستعمال المجازي هو استعمال الكلام في غير ما وضع له، فلا بد لهذا المركب أن يكون موضوعاً لمعنى ثم نستعمله في معنى آخر ليتحقق المجاز، فلولا وضع المركب لمعنى من المعاني لما تحقق المجاز؛ لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له.. إذاً (مالي أراك تقدم رجلاً ..) مركب وضع لمعنى فاستعملناه في معنى آخر، فينتج أن المركبات موضوعة.

* بعد هذا الاستعراض للخلاف في المسألة لا بد لنا من تحرير محل النزاع، لنرى بعد ذلك هل يمكن لنا أن نجري المصالحة بين طرفي النزاع أم لا..

تحرير محل النزاع:

عندما يقال: (زيد قائم) هناك أوضاع متعددة، منها ما هو شخصي، ومنها ما هو نوعي..

١- من الأوضاع الشخصية وضع مادة (زيد) للإنسان المعين، ووضع مادة (قائم) للمعنى الحدثي المعين..

٢- والأوضاع النوعية (وهو الذي لا يلحظ الواضع الوضع في ضمن مادة مخصوصة)، الأول منها: وضع هيئة زيد.. هيئة الرفع لمعنى معين كالفاعلية أو الابتداء، والثاني: وضع للهيئة الصرفية لـ(قائم) اسم فاعل، والثالث: وضع للهيئة الإعرابية لقائم..، إلى آخره.

- هذه الأوضاع متفق عليها ولا يوجد فيها نزاع، وقع النزاع بينهم: أنه بعد هذه الأوضاع الشخصية والنوعية هل نحتاج إلى وضع جامع لكل هذه الأوضاع أو لا نحتاج؟، هذا هو محل النزاع، ابن مالك ادعى أنه لا نحتاج، و التفتازاني ادعى الحاجة..

المصنف يؤمن بنظرية ابن مالك ولكنه لم يذكر دليله لبطلانه؛ لأنه يمكن أن يقال لابن مالك: أن الجمل التركيبية لو احتاجت إلى وضع يكون وضعها شخصياً لا نوعياً، والذي هو محصور الأوضاع الشخصية لا النوعية، فالوضع النوعي يشمل كل شخص تركيبية يولد في الوجود، فمثلاً لو جاء الواضع وقال: وضعت كل جملة مؤلفة من مبتدأ وخبر للدلالة على الثبوت والاستمرار.. هذا وضع نوعي فكل جملة في الوجود تخلق تكون موضوعة غاية الأمر بالوضع النوعي، فلا يصدق التالي: (لما جاز أن نتكلم بكلام لم نسبق إليه) بل كل كلام لم نسبق إليه من مصاديق الوضع النوعي..

إذاً إشكال ابن مالك وتوهمه مبني على أن الوضع شخصي وليس نوعي، لذلك المصنف لم يقبل بدليل ابن مالك لوضوح بطلانه..

- دليل المصنف على عدم الوضع للمركبات:

- الدليل الأول: لو إحتاجت المركبات إلى وضع زائد على الأوضاع المتفق عليها، حينئذٍ نتساءل: هل هذا الوضع لغرض أم بدون غرض؟

إن قلت: من دون غرض، نقول: الواضع حكيم ويقبح أن يصدر منه الوضع من دون غرض، وإن قلت: لغرض، نسأل: هل هذا الغرض من الوضع المتنازع عليه متحد مع الغرض المتفق عليه أو مختلف؟، إن قلت: متحد، نقول: فلا حاجة إليه لنا أن نكتفي بالوضع السابق، وإن قلت: مغاير، نقول: يلزم تالي فاسد وهو أن تدل الجملة التركيبية على غرضين ومعنيين والأمر ليس كذلك بالوجدان، فلا نفهم من الجملة إلا معنى واحد.

- الدليل الثاني: أن الجملة التركيبية لو وضعت لمعنى لترتب على ذلك أيضاً تالي فاسد، و هي أن تدل على المعنى مرتين، مرة بلحاظ مفرداتها؛ لأن المفروض أنها موضوعة، ومرة بلحاظ المجموع التركيبي؛ لأن المفروض أنه موضوع عند من يدعي الوضع كالتفتازاني، والحال أن الجملة لا تدل على المعنى إلا مرة واحدة.

وبهذا تم الكلام في إنكار المصنف في احتياج المركبات إلى وضع جديد..

* ثم في ختام البحث..

يحاول المصنف رحمة الله عليه أن يعقد الصلح بين الطرفين بإرجاع النزاع إلى نزاع لفظي، وحقيقة النزاع اللفظي يرجع إلى أن مصب النفي والإثبات وإن اتحد صورةً ولفظاً، لكنه يختلف معنىً، فالتفتازاني يقول المركبات تحتاج إلى وضع، وابن مالك يقول المركبات لا تحتاج إلى وضع، مصب النفي والإثبات هو المركبات، ولكن ما يقصده ابن مالك من المركبات غير ما يقصده التفتازاني فلا يكون هناك خلاف بين ابن مالك والتفتازاني..

فربما يقصد التفتازاني من المركبات هو وضع المركبات بمفرداتها شخصياً ونوعياً، والذي نفاه ابن مالك هو وضع زائد على ذلك بعد وضع المركبات باعتبار مفرداتها شخصاً ونوعاً..

فإذا اختلف مصب النفي والإثبات يكون النزاع لفظي لا حقيقي..

وبه يتم الكلام في الأمر السادس
والحمد لله رب العالمين

الأمر السابع : علائم الوضع

ص ١٨، قوله رحمه الله: (السابع : لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ , و انسباقه الى الذهن ..)
 من المباحث المهمة للفقهاء (52) إذ لها ثمرة عملية في استنباط الحكم الشرعي، فإن الأحكام الشرعية وردت إلينا - غالباً - بقلب لفظي، فلكي يستنبط الفقيه الحكم الشرعي من القلب اللفظي يحتاج إلى معرفة المعنى الذي وُضع له، و هذا ما يحتاج إلى توضيح لدفع الشبهة التي يمكن أن ترد في المقام..

- الحقيقة في مقابل المجاز على أنواع:

- النوع الأول: الحقيقة اللغوية، و هو ذلك المعنى اللغوي الذي وُضع له اللفظ.

- النوع الثاني: الحقيقة العرفية، و هو ذلك المعنى الذي شاع عند العرف العام وإن لم يكن هو عين ما وضع له اللفظ، نظير كلمة (الدابة) فالحقيقة اللغوية هي مطلق ما يدب على الأرض، ولكن عند العرف العام شاع إطلاق الدابة على الدواب الأربعة (الخيول، الحمير، البقر، البغال).

- النوع الثالث: الحقيقة العرفية الخاصة، ويندرج تحتها الاصطلاح المنطقي والشرعي والنحوي.. كل حقيقة عند عرف خاص، مثل (الفعل) عند النحاة ليس هو معناه اللغوي، و(الصلاة) عند الشرع ليس هو معناها اللغوي..

⁵²لعل هذا من أهم المباحث التي تبحث في هذه المقدمة.

* حاصل الشبهة: أن الفقيه عند استنباطه للحكم الشرعي الذي يؤثر عنده في المقام هو النوع الثاني لا النوع الأول، وفي بعض الأحيان يؤثر النوع الثالث، وهذا الأمر السابع المعقود في هذه المقدمة إنما هو لتحديد الحقيقة اللغوية، والفقيه يستنبط الحكم الشرعي على أساس الحقيقة العرفية لا اللغوية، يعني ما كان في عرف الشارع هو المؤثر وإن لم يكن مطابقاً للمعنى اللغوي، وفي بحث العلامات تثبت لنا الحقيقة اللغوية، وما يحتاج إليه الفقيه الحقيقة الشائعة في عرف زمن الشارع لا الحقيقة اللغوية..، فمن هنا قد يقال: أن هذا البحث لا فائدة له..

* الجواب عن هذه الشبهة: أن الحقيقة اللغوية كثيراً ما تكون طريقاً لإثبات الحقيقة العرفية، مثلاً لو شككنا في المراد من كلمة في زمن الشارع فهذا على نحويين:

١- يكون مع جهلنا بالمعنى اللغوي. ٢- يكون مع علمنا بالمعنى اللغوي.

مثلاً لو قال المولى (صلّ) صيغة الأمر شككنا في معناها في زمن الشارع، هذا الشك تارة يكون مع علمنا بالمعنى اللغوي، وأخرى يكون مع جهلنا بالمعنى اللغوي.

على الأول (يعني علمنا بالمعنى اللغوي) تارة نعلم بتغير المعنى اللغوي، وأخرى لا نعلم، فصار عندنا ثلاث صور:

- الصورة الأولى: أن نشك في المعنى العرفي مع جهلنا بالمعنى اللغوي، فهنا يحتاج الفقيه إلى علامات الوضع، فمن علامات الوضع وأهمها التبادر، فإذا ثبت المعنى اللغوي بالتبادر، حينئذٍ نشك في أنه عرض بتغير على المعنى اللغوي (حصول النقل) أم لا؟ الأصل عدم النقل.

فيكون المعنى العرفي مطابقاً للمعنى اللغوي، والذي نَقَّح لنا المعنى اللغوي هو علامات الوضع، فنحتاج إليها.

- الصورة الثانية: أن نعلم بالمعنى اللغوي ولكن نتيقن بالنقل، في هذه الصورة لا تنفعنا علامات الوضع.

- الصورة الثالثة: أن نعلم بالمعنى اللغوي ونشك بالنقل، فهنا أيضاً لا تحتاج إلى علامات الحقيقة والوضع لأننا نعلم بالمعنى اللغوي.

ولكن يكفي الحاجة في مقام الشك، والأصولي إنما طرح هذه العلامات في صورة الشك، فيحتاج إليها الفقيه..

درس ١٨:

* موارد حاجة الفقيه لهذه العلامات:

هذه العلامات يحتاج إليها الفقيه في موارد:

- المورد الأول: فيما يرتبط بأصل الحكم الشرعي، ويتناول هذا المورد المباحث التي تشخص مدلول صيغة الأمر و مدلول صيغة النهي.

- المورد الثاني: متعلق الحكم الشرعي كمعنى الصلاة والصيام ونحو ذلك..

- المورد الثالث: في موضوع الحكم الشرعي ك(العقد، والمضاربة، والخمر..) ونحو ذلك من المفردات التي يحتاج إليها الفقيه لفهم متعلق الحكم الشرعي.

* للحقيقة علامات صنفت إلى صنفين:

- الصنف الأول: العلامات العلمية.

- الصنف الثاني: العلامات الظنية.

واقصر المصنف في هذا المبحث على العلامات العلمية،
واقصر على ثلاثة منها:

١- التبادر.

٢- صحة الحمل.

٣- الاطراد.

والعلامات الظنية مثل إخبار العادل، أو قيام البينة، أو تعدد
الإشفاق..

١- التبادر:

أهم هذه العلامات (التبادر)، فالتبادر آية من آيات الوضع
وعلامة على الحقيقة، توضيح ذلك:
أن المراد من التبادر الذي جعل علامة على الحقيقة هو انسباق
المعنى من حاق [ذات] اللفظ، وتقريب ذلك تحليلياً – وإلا هو
غير قابل للاستدلال – أن يقال:

إذا انسبق المعنى من اللفظ فلا يخلو من أحد أسباب ثلاثة:

- السبب الأول: أن يكون منشأ هذا الانسباق هو أن اللفظ بذاته
يقتضي المعنى، كإقتضاء النار للإحراق.

- السبب الثاني: أن يكون منشأ هذا الانسباق دلالة القرينة.

- السبب الثالث: أن يكون منشأ هذا الانسباق هو وضع اللفظ
للمعنى.

والأول من هذه المناشيء باطل قطعاً؛ لأن دلالة الألفاظ على
المعاني عند المحققين تنسلك في سلك الدلالة الوضعية، فلو

كان ذات اللفظ تقتضي المعنى لانسلك في سلك الدلالة العقلية كما في أن النار تقتضي الإحراق.
والثاني خلاف الفرض إذ المفروض أن التبادر في حقيقته وماهيته يتقوم بأن يكون الانسباق من حاق اللفظ، فلو كان الانسباق بتوسط القرينة لما صدق أن الانسباق حاقٌّ، وهو خلف.

فإذا بطل الأول والثاني تعين الثالث وهو أن منشأ الانسباق كون اللفظ قد وُضع للمعنى.
فبناءً على ذلك يكون الانسباق معلولاً لوضع اللفظ للمعنى، وثبت في محله أن المعلول يكشف عن علته، وهو ما يسمّى بالبرهان (الإثني).

هذا هو تقريب أماريّة التبادر على الوضع، واتضح لديك سبب جعل التبادر من الأمارات العلمية لأن القضية ترجع إلى البرهان (الإثني) وهو يفيد اليقين.

* ثم إن التبادر الذي ثبتت علاميته على الوضع تارة يكون هو تبادر نفس المستعلم، وأخرى تبادر أهل المحاوراة بالنسبة للجاهل (53).

- أعرض على التبادر بإشكالين مشهورين:

أحدهما: ذكره السيد المرتضى وأجاب عنه ولم يتعرض له المصنف..، فليراجع في المطولات.

53 تبادر نفس الشخص المستعلم عن حال الكلمة علامة على الوضع، وتبادر الغير علامة على الوضع.

الثاني: وهو ما تناوله المصنف يرجع إلى أن استعلام الوضع من خلال التبادر مستلزم للدور، وتوضيح هذا الدور من خلال مقدمتين:

- المقدمة الأولى: أن العلم بالوضع يتوقف على التبادر.
 - المقدمة الثانية: أن التبادر يتوقف على العلم بالوضع. (54)
 أما المقدمة الأولى [العلم بالوضع يتوقف على التبادر] فهي مفروضة الصدق، إذ المدعى أننا نعلم بالوضع بواسطة التبادر، فلا تحتاج إلى دليل.
 وأما المقدمة الثانية [التبادر يتوقف على العلم بالوضع] فضرورية باعتبار أن الجاهل باللغة العربية - مثلاً - لا ينسب إلى ذهنه شيء من اللفظ.
فثبت أن علامية التبادر مستلزمة للدور.

- **الجواب الذي يختاره المصنف** في دفع إشكال الدور مرجعه إلى عدم تكرار الحد الأوسط معنوياً في المقدمتين. نعم العلم بالوضع بحسب اللفظ متكرر (55)، **توضيحه:**
 - أن العلم ينقسم إلى قسمين:

- ١- العلم التفصيلي. ٢- العلم الإجمالي.
- وللتفصيلية والإجمالية اصطلاحات أربعة عند الأعلام:
- **الأول:** التفصيلية والإجمالية التي تذكر في الأصول العملية، فالتفصيلي هو العلم بالخصوصية، والإجمالي هو العلم بالجامع المراد بين خصوصيتين أو أكثر.

54 النتيجة واضحة: أن العلم بالوضع يتوقف على العلم بالوضع.

55 تكرر اللفظ لا المعنى.

- **الثاني:** التفصيلية والإجمال في مسألة الكشف والشهود [مصطلح عرفاني].

- **الثالث:** التفصيلية والإجمال - فيما ذكره العلماء من إشكال الدور - في الشكل الأول، توضيحه: أشكل على إنتاج الشكل الأول بأنه دوري، إذ أن النتيجة فيه تتوقف على كلية الكبرى، وكلية الكبرى تتوقف على العلم بالنتيجة، فعندما يقال - مثلا - : [سقراط إنسان، وكل إنسان فاني، سقراط فاني]، هذه النتيجة [سقراط فاني] تتوقف على كلية الكبرى [كل إنسان فاني] إذ لا إنتاج من كبرى جزئية، وكلية الكبرى تتوقف على صدق النتيجة؛ إذ لو لم يكن [سقراط فاني] لما صح [كل إنسان فاني]، يعني كلية الكبرى متوقفة على النتيجة، والنتيجة متوقفة على كلية الكبرى، فتوقف الشيء على نفسه..

أجيب عنه بالتفريق بين العلم الجمالي والعلم التفصيلي، توضيحه: أن كلية الكبرى متوقفة على العلم الإجمالي بالنتيجة، وما يتوقف على كلية الكبرى هو العلم التفصيلي بالنتيجة، فلم يتوقف الشيء على نفسه.

* **والمقصود من الإجمال هنا هو مجرد الاستكشاف -ولو من الإستقراء- الذي يؤدي إلى قطع الإنسان باندرج مصاديق الإنسان تحت الكبرى وإن لم يلتفت بالفعل إلى كل مصاديق مصادق..**

بينما لو أردنا أن نعلم بالنتيجة تفصيلاً نحتاج إلى كلية الكبرى، فكلية الكبرى يكفي فيها الإستقراء الذي يؤدي إلى الاعتقاد بالكلية وإن لم نلتفت للمصاديق، وبينما الالتفات إلى النتيجة هو الذي يتوقف على كلية الكبرى.. فتتحل المشكلة.

- **الرابع:** أن يُراد من العلم الإجمالي العلم الإرتكازي، ومن العلم التفصيلي العلم الفعلي.

كل إنسان يعيش في ضمن بيئة معينة يحصل لديه مخزون لغوي معين فتنقش في ذهنه ومخيلته معانٍ وصوراً للألفاظ التي يسمعها، وتبقى في خزانة الخيال وإن يلتفت إليها بالفعل، ومن هنا صح القول: أن الإنسان لديه نوعاً من العلم والمعرفة **يجامع الغفلة**، هذا العلم الذي يجتمع مع الغفلة نسميه بالعلم الارتكازي الإجمالي..

بينما إذا توجهت النفس إلى الشيء واستحضرت من مخزون الخيال وصار معلوماً بالفعل يسمى بالعلم التفصيلي.. إذا العلم بالفعل نسميه العلم التفصيلي والعلم المجامع للغفلة نسميه العلم الارتكازي والإجمالي.

حينئذ يقول المصنف: تبين لدينا أن التبادر تارة يحتاج إليه المستعلم، وأخرى يحتاج إليه الجاهل، وإشكال الدور يرتفع في كلا المجالين..

أما المجال الأول وهو رجوع المستعلم إلى نفسه يرتفع بالمخالفة بين الموقوف والموقوف عليه، ففي قولنا: التبادر يتوقف على العلم بالوضع..، هذا صحيح ولكن على العلم الارتكازي لا بد من الرجوع إليه للعلم بالفعل، والذي يتوقف على التبادر العلم الفعلي التفصيلي، فعندما يحصل انسباق يحصل عندنا علم بالفعل، فما يتوقف عليه التبادر هو العلم الإجمالي وما يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي.

إذاً انحل إشكال الدور بالنسبة للمستعلم، وأما حله بالنسبة للجاهل فهو أوضح من أن يخفى.. علم الجاهل بالوضع يتوقف

على تبادر العرب، وتبادر العرب لا يتوقف على علم الجاهل باللغة، فتبادر العرب يتوقف على علمهم، فلا دور.

درس ١٩:

ص ١٩، قوله رحمه الله: (ثم إن هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، وأما فيما..)

بعد ثبوت علامية التبادر، وأن علامية التبادر إنما يُحتاج إليها عند الشك فيما وُضع له اللفظ، فإذا حصل انسباق وتبادر نستكشف الوضع ويرتفع الشك، لكن في مسألة الانسباق هناك احتمالات ثلاثة، قد يتصف بها الإنسان..

- الاحتمال الأول: أن يحصل لديه انسباق ويقطع أن هذا الانسباق قد نشأ من حاق اللفظ، لا شك ولا ريب في هذه الحالة بثبوت الوضع والمعنى الحقيقي.

- الاحتمال الثاني: أن يحصل انسباق ويقطع بأن هذا الانسباق قد حصل بمعونة القرينة، لا شك -حينئذٍ- أن هذا النحو من الانسباق ليس علامة على الوضع، لأنه يحصل في المجاز أيضاً، ففي قولنا: (رأيت أسداً يرمي) ينسب إلى الذهن من لفظة الأسد الرجل الشجاع، فما يكون متواجداً في المجاز كيف يكون علامة على الحقيقة؟!

- الاحتمال الثالث: أن يحصل انسباق ولكن نشك في أن هذا الانسباق هل هو انسباق حاقٍ أم كان بمعونة القرينة، ففي مثل هذا النحو هل يكون الانسباق علامة على الوضع أم لا؟

* اختار الميرزا القمي رحمة الله عليه في القوانين: إلحاق هذا النوع من الانسباق بالنوع الأول (أي الانسباق الذي يُعلم بأنه حاقي)، توضيح ما أفاده الميرزا القمي:

أن الفرق بين النحو الأول والنحو الثالث أنه في النحو الأول يكون ذات الانسباق – بلا حاجة إلى ضميمة – أمانة على الوضع، بينما في النحو الثالث نحتاج إلى أصل موضوعي ينقح لنا بأن هذا الانسباق حاقي..، وبعبارة أخرى: أن ما هو آية من آيات الوضع هو الانسباق الحاقي، فتارة نعلم به بالوجدان وهذا هو النوع الأول فلا تبقى حالة مرددة فيثبت الوضع، وأخرى نتردد فيه ولكي نرفع هذا التردد نحتاج إلى توسيط أصل آخر وهو (أصالة عدم القرينة)، فببركة أصالة عدم القرينة ثبت لنا أن الانسباق حاقي، فرجع النحو الثالث إلى النحو الأول بتوسط أصالة عدم القرينة..

فمثلاً عندما يقول المتكلم: (تيمموا صعيداً طيباً) وينسب إلى ذهننا من لفظة الصعيد التراب، ونشك في أن هذا الانسباق هل نشأ من ذات اللفظ أو من اللفظ بمعونة القرينة، فمرجع ذلك إلى الشك في وجود قرينة اعتمد عليها المتكلم، والأصل عدم القرينة، فيثبت أن هذا الانسباق حاقي بتوسط أصالة عدم القرينة..

* جواب المصنف على مدعى الميرزا القمي: أنه كقاعدة عامة نسلم في كثير من الأحيان أننا نحتاج إلى أصل موضوعي ينقح

لنا الموضوع ليرتب الحكم⁵⁶، لكن فيما نحن فيه لا نسلم بذلك؛ لأن أصالة عدم القرينة لا يخلو إما أن تكون من الأصول اللفظية، وإما أن تكون من الأصول العملية..

١- إن كان من الأصول اللفظية كـ(أصالة العموم، أو الإطلاق، أو الظهور، أو الحقيقة..)، فالأصول اللفظية قاطبة مدركها سيرة العقلاء، وسيرة العقلاء من سنخ الأدلة اللبية، والدليل اللبي ليس له إطلاق لأنه دليل صامت، وما ليس له إطلاق يقتصر فيه على القدر المتيقن..

فيما نحن فيه يوجد حصتان يمكن أن يعمل فيهما العقلاء بأصالة عدم القرينة:

الأولى: أنهم يلغون احتمال القرينة مع علمهم بالمعنى الموضوع وشكهم في المراد⁵⁷.
الثانية: أنهم يشكون في المراد لشكهم في المعنى الموضوع له⁵⁸.

فهل سيرة العقلاء تجري في الحصة الأولى أم الحصة الثانية؟ تارة تقوم السيرة على الإطلاق، وأخرى نريد أن نتمسك بالإطلاق، الذي لا يجوز هو التمسك بإطلاق السيرة لأنها دليل لبي، أما لو فرضنا بأن السيرة قامت على الإطلاق بمعنى: تتبعنا عمل العقلاء نراهم في الحصة الأولى يعملون بأصالة

56 مثلاً تارة نحرز أن هذه الشاة ماتت حتف أنفها فيترتب الحكم بلا حاجة إلى شيء آخر وتكون الشاة ميتة، وأخرى نشك في أنها مذكاة فيأتي أصالة عدم التذكية وينفح لنا أنها غير مذكاة فتترتب الحرمة.

57 مثلاً يعلمون أن لفظة أسد موضوعة للحيوان المفترس ولكن يشكون في المراد.

58 يعني لا يعلمون لفظة (أسد) لأي معنى وُضعت.

عدم القرينة وفي الثانية هكذا..، هذا ليس تمسك بإطلاق السيرة وإنما تمسك بقيام السيرة على الإطلاق وبينهما فرق.. وفيما نحن فيه نشك لا نعرف أن العقلاء عملوا بأصالة عدم القرينة في الحصة الأولى أو في الحصة الثانية أو في كليهما، فلا بد عند الشك من الاقتصار على القدر المتيقن، والقدر المتيقن أن العقلاء يعملون بأصالة عدم القرينة عند العلم بالوضع والشك في المراد، لا عند الشك في المراد في الوضع؛ لأن النسبة بين الحصتين نسبة الأقل والأكثر، في الحصة الأولى عندك جهل واحد وفي الحصة الثانية عندك جهلان، والأقل هو القدر المتيقن..

إذاً أيها الميرزا القمي إن كانت أصالة عدم القرينة من الأصول العقلائية فالقدر المتيقن أنهم يعملون بها عند العلم بالوضع والشك في المراد، وما نحن فيه لا نعلم بالوضع إذ لو كنا نعلم بالوضع لا نحتاج إلى البحث عن التبادر لأن التبادر علامة في ظرف الشك بالوضع..

٢- وإن كانت أصالة عدم القرينة ترجع إلى أصل عملي فليس هو إلا الاستصحاب، وهنا لا يجوز التمسك بالاستصحاب لأنه من الأصل المثبت، توضيح ذلك:

أن الأثر – فيما نحن فيه – ثابت (وهو الوضع) للانسباق الحاقى، الحقيقة والوضع من آثار الانسباق الحاقى ونريد أن نستصحب عدم القرينة، وعدم القرينة من لوازمه أن يكون الإنسباق حاقى، وهذا لازم غير شرعي فلا توجد آية أو رواية تقول: إذا لم توجد قرينة فالانسباق من حاق اللفظ.. وإنما لازم عقلي والاستصحاب لا يثبت اللوازم العقلية..

ص ١٩ ، قوله رحمه الله: (ثم إن عدم صحة سلب اللفظ – بمعناه
المعلوم المرتكز في الذهن ..)

٢- صحة الحمل وعدم صحة السلب..

العلامة الثانية: صحة الحمل وعدم صحة السلب علامة على
الحقيقة، وصحة السلب وعدم صحة الحمل علامة على
المجاز..

* قد يُتوهم من كلمات العلماء أنه يوجد علامتان (صحة الحمل)
و (عدم صحة السلب)، ولكن هذا التوهم باطل؛ لأن عدم صحة
السلب تعبير آخر عن صحة الحمل(59)..

- قبل إثبات علامية هذه العلامة نقدم أموراً:

- الأمر الأول: أن الحمل – كما قرأنا في المنطق – ينقسم إلى
حمل أولي، وإلى حمل شايع صناعي، وثبت في محله أنه في
الحمل لا بد من الاتحاد من جهة لكي لا يلزم حمل المباين على
المباين، والتغاير من جهة لكي لا يلزم حمل الشيء على نفسه.

- الأمر الثاني: أن الاتحاد في الحمل الشايع مصداقي
ووجودي، والتغاير مفهومي وماهوي، بينما في الحمل الأولي
التغاير والاتحاد يكون على أنحاء، توضيح ذلك:

إذا أخذنا لفظين حاكيين عن معنيين

59 لأن حرف العدول (لا، عدم) إذا دخل على كلا الجزئين يرجع إلى إيجاب كلا
الجزئين (صحة الحمل **عدم** صحة السلب) فيرجعان إلى معنى واحد فهما علامة
واحدة..

فتارة يتحدا في المفهوم والماهية فيجب اتحادهما في المصداق، كما لو قلنا: (الإنسان بشر)، فيوجد اتحاد في المفهوم والماهية والوجود، وهذا من الحمل الأولي الذي يسمى في كلماتهم بـ(حمل الترادف)..

وأخرى يكون هناك تغاير مفهومي ولكن يوجد اتحاد ماهوي فيستتبع الاتحاد الوجودي، كما في حمل الحد التام على المحدود (الإنسان حيوان ناطق) بين المحمول والموضوع يوجد تغاير مفهومي فما نفهمه من الإنسان غير ما نفهمه من الحيوان الناطق، ولكن بينهما اتحاد ما هوي فالإنسان هو الحيوان الناطق، ويستتبع ذلك الاتحاد في الوجود والمصداق (كل ما يصدق عليه إنسان يصدق عليه حيوان ناطق) وهذه أيضاً من الحمل الأولي..

وثالثة يكون هناك تغاير مفهومي وماهوي بين الموضوع والمحمول فيجب قهراً الاتحاد الوجودي؛ إذ لو لم يوجد اتحاد وجودي مع التغاير المفهومي والماهوي لما صح الحمل، كما تقول: (الإنسان ناطق، أو كاتب أو ضاحك..) فهناك مغايرة مفهومية بين الإنسان ومحمولاته..، وأيضاً مغايرة في الماهية..، ولكن في المصداق والوجود يوجد بينهما اتحاد، وهذا ما يسمى بالحمل الشايح.

- الأمر الثالث: أن الحمل الشايح على أنحاء:

١- يكون بين الموضوع والمحمول تساوي بالصدق على نحو الموجبة الكلية، كالإنسان والناطق.

٢- يكون الموضوع أعم، كقولنا: (الحيوان إنسان).

٣- يكون الموضوع أخص، كقولنا: (الإنسان حيوان).

٤- أن يكون بينهما عموم من وجه، كقولنا: (الطائر أبيض).

درس ٢٠:

بعد وضوح المقدمة، يقع الكلام في علامية صحة الحمل..
- المدعى عند المصنف أن صحة الحمل الأولي يكون علامة على الحقيقة والوضع، بينما صحة الحمل الشائع لا يكون علامة على ذلك، فهنا دعويان:

- الدعوى الأولى: علامية صحة الحمل الأولي.. فإذا شككنا بوضع لفظ لمعنى، نأتي باللفظ المشكوك وضعه لذلك المعنى ونجرب الحمل الأولي عليه، فإن وجدنا في ارتكازنا ومخزوننا الذهني للألفاظ والمعاني صحة الحمل الأولي يكشف ذلك عن أن المفهوم من الموضوع والمحمول بينهما اتحاد..

وبما أن الإتحاد في الحمل الأولي إما في المفهوم والماهية والوجود، وإما في الماهية والوجود – كما عرفت في المقدمة السابقة – فيثبت أن بين هذين اللفظين يوجد إتحاد، إن كان الإتحاد في المفهوم يعني أن كليهما قد وُضعا لمفهوم واحد، وإن كان الإتحاد في الماهية فيكشف عن وضعهما لماهية واحدة، وكل لفظين إتحداً مفهوماً أو ماهية يكون إطلاق أحدهما في موضع الآخر إطلاقاً حقيقياً..

فمثلاً إذا شككنا في وضع لفظة (البشر) للمعنى المفهوم من لفظه وهو الإنسان، فإذا صح ارتكازاً أن نحمل أحدهما على الآخر حملاً ذاتياً، فيكشف ذلك عن اتحادهما في المعنى الموضوع له، إذ بعد الإتحاد المفهومي والماهوي لا يكون عندنا معنيان بل معنى واحد، فكل لفظ من لفظي الموضوع

والمحمول إذا صح إطلاقه على هذا المعنى الواحد حقيقة
فيصح إطلاق الآخر عليه حقيقة أيضاً..

* هنا قد يرد إشكال الدور المتقدم في بحث التبادر، إذ قد يقال: إن صحة الحمل فرع العلم بالوضع، والعلم بالوضع متوقف على صحة الحمل، فتوقف الشيء على نفسه..، والجواب هو الجواب بالتفريق بين العلم الارتكازي والعلم التفصيلي..

- الدعوى الثانية: الحمل الشايح الصناعي ليس علامة على
الوضع..

الوجه في ذلك: قد عرفت في المقدمة السابقة أن ملاك الحمل الشايح هو الإتحاد في الوجود والمصداق، والحال أن المعنى الموضوع له اللفظ ليس المصداق الخارجي، بل المدلول والمفهوم، و عليه: مجرد إتحاد شيئين في مصداقهما الخارجي لا يكشف إنَّاً عن وضع لفظيهما لمعنى واحد، فمثلا الطائر والأبيض متحدان في المصداق الخارجي فهذا لا يكشف عن أن لفظة الطائر قد وضعت للأبيض..

نعم مع عدم استطاعتنا استكشاف الوضع من الحمل الشايح
الصناعي، إلا أنه في بعض الأحيان له فائدة..

فقد ذكرنا في المقدمة السابقة أن الحمل الشايح الصناعي يصدق في موارد أربعة: (التساوي، وأعمية الموضوع من المحمول، وأخصيته، والعموم والخصوص من وجه)، فيما لو كان (الموضوع أخص من المحمول) كما لو قلنا: (زيد إنسان)، لو جربنا الحمل الشايح الذي يكون المحمول أعم من الموضوع ووجدنا بحسب مرتكزاتنا اللغوية أن هذا الحمل صحيح، فهناك فائدة نستفيدها، وهي: أن المحمول موضوع لمعنى، هذا

الموضوع من مصاديق ذلك المعنى، وإطلاق الكلي على مصداقه يكون من الإطلاق الحقيقي..، فمثلاً لو قلنا: (التراب صعيد) وبحسب مرتكزاتنا علمنا بالإتحاد الوجودي، وأن الموضوع أخص من المحمول، فحينئذٍ نستكشف أن كلمة (الصعيد) موضوعة لمعنى يشمل التراب، فنبأً على ذلك لو وردت لفظة الصعيد في آية أو رواية، ولم نعرف ذلك المعنى عندنا قدر متيقن هو التراب..
وهذه فائدة من الحمل الشايح مع أننا لا نستطيع أن نستكشف الوضع من خلاله..

ص ١٩، قوله رحمه الله: (.. وإن لم نقل بأن إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة..)
- في بحث المجاز يوجد مدرستان:

١- مدرسة المشهور وهي التي تؤمن بوجود إستعمالات مجازية، فكما أن اللفظ قد يستعمل فيما وُضع له وهذا هو الحقيقة، قد يستعمل في غير ما وُضع له لعلاقة مع القرينة وهذا هو المجاز.

٢- ما نُسب للسكاكي من إنكاره للمجاز، وما يقول عنه المشهور أنه مجاز جعله من باب الحقيقة الادعائية، فقسم الحقيقة إلى قسمين:

الأول: حقيقة واقعية وهي إطلاق اللفظ على مصداقه الواقعي كإطلاق لفظ الأسد على السبع.

الثاني: الحقيقة الادعائية، فإن الذهن له القدرة على التصرف بحيث يوسع معنى السبع فيجعل له فردين، فرد واقعي وفرد

اعائي، فالتجوز - إن كان - يكون في هذه التوسعة الذهنية، بعد التوسعة الذهنية يصبح إطلاق اللفظ على الفرد الادعائي إطلاقاً حقيقياً..، فأنكر المجاز ويكون التصرف في أمر عقلي فقط..

- هنا يأتي السؤال: أن هذه العلامة التي ذكرناها، وهي (صحة الحمل علامة على الحقيقة، وصحة السلب علامة على المجاز)، هل هي مختصة بمدرسة المشهور أن تشمل مدرسة السكاكي؟

للهولة الأولى قد يقال: أن هذه العلامة مختصة بمسلك المشهور؛ لأن صحة الحمل علامة على الحقيقة وصحة السلب علامة على المجاز، والسكاكي لا يوجد عنده حقيقة ومجاز. والجواب على هذا التوهم: أنه نشأ من التسمية لا من واقع الأمر، فعلى مسلك السكاكي نستفيد من هذه العلامة ولكن نغير التسمية فقط، فنقول: صحة الحمل الأولى علامة على كونه هو المصداق الواقعي، وصحة السلب علامة على كونه المصداق الادعائي..، فقط غيرنا التسمية وهذا لا يضر..

درس ٢١:

ص ١٩، قوله رحمه الله: (واستعلام حال اللفظ، وأنه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما،..)

تعرض المصنف رحمة الله عليه إلى نفس الإشكال الذي أورد على التبادر، فكما أن علامية التبادر دورية، فعلامية صحة الحمل كذلك، بتقريب: أن العلم بالوضع يتوقف على صحة

الحمل ضرورة توقف المَعْلَم على العلامة، ومن جهة أخرى أن صحة الحمل تتوقف على علمنا بالوضع ضرورة أن الأجنبي عن اللغة العربية - مثلا - لا يعرف صحة الحمل، فتوقف العلم بالوضع على العلم بالوضع وهو دور صريح، وما يؤدي إلى المحال محال.

- يرى المصنف رحمة الله عليه: أن الجواب الذي سلكناه في رفع إشكال الدور في مبحث التبادر يجري هنا، إذ تارة يكون الدور على نفس العالم باللغة العربية فينحل الدور بالتفريق بين الموقوف عليه والموقوف؛ أي: التفريق بين العلم الارتكازي والعلم التفصيلي، وأخرى يكون الدور في مرحلة الجاهل بلحاظ صحة الحمل عند صاحب اللغة فحل الدور - حينئذٍ - أوضح من أن يخفى..

ص ٢٠، قوله رحمه الله: (ثم إنه قد ذكر الأطراد وعدمه علامة على الحقيقة والمجاز أيضاً.)

٣- الأطراد..

العلامة الثالثة من العلامات القديمة التي وقع البحث فيها بين علماء الأصول سنة وشيعة هي الإطراد، فالإطراد علامة على الحقيقة وعدمه علامة على المجاز..

التقريب البدوي لهذه العلامة يكمن في تفسير المراد من الإطراد، فقد ذكر له معانٍ متعددة أوصلها بعضهم إلى أربعة بأحد معانيه يرجع إلى التبادر فلا يهمننا الكلام عنه..

- المعنى الشائع للإطراد هو: أن يكون استعمال اللفظ في مورد من الموارد بحسب خصوصية ما قابل لأن يُستعمل في موارد أخرى متعددة بلحاظ نفس تلك الخصوصية، فمثلا إطلاق لفظ

(العالم) لخصوصية تواجد صفة العلم فيه، فإذا استعملنا ورأينا أن هذا الإطلاق مطرد أيضاً في مثل عمرو وبكر و..، فيكشف ذلك (إنّاً) عن أن لفظة (العالم) موضوعاً لمبدأ يتلبس بالعلم بلا أن يكون لخصوصية المورد دخالة في المعنى الموضوع له، فهذا النوع وهذا المعنى من الأطراد يكون نظير التبادر في الكشف (الإنّي) عن الوضع..

وفي مقابل ذلك - مثلاً - في قوله تعالى (و اسأل القرية) أطلقت في هذا المورد لفظة (القرية) على أهل القرية، وتلاحظ أن هذا الإطلاق لا يطرد ولا يسري إلى كل حال ومحل، فلا يقال: واسأل القرية ويُراد الإبريق، فإن الإبريق حالٌّ في القرية، ولا يقال: واسأل البساط ويراد الإنسان مع أن الإنسان حالٌّ والبساط ظرف للإنسان، فعدم إطراد هذا الإستعمال يكشف عن مجازيته..

فتحصّل أن إطراد الاستعمال و فُشوّه في الموارد يكشف كشافاً (إنياً) عن الوضع، وعدم ذلك يكشف كشافاً (إنياً) عن عدم الوضع.. هذا هو التقريب الساذج البسيط لعلامية الأطراد وعدمه..

- هناك إشكال مشهور سُجّل في كتب الأصول على هذه العلامة، وأصرّ عليه الشيخ الأعظم في تقريره المنسوب إليه، حيث أشكل: أن من خصائص العلامة أن تكون مساوية للزوم للمعْلَم، إذ لو كانت أعم فاللازم الأعم لا يكشف عن الملزوم الأخص⁶⁰، فبناءً على ذلك يرى الشيخ بأن الإطراد لازم أعم.

⁶⁰يعني من مجرد وجود الحرارة في الغرفة - مثلاً - لا يكشف ذلك عن أن المدفئة مشتعلة.

والوجه في أعمية الإطراد أن الإطراد بالمعنى المذكور متواجد في المجاز، فمثلاً نطلق لفظ الأسد على زيد لأجل أنه شجاع، فإطلاق الأسد على هذا المورد كان بخصوصية الشجاعة، وهذه الخصوصية إذا تواجدت في عمرو وبكر وخالد.. سوف يصح الاستعمال، فالاستعمال المجازي إطراد أيضاً، فالإطراد كما يصدق في الاستعمالات الحقيقية يصدق في الاستعمالات المجازية، فيكون لازماً أعم فلا يكشف عن الملزوم الأخص.

- هناك جوابان ذُكرا لرفع هذا الإشكال:

- الجواب الأول: ما ذكره صاحب الفصول رحمة الله عليه من أن الإشكال الذي يكون موجباً لرفع اليد عن علامية شيء إنما هو ذلك الإشكال الذي يبطل العلامة بالكلية، أما لو كان هذا الإشكال ناشئاً من حيثية وزاوية قابلة للدفاع فلا يلزم رفع اليد عن العلامة، ونحن هنا باستطاعتنا أن نضيف قيداً إلى هذه العلامة ترتفع بموجبها المشكلة، فنقول:

الإطراد شيوع استعمال اللفظ في معنى من المعاني في موارد متعددة **(على وجه الحقيقة)**، أضفنا قيد **(على وجه الحقيقة)**، فحينئذ لا يرد الإشكال الذي تبناه الشيخ الأعظم؛ لأن شيوع استعمال لفظ (أسد) بعلاقة المشابهة في الشجاعة وإن كان حاصلًا، إلا أنه ليس على وجه الحقيقة بل يحتاج إلى تأويل.

- المصنف رحمة الله عليه لا يرتضي هذه المحاولة من صاحب الفصول؛ لأن هذه المحاولة وإن نجحت في رفع مشكلة لكنها أوقعتنا في مشكلة أخرى، وهو رجوع مشكلة الدور، توضيح ذلك:

أن الإطاراد بما أنه علامة فيتوقف عليه العلم بالوضع، و العلم بالوضع يتوقف على الإطاراد، والإطاراد أخذ فيه على نحو (الشرطية أو الشطرية) أن يكون على وجه الحقيقة، والمركب أو المقيد يتوقف على معرفة أجزائه وقيوده، فيتوقف على العلم بكونه على وجه الحقيقة..

فمن يعلم أن هذا الاستعمال على وجه الحقيقة لا يكون بحاجة إلى الإطاراد، ومن لا يعلم لا تتحقق العلامة؛ لأن المركب عدم عند عدم أجزائه، و المشروط عدم عند عدم شرطه..

* وهذا الدور لا يقبل الحل بالطريقة التي ذكرناها في بحث التبادر بالتفريق بين العلم الإرتكازي والعلم التفصيلي؛ لأن الحقيقة والوضع عندما تؤخذ في العلامة تؤخذ على وجه التفصيل، إذ كل شرط أو جزء يُلاحظ على وجه التفصيل، فلا يتأتى الجواب المتقدم في بحث التبادر، فمحاولة صاحب الفصول غير ناجحة..

- الجواب الثاني: ما ذكره المصنف نفسه، توضيحه:

أن الإطاراد والشيوع وفتو الاستعمال، تارة يكون بلحاظ نوع العلاقة، وأخرى يكون بلحاظ الخصوصية المعينة للعلاقة..

فإن كان المنظور إليه هو نوع العلاقة فحينئذ لا نسلم أن الإطاراد موجود في الاستعمالات المجازية، نوع العلاقة بين الحيوان المفترس والرجل الشجاع مطلق المشابهة، بلحاظ هذا النوع لا يمكن لنا أن نستعمل في مطلق المشابهة.. فلا يمكن أن نطلق لفظ الأسد على الإنسان الذي يكون كثيف الشعر مع أنه يشبه الأسد..

كذلك في علاقة مطلق الحالية لا يمكن أن نطلق لفظ البساط ونقصد منه الإنسان، فبلحاظ كلي العلاقة لا يحصل هذا الإطار..

نعم بلحاظ مصداق من هذه العلاقة وهي المشابهة في خصوص المرتبة العليا من الشجاعة الإطار حاصل، ولكن مقصود من قال بالإطراد هو المعنى الأول فتندفع المشكلة ولا يرد إشكال.

وتكون النتيجة النهائية في الأمر السابع أن المصنف يقبل علامية التبادر وصحة الحمل والإطراد، وهناك علامات أخرى لم يذكرها المصنف يأتي بعضها في الأثناء..

هذا تمام الكلام في الأمر السابع
والحمد لله رب العالمين

الأمر الثامن : أحوال اللفظ.

درس ٢٢:

ص ٢٠، قوله رحمه الله: (الثامن أنه للفظ خمسة أحوال، وهي: التجوز، والاشتراك..)

الأمر الثامن في أحوال اللفظ العربي، والكلام في هذا الأمر يقع في مقامات:

- المقام الأول: في المراد من الأحوال.

الحال هو كل ما يعرض على اللفظ العربي سواء كان عروضه بالذات أم بالعرض، فكل ما يُحمل على اللفظ يقال له حال، وهذه الأحوال بعضها عرضي زائل وبعضها ذاتي لا يزول..

فيما لو فرض - مثلاً - أن لَلْفِظِ من الألفاظ معنىً حقيقي مختص ولم يستعمل في معنىً آخر غيره فيتصف اللفظ - حينئذٍ - باعتبار معناه بوصف الحقيقة التي اكتسبها من وضع اللفظ للمعنى من دون أن يكون لهذا اللفظ معنىً مجازي، وهذا ما نقصده من العروض الذاتي..، وقد يكون لَلْفِظِ من الألفاظ بلحاظ معناه وصفاً من الأوصاف لكنه يتبدل ويتغير بعروض حالة أخرى عليه..

فالحاصل: أن المقصود من الحال هو كل ما يعرض على اللفظ العربي..

- المقام الثاني: في تعداد أحوال اللفظ..

ذكر الماتن رحمه الله أن للفظ أحوالاً خمسة، مع أننا إذا رجعنا إلى الكتب المفصلة نجد أنها قد أوصلت اللفظ العربي إلى واحد وعشرين حالة، فكيف يقول المصنف إن للفظ العربي أحوالاً خمسة؟، إذا لابد من ذكر هذه الأحوال الخمسة لنرى هل يمكننا الدفاع عن المصنف أم لا..

* الأحوال الخمسة هي :

- ١- الحقيقة و المجاز. ٢- الإشتراك. ٣- النقل. ٤- التخصيص.
- ٥- الاضمار.

١- والمراد من الحقيقة والمجاز: الحقيقة والمجاز الذين هما من صفات الألفاظ، أي ما يعبر عنهما بالحقيقة والمجاز اللفظيين، استعمال الكلمة فيما وضعت له حقيقة وفي غيرها مجاز.

٢- والمراد من الإشتراك: وحدة اللفظ مع تعدد المعنى الموضوع له من دون لحاظ مناسبة بين المعنيين، سواء كان في الواقع توجد مناسبة لم تلحظ، أم لم توجد مناسبة أصلاً..

٣- والمراد من التخصيص: إطلاق اللفظ العام وإرادة الحصة لا على سبيل تعدد الدال والمدلول، كما يطلق العالم ويراد منه الفقيه⁶¹..

٤- والمراد من النقل: هو وحدة اللفظ مع تعدد المعنى ويكون أحد المعنيين سابقاً على المعنى الآخر، بالسبقة الزمانية بل

⁶¹() ليس على طريقة تعدد الدال و المدلول , كقولك : العالم الديني ..

بمعنى السبقة في اللحاظ وهي لحاظ المناسبة بين المنقول والمنقول إليه..

٥- والمراد من الإضمار: أن يحذف لفظ من الكلام مع بقاء دخالته في الدلالة الاستعمالية، كما يقال: (واسأل القرية) حذف المضاف (واسأل أهل القرية)..

فهذه خمسة أحوال خمسة للفظ غير المعنى الحقيقي، بينما نجد في بدائع الأفكار ذكر نيفاً وعشرين حالة، والسبب في اقتصار المصنف على خمسة:

١- لأن هذه الخمسة هي أصول أحوال اللفظ العربي..
مثلاً من الأحوال الأخرى التي ذكرت (التقييد، النسخ، التضمنين..)، فلو أردنا في كلام المصنف من التقييد المعنى اللغوي لا الاصطلاحي الأصولي سوف يشمل التخصيص التقييد فلا داعي لإفراجه على حده، وكذا الحال فيما لو وسّعنا المجاز بحيث يشمل التضمنين..

٢- أو يقال: لأن هذه الأحوال التي ذكرها المصنف هي الأكثر شياعاً..

- المقام الثالث: في تحرير محل النزاع.

١- تارة نعلم بالمعنى الموضوع له والمستعمل فيه والمراد الجدي، حينئذ لا كلام..

٢- وأخرى نجهل المعنى الموضوع له وبطبيعة الحال – عادة – سوف نجهل المعنى المستعمل فيه والمراد الجدي، وفي هذه الحالة نحتاج إلى أمارات الوضع والبحث المتقدم كان متكلفاً بذلك..

٣- وثالثة نعلم بالمعنى الموضوع له ونعلم بالمعنى المستعمل فيه، ولكننا نشك في المراد الجدي، كما لو كنا نشك في كونه هازل أو في موضع التقية، أو كما في الكناية ك(زيد كثير الرماد) المعنى معلوم والمستعمل فيه معلوم، ولكن هل أريد منه الإخبار عن الكرم أو أريد الإخبار عن الواقع بأنه كثير الرماد؟

وهذه الحالة أيضاً خارجة عن محل النزاع، وإنما يُبحث عنها عند البحث عن تشخيص ما يُسمى ب(الأصول المرادية) وهي الأصول العقلانية التي مشى عليها العقلاء لتشخيص المراد..
٤- ورابعة نعلم بالمعنى الموضوع له ونشك في المراد لشكنا في المعنى المستعمل فيه، فمنشأ الشك في المراد هو الشك في المعنى المستعمل فيه..

* وهذه الصورة الرابعة تنقح صغرى الصورة الثالثة، كما أن الصورة الثانية بمثابة الصغرى لهذه الصورة الرابعة، إذ قد ينشأ الشك في المستعمل فيه من الشك في الوضع، فنحتاج إلى علامات الوضع..

كما قد ينشأ الشك في المراد من الشك في المستعمل فيه، فيرتفع الشك في المراد من خلال تشخيص المستعمل فيه، وهذه الصورة الرابعة هي محل الكلام في أحوال اللفظ.

** ومن هنا يتضح الوجه في عدم ذكر المصنف للكناية مع أن الكناية عنده ليست من الاستعمالات المجازية، توضيح ذلك:

- إنهم اختلفوا في حقيقة الكناية على أقوال:

١- أن الكناية مجاز، فيما لو إستعملنا كثرة الرماد ابتداءً في الكرم، فكثرة الرماد ليست موضوعة للكرم فيكون إستعمال اللفظ في غير ما وُضع له..

٢- إنها حقيقة..

٣- إنها لا مجاز ولا حقيقة..، أما عدم كونها مجاز فلأن كثرة الرماد أستعملت في معناها الحقيقي، وأما عدم كونها حقيقة فلعدم إرادة المعنى الحقيقي، فالكناية صنف ثالث..

والمختار عند المحققين أنه في الكناية لا يوجد إستعمال حقيقي وهي ليست قسيمة للاستعمال المجازي؛ لأن المجازية من أوصاف الإستعمال(62)، بينما الكناية من أوصاف المراد الجدي، لأن اللفظ مستعمل فيما وُضع له ولكن يُراد اللّازم، فالكناية في مقابل الصراحة..، ونحن نتكلم فيما يرتبط في الاستعمال فالكناية تكون خارجة لأنها من أوصاف المراد..

- المقام الرابع: فيما لو تعارضت الأحوال..، وتعارض الأحوال على نحوين:

- الأول: أن يتعارض أحد هذه الأحوال مع المعنى الحقيقي، كما لو قال: (أكرم عالماً) وترددنا أن هذا اللفظ هل أُستعمل في معناه الحقيقي وهو المتلبس بمبدأ العلم، أم أنه أُستعمل في حصة خاصة، فدار الأمر بين الحقيقة والتخصيص..

⁶²() تقول : الإستعمال مجازي , و الإستعمال حقيقي ..

- الثاني: أن تتعارض هذه الأحوال فيما بينها، كما لو علمنا أن اللفظ لم يُستعمل في المعنى الحقيقي (63)، لكنه كان قابلاً لأن يكون مُستعملاً في واحد من الأحوال الخمسة..

- أما النحو الأول: فالمسلم عندهم وتوافقت عليه كلماتهم هو لزوم حمل اللفظ على معناه الحقيقي، وتوجيه هذا الأمر:

تارة نبني على أن أصالة الحقيقة من الأصول التعبدية، وأخرى نبني على أنها من الأصول العقلانية (64)، توضيحه مختصراً:

تارة نبني على أن العقلاء أمروا عند الشك والتردد بالحمل على المعنى الحقيقي من دون علة، هذا معنى التعبد..، وأخرى نبني على إنهم يحملون على المعنى الحقيقي لئلا يرتكزوا على عقلانية وهي الكاشفية المبتناة على الأغلبية..

فإن اخترنا المبنى الأول المنسوب إلى الميرزا القمي فالأمر فيما نحن فيه واضح، فنبنينا على أصالة الحقيقة لتعيين المستعمل فيه وأنه المعنى الحقيقي..

وإذا بنينا على المسلك الثاني - الذي هو مختار المصنف والمحققين - فباعتبار أن العقلاء مشوا في تعاملهم اللفظي والخطابي على أن غير الاستعمال الحقيقي بحاجة إلى مؤنة زائدة، والمعنى الحقيقي لا يحتاج إلى مؤنة زائدة على وضع اللفظ، فيحمل الكلام على المعنى الحقيقي..

- أما النحو الثاني (65): نكتفي بذكر مثالين:

(63) كما لو قامت قرينة على ذلك .

(64) هذا سوف يأتي تحقيقه في القسم الثاني من الكفاية قبل حجية قول اللغوي .

(65) أن الأحوال بنفسها تتعارض .

- المثال الأول: كما في آية الطلاق (والمطلقات يتربصن - إلى قوله - وبعولتهن أحق بردهن)، فهنا إن أخذنا بالعموم في قوله: (والمطلقات) لتشمل جميع أنواع الطلاق لا يمكن أن نرجع الضمير في قوله: (وبعولتهن أحق بردهن) على جميع المطلقات، لأنه أحق بردهن في خصوص المطلقة الرجعية، فيدور الأمر:

إما أن نحافظ على عموم المطلقات، ونرتكب الإستخدام في الضمير بأن نرجعه إلى بعض المطلقات، وهو نوع من التجوّز..

وإما أن نخصص المطلقات بالرجعية، ونحافظ على رجوع الضمير بلا ارتكاب الاستخدام..

إذا دار الأمر بين التخصيص في المرجع والتجوّز في إرجاع الضمير، فأيهما نقدم، فهل نقدم التخصيص على المجاز أو العكس؟

- المثال الثاني: قوله تعالى: (لا تنكحوا ما نكح آبائكم) فإن النكاح حقيقة في العقد، فحينئذ إذا أخذنا بهذا المعنى الحقيقي لزم من ذلك أن تحرم معقودة الأب، بينما لو قلنا بأن معقودة الأب لا تحرم بل المحرم موطوءة الأب، فحينئذ:

إما أن يقال: بأن النكاح مشترك لفظي بين بين الوطئ والعقد، ليلزم التجوز في صيغة النهي، لتحمل على مطلق الطلب الجامع بين الحرمة والكراهة..

أو نبقي الصيغة على حقيقتها ولا نتجوز فيها ونخصص النكاح في الوطئ مجازاً، فدار الأمر بين المجاز والإشتراك..

درس ٢٣:

ص ٢٠، قوله رحمه الله: (وأما إذا دار الأمر بينها،
فالأصوليون، وإن ذكروا لترجيح..)

كان الشايح عند علماء الأصول لأنه إذا تعارضت الأحوال فيما
بينها يرجحوا بعضها على الآخر بوجه إستحسانية
اعتبارية..، فمثلاً في قوله تعالى: (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم)
تعارض ظهور صيغة النهي في التحريم مع ظهور العقد في
الأعم من الصحيح والفساد - مثلاً -، فلو أخذنا بهذين
الظهورين لأدى ذلك إلى القول بحرمة معقودة الأب ولو بالعقد
الفساد مع أن هذا خلاف الاتفاق، وحينئذٍ لكي نفر عن هذا
المحذور، إما أن نلتزم بأن صيغة النهي قد أُستعملت مجازاً
في مطلق الطلب الشامل للتنزيه والتحريم، وإما أن نلتزم
باشتراك لفظ النكاح بين العقد والوطئ..

فتنحل المشكلة، فمطلق النكاح - وطناً كان أم عقداً - ومطلق
العقد - صحيحاً كان أم فاسداً - هو مرغوب عنه، فلا يلزم
محذور..

* فهل يكون التصرف المجازي في الصيغة مقدم على حمل
النكاح على الإشتراك بين العقد والوطئ، أم أن الإشتراك مقدم؟
- جماعة ذهبوا إلى تقديم المجاز على الإشتراك لكثرة المجاز
وقلة الإشتراك، وجماعة عكسوا فقدموا الإشتراك على المجاز
لكون الإشتراك لا يحتاج إلى عناية وتأويل..

هذا نموذج من تعارض الأحوال، وبعض الوجوه إستحسانية

الترجيح

- **المصنف رحمة الله عليه** يتخذ موقفاً واحداً من جميع هذه الأمثلة، وحاصله:

أن المناط في باب الألفاظ هو الظهور لا الإستحسان والإعتبار العقلي، فقد يكون الكلام ظاهراً في المجاز والإعتبار العقلي يؤيد الإشتراك - مثلاً -، فالعبرة بالظهور، وقد ينعكس الأمر.. نعم لو كنّا ننكر حجية الظهور في تشخيص المدلول الإستعمالي وأن مطلق الظن حجة بدليل الانسداد - الآتي - لكان لهذه الوجوه الإستحسانية قيمة، كما سوف يأتي القسم الثاني كما عن الميرزا القمي رحمة الله عليه ..

هذا تمام الكلام في الأمر الثامن
والحمد لله رب العالمين

الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية.

ص ٢١، قوله رحمه الله: (التاسع إنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال..)

- الأمر التاسع في الحقيقة الشرعية، وينبغي تقديم أمور..

- الأمر الأول: في المراد من الحقيقة الشرعية.

اختلفوا في الكتب الأصولية في تعريف الحقيقة الشرعية وتفريقها عن الحقيقة المتشرعية، إلا أن المصنف لم يلتفت إلى هذا النزاع، ولعل السرّ في ذلك أن الحقيقة في جميع أنواعها بمعنى واحد، وإنما تختلف هذه الأنواع فيما بينها ب(ياء النسبة)، فالحقيقة في قبال المجاز غاية الأمر إن كانت هذه الحقيقة منتسبة إلى واضع اللغة فيقال لها: حقيقة لغوية..، وإن كانت قد تحققت على يد العرف العام فيقال لها: حقيقة عرفية..، وإن كانت قد تحققت على يد العرف الخاص فتنتسب إلى العرف الخاص فيقال: حقيقة (منطقية، لغوية، شرعية..)، فليس عندنا اصطلاح خاص للحقيقة الشرعية، فالحقيقة الشرعية هي: أن يتحقق وضع اللفظ للمعنى على يد الشارع..، والحقيقة المتشرعية: إذا كان الوضع على يد أتباع الشارع..

- الأمر الثاني: أن الأقوال في المسألة متعددة..، ثالثها التفصيل بين ألفاظ العبادات فتثبت الحقيقة الشرعية، وبين ألفاظ المعاملات فلا تثبت، رابعها التفصيل بين الألفاظ الكثيرة

التداول فتثبت وإن كانت معاملة، وبين الألفاظ القليلة التداول فلا تثبت وإن كانت عبادة⁶⁶..

- **الأمر الثالث:** تقدم في بحث الوضع أننا قسمنا الوضع إلى وضع تعيني ووضع تعيني، وقلنا: أن الوضع التعيني عبارة عن تعيين لفظ لمعنى من قبل من له حق الوضع، وأن الوضع التعيني هو التعيين الناشيء من كثرة الاستعمال ..
أما هنا فيبتكر المصنف رحمه الله قسماً ثالثاً وقع محلاً للنزاع عند من تأخر عن المصنف، حيث قسم الوضع التعيني إلى قسمين:

- فلنسمي الأول منهما: **الوضع التعيني بالقول**.. كما لو صدع الواضع على منبر الوضع، وقال: وضعت هذا اللفظ لذاك المعنى، هذا وضع تعيني بواسطة القول، وعادة ما يكون بأسماء الأعلام..

- ولنسمي الثاني: **الوضع التعيني بالاستعمال**.. و هذا هو الشيء الجديد، توضيحه:

لو استعمل المستعمل لفظاً في معنى لم يسبق أن وُضع له اللفظ ولكنه قصد بهذا الاستعمال الوضع، وهذا القسم يفترق عن الوضع التعيني بالقول أنه: لا يوجد فيه تصريح بالوضع، بل بنفس عملية الاستعمال تحقق الوضع، كما لو في المجلس قلت للخادم: **جنني بابني علي..**، من قبل لم أضع ولكن بنفس هذا الاستعمال فهم الناس أن ابني اسمه علي، وبفس هذا الاستعمال

66 اتضح أن القول الأول هو الثبوت مطلقاً، والقول الثاني هو عدم الثبوت مطلقاً ..

تحقق الوضع، لا إني قلت: وضعت هذا اللفظ لابني.. كما في الأول ..

ويختلف عن الوضع التعيني أنه في هذا الوضع تحققت العلة الوضعية باستعمال واحد، بينما في الوضع التعيني تحتاج العلة الوضعية إلى تكثر استعمال.

* من هنا نفهم أن: الوضع التعيني بالاستعمال يحتاج، أولاً: إلى استعمال..، وثانياً: إلى قرينة تدل على أن المستعمل كان في مقام الوضع..، فمن هذه الجهة لا يكون هذا الاستعمال الذي تحقق به الوضع حقيقةً ولا مجازاً وغلطاً.

- أما أنه ليس بحقيقة: فلأنّ الاستعمال الحقيقي هو الاستعمال المسبوق بالوضع، وهذا الاستعمال لم يُسبق بالوضع، بل به تحقق الوضع.. فليس بحقيقة.

- أما أنه ليس بمجاز: فلأنّ الاستعمال المجاز فرع المعنى الحقيقي، لأنه عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، فلا بُدّ في رتبة سابقة على الاستعمال من وجود (ما وُضع له ..) وهذا غير متحقق في الوضع التعيني بالاستعمال..

- أما أنه ليس بغلط: فلأنّ الغلط عبارة عن الخروج عن قانون اللغة سهواً أو عمداً، وليس من قوانين اللغة أنه لا يحق لأحد أن يضع..

* إن قلت: أن هذا الاستعمال لم يكن بحقيقة ولا مجاز فقد ثبتت الوساطة بين الحقيقة والمجاز، مع أن ظاهر العلماء أن الإستعمالات منحصرة في الحقيقة والمجاز..

قلتُ: قد أثبتنا بطلان الانحصار وقلنا بوجود ما ليس بحقيقة ولا مجاز في الأمر الرابع في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه..

إذاً هذا الاستعمال الذي تحقق به الوضع ليس حقيقة ولا مجاز..

- الحقيقة الشرعية ثبوتاً ونفياً..

بعد وضوح المقدمة يتحرك المصنف للبحث عن الحقيقة الشرعية ثبوتاً ونفياً، هناك مسلكان:

- المسلك الأول: أن الألفاظ المتداولة في لسان الشارع المقدس مستحدثة في معانٍ جديدة لم تكون معروفة قبل الشارع الإسلامي..

- المسلك الثاني: أن الألفاظ المتداولة في لسان الشارع معانيها قد استحدثت في الشرائع السابقة..

١- أما بناءً على المسلك الأول: فلا مجال لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية بالقسم الأول من الوضع، أعني (الوضع التعيني بالقول) إذ لو كان لبان.

٢- وأما الوضع التعيني الناشيء من كثرة الاستعمال فالتصديق به يختلف باختلاف مبدأ التشريع وسعة الاستعمال..، بعض التشريعات شرّعت في السنوات المتأخرة، مثل حج التمتع حيث شرّع في آخر حجة حجها النبي صلى الله عليه وآله..، فلا نستطيع القول هنا حصلت كثرة استعمال⁶⁷..

67 إذاً مبدأ التشريع له دخالة و سعة الاستعمال له دخالة..، مثلاً الصلاة ليست مثل الصوم، فالصوم بالسنة شهر، بينما الصلاة في اليوم خمس مرات، فلا نستطيع بضرر قاطع القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها قبل ملاحظة هذه الخصوصيات..

٣- وأما القسم الثاني من الوضع، أعني: (الوضع التعييني بالاستعمال) فيختار المصنف رحمه الله: أن مدعي ثبوت الحقيقة الشرعية بهذا القسم من الوضع غير مجازف.. بل له وجه؛ إذ أن استعمالات النبي صلى الله عليه وآله الأولى التي يكون فيها في مقام التشريع، وتكون قرينة على أنه كذلك يكون ذلك محققاً للوضع.. ويؤيد ذلك ما سوف يأتي..

درس ٢٤:

ص ٢١، قوله رحمه الله: (إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة..)

ما زال البحث في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها، وقلنا: إنه تارة نبني على أن لألفاظ العبادات والمعاملات معانٍ مستحدثة في شرعنا، وأخرى نبني على العدم.

* فإن بنينا على الأول فالوضع التعييني بالقول منتف قطعاً، بمعنى أنه لا يمكن لنا أن نثبت الحقيقة الشرعية عن طريق الوضع التعييني بالقول؛ لأن هذا النحو من الوضع يكون ظاهرةً تتوفر الدواعي لنقلها فيكشف - في مثل هذا المورد - عدم الوجدان عن عدم الوجود؛ لأن المقتضي والدافع للنقل موجود والموانع مفقودة.. فعدم الوجدان يكشف عن عدم الوجود.

* وأما الوضع التعييني بالاستعمال فيرى المصنف رحمه الله عليه أن القطع بثبوت (لا يعتبر مجازفة في البين).. هذه الكلمة كانت محلاً للإشكال عند المعلقين على الكفاية، أنه من أين

يحصل لنا القطع بالثبوت فإن عدم وجود محذور على دعوى الوضع التعييني بالاستعمال يؤدي إلى القطع بالإمكان لا القطع بالثبوت !!، فالقطع بالثبوت بحاجة إلى إقامة برهان، ولا يكفي القطع بعدم المحذور؛ لأن القطع بعدم المحذور ينتج القطع بالإمكان، ومُدعى المصنف هو القطع بتحقق الحقيقة الشرعية عن طريق الوضع التعييني بالاستعمال.. هذا ما أشكل به على المصنف..

- هذا الإشكال في الحقيقة ناشيء من عدم التأمل بجميع أطراف القضية، فلا يرد هذا الإشكال على المصنف، توضيح ذلك:
 أنه - بحسب الفرض - نتكلم على مبنى وجود معاني مستحدثة لهذه الألفاظ، فيرى المصنف أنه لو ثبتت الحقيقة الشرعية لهذه المعاني المستحدثة في شرعنا - بمقتضى الدليل الآتي -، فلو جاء مدّعٍ وادعى القطع بالوضع التعييني لما كانت دعواه هذه مجازفة، وهذا ثبت بالبرهان، بإعتبار أن الوضع منحصر في أقسام ثلاثة، انتفى الوضع التعييني بالقول، وانتفى الوضع التعييني الناشيء من كثرة الاستعمال، لأجل عدم كون هذه الألفاظ على وتيرة واحدة من ناحية كم الاستعمال، فيتعين الوضع التعييني بالاستعمال الذي ثبت إمكانه في البحث السابق، فأصبحت القضية برهانية..، من يدعي هذه الدعوى بناءً على هذا المبنى لا يكون مجازفاً أبداً.. هذا من ناحية أصل الدعوى..

أما من ناحية الاستشهاد عليها، فقد استشهد عليها المصنف بدليل ومؤيد..

أما الدليل، فحاصله: أن المتبادر من ألفاظ العبادات والمعاملات الواردة في كلام الشارع هو تلك المعاني المستحدثة لا المعاني اللغوية أو العرفية التي كانت شائعة قبل الشارع، و عرفنا سابقاً أن التبادر علامة على الوضع. وأما المؤيد، فحاصله: أن لقائل أن يقول: أن هذا التبادر لا يكون دليلاً على ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني؛ إذ لعل هذا التبادر نشأ من كثرة الاستعمال في المعاني الجديدة مجازاً بعلاقة..

الجواب: أنه أي علاقة بين لفظ (الصلاة) المستعمل في الفعل المخصوص، وبين لفظ (الصلاة) بمعنى الدعاء؟!..، العلاقة المتصورة في المقام هي علاقة الجزئية أي إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل، باعتبار أن بعض أجزاء الصلاة دعاء كالقنوت – مثلاً – فهناك علاقة..

* يقول: بناءً على مبنى المشهور مطلق علاقة الجزئية لا تجوز الإستعمال المجازي، فقد نصّوا على شرط في هذه العلاقة وهو أن يكون انتفاء الجزء مستلزماً لانتفاء الكل، وهذا الشرط غير متوفر في المقام، إذ لو حذفنا الدعاء من الصلاة لما انتفت الصلاة..

والوجه في جعل هذا الشاهد مؤيداً: لأنه على خلاف مبنى المصنف؛ لأن صحة الاستعمال المجازي عند المصنف هو بالطبع لا بالوضع – كما تقدم –..

هذا كله إذا اخترنا المبنى الأول، وهو وجود الألفاظ وهذه الألفاظ لها معانٍ مستحدثة..

- المصنف رحمة الله عليه من أنصار المبنى الثاني، يرى أن ألفاظ العبادات والمعاملات التي استعملت في شرعنا لم يستحدث لها معانٍ جديدة لا مجازاً ولا حقيقةً فلا يبقى وجه للبحث عن الحقيقة الشرعية؛ لأن معنى الحقيقة الشرعية أن الشارع وضع ألفاظ لمعانٍ جديدة..

يتوقف البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية على ثبوت المبنى الأول، وعلى المبنى الثاني ينتفي أصل البحث..

يرى رحمة الله عليه: أن هناك جملة من الآيات تدل على هذا المبنى، وهي أن معاني العبادات والمعاملات ليست مستحدثة..
- منها قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)

تقريب الاستدلال⁶⁸: أن هذه الآية الشريفة دلت على أنه يوجد في الأمم السابقة عبادة اسمها (الصيام)، فالصيام – إذاً – حقيقة مشتركة بين شرعنا وبين الشرع السابق، فليس هو من المعاني المستحدثة..

إن قلت: أن صومنا وحجنا وزكاتنا وصلاتنا تفرق عن عبادات الأمم السابقة، وهذا الافتراق كافٍ في استحداث معانٍ جديدة.

قلت: أن الاختلاف بين شرعنا والشرع السابق في العبادات ليس أبعد من الاختلاف في نفس شرعنا بين مراتب العبادة الواحدة، فالصلاة – مثلاً – لها مراتب أعلاها صلاة المقيم السليم المختار وأدناها صلاة الغريق، وهذا التفاوت ليس أقرب

⁶⁸() أقرب لكم الإستدلال بحسب ما فهمه القوم , لا بحسب ما أراه هو الحق ..

من التفاوت بين صلاة عيسى وموسى عليهما السلام، تفاوت في المراتب ولكن الحقيقة والماهية واحدة..
 فثبت ببركة هذه الآيات أن هذه المعاني ليست مستحدثة في شرعنا، هذا شرح كلام المصنف بحسب ما ذكر في الكتب.
 - الإشكال الذي ذكر على المصنف من قبل كثيرين وأوضحه الميرزا النائيني رحمة الله عليه:

أن هذه الآيات غاية ما تدل عليه أن في الشرع السابق كان يوجد عبادة تسمى صوماً وصلاةً وحجاً، لكن الشرع السابق هو شرع عيسى للمسيحية وموسى لليهودية، وتشريعاتهم كانت بالسيريانية والعبرية، فمن أين نفهم أنه في الشرع السابق وَضَعَتْ نفس هذه الألفاظ لتلك المعاني؟!!

- باعتقادي⁶⁹ هذا الإشكال لا يرد أصلاً على المصنف، وناشيء من عدم الالتفات إلى الواقع المعاش في الجزيرة العربية عندما جاء الإسلام..، فأيات القرآن الكريم عندما نزلت كان في الجزيرة يهود ونصارى وكانوا عرب، فنسأل: هؤلاء كانت لهم ألفاظ عربية يعبرون بها عن عباداتهم أم لم يكن؟
 حتماً كانت لهم ألفاظ عربية..، عندما جاء القرآن استعمل نفس هذه الألفاظ العربية لا أنه ابتكر ألفاظاً جديدة..، والشاهد على ذلك: أنه عندما نزلت هذه الآيات التي نتلوها لم نسمع ولو في رواية ضعيفة أن هناك نصرانياً أو يهودياً أو عربياً.. سأل النبي صلى الله عليه و آله عن معنى الزكاة في قول يحيى أو

⁶⁹() اعتقاد الشيخ معين دقيق العامل حفظه الله تعالى ..

في قول المسيح أو سأل عن معنى الحج..، فهذا يكشف عن أنه استعمل ألفاظ كانت رائجة في الجزيرة العربية..
فهذا هو مقصود المصنف من الاستدلال، فالإشكال الذي سُجِّل عليه غير وارد، و لو تنزلنا على الأقل نحتمل هذا المبنى، ومع وجود هكذا احتمال لا يمكن لنا أن نجزم بثبوت الحقيقة الشرعية في شرعنا..

درس ٢٥:

ص ٢٢، قوله رحمه الله: (ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال، لا مجال لدعوى الوثوق..)

- خلاصة ما تقدم في مسألة ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها: أن المصنف رحمة الله عليه يرى أنه على القول بوجود معانٍ مستحدثة لألفاظ العبادات والمعاملات فالحقيقة الشرعية ثابتة، لكن لا بالوضع التعيني الصريح؛ لأنه لو كان لبان، بل إما بالوضع التعيني بالاستعمال لما ذكرناه من أنه لا ينقل عادة إذ ليس هو من قبيل الألفاظ، وإما بالوضع التعيني الناشئ من كثرة الاستعمال..

لكن في الوضع التعيني ينبغي التفصيل، ومنشأ هذا التفصيل يرجع إلى تأسيس مطلب تقوم به الحقيقة الشرعية..

ذكرنا فيما سبق أنه لا يوجد في الحقيقة الشرعية اصطلاح خاص عن سائر الحقائق وإنما تتميز هذه الحقائق بقاء النسبة⁷⁰، وقع الكلام في أن هذا الانتساب هل يتقوم بكونه فعل

⁷⁰() الحقائق في الجميع بمعنى واحد ..

الشارع لوحدده وعلى نحو الاستقلال، أم أنه أوسع من ذلك بأن يكون الوضع قد حصل في زمن الشارع أعم من أن يكون بفعل الشارع أم بفعل غيره؟

إن قلنا بأن الحقيقة الشرعية تتقوم بأن يكون الوضع قد حصل في زمن الشارع أعم من فعله وفعل غيره - حينئذٍ - يمكن القول بثبوت الحقيقة الشرعية في دائرة واسعة بالوضع التعيني؛ لأن التكثر في الاستعمال والعامل الكمي لا يتوقف على فعل الشارع فقط، وأي عبادة حتى لو كانت في العمر مرة كالحج إذا ضمنا استعمالات من كان يعيش في زمن النبي صلى الله عليه وآله إلى استعمالات النبي صلى الله عليه وآله فتحصل الكثرة، فيثبت الوضع التعيني في مساحة أوسع..

أما لو قلنا بأن الحقيقة الشرعية تتقوم بفعل الشارع فقط.. فينبغي التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران، والألفاظ القليلة الدوران، فالصلاة ليست كالحج.. فالنبي صلى الله عليه وآله حج مرة واحدة، فإذا كانت فقط على لسانه واستعمالاته لا تبلغ حدًا من الكثرة مثل الصلاة التي كل يوم تستعمل..

والصحيح من هذين المبنيين هو الثاني، أي: **أن الحقيقة الشرعية تتقوم بفعل الشارع فقط، ونستفيد ذلك من الثمرة الآتية التي هي عبارة عن حمل الألفاظ الواردة في كلام الشارع على المعاني المستحدثة بناءً على الثبوت، وعلى المعاني القديمة بناءً على عدم الثبوت، فإن هذه الثمرة تختص بما ورد على لسان الرسول صلى الله عليه وآله، فلأجل ذلك في الوضع التعيني فصل المصنف.. هذا كله على مبنى أن الألفاظ أُستعملت في معانٍ مستحدثة..**

وأما على المبنى الثاني وهو الذي يختاره الماتن وهي أن هذه الألفاظ لم تستعمل في معانٍ مستحدثة بالتفصيل الذي تقدم.. فحينئذٍ نمنع ثبوت الحقيقة الشرعية.. **فعد المصنف الحقيقة الشرعية غير ثابتة..**

❖ ثمرة البحث عن الحقيقة الشرعية .

المعروف بينهم أن للحقيقة الشرعية ثمرة واحدة ذكرت منذ القدم، فإن كان المقصود خصوص الثمرة الفقهية فالحق معهم، ولكن إن كان المقصود الأعم من الثمرة الفقهية والأصولية التي ترجع ولو بالواسطة إلى ثمرة فقهية فلا نسلم الانحصار بثمرة واحدة، بل يوجد ثمرتان..

- الثمرة الأولى: هي المشهورة والتي يذكرها المصنف هنا..
 - الثمرة الثانية: ما سوف يأتي بحثها في الصحيح والأعم عن قريب..

أما الثمرة الأولى، فحاصلها:

على القول بثبوت الحقيقة الشرعية نحمل الألفاظ الواردة في كلام الشارع على المعاني المستحدثة، وإلا فتحمل على المعاني القديمة، تفصيل الكلام:

تارة يستعمل الشارع لفظاً من ألفاظ العبادات والمعاملات التي وقع فيها النزاع، وينصب قرينة على المعنى المستعمل فيه، وأخرى لا ينصب قرينة..

الأول خارج عن محل البحث إذ سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية أو عدم ثبوتها لا تظهر ثمرة؛ لأن المفروض وجود قرينة، فإذا قال الشارع: (صلوا عند رؤية الهلال هكذا.. وقرأ دعاء)، نعرف أن المراد من الصلاة هنا هو الدعاء..، حتى لو كانت الحقيقة الشرعية لأن المجاز بابه واسع، أو قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فالقرينة تعين المعنى المستعمل فيه..
وعلى الثاني (يعني لا يوجد قرينة تعين المعنى المستعمل فيه) فيوجد ثلاث صور:

- الصورة الأولى: أن نعلم بتقدم الإستعمال على الوضع، يعني - مثلاً - عرفنا أن الحقيقة الشرعية حصلت في السنة الثالثة للهجرة، ولكن هذه الرواية التي تستخدم لفظ (الصلاة) - مثلاً - كانت في السنة الثانية للهجرة، يعني الاستعمال كان قبل الوضع..

- الصورة الثانية: أن يكون الاستعمال متأخراً عن الوضع.
- الصورة الثالثة: أن لا يعلم المتقدم والمتأخر، إما للجهل بالتاريخين أو الجهل بتاريخ أحدهما..

فإن علمنا بتقدم الاستعمال على الوضع فلا شك حينئذٍ أنه يجب حمل الاستعمال على المعنى القديم لا على المعنى الجديد، لأن المفروض أن الوضع متأخر..

وفي الصورة الثانية إذا تأخر الاستعمال على الوضع، يحمل هذا الاستعمال على المعنى الجديد، لكن ليس مطلقاً..، توضيح ذلك:

أن الحقيقة الشرعية في الاصطلاح هي من قسم المنقول، وفي المنقول يوجد رأيان:

الرأي الأول: أن النقل لا يتحقق إلا بهجران المعنى السابق.
 الرأي الثاني: بأن النقل يتحقق وإن لم يهجر.
 والأكثر على النظرية الثانية وشاهدها الإشتراك؛ لأن الإشتراك لا يختص بالوضع التعيني، فقد يحصل الإشتراك من الوضع التعيني بتكثر الاستعمال إلى أن تحصل علة وضعية، ولكن تبقى العلة مع المعنى الأول..، فيحصل عندنا مشترك..

فإذا أخذنا بالرأي الأول، فعندما نقول بثبوت الحقيقة الشرعية فهذا يستبطن أن المعنى القديم قد هُجر، فيحمل الاستعمال المتأخر عن الوضع على المعنى الجديد.

أما لو قلنا بإمكان تحقق النقل وإن لم يهجر المعنى القديم، فبمجرد ثبوت الحقيقة الشرعية وتأخر الاستعمال عن تحقق النقل.. هذا لوحده لا يكفي لحمل الاستعمال على المعنى الجديد، إلا إذا ثبت هجران المعنى القديم..

لنفترض أن لفظة (الصلاة) قد تحقق لها وضع تعيني بالفعل المخصوص، ولكن المعنى السابق للصلاة وهو الدعاء لم يهجر فلا يزال يستعمل فيه..، فيحصل هناك إشتراك لفظي، فيكون الصلاة مشترك لفظي بين الدعاء وبين المعنى الجديد، فعندما ترد كلمة على لسان الشارع المقدس تكون جملة..

إذاً بناءً على تأخر الاستعمال على الوضع ليس دائماً نحمله على المعنى الجديد، إلا إذا هجر المعنى القديم، فيكون نفس الهجران قرينة لبية على إرادة لبية على إرادة المعنى الجديد..

وأما على الصورة الثالثة – وهي محل الكلام – وهي الغالب
أننا لا نعلم بأن هذا الإستعمال قبل الوضع أو بعده.. هنا وقع
النزاع بينهم..

- ينبغي أن يقع الكلام في جهتين⁷¹:

الجهة الأولى: هل يوجد لدينا قاعدة تقتضي تأخر الإستعمال
 على الوضع لكي نحمل الرواية على المعنى الجديد؟
الجهة الثانية: هل يوجد قاعدة تقتضي ثبوت تأخر الوضع عن
 الاستعمال لتلحق بالصورة الأولى؟

أما في الجهة الأولى: ادعى البعض أنه يوجد لدينا قاعدة
 تقتضي الحمل على المعنى الجديد، حاصل هذه القاعدة:
 هو أصالة تأخر الاستعمال، وإذا ثبت تأخر الاستعمال يترتب
 عليه ثمره، لأن الاستعمال إن كان متأخر عن الوضع يحمل
 على المعنى المستحدث..

في مقام تحليل هذه القاعدة، لا يخلو إما أن ترجع إلى قاعدة
 عقلانية وإما أن ترجع إلى أصل عملي..

إن رجعت إلى قاعدة عقلانية، فالقواعد العقلانية ترجع إلى
 إرتكازات عقلانية تنشأ عادة من الغالبية، ونحن لا نسلم أن
 الغالب في الاستعمالات أن تتأخر عن الوضع، لما عرفت من
 أن القول بثبوت الحقيقة الشرعية لو تم يكون عبر الوضع
 التعييني بالاستعمال أو عبر الوضع التعييني، وفي التعييني
 بالاستعمال يكون الاستعمال مقارناً للوضع، وفي التعييني يكون
 الاستعمال متقدماً على الوضع..

71 طبعاً عبارة المصنف وقع الإختلاف في شرحها، ما أفهمه من العبارة أشرحه..
 (الشيخ معين).

وإن رجعت إلى أصل عملي، فالأصل العملي المتصور فيما نحن فيه هو الاستصحاب، فإن أراد هذا البعض من القاعدة الاستصحاب..، فيرد عليه إشكالان: أحدهما في مرحلة الإقتضاء، والآخر في مرحلة المانع..

أما الإشكال في مرحلة الاقتضاء يرجع إلى اختلال ركن الاستصحاب الذي هو عبارة عن ترتب الأثر الشرعي على المستصحب، توضيح ذلك:

أن الاستصحاب – كما سوف يأتي – يحتاج إلى يقين سابق بحدوث المستصحب، وشك لاحق، ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، والأثر الشرعي ..

ما نحن على يقين به ليس هو تأخر الاستعمال، وإنما نحن على يقين بعدم تقدم الإستعمال، لأن التقدم هو المسبوق بعدم التقدم هو المتيقن، فنستصحب عدم التقدم..

الأثر الفقهي وهو الحمل على المعنى الجديد ليس أثراً لعدم التقدم، بل هو أثر للتأخر، نعم لازم عدم التقدم هو التأخر هو التأخر، وهو من اللواز العقلية غير الشرعية، وهذا ما يسنى بالأصل المثبت..

وأما الإشكال في مرحلة المانع: لو سلمنا تمامية الأركان، فهذا الإستصحاب معارض بإستصحاب آخر، فكما أن الأصل هو عدم تقدم الاستعمال، كذلك الأصل هو عدم تقدم الوضع؛ لأن الوضع أمر حادث مسبوق بعدم..، فيتعارضان ويتساقطان .. هذا كله في الجهة الأولى إثبات تأخر الاستعمال..

وأما الجهة الثانية⁷²: هل يوجد قاعدة على أساسها يمكن أن نثبت تقدم الاستعمال على الوضع؟ أو فقل: تأخر الوضع عن الاستعمال..

تمسكوا في المقام لاثبات تأخر الوضع عن الاستعمال -والذي ينتج لزوم حمل الاستعمال المشكوك على المعنى القديم - بأصالة عدم النقل..

أصالة عدم النقل من الأصول العقلانية التي قام عليها بناء العقلاء في محاوراتهم العرفية، فالمدعى أن ما نحن فيه من صغريات هذه القاعدة؛ لأن الرواية التي وصلت إلينا واستعمل الشارع فيها لفظة (الصلاة) نشك في المراد منها للشك في تحقق النقل، إذ لو كان النقل قد تحقق فيراد منها المعنى الجديد، وإن لم يكن النقل قد تحقق فيراد منها المعنى القديم، فمرجع الشك في المعنى إلى الشك في تحقق النقل وعدم تحققه، والأصول العقلانية كالأصول العملية موضوعها الشك، إذا ما نحن فيه من صغريات عدم النقل..

المصنف رحمة الله عليه لا يوافق على حسم المشكلة على أساس التمسك بأصالة عدم النقل؛ لأن أصالة عدم النقل - كما تقدم - من الأصول العقلانية الممضاة من قبل الشارع، والقواعد العقلانية أدلة لبية يُقتصر فيها على القدر المتيقن، وما نحن فيه ليس من مصاديق القدر المتيقن لهذه القاعدة العقلانية، توضيح ذلك:

أن أصالة عدم النقل موردان:

⁷²() بداية درس 26 , من قوله رحمه الله : (و أصالة عدم النقل إنما كانت معتبرة فيما إذا شك ..)

- المورد الأول: أن نعلم بأن هناك لفظاً قد وُضع لمعنى، ثم استعمله المستعمل فشككنا في المعنى للشك في أن هذا اللفظ هل نُقل عن معناه الأول أم لم ينقل؟
فهذا المورد يتقوم بالعلم بالمعنى الحقيقي والشك في تحقق وضع جديد..

- المورد الثاني: أن نعلم بتحقق النقل، ولكن نشك في تقدمه أو تأخره على الاستعمال..

هذا المورد يتقوم بأمر ثلاثة:

الأول: العلم بالمعنى المنقول منه.

الثاني: العلم بتحقق النقل.

الثالث: الشك في زمن النقل.

هذان موردان يمكن أن يدخلوا في أصالة عدم النقل، وبما أنها من الأصول العقلانية لا بد من أن تقتصر على القدر المتيقن..
وضابط معرفة القدر المتيقن: أن كل واحد منّا لو قدر له أن يمارس حالة المولوية، وأراد أن يخرج أحد الموردين لكان الذي له قابلية الخروج هو المورد الثاني، فيكون غيره هو القدر المتيقن..

وبعبارة أخرى: أن الحصاة الأولى من هاتين الحصتين متقومة بالشك المحض في تحقق النقل، بينما الحصاة الثانية الشك مقرون بالعلم بتحقق النقل، لما قلناه من أن الشك في زمن النقل، فعلى هذا الأساس إذا كانت هذه الحصاة خارجة عن القدر المتيقن لا يمكن أن تجري فيها الأصل العقلائي..

وبهذا يتم الكلام في الحقيقة الشرعية

والحمد لله رب العالمين

الأمر العاشر: الصحيح والأعم

درس ٢٦:

ص ٢٣، قوله رحمه الله: (انه وقع الخلاف في ألفاظ العبادات،
أسامٍ لخصوص الصحيحة أو للأعم منها؟ وقبل الخوض في
ذكر أدلة القولين، يُذكر أمور:..)

- قبل الشروع فيما يرتبط بعباراة الكتاب بشكل مباشر نلفت
النظر إلى عنوان البحث، فقد عُنون هذا البحث بعناوين
متعددة..

الأول: (ألفاظ العبادات هل هي أسامٍ لخصوص الصحيح، أم
الأعم من الصحيح والفاسد؟)، ويظهر من هذا العنوان أن
النزاع في التسمية والمسمى، بمعنى ما هو المسمى بلفظ
(الصلاة)، هل خصوص الصلاة الصحيحة أو الأعم من
الصحيحة والفاسدة؟

الثاني: (ألفاظ العبادات هل هي موضوعة لخصوص الصحيح
أم للأعم من الصحيح والفاسد)، وهذا ظاهر في أن النزاع في
الموضوع له لفظ العبادة.

الثالث: (ألفاظ العبادات هل يظهر منها خصوص الصحيح أم
الأعم من الصحيح والفاسد؟)، وهذا الظاهر في أن النزاع في
الظاهر من لفظ العبادة عند الاستعمال..

- منشأ هذا الاختلاف في التعبير في عنوان محل النزاع هو
المباني المختلفة من ناحية ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم
ثبوتها.. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينشأ النزاع بالإعتقاد
بوجود مجاز في اللغة أو عدم وجوده..، توضيح ذلك:

أن العلماء الذين تنازعوا في الصحيح والأعم منهم من يقول بثبوت الحقيقة الشرعية، ومنهم من ينكر، ومنهم من يؤمن بوجود استعمال مجازي - كالمشهور -، ومنهم من ينكر..، فالعلماء على جميع مشاربهم تنازعوا في الصحيح والأعم، فلو قلنا: بأن لفظ (الصلاة) - مثلا - هل هي موضوع للعبادة الصحيحة فقط أم للأعم؟، فهذا العنوان لا يناسب إلا من يؤمن بالحقيقة الشرعية؛ لأن من ينكر الحقيقة الشرعية لا يؤمن بالوضع لكي نسأل منه (هل الموضوع له خصوص الصحيح أو الأعم؟)؛، فهذا العنوان لا يتناسب مع جميع المشارب، نعم ظاهر العنوان الأول رجوعه إلى الثاني لأن التسمية ظاهرة في التسمية الوضعية..

- نرجع إلى أصل البحث..

للهولة الأولى قد يقول المبتدئ ما معنى هذا النزاع؟ لفظ الصلاة (هل هو موضوع للصحيح فقط أم للأعم؟)، أليس ما يريده المولى منّا هو خصوص الصحيح، فكيف نتنازع في الوضع للصحيح أو للأعم؟

والجواب: أنه ينبغي أن نفرق بين مقامين.. أحدهما: مقام الوضع والتسمية..، والآخر: مقام متعلق الأوامر والنواهي (متعلق الطلب)..، فالمولى لا يطلب إلا العبادة الصحيحة، وما هو محل بحثنا هو التسمية، وليس متعلق الطلب فلا نخلط بين الأمرين..

- يرى المصنف.. قبل أن ننتخب مبنى من المباني الموجودة في الصحيح والأعم نحتاج إلى رسم أمور:

❖ الأمر الأول: يرتبط بتحرير محل النزاع.

أن هذا النزاع هل يجري بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية أو لا يجري⁷³؟

ذهب جمع من علماء الأصول إلى أن النزاع في الصحيح والأعم لا يتم إلا عند من يؤمن بالحقيقة الشرعية؛ لأنه بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية التي مرجعها إلى أن الشارع وضع ألفاظاً لمعانٍ جديدة فيصح أن نتساءل: هل المعنى الجديد الموضوع له اللفظ هو خصوص الصحيح أو الأعم؟ بينما لو أنكرنا الحقيقة الشرعية فلا يجري فلا يجري النزاع؛ إذ لا وضع لكي نتنازع الموضوع له ما هو، و عليه فتكون الثمرة الثانية لمبحث الحقيقة الشرعية عبارة عن تأتي النزاع في الصحيح والأعم لو قلنا بها، وعدم تأتية لو أنكرناها..

- **المصنف رحمة الله عليه من المستشكلين بتأتي النزاع بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية ولكن هذا بإعتقادي يحتاج إلى تأمل حتى تندفع الإشكالات الموجودة في الحواشي على المصنف..**

فالمصنف لا يؤمن بالحقيقة الشرعية، ولكن في بحثنا هذا ينبغي أن يؤمن بتأتي النزاع، فكيف استشكل؟، هذا ما يحتاج إلى توضيح:

- المنكر للحقيقة الشرعية صنفان:

- الصنف الأول: من ينكر الحقيقة الشرعية لأجل ثبوت الوضع قبل الشارع، ومن هذا الصنف المصنف..

⁷³() و هذا ما وعدت به في بحث الحقيقة الشرعية أنه سوف يأتي ثمرة .

- الصنف الثاني: أن يكون المنشأ في إنكار الحقيقة الشرعية هو أن استعمال الشارع للألفاظ المخصوصة في المعاني المستحدثة كان بواسطة القرينة ومجازاً، وبعد استعمال الشارع تكثر الاستعمال وحصل النقل.

* فالفرق بين هذا الصنف والصنف السابق، أن الصنف السابق ينكر الحقيقة الشرعية لسبق الوضع في المعنى المستحدث، والثاني ينكر الحقيقة الشرعية لكون استعمال الشارع في المعنى المستحدث كان مجازاً..

كلام المصنف هنا عند استشكله في تأتي النزاع في الصحيح والأعم..، إنما هو بناءً على رأي الصنف الثاني لا الأول، وهو أن ننكر الحقيقة الشرعية لكون الإستعمال استعمالاً مجازياً..
** فما في بعض الحواشي خطأ والقرينة على ذلك نقله كلام الشيخ الأنصاري.

الشيخ الأعظم رحمة الله - على ما نُسب له في مطارح الأنظار - حاول أن يصور النزاع بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية، وكلامه يمكن أن يحمل على أحد معنيين:

- المعنى الأول: أن نستفيد من نظرية طرحها بعض الأدباء تُعرف بنظرية (سبك المجاز في المجاز)، توضيح ذلك: المعروف في الاستعمال المجازي أن يلحظ المستعمل العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي⁷⁴، ولكن قد يكون لمعنى حقيقي معاني مجازية متعددة، ويكون المعنى الأول منها قد

74 أُلحظ العلاقة بين الرجل الشجاع وبين الحيوان المفترس.

لوحظ فيه العلاقة مع المعنى الحقيقي كما هو المتعارف، لكن المعنى المجازي الثاني لوحظت فيه العلاقة مع المعنى المجازي الأول..

لنفترض لفظة (أسد) – مثلا – لها معنى مجازي أول وهو الرجل الشجاع، ولها معنى مجازي ثاني وهو الملك، في المعنى المجازي الأول لا حظنا العلاقة بين الرجل الشجاع وبين نفس الحيوان المفترس، بينما في المعنى المجازي الثاني لاحظنا العلاقة بين الملك وبين الرجل الشجاع لا بين الملك وبين الحيوان المفترس..، هذا ما يقال له (سبك مجاز في مجاز).

وتطبيق ذلك على ما نحن في: إن الشارع المقدس استعمل (لفظ) الصلاة في معنى مجازي⁷⁵، فينبغي أن نبحت ما هو المعنى المجازي الأول الذي استعمله الشارع وكانت المعاني المجازية الأخرى قد قيست العلاقة فيها إلى هذا المعنى الأول؛ لأنه في سبك مجاز في مجاز يكون الإستعمال المجازي الأول هو الأساس الذي يُلاحظ في سائر الإستعمالات المجازية، فيقع البحث في أن المعنى المجازي الأول هل هو الصحيح أم الأعم من الصحيح والفاسد؟..، فتحقق النزاع..

- المعنى الثاني: التقريب الثاني الذي يمكن أن يحمل عليه كلام الشيخ الأعظم لا يبتني على نظرية سبك المجاز في المجاز، بل يقال: إن كل الاستعمالات المجازية في عرض واحد، لكن كل المجازات تحتاج إلى علاقة، والعلاقة من المفاهيم المشككة

75 هذا قرينة على إنكار الحقيقة الشرعية على الصنف الأول.

فبعضها تكون قريبة وبعضها تكون بعيدة، فيقع الكلام: ما هو الأقرب - من ناحية العلاقة - إلى المعنى الحقيقي هل هو خصوص الصحيح أم الأعم من الصحيح والفاسد؟
إذاً يقع النزاع .. فلفظ (الصلاة) - مثلاً - موضوعة للدعاء، فما هو الأقرب للدعاء هل الصلاة الصحيحة أم الأعم من الصحيحة والفاسدة؟ .. فيقع النزاع في تعيين أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي..

درس ٢٧:

ص ٢٣، قوله رحمه الله: (وأنت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا، إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك، وأن بناء الشارع في محاوراته..)

ما زال الكلام يرتبط بإمكان تصوير النزاع بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، ويوجد نظريتان بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية..

- النظرية الأولى: تدعي أن ألفاظ العبادات - مثلاً - قد استعملت في لسان الشارع مجازاً..

- النظرية الثانية: ما نُسب إلى القاضي الباقلاني من إنكار الحقيقة الشرعية مع إنكار الإستعمال المجازي، ويرى أن لفظ (الصلاة أو الحج) - مثلاً - قد استعمل في لسان الشارع عند بيان المعاني المستحدثة في معناه الحقيقي الذي وُضع له في اللغة، فلفظة (الصلاة) استعملت في الدعاء، و إنما استفدنا المعنى الشرعي من ضميمه لفظ الصلاة إلى دال آخر على طريقة تعدد الدال و المدلول، كما يقال: (ماء الفرات) الدال

على حصة خاصة من طبيعي الماء دون أن يلزم التجوز في لفظة الماء، فلفظة (الماء) تكون قد استعملت في الطبيعة، والبال الآخر وهو كلمة (الفرات) هو الذي دل على الحصة، فكذلك لفظة (الحج) - مثلاً - تدل على مطلق القصد، ثم ببركة ألفاظ وقيود أخرى استفدنا المعنى الشرعي..

- أما بناءً على النظرية الأولى: فقد عرفنا في الدرس السابق تقريب الشيخ الأعظم رحمة الله عليه للنزاع، **إلا أن المصنف رحمة الله عليه لا يرتضي هذا التقريب⁷⁶**، توضيح ذلك: أن الكلام في تحرير محل النزاع يمكن أن يقع في مقامين، **المقام الأول**: مقام الثبوت والإمكان. **المقام الثاني**: مقام الإثبات والوقوع.

ما ذكره الشيخ الأعظم من تقريب يمكن أن يصلح لتحرير محل النزاع في مقام الثبوت، فيقال -حينئذٍ-: إن من ينكر الحقيقة الشرعية يمكن أن يبحث عن الوضع للصحيح أو للأعم وذلك لإمكان النزاع في المعنى المجازي الأول في استعمال الشارع، فإن كان الإستعمال الأول هو الصحيح فيكون الأعم قد سُبِكَ منه، وإن كان العكس فبالعكس..

إذاً يمكن أن يُصور النزاع، لكن هذا التصوير للنزاع سوف يبقى في مقام الثبوت من دون أن يتجاوزه إلى مقام الإثبات، إذ من أين لنا أن نعرف الإستعمال الأول في كلام الشارع لنبنى على أساسه النزاع إثباتاً، فإن دون إثبات الإستعمال الأول خرب القتاد..

⁷⁶ () بداية البحث فعلاً ..

- أما بناءً على النظرية الثانية⁷⁷: فيرى المصنف أن تصوير النزاع قد انقذ من النظرية الأولى، وليس المقصود من الإنقذاح بحسب المادة، لكي يُشكل على المصنف أنه لم يتقدم هذا الشيء.. (كما في بعض الحواشي)، و إنما المقصود من الإنقذاح بحسب الهيئة، **توضيح ذلك:**

أنه كما تمكنا ثبوتاً من تصوير النزاع بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية والإلتزام بالمجاز من طريق تعيين الإستعمال الأول، كذلك يمكن لنا أن نصور النزاع بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية والإعتقاد بالإستعمال الحقيقي على نظرية الباقلاني، أيضاً يكن تصوير النزاع بناءً على القرينة الأولى والداد الأول، بمعنى: أن الشارع المقدس عندما استعمل لفظة الحج في معناها اللغوي الحقيقي، ثم جاء بديل آخر للتدليل على الحصة، فلنا أن نتساءل ونتنازع: في أن هذا الدال الآخر كان ينطبق على الصحيح أم الأعم من الصحيح والفاسد؟

* هناك التجوز كان في الصحيح والفاسد، هنا القرينة والداد الآخر هل كان في الصحيح أم في الفاسد، و الإشكال هو الإشكال من أين لنا أن نعرف الدال الأول ماذا كان؟

- وبعبارة أخرى: نحتاج إلى أمرين ليُحرر النزاع في مقام الإثبات.

الأول: **صغروي** وهو أن الإستعمال الأول بالقرينة كان للصحيح أو للأعم.

⁷⁷ () للباقلاني ..

الثاني: كبروي نحتاج إلى إثبات كبرى أن الشارع التزم أن تكون الاستعمالات الأخرى على وفق الأول؛ لأنه عندما تصور النزاع لا بد في تصوير النزاع أن تلحظ فيه الثمرة..

❖ الأمر الثاني : في تفسير الصحيح والفساد⁷⁸.

حاصل ما ذكره المصنف هنا: أن تعريف الصحة والفساد اختلف عند المشتغلين بالعلوم والإصطلاحات، فاللغوي وأهل العرف يفهم منهم أن الصحيح ما كان منشأً للأثر، والمتكلم عرف الصحيح بالموافق للشريعة والفساد المخالف لها، والفقيه عرف الصحيح بالمسقط للإعادة والقضاء الفاسد خلاف ذلك، فهل يوجد لماهية الصحيح والفساد معانٍ متعددة لتعدد هذه التعاريف، أم أن هذه التعاريف تعاريف باللوازم التي تهم كل واحد من أصحاب الاصطلاح؟

يرى المصنف رحمة الله عليه أن الصحيح له حقيقة واحدة، وإنما اختلفت التعابير لاختلاف اللوازم التي تهم كل واحد من أهل الاصطلاح، فالتكلم لما كان يبحث عن أحوال المبدأ والمعاد ومن أفعال المبدأ الشرع والتشريع من جهة، والمعاقبة والإثابة من جهة أخرى، فناسب أن يعرف الصحة بالموافقة للشرع ليترتب على ذلك فعل من أفعال المبدأ وهو الإثابة، وأن نعرف الفساد بأنه مخالفة الشريعة ليترتب على ذلك فعل من أفعال المبدأ وهو المعاقبة، والفقيه لما كان يهتم أن يبحث عن

78 هذا البحث سوف يتكرر في الكفاية في ثلاثة مواضع، الأول: هنا، الثاني: في بحث النواهي عند البحث عن اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، الثالث: في تنبيهات البراءة، وفي كل موضع من هذه المواضع الثلاثة يوجد عند المصنف نكتة إضافية..

تكليف المكلف ناسب أن يعرف الصحيح بالمسقط للإعادة والقضاء الذين هما من أفعال المكلف الذين يعرض عليهما الحكم الشرعي..

والصحيح بنظر المصنف أن الصحة عند الجميع بمعناها العرفي وليس فيها اصطلاح جديد، وإنما تلك التعاريف نظرت إلى اللوازم المهمة لهذا المعنى العرفي، فالصحيح ما كان منشأً للأثر، توضيحه:

العبادات والمعاملات سواء كانت مركبات أم بسائط إذا اجتمع كل ما يعتبر فيها من أجزاء وشرائط يترتب عليها الأثر المرجو كالملكية في المعاملات وسقوط التكليف في العبادات - مثلاً-، غاية الأمر هذا الأثر المرجو تارة يكون أثراً لمركب من أجزاء وشرائط كما هو الحال في الصلاة، وأخرى يكون أثراً لبسيط من ناحية الأجزاء ومركب من ناحية الشرائط، ففي كلا الحالتين ليرتب الأثر المرغوب فيه لابد من تحقق الأجزاء والشرائط معاً في المركب الأجزائي والشرائطي، ولابد من تمامية الشرائط في المركب الشرائطي..

من هنا سوف يأتي التصريح من قبل المصنف في مبحث النهي عن العبادة أن البسيط الأجزائي والشرائطي معاً لا يتصف بالصحة والفساد؛ لأنه يدور أمره بين الوجود والعدم لا أنه قد يوجد صحيحاً وقد يوجد فاسداً، فلا يدخل في محل النزاع البسيط من جميع الجهات، بل أقل ما يدخل في النزاع البسيط ذو الشرائط، لأن الشرائط عند المحققين وإن كانت خارجة قيماً إلا إنها داخلية تقيداً، وسوف يأتي ذلك في بحث المشتق وفي غير موضع من هذا الكتاب..

فعلى هذا الأساس الأثر يترتب على العبادة التامة الأجزاء
والشرائط سواء على نحو الاجتماع أم على نحو التفريق⁷⁹ ..
فخلاصة البحث: أن الصحة عند الجميع بمعنى واحد، وإنما كل واحد عبر عنها باللازم الذي يتناسب مع موضوع بحثه.

- ثم بعد ذلك ذكر المصنف أن الصحة والفساد من المعاني الإضافية، والمقصود من الإضافة هنا ليس هو المعنى المقولي التي هي واحدة من أقسام التقابل لوضوح أن الصحة والفساد من الملكة والعدم، ولذا البسيط من جميع الجهات ليس من شأنه أن يتصف بهما..

وإنما المقصود من ذلك أنه من الأمور النسبية فربَّ صحيح

بالنسبة إلى شخص فاسد بالنسبة إلى آخر، فالأجزاء والشرائط التامة بالنسبة للمصلي المقيم المختار الصحيح، فاسدة بالنسبة للمسافر.. هذا هو مقصود المعنى النسبي..

درس ٢٨:

ص ٢٤، قوله رحمه الله: (ومنها: أنه لا بد -على القولين- من قدر جامع في البين، كان هو المسمى بلفظ كذا، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة ..)

❖ الأمر الثالث: في تصوير الجامع.

ذكر المصنف رحمة الله عليه أنه لا بد من لكل واحد من طرفي النزاع من أن يصور جامعاً في البين يكون هو الموضوع له اللفظ سواء قلنا بالوضع للصحيح، أم قلنا بالوضع للأعم من الصحيح والفسد..

⁷⁹ يعني عبادة ليس لها أجزاء و لكن لها شرائط..

وهذا الأمر الثالث هو الذي سوف يحسم فيه المصنف النزاع، فإن أحد طرفي النزاع -الصحيح أو الأعمى- لو لم يستطيع تصوير جامع، فيكون عدم إمكان تصوير الجامع بنفسه دليلاً على بطلان مبناه وتعين المبنى الآخر.

والمدعى للمصنف أن الأعمى لا يمكنه أن يصور الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاصلة، بينما الصحيح يمكنه ذلك، وإذا ثبت هذا المدعى تصبح المباحث الآتية فقط للتدريب الذهني لا لبيان وإثبات النتيجة، يعني تنحسم المشكلة هنا..

* قبل أن نستدل لما ادعاه المصنف لابد من إثبات هذه القضية التي أرسلها إرسال المسلمات، وهي: أنه لا بد على كلا القولين من تصوير جامع في البين، هذه اللابدية من أين؟، فقد يقال: لا نحتاج إلى تصوير جامع؟

تقريب هذه اللابدية أن يقال: إن كل من الصحيح والأعمى يدعي الوضع لمعنى من المعاني، فلا يخلو بالحصص العقلي، إما أن يكون الموضوع له كلياً، وإما أن يكون جزئياً، وبعبارة أخرى: المعنى الموضوع له -ثبت في أقسام الوضع- لابد أن يتصور فإما أن يكون المتصور جزئياً، وإما أن يكون المتصور كلياً..

على الثاني (أي أن يكون المتصور كلياً)، فلا يخلو إما أن يكون من الوضع العام والموضوع له العام، وإما أن يكون من الوضع العام والموضوع له الخاص؛ لأن في كليهما المتصور كلي، وعلى كل تقدير يثبت الحاجة إلى الجامع إذ لا نريد من الجامع إلا الكلي..

وعلى الأول أي أن يكون المتصور جزئياً، فلا يخلو إما أن يكون الموضوع له منحصراً في الجزئي ويكون الاستعمال في غيره على نحو المجاز، وإما أن يكون الموضوع له متعدداً بتعدد الجزئيات المتصورة ليكون لفظ العبادة مشتركاً لفظياً بين جميع مصاديقها..

فإن كان الأول أي: (تصورنا فرداً جزئياً ووضعنا اللفظ لهذا المتصور ويكون الاستعمال في غيره مجازاً)، هذا الاحتمال باطل ضرورة أن إطلاق لفظ الصلاة -مثلاً- على أفرادها المتعددة وحالاتها المختلفة على نسق واحد، ولا نشعر بمجازية بعض الأفراد⁸⁰..

وإن كان الثاني أي: (أن المتصور الجزئي متعدد بتعدد الأفراد مع تعدد الوضع ليكون لفظ الصلاة مشتركاً لفظياً بين حصصها وأفرادها)، هذا وإن لم يلزم منه محذور المجازية، إلا أنه يترتب عليه محذوران آخران:

- المحذور الأول: عدم العقلانية للوضع بهذه الطريقة؛ لأن أفراد الصلاة متكررة في الخارج كثيراً، فلا يمكن عقلاً أن يكون الواضع قد وضع لكل فرد على حده.

- المحذور الثاني: أنه يلزم -في بعض الأحيان- استعمال المشترك في أكثر من معنى، فلو نظرنا إلى جماعة يصلون في المسجد، وقلنا: (هؤلاء يصلون) واحد منهم إمام والثاني مأموم والثالث بتيمم والرابع من قعود.. يصدق عليهم أنهم

80 يعني لو المولى تصور فرد من أفراد الصلاة، ووضع لخصوص هذا الفرد يكون الاستعمال في بقية الأفراد مجازاً مع أنه - قصراً أم تماماً و غيرها من الحالات - يصدق عليه أنه يصلي وكل هذه الإطلاق على نسق واحد..

يصلون، فلو كان عندك عدّة أوضاع تكون قد استعملت لفظاً واحداً في أكثر من معنى، وسيأتي أنه مستحيل ..
إذاً بطل أن يكون المتصور حين الوضع جزئياً، فإذا بطل أن يكون المتصور جزئياً تعيّن أن يكون كلياً، بلا فرق بين أن يكون من الوضع العام و الموضوع له العام، أو من الوضع العام والموضوع له الخاص؛ لأنه في كلا الحالتين يثبت أن المُتصوّر جامع، وإن كان سوف يأتي في آخر بحث الصحيح والأعم تحقيق أن الوضع في ألفاظ العبادات من قبيل الوضع العام والموضوع له العام..

إذاً ثبت بحمد الله تعالى أنه لا بد من تصوير جامع في البين.
 - بعد وضوح هذه اللابدية نأتي إلى إثبات مدعى المصنف، ومدعى المصنف مركب من قضيتين:

القضية الأولى: أن الصحيحي يمكن له تصوير الجامع.

القضية الثانية: أن الأعمّي لا يمكن له تصوير الجامع.

- أما الكلام في القضية الأولى فقد أوقعه المصنف في مقامين:
المقام الأول: في تمامية المقتضي . **المقام الثاني:** في عدم المانع. فالصحيحي يمكنه تصوير الجامع وذلك لوجود المقتضي وفقدان المانع.

- أما الكلام في مرحلة الاقتضاء يتم في التدرج في نقاط:
النقطة الأولى: تقدم في أول الكتاب أن الجهل بالشيء لا يكون دليلاً على عدم وجوده، فإن الكثير من الأشياء نجهل بكنهها ولكننا نعتقد بوجودها عن طريق برهان (الإن) يعني من خلال الآثار، كما هو في ذات الباري سبحانه وتعالى.

النقطة الثانية: أن لو أخذنا لفظ (الصلاة) كمثال، نجد أن النصوص الشرعية قد رتبت آثاراً على الصلاة، فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، والصلاة قربان كل تقي، والصلاة معراج المؤمن..، نأخذ (الانتهاء عن الفحشاء والمنكر) كنموذج للأثر، فهو مترتب في النصوص الشرعية على الصلاة.

النقطة الثالثة: إن هذا الأثر الواحد (الانتهاء عن الفحشاء والمنكر) لا يمكن أن يكون ناشئاً من مصاديق الصلاة المتكثرة، لأن الواحد لا يصدر من الكثير.

بعد وضوح هذه النقاط الثلاث: يثبت لنا أنه لا بد أن يكون المؤثر في هذا الأثر الواحد هو عنوان واحد جامع بين جميع المصاديق، سواء علمنا بهذا الجامع بكنهه وحقيقته أم لم نعلم، لما عرفت في النقطة الأولى من أن الجهل بالشيء لا يضر في وجوده، وبما أن البحث عن العلة والمعلول والأثر والمؤثر، فإن العلية والمؤثرية للشيء بوجوده الواقعي لا بوجوده العلمي..

إذاً قطع بمقتضى هذا البرهان بوجود جامع بين الأفراد الصحيحة وإن لم نعلمه، فثبت المقتضي بناءً على الوضع للصحيح.

درس ٢٩:

ص ٢٤، قوله رحمه الله: (..والأول غير معقول، لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه..)
وأما الكلام في مرحلة المانع: فما يمكن أن يكون مانعاً هو ما ذكره الشيخ الأعظم على ما نسب إليه في تقريراته، حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله:

أن الجامع بين الأفراد الصحيحة لا يخلو أمره من حالتين:

- الحالة الأولى: أن يكون مركباً من أجزاء.

- الحالة الثانية: أن يكون عنواناً بسيطاً.

فإن أريد من الجامع الأول: ففيه أن المركب من أجزاء لا يخلو من احتمالات ثلاثة⁸¹:

الاحتمال الأول: أن تكون الأجزاء الداخلة في قوام الجامع هي المرتبة العليا من الأجزاء، مثل صلاة الصحيح المختار في وطنه بطهارة مائة..

الاحتمال الثاني: أن تكون الأجزاء الداخلة في قوام الجامع هي المرتبة الدنيا، مثل صلاة الغريق..

الاحتمال الثالث: أن تكون المرتبة المتوسطة، مثلاً صلاة المسافر.⁸²

وعلى كل حال فإن كل مركب يفرض جامعاً بين هذه المراتب الثلاث فهو صحيح بالنسبة لبعض الأفراد وفساد بالنسبة

⁸¹ خلاصته: فإن كان مركباً فهو خلف ما ذكرناه من أن الصحة والفساد من المعاني الإضافية النسبية، لأن كل مركب تفرضه يمكن أن يكون صحيحاً بالنسبة لشخص وفساداً بالنسبة لآخر، إذا لا يعقل أن يكون الجامع مركباً لأنه إذا كان بالنسبة لشخص صحيح ولغيره فاسد فليس بجامع.

⁸² يعني ما بين المرتبة العليا والدنيا..

للبعض الآخر، فإذا أخذنا بالمرتبة العليا - مثلاً - فهي بالنسبة
لصلاة الغريق والمسافر باطلة..

فكل ما فرض جامعاً عاد ليس بجامع وهو خلف، فلا يمكن أن
نتصور الجامع المركب بين الأفراد الصحيحة⁸³.

وإن أريد من الجامع الثاني: (يعني أن يكون بسيطاً) فلا يخلو
من أحد احتماليين:

الاحتمال الأول: أن يكون الجامع هو عنوان المطلوب، بإعتبار
أن أقرب القواسم المشتركة بين الأفراد الصحيحة هو عنوان
المطلوبية، إذ كل فرد من الأفراد الصحيحة هو مطلوب
للمولى.

الاحتمال الثاني: أن يكون الجامع عنواناً آخرأ ملازماً لعنوان
المطلوب لا نفس عنوان المطلوب، كعنوان (الإنتهاء عن
الفحشاء).

- فإن أريد الأول، فيرد محاذير ثلاثة:

- المحذور الأول: الدور أو الخلف، توضيحه:

أن عنوان المطلوب من العناوين المتأخرة عن تعلق الأمر
والطلب، يعني لابد - أولاً- أن يأمر المولى بشيء فننتزع -
بعد ذلك- لهذا الشيء عنوان المطلوبية، فمن دون تعلق الأمر
لا ينتزع لهذا الشيء عنوان المطلوبية..

⁸³ طبعاً هذا الإشكال لا يرد على الوضع للأعم من الصحيح و الفاسد، فيمكن أن نأخذ
جامعاً يكون بالنسبة للبعض صحيحاً، و بالنسبة للبعض الآخر فاسداً، فلا يضر
بإعتبار أن الموضوع له هو الأعم من الصحيح و الفاسد.

ولذا قلنا⁸⁴ أن عنوان المطلوبة من التقسيمات الثانوية التي تعرض على الشيء بعد تعلق به، بعد أن يأمر المولى بالصلاة ننتزع من ذلك أنها مطلوبة، فيثبت أن هذا العنوان متأخر رتبة عن تعلق الأمر..

ومن جهة أخرى الأمر نسبته إلى الصلاة نسبة المحمول إلى الموضوع؛ لأن الأمر والطلب يعرض على الصلاة ومن المسلمات أن العرض والمحمول متأخر رتبة عن الموضوع، فثبت أيضاً أن الأمر في رتبة متأخرة عن ذات الصلاة ضرورة تأخره عن موضوعه..

فإذا فرض أن ذات الصلاة قد وُضعت لعنوان المطلوب الذي بحسب الفرض لا ينتزع إلا بعد الأمر، فيلزم أن يكون ما فُرض متقدماً متأخراً، الصلاة لكونها في رتبة الموضوع متقدمة، و لما أخذ فيها عنوان المطلوبة المتأخر رتبة عن الأمر تصبح متأخرة، وهذا خُلف.

أو يقال: أن الأمر متوقف على الصلاة توقف المحمول على الموضوع، والصلاة لأخذ عنوان المطلوب فيها متوقفة على

84 هناك تقسيمات لمتعلق الحكم، بعضها يعرض على المتعلق سواء تعلق به أمر أم لم يتعلق به، كتقسيم الصلاة إلى كونها طويلة وقصيرة، شرب الخمر سواء نهى عنه الشارع أم لم ينهى يمكن تقسيمه إلى شرب خمر عن جلوس وشرب خمر عن قيام.. هذه تقسيمات تعرض على الشيء مع قطع النظر عن تعلق الأمر أو النهي فيه، في (تقسيمات أولية).

وهناك تقسيمات تعرض على الشيء بعد الحكم به، مثلا تقسيم الصلاة إلى صلاة معلومة الوجوب وصلاة مجهولة الوجوب، هذا التقسيم بعد أن يأمر به المولى .. وهذا من التقسيمات الثانوية التي تعرض على الشيء بعد تعلق الحكم به، وعنوان المطلوبة من العناوين التي تعرض على الصلاة بعد تعلق الأمر بها.

الأمر ضرورة توقف الأمر الانتزاعي على منشأ انتزاعه، فيتوقف الشيء على نفسه وهو دور.⁸⁵

- المحذور الثاني: لو كانت الصلاة -مثلاً- موضوعاً لعنوان المطلوب لأدى ذلك إلى تالي فاسد لا يمكن الالتزام به، وهو أنه يصبح لفظ الصلاة مرادفاً للمطلوب، بيان الملازمة: أن اللفظ إذا وُضع لمعنى فكل لفظٍ يطلق على ذلك المعنى يصبح مرادفاً للفظ الموضوع، الآن لفظ (الأسد) وُضع للحيوان المفترس، كل لفظ موضوع للحيوان المفترس يصبح مرادفاً للأسد (ليث، غضنفر، السبع).

أنت تقول لفظة صلاة وُضعت وضعت لعنوان المطلوب، هذا المعنى أيضاً وضع له لفظ (المطلوب)، فيصبح بين لفظ الصلاة ولفظ المطلوب الترادف وهذا واضح البطلان، بل تصبح جميع العبادات مترادفة، فكلها موضوعاً لعنوان المطلوب.

- المحذور الثالث: -وهو المهم- بحاجة إلى تقديم مقدمة.. سوف يأتي معنا عن قريب أن الصحيح لا يمكن له أن يتمسك بإطلاق الأدلة الأمرة بالعبادات، فإذا شك في دخالة جزء أو قيد ليس له أن يتمسك بإطلاق اللفظ⁸⁶، لكنهم على الرغم من ذلك اتفقوا أنه يصح له أن يتمسك بالأصل العملي، فالأصل

⁸⁵وبعبارة مختصرة: أنت تدعي أن لفظة (الصلاة) موضوعاً للمطلوب (عنوان المطلوب)، الصلاة يعرض عليها الطلب، بما أن الطلب يعرض على الصلاة فالصلاة متقدمة رتبة، وبما أن نفس الصلاة معناها عنوان المطلوب، والمطلوب بعد الطلب، فالشيء الواحد يكون قبل وبعد.. (هذا تستطيع أن تجعله دوراً و تستطيع أن تجعله خلفاً)

⁸⁶ وسيأتي وجه ذلك.

اللفظي لا يصح له أن يتمسك به (الإطلاق)، ولكن اتفقوا أنه يصح له التمسك بالأصل العملي..

وعند البحث عن الأصل العملي نجد أن المسألة -حينئذ- تكون من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر؛ يعني أشك بأن جلسة الاستراحة واجبة، فأنا متيقن بعشرة أجزاء وأشك بوجوب الجزء الحادي عشر، وفي دوران الأمر بين الأقل والأكثر يوجد ثلاث نظريات:

- النظرية الأولى: نظرية المشهور، وهي: أن البراءة بقسميها العقلية والشرعية تجري لإثبات نفي وجوب الجزء المشكوك.
- النظرية الثانية: نظرية الإخباري، وهي: الإحتياط في الجزء المشكوك.

- النظرية الثالثة: نظرية الآخوند، وهي: أن البراءة العقلية لا تجري ولكن تجري البراءة الشرعية.

ومن جهة أخرى نجد أن مشهور علماء الأصول قالوا بالوضع للصحيح، يعني: الوضع للأعم خلاف المشهور، ونفس هؤلاء المشهور في الجملة يقولون بالبراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر..

إذا اتضحت هذه المقدمة يظهر حال هذا الإشكال الثالث، الذي حاصله:

أن لفظة الصلاة لو كانت موضوعة لعنوان المطلوب -ذلك العنوان البسيط- يلزم أننا عندما نشك في وجوب جزء لا يصح لنا أن نتمسك بأصالة البراءة..

والوجه في ذلك: أنه إذا شكنا في دخالة جزء -مثلاً- فيرجع الشك في أن الباقي بعد استثناء هذا الجزء هل يحصل لنا عنوان

المطلوب؟، فيكون من صغريات الشك في المحصل، وأصالة البراءة تجري عند الشك في التكليف الزائد لا عند الشك في محصل التكليف بعد العلم بأصل التكليف، والشك في المحصل مجرى لأصالة الاشتغال وليس مجرى لأصالة البراءة..

وهنا بحسب الفرض لفظة لفظة (الصلاة) لم توضع لمركب حتى ينبسط إلى وجوبات بعدد أجزاء ذلك المركب فنشك في وجوب زائد!، فالمفروض أن الموضوع له بسيط فلا يوجد انحلال حتى نشك في تكليف زائد، بل نشك في أن هذا المصداق الخارجي يحصل لنا هذا العنوان أو لا يحصل؟، والشك في المحصل مجرى لأصالة الاشتغال مع أن المشهور يقولون بأصالة البراءة..

فأقول بوضع لفظ (الصلاة) -مثلاً- لعنوان المطلوب يؤدي إلى عدم صحة التمسك بالبراءة وهو مخالف لرأي أكثر القائلين بالوضع للصحيح..

هذا كله إذا كان الموضوع له عنوان المطلوب..

- وإن أريد الثاني: (أن يكون الجامع -الموضوع له- عنواناً آخرأ ملازماً لعنوان المطلوب)⁸⁷

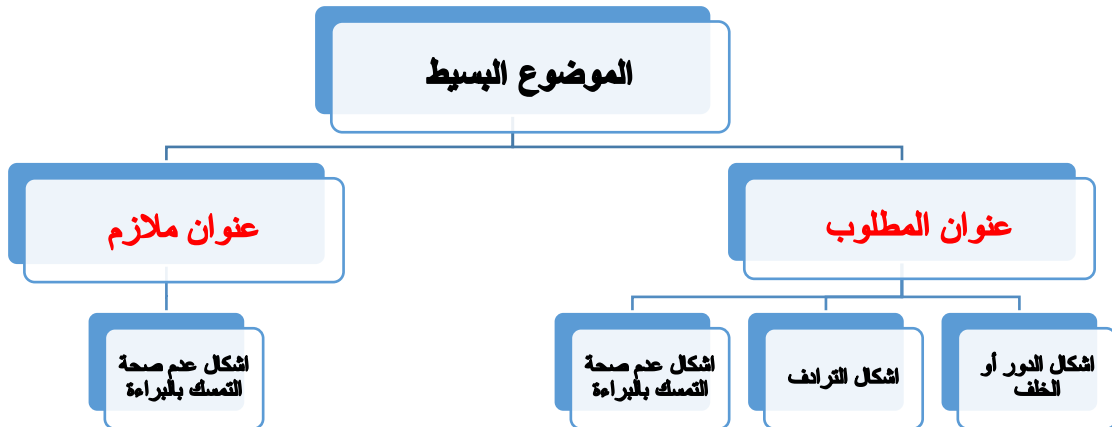
إذا اخترنا الشق الثاني فقد أورد المصنف اشكالاً واحداً وهو الإشكال الثالث وهو عدم صحة التمسك بالبراءة؛ والسبب في ورود الإشكال الثالث: أن الإشكال الثالث لا يرد على لفظ مخصوص وإنما يرد على بساطة الجامع.⁸⁸

⁸⁷ سوف أشرح هذا المطلب بحسب ظاهر العبارة وبحسب فهم الشراح ولكن لا أعتقد صحة هذا الشرح، وسيوضح السبب عن قريب.

⁸⁸ هذا بحسب ما هو مذكور في الحواشي.

- المصنف رحمة الله عليه لا يرتضي إشكال الشيخ الأعظم، ولكنه في مقام الجواب تصدى للإجابة عن محذور واحد من المحاذير الثلاثة⁸⁹، الآخوند عندما أراد أن يجيب عن اشكال الشيخ الأعظم أجاب عن المحذور الثالث وهو عدم صحة التمسك بالبراءة..

وهنا وقع التساؤل: لماذا أجاب الآخوند عن محذور واحد فقط؟ أجابوا عن ذلك في الحواشي بأن السبب في ذلك أن الآخوند يختار الشق الثاني وهو أن الموضوع له عنوان ملازم لعنوان المطلوب وليس نفس عنوان المطلوب، وبما أن الشق الثاني يرد عليه إشكال واحد، أجاب عن إشكال واحد..



ولكن بإعتقادي هذا الشرح بعيد عن الصواب؛ لأنه:

- أولاً: لا ينطبق مع نفس الأمر والواقع.

- ثانياً: لا يتلائم مع مبنى الآخوند.

أما أنه لا ينطبق مع نفس الأمر والواقع، فلأن الموضوع له لو كان هو عنوان ملازم لعنوان المطلوب، فإنه يرد عليه الإشكال

89 الدور أو الخلف، الترادف، عدم صحة التمسك بالبراءة.

الثاني أيضاً وهو إشكال الترادف، فبدل ما تصبح لفظة (الصلاة) مرادفة لعنوان المطلوب تصبح مرادفة (للعنوان الملازم)، فإشكال الترادف وارد أيضاً على الشق الثاني لا أنه يوجد اشكال واحد، فيبقى السؤال لماذا تصدى الآخوند للإجابة على إشكال واحد؟

وأما أنه لا يتلائم مع مبنى الآخوند، فأقصد من مبنى الآخوند هو ما تقدم في أول الكتاب عند الحديث عن موضوع علم الأصول، وقلنا هناك إن ما احتيج إليه في مقام تبرير العلية لا يشترط أن يكون معلوماً؛ لأن العلة تؤثر بوجودها الواقعي، لا بوجودها العلمي..

- السبب في تصدي المصنف للجواب على اشكال واحد، أن: الإشكال الأول والثاني لما كانا يرتبطان بلفظ مخصوص لم يتعرض الآخوند للجواب عنهما، لأن الآخوند لم يتبنى الوضع معلوم وإنما استكشف الجامع الموضوع له ببرهان (الإن) عن طريق الأثر، فالإشكال الأول يرد على لفظ خاص وهو عنوان المطلوب، والآخوند لم يختار لفظاً معيناً لكي يتصدى للجواب عن هذا الإشكال، وكذا الحال بالنسبة للإشكال الثاني وهو اشكال الترادف، فإن الترادف وإن كان وارداً على كل لفظ يُعبّر عن الموضوع له، إلا أنه لا يمكن أن يكون باطلاً إلا إذا علمنا الموضوع له بخصوصه، إذ لعله هذا الموضوع له المجهول لدينا لو علمناه لما كان هناك مانع من الالتزام بالترادف..

إذاً لما كان الإشكال الأول والثاني يرتبطان باللفظ والآخوند لم يختار لفظاً معيناً، وكان الإشكال الثالث يرتبط بأصل البساطة فتصدى فقط للجواب عن إشكال الثالث..
هذا باعتقادي الصحيح في فهم كلام المصنف..

درس ٣٠:

ص ٢٥، قوله رحمه الله: (مدفوع بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات).

اختار المصنف رحمة الله عليه أن الجامع بين الأفراد الصحيحة يكون جامعاً بسيطاً ولكننا لا نعرفه بعنوانه الخاص، وإن كنا قد استكشفناه من الآثار، وحينئذٍ ينحصر الإشكال في المحذور الثالث الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه، وهو: أنه بناءً على البساطة يصبح المورد من صغريات الشك في المحصل، وهذا المورد مجرى لأصالة الإشتغال وليس مجرى للبراءة، و الحال أن القائلين بالوضع للصحيح ذهبوا إلى جريان البراءة عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته..

- وحاصل ما حققه المصنف رحمة الله عليه في الجواب عن هذا المحذور: أن الجامع أو العنوان البسيط يمكن أن يصور على نحوين:

- النحو الأول: العنوان البسيط الذي تكون نسبته إلى الأفراد الموجودة في الخارج نسبة المسبب إلى السبب، كما هو الحال في عنوان الطهارة الذي هو من العناوين البسيطة ونسبة هذا العنوان البسيط إلى الغسلات والمسحات التي تتحقق في

الخارج هي نسبة المسبب إلى سببه، باعتبار أن الطهارة ليست هي نفس المسحات والغسلات بل الطهارة مسببة عن المسحات والغسلات، فإذا كانت نسبة العنوان البسيط إلى الوجود الخارجي لفعل المكلف هي نسبة المسبب إلى سببه.

- النحو الثاني: أن تكون نسبة العنوان البسيط إلى الفعل الذي يصدر من المكلف هي نسبة العنوان للمعنون لا المسبب إلى سببه، كما هو الحال في عنوان الإنسان بالنسبة لـ(زيد و بكر وعمرو)، الإنسان ليس مسبب عن (زيد و عمرو وبكر) وإنما نسبته لهم نسبة المرآة إلى المرئي (العنوان إلى المعنون).

- فما كان من قبيل الأول: إذا شككنا في دخالة جزء أو شرط في السبب لا يمكن لنا أن نتمسك في البراءة؛ لأن الشك في جزئية شيء أو شرطيته للسبب مساوق للشك في حصول المسبب، فيكون من قبيل الشك في المحصل.

- بينما لو كان من قبيل الثاني: فلا يكون من صغريات الشك في المحصل؛ لأن المفروض أن العنوان الذي كان متعلق التكليف ليس مسبباً عن الوجودات الخارجية ليكون الشك في دخالة شيء في الوجودات الخارجية موجباً للشك في حصول المسبب عن الوجود الخارجي الفاقد للجزء أو الشرط المشكوك، بل الشك في دخالة شيء مع فرض أن العنوان متحد مع المعنون يرجع إلى الشك في دخالة شيء زائد، والذي هو مجري لأصالة البراءة.

وما نحن فيه من قبيل النحو الثاني، إذ نسبة العنوان البسيط - الذي هو ملزوم المطلوب - إلى الفعل الخارجي هو نسبة ما به يُنظر إلى المرئي، ونسبة العنوان إلى المعنون.

وعليه ففي مثله تجري أصالة البراءة، لأن الشك في دخالة جزء أو شرط يكون من قبيل الشك في أمر زائد لا من الشك في المحصل؛ لأن الفعل الخارجي إنما يحصل العنوان لو كان -الفعل الخارجي- سبباً للعنوان، فيُشك في أن الموضوع من دون استنشاق هل يحصل الطهارة أم لا؟، ومقامنا ليس من هذا القبيل..

- وبهذا تم الكلام في تصوير الجامع بناءً على الصحيح في مرحلة المقتضي ومرحلة المانع، فثبت المقتضي وفقد المانع⁹⁰

- **القضية الثانية: الأعمى لا يمكنه تصوير الجامع.**
بناءً على الوضع للأعم فتصوير الجامع في غاية الإشكال، والسبب في ذلك أن ما ذكرناه في الجامع الصحيح لا يجري هنا، إذ في الجامع الصحيح استكشافنا من الأثر، بينما في الأعم من الصحيح والفاقد لا يوجد أثر لكي نستكشف منه الجامع،

⁹⁰ حاصل البحث: أن الجامع المقولي الذي اختاره صاحب الكفاية رحمة الله عليه بين الأفراد الصحيحة الذي يمكن الإشارة إليه بأثره ك(الانتهاء عن الفحشاء والمنكر)، هذا الجامع من خصائصه أن بينه وبين الخارج يوجد نحو من أنحاء الاتحاد، ومعنى اتحاد الجامع مع الفرد الخارجي أن هذا الجامع المسمى والموضوع له اللفظ كان عنواناً به يُنظر إلى الأفراد، فيكشف ذلك عن أن الحكم تعلق - بالأخير - بالأفراد، فيكون المأمور به - حينئذٍ - مجملاً يدور أمره بين الأقل والأكثر، وليس من قبيل الشك في المحصل لأن نسبة الأفراد إلى العنوان البسيط ليست كنسبة المسحات والغسلات إلى الطهارة حتى إذا شك في دخالة جزء في الموضوع يُشك في تحصيل العنوان البسيط فتجري أصالة الإشتغال، بل بعد إثبات أن نسبة العنوان البسيط إلى الأفراد والأجزاء هي نسبة ما به يُنظر إلى ما إليه يُنظر فيكون الشك في دخالة شيء في المأمور به - بعد الفراغ من الإتحاد - يرجع إلى دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لا إلى الشك في المحصل.. (هذا هو التفاوت بين ما كان من قبيل نسبة السبب إلى المسبب وبين ما كان نسبة العنوان إلى المعنون) هذا الاستدراك ذكره الشيخ معين في

إذ أي أثر يترتب على (الصلاة) الأعم من الصحيحة والفاصلة؟!، الصلاة الصحيحة لها أثر ومن هذا الأثر استكشفنا وجود الجامع (لقاعدة الواحد)، أما هنا في الوضع للأعم من الصحيح والفاصل ما هو الأثر المترتب للوضع للأعم؟!، لا يوجد أثر حتى نستكشف من وحدة الأثر وحدة المؤثر، فلأجل ذلك كان تصوير الجامع في غاية الإشكال..

- ولكن على الرغم من ذلك تعرض المصنف لما قيل أو يمكن أن يقال في تصوير الجامع، وأكثر هذه الوجوه مذكورة في القوانين للميرزا القمي رحمة الله عليه..

- الوجه الأول: ما ذكره الميرزا القمي رحمة الله عليه، وهو مركب من مقدمتين:

* المقدمة الأولى: أن القاسم المشترك بين ما يُطلق عليه (صلاة) -أعم من صحيح وفاصل- هو الأركان الأربعة، فلفظة (الصلاة) موضوعة للأركان الأربعة..

* المقدمة الثانية: أن بقية الأجزاء - غير الأركان الأربعة - ليست دخيلة في المسمى في الموضوع له، بل هي دخيلة في المأمور به..

** وإنما احتجنا للمقدمة الثانية، لدفع إشكال حاصله: في أن المولى عندما يقول: (صلِّ) لوجب أن نكتفي بالأركان الأربعة، ويندفع: بأن بقية الأجزاء دخيلة في المأمور به ولم تكن دخيلة في المسمى..

- المصنف رحمة الله عليه يناقش هذ الوجه بمناقشتين:

الأولى: أن الجامع المذكور ليس بمطرّد ولا منعكس، يعني غير جامع مانع..

وذلك لأن من جاء بجميع أجزاء الصلاة وأخلّ بركن واحد - بناء على الوضع للأعم - يصدق عليه صلاة حقيقة، فالإطلاق عليها إطلاق حقيقي مع أن الأركان الأربعة غير متوفرة فيها، يعني لو شخص جاء بكل أجزاء وشرائط الصلاة فقط أخل بالقيام المتصل بالركوع، هذه حقيقة يقال لها صلاة مع أن الأركان الأربعة غير متواجدة فيها هذا من جهة أنه غير منعكس.

أما من جهة أنه غير مطرد، لو فرضنا أن مكلفاً أخل بجميع الأجزاء والشرائط واقتصر على الأركان الأربعة فإنّ فعله لا يسمى صلاة أصلاً لا أنها صحيحة أو فاسدة، فمثلاً لو كبر في الصباح وفي الظهر ركع من دون ذكر وأخرج الريح وفي المساء سجد، هذه لا تقال لها صلاة فضلاً من أن يقال عنها صلاة فاسدة..

الثانية: أنه لو قال المولى لعبده (صلّ) وكان المأمور به جميع الأجزاء والشرائط للزم أن يكون هذا الاستعمال استعمالاً مجازياً حتى بناء على الوضع للأعم؛ لأن الموضوع له بحسب الفرض نسبه إلى المستعمل فيه نسبة الجزء إلى الكل، فأنا استعملت لفظة الصلاة في كل الأجزاء والشرائط وهي موضوعة لخصوص الأركان الأربعة، ونسبة الأركان الأربعة للأجزاء والشرائط نسبة الجزء إلى الكل، وإطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل إطلاق مجازي..

ص ٢٥، قوله رحمه الله: (وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب..)

* هذا جواب عن سؤال مقدر: أنه لماذا لا نجعل المسألة من باب إطلاق لفظ (الإنسان) - مثلاً- على فرده ك(زيد)، فكما أن إطلاق لفظ الإنسان على زيد يكون الاستعمال فيه حقيقياً، فليكن كذلك فيما نحن فيه..

يجيب المصنف رحمة الله عليه: أن هذا قياس مع الفارق، إذ ما نحن فيه من باب الجزء والكل لا من باب الفرد والكلي، فأطلاق الكلي على فرده يكون من دون لحاظ الشخصيات الخارجية فلذا كان الإطلاق حقيقياً، إما إطلاق الكلي على فرده بملاحظة الشخصيات الخارجية - ولكن من دون استعمال طريقة تعدد الدال والمدلول - يكون مجازياً أيضاً، يعني لو قلنا (إنسان) وقصدنا منه ليس القاسم المشترك بل زيد المعين من دون تعدد الدال والمدلول هذا استعمال مجازي، نعم مع تعدد الدال والمدلول مثل ماء الفرات يكون استعمالاً حقيقياً، فأطلاق الإنسان على زيد من دون الأخذ بعين الاعتبار الشخصيات الخارجية يكون اطلاقاً حقيقياً، ولكن مقامنا ليس من هذا القبيل. (يحتاج إلى تأمل)

- **الوجه الثاني** 91: أن المشكلة في التصوير السابق جاءت من تعيين أجزاء معينه في الموضوع له، نستطيع أن نرفع هذه المشكلة بأن نرفع اليد عن تعيين عدد معين، فنقول: الموضوع له هو تلك الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عُرفاً بوجوده

91 في تصور الجامع بناءً على القول بالوضع للأعم.

تصدده الصلاة وبعدمه لا تصدق الصلاة عند العرف، فارتفعت المشكلة..

فتحصل: أنه في هذا التصوير الموضوع له ليس أجزاءً معينة بل معظم الأجزاء التي تدخل في تكوين الصدق العرفي، فينحل الإشكال السابق..

- المصنف رحمة الله عليه يرى أن هذا الوجه ناجح في رفع الإشكال الأول من الإشكاليين الذين أوردناهما على الوجه السابق وهو عدم الجامعية وعدم المانعية، ولكنه لا يرفع الإشكال الثاني، بل يتولد فيه مشكلة ثالثة لم تكن ترد على الوجه الأول..

فهذا التصوير من جهة عدم تعيين أجزاء معينة أحسن حالاً من التصوير الأول، فلا يرد عليه الإشكال الأول..
ولكن يبقى الإشكال الثاني، فإذا أطلقنا لفظ الصلاة على من جاء بتمام الأجزاء والشرائط يكون استعمالاً مجازياً؛ لأن لفظ الصلاة موضوع -بحسب الفرض- للمعظم ونسبة المعظم إلى التمام نسبة الجزء إلى الكل، فيبقى الإشكال الثاني..
وهو أسوأ من جهة لأنه يفتح علينا إشكالاتاً ثالثة..

درس ٣١:

ص ٢٦، قوله رحمه الله: (وفيه - مضافاً إلى ما أورد على الأول أخيراً - أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى..)
كان البحث في التصوير المنسوب إلى المشهور وهو أن الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاصلة التي وُضع له لفظ الصلاة هو معظم الأجزاء التي تدور التسمية مدارها عرفاً،

ووصل الكلام إلى الإشكال الثاني للمصنف على هذا التصوير،
حاصله:

أنه يلزم من هذا التصوير التبادل والترديد في المسمى
 والماهية، والتبادل والترديد باطل، وما يلزم منه الباطل باطل،
بيان الملازمة:

معظم الأجزاء التي تدور التسمية مدارها لا يخلو في نفس
 الأمر والواقع إما أن يكون هو مفهوم المعظم، أو واقع المعظم
 ومصادقه..

إن كان مفهوم المعظم فهو غير مقصود قطعاً؛ لأن لفظ الصلاة
 لو وُضعت لمفهوم المعظم، فإن وضع لفظ لمفهوم ينتج
 الترادف بين اللفظ الموضوع وبين اللفظ الآخر الذي يدل على
 المفهوم، فتصبح (صلاة) مرادفة (للمعظم)، مع أن هذا
 بالوجدان باطل، فحتماً لا يقصد المشهور أن لفظ الصلاة
 وُضعت لمفهوم المعظم، فتعين أن تكون موضوعة لواقع
المعظم ومصادقه.
 وحينئذٍ نقول:

إما أن يتحقق المصداق المستوفي لتمام المعظم من دون زيادة
 أو نقيصة، وإما أن يتحقق المعظم مع زيادة..

فإن كان الأول يعني الذي يتحقق في الخارج المعظم بدون
 زيادة ونقصان، فهذا المعظم - بدون زيادة و لا نقصان -
 يختلف من مصداق إلى آخر، مثلاً لو فرضنا المعظم ستة
 أجزاء، فإذا حصلت ستة أجزاء لشخص صدقت عليه صلاة،
 وإذا حصلت ستة أجزاء أخرى - غير الأولى - لشخص آخر

صدقلت عليه صلاة أيضاً، فيلزم التبادل في ماهية الصلاة (فيما وُضع له الصلاة)⁹²..

وإن كان الثاني يعني تحقق المعظم مع الزيادة، فيلزم الترديد في الماهية، لا نعم هل الموضوع له لفظ الصلاة هو الستة الأولى أو الستة الأخيرة أو الستة المتوسطة؟، هذا بيان الملازمة في مسألة الترديد في الماهية..

إذاً ثبت أن لازم قول المشهور من أن الموضوع له لفظ الصلاة هو (المعظم) التبادل والترديد في الماهية، طبعاً التبادل يرد على شق والترديد يرد على شق آخر..

و أما بطلان اللازم (يعني التبادل والترديد في الماهية)، لأن الماهية الموضوع لها لا بد أن تُتصور إما بنفسها وإما بأثرها، والمفروض لا أثر للأعم من الصحيح والفاقد، فالأثر ثابت للأفراد الصحيحة، فلا يمكن أن نتصور الماهية بأثرها..

فيتعين أن نتصور الماهية بنفسها والمتبادل والمتردد لا يمكن أن يُتصور بنفسه..

هذا هو الإشكال الثاني للمصنف⁹³..

- **الوجه الثالث⁹⁴**: ما أشير إليه في المطولات، وحاصله:

نظر للوضع في أفاظ العبادات بالأعلام الشخصية..

92 نحن نفرض أن الموضوع له هو الجامع بين الصحيح والفاقد، فتارة ماهية الصلاة تتحقق في ستة هي: التكبير والركوع والسجود والتشهد والتسليم، وفي شخص آخر تتحقق ستة أخرى، فيلزم لفظ واحد له ماهيات متعددة..

93 خلاصته: أنت لا بد أن تتصور الموضوع له إما بنفسه أو بأثره، والثاني غير متحقق لأن الأعم ليس له أثر، فيتعين أن نتصوره بنفسه، وإذا كان مردد كيف نتصوره..

94 في تصوير الجامع بناء على القول للأعم..

وقبل أن نشرح هذا التنظير لأبد أن نلفت إلى أنه تنظير من جهة، وإلا فالوضع في الأعلام الشخصية خاص والموضوع له خاص، وفي الوضع الخاص والموضوع له الخاص لا يوجد جامع، فلو كان ما نحن فيه من قبيل وضع الأعلام الشخصية من جميع الجهات لما كان هذا تصويراً للجامع، لما ثبت سابقاً أن الوضع في ألفاظ العبادات ينحصر في الوضع العام والموضوع له العام أو الوضع العام والموضوع له الخاص⁹⁵، وهذا معنى لا بد من تصوير جامع الذي أطلقه صاحب الكفاية، فهذا مجرد تقريب المسألة للذهن.

وجه التنظير: أن العلم الشخصي يطلق على المسمى به من المهد إلى اللحد بل إلى ما بعد اللحد، مع أن المسمى به تعرض عليه حالات مختلف، تارة يكون جنيناً، أخرى طفلاً، وثالثة شاباً.. إلخ، فلماذا لا يكون ما نحن فيه من هذا القبيل؟، فكما أن توارد الحالات المختلفة على المسميات في الأعلام الشخصية بالتسمية ولا يلزم فيها التبادل والترديد في الماهية، فليكن الأمر كذلك فيما نحن فيه..

طبعاً تلاحظ هذا التصوير لم يحدد لنا الموضوع له وإنما قارن بين أمرين، في المقيس عليه نحن على يقين بأن العلم الشخصي قد وضع لشيء سيال في جميع حالات المسمى، فليكن فيما نحن فيه من هذا القبيل، تكون لفظة الصلاة موضوعاً لجامع سيال في جميع حالات الصلاة..

هذا حاصل الأمر في تصوير الوجه الثالث ..

⁹⁵ وسوف يأتي أن الثاني باطل، و لكن المهم أن الوضع عام..

- جواب المصنف:

يجيب المصنف رحمة الله عليه بأن هذا قياس مع الفارق، في الأعلام الشخصية يوجد ما هو سيّال في جميع الحالات، كالنفس الناطقة الحالة في الجسد تولد مع زيد وهند وهذا سيّال لا تبدل معهما، أما في المقيس وفي ما نحن فيه لا يوجد هذا الشيء السيّال؛ لأن المفروض أن الفاسد قد دخل في الحساب، فكل ما يفرض موجوداً في فرد يمكن أن يفرض معدوماً في آخر، من دون أن يضر في صدق التسمية بناءً على الوضع للأعم، فلا يوجد هذا الشيء السيّال في جميع الأفراد، فقياس ما نحن فيه على الأعلام الشخصية قياس مع الفارق..

درس ٣٢:

ص ٢٦، قوله رحمه الله: (رابعها: إن ما وُضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط..)
 - **الوجه الرابع⁹⁶**: ما ذكره الشيخ الأعظم في تقريره، وحاصله: إجراء مقايسة بين أسماء المعاجين وبين وضع ألفاظ العبادات..

ففي أسماء المعاجين أول ما يوضع اللفظ لمعنى يوضع على أساس مقادير معينة، فمثلاً الطباخ عندما يخترع طبخة ويضع لها لفظاً معيناً، هذا اللفظ يكون موضوعاً لمقاييس معينة من هذه الطبخة، ولكن المستعملين -بعد ذلك- يتجاوزون المعنى

⁹⁶ من وجوه تصوير الجامع بناءً على الأعم.

الموضوع له والمقادير المعينة إلى ما هو أوسع من ذلك.. هذا في المقيس عليه ..

وأما في المقيس، فصاحب هذا الوجه يعترف بأن الوضع في ابتداء أمره كان لخصوص الصحيح، فالشارع المقدس وضع لفظة الصلاة لخصوص الأجزاء الصحيحة، وبعد تحقق العلة الوضعية جاء العرف والمستعملون – إما مسامحة وإما من باب أنهم رأوا أن الحاجة أوسع من الموضوع له بدأوا يطلقون لفظ (الصلاة) -مثلا- الموضوع لخصوص الصحيح على الزائد والناقص.

وهذا الإطلاق والاستعمال ليس استعمالاً مجازياً بل هو استعمال حقيقي ولكن من باب الحقيقة الادعائية المنسوبة للسكاكي، وذلك بأن ينزل المصداق الفاقد منزلة الواجد للمشابهة، فيدعي المستعمل – حينئذٍ – أن لفظ الصلاة موضوع لمعنى عام هذا المعنى العام له فردان أحدهما واقعي والآخر ادعائي، فلا يوجد في استعمال المستعملين – حينئذٍ – مجازاً في الكلمة، وإنما التجوز في أمر عقلي وهو ادعاء أن ما ليس بمصداق مصداقاً.

بل يمكن تجاوز ذلك ودعوى أن الاستعمال حقيقي حتى على مبنى المشهور من دون الالتزام بالحقيقة الادعائية للسكاكي، وأن هذا الاستعمال الحقيقي من قبيل الوضع التعيني لكن من دون حاجة إلى تكثر كما هو الحال في الأوضاع التعينية المتعارفة، وذلك لشدة المشابهة بين الفرد الصحيح والفرد الفاسد، فأغنت شدة المشابهة عن الحاجة إلى استعمالات كثيرة.

وهذا ليس بعجيب بل هو واقع في ألفاظ المقادير والمعاجين، فعندما يقال -مثلاً-: لفظة (القيمة) أول ما وضعت هذه الكلمة وضعت لمقادير معينة، لكن عندما بدأ الاستعمال العرفي لم يلتزموا بالدقة بهذه المقادير، فإطلاقهم على تلك المصاديق كان حقيقياً إما من باب الحقيقة الادعائية أو من باب تحقق الوضع التعيني لكن من دون حاجة إلى كثرة الاستعمال. هذا هو التصوير الرابع للجامع..

- المصنف رحمة الله عليه: يرى أن قياس ألفاظ العبادات على أسماء المعاجين قياس مع الفارق؛ والسبب في ذلك أن المقيس عليه الوضع الابتدائي يمكن أن يكون شيئاً مشخصاً، مثلاً لفظة (القيمة) وُضعت لنصف كيلو من الرز واللحم، ثم من خلال هذا الشيء المشخص يتسع الاستعمال على مصاديق مشابهة، لكن هذا لا يتم في المقيس وهو ألفاظ العبادات؛ لأن العبادة الصحيحة ليس لها شيء محدد مشخص لما عرفت في بداية البحث أنه رُبَّ صحيح لشخص فاسد لآخر، فلا يوجد شيء مشخص ليوضع له اللفظ ثم عن طريق المشابهة يتسع الاستعمال، بخلافه في أسماء المعاجين فر(السكنجيين) -مثلاً- لفظ وُضع لمزيج مركب من الخل والسكر بمقدار معين مشخص، فلا يقال: رُبَّ سكنجيين لشخص غير سكنجيين لشخص آخر، بل الموضوع لشيء محدد من الأمر ثم تسامح العرف وبدؤوا يطلقونه على ما كان مقدار السكر فيه أكثر من باب المشابهة في الأثر أو الشكل، أما فيما نحن فيه ليس الأمر كذلك..

* هذا التصوير مبني على أن يكون الجامع مركباً لأجل أن يكون الإطلاق على المصاديق الفاسدة من باب المشابهة، وهنا تنحصر المشابهة في الشكل..

* لقائل أن يقول: هذا الإشكال لو ورد يرد على مختار المصنف أيضاً؛ لأن المدعى في هذا الوجه الرابع أن الموضوع له ابتداءً هو الصحيح، الصلاة وُضعت للصلاة الصحيحة والمفروض تمكنا من تصوير جامع بين الأفراد الصحيحة، فنضع لهذا الجامع ومن خلاله ننتقل إلى بقية المصاديق..

والجواب: هذا الوجه مبني على الجامع المركب لا على الجامع البسيط، لأنك عندما تقول: عن طريق المشابهة نعم على بقية الأجزاء المشابهة .. المشابهة في الأجزاء والهيئة التركيبية، لأن الفاسد ليس له أثر، إذاً لا بد أن يكون الموضوع له هو جامع مركب، فلذا أشكل المصنف عليه بنفس الإشكال على الشيخ الأنصاري على الجامع المركب من أنه لا يتم في مثل الصلاة المتفاوت حالها..

- قوله رحمه الله: (فتأمل جيداً)..

يمكن أن يكون إشارة إلى أمور كثيرة، واحد منها: ما ذكرته قبل قليل من أنه لا يقال: أنه هذا الإشكال لا يرد لأنك نفسك أيها المصنف اعترفت بتصوير جامع بين الأفراد اكتشفناه من وحدة الأثر، فهنا نقول: يمكن الوضع للأفراد الصحيحة ثم ننطلق من هذا الوضع الفاسد..

فالجواب: أنه مفروض المصور يبتني على كون الجامع الموضوع مركباً؛ لأن الانتقال إلى الأفراد الصحيحة إنما هو

للمشابهة والمشابهة إما بالهيئة أو بالأثر، ولا مجال للثاني إذ لا أثر للفاقد، فيتعين أن تكون المشابهة بالشكل فيكون الجامع مركباً، لذا في بداية البحث صرح أنه للأجزاء والشرائط .. هذا احتمال ..

وإحتمال آخر من قوله (فتأمل جيداً) أن يكون إشارة إلى لزوم الإشتراك اللفظي، فإذا تحقق الإشتراك اللفظي فلا تترتب الثمرة المرجوة، لأن الثمرة المرجوة صحة تمسك الأعمى بالإطلاق وعدم صحة تمسك الصحيح للإجمال، فلو فرضنا تحقق الإشتراك اللفظي يبقى الإجمال فلا يصح التمسك بالإطلاق.

الإحتمال الثالث لقوله: (فتأمل جيداً) أن يكون إشارة إلى ما ذكرناه سابقاً عندما أثبتنا لا بديهية تصوير الجامع، حيث كان أحد الاحتمالات أن يكون لفظ الصلاة موضوعاً للأفراد المتكثرة على نحو الإشتراك اللفظي..، وهذا نفيناها بأمرين: أحدهما عدم العقلانية، والآخر لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى..، فعندما تقول لجماعة يصلون (هؤلاء يصلون) مع كون صلاة البعض فاسدة وبعضها صحيحة فيلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى..

- **الوجه الخامس:** أننا نقيس ألفاظ العبادات على ألفاظ المقادير والأوزان، ولا بد لتتضح هذه المقايسة من أن نعرف خصوصية المقيس عليه..

المقيس عليه هو ألفاظ المقادير والموازين .. العرف عندما وضعوا لفظة (المن، الكيلو، الطن) الواضع لم يضع هذا اللفظ

لحدده وحدوده فـ(الكليو) مثلاً لم يضعها لألف غرام بدقتها⁹⁷، وإنما وضع للأعم منها ومن الزائد يسيراً والناقص..

إذاً في أسماء المقادير والمساحات والموازين لا توجد هذه الدقة .. هذه هي خصوصيتها، فقد يكون لفظ (الصلاة) من هذا الباب، وهو أن الواضع وإن تصور أجزاءً معينة لكن حين الوضع لم يضع لهذه الأجزاء بحددها وحدودها، فلا يكون إطلاق لفظ (الصلاة) على جزء ناقص أو جزء زائد من باب المجاز بل من باب الحقيقة، كما لو تقول: هذا كيلو وهو في الواقع كيلو وغرام، لا يكون هذا الإطلاق إطلاقاً مجازياً ولا حقيقة ادعائية، بل يكون حقيقة من باب أن الموضوع له ليس هو ألف غرام بحدده وحدوده، كذلك فيما نحن فيه..

هذا جوابه واضح مما تقدم، أيضاً قياس مع الفارق .. إذا أن المتصور في المقادير والأوزان شيء محدد، بينما في ألفاظ العبادات لا يوجد شيء محدد ليقال: أن الزائد عليه بجزء أو الناقص عنه بجزء قد وُضع له اللفظ، فمرتبة من مراتب الصلاة – مثلا – هي صلاة الغريق، وبالنسبة للذي يصلي صلاة كاملة يوجد مراتب كثيرة من التفاوت الفاحشة فالقياس مع ذلك قياس مع الفارق..

هذا تمام الكلام في تصوير الجامع بناءً على القول بالأعم، واتضح أنه لا يمكن لنا تصوير الجامع..

97 طبعاً هذا في زمان المصنف أما في زماننا فالأمر ليس كذلك..

درس ٣٣:

ص ٢٧، قوله رحمة الله عليه: (ومنها : ان الظاهر أن يكون
الوضع والموضوع له..)

كان الكلام في تحديد⁹⁸ أن الموضوع له في مثل ألفاظ العبادات
هل هو عام كالوضع أم أنه خاص؟، وبما أن الأمر يدور بين
الوضع العام والموضوع له العام، وبين الوضع الخاص
والموضوع له الخاص فأي دليل يتقوم على إبطال أحدهما
يكون دليلاً على تعيين الآخر..

ولأجل ذلك يستدل المصنف رحمة الله عليه على إبطال الوضع
العام والموضوع له الخاص، توضيح ذلك:

أنه في كثير من النصوص الشرعية استعمل لفظ الصلاة⁹⁹ -
مثلاً- فلو كان خاصاً فلا يخلو إما أن يكون الاستعمال مجازياً
وإما أن يكون غلطاً، بيان الملازمة:

⁹⁸ الأمر الرابع: ألفاظ العبادات قد وُضعت للوضع العام والموضوع له العام.
من جملة المقدمات التي نحتاج إليها في بحث الصحيح والأعم وأشرنا إليها سابقاً
عندما ذكرنا أن لا بد من تصوير الجامع، وأن الجامع يثبت سواء قلنا أن الوضع
والموضوع له العام، أم قلنا أن الوضع عام والموضوع له الخاص، لأن في كلا
الحالتين يوجد عمومية للوضع (يعني: للتصور)، وهذا معناه أن المتصور أمر كلي،
فالأمر يدور بين الوضع العام والموضوع له العام والوضع العام والموضوع له
الخاص، وأي دليل يقوم على إبطال أحدهما يكون دليلاً على تعيين الآخر..
- المصنف رحمة الله عليه يدعي أن ألفاظ العبادات قد وُضعت على نحو الوضع العام
والموضوع له العام، وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فهو باطل، توضيح
ذلك:..

⁹⁹ في الروايات وفي النصوص الشرعية استعملت لفظة الصلاة في الجامع، فقيل:
(الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ولم تستعمل في المصداق؛ لأنه ليس مصداقاً
خاصاً خارجياً ينهى عن الفحشاء والمنكر وإنما هو الجامع، فلفظة الصلاة استعملت
في الجامع ولو كان الموضوع له الخاص لكان استعمال اللفظ في غير ما وُضع له..

أنه بحسب الفرض الموضوع له لفظ الصلاة خاص، فإذا استعملت في الجامع فإما أن نبني على نظرية المشهور في المجاز، وإما أن نأخذ بنظرية المصنف..

فإذا بنينا على نظرية المشهور القائلة: بأن الاستعمال المجازي يحتاج إلى وضع وإذن فيجب أن يكون الاستعمال -فيما نحن فيه- غلطاً؛ وذلك لأن العلاقة المتصورة - فيما نحن فيه- هي علاقة الكلية (أي: اطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل) لأن الموضوع له خاص واستعملنا اللفظ في العام، وفي اطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل لا يُقبل على وجه الإطلاق، بمعنى أنه ليس كل (كلّ) يصح أن يطلق عليه اللفظ الموضوع للجزء، بل بشروط خاصة تقدم الإشارة إلى بعضها في الأمر الثالث..

وحينئذ لا يكون هذا الاستعمال من قبيل الإستعمال الحقيقي وهذا واضح، لأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ولا من قبيل الاستعمال المجازي لعدم إذن الواضع، والمفروض أن الاستعمال المجازي عن المشهور مشروط بإذن الواضع، وعليه يكون هذا الإستعمال غلطاً..

وأما لو بنينا على نظرية المصنف القائلة: بأن صحة الاستعمال المجازي بالطبع لا بالوضع، فلا نحتاج إلى إذن الواضع فيكون هذا من باب الاستعمال المجازي..

وكُلُّ من الغلط والمجاز لا يمكن حمل هذه الإستعمالات عليه..، أما الغلط فواضح، وأما المجاز فلعدم الإحساس بالعناية والحاجة إلى القرينة، والاستعمال المجازي فيه عناية ويحتاج إلى قرينة..

هذا تمام الكلام في الأمر الرابع..

ص ٢٨، قوله رحمه الله: (ومنها: أن ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيح)..

❖ الأمر الخامس 100: في تصوير الثمرة.

- يمكن أن يقال: أن هناك ثلاث ثمرات:
- الثمرة الأولى: ترتبط بالأصل اللفظي..
- الثمرة الثانية: ترتبط بالأصل العملي..
- الثمرة الثالثة: ثمرة جزئية..
- أما الثمرة الأولى: يحتاج بيانها إلى تقديم مقدمة في عدة نقاط..

* النقطة الأولى: سوف يأتي معنا في المستقبل أن الإطلاق ليس مدلولاً وضعياً للفظ وإنما يستفاد مما يسمى بقدمات الحكمة، ومقدمات الحكمة المتفق عليه منها مقدمتان: الأولى: أن يكون المتكلم في مقام البيان لا في مقام الإهمال أو الإجمال 101..

والثانية: أن لا ينصب المتكلم قرينة على التقييد 102..

100 المقدمة الأخيرة

101 ولذا اعترضوا علي شيخ الطائفة - عندما تمسك بقوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أُلْحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ) [المائدة آية 4] لإثبات طهارة صيد الكلب بأن الشارع كان في مقام البيان من ناحية الحلية والحرمة في صيد الكلب وليس في مقام بيان الطهارة والنجاسة..

102 وهناك مقدمتان وقعتا محلاً للخلاف، الأولى: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، الثانية: عدم الإنصراف، والذي يهمننا في بحثنا هما المقدمتان المنفق عليهما..

*** النقطة الثانية:** في مورد التمسك بالإطلاق عندما يشك المخاطب في دخالة خصوصية في الكلام، فهذا على نحوين: الأول: أن يشك في دخالة الخصوصية مع إحراز صدق التسمية، مثالة: (أعتق رقبة) إذا شكنا في اعتبار الإيمان، فإن اعتبار خصوصية الإيمان -على تقديرها- لا يعني عدم صدق اسم الرقبة على الفاقد للخصوصية، فالرقبة مؤمنة أو ليست مؤمنة يصدق عليها رقبة، إذاً نشك في دخالة خصوصية مع إحراز صدق التسمية على الفاقد.

الثاني: أن يُشك في دخالة خصوصية مع عدم إحراز صدق التسمية، مثلاً: إذا قال المولى: (تيمموا صعيداً) النسبة بين مطلق وجه الأرض وبين التراب هي نسبة العام والخاص، (التراب) وجه الأرض بإضافة خصوصية الترابية، فشكنا في إرادة الخصوصية ولكن ليس بعد الفراغ عن صدق التسمية على الفاقد للخصوصية إذ من الممكن أن الصعيد لغتاً وُعرفاً لا يصدق على الحجر، فنشك في صدق التسمية. والفرق بين النحو الأول والثاني: أن الخصوصية المشكوكة في النحو الأول لا دخالة لها في التسمية وإنما هي دخيلة في المراد، بينما الخصوصية في الثاني نشك في دخالتها في المراد لشكنا في دخالتها في التسمية¹⁰³..

103 مثال آخر: (لا تكرم الفاسق) دار الأمر في الفاسق بين مرتكب مطلق الذنب وبين مرتكب خصوص الكبيرة، قد يكون لغتاً الفاسق مختص بمرتكب الكبيرة ومرتكب الصغيرة أصلاً لا يسمى فاسقاً، فنحن نشك في دخالة خصوصية (الكبيرة) في المراد لكن منشأ شكنا احتمال دخالتها في التسمية، بينما في (أعتق رقبة) حتماً في اللغة والعرف العبد الكافر رقبة، فأصل التسمية محرز وإنما الشك في دخالتها في المراد.

*** النقطة الثالثة:** أن محل مقدمات الحكمة والإطلاق هو النحو الأول لا الثاني، يعني عندما نحرز أصل التسمية ويكون الشك في المراد، والسبب في ذلك واضح، باعتبار أنه مع الشك في التسمية وعدم إحراز انطباق الاسم على الفائد للخصوصية يكون اللفظ مجملاً، ومع كونه مجملاً تختل المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة، وهي: البيان وعدم الإجمال..

**** النتيجة -** بمقتضى هذه المقدمات الثلاث -: يصح التمسك في الإطلاق في مورد إحراز التسمية..

- إذا اتضحت هذه المقدمة، فالمُدَّعى في الثمره الأولى:

أن الأعمى يصح له أن يتمسك بالإطلاق عند الشك في دخالة جزء أو شرط بينما الصحيحي ليس له أن يتمسك بالإطلاق، فالأصل اللفظي وظيفه الأعمى وليس وظيفه الصحيحي.

- أما الشق الأول من الدعوى [الأعمى يصح له أن يتمسك بالإطلاق]: باعتبار أن لفظ (الصلاة) يصدق على الفائد للجزء أو للشرط المشكوك؛ لأنه - بحسب الفرض - موضوع للأعم من الصحيح والفاقد، فمثلاً لو شككنا في جزئية الاستعاذة أو في جزئية جلسة الاستراحة فإن الصلاة الفاقدة للاستعاذة - بناء على الوضع للأعم - صلاة .. على الأقل صلاة فاسدة واللفظ موضوع للأعم، فالتسمية محرزة في الفائد للجزء المشكوك، وثبت في المقدمة أنه يصح التمسك بالإطلاق في صورة إحراز التسمية.

- وأما الشق الثاني [عدم جواز التمسك بالإطلاق بناءً على الوضع للصحيح]: باعتبار أن الاستعاذة لو كانت في الواقع جزءاً فالفاقد لها ليس بصلاة؛ لأن الصلاة - بحسب الفرض -

موضوعه لخصوص الصحيح والفاقد ليس بصلاة، فنحن نشك في صدق الصلاة وثبت في المقدمة أنه مع الشك في التسمية ليس لنا أن نتمسك بالإطلاق.

ص ٢٨، قوله رحمه الله: (.. في غير ما احتل دخوله فيه 104، مما شك في جزئيه أو شرطيه..)

يشير المصنف هنا إلى أنه حتى على القول بالوضع للأعم في بعض الموارد لا يمكن لنا أن نتمسك بالإطلاق، توضيح ذلك: عرفنا أنه لا بد من تصوير جامع حتى على القول بالوضع للأعم، مثلاً: كانت أحد الأقوال في تصوير الجامع هو الأركان، فلو شكنا في دخالة جزء وعلى تقدير دخالته يكون من الأركان، فحتى على الوضع للأعم لا نحرز هنا التسمية.. مثال آخر: من جملة الأقوال في تصوير الجامع (الوضع للمعظم)، فلو شكنا في دخالة جزء وعلى تقدير دخالته هو داخل في المعظم، أيضاً هذا يكون من الشك في التسمية.. إذاً حتى على الوضع للأعم لا بد أن يكون المشكوك خارج يقيناً من الجامع الموضوع له اللفظ، وإلا يكون من قبيل الشك في التسمية..

ص ٢٨، قوله رحمه الله: (.. نعم لا بدّ في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لا بدّ منه في الرجوع إلى سائر المطلقات..)

104 يعني يصح للأعمى التمسك بالإطلاق عند الشك في دخالة جزء بشرط أن لا يكون مما يحتمل دخوله في المسمى..

في الحقيقة هذا إشارة إلى دفع اشكال للشيخ الأنصاري، فالشيخ الأنصاري أنكر هذه الثمرة بهذا البيان:

أن ألفاظ العبادات الواردة في الخطابات الشرعية لا يجوز التمسك بها لأن المتكلم بتلك الخطابات كان في مقام أصل التشريع وليس في مقام تفصيلات التشريع، يعني في قوله تعالى (أقيموا الصلاة) المولى ليس في مقام بيان ما هو داخل وما هو خارج وإنما في مقام بيان أصل تشريع وجوب الصلاة، ومن مقدمات الحكمة أن يكون المولى في مقام البيان، إذاً سواء قلنا بالأعم أم قلنا بالصحيح لا يجوز التمسك بالإطلاق.. فلم تظهر الثمرة.

قول المصنف (نعم..) في الجواب على إشكال الشيخ الأنصاري، وحاصل الجواب:

أنه نسلم مع الشيخ أن كون التمسك بالإطلاق موقوف على كون المتكلم في مقام البيان، ولكن لا نسلم الصغرى وهو أن كل الخطابات الشرعية المتكلم فيها ليس في مقام البيان، ويكفي أن يكون هناك بعض الخطابات يكون المتكلم فيها في مقام البيان ليظهر الفرق والثمره بين الأعمى والصحيح..

فنحن عندما نتكلم عن أن الأعمى يجوز له أن يتمسك والصحيح لا يجوز له أن يتمسك إنما نتكلم عن ذلك في مورد قد فرغنا فيه عن إحراز مقدمات الحكمة، في مثل هذا المورد تظهر الثمرة، يعني (أن يكون المتكلم في مقام البيان، أن لا ينصب قرينة، أن لا يكون هناك انصراف..) إذا تمت هذه

المقدمات نقول: الصحيح لا يمكن له أن يتمسك بالإطلاق والأعمى يمكنه ذلك 105 106 ..

105 تمرين للدرس: سواء قلنا بالوضع للأعم أو بالوضع للصحيح لا يمكن التمسك بخطاب الأمر، مثلاً في قوله تعالى: (أقيموا الصلاة) على تقدير كونه في مقام البيان وعلى تقدير الوضع للأعم لا يمكن التمسك بالإطلاق؛ لأن متعلق الأمر في هذه الآية هو خصوص الصحيح فمع الشك في جزئية الإستعانة نشك في صدق التسمية الواقعة في تلو الأمر وإن لم نشك في التسمية بشكل عام، فلا يمكن لنا التمسك بالإطلاق حتى على الوضع للأعم.

الجواب: أنه ينبغي أن نفرق بين مقامين .. أحدهما: مقام الوضع والتسمية ..، والآخر: مقام متعلق الأوامر والنواهي (متعلق الطلب)، فالمولى لا يطلب إلا العبادة الصحيحة، وما هو محل بحثنا هو التسمية، وليس متعلق الطلب فلا نخلط بين الأمرين..(يحتاج إلى تأمل) وهذا الجواب مستفاد من الشيخ معين عند بداية بحث الصحيح والأعم..

106 **لا يخفى عليك: أنه قد يورد على هذه الثمرة بوجوه:**

الأول: ما ذكره المحقق العراقي، وحاصله: أنه لا فرق بين القولين في عدم إمكان التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار جزء أو قيد، لأن الإطلاقات الواردة في الكتاب مهملة وليست في مقام البيان، بل كلها في مقام التشريع بلا نظر إلى خصوصيتها من الكمية والكيفية. نهاية الأفكار ١: ٩٦.

وقد تصدى الأعلام لرفع هذا الإيراد بوجوه:

منها: ما ذكره المحقق النائيني من أن مطلق الكتاب والسنة وإن لم يكن وارداً في مقام البيان إلا أنه يكفي في الثمرة فرض وجود مطلق في مقام بيان. أجود التقريرات ١: ٤٥.

ومنها: ما ذكره المحقق الاصفهاني من أن الثمرة هي إمكان التمسك بالإطلاق، لا فعليته، فعدم فعلية التمسك لعدم وقوع المطلق في مقام البيان لا ينفي إمكان التمسك. بحوث في الأصول ١: ٣٨.

ومنها: ما ذكره المحقق الخوئي من إنكار دعوى عدم وجود مطلق في الكتاب والسنة يكون وارداً مورد البيان، إذ قوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) - البقرة / ١٨٣ - وارد مورد البيان، فيكون مورداً للثمرة المذكورة. المحاضرات ١: ١٧.

الثاني: ما تعرض له الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار: ٩. وحاصله: أن اللفظ وإن كان ينطبق على الصحيح والفاقد على القول بالوضع للأعم، إلا أن الأمور به خصوص الصحيح على القولين، ومعه لا يصح التمسك بالإطلاق عند الشك، لا على قول الصحيح ولا على الأعمى، فإن التمسك بالإطلاق في مورد الشك بعد إحراز تقييد الأمور به بالصحيح من التمسك بالإطلاق في الشبهة المصادقية، وهو ممنوع. واختلفت كلمات الأعلام في الإجابة عن هذا الإيراد، والمهم منها وجوه:

درس ٣٤:

ص ٢٨، قوله رحمه الله: (وقد إنقذ بذلك: إن الرجوع إلى البراءة أو الإشتغال في موارد إجمال الخطاب..)

- **الثمرة الثانية:** ما ذكره الميزا القمي في القوانين وتبناه صاحب الرياض، وحاصله:

أنه بناء على الوضع للصحيح فإذا شك في جزئية شيء أو شرطيته يُتمسك بأصالة الإشتغال، وبناء على الوضع للأعم إذا شك في ذلك يُتمسك بالبراءة، وقد طبق ذلك صاحب الرياض في أكثر من موضع في شرحه..

* **الفرق بين هذه الثمرة والسابقة، أن السابقة ترتبط بالأصل اللفظي، وهذه ترتبط بالأصل العملي.**

الأول: أن المخصّص لبي غير ارتكازي، وفي مثله يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية. بدائع الأفكار (للمحقق العراقي) ١: ١٣٠.

الثاني: أن الأوامر متعلّقة بنفس العناوين على الأعم، ولا ينافي تقيدها بقيود منفصلة، فإذا ورد مطلق في مقام البيان نأخذ بإطلاقه ما لم يرد مقيد، ونحكم بصحة المأتي به. مناهج الوصول ١: ١٦٢.

الثالث: أن المأمور به على كلا القولين وإن كان هو الصلّة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، إلا أن الاختلاف بينهما في أن صدق اللفظ - على الفاقد لما يشك في اعتباره معلوم على قول الأعمي، وأنما الشك في اعتبار أمر زائد عليه؛ وأما على الصحيح فالصدق غير معلوم؛ وعليه يجوز التمسك بالإطلاق على القول بالأعم دون القول بالصحيح. محاضرات في اصول الفقه ١: ١٨١.

الثالث: أن الثمرة للمسألة الاصولية ليست إلا الوقوع في طريق استنباط الحكم الفرعي، وهو مفقود في المقام، لأن إمكان التمسك بالإطلاق وعدمه المترتب على مسألة الصحيح والأعم ليس مسألة فقهية، لكي تكون هذه المسألة ممّا يقع في طريق استنباطه، بل هو بنفسه مسألة اصولية.

وهذا الإيراد أقوى من السابقين، كما لا يخفى. (**تعليقة الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري على الكفاية، ج 1 ص 61**)

- والوجه في هذه الثمرة: أن الصحيحي - بناء على بساطة الجامع - عندما يشك في جزئية شيء يرجع شكه إلى الشك في محقق هذا الجامع ومحصله بعد الفراغ عن أصل التكليف، والشك في المحصل بعد الفراغ عن التكليف مجرى لأصالة الإشتغال، ففي كل مورد نعلم بالتكليف ولكن المحصل لهذا التكليف أو لغرض المولى هل هو هذا المصدق أو ذاك.. العقل يحكم بلزوم الاحتياط¹⁰⁷.. هذه هي القاعدة في مورد الشك في المحصل.

بينما لو كان من القائلين بالأعم فالجامع أمر مركب، الصلاة الفاقدة للجزء المشكوك تكون صلاة محصلة للعنوان، لأن المفروض أن الوضع للأعم وإنما يُشك في دخالة جزء زائد فيكون من الشك في التكليف وهو مجرى لأصالة البراءة.

- المصنف رحمة الله عليه: لا يرتضي هذه الثمرة بل يرى أن الأصل العملي لا يختلف بين الصحيح والأعم، ففي كلا القولين يتمسك بأصل واحد إما البراءة لو كنا من القائلين بالبراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وإما الإشتغال لو كنا من القائلين بالإشتغال..

وتقدم بيان ذلك مفصلاً، وخلاصته أن المصنف ميز بين

صورتين:

الصورة الأولى: ما يكون نسبة الفعل الخارجي إلى المطلوب نسبة السببية والمسببية كما هو الحال بالطهارة بالنسبة إلى الوضوء، فإن الوضوء الذي هو عبارة عن غسلتين ومسحتين

¹⁰⁷ فإن كان بين الموردين المترددين تباين فالعقل يحكم بالإحتياط بنحو التكرار، وإن كان بينهما جهة إلتقاء فالعقل يحكم بالاقْتِصَار على جهة الإلتقاء..

نسبته إلى الطهارة نسبة السبب إلى المسبب، فعندما نشك في دخالة شيء في الضوء فيرجع ذلك إلى الشك في تحقق وتحصيل المسبب من ذلك الفعل الفاقد للجزء المشكوك فتجري أصالة الإشتغال.

الصورة الثانية: أن تكون نسبة الفعل الخارجي إلى العنوان المطلوب نسبة المرئي إلى المرآة - لا نسبة السبب إلى المسبب -، وقد ذكرنا أن الجامع البسيط على الرغم من بساطته فإنه يقبل الحكاية عن الخارج ويتحد مع الخارج اتحاد الحاكي مع المحكي، وفي مثله حتى على الوضع للصحيح يكون من مصاديق دوران الأمر بين الأقل والأكثر - وقد أوضحنا ذلك مفصلاً فيما سبق -..

إذاً حتى من يقول بالوضع للصحيح إذا كان يختار في دوران الأمر بين الأقل والأكثر البراءة فتجري البراءة، فلا يصدق اختصاص الإشتغال بالصحيح وإختصاص البراءة بالأعمى. ص ٢٨، قوله رحمه الله: (وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً).

- **الثمره الثالثه:** تظهر في النذر.

لو نذر نادر بالتصدق في أول مرة يصلي فيها ولده، فصلى الولد صلاة فاسدة، بناءً على الوضع للصحيح لا يجب الوفاء، وبناءً على الوضع للأعم يجب الوفاء.

** طبعاً هذا التصوير للثمره تصوير بدوي وأولي وبجاجة إلى تحقيق أكثر، ولكي يتضح المطلوب نشير إلى اشكال ذكره الشيخ الأعظم على هذه الثمره، حاصله:

أن وجوب الوفاء بالنذر وعدم وجوب الوفاء به يدور مدار القصد وعدمه لا مدار الوضع وعدمه، فلو فرضنا أن لفظة الصلاة موضوعة للأعم لكن الناذر قصد من الصلاة - في صيغة النذر - الصحيحة، فلا يجب عليه الوفاء في المثال، فهذا يكشف عن أن الوفاء وعدم الوفاء يدور مدار القصد لا مدار الوضع، فالوفاء وعدمه ثمرة للقصد لا الوضع.

إلا أن الأخوند لم يورد هذا الإشكال، وهذا بحاجة إلى تدقيق في تصوير الثمرة الثالثة، حاصل مدعي الثمرة:

أن الناذر بمجرد الصيغة مع قطع النظر عن أي قرينة في البين يترتب عليه وجوب الوفاء وعدمه بناءً على الوضع للأعم أو للصحيح، بمعنى أن ذات قول الناذر (لله عليّ إذا..) يترتب عليه وجوب الصدقة، فهو استعمل لفظاً - في صيغة نذره - بما لهذا اللفظ من معنى موضوع له، فإذا فرض هكذا نذر تترتب عليه الثمرة..

ولا يرد إشكال الشيخ الأعظم؛ لأنه بناءً على اشكال الشيخ يكون الناذر - بناءً على الوضع للأعم - قد استعمل الصلاة مجازاً في الصحيحة، والمفروض أن مصب البحث هو استعمال الألفاظ بما لها من معنى موضوع له..

يعني الآن أريد أن أستعمل صيغة النذر استعمل ألفاظاً بما لها من معنى موضوع له، نقول: (لله عليّ كذا..)، أنت تأتي ونقول: هذا تابع للقصد.. فلو قصد الصلاة الصحيحة حتى على الوضع للأعم لا يجب عليه الوفاء..، نقول: هذا خلاف الفرض، الفرض أنه استعمل الألفاظ بما لها من معنى موضوع، وهنا استعمل اللفظ مجازاً وهذا خلاف مدعي

الثمرة، فلأجل ذلك الآخوند لم يقبل - بحسب الظاهر - إشكال الشيخ الأعظم.

أما الصحيح في الإشكال بنظر الآخوند: نحن نسلم ظهور هذا الثمرة، بمعنى أن النادر إذا استعمل الألفاظ بما لها من معنى وضعي يترتب عليه وجوب الوفاء بناءً على الوضع للأعم ولا يترتب عليه بناءً على الوضع للصحيح، لكن ليس المقصود من البحث عن الثمرة مطلق الفائدة، بل المقصود من الثمرة التي على تقدير ترتبها تجعل المسألة داخلة في سلك مسائل علم الأصول.

ونحن نعرف أن المسألة لكي تندرج في علم الأصول لابد أن تكون نتيجة البحث فيها يجعلها تقع في طريق استنباط حكم شرعي كلي، والثمرة الأولى التي ذكرت تجعل نتيجة البحث في الصحيح والأعم يقع في طريق استنباط حكم فرعي كلي، فيقال: لفظة (البيع) موضوعة للأعم، وبناءً على الوضع للأعم يجوز التمسك بالإطلاق، فينتج من ذلك: أنه لا يشترط في صيغة البيع العربية (مع الشك طبعاً)، بينما هذه الثمرة الثالثة هي ثمرة جزئية فلا تصلح ثمرة للمسألة الأصولية..

فنتيجة البحث في الصحيح والأعم تجعل الثمرة منحصرة في مبحث النذر، وفي فرع من فروع النذر، وسوف يأتي في أول الأصول العملية يصرح الماتن أنه إنما تندرج قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية في علم الأصول لإختصاصها بباب دون باب، بخلاف الأصول الأربعة فإنها تجري في جميع الأبواب..

● استدراك للشارح على الثمرة الثالثة 108:

المثال الذي ذكره المصنف في الكتاب يرتبط بتحقق البرء¹⁰⁹ والوفاء وعدمه، فلو نذر الناذر أن يتصدق بمال لمن صلى في المسجد، فقام و أعطى الصدقة لمن كانت صلاته فاسدة، فعلى الوضع للأعم يتحقق البرء والوفاء وعلى القول بالوضع للصحيح لا يتحقق..

بينما المثال الذي ذكرته في الشرح كان بطريقة أخرى، قلنا: لو صلى الشخص فاسداً فعلى القول بالوضع للأعم يجب الوفاء وعلى القول بالوضع للصحيح لا يجب الوفاء، وكان هذا الاختلاف في التمثيل مقصود؛ لأنه في بعض الحواشي توهموا أن المصنف رحمة الله عليه لم يقبل هذه الثمرة كثمرة للمسألة الأصولية لعدم كونها منتجة لحكم شرعي؛ لأن البرء وعدم البرء ليس حكماً شرعياً بل هو متعلق للحكم الشرعي، فلأجل ذلك غيرت المثال لأشير إلى أن المدار ليس في التعبير عن الثمرة إذ يمكن أن نغير المثال إلى وجوب الوفاء وعدمه - كما مثلت في الشرح -..

وإنما السبب في عدم كون هذا ثمرة للمسألة الأصولية هو ما ذكرته أن هذه الثمرة وإن كانت مسلمة لكنها ثمرة جزئية والمفروض أن المسألة الكلية يستنبط منها حكم شرعي فرعي كلي في جميع الأبواب الفقهية..

108 هذا الاستدراك ذكره بداية درس ٣٥.

109 يعني الطاعة والامتثال..

يبقى قوله في العبارة: (لما عرفت من أن ثمرة المسألة الأصولية، هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية) مقصوده: لما عرفت من أن ثمرة البحث في المسألة الأصولية هي: أن تكون النتيجة واقعة في طريق الاستنباط، كأن سائل يسأل لماذا بحثتم عن هذه المسألة في علم الأصول؟، فيكون الجواب: نبحت عن ذلك لننقح ونثبت مسألة بعد إثباتها نستعملها في قياس الاستنباط، هذه هي ثمرة البحث في المسائل.

ص ٢٩، قوله رحمه الله: (وكيف كان، فقد استدل للصحيحي بوجوه:..)

- بعد وضوح هذه المقدمات يدخل المصنف في صلب الموضوع (ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح أم للأعم) 110؟

❖ أدلة الصحيح: أُستدل للصحيحي بوجوه..

- الوجه الأول: التبادر..

بدعوى أن المنسبق من لفظ الصلاة – مثلاً – عند إطلاقها وتجردها عن القرائن اللفظية والحالية هو خصوص الصحيح، والتبادر هو آية من آيات الحقيقة وعلامة من علامات الوضع.

أعترض على ذلك: بأنه بناء على الوضع للصحيح يكون الجامع بسيطاً، و الجامع البسيط لم نعلم بكنهه وإنما استكشفتناه

110 طبعاً لا تنسى أن المصنف في غنى عن الإستدلال؛ لأن الأعم لا يتمكن أن يصور جامع والصحيحي يتمكن فيتعين الوضع للصحيح، لأن الوضع فرع التصور والأعمي لا يمكن له أن يتصور

بالبرهان (الإنّي) من خلال الأثر بمقتضى قاعدة الواحد كما تقدم مفصلاً، والتبادر الذي معناه الانسباق يقتضي وفرع تصور المنسبق إليه ونحن لم نتصور الجامع¹¹¹، فإذا لم نتصور الموضوع له كيف يتبادر في ذهننا الموضوع له..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال: صحيح أن التبادر فرع التصور، لكنه ليس متفرعاً على تصور الشيء تفصيلاً ومن جميع الجهات، بل يكفي مطلق التصور ولو بوجه من الوجوه، والممتنع هو التبادر في مورد المجهول المطلق، وما نحن فيه ليس من مصاديق المجهول المطلق، لما عرفت من أن الجامع البسيط معلوم ببعض جهاته ك (الإنتهاء عن الفحشاء والمنكر، ومعالجة المؤمن..) وما شابه ذلك..

- الوجه الثاني: صحة السلب عن الفاسد.. نقرأه ليس فيه مطلب..

ص ٢٩، قوله رحمه الله: **(ثانيها: صحة السلب عن الفاسد، بسبب الإخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه بالمدافعة، وأن صحّ الإطلاق عليه بالعناية.)**¹¹²

111 لأن المصنف قال: الجامع يؤثر بوجوده الواقعي لا التصوري ..
112 وقد ذكر الشيخ الأيرواني حفظه في الكفاية بأسلوبها الثاني (ج ١، ص ٢٠٨) توضيحاً لهذه الثمرة بما نصه: إن لفظ الصلاة يصح سلبه عن الصلاة الفاسدة، ويقال: هذه ليست بصلاة، ومن الواضح أن صحة السلب علامة المجازية. أجل العرف قد يتسامح أحياناً و يطلق على الفاسد أنه صلاة، ولكن من الواضح أن المدار ليس على الإطلاقات التسامحية للعرف بل على إطلاقاته التي لا تبتني على المسامحة، و لنصطلح عليها الإطلاقات العرفية الدقيقة. إذاً المدعى أن العرف بحسب الدقة يسلب لفظ الصلاة عن الصلاة الفاسدة وإن كان يحمله عليها بحسب المسامحة، و لكن المدار على الدقة دون المسامحة. (الذي نقله كاتب هذه الدروس)

درس ٣٥:

ص ٢٩، قوله رحمه الله: (ثالثها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات..)

- الوجه الثالث: الاستدلال بالروايات..

الذي أُستدل به لإثبات الوجه الثالث هو التمسك بطائفتين من الروايات..

- الطائفة الأولى: عبارة عن أخبار أثبتت بعض الآثار للصلاة، كقوله عليه السلام: (الصلاة عمود الدين)، وكقوله: (الصلاة معراج المؤمن)..

المدعى: أن هذه الطائفة يمكن الاستدلال بها لإثبات الوضع لخصوص الصحيح، ويمكن أن يقرب الاستدلال بتقريبين:

- التقريب الأول: عبارة عن مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الآثار ثابتة للمسميات.

المقدمة الثانية: أن هذه الآثار المذكورة في هذه الطائفة مختصة بالصلاة الصحيحة، فإن الصلاة الفاسدة ليست عموداً للدين، وليست معراجاً للمؤمن.

فينتج من هاتين المقدمتين: أن هذه الآثار آثار للمسمى، فينتج أن المسمى هو الصحيح وهو المطلوب.

- التقريب الثاني: - لعلّه أدق -، وحاصله: أن مفاد هذه الأخبار

(الصلاة معراج المؤمن) إذا صدقت -وهي صادقة- تنعكس

بعكس النقيض إلى قولنا: ما ليس بمعراج المؤمن ليس بصلاة،

هذا عكس النقيض الموافق، والصلاة الفاسدة ليست بمعراج للمؤمن، فهي ليست بصلاة.

- إلا أن المصنف رحمة الله عليه في تعليقه على الكفاية:

هناك قاعدة أصولية هي محل اختلاف بين العلماء، حاصلها:

إذا كان لدينا عام وحصل لنا قطع من الخارج بأن هذا العام

حكماً لا يشمل مصداقاً من المصاديق، مثلاً قال المولى: (أكرم

العلماء) وقطعنا من الخارج أن (زيداً) لا يجب إكرامه، ولكن

شككنا في عدم وجوب إكرامه هل هو لأجل أنه ليس بعالم

ليكون خروجه بالتخصص، أم أنه عالم ليكون خروجه

بالتخصيص؟ القدر المتقين منه نعلم أنه خارج عن وجوب

إكرام العلماء لكن لا نعرف ما هو الوجه في خروجه هل هو

خروج تخصصي أن تخصصي؟

بعض العلماء يرى أنه يجوز لنا أن نتمسك بأصالة العموم

لنثبت أن خروج (زيد) إنما هو بالتخصص وبالخروج

الموضوعي، بدعوى : أن أصالة العموم تدل على وجوب

إكرام كل فرد من أفراد العلماء، فلو كان (زيد) عالماً لشملمته

أصالة العموم، وبما أننا قطعنا بخروجه فهو ليس بعالم .. هذه

قاعدة تمسك بها البعض .

* ربط هذه القاعدة فيما نحن فيه: ما نحن فيه من صغريات

وتطبيقات هذه القاعدة، عندنا عام مفاده أن (كل صلاة معراج

للمؤمن) علمنا بخروج هذا الفعل الفاسد عن هذا العام؛ لأن

الفعل الفاسد حتماً ليس بـ(معراج للمؤمن)، ولكننا لا نعلم أن

خروج هذا الفعل الناقص عن عموم (كل صلاة معراج) هل

هو بالخروج الموضوعي؛ بمعنى: أن هذا الفعل ليس بصلاة،

أو هو صلاة لكن بالخروج الحكمي التخصصي؟ ، فمرجع هذا الاستدلال إلى التمسك بـ(أصالة العموم لإثبات الخروج الموضوعي)..، إذاً ما نحن فيه من صغريات هذه القاعدة..

- إشكال المصنف: المصنف رحمة الله عليه لا يؤمن بهذه القاعدة؛ و السبب في ذلك:

أن المدرك الوحيد لأصالة العموم ينحصر بسيرة العقلاء، و سيرة العقلاء دليل لبيّ والدليل اللبيّ يُقتصر فيه على القدر المتيقن، و القدر المتيقن هو التمسك بأصالة العموم في مورد الشك في الخروج لا في مورد القطع بالخروج والجهل بكيفية الخروج أنه حكمي أو موضوعي..

إذاً هذه القاعدة غير صحيحة، و الاستدلال يبتني على هذه القاعدة..

هذا تمام الكلام في الطائفة الأولى.

- الطائفة الثانية: تلك الأخبار التي نفت ماهية الصلاة وطبيعتها عند الإخلال بجزء أو شرط، كقوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بفاتحة كتاب) نفت طبيعة الصلاة عند الإخلال بفاتحة الكتاب، أو كقوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بطهور) ونحو ذلك من الروايات التي فيها (لا) النافية للجنس.

- تقريب الاستدلال: أن هذه الطائفة ظاهرة في نفي الحقيقة لا في نفي الصفة¹¹³؛ لأن (لا) - بحسب وضعها الأولي - نافية للجنس، فاستعمالها في نفي الصفة بحاجة إلى قرينة، وإذا كانت

¹¹³ بأن يكون المراد لا صلاة كاملة أو لا صلاة صحيحة..

ظاهرة في نفي الحقيقة فالصلاة الفاقدة للجزء أو للشرط ليست بصلاة وهو المطلوب.

إن قلتَ: إنه يوجد قرينة على حمل هذه الطائفة على نفي الصفة لا الحقيقة، توضيحه:

أن القرينة على نحوين، الأول: قرينة خاصة. الثاني: قرينة عامة. والذي نفاه المستدل هو القرينة الخاصة، فلا يوجد قرينة خاصة على تعيين الصفة، ولكن لا تنحصر القرينة بالقرينة الخاصة فعندنا قرينة عامة، وهي: شيوع وشهرة هذا الاستعمال في نفي الصفة، ففي قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)، الفقهاء هنا يلتزمون أنها لنفي الصفة لا الحقيقة، فلو كانت لنفي الحقيقة تكون صلاة جار المسجد في بيته باطلة مع أن الفقهاء لا يلتزمون بذلك.. فالمقصود (لا صلاة كاملة.. أو مقبولة..)، فهذا التركيب شاع استعماله في نفي الصفة، فيكون هذا الشياح قرينة عامة على بقية التراكيب وحملها على إرادة الصفة.

يجيب المصنف رحمة الله عليه: أنه وإن كنا نؤمن بصلاحية القرينة العامة للتقييد، لكن لا نؤمن بالصغرى، وهو: أنه قد شاع هذا الاستعمال في نفي الصفة، بل حتى هذه الروايات لنفي الحقيقة وليست لنفي الصفة كالكمال، توضيح ذلك:

أن نفي الحقيقة على نحوين، الأول: أن يكون نفي الحقيقة على وجه الحقيقة، الثاني: أن يكون نفي الحقيقة على وجه الإدعاء، وإلا لفقدت المبالغة التي يقصدها النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنه في مقام التشديد على الناس الذي يكون جار المسجد عليه أن يصلي في المسجد، ولو حملناه على نفي وصف أو مرتبة

هذا يدعو إلى التساهل، فلا بد أن نحملها على الادعاء، حقيقة هذه الصلاة مُنزلة منزلة عدم كأنها لا صلاة، ففي هذه التراكيب لا النافية للجنس لنفي الحقيقة وليست لنفي الصفة.

درس ٣٦:

ص ٣٠، قوله رحمه الله: (رابعها : دعوى القطع بأن طريقة الواضعين ودينتهم..)

- الوجه الرابع 114: ما اختاره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه..

حيث يرى أن الوجدان غير المشوب إذا تتبع طريقة الواضعين و ديدنهم يقطع بأن الوضع لخصوص الصحيح ، وذلك لأن الحكمة الداعية إلى الوضع والتي تتبع من الحاجة تقتضي أن يوضع اللفظ لخصوص الحصة الصحيحة، ففي أسماء المعاجين - مثلاً - نجد أن الحكمة لوضع ألفاظ مخصوصة لها نشأت من الحاجة إلى استعمال هذه الألفاظ في تلك المركبات التي يترتب عليها الأثر..

فإذا كان ديدن العقلاء هو ذلك فنجزم بأن الشارع المقدس لم يتخطى هذا الطريق وهذا الديدن، فإن الحكمة من وضع ألفاظ مخصوصة لمخترعات الشارع الجديدة هي استعمال الألفاظ في تلك المخترعات ومخترعات الشارع ليست إلا الصحيح، فبناءً على ذلك يكون الوضع لخصوص الصحيح.

- إن قلت: إن الشارع والمتشرع وكذا الحال في العرف بالنسبة لألفاظ المعاجين كثيراً ما تقتضي الحاجة أن تستعمل تلك

الألفاظ في الحصة الناقصة والفاصلة، فيلزم مما ذكرت أن تكون الحكمة أعم من الصحيح والفاصل، بل يلزم حينئذ أن يكون استعمال هذه الألفاظ في الناقص مجازاً وبالاعتناء.

- قلت: الحاجة وإن اقتضت في كثير من الأحيان أن نستعمل هذه الألفاظ في الفاسد والناقص، إلا أنه لا يلزم أن يضع اللفظ لها؛ لأن الحكمة ليست هي مجرد الحاجة إلى الاستعمال بل الحكمة هي الحاجة إلى الاستعمال فيما يترتب عليه الأثر، والاستعمال في غيره - أحياناً - يكون من باب تنزيل الفاقد منزلة الواجد، فتكون الحكمة أولاً وبالذات تقتضي الاستعمال في الواجد، والحاجة الطارئة بعد ذلك للاستعمال في الفاقد لا تستوجب أن يضع الواضع من أول الأمر للواجد والفاقد.. هذا هو الوجه الرابع الذي جعله الشيخ الأعظم أقوى الوجوه ..

- يعلق المصنف رحمة الله عليه على هذا الوجه:

وإن كان غير بعيد، إلا أنه لم يصل إلى حدّ يكون له قابلية الاعتماد عليه، وذلك لعدة أمور:

١- أن هذا الوجه - كما رأيت - يتتبع ديدن العقلاء في مثل ألفاظ المعاجين، وقد عرفت سابقاً في بحث تصوير الجامع أن قياس ما نحن فيه على أسماء المعاجين قياس مع الفارق.

٢- أننا لا نسلم أن الحكمة من الوضع تنحصر بالصحيح وبالواجد حتى عند الشارع المقدس، فإن الصلاة الفاسدة وإن لم يترتب عليها تلك الآثار المرجوة من الصلاة الصحيحة كالنهي عن الفحشاء والمنكر، ولكن لها أحكام عند الشارع

يتعلق الغرض بترتيبها، وبمراجعة سريعة إلى روايات باب الخل في الصلاة في الوسائل تكفي للجزم بذلك..، فللصلاة الفاسدة أحكام من وجوب الإعادة وإمكان التدارك ولزوم القضاء..

إذاً هناك غرض لدى الشارع يتعلق في أن يقصد الفاسد، فقد يقال أن الحكمة والغرض يقتضي الوضع للأعم..

هذه هي مناقشة الوجه الرابع ..

وقد اتضح لدينا من هذه الوجوه الأربعة أن الأول والثاني تام، والثالث محل إشكال في التعليقة، والرابع لا يرتضيه..

ص ٣٠، قوله رحمه الله: (وقد استدل للأعمي أيضاً،
بوجوه:..)

أدلة الأعمي: يقع الكلام فيما أُستدل به للوضع للأعم، وهو وجوه:

- الوجه الأول: التبادر..، بدعوى أنه عندما يقال: (فلان صلى) المنسب إلى الذهن أنه جاء بطبيعة للصلاة قابلة لأن تتصف بالصحة والفساد، والانسباق علامة على الوضع.

يعترض المصنف على هذا الوجه: أن التبادر بحسب حقيقته يتقوم بالتصور لأن التبادر والانسباق يكشف عن وجود منسب إليه في الذهن، فلكي يصح دعوى التبادر لا بد أن يثبت أن هناك شيئاً مشخفاً يقبل التصور، وهذا متوقف على إمكان

تصوير الجامع ونحن لم نتمكن من ذلك؛ لأن الوجوه المذكورة لتصوير الجامع أبطلناها بأجمعها.. فما الذي انسبق إليه الذهن؟!!

لا يقال: الأمر كذلك على الصحيح، حيث إنك تدعي الوضع للصحيح، وأنت لم تصور لنا جامعاً مشخصاً.

قلت: قد عرفت أن هذا الجامع مدلول بغير وجه عن طريق الآثار، والجامع الأعم لا آثار له لكي نتصوره بتصور آثاره الدالة عليه..

إذاً دعوى التبادر باطلة، لأن التبادر فرع إمكان تصور شيء ونحن إلى الآن لم نتصور الجامع.

- الوجه الثاني: عبارة عن عدم صحة السلب عن الفاسد، فإن من جاء بصلاة قد أخل فيها بجزء أو شرط لا يمكن أن تقول عنها إنها ليست بصلاة، وقد عرفت سابقاً أن عدم صحة السلب علامة علامة على الوضع والحقيقة.

المصنف يعلق على هذا الوجه: (وفيه منع، لما عرفت) ويحتمل في العبارة وجهان:

الأول: لما عرفت قبل قليل من ردنا على دعوى التبادر، ببيان: أن عدم صحة السلب كما تقدم في محله ليست علامة مستقلة عن صحة الحمل، وصحة حمل شيء على شيء فرع التصور والمفروض إلى الآن لم نتصور جامعاً.

الثاني: أن يكون إشارة إلى أدلة الصحيح، حيث قلنا هناك أن الدليل الثاني هو صحة سلب لفظ الصلاة بالمداقة عن الصلاة الناقصة والفاصلة، ومع صحة السلب كيف تقول بعدم صحة السلب¹¹⁵!

- **الوجه الثالث¹¹⁶:** صحة التقسيم، وهذا الدليل مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنه لا اشكال يصح أن نقسم الصلاة إلى قسمين، فنقول الصلاة هي صحيحة وفاصلة.

المقدمة الثانية: ثبت في المنطق أنه في القسمة لا بد من تواجد المقسم في تمام أقسامه إذ لو لم يتواجد في تمام الأقسام لكان من تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره وهو باطل، فثبت ذلك أن المسمى بالصلاة في المقسم متواجد في كلا القسمين في الصحيح وفي الفاسد (117) (118).

115 الشيخ معين: أستوجه الوجه الأول لسببين:

الأول لقربه. الثاني: أنه لو لم ندخل في الحسبان مسألة تصور الجامع لما اكتفينا بالاحتمال الثاني؛ إذا يكون دعوى في مقابل دعوى، المصنف يقبل صحة السلب وأنت تقول لا يصح، والمرجع لإحدى الدعويين إمكان التصور وعدمه، فإذا كان هذا هو المرجع هذا لوحده كافٍ لإبطال الوجه الثاني.

116 التفت له حتى لا تقع في بحث الأوامر في اشكال.

117 وعلى هذا الأساس ذكروا في المطولات أن صحة التقسيم علامة على الوضع، وقلت لكم أن المصنف ذكر ثلاث علامات للوضع (التبادر، وصحة الحمل، والإطراد) ولكن سيأتي معنا علامات أخرى فمنها صحة التقسيم، ومنها ما سوف يأتي في بحث الأوامر تعدد الجمع، ومنها ما سوف يأتي في القسم الثاني قول اللغوي..

118 * قبل أن نأتي إلى إشكال المصنف لا بد أن ندفع شبهة ربما تطرأ في الأذهان، حاصلها: يرجع إلى المناقشة في المقدمة الأولى، أنت تقول يصح تقسيم لفظ الصلاة إلى صحيحة وفاصلة، نقول: هذا التقسيم هل هو من الشارع أم من المتشرعة؟

المصنف رحمة الله عليه يظهر منه هنا أن هذا الدليل صحيح لولا قيام الدليل على الوضع للصحيح، فبعد قيام الدليل على الوضع للصحيح نستكشف أن هذا التقسيم غاية ما يدل عليه هو أن المقسم استعمل في الأعم، لا أن المقسم وضع للأعم، ما نحتاج إليه أن يكون التقسيم دليلاً إنياً على الوضع للأعم، وما يدلنا عليه التقسيم أنه دليل إتي على الإستعمال في الأعم، والإستعمال أعم من الحقيقة والمجاز.

نعم لو كنا نقول بالمقولة المنسوبة للسيد المرتضى من أن الاستعمال علامة على الوضع كان لهذا الدليل وجه، لكن هذه المقولة باطلة¹¹⁹.

* قد يرد اشكال: إذا كان صحة التقسيم من علامات الوضع فحينئذ يقع التعارض بين العلامتين، فلا وجه لتقديم إحدهما على الأخرى؟:

إن قلت: من الشارع أين هو؟!، وإن قلت: من المتشعبة فلا ينفع، فالذي ينفع هو تقسيم الشارع.. إذا ما ينفع غير موجود وما هو موجود لا ينفع. الجواب: لا نحتاج إلى أن يكون من الشارع ولا إلى أن يكون من المتشعبة، فنحن نتكلم عن الصحة والصحة بمعنى الإمكان لا الفعل، فنقول: الشارع المقدس لو قال: (صلاة) تنقسم إلى صحيح وفساد، وقد يستكشف و يتصيد صحته من إطلاقات الشارع، ولا نحتاج إليه لأن الكلام في الصحة يعني الإمكان أن هذا يتصف بالصحة لو صدر، ولا يشترط في القضية الشرطية والتعليقية صدق طرفيها بالفعل.

119 * من هنا سوف يُسجل إشكال على المصنف يظهر في المستقبل القريب (في الجهة الثالثة في الفصل الأول من بحث الأوامر) حيث إنه هناك لا يرتضي بينما هنا ارتضاه لولا قيام الدليل على الوضع للصحيح.

والجواب عن هذا الإشكال: أن هناك أيضاً أثبت ببركة التبادر أن الموضوع له هو الوجوب، فأجاب بذلك الجواب اعتماداً على ثبوت الوضع للوجوب، فلا يوجد تهافت بين ما ذكره هنا وما ذكره في بحث الأوامر.

الجواب: أن صحة التقسيم -كما ثبت في محله- في طول التبادر وليس في عرضه، والسر في ذلك: عندما نقول (يصح التقسيم) يعني يصح التقسيم بما للفظ من معنى ارتكازي، لا بما للفظ من معنى مستعمل فيه، فلكي يكون صحة التقسيم علامة لا بد أن نثبت أن اللفظ قسمناه بما له من معنى حقيقي إلى قسمين، ومع وجود التبادر وصحة السلب لا تثبت هذه المقدمة، لذا كان التبادر مقدم رتبة على صحة التقسيم.

درس ٣٧:

ص ٣١، قوله رحمه الله: (ومنها: استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار..)

- الوجه الرابع¹²⁰: التمسك بطائفتين من الأخبار..

- الطائفة الأولى: من قبيل حديث الولاية (بني الاسلام على خمس.. - إلى أن قال عليه السلام: - فأخذ الناس بأربع..)، تقريب الاستدلال بهذه الطائفة:

أن الأربعة التي أخذ بها الناس هي الأربعة الفاسدة، إذ ما دامت الولاية شرطاً فالأخذ بالأربعة من دون الولاية معناه الإتيان بالصلاة والزكاة والصيام والحج بدون شرطها، و الإتيان بالعبادة مع الإخلال بشرطها من مصاديق العبادة الفاسدة لما عرفت من أن معنى الفساد عدم تمامية الأجزاء والشرائط، والإمام عليه السلام أطلق ألفاظ العبادات على الفاسدة من دون رعاية عناية في البين، فلو كانت الصلاة موضوعة لخصوص الصحيح لما صح هذا الإطلاق إلا بالعناية.

- **الطائفة الثانية:** ما ورد من قبيل (دعي الصلاة أيام أقرائك)، وتوضيح الاستدلال يتوقف على بيان مقدمة حاصلها: أن النواهي كالأوامر لا تتعلق إلا بما هو مقدور للمكلف، غاية الأمر مناط هذا الإشتراط في الأوامر يختلف عن مناطه في النواهي، فالمناط في الأوامر هو أن الأمر لو تعلق بغير المقدور لكان من مصاديق التكليف بغير المقدور وهو لا يصدر من الحكيم، بينما المناط في النهي هو أن يكون من طلب تحصيل الحاصل، فلو كان الفعل غير مقدور للمكلف ومع ذلك نهى المولى عنه يكون من باب تحصيل للحاصل¹²¹..

لأن الطلب نهياً كان أو أمراً بعثاً كان أو زجراً لإيجاد الداعي للترك أو للفعل وهذا الداعي لن يوجد، وفي الأمر التي لا أقدر على فعلها الداعي إلى تركها لا حاجة إليه؛ لأنه موجود تكويناً فلا حاجة لإيجاده تشريعاً لأنه يكون من طلب تحصيل الحاصل.

بعد وضوح ذلك، نقول: إن قوله عليه السلام (دعي الصلاة..) وإن كان بصورة أمر ولكنه لباً هو نهى، فكأنه قال (لا تصلي)، فلو كانت الصلاة التي نُهيت عنها الحائض هي الصلاة الصحيحة للزم من ذلك النهي عن أمر غير مقدور، توضيح الملازمة: أن الطهارة والخلو من الحيض شرط في صحة الصلاة فالمرأة الحائض لا قدرة لها على الإتيان بصلاة صحيحة لاختلال الشرط، فإذا كان لا قدرة لها على الإتيان بالصحيح فلا يمكن أن يتعلق النهي بالصحيح؛ لأنه يكون من

121 أنا لا أستطيع الطيران فلا معنى لأن ينهاني المولى عن الطيران.

طلب ترك ما هو حاصل ومتروك تكويناً.. **بخلاف** ما لو كان المراد من الصلاة الفاسدة فإنه لا يكون من طلب ترك ما هو متروك..

هذا تمام الكلام في تقريب الدليل الرابع للقائل بالوضع للأعم.

- المصنف رحمة الله عليه يجيب عن هذا الاستدلال بجوابين:

الجواب الأول: مُشترك الورد بين كلا الطائفتين.

والجواب الثاني: هو عبارة عن جوابين لكل طائفة جواب خاص.

١- أما الجواب المشترك فقد تقدم نظيره سابقاً، وخلاصته: أن هذا الوجه غاية ما يدل عليه أن لفظ العبادة في مثل هذه الأخبار قد أُستعمل في الأعم من الصحيح والفاقد، وتكملة الاستدلال بيئني على مقدمة باطلة، وهي: أن الاستعمال علامة على الوضع، قام الدليل سابقاً على امتناعها وقلنا: أن اللازم الأعم لا يثبت الأخص؛ لأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز..

وهذا الجواب – كما تلاحظ – ينفذ في الرد على الطائفة الأولى والطائفة الثانية فهو مشترك.

وأما الجواب الخاص..

٢- الجواب المختص بالطائفة الأولى: لا نسلم أن المراد بالأربع 122 في العبادة الفاسدة بل هي العبادة الصحيحة¹²³، لكن غاية الأمر بأربعة صحيحة في اعتقادهم لا أنها صحيحة في نفس الأمر والواقع، فاستعملت الأربع بالأربعة الصحيحة وإطلاق اللفظ وإرادة المعنى الحقيقي بحسب إعتقاد المتكلم أو المخاطب ليس بعزيز في اللغة العربية.

فلا نسلم أن الأربعة استعملت في الأعم من الصحيح والفساد، وإنما استعملت في خصوص الصحيح غاية الأمر الصحيح في اعتقادهم.

و كذلك الحال في قوله: **(فلو أن أحداً صام نهاره)** فهنا الصيام مستعمل في الصيام الصحيح ولو بحسب اعتقاد المخاطب، أو يقال: أنه استعمل مجازاً بعلاقة المشابهة في الشكل إذ بين الصوم مع الولاية والصوم بدونه يوجد مشابهة في الشكل، فأطلق عليه صوماً من باب الاستعارة، لأن المجاز الذي تكون علاقته المشابهة يسمى استعارة، وهذا النحو من المجاز لشيوعه وكثرته لا يحتاج إلى مزيد أعمال عناية حتى يقال: لا نشعر بذلك..

¹²²() الواردة في الرواية: (بني الاسلام على خمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع، وتركوا هذه، فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله، ومات بغير ولاية، لم يقبل له صوم ولا صلاة)

¹²³ طبعاً ينبغي أن نلفت أنه يوجد في المسألة مبنيان، مبنى يقول: أن الولاية شرط لصحة العمل، مبنى آخر يقول أن الولاية شرط لقبول العمل..، والإستدلال قائم على المبنى الأول..، أما المبنى الثاني لا يأتي الإستدلال لأن عبادة تارك الولاية صحيحة إلا أنها غير مقبولة، فنحن نتكلم عن المبنى القائل أن الولاية شرط في صحة العمل.

هذا تمام الكلام فيما يرتبط بالطائفة الأولى..

٣- الجواب المختص بالطائفة الثانية: أن النهي الوارد يحتمل فيه بدواً احتمالان:

- **الأول**: أن يكون مولويّاً، والنهي المولوي هو ذلك النهي الناشيء عن حزازة في الفعل بحيث يترتب عليه المبعوضة والعقوبة.

- **الثاني**: النهي إرشادياً، والنهي الإرشادي لا يترتب عليه العقوبة والمثوبة وإنما هو إلى شرطية شيءٍ أو ما نعيته ونحو ذلك..

الاستدلال بهذه الطائفة يبتني على كون النهي مولويّاً، لأن النهي الذي يشترط فيه القدرة على المتعلق هو النهي المولوي لا النهي الإرشادي، والحال أن النهي فيما نحن فيه نهي إرشادي..، إرشاد إلى عدم القدرة على الصلاة الصحيحة، فقله عليه السلام: (دعي الصلاة أيام أقرائك) معناه أنه لا قدرة لك على الصلاة، والصلاة التي لا قدرة للحائض عليها هي الصلاة الصحيحة، وإلا فهي قادرة على الصلاة الفاسدة، وحينئذٍ لا يكون المراد من الصلاة الأعم من الصحيح والفاسد..

فلو كان الإستعمال علامة على الوضع لكانت هذه الطائفة تصلح دليلاً للصحيح لا للأعم لما عرفت من أنه بناءً على الإرشادية يكون المراد من الصلاة خصوص الصحيحة.

- الدليل على كون النهي إرشادي.

هناك قاعدة مسلمة عند صاحب الكفاية مفادها: أن الأصل في الأوامر والنواهي هو الحمل على المولوية، والإرشادية تحتاج إلى قرينة ودليل، فما هو الدليل على أنها للإرشاد؟

حاصل الدليل: أن النهي فيما نحن فيه لو كان مولوياً لكان ذلك يعني الحرمة الذاتية للصلاة على الحائض حتى الفاسدة لا مجرد الحرمة التشريعية، عند الجميع صلاة الحائض محرمة تشريعاً بمعنى: أن تعتقد مع التفاتها للنصوص الصادرة- لو صلت لأنت بالوظيفة، صلاتها - حينئذٍ - تكون محرمة من باب التشريع وهو إسناد ما ليس من الدين إلى الدين.¹²⁴

بناءً على المولوية تكون الصلاة مستعملة في الفاسد، والفاقد ذو مراتب أولها اختلال شرط خلو المرأة من الحيض، ولكن لا ينحصر الفاسد بذلك فلو وقفت المرأة الحائض بإتجاه القبلة من دون نية وجئت بتمام أفعال الصلاة فقد جاءت بصلاة فاسدة، ولا يلتزم فقيه بأنها جاءت بفعل حرام، وهذا كاشف عن أن النهي ليس مولوياً فيتعين أن يكون النهي للإرشاد إلى أنها لا قدرة لها على الإتيان بالصحيحة، فالمقصود من الصلاة هو خصوص الصحيح لا الفاسد.

124 أما لو لم تعتقد بذلك فقد جمع إلى حرمتها الذاتية.

درس ٣٨:

ص ٣٢، قوله رحمه الله: (ومنها: إنه لا اشكال في صحة تعلق النذر وشبهه..)

- الوجه الخامس¹²⁵: يبتني على تقديم مقدمتين مفروضتي الصدق..

المقدمة الأولى: لا شك في انعقاد النذر وأخويه إذا تعلق بترك العبادة المكروهة نظير الصلاة في الحمام، والسبب في صدق هذه المقدمة أن المشهور ذهبوا إلى اشتراط الرجحان في متعلق النذر ولا شك أن ترك المكروه راجح، الصلاة في الحمام إذا كانت مكروهة فتركها يكون راجحاً، ويكفي في انعقاد النذر رجحان المتعلق.

* إن قلت: سوف يأتي معنا في مبحث العبادات المكروهة أن المقصود من الكراهة في العبادة ليس هو المعنى الاصطلاحي للكراهة وهو وجود مفسدة في الفعل ولكن لا تصل إلى درجة الإلزام بالترك، فلذا يثاب الفاعل على الترك ولا يعاقب على الفعل، هذا المعنى الاصطلاحي للكراهة لا يأتي في العبادات لأن كراهة العبادة لا يعني وجود مفسدة في فعل العبادة – وإلا لم تكن عبادة – بل هي بمعنى قلة الثواب، فالصلاة مطلقاً في أي مكان هي راجحة حتى في الحمام غاية الأمر تكون الصلاة في الحمام أقل ثواباً من الصلاة في المسجد، وعلى هذا الأساس كيف نقول بصحة النذر مع اشتراط الرجحان في متعلق النذر؟

¹²⁵ من وجوه الوضع للأعم.

*** قلتُ:** ما دام المكلف يريد إيقاع الطبيعة في ضمن حصة من حصصها، فلا شك في انتخاب الحصة التي تكون أقل ثواباً موجِباً لتفويت الثواب الزائد، و من هذه الجهة تتصف هذه الحصة بالمرجوحية لا بمعنى أن الصلاة في الحمام مبغوض للمولى، بل من جهة أنه يؤدي إلى فوات ثواب، وما يؤدي إلى فوات ثواب يكون مقارناً لما هو مبغوض للمولى، وإن لم يكن الفعل في حد ذاته مبغوضاً.

إذا ثبت إذا تعلق النذر بترك العبادة المكروهة يكون هذا النذر صحيحاً ومنعقداً.

المقدمة الثانية: لا ريب في تحقق الحنث بإتيان العبادة المكروهة التي نذر المكلف تركها، كمن صلى في الحمام بعد أن نذر الترك، وهذه من المسلمات..

بعد وضوح هاتين المقدمتين، نقول: لا يخلو إما أن تكون لفظة الصلاة موضوعة للأعم من الصحيح والفاقد، وإما أن تكون موضوعة لخصوص الصحيح، إذا أبطنا أحد الشقين يتعين الشق الآخر..

والإلتزام بوضع لفظة الصلاة للصحيح يؤدي إلى تاليين فاسدين، وما يترتب عليه الفاسد فاسد، فإذا بطل الوضع للصحيح وتعين الوضع للأعم.

- التالي الفاسد الأول: عدم تحقق الحنث لو كانت الصلاة موضوعة لخصوص الصحيح، ولكن الحنث مفروض الصدق، فالصلاة لم توضع للصحيح.

* قياس استثنائي: إذا كانت الصلاة موضوعة للصحيح فلا يتحقق الحنث، لكن الحنث متحقق [استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم] الصلاة ليست موضوعة للصحيح.

* بيان الملازمة: أن الصلاة التي نذر المكلف أن يتركها إذا كانت هي الصلاة الصحيحة لا يكون المكلف قادراً على الإتيان بها في حال من الأحوال، وذلك بناء على ما سوف يأتي في مبحث النواهي من أن النهي عن العبادة ولو كان نهياً ثانوياً ناشئاً من طرو عنوان ثانوي كالنذر يقتضي الفساد، فالصلاة التي تعلق النذر بتركها تصبح منهياً عنها ولو بالنهي الثانوي الناشيء من العنوان الثانوي وهو النذر، والنهي عن العبادة يقتضي الفساد.

فمهما جاء المكلف بالصلاة بالحمام سوف تتصف بأنها فاسدة، والمفروض أن المكلف نذر ترك الصلاة الصحيحة فلا يتحقق الحنث، لأن الحنث إنما يتحقق إذا كان المأتي به مصداقاً للمنذور، والمنذور بحسب الفرض هو الصلاة الصحيحة، والذي جاء به الصلاة الفاسدة فلا يتحقق الحنث.

* أما بطلان التالي: فلأنه ثبت في المقدمة الثانية أن الحنث مفروض الصدق.

هذا هو التالي الفاسد الأول.

- التالي الفاسد الثاني: أنه لو كانت الصلاة موضوعة للصحيح يلزم من وجود الشيء عدمه، والوجه في فساد التالي ضرورة؛

لأنه ما يلزم من وجوده عدمه محال لأنه يؤدي إلى اجتماع النقيضين.

*** بيان الملازمة:** أن النذر – بحسب الفرض – تعلق بالصلاة الصحيحة، ولكي ينعقد النذر لابد أن تكون الصلاة الصحيحة، وبعد انعقاد النذر لو صلى المكلف في الحمام تكون صلاته باطله؛ لأن النهي عن الشيء يقتضي الفساد، فلزم من صحة الصلاة عدم الصحة، فالذي أدى إلى فساد الصلاة صحة النذر، وصحته تتوقف على الصلاة الصحيحة، والكروه فعل الصلاة الصحيحة في الحمام، فيلزم لكي ينعقد النذر صحة الصلاة، فإذا كانت الصلاة صحيحة وانعقد النذر يلزم بطلان الصلاة، فيلزم من الصحة عدم الصحة.

*** ويمكن تقريب ذلك بوجه آخر:** يلزم من انعقاد النذر عدم انعقاده؛ لأنه لكي ينعقد النذر لابد أن تكون الصلاة في الحمام صحيحة؛ لأن الصلاة الفاسدة ليست راجحة وشرط انعقاد النذر الرجحان¹²⁶، فلكي ينعقد لابد من صحة الصلاة، وانعقاد النذر يؤدي إلى فساد الصلاة في الحمام لأنها تكون منهيّاً عنها، و إذا فسدت الصلاة لم ينعقد النذر، فانعقاد النذر أدى إلى عدم انعقاده، وما يلزم من وجوده عدمه محال، والذي قادنا إلى هذا التالي الفاسد الالتزام بوضع الصلاة لخصوص الصحيح.

- يجب المصنف بجوابين:

126 ترك الصلاة الفاسدة ليس راجحاً لأن فعلها ليس مرجوحاً.

- **الجواب الأول:** أن هذين التالين على تقدير ورودهما لا يردان على وضع الصلاة للصحيح وإنما يردان على ما لو قصد الناذر الصحيح، وبعبارة أوضح: بين الموضوع له ومقصود الناذر يوجد عموم وخصوص من وجه، قد يقصد الناذر ما وُضع له اللفظ وقد يقصد غير ما وُضع له اللفظ، وعليه فلو التزمنا بالوضع للأعم وقصد الناذر الصلاة الصحيحة فإن التالين الفاسدين يترتبان حتى مع الوضع للأعم، ولو كان الشارع قد وضع لخصوص الصحيح وأنا قصدت الفاسد فلا إشكال..

فاتضح لدينا أن هذين التالين الفاسدين لا يترتبان على الوضع للصحيح ولا ينتفیان عن الوضع للأعم، وإنما على تقدير ترتبهما يترتبان على قصد الصحيح وإن كان الوضع للأعم، و ينتفیان بقصد الفاسد ولو كان الوضع للصحيح، فهذين الإشكاليين لا ربط لهما بالوضع حتى يستكشف منهما الوضع، وإنما لهما ربط بالقصد فيستكشف القصد لا الوضع.

- **الجواب الثاني:** يتضح بعد تقديم مقدمة..

أن الصحة تنقسم إلى قسمين، القسم الأول: الصحة المطلقة، والقسم الثاني: الصحة اللوائية.

والمقصود من الصحة المطلقة: هي أن يكون الشيء صحيحاً في كلا حالتيه قبل تعلق النذر وبعد تعلق النذر..

والمقصود من الصحة اللولائية: أن يتصف بالصحة لولا تعلق النذر، يعني لولا تعلق النذر تكون الصلاة في الحمام كالصلاة في المسجد صحيحة.

ما يشترط في النذر ليس هو الصحة المطلقة بل الصحة اللولائية، وهذا لا يحتاج إلى دليل مقام في الإثبات بل يكفي فيه نفس الدليل القائم على انعقاد النذر في العبادات المكروهة لحمل الصحة على الصحة اللولائية، وهذا نظير ماسوف يأتي في مبحث الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده في مبحث الترتب من أنه في بعض الأحيان نفس دليل الإمكان يكون دليلاً على الوقوع، وما نحن فيه من هذا القبيل..

فإذا كان لديك دليل مطلق وعلى أحد احتماليه يلزم المحال وعلى الآخر لا يلزم المحال، الذي لا يلزم منه المحال هو الذي يتعين بلا حاجة إلى دليل آخر، وبما أن الدليل قام على انعقاد النذر فانعقاده لا بد أن يحمل على الحصة الممكنة، ولو حملنا الصحة على الصحة المطلقة يلزم المحذور الثاني، لأنه من صحة النذر يلزم عدم صحته، أما لو حملنا الصحة على الصحة اللولائية لا يلزم هذا المحذور..

فنقول: فعل الصلاة في الحمام صحيح لولا النذر، وهذه الصحة اللولائية ما زالت موجودة حتى بعد تعلق النذر، فلم يلزم من وجودها العدم، بل يمكن إقامة الدليل على نفي إرادة الصحة المطلقة، وذلك لأن فساد الصلاة في الحمام جاء من قبل النذر وما يأتي من قبل النذر لا يمكن أن يؤخذ في متعلق النذر ضرورة أن تعلق النذر بمثابة الموضوع للنذر والموضوع

متقدم ربة على المحمول، فما يأتي من قِبَل المحمول يكون متأخر رتبة والمتأخر رتبة يستحيل أخذه في المتقدم رتبة.

الصحة اللولائية ثابتة حتى بعد تعلق النذر، نقول: الصلاة في الحمام صحيحة لولا النذر، هذه الصحة لم تأتي من قِبَل النذر لأنها ثابتة حتى بعد النذر وما قبل النذر.

بينما هذا الفساد الذي جاء من قِبَل النذر لا يمكن أخذه في متعلق النذر بأن أقصد ترك الصلاة الفاسدة، لأن هذا الفساد جاء من النذر، فما جاء من قِبَل النذر لا يمكن أن يكون هو الذي تعلق به النذر؛ لأن النذر متأخر رتبة عن متعلق، فما يأتي من قِبَل المتأخر كيف يؤخذ في المتقدم.

بهذا البيان بطل كلا التاليتين الفاسدين.

درس ٣٩:

ص ٣٢، قوله رحمه الله: (بقي أمور:..)

بعد أن اتضح لدينا أن ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص الصحيح، وأن الأدلة التي أقامها الأعمي لا تنهض لإثبات الوضع للأعم..، بقي أمور لتكميل هيكله البحث في الصحيح والأعم:

الأمر الأول: يرتبط بألفاظ المعاملات، وقبل بيان الحال فيها لابد من الإجابة عن سؤال حاصله: أن الذي يظهر من الكتاب أن البحث الأصلي إنما هو في ألفاظ العبادات والبحث في ألفاظ المعاملات يشبه البحث التكميلي، فما هو السبب؟

يمكن أن يُجاب عن هذا السؤال بأحد وجهين:

- الوجه الأول: أن بعض علماء الأصول حصروا ثمرة البحث عن الصحيح والأعم في ألفاظ العبادات، فلعدم جريان الثمرة في ألفاظ المعاملات سواء قلنا بالوضع للصحيح أم بالوضع للأعم، فلأجل ذلك كان البحث في ألفاظ المعاملات بحثاً تكميليّاً، وسوف يأتي عن قريب السبب في عدم ترتب الثمرة.

- الوجه الثاني: أن ألفاظ المعاملات تختلف عن ألفاظ العبادات في نكته جوهرية، وهي: أن عمل الشارع في ألفاظ العبادات كان تأسيسياً ولذا كنّا نعبر في بحث ألفاظ العبادات بالمخترعات الشرعية، بينما عمل الشارع في ألفاظ المعاملات عمل إمضائي، لأن هذه الألفاظ في معانيها التي استعملها الشارع كان لها وجود في المجتمع البشري، فلم يخترع الشارع معنىً جديداً لهذه الألفاظ لكي نبحت عن هذا المعنى الجديد..

ويتأكد هذا الوجه الثاني لو حصرنا النزاع في الصحيح والأعم بثبوت الحقيقة الشرعية، وألفاظ المعاملات ليس فيها حقيقة شرعية فتكون خارجة عن محل الكلام..

نرجع لأصل البحث: ألفاظ المعاملات هل هي موضوعة للصحيح أم للأعم؟

والجواب عن ها السؤال يبتني عن تعيين الموضوع له من ناحية كلية، ويوجد هنا رأيان:

الرأي الأول: أن ألفاظ المعاملات أسماء للأسباب.

الرأي الثاني: أن ألفاظ المعاملات أسماء للمسببات.

ففي مثل عقد البيع يوجد إيجاب وقبول، ويوجد أثر يترتب على الإيجاب والقبول، فالإيجاب والقبول سبب، والأثر المترتب - وهي الملكية- مسبب، فهل لفظ البيع وُضع للسبب أم أنه وُضع للمسبب؟

(رأيان في البين ولكن نحتاج لشرح المراد من السبب والمسبب في المقام، إذ يبتني على فهم هذا المطلب اندفاع بعض الإشكالات المذكورة في الحواشي)

لا شك ولا ريب أنه لا يقصد من السببية فيما نحن فيه السببية التكوينية نظير سببية النار للإحراق، وأيضاً هو ليس من قبيل الأمور الإعتبارية بالمعنى الأعم التي لها منشأ انتزاع في الخارج كـ(الفوقية، والتحتية) لوضوح أن سببية الإيجاب والقبول -مثلاً- ليست أمراً منتزعاً عن خصوصية تكوينية متوفرة في الإيجاب والقبول، وإنما المقصود من ذلك في المقام هو ما يسمى بـ(التنزيل)، توضيح ذلك:

أن كُلاً من العرف والشارع لكونهما في مقام التنظيم ورفع الهرج والمرج احتاجا إلى وضع ضوابط تنظم العلاقات المعاملية بين الأفراد، ففي هذا المقام جاء العرف - مثلاً - ونزل رمي الحصاة منزلة السبب التكويني، ونزل الملكية الاعتبارية المترتبة على رمي الحصاة منزلة الملكية التي تكون من مقولة (الجدة) التي هي من المقولات التسع، فكما أن التعمم والتقص مسبب تكوينياً عن ارتداء العمة والقميص بكيفية

خاصة، قام العرف أو الشارع ونزل اللفظ أو رمي الحصة منزلة اللبس الخاص للقميص والعمة، وكما أن اللبس الخاص للقميص والعمة ترتب عليه هيئة تكوينية هي التعمم والتقصص، ففي هذا التنزيل أيضاً ترتبت تلك الخصوصية الاعتبارية، فليس المقصود من السببية فيما نحن فيه السببية التكوينية، لوضوح أن صاحب الكفاية مراراً وتكراراً نص على لزوم المساخة بين السبب و المسبب والإيجاب والقبول الذي هو من مقولة كيف الملفوظ لا يسانخ الملكية الاعتبارية ليكون سبباً حقيقياً لها.. (بعض الإشكالات الموجودة في الحواشي نشأت من عدم فهم المراد من السبب والمسبب فيما نحن فيه)

بعد وضوح ذلك نقول:

إن كانت ألفاظ المعاملات قد وُضعت للمسيبات (لفظ البيع وضع للملكية، ولفظ النكاح وُضع للعلة الزوجية، ولفظ الطلاق وضع للبينونة..) حينئذٍ لا وجه للنزاع في أن ألفاظ المعاملات قد وُضعت للصحيح أو للأعم.

والسبب في ذلك: أن المسيبات كـ (الملكية والعلة الزوجية..) بسائط، ومن خصائص البسيط أنه يدور أمره بين الوجود والعدم لا أنه قد يوجد ناقصاً أو يوجد كاملاً، وقد عرفت أن الصحة والفساد بمعنى الوجود الكامل والوجود الناقص، والبسيط لا يتصف بالوجود الكامل والوجود الناقص، إذ لا أجزاء ولا شرائط للبسيط..

فبناءً على ذلك لا يجري النزاع في المعاملات، إذا بنينا على أنها موضوعة للمسببات.

أما لو بنينا على أنها موضوعة للأسباب، أي للإيجاب والقبول في العقود والإيجاب في الإيقاعات.. فهذه لها أجزاء يمكن أن تتصف بالتمامية تارة وبالنقصان أخرى.

إذاً اتضح لدينا أن محل النزاع في المعاملات إذا كانت الألفاظ موضوعة للأسباب.

- بعد وضوح هذه المقدمة نقول:

يختار المصنف أن ألفاظ المعاملات لو كانت موضوعة للأسباب فهي موضوعة لخصوص الصحيح لا الأعم من الصحيح والفاقد، كما اختار أن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح هنا يختار أن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح أيضاً.

ونفس الأدلة التي تقدمت سابقاً تجري هنا فلا حاجة إلى تكرارها، فبناءً على ذلك يكون لفظ البيع - مثلاً - قد وضع للإيجاب والقبول المؤثرين بتمامية الأجزاء والشرائط، فإذا تمت هذه الأجزاء والشرائط يكون هو المعنى الذي وُضعت له لفظة المعاملة.

- هنا يوجد احتمالات:

الأول: أن يكون لفظ البيع - مثلاً - وُضع للمؤثر شرعاً.

الثاني: أن يكون وُضع للمؤثر عرفاً.

الثالث: أن يكون وضع للمؤثر شرعاً و عرفاً.

المصنف رحمة الله عليه يختار الاحتمال الثالث، وهي أن ألفاظ المعاملات وُضعت للمؤثر شرعاً و عرفاً، والسبب في ذلك:

أنه من جهة هذه المعاملات كانت شائعة قبل الشارع الإسلامي بل نفس الآيات الشريفة تدل على ذلك (أحل الله البيع و حرم الربا) البيع الموجود عندكم حلال و الربا الموجود عندكم حرام، فالشارع دوره دور الممضي لا المؤسس، فلا معنى للقول بأنها وُضعت للمؤثر شرعاً..

ومن جهة أخرى بما أننا نبحت عن الألفاظ الواردة في القرآن والسنة فنحن بحاجة إلى إمضاء من الشارع لتلك المعاني، فعلى هذا الأساس لا يقال أنها موضوعة لخصوص المؤثر عرفاً، بل يرى المصنف أن المؤثر شرعاً و عرفاً واحداً.

إن قلت: كيف ذلك والوجدان قاضٍ بكون النسبة بين المؤثر شرعاً و المؤثر عرفاً هي العموم والخصوص من وجه، فالبيع بالإيجاب والقبول التامين مؤثر شرعاً و عرفاً، والبيع بنبذ الحصاص مؤثر عرفاً لا شرعاً، والبيع الفضولي مؤثر شرعاً لا عرفاً، فالنسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه، فكيف نقول أن كل مؤثر في العرف هو مؤثر في الشرع؟

قلت: إن الاختلاف المذكور الذي نشأ عند تلك النسبة هو اختلاف في التطبيق والاعتقاد، وذلك يرجع إلى الفارق بين الشارع والعرف، فالعرف إنما عيّن تلك الأسباب المخصوصة لكون الغرض هو تنظيم المعاش ليس إلا، بينما كان غرض

الشارع هو تنظيم المعاش وتعمير الآخرة، فلأجل ذلك اختلف الشارع مع العرف في تعيين المصداق، والشارع خطأ العرف في بعض المصدايق وأن عدّها من المصدايق من باب الاشتباه. 127

بهذا تم الكلام في الأمر الأول..

ص ٣٣، قوله رحمه الله: (الثاني: إن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة..)

الأمر الثاني: الشيخ الأعظم في المكاسب نقل عن الشهيد الأول في الفوائد والقواعد، وعن الشهيد الثاني في المسالك أنهما اختارا أن ألفاظ المعاملات موضوعة لخصوص الصحيح، فأشكل عليهما أنه إذا كانت ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص الصحيح فكيف يتمسك الفقهاء في أبواب مختلفة من المعاملات بالإطلاق ليثبتوا دخالة شرط أو جزء أو عدم دخالته، فلو كانت ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح لما جاز للفقهاء أن يتمسكوا بالإطلاق، و ذلك لما عرفت في البحث المتقدم - الثمرة - من أن الصحيحي ليس له أن يتمسك

127 من هذا البيان يظهر الإشكال فيما في بعض الحواشي: من أنه ليس من وظيفة الشارع التدخل في المصدايق...، وجوابه صار واضحاً أن التدخل في المصداق هنا بمعنى سلب الحكم عن هذا المصداق وأن ما عدّ مؤثر ليس بمؤثر، لا أنه يريد أن يحدد مصدايق الألفاظ حتى تقول بأن تحديد مصدايق الألفاظ يُرجع فيه إلى العرف ولا دخالة للشرع في ذلك.

بالإطلاق لأنه بناءً على الصحيح تكون الألفاظ مجملة والمجمل لا إطلاق له.

هذا إشكال سجله الشيخ الأعظم على الشهيدين، والمصنف رحمة الله عليه عقد هذا الأمر الثاني للجواب عن هذا الإشكال، ولكن في نفس كلام الشيخ الأعظم يوجد جواب وتوجيه في غاية الدقة للجواب عن هذا الإشكال والمصنف استفاد منه هنا.

درس ٤٠:

اتضح لدينا أن الشهيدين رحمة الله عليهما ذهبا إلى وضع ألفاظ المعاملات إلى خصوص الصحيح منها، و مع ذلك نجدهم يتمسكون لإطلاق (أحل الله البيع) و(تجارة عن تراض) و(أوفوا بالعقود) و(الصلح جائز) و(إقرار العقلاء على أنفسهم جائز)..

مع أنه تقدم أنه ثمرة البحث في الصحيح والأعم تظهر في أن الصحيح لا يجوز له التمسك بالإطلاق وذلك لإجمال الخطاب و ذلك بناءً على الوضع للصحيح ، بينما الأعمى يجوز له أن يتمسك بالإطلاق.. أليس ما فعله الشهيدان رحمة الله عليهما يعتبر تهافتاً وتناقضاً؟

يجيب المصنف رحمه الله على ذلك: في البداية نذكر الجواب على نحو الاختصار ثم نفضله..

حاصل الجواب المختصر: أن المعاملات إذا قابلناها مع العبادات فينبغي أن تظهر الثمرة في العبادات بلحاظ وضع الشارع، بينما في المعاملات يجب أن تظهر الثمرة بلحاظ

وضع العرف، بمعنى أن الثمرة تظهر في العبادات عند الشك في المعنى الشرعي، بينما في المعاملات تظهر عند الشك في المعنى العرفي..

ففي العبادات بناءً على الوضع للصحيح لا يُتمسك بإطلاق الخطاب، وبناءً على الوضع للأعم يُتمسك به، وكذا الحال في المعاملات..

تفصيل الجواب: اتضح لدينا مما تقدم أنه يوجد فارق أساسي بين ألفاظ العبادات وألفاظ المعاملات، ففي ألفاظ العبادات يعتبر الشارع مؤسساً ومخترعاً، هذا الفارق هو الذي أدى إلى افتراق الثمرة..

ففي العبادات إذا كان الوضع للصحيح يكون الشك في دخالة جزء أو شرط يؤدي إلى الشك في صدق المسمى، وثبت عندنا سابقاً أنه مع الشك في صدق المسمى لا يمكن التمسك بالإطلاق..

بينما في المعاملات إذا شكنا أن الشارع المقدس هل اعتبر شيئاً في المعاملة أم لا؟ - مثلاً - هل اعتبر العربية في صيغة البيع أم لا؟، نرجع إلى العرف لنرى أن البيع بالفارسية يسمى عندهم بيعاً، والمفروض أن الشارع لم يخترع ماهية جديدة للبيع حتى لو قلنا بأن الموضوع له هو الصحيح، فنكون قد أحرزنا التسمية حتى من دون العربية.. وعند إحراز التسمية يصح التمسك بالإطلاق لما شرحناه سابقاً..

نعم تظهر الثمرة فيما لو شككنا في مصداق فاقد لجزء أو لشرط شككنا في مصداقيته للمفهوم عند العرف، - مثلاً - لو فرضنا أنه شككنا في شرطية التلفظ، هل الشارع اعتبر التلفظ في البيع أم يكتفي بالإشارة؟

نرجع إلى العرف فإذا كانت المعاملة بالإشارة بيعاً عندهم فتكون التسمية محرزة عندهم فنتمسك بإطلاق أحل الله البيع، أما لو رجعنا إلى العرف ولم يستطع العرف أن يعطينا نتيجة أو لم نفهم حقيقة العرف فكثير من القضايا العرف فيها لا يكون مفهوماً لنا، فيكون الشك في التسمية (يعني إحراز المسمى) ومع الشك في التسمية لا يمكن التمسك بالإطلاق..

إذا العبادة هي نفس المخترع الشرعي وإذا لم تحرز التسمية لا يجوز التمسك بالإطلاق، بينما في المعاملة نفس المفهوم العرفي إذا لم يحرز لا يجوز التمسك بالإطلاق، و إذا أحرز يجوز التمسك بالإطلاق.

خلاصة المطلوب:

أن الشهيدين ذهبوا لوضع ألفاظ المعاملات للصحيح، وإنما جاز لهما التمسك بالإطلاق لأجل أن التسمية عرفاً محرزة فيشك أن الشارع هل خالف العرف أو أضاف شرطاً آخر أم لا؟

أن الشارع لو أراد شرطاً زائداً على ما عند العرف مع كونه في مقام البيان لوجب عليه أن ينصب قرينة، ومع عدم القرينة نستكشف عدم إرادة الشرط الزائد..

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني..

ص ٣٣، قوله رحمه الله: (نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفاً..)

إذا شكنا أن اللفظ معتبر في البيع أو تكفي الإشارة، ورجعنا إلى العرف أيضاً لم يتبين لنا الحال ، فلا يجوز أن نتمسك بالإطلاق ، فتصل النوبة إلى الأصل العملي، فما هو الأصل الحاكم؟

المعروف بينهم أن الأصل الحاكم في المعاملات هو أصالة الفساد، ومرجع أصالة الفساد إلى استصحاب العدم..

مثلاً هذا الكتاب كان في ملكي والدينار كان في ملكك فأجرينا معاملة بالإشارة، شكنا أنه بهذه المعاملة هل خرج الكتاب عن ملكي وخرج الدينار عن ملكك، مقتضى الاستصحاب بقاء كل شيء كما كان، الأصل عدم خروج الكتاب عن ملكي، وهذا معناه أن المعاملة فاسدة، وهذا معنى ما يقال: أن الأصل في المعاملات هو الفساد.

ص ٣٣، قوله رحمه الله: (الثالث: إن دخل شيء وجودي أو عدمي في المأمور به:..)

الأمر الثالث: الغرض منه الجواب عن قول ثالث في الصحيح والأعم، وهو التفصيل بين الأجزاء والشرائط، فألفاظ العبادات أو المعاملات موضوعة بلحاظ الأجزاء لخصوص الصحيح وبلحاظ الشرائط للأعم من الصحيح والفاسد، هذا قول ثالث في البين.

المصنف رحمة الله عليه قبل أن يجيب على هذا التفصيل تعرض لمقدمة - ربما تكون أطول من الجواب - حاصلها:

أن دخالة شيء وجوداً أو عدماً في العبادة - مثلاً - على أنحاء ثلاثة، وذلك لأنه إما أن يكون داخلياً في طبيعة المأمور به، وإما أن يكون داخلياً في مصداقه، وإما لا هذا ولا ذلك.

الأول والثاني: الدخلة على نحوين: إما أن تكون على وجه الشرطية، وإما أن تكون على وجه الشرطية، يعني الدخالة في الطبيعة أو الدخالة في المصداق إما أن تكون جزء أو شرط..

والفرق بين الجزء والشرط أن الجزء داخل في المأمور به قيماً وتقييداً، ومعنى دخوله القيدي أن الوجوب المتعلق بالمركب منبسط عليه، ومعنى الدخول التقيدي أن وجوب تمام المركب مقيد به (يعني: صلّ.. يجب أن تكون الصلاة مع تكبيرة الإحرام والركوع والسجود و..)، فالجزء والشرط يدخل في المأمور به قيماً وتقييداً، والشرط خارج قيماً - (بمعنى: لا ينبسط على ذات الشرط الوجوب المتعلق بالصلاة، فصلّ لا يعني أن يكون ثوبك طاهر ومباح ..) - ولكنه داخل تقييداً (بمعنى: أن المأمور به في قوله: أقيموا الصلاة .. ليس مطلق الصلاة بل الصلاة المقيّدة بالطهارة والاستقبال ..).

إذا اتضح الفرق بين الجزء والشرط، نقول: دخالة الشيء وجوداً أو عدماً تارة تكون مقومة للمأمور به بحسب ذاته فتكون جزءاً، كالركوع والسجود والقراءة، وأخرى تكون حالة

ينبغي أن يتصف بها عند إتيان المركب أو قبله أو بعده فيكون شرطاً¹²⁸..

هذا ما كان على نحو الشرطية والجزئية، وهذا بنفسه تارة تكون دخالته في طبيعة الأمور به، وأخرى تكون دخالته في تشخص الأمور به (يعني: في المصداق).

ففي المصداق المتشخص في الخارج تارة يكون هناك شيء له دخالة في تشخصه على نحو الجزئية، وأخرى على نحو الشرطية، مثلاً: الصلاة في المسجد أو في الحمام هذه من مشخصات الأمور به وليست داخلة في الأمور به، وإنما هي صفة مقارنة للأمور به، بينما القنوت جزء مشخص للمصداق لأن الصلاة مع قنوت غير الصلاة من دون قنوت وهي على نحو الجزئية..

درس ٤١:

ص ٣٤، قوله رحمه الله: (ثم إنه ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه..)

النحو الأخير: الذي يمكن أن يذكر في المقام هو ما كان من قبيل الواجب في الواجب أو المستحب في الواجب؛ بمعنى: أن هذا الشيء ليس له دخالة في الأمور به لا على نحو الشرطية ولا على نحو الشرطية، وإنما حكم به الشارع وجعل ظرفه نفس تلك العبادة الأمور بها.

128 وبهذا البيان أعطيتك الضابط في جعل الشيء جزءاً أو شرطاً.

في الصلاة قد يُمثّل لذلك: بالقنوت - على قول - فالقنوت وهو الدعاء مستحب في ذاته وليس جزءاً مقوماً لحقيقة الصلاة ولا شرطاً لها، بل كانت الصلاة ظرفاً لوقوع هذا المستحب النفسي¹²⁹، بينما في باب الصوم فالقضية تتضح أكثر.. يوجد أعمال مستحبة ووعائها وظرفها الزماني هو شهر رمضان (بعض الأدعية الخاصة، وإحياء ليالي القدر و..)، فإنها مستحبة في وقت الصيام لكن ليست داخلية في قوام الصوم المأمور به، وليست داخلية في قوام الفرد المشخص للطبيعة، بل هي خارجة عن المأمور به وعن مصداق الطبيعة فليست هي جزء أو شرط للمأمور به وليست جزء أو شرط للمصداق المأمور به، بل غاية الأمر هي مستحبة في نفسها ووقت الصيام كان وقتاً لإيقاعها.

بعد وضوح هذه المقدمة..

يتضح لنا أن ما كان من قبيل الشطرية أو الشرطية للمأمور به بانتفائه ينتفي المأمور به؛ لأنه إذا انتفى هذا المشخص الخارجي قد يتحقق الأمر به في مشخص آخر..، إذا انتفى الكون في المسجد قد تتحقق الصلاة في الكون في الحمام، فضلاً عن انتفاء هذا النحو الرابع الذي لا يكون له دخالة في المأمور به..

129 هذا المثال يبقى مثال تقديري وليس واقعي.

وحينئذ يتضح الأمر في التفصيل الذي لأجله عقد هذا الأمر، حيث نسب إلى بعضهم أن ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص الصحيح بلحاظ الأجزاء، وللأعم من الصحيح بلحاظ الشرائط.

والجواب كلمة مختصرة: أنه فيما سبق أثبتنا لابدية تصوير الجامع، وبناءً على الصحيح استكشفنا وجود الجامع مع وحدة الأثر، ومما لا شك فيه أن الأثر لا يترتب على الأجزاء لوحدها، فالصلاة التي تنهى عن الفحشاء والمنكر ليست هي الصلاة بدون طهارة أو ستر أو استقبال..، فكما أن الأجزاء لها دخالة في الأثر الشرائط كذلك، فيكون تصوير الجامع المستكشف من ناحية الأثر مشتركاً بين الأجزاء والشرائط، ولو نحينا الشرائط حينئذ لا يوجد لا يوجد أثر لنستكشف منه الجامع، فعلى هذا الأساس لا يوجد فرق بين الشرائط وبين الأجزاء، لكن خصوص الشرائط والأجزاء المقومة للمأمور به لا المشخصة لحصة الخارجية..

هذا تمام الكلام في الصحيح والأعم..

الأمر الحادي عشر: الإشتراك

ص ٣٥، قوله رحمه الله: (الحق وقوع الإشتراك، للنقل، والتبادر، وعدم صحة السلب، بالنسبة إلى معنيين..).
ما هو الإشتراك؟

الاشتراك اصطلاحاً قسم إلى قسمين، اشتراك لفظي، واشتراك معنوي..

والاشتراك اللفظي هو: أن يشترك لفظ واحد في معانٍ مع تكثر الوضع بتكثر تلك المعاني.

بينما الاشتراك المعنوي هو: أن يشترك لفظ في مصاديق لمعنى عام، مع كون اللفظ قد وضع للمعنى العام دون مصاديقه، مثلاً: في صيغة الأمر يوجد قولان:

الأول: أن صيغة (افعل) قد وضعت لكلٍ من الوجوب والندب على نحو الاستقلال وتعدد الوضع، فحينئذٍ تكون الصيغة مشتركةً لفظياً بين الوجوب والندب.

الثاني: أنها وضعت للجامع بين الوجوب والندب، والجامع هو (الطلب) وكلُّ من الوجوب والندب من مصاديق الطلب. ففي الاشتراك اللفظي يوجد تعدد وضع، والاشتراك المعنوي يوجد تعدد وضع ووحدة مصاديق.

موضوع بحثنا في هذا العنوان هو الاشتراك اللفظي لا المعنوي، وقد وقع الكلام في إمكان الاشتراك اللفظي وعدم إمكانه، على أقوالٍ أربعة:

القول الأول: وهو مختار المصنف والمشهور أنه ممكن.

القول الثاني: أنه مستحيل.

القول الثالث: التفصيل بين القرآن وبين غيره، ففي القرآن مستحيل وفي غيره ممكن.

القول الرابع: بوجوبه وضرورته، لا أنه فقط ممكن.

فهذه أقوال أربعة في المسألة.

قبل الشروع في هذه الأقوال لابد من تحديد المقصود من (الإمكان، الاستحالة، الوجوب)، فهذه الألفاظ -كما تعلمون- انقسمت في محلها إلى ذاتية ووقوعية، يعني عندنا إمكان ذاتي ووقوعي.

الممكن الذاتي: هو كل شيء لا يكون بحسب ذات وجوبه مستحيلاً، وفي مقابله المستحيل الذاتي كاجتماع النقيضين وارتفاعهما.

الممكن الوقوعي: هو كل شيء لا يترتب على وقوعه تالي فاسد، وفي مقابله الممتنع الوقوعي وهو ما يترتب على تقدير وقوعه تالي فاسد.

المقصود من الإمكان والاستحالة فيما نحن فيه هو الثاني؛ إذ أن الإشتراك في حد ذاته ممكن، والقائل بالامتناع قال بامتناعه لأجل ترتب التوالي الفاسدة، وليست استحالاته كاستحالة اجتماع النقيضين بمعنى أنه بقطع النظر عن التوالي الفاسدة غير ممكن في نفسه..، وإنما استحالاته للتوالي التي تترتب عليه..، فلكي يكون النزاع حقيقياً لابد أن يكون القائل بالإمكان أن يقول به بمعنى عدم ترتب التوالي الفاسدة، وعلى هذا الأساس يكون النزاع في الإمكان والامتناع الوقعيين.

أما بالنسبة للقول الأول: وهو أن وقوع الإشتراك ثابت، فقد استدل لذلك بوجه:

الوجه الأول: نقل أئمة اللغة، فإن كتب اللغة نقلت لنا للفظ الواحد معاني متعددة، وهذا النقل لكثرتة يوجب الاطمئنان بتعدد المعاني الحقيقة للكلمة الواحدة، وهذا معناه وقوع الإشتراك وأكبر دليل على الإمكان هو الوقوع.

بهذا البيان لهذا الدليل يتضح بطلان ما يمكن أن يعترض به على المصنف، وحاصله:

أنه سوف يأتي في القسم الثاني من الكفاية بعد البحث عن حجية الظهور أن نص أئمة اللغة لا يعتبر عند المشهور؛ لأن الأدلة القائمة على اعتباره محل نقاش، فإذا كان الأمر كذلك .. كيف نستدل هنا على وقوع الإشتراك استناداً لنقل أئمة اللغة؟!!!
الجواب: هناك فرق بين البحث هنا والبحث هناك، إننا هناك نتكلم عن النقل الشخصي، بمعنى: أن اللغوي يقول كلمة الصعيد بمعنى التراب، هذا النقل ليس حجة في اثبات المعنى .. هذا الذي نبخته هناك.

أما فيما نحن فيه نحن لا نتكلم عن لفظ خاص ومعنى خاص، بل من ألف كتب اللغة إلى يائها يوجد نقولات لألفاظ لها أكثر من معنى.

فلما كان هناك البحث عن نقل خاص ومعنى خاص فغالباً لا يوجب ذلك النقل الاطمئنان والوثوق، بخلافه هنا¹³⁰، فلا تهافت بين ما في هذا البحث وما سوف يأتي في القسم الثاني من الكفاية.

الوجه الثاني والثالث: التبادر وعدم صحة السلب، فإنه يتبادر من لفظ (العين) الباكية والجارية، ولا يصح أن تسلب اللفظ

130 سوف يأتي في بحث الحجج أن أي طريق اتفق لو أفاد اليقين والاطمئنان فهو خارج عن محل البحث، فمثلاً: عندما نبحت عن خبر الثقة لا نبحت عن الخبر المحفوف بالقرائن القطعية على صدوره، فهذا حتما حجة.

عن أحد المعنيين، فلا يقال الباكية ليست بعين أو الجارية ليست بعين، وقد فرغنا سابقا عن أمارية هذين الأمرين للوضع.

أما القول الثاني: وهو الاستحالة، فقد أستدل لعدم وقوع الاشتراك بوجوه:

الوجه الأول¹³¹: أن الوضع نشأ لحاجة وحكمة ضرورة أن الوضع فعل اختياري للفاعل المختار، وكل فعل اختياري لا بد أن ينشأ عن حكمة، والحكمة من الوضع هو التفهيم والتفهم، وكل وضع يتنافى مع هذه الحكمة لا يكون مقبولا ولا يصدر من الواضع الحكيم، وعلى تقدير القول بتحقيق الاشتراك خارجاً يلزم الإخلال بالحكمة؛ وذلك لأن الاشتراك يؤدي إلى الإجمال لخفاء القرائن، والإجمال في طرفٍ نقيضٍ من التفهيم والتفهم، فإذا انتفت حكمة الوضع الانحصارية في الاشتراك ينتفي الاشتراك..

هذا تقريب الاستدلال.

يجيب المصنف عن هذا الاستدلال:

أولاً: لا نسلم بأن الاشتراك يخل بالحكمة من الوضع؛ لأن المستشكل فرض أن القرائن دائماً تكون خفية فحتى مع القرينة يكون اللفظ المشترك مجملاً، وهذا بالوجدان باطل، فكثيراً ما يعتمد المتكلم على قرائن ظاهرة وواضحة، فلو قلت: رأيت عينا حزينة، لا يوجد أحد يتردد في أن المراد منها العين الباكية، إذ لا إجمال في البين لوضوح القرينة.

131 وهو الذي اقتصر عليه المصنف في هذا الكتاب.

ثانياً: إن الدليل المتقدم يتوقف على انحصار الحكمة بالتفهم والتفهم ليكون المجمل مخلصاً بالحكمة، ولا دليل على هذا الانحصار، بل الدليل قائم على عدمه فكثيراً ما تتعلق الأغراض العقلانية بالإجمال، فإن الإنسان قد يضطر إلى التعبير لكن لا يضطر إلى التفهم (كما عندما سُئِلَ: من هو أفضل أبو بكر أم علي عليه السلام؟ فأجاب: من كانت ابنته في بيته) اضطر إلى الكلام لكن لا يضطر إلى التفهم فتعلق الغرض بالإجمال.

فلما كانت الحاجات البشرية المقتضية للوضع متنوعة، ففي بعضها تحتاج إلى تفهم وتفهم، وفي بعضها تحتاج إلى الإجمال، لم تكن الحكمة منحصرة في التفهم والتفهم بل هي أعم من التفهم والتفهم .
وبهذا اتضح بطلان الرأي الثاني وهو القول بالاستحالة.

درس ٤٢:

ص ٣٥، قوله رحمه الله: (كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس محال كما توهم..)

أما القول الثالث: وهو التفصيل بين القرآن الكريم وبين غيره، ففي القرآن ممتنع الوقوع وفي غيره واقع.
فهنا دعويان:

الأولى: عدم الوقوع في القرآن.

الثانية: الوقوع في غيره.

أما مستند الدعوى الثانية: فنفس أدلة القائلين بوقوع الاشتراك..

وأما مستند الدعوى الأولى: فباعتبار أن المشترك إما أن يستعمل في القرآن مع القرينة أو بدون القرينة، فإن استعمل مع القرينة فيلزم التطويل من دون طائل، وإن استعمل بدون القرينة فيلزم الإجمال في خطاب الباري عزوجل، وكلا اللازمين لا يمكن الالتزام بهما.

أما أنه يلزم من استعماله مع القرينة التطويل من دون طائل، فباعتبار أن الباري عزوجل كان متمكناً من الإتيان بلفظ مختص، وعدوله عن اللفظ المختص إلى اللفظ المشترك المحتاج إلى قرينة يكون لغواً، وإن شئت التوسع فنقول:

إما أنه كان متمكناً من الإتيان باللفظ المختص، أو غير متمكناً؟، إن قلت: أنه غير متمكناً يلزم منه نسبة العجز إليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وإن قلت: أنه يتمكن من الإتيان باللفظ المختص ولكنه لم يفعل وجاء بالمشترك المحتاج إلى القرينة، يلزم منه التطويل من غير طائل، إذ مادام متمكناً من اللفظ المختص الذي لا يحتاج إلى قرينة فعدوله إلى المشترك لغواً، فلأجل ذلك يستحيل الاشتراك في القرآن الكريم.

أما أنه يلزم من استعماله بدون القرينة الإجمال وعدم فهم المراد وهذا يتنافى مع كون القرآن كتاب هداية ونور وأنه تبيان لكل شيء..

جواب المصنف: لنا أن نختار كلا الشقين ولا يلزم من ذلك محذور..

فإذا اخترنا الشق الأول: وهو استعمال المشترك مع القرينة فلا يلزم التطويل بلا طائل، بل إما أن ينتفي القيد والمقيد؛ أعني: (التطويل، وبلا طائل)، وإما أن ينتفي القيد دون المقيد

(التطويل)؛ وذلك لأن القرينة إما أن تكون مستقلة و متمحضة في القرينية، يعني: جيء بها لأجل مجرد القرينة، وإما أن تكون ذكرت لسبب آخر وفي نفس الوقت تصلح للقرينية. فإن كانت متمحضة للقرينية فنسلم حينئذ أنه يلزم التطويل¹³²، ولكن ليس بلا طائل لأنه قد يتعلق الغرض بتطويل الكلام كما لو كان الكلام مع الأجابة¹³³..

وأما إذا لم تكن القرينة مستقلة بل جيء بها لبيان مطلب آخر وفي نفس الوقت تصلح للقرينية، حينئذ لا يلزم التطويل فضلاً عن كونه بلا طائل، كما في القرائن المنفصلة لو قال في جملة (رأيت عينا)، وفي جملة أخرى أفاد مطلب آخر ولكن يصلح قرينة على تعيين المراد من العين، فهذا لا يلزم التطويل أصلاً..

ولنا أن نختار الشق الثاني وهو أن نأتي بالمشترك بلا اتكال على القرينة ويلزم الإجمال، فإن الغرض كما يتعلق بالآيات المبينة كذلك يتعلق بالآيات المجملة، وقد نصت الآيات على وجود المجملات في القرآن (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات).¹³⁴

إذاً هذا القول بكلا شقيه باطل..

¹³² فإن (رأيت عينا باكية) أطول من (رأيت بؤبؤاً)

¹³³ (وما تلك بيمينك يا موسى قال هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى)

¹³⁴ ولعل أحد النكات من وجود المجملات في القرآن، هو أن لا يقال: حسبنا كتاب الله، بل تبقى هناك حاجة من الرجوع إلى حجة الله.

القول الرابع: وهي النظرية القائلة بأن المشترك ليس فقط ممكن وواقع، بل هو واجب وضروري، إذ لولا الاشتراك لوقعنا في محذور..

بيان ذلك يتوقف على ذكر مقدمات:

المقدمة الأولى: أن المعاني التي تطراً على أذهاننا معانٍ غير متناهية لا حصر لها.

المقدمة الثانية: أن الكلمات في اللغة العربية متناهية.

أما **المقدمة الأولى** فبديهية، وأما **المقدمة الثانية** فباعتبار أن الكلمات مركبة من متناهي وهي الحروف الهجائية والمركب من متناهي متناهي.

المقدمة الثالثة: المتناهي لا يمكن أن يفي باللامتناهي، فلا بد من الجبران والجابر هو أن يكون للفظ الواحد أكثر من معنى حتى يحصل الجبران.

إذاً الاشتراك ضروري الوقوع لأجل أن يفي المتناهي باللامتناهي..

أجاب المصنف رحمة الله عليه عن هذا بوجوه:

الوجه الأول: إذا سلمنا أن المعاني غير متناهية فلا يكون الاشتراك جابراً؛ وذلك لأن الاشتراك بحاجة إلى تعدد وضع، والواضع إما واجب الوجود وإما ممكن الوجود، فإن كان الثاني فإن ممكن الوجود لا يستطيع أن يضع أوضاعاً غير متناهية لكي يفي بغير المتناهي، وإن كان الأول يعني الواضع واجب الوجود وإن كان ممكناً في حد ذاته لكنه ممتنع بالعرض؛ لأن الوضع مقدمة للاستعمال والإستعمال محدود

بزمان والمحدود بزمان لابد أن يكون متناهي، فالاشتراك حتى مع التسليم بالمقدمة الأولى لا يكون وافياً بذلك..
الوجه الثاني: لا نسلم أن المعاني غير متناهية، إذ المقصود من المعاني إما المعاني الكلية وإما الأعم من الكلية والمعاني الجزئية.

فإن كان الأول فهو متناهي.

وإن كان الثاني فإن الجزئيات لكونها مأخوذة بالقوة غير متناهية، لكن مع ذلك نستطيع أن نستغني عن الاشتراك اللفظي بالإشتراك المعنوي، بأن نضع للمعاني الكلية ولا نضع للجزئيات، فالاشتراك المعنوي يغنينا عن الاشتراك اللفظي؛ لأن الوضع للمعاني الكلية اشترك معنوي.

الوجه الثالث: لو تنزلنا وقلنا أن المقصود من اللامتناهي والامتناهي ليس المعنى الحقيقي، بل المقصود الكثرة والقلة (الامتناهي هو الكثير، والامتناهي هو القليل)، والقليل لا يفي بالكثير فنحتاج إلى تكثير الأوضاع حتى يفي القليل بالكثير..

والجواب: عندنا طريقة أخرى يفي بها القليل بالكثير من دون حاجة إلى تكثير الأوضاع، وهي الاستفادة من طريقة المجاز.

الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ص ٣٦، قوله رحمه الله: (إنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال..)
لماذا تعرضنا للأمر الثاني عشر مباشرة بعد الأمر الحادي عشر المرتبط بالاشتراك؟

الجواب: عن ذلك يرتبط لتاريخ تدوين هذه المسألة، فالعنوان الموجود لدى القدماء للمسألة الثانية عشر هو أنه: هل يجوز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى؟

إذاً لا بد أولاً أن ننقح إمكان الاشتراك، ثم نبحث عن جواز استعماله في أكثر من معنى، فلذا جاء هذا البحث بعد إثبات إمكان الاشتراك، يعني لو كان الاشتراك مستحيلاً لا معنى للبحث بعده حول جواز استعمال اللفظ المشترك.

إلا أن المصنف رحمه الله عليه غير العنوان من قولهم: (استعمال المشترك في أكثر من معنى..)، إلى قوله: (استعمال اللفظ في أكثر من معنى..)، فالمصنف عمم البحث إلى غير المشترك.

فتعبيره يشتمل على مصاديق ثلاثة:

الأول: استعمال المشترك من مصاديق استعمال اللفظ.

الثاني: استعمال اللفظ المختص الموضوع لمعنى حقيقي، في معنى حقيقي ومعنى مجازي.

الثالث: استعمال اللفظ المختص في معنيين مجازيين، ويصدق عليه استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ولا يصدق عليه استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى.

والسبب في عدول المصنف عن عنوان القدماء، أنه على تقدير القول بالاستحالة فهذه الاستحالة لا تختص بالمشترك بل تشمل غير المشترك، فلما لم يكن للاشتراك دخالة في الاستحالة بما هو اشتراك أعرض المصنف عن عنوان الاشتراك إلى عنوان اللفظ، فالكلام إذاً في استعمال اللفظ في أكثر من معنى..

الأقوال في المسألة كثيرة، الرئيسي منها أربعة، ثالثها الامتناع في المفرد والجواز في التثنية والجمع، ورابعها الامتناع على وجه الحقيقة والجواز على وجه المجاز، والأول الجواز مطلقاً، والثاني الإمتناع مطلقاً.

درس ٤٣:

تحرير محل النزاع:

قبل الشروع في بيان مختار المصنف نحن بحاجة إلى تحرير محل النزاع، وفي تحريرنا لمحل النزاع نتخذ المشترك كمثال، فنقول:

- ١- يستعمل المشترك ويراد منه أحد معنييه على وجه التعيين.
- ٢- يستعمل المشترك ويراد منه أحد معنييه لا على وجه التعيين.
- ٣- يستعمل المشترك ويراد منه كلا معنييه على نحو المجموع.
- ٤- يستعمل ويراد منه كلا معنييه على نحو الجميع.
- ٥- يستعمل ويراد منه كل واحد من معنييه على وجه الاستقلال.

فهذه أنحاء خمسة..

أما النحو الأول: فهو خارج موضوعاً عن محل البحث، إذ أن اللفظ قد أُستعمل في معنى واحد، وموضوع البحث هنا استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وكذا الحال في النحو الثاني: إذ أن الكثرة في النحو الثاني نشأت من سعة ما يحتمل أن يكون مراداً للمستعمل، وإلا فـالمستعمل قد استعمل في معنى واحد غاية لم يعين هذا الواحد، فالتكثر نشأ من قابلية الانطباق على أي واحد من المعنيين، ولم ينشأ من التكثر في الاستعمال، فلا ينطبق على هذا النحو استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وأما النحو الثالث: وهو أن يكون مستعملاً في جميع معانيه على نحو المجموع، فمثاله: لفظ (الشمس) وأريد منه مجموع القرص والشعاع – بناء على كون لفظ الشمس مشترك بين القرص والشعاع – بحيث كان كل واحد من هذين المعنيين في استعمال المستعمل جزء من المعنى المقصود كإطلاق لفظ (البيت) على مجموع عُرفِهِ..

وهنا أيضاً يخرج هذا النحو عن حريم النزاع؛ لأن المستعمل فيه اللفظ صار هو المجموع المركب، والمجموع المركب معنىً واحد، نعم التكثر إنما هو في أجزاء هذا المركب، ولكنه بحسب الفرض لم يستعمل اللفظ في الأجزاء، فلا توجد كثرة استعمال.

وأما النحو الرابع: فمثاله على مبنى من يقول إن صيغة الأمر موضوعة للطلب المنسجم مع الوجوب والاستحباب، فنطلق صيغة الأمر ونريد منها الجامع بين الحصتين، ففي هذا النحو وإن كان يوجد جهة تكثر باعتبار أن الجامع والكلي الطبيعي

له حصص، لكن هذا التكثر والتخصص لم يؤدي إلى استعمال اللفظ في الحصص كُلاً على حده، بل استعمل اللفظ ابتداءً في الجامع، وانطبق الجامع على حصصه من باب حكم العقل بوجود الجامع في حصصه لا من باب استعمال اللفظ في الحصص، فعلى هذا الأساس يكون النحو الرابع من مقولة استعمال المشترك في معنى لا في عدة معاني.

أما النحو الخامس: فباعتقاد المصنف أنه هو الداخل في محل النزاع، وهو استعمال اللفظ المشترك في كل واحد من المعنيين على وجه الاستقلال بحيث يكون اللفظ قالباً لكلٍ منهما مستقلاً عن قالبته للآخر، هذا حينئذٍ يكون من مقولة الكثرة الاستعمالية، أما في بعض الأنحاء السابقة قد تكون كثرة ولكن ليست ناشئة من الاستعمال..

إذا اتضح لدينا محل النزاع، نقول:

يختار المصنف رحمة الله عليه الاستحالة وأنه لا يمكن استعمال اللفظ لأكثر من معنى، والمحذور عند المصنف محذور عقلي لا عرفي، توضيح الدليل بحاجة إلى تقديم مقدمة **في بيان حقيقة الاستعمال:**

الاستعمال: عبارة عن إفاء اللفظ في المعنى، وهذا التعريف ناشيء مما أشار إليه الشيخ الرئيس والخاجة نصير الدين الطوسي..، حيث جعل اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى بحيث عندما يُلقى اللفظ لا يلتفت الذهن إلى اللفظ وإنما ينتقل مباشرة إلى المعاني، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن اللفظ بوجوده المتقوم بالكيف المسموع قد فني و صار مرآة لوجود

متقوم بالكيف المفهوم (أعني المعنى)، لكن للعلاقة الوضعية بينهما صار اللفظ كأنه عين المعنى، وهذا معنى ما يقال: من أن دلالة اللفظ على المعنى نشأت من كون اللفظ هو المعنى المعبر عنه بالهوهوية.

فإذا كانت حقيقة الاستعمال هو الفناء فيتضح لنا الوجه في استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يفنى في معنيين على نحو الاستقلال، وهذا بالتتام إذا أردنا تقريبه إلى الذهن يتم بتشبيهه بالمرآة الحسية..، فالمرآة لها قابلية أن تجمع صورتين معا فيها، لكن على وجه استعمال اللفظ في النحو الثالث من الأنحاء الخمسة المتقدمة بحيث تكون تكون إحدى الصورتين جزءاً من مجموع الصورة المنطبعة في المرآة وهذا خارج عن محل النزاع..

أما لو فرضنا أن المرآة قد انشغلت بصورة بتمامها بحيث أصبحت فانية في تلك الصورة فلا يمكن حينئذ أن تكون في نفس الوقت منشغلة بأخرى على وجه الاستقلال، إلا إذا كان الناظر للمرآة أحول العينين بحيث رأى المرآة مرأتين، فكان لكل مرآة صورة تخصها.. كذلك في مسألة اللفظ..

خلاصة وجه الاستحالة: أن اللفظ عندما يلحظ فانياً في معنى وقالباً له لا يمكن في نفس الوقت أن يلحظ فانياً في معنى آخر لإستحالة اجتماع اللحاظين.

نعم لو قلنا: إن حقيقة الاستعمال ليست هي الفناء والقالبية بل العلامية، فلا مانع حينئذ من الاستعمال في أكثر من معنى، فمثلا عندما يصدر صوت من لافظ هذا الصوت يكون علامة على وجود المصوّت وعلى حسن الصوت، فيجتمعان في

الذهن بشهادة صحة أن يقال صوت جميل، والجملة الحملية – كما تعلمون – تتوقف على تصور طرفيها، ولكن هذا شيء وقلبية اللفظ في المعنى شيء آخر..

بهذا البيان إتضح بطلان جميع الأقوال الأخرى على نحو الإجمال، اللهم إلا إذا رجعت بعض الأقوال الأخرى إلى الخروج عن حريم النزاع؛ يعني: إذا رجعت إلى الأنحاء الأربعة الأولى، فما دمنا نحافظ على محل النزاع أثبتنا الاستحالة، فجميع الأقوال الأخرى على نحو الإجمال تصبح باطلة.

وكذا الحال فيمن استشهد بالوقوع على الإمكان، فالبعض تتبع بعض الأشعار ووجد إنه أُستعمل فيها اللفظ في أكثر من معنى..، فما دامت الاستحالة العقلية قد ثبتت لا يكون الوقوع دليل على الإمكان إذ لا وقوع، فلا بد من تأويل ظاهره..¹³⁵

بعد وضوح بطلان سائر الأقوال الأخرى في الجملة، يشرع **المصنف في المناقشة التفصيلية للأقوال الأخرى:**

من جملة الأقوال ما ذكره الميرزا القمي رحمه الله من أنه لا يصح على وجه الحقيقة ويصح على وجه المجاز، وكذا الحال في مبنى صاحب المعالم لكن على اختلاف بين هذين العلمين..

¹³⁵ في بعض الأحيان يستدل الأخوند بالوقوع على الإمكان والبعض الأحيان ينكر، حتى لا يتصف الأخوند بالتهافت نعطيك هذه الضابطة: تارة نشك في الإمكان والإستحالة فيكون الوقوع دليلاً على الإمكان، وأخرى نجزم بالاستحالة فلا بد من تأويل ما ظاهره الوقوع، فمورد الاستدلال بالوقوع على الإمكان اذا ترددنا بين الإمكان والإستحالة.

أما الميزا القمي في القوانين فقد اختار أن اللفظ وإن وضع لذات المعنى بلا أي قيد، لكن هذا الوضع تحقق من قبل تحقق الواضع في حال وحدة المعنى.

ولعل منشأ ذلك يرجع إلى حقيقة تكون الاشتراك، فعلى نظرية المحققين من أن الواضع ليس شخصا واحدا وإنما الوضع حصل تدريجياً بحسب اقتضاء الحاجة بالهام من البارى عزوجل.

فبناء على ذلك يكون الاشتراك قد تكوّن من جمع اللغات، فمثلا قبيلة حمير وضعت لفظة (العين) للجارية، وقبيلة هذيل وضعتها للباكية فقط، ونحن عندما جمعنا اللغات حصلنا على لفظ موضوع لمعنيين، فبناءً على ذلك قبيلة حمير وإن كانت قد وضعت لفظة (العين) لذات الجارية، لكن الوضع حصل حال وحدة المعنى لا حال التعدد، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى الأوضاع توقيفية وتعبدية وشاهدها وجود استعمال صحيح في اللغة ووجود استعمال خطأ، فلو لم تكن الأوضاع توقيفية وتعبدية ما كنّا نقول هذا استعمال صحيح و هذا استعمال خطأ، فعندما يستعمل المستعمل لفظ (العين) في كلٍ من الباكية والجارية يكون قد ألغى تلك الخصوصية التي كانت متحققة في حال الوضع وهي وحدة المعنى..

هذا هو المسلك الذي يظهر من الميرزا القمي، فلذا لا يصح ذلك، نعم إن وجدت علاقة صح مجازاً وإلا اعتبر غلطاً.

يجيب المصنف رحمة الله عليه: بأن هذه الوحدة باعتراف هذه النظرية ليست قيداً في المعنى الموضوع له، باعتبار تضمن هذه النظرية لكون اللفظ قد وضع لذات المعنى غاية الأمر حال

الواضع حين الوضع تصور المعنى وحيدا من دون أن يكون لهذا اللحاظ دخالة في الموضوع له، فإذا كان الأمر كذلك فعندما تستعمل اللفظ في أكثر من معنى لم يلزم استعمال في غير ما وضع له؛ لأن قيد الوحدة ليس جزءا من الموضوع له، ولا دليل قام على لزوم مراعاة خصائص ظرف الوضع، يعني لو كان الواضع عندما وضع هذه اللفظة وضعها في الليل لا يصح استعمالها في النهار!!، لم يقل بذلك أحد ما دام الليلية و النهارية لم تكن قيدها للمعنى الموضوع له..، إذا لا يوجد مانع من هذا الاستعمال.

درس ٤٤:

ص ٣٧، قوله رحمه الله: (ثم لو تنزلنا عن ذلك، فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع..)
صاحب المعالم رحمة الله عليه اختار التفصيل بين المفرد من جهة، وبين التثنية والجمع من جهة أخرى..
 أما المفرد فقد ادعى فيه أن استعماله في أكثر من معنى وإن كان ممكنا، إلا أنه على نحو المجاز، وأما التثنية والجمع فاستعمالهما في أكثر من معنى صحيح على وجه الحقيقة..
فهنا دعويان:

- الدعوى الأولى: أن استعمال المفرد في أكثر من معنى

مجاز..، تقريب هذه الدعوى:

أن لفظ المفرد لكي يكون مختلفا عن التثنية والجمع لا بد أن يكون منشأ الاختلاف بينهما شيئا قد أخذ في الموضوع له، وإلا لو لم يكن الاختلاف بينهما قد نشأ من الموضوع له..، فلما لا

يصح أن نستعمل أحدهما مكان الآخر؟!، فعدم صحة استعمال المفرد مكان المثني والجمع كاشف عن أن الاختلاف بينهما إنما هو في الموضوع له..

ولمّا كان المفرد يشترك مع التثنية والجمع في المادة فلا بد أن يكون الاختلاف في أنه في المفرد قد أخذ قيد الوحدة والإفراد في المعنى الموضوع له، ف(رجل) – مثلاً – وضع للذكر المقيد بقيد الوحدة، و(العين) وضعت للمعنى المقيد بقيد الوحدة..

فإذا ثبت أن قيد الوحدة جزء من المعنى الموضوع له، فإذا استعملنا المفرد في معنيين نكون قد استعملنا اللفظ في غير ما وضع له؛ لأنه موضوع للمعنى بقيد الوحدة ونحن استعملناه للمعنى المتعدد فيكون مجاز..

لا يقال: إن المجاز بحاجة إلى علاقة..، فليس كل استعمال في غير ما وضع له يكون مجازاً بل قد يكون مجازاً وقد يكون غلطاً، إن كان معه علاقة فمجاز وإلا فغلط..

والعلاقة المتصورة في المقام هي علاقة الجزئية؛ أي: إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل (فالجزء هو الواحد، والكل هو الإثنان)، والحال أن في علاقة الجزئية نص العلماء على شرطين أحدهما: أن يكون التركيب حقيقياً كتركيب الإنسان من رقبة ويد ورجل..، والآخر: أن يكون الجزء لو انتفى ينتفى معه الكل..

والشرط الأول -فيما نحن فيه- منتفى لأن التركيب ليس حقيقي بل هو تركيب انضمامي (كنت لو حدي فجلس شخص عندي..)،

ومع اختلال الشرط الأول لا تكون هناك علاقة الجزئية فلا يكون مجازاً لانتفاء العلاقة، بل يكون غلطاً¹³⁶.

قلتُ: أن المستشكل خلط بين علاقة الجزئية وعلاقة الكلية، فما يشترط فيه هذان الشرطان هو علاقة الجزئية..، وما نحن فيه ليس من هذا الباب.. إذ لم ندعي إطلاق اللفظ الموضوع للواحد على الإثنين وأن الواحد جزء من الإثنين، بل ادعينا أن الموضوع له في المفرد مركب من جزئين، من ذات المعنى ومن قيد الوحدة، فاللفظ الموضوع لهذا المركب -الذي هو كل- أطلقناه على الجزء وهو ذات المعنى ورفعنا اليد عن قيد الوحدة..، فما نحن فيه من إطلاق اللفظ الموضوع لكل على الجزء لا العكس، والشرطان المذكوران في علم البيان هما شرطان لإطلاق اللفظ الموضوع للجزء كـ(الرقبة) على الكل (العبد).

وبهذا تم الكلام في إثبات الدعوى الأولى، وهي: أن إطلاق المفرد على أكثر من معنى مجاز..

- الدعوى الثانية: إطلاق التثنية والجمع على أكثر من معنى

يصح على وجه الحقيقة.

دليل هذه الدعوى: أن النحاة نصّوا على أن التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف، غاية الأمر في التثنية أخذ اللفظ من ناحية القلة والكثرة بشرط، بينما في الجمع أخذ من ناحية القلة بشرط لكنه من ناحية الكثرة لا بشرط¹³⁷..

136 هذا الإشكال سجله صاحب المعالم على نفسه و أجاب عنه..

137 أقل الجمع ثلاثة، وأكثره لاحد له..

فإذا كانت التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف، فقولنا: (رأيت عينين) بمثابة قولك: (رأيت عيناً و عيناً) فكون كل واحد منهما قد استعمل في معنى ولم يؤخذ قيد الوحدة في التثنية والجمع لكي يكون الاستعمال مجازياً عند التجرد عن قيد الوحدة، فثبت أن الإستعمال في التثنية والجمع على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز.. هذا تمام الكلام في تقوية ما ذهب إليه صاحب المعالم..

المصنف يناقش في كلا الدعويين:

إذا مضافاً إلى المناقشة التي تقدمت يوم أمس..، أنه بعد قيام البرهان على الاستحالة عقلاً .. فلا يفرق بين الإمكان على وجه الحقيقة أو على وجه المجاز، ولا يفرق بين المفرد وبين التثنية والجمع، اللهم إلا إذا رجع الاستعمال إلى ما هو خارج عن محل النزاع، كما سوف يأتي في توجيه كلام صاحب المعالم في التثنية والجمع [هذا الإشكال العام].

أما الدعوى الأولى: فباطلة لبطلان مبناها..، حيث أن هذه الدعوى – وهي صحة الاستعمال المجازي في المفرد – نشأت من البناء على أخذ قيد الوحدة في الموضوع له، وهذا الكلام تقدمت مناقشته في الأمر الخامس من المقدمة..

وبعبارة أخرى: أن قيد الوحدة يستحيل أن يؤخذ في المعنى الموضوع له؛ لأن وحدة المعنى إنما تكون ملحوظة في طور الاستعمال وما كان مأخوذاً في طور الاستعمال يستحيل أن يؤخذ في المعنى الموضوع له، ضرورة تأخر الاستعمال عن

الوضع، وما ينشأ من مرحلة متأخرة لا يمكن أن يكون مأخوذاً فيما هو في الرتبة المتقدمة..

وعلى هذا الأساس بنينا سابقاً أن الموضوع له في الحروف وفي الجمل الإنشائية والخبرية عام كالوضع، وأن الخصوصية الناشئة من قبل الاستعمال لا تؤخذ في الموضوع له، وعلى هذا الأساس بنينا سابقاً على أن الألفاظ موضوعة لذات المعاني لا للمعاني بقيد الإرادة.. 138

وهنا أيضاً بنفس الدليل نقول: أن لفظ (رجل) ولفظ (عين) – مثلاً – قد وُضعا لذات المعنى لا المعنى المقيد بقيد الوحدة، وصاحب القوانين التفت إلى هذه النقطة ولذا جعل اللفظ موضوعاً لذات المعنى لكن في حالة لحاظه منفرداً، فلأجل ذلك لم يأخذ قيد الوحدة في الموضوع له..

ونحن نوافق على ذلك، ولكن يلزم حينئذٍ -على تقدير رفع اليد عن الاستحالة العقلية- أن يصح الاستعمال على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز؛ لأن اللفظ قد وُضع لذات المعنى وذات المعنى كما هو موجود في الواحد موجود في المتعدد، فإذا رفعنا اليد عن الاستحالة العقلية يجب أن نقول أن الاستعمال يصح على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز.. هذا أولاً..

ثانياً: أنه لو تنزلنا وقلنا بأن اللفظ قد وُضع للمعنى بقيد الوحدة فلا نسلم – حينئذٍ – المجازية، لأن المجازية عند استعمال المفرد في أكثر من معنى -بإعتراف صاحب المعالم- نشأت

من إطلاق اللفظ الموضوع للكل على الجزء، وما نحن فيه ليس من مقولة الكل والجزء بل من مقولة المتباينين..

توضيح ذلك:

أن اللفظ إذا وُضع للمعنى بقيد الوحدة فيرجع إلى وضع اللفظ للمعنى بشرط شيء (الذي هو الوحدة)، يعني (رجل) وضع للذكر بشرط أن يكون وحيداً وعند استعماله في أكثر من معنى لا بد أن يُلاحظ بشرط عدم الوحدة، وبين الـ(بشرط شيء) والـ(بشرط لا) يوجد تباين، لا (كل) و(جزء) ضرورة أن الماهية المخلوطة مباينة للماهية المجردة..، فبناءً على ذلك لا يصح حتى الاستعمال المجازي..

وبهذا التوضيح لكلام المصنف يتضح بطلان ما أُشكل عليه في بعض الحواشي، وحاصل الإشكال:

أن غاية ما أثبته المصنف هو نفي علاقة (الكل) و(الجزء)، ونفي علاقة الكل والجزء لا يلزم نفي الاستعمال المجازي ضرورة أن نفي الأخص لا يلزم نفي الأعم.

وجوابه: أن صاحب المعالم اعترف أن هذه العلاقة هي علاقة الكل والجزء ولولاها لما كان هناك مجاز لذا طرح إشكال وأجاب عنه.

(هذه تمام الكلام في مناقشة الدعوى الأولى لصاحب المعالم)

وأما الدعوى الثانية لصاحب المعالم: وهي أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى يصح في التثنية والجمع على وجه الحقيقة.. إذا أردنا أن نفصل البحث بطريقة أخرى غير ما في الكتاب، فنقول: (وسوف نطبق ذلك على التثنية)

استعمال المثني على أنحاء ثلاثة :

النحو الأول: أن يستعمل في معنيين من سنخ واحد، كأن يقال: (رأيت عينين) ويراد منه باكيتان أو جاريتان، وهذا خارج عن محل النزاع قطعاً، إذ لم يستعمل اللفظ في أكثر من معنى؛ لأن التثنية مجموع مادة وهيئة وأستعملت المادة في معنى واحد وهو الباكية، واستفدنا التكرار في هذه المادة من هيئة التثنية أو من علامة (الألف والنون)، فلم نستعمل اللفظ في أكثر من معنى حتى نبحت أنه يصح أو لا يصح..

النحو الثاني: أن يستعمل المثني ويُراد منه ذاتان من طبيعتين، كما لو قلت: (رأيت عينين) وأقصد الباكية والجارية..

النحو الثالث: أن يُطلق المثني ويُراد منه بحسب المادة فردان من طبيعتين، وتكون علامة التثنية قد دخلت المادة التي أُريد منها هذا المعنى، وبما أن علامة التثنية تكرر ما يُراد من مدخولها فتصبح النتيجة أني رأيت أربعة عيون..، يعني عندما قلت: (رأيت عينين) قصدت من المادة (عين) فردين من طبيعتين (باكية وجارية)، ثم عندما دخلت (ألف) التثنية كررت ما قصدت فيصبح أربعة..

إذا أراد صاحب المعالم الإحتمال الثالث فجوابه واضح، فلا ينبغي أن يقول بالصحة على وجه الحقيقة؛ لأن المادة عند صاحب المعالم موضوعة للمعنى بقيد الوحدة، وأنت أردت من المادة فردين.. فيلزم أن يكون الاستعمال بحسب مبناه مجازياً لا أنه صحيح على وجه الحقيقة.. 139

درس ٤٥:

- إذا كان مقصود صاحب المعالم هو النحو الثاني، فيرد

عليه إشكالان:

الإشكال الأول: أن المتبادر لغة وعرفاً من المثنى هو تكرر فردين من طبيعة واحدة، توضيح ذلك:

أن المثنى له مادة وله هيئة، وهو بمادته عين المفرد، والمفرد عند صاحب المعالم -بحسب الفرض- قد وُضع للمعنى بقيد الوحدة، وهيئة التثنية أو أداة التثنية ك(الألف والنون) موضوعة -بحسب الفرض- للتعدد، والأدوات قاطبة في اللغة العربية تؤثر أثرها فيما يُراد من مدخولها.. ك(الألف واللام) فإنها تترك الأثر وهو التعريف على ما دخلت عليه، وأداة التثنية من هذا القبيل..

إذا كانت هذه الأداة قد وضعت لتكرر ما يُراد من المدخول، والمدخول - بحسب الفرض - يراد منه طبيعة واحدة؛ لأن المدخول هو المفرد والمفرد عند صاحب المعالم مقيد بقيد الوحدة فلا بد أن نكرر هذه الطبيعة الواحدة، فمن أين أُستعمل المثنى في فردين من طبيعتين؟، فإن هذا بلحاظ الهيئة وإن لم يوجد فيه تجوز، لكن بلحاظ المادة فيه تجوز، فلا نسلم أن الاستعمال يكون حقيقياً..

والشاهد على أن أداة التثنية لتكرار المعنى الواحدة المراد من المدخول: أولاً: هو التبادر، وثانياً: أن النحاة تسالموا على أن ما كان مثل (الأبوين، والقمرين، والعُمَريين) من ملحقات المثنى وليس من المثنى، وكونها من ملحقات المثنى لأن المكرر ليس من نوع واحد، فالأبوان للأب والأم، والعُمران

لعمر وأبي بكر، والقمران للشمس والقمر، فجعلوه من ملحقات المثنى، وهذا بدوره شاهد على التبادر الذي نقول به.. إن قلت: أن هذا الشاهد معارض بشاهد آخر.. وهو التثنية في الأعلام الشخصية، حيث يقال: (زيدان) مع أن كل واحد منهما مغاير للآخر، مع أنه بإتفاق النحاة (الزيدان) من المثنى وليس من الملحقات.

قلت: تثنية الأعلام الشخصية لا تصلح للنقض، باعتبار أن المراد من المفرد هو المسمى بـ(زيد)، وهذا المعنى هو الذي تكرر، فعندما يقال: (رأيت زيدين) يعني رأيت مسمين بزيد..، فإذا أولنا العلم الشخصي بالمسمى يكون التكرار بحسب اللفظ وبحسب المعنى، بخلاف (القمرين) إذ لا يوجد فيهما تكرار لا بحسب اللفظ فهما شمس وقمر، ولا بحسب المعنى فمعنى الشمس يختلف عن معنى القمر.

ملاحظة:

هذا الجواب الذي ذكره المصنف عن النقض بالأعلام الشخصية ذكره صاحب المعالم بعبارة مختصرة، حيث قال: (وتأويل الاسم بالمسمى فيه تعسف وتكلف)، فأجاب عن ما أجاب به المصنف، فكان ينبغي للمصنف أن يبطل هذا الجواب..

أما **التكلف** الذي ذكره صاحب المعالم فيشير بذلك فيه إلى أن تأويل الإسم بالمسمى يؤدي إلى: صيرورة تثنية الأعلام وجمعها من الاستعمالات المجازية، مع أننا لا نشعر بالمجازية..

وأما **التعسف** فيشير بذلك إلى أن تأويل الاسم بالمسمى يؤدي إلى تالي فاسد، وهو صيرورة تثنية الأعلام الشخصية نكرات لا معارف، بيان الملازمة:

أن العلم الشخصي إنما اكتسب التعريف من تعيين الاسم فلو أولناه بالمسمى يصبح نكرة لا تعين فيه، والإلتزام بمنكرية الأعلام الشخصية واضح البطلان.

هذان إشكالان سجلهما صاحب المعالم على من أول الاسم بالمسمى، إلا أن المصنف لم يتعرض للجواب عن هذين الإشكاليين بحسب الظاهر.

الإشكال الثاني: أن التثنية إذا كانت في قوة تكرار الواحد بالعطف، ف(عينان) بمعنى عين وعين.. فكما إذا قيل: (رأيت عيناً وعيناً) وأريد من العين الأولى غير ما أريد من العين الثانية، لا يكون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى بل عندنا لفظان كل واحد استعمل في معنى..

فكذلك الحال على اختيار الوجه الثاني فتكون أداة التثنية هي التي دلت على التكرار فيخرج هذا الوجه عن محل النزاع ولا يكون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

* أداة التثنية دلت على التكرار فيصبح (رأيت عينين) بمنزلة (رأيت عيناً وعيناً)، فكما أن (عيناً وعيناً) كل واحدة استعملت في معنى، و(الألف والنون) دلت على التعدد فيكون هذا الذي دلت عليه كل واحد استعمل في معنى فيخرج عن محل النزاع.

- أما لو أريد الوجه الثالث:

فهو داخل في محل النزاع، ولكن لا نسلم ما ذكره صاحب المعالم من كون الإستعمال حقيقياً بل يكون الاستعمال مجازياً؛ لأن علامة التثنية تكرر المدخول، فالمدخول إن كان واحداً بعلامة التثنية يصبح إثنين، فلما صار أربعة يكشف ذلك عن أن المدخول أُستعمل في إثنين، والمفروض أن المدخول مفرد والمفرد وُضع للمعنى بقيد الوحدة..

فإذا أُريد من المدخول إثنان رفعنا اليد عن قيد الوحدة، فيصبح من استعمال اللفظ في غير ما وُضع له فيكون مجازاً¹⁴⁰..

بقي الكلام في دفع وهم:

أما الوهم، فحاصله: أنك أيها المصنف قد أتعبت نفسك في البرهان على الاستحالة، والحال أننا عندنا أخبار متواترة تدل على الوقوع، وهي أخبار وردت في أن للقرآن بطوناً (في بعضها سبعة وفي بعضها سبعين)، وكون الآية لها عدة بطون معناه أن الآية أُستعملت في هذه البطون والمعاني، فيكون من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى..، وأكبر دليل على الإمكان الوقوع.

وأما دفع الوهم، فحاصله: أن دليل الوقوع لا يكون دائماً دليلاً على الإمكان، توضيح ذلك:

١- تارة يكون لدينا شك في إمكان الشيء وامتناعه، فيأتي دليل بظاهره يدل على الوقوع، حينئذٍ يمكن لنا أن نتمسك بهذا الدليل لإثبات الإمكان، وذلك لتمامية المقتضي وفقدان المانع..

140 يعني لو تنزلنا عن الاستحالة العقلية يكون الاستعمال استعمالاً مجازياً.

أما **تمامية المقتضي** فهو الظهور والظهور حجة، وأما **فقدان المانع** فلأن ما يوجد عندنا هو الشك في الامتناع، والشك في الامتناع ليس حجة على الامتناع ليعارض حجية الظهور.. وهذا نظير ما فعله الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في الرسائل في بحث التعبد بالظن عندما تمسك بأصالة الإمكان (إذا شكنا بين الإمكان والوقوع ولم نحسم المشكلة نستطيع أن نأخذ بظهور آية النبأ أو النفر..).

٢- أن يقوم دليل على الامتناع وفي نفس الوقت يرد دليل على الوقوع، ويكون دليل الوقوع قطعياً من جميع الجهات، **حينئذٍ** يدعونا ذلك إلى إعادة النظر في مقدمات برهان الامتناع، فقد لا نستطيع دفعها من باب الشبهة في مقابل البديهة فتكون البديهة الدليل القطعي على الوقوع والبرهان شبهة، أو يقع التعارض بينهما..

٣- يكون عندنا برهان على الامتناع ودليل ظاهره الوقوع، وما نحن فيه من قبيل الثالث..، **حينئذٍ** حتى لو كان الدليل ظاهراً في الوقوع يجب أن نرفع اليد عن هذا الظهور؛ لأن الظهور لا يصادم البرهان..

وأما كون ما نحن في من الظهور لا من الدليل القطعي باعتبار أنه يوجد لأخبار البطون احتمالات أخرى لا تكون من باب استعمالات اللفظ في أكثر من معنى، من جملة هذه الاحتمالات¹⁴¹..

141 الشيخ معين سوف يبدأ من الاحتمال الثاني من احتمالات الكتاب.

الاحتمال الأول: [الثاني في الكتاب] أن المقصود من البطون هي المعاني الإلترامية، والاستعمال في أكثر من معنى يتم في المعاني التي تكون في عرض واحد، والمعاني الإلترامية معاني طويلة؛ لأن اللازم متأخر رتبة عن الملزوم (بينهما طويلة)..

ولتقريب الفكرة إلى الذهن نمثل على ذلك بالكناية..، فإن قولنا: (زيد كثير الرماد) عند المحققين من علماء البيان والأصول أن الكناية من باب الاستعمال الحقيقي، بمعنى: أن كثرة الرماد لم تستعمل في الكرم لتكون مجازاً بل أستعملت في معناها الذي يؤدي إلى انتقال الذهن إلى لازم المعنى، فلازم المعنى أريد من الملازمة البيّنة لا أن اللفظ قد استعمل فيه..

وما نحن فيه (البطون) من هذا القبيل، فقوله تعالى: (وضع الميزان) استعمل في الميزان المعروف، لكن وضع الميزان المعروف له مداليل إلترامية مرادة للمتكلم من دون أن يستعمل اللفظ في كلٍّ من اللازم والملزوم، **وعليه** فلم تستعمل الآية إلا في معنى واحد، نعم بقية البطون أريدت من الآية لا من باب الاستعمال نظير الكناية..

الاحتمال الثاني: [الأول في الكتاب] في الحواشي استظهروا من كلام المصنف أنه قد أريد من البطون المعاني المستحضرة في ذهن المستعمل وإن لم يُستعمل فيها اللفظ، فمثلاً عندما أردت أن أقول: (أسد) حضر في ذهني الذئب والملك والملكة والأمير، ولكن عند الاستعمال استعملت اللفظ في واحدٍ من المعاني، فليس من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى بل

اللفظ استعمل في معنى وحضرت سائر المعاني من باب
تداعي المعاني¹⁴²..

هذا ما حُمل عليه كلام الماتن، فأشكّل عليه بأن هذا ينافيه
ظهور أخبار البطون..، ولكن باعتقادي أن مقصود المصنف
شيء آخر، وأنه يريد أن يقول بأن البطون حقائق عينية
خارجية وليست من باب استعمال اللفظ في المعنى..، وهي
نظرية في البطون تبناها العلامة الطباطبائي رحمة الله عليه
فيكون المصنف قد سبقه إلى هذه النظرية، أما شرح هذه
النظرية.. فقد ضعف الطالب والمطلوب والأستاذ¹⁴³..

¹⁴² طبعاً تداعي المعاني يفترق عن الدلالة اللزومية، في اللزوم ليست مسألة تداعي
معاني بل علة ومعلول، أما تداعي معاني قد لا يكون لهما ربط..

¹⁴³ كتبت مقالة حول هذا الموضوع تحت عنوان (الجري و التطبيق عند مفسري
الإمامية) الشيخ معين. نهاية درس 45 .

الأمر الثالث عشر: المشتق.

درس ٤٦:

ص ٣٨، قوله رحمه الله: (أنه قد اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال..)

يقع الكلام في المشتق وهو البحث الأخير من المباحث التي قدمها المصنف قبل الشروع في المقاصد..

❖ ما هو المشتق؟

الاشتقاق في اللغة بمعنى: أخذ الشيء من شيء، ولذا يقال: اشتق النهر من الوادي، بمعنى: أخذ منه وجرف منه جزءاً.. بينما الاشتقاق في الاصطلاح النحوي هو أيضاً أخذ شيء من شيء، لكن لا مطلق الأخذ وإنما بشروط مخصوصة، فيستفاد من كلماتهم أن الاشتقاق والأخذ يتقوم بشروط ثلاثة:

الأول: الاتحاد في الحروف، وبه يخرج ما يسمى باصطلاح بعض الأدباء الاشتقاق الأكبر، كما لو وجدت كلمتان متحدتان في المعنى ولكن بينهما تغاير في الحروف.

الثاني: الاتحاد في الترتيب، وبه يخرج ما يسمى بالاشتقاق الصغير، وهو ما لو وجد اتحاد في الحروف لكن في الترتيب يوجد تقديم وتأخير ك(ملك، كلم)، من ناحية الحروف يوجد اتحاد ولكن من ناحية الترتيب لا يوجد اتحاد، ومن هنا نفهم أن هذا التعريف للاشتقاق مختص بما يسمى عند بعض الأدباء بالاشتقاق الأصغر.

الثالث: الاتحاد في المعنى الأصلي، فلا يمكن الاتحاد في تمام المعنى بين المشتق والمشتق منه؛ لأن فائدة الاشتقاق هي إضافة معنى زائد على المعنى الأصلي، فمثلاً عندما نشق

ضارب من ضَرَبَ أو من يضرب¹⁴⁴، فضارب في أصل معنى الحدث يوجد بينهما اتحاد ولكن أفاد معنى زائد وهو صدوره من فاعل ما¹⁴⁵.

❖ اختلف العلماء منذ القديم في أن المشتق هل هو حقيقة في خصوص التلبس بالمبدأ في الحال، أم أنه أعم من المتلبس والمنقضي؟

عندما نريد أن نستعمل لفظة (ضارب) التي هي من المصاديق المتيقنة للمشتق الأصولي، فهنا ثلاث صور:

١- نطلقها على إنسان متلبس ومتصف بالفعل حين الإطلاق بصفة الضرب، لا شك أن هذا الاستعمال يكون على وجه الحقيقة.

٢- نطلق هذه الكلمة على ذات سوف تتلبس بالصفة في المستقبل، نقول: (زيد ضارب) نقصد الآن هو ضارب والحال أنه سوف يضرب غداً، اتفقوا على أن هذا الاستعمال يكون استعمالاً مجازياً.

٣- نطلق هذا المشتق على من كان متلبساً بهذه الصفة في الزمن الماضي، فنقول: (زيد ضارب) باعتبار إنه كان ضارب.

هذه الصورة الثالثة هي محل النزاع عند علماء الأصول، فهل هذا الاستعمال على وجه الحقيقة أم أنه على وجه المجاز؟ فمن اختار أن هذا الاستعمال على وجه الحقيقة يكون قد اختار أن المشتق قد وُضع للأعم من المتلبس بالفعل وممن انقضى عنه التلبس، ومن اختار أن المشتق استعماله في المنقضي على

144 على الخلاف في أن أصل الاشتقاق هل هو المصدر أم الفعل المضارع.

145 سوف يأتي بعد قليل أن الاشتقاق عند علماء الأصول يغير الاشتقاق عند علماء النحو مغايرة العموم من وجه، فالنسبة بين المشتق الأصولي و المشتق النحوي هي نسبة العموم و الخصوص من وجه.

وجه المجاز يكون قد اختار أن المشتق وضع لخصوص المتلبس. 146

قبل أن يشرع المصنف في بيان المختار أن المشتق قد وُضع لخصوص المتلبس أو للأعم، يرى أنه من المناسب أن نتعرض لجملة من البحوث التمهيدية التي تسلط لنا الضوء وتساعدنا للوصول إلى نتيجة منطقية.

البحث التمهيدي الأول: في تحديد المشتق في علم الأصول. على مستوى المصاديق التي وصلت عند النحاة إلى اثني عشر مورداً، فهل المشتق الأصولي يشمل تمام هذه المصاديق ولا يشمل غيرها لتكون النسبة هي نسبة التساوي، أو أنه يشمل تمام هذه المصاديق ويشمل غيرها ليكون المشتق الأصولي أعم مطلقاً من النحوي، أو أن الأمر بالعكس ليكون المشتق النحوي أعم مطلقاً من المشتق الأصولي، أم أنهما يلتقيان في بعض المصاديق ويختلفان في بعض المصاديق لتكون النسبة العموم والخصوص من وجه..

هذا البحث بهذه الكيفية لم يكن مطروحاً عند القدماء وإنما أثير عند المتأخرين فلذا نجد أن بعض المتأخرين لاستكشاف النسبة تارة يستشهد بإطلاق عنوان المشتق عند القدماء ليستفيد من ذلك أن المشتق الأصولي هو النحوي، والبعض يستشهد بأمثلة القدماء ليستكشف من التمثيل أن المشتق الأصولي ينحصر بالأمثلة المحدودة فيكون أخص.

الآن نريد أن نتعرف على مختار المصنف:

يرى المصنف أن المشتق الأصولي ليس هو مطلق ما يسمى بالمشتق في النحو، عند النحاة انقسمت الكلمة إلى مشتق

146 لكن لا تتوهم من هذا الكلام أن الأقوال منحصرة بالنفي و الإثبات، بل يوجد أقوال أخرى و تفصيلات كما سوف يأتي في خلال البحث.

وجامد، و **عرفوا المشتق** - في قبال الجامد - أنه ما له وضع شخصي بلحاظ مادته و نوعي بلحاظ هيئته، وسابقاً ذكرنا أن الهيئات لا يمكن أن توضع بالوضع الشخصي لتكثرها في ضمن المواد ولذا توضع بالوضع النوعي، بينما الجوامد منحصرٌ الوضع فيها بالوضع الشخصي فلا نستطيع أن نضع وضعاً نوعياً لأن مادته مشخصه فنتصور ذات المعنى ونضعه للمعنى.. فالوضع بنفسه يسمى بالوضع الشخصي، وإذا تصوته في ضمن قالب عام يحكي عنه وعن غيره نسميه بالوضع النوعي.

وقد قسموا المشتق إلى قسمين:

الأول: ما كان جارياً على الذات ويحمل على الذات وكان له في الخارج ما بإزاء، مثلاً قولنا في اسم الفاعل: (زيد ضارب) فإن هذا المشتق يجري على الذات بلحاظ اتصاف الذات بخصوصية ما، فيقال: (زيد ضارب، مضروب)

الثاني: ما كان يمكن أن يحمل على الذات لكن مع كونه مركباً من حدث وزمان كالأفعال (الأمر، الماضي، المضارع بناء على أنه مشتق لا أصل الاشتقاق) والجامد ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما كان عنواناً منتزِعاً عن مقام الذات، كقولنا: (إنسان حجر)، (حجر) عندما نحمله على هذه الذات الخارجية هو ليس مضافاً إلى الذات كإضافة البياض إلى الجدار، بل هو عنوان منتزِع من نفس هذه الذات، كذلك الإنسان بمعنى أن هذا العنوان الجامد في الحقيقة من ذاتيات الذات.

الثاني: ما كان غير منتزِع عن مقام الذات، وإنما من باب تحلي الذات بخصوصية ما انتزَعنا هذا العنوان، كعنوان: (الحر، الرق، الزوج، الزوجة..).

إذا المشتقات تنقسم إلى قسمين، والجوامد تنقسم إلى قسمين.

بنظر المصنف: أن المشتق الأصولي أخذ قسماً من المشتق النحوي وقسماً من الجامد النحوي، فما لم يكن من قبيل الأفعال عند المصنف هو من المشتقات الأصولية (يعني القسم الأول من المشتق النحوي)، وما كان من الجوامد من القسم الثاني – بنظر المصنف – يدخل في المشتق الأصولي..

*طبعاً سوف يأتي في أواخر البحث أن القسم الأول من المشتق النحوي ليس بأكمله داخلاً في المشتق الأصولي، بل المصنف يضيف شرطاً خلاصته:

يشترط في المشتق الأصولي أنه إذا زال لا يؤدي إلى زوال الذات؛ إذ لو أدى إلى زوال الذات فلا معنى لعنوان النزاع، ولا معنى للقول: (هل المشتق حقيقة لمن انقضى عنه) فإذا انقضى عنه لم يبقى شيء حتى نبحت عنه حقيقة أو لا..

وعلى هذا الأساس كلمة الناطق التي هي في اللغة اسم فاعل من النطق، إذا أخذت بعنوان الفصل المنطقي تكون خارجة عن محل النزاع؛ لأن الفصل إذا زال لا تبقى الذات، لأنه من الذاتيات والذاتي إذا زال لا يبقى نزاع إطلاقه على الذات حقيقة أو مجاز فلا يوجد ذات.

*بناءً على ذلك تكون النسبة بين المشتق النحوي والمشتق الأصولي – بنظر لمصنف – **العموم والخصوص من وجه**.
والمتحصل من تمام هذا الكلام: أن المشتق الأصولي يشترط فيه شرطين:

الشرط الأول: أن يكون مما يجري على الذات ويصح أن تتصف به الذات بأي نحوٍ من أنحاء الاتصاف.¹⁴⁷

147 أنحاء الاتصاف مختلفة تارة تكون على نحو الصدور مثل ضارب، وأخرى على نحو الحلول مثل عالم، وثالثة تكون على نحو الملكة مثل مجتهد، ورابعة تكون على نحو الحرفة مثل نجار

الشرط الثاني: - الذي سوف يأتي - أن يكون الوصف الاشتقاقي إذا انتفى لا يؤدي إلى انتفاء الذات.
رأي صاحب الفصول:

صاحب الفصول وافق المصنف في جزء من كلامه وخالفه في جزء آخر، فيرى صاحب الفصول أن اسم الفاعل والصفات المشبهة التي تناظر اسم الفاعل¹⁴⁸ هي المشتقات الأصولية وغيرها ليس من المشتقات الأولية.
ويستدل على هذا المدعى بوجه:

الوجه الأول: أننا إذا رجعنا إلى القدماء نجد أنهم عندما يبحثون عن المشتق يمثلون له باسم الفاعل، وتقريب الاستدلال: أنه قد ثبت في المنطق أن التعريف قد يُكتسب من التمثيل كما أنه قد يُكتسب من التقسيم، وهذا ما يسمى بالتعريف بالمثل، وعلماء الأصول عندما ذكروا المشتق في كلماتهم ومثلوا له من دون أن يعرفوه نستكشف من ذلك أن هذا المثل هو المعرف للمشتق الأصولي، فحينئذٍ يصلح كدليل لحصر المشتق الأصولي بأسماء الفاعلين وما شابه ذلك من الصفات المشبهة.
جواب المصنف:

أن ما ذكره صاحب الفصول إنما يكون له وجه في مورد يكون علماء الأصول قد ابتكروا اصطلاحاً وتسمية، فلو لم يكن للمشتق سابقة قبل الأصول، ثم ذكروا عنوان المشتق ومثلوا له حينئذٍ نقبل أن هذا تعريف بالتمثيل، لكن لما كانت هذه الكلمة لها سابقة في المباحث الأدبية فلا يكون ذكر المثل للحصر وإنما لمجرد التمثيل، فحينئذٍ لا نستطيع أن نستفيد من تمثيلهم للمشتق في علم الأصول باسم الفاعل أنهم يحصرون النزاع باسم الفاعل.

148 مثل: (طاهر القلب جميل الظاهر).

درس ٤٧:

الوجه الثاني: ذكر أن سائر المشتقات النحوية لها معانٍ تقتضي الخروج عن محل النزاع، مثلاً اسم المفعول كـ(مقتول) نجد أن العرف يطلقه بلا عناية على من هو مقتول الآن أو من قتل في الزمن الماضي، فيقال للجثة: هذا مقتول زيد سواءً قد قتل الآن أو قتل في الزمن الماضي..، فمسلمية الإطلاق العرفي على الأعم شاهداً على خروجه عن محل النزاع. هذا الدليل يعلق عليه المصنف بقوله: (وهو كما ترى)، وحاصل الإشكال:

أن هذا البيان وإن كان موجباً لخروج اسم المفعول – مثلاً- عن محل النزاع فهو بذاته يجري في اسم الفاعل، فإن (قاتل، مقتول) من المعاني الإضافية التي إذا صدق أحدها لا بد أن يصدق الآخر فالمقتول لا بد له من قاتل فإذا صدق المقتول يصدق القاتل، فإذا كان لفظ المقتول خارجاً عن محل النزاع فلا بد أن يكون كذلك لفظ القاتل. 149

الوجه الثالث: أن بعض المشتقات النحوية وألفاظ المهن والصناعات اطلاقها من دون عناية على المنقضي من المسلمات كأسماء الآلة – مثلاً- فهذه الآلة التي في جيبني تسمى مفتاحاً بلا عناية مع عدم اشتغالها بالفتح، والطبيب تصدق على من تلبس بالمبدأ وإن كان الآن نائماً وغير مشغول فعلاً بالطبابة، فهي خارجة عن محل النزاع.

يجيب المصنف رحمة الله عليه: أن صاحب الفصول في الحقيقة لم يتضح له معنى التلبس بالمبدأ، وأن تلبس كل شيء بحسبه ففي بعض المباديء قد يقصر التلبس وفي بعضها قد يطول وذلك لاختلاف أنحاء التلبس، فبعض المباديء يؤخذ التلبس فيها على نحو الفعلية مثل (ضارب، وأكل)، وبعض

المباديء يؤخذ التلبس فيها على نحو الملكة كالاكتفاء، وبعض المباديء يؤخذ التلبس فيها على نحو الشائبة كالمفتاح فإنه وُضع لكل آلة من شأنها أن تفتح..

فإذا كان الأمر كذلك، ففي الأمثلة التي جعل صاحب الفصول اطلاق المشتق فيها على المنقضي بلا عناية هي أمثلة خاطئة، إذ لا يوجد فيها اطلاق للمشتق على المنقضي حتى نبحت أنه مع العناية أو بدون العناية..، فاطلاق المفتاح على ما كان في جيبى ليس اطلاقاً على ما انقضى عنه التلبس فإن تلبس هذه الآلة بالمبدأ - وهو الفتح - لم يؤخذ على نحو الفعلية بل أخذ على نحو الشائبة، وهذه الآلة وهي في جيبى متلبسة بالمبدأ لا أنه انقضى عنها التلبس، وكذلك النجار وهو نائم متلبس بالمبدأ لا أنه انقضى عنه التلبس، لأن التلبس بهذا المبدأ أخذ على نحو المهنة أو الحرفة والامتهان والاحتراف صادق وهو نائم..

نعم لو قال لنا صاحب الفصول أن كلمة المفتاح تطلق على هذه الحديدية بعد انصهارها وذوبانها وصيرورتها (علاقة للملابس) مثلاً وأنها تطلق بلا عناية لكان كلامه صحيحاً، لكن الإشكال في الصغرى وهو الصدق بلا عناية، وكذلك الطبيب الذي غير المهنة وصار نجاراً أو المجتهد الذي زالت عنه الملكة..

فالأمثلة التي جاء بها صاحب الفصول نسلم معه أنها تطلق وبلا عناية ولكن ليس مصاديق المنقضي بل ما زال التلبس حاصلًا..

إذا ثبت لدينا إلى الآن أن كل مشتق نحوي من القسم الأول وهو ما يجري على الذات - بنظر المصنف - يدخل في المشتق الأصولي، ومن الجوامد أدخل المصنف في المشتق الأصولي ما كان من القسم الثاني، أي: ما يجري على الذات من دون أن يكون منتزعاً عن مقام الذات ك(الزوج والزوجة والتاجر) بناءً

على عدم أخذ المعنى الحرفي فيه، بنظر المصنف هذا النوع من المشتقات داخل في محل النزاع، و ذلك لوحدة المناط، فما دام المناط في المشتق هو الجريان على الذات مع بقاء الذات في حالتي التلبس و الانقضاء فكما يجري النزاع في ضارب يجري في زوج، فإن الزوجية لو انقضت عن هند تبقى هند، كما لو انقضى الضرب عنها تبقى.. فالمناط واحد.

إن قلت: إن دخول هذا النوع من الجوامد في محل النزاع يتنافى مع إطلاق الفقهاء والأصوليون القدامى للفظ المشتق من دون قرينة، فإن استعمال الأصولي لكلمة كانت تستعمل عند غيره من دون أن ينبه على اصطلاح خاص له يكون قرينة على أنه يريد الاصطلاح السابق عليه..

قلت: أولاً: لو سلمنا ذلك فإن هذا النوع من الجوامد يلزم أن يخرج عن التسمية والاصطلاح، لكنه يلزم أن يدخل حكماً في المشتق لوحدة الملاك والمناط..

ثانياً: إذا رجعنا إلى كلمات الفقهاء والأصوليين نجد بعض الأمثلة على المشتق وهي من قبيل القسم الثاني من الجوامد.. فخر المحققين في الإيضاح في فرع من كان عنده زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة، وأرضعت الكبيرتان الصغيرة على التعاقب، فإن الصغيرة تحرم لصيرورتها بالإرضاع بنت الزوجة، ولكن في حرمة الكبيرة الثانية اشكال يبتني على المشتق، فإن قلنا بأن المشتق موضوع لخصوص المتلبس فلا تحرم الكبيرة الثانية لأنها عندما أرضعت الصغيرة لم تكن الصغيرة تسمى زوجة لأنها حرمت بإرضاع الكبيرة الأولى، أما لو قلنا بأن المشتق قد وضع للأعم فيصدق على الصغيرة زوجة ويصدق على الكبيرة أم الزوجة فتحرم..

إذاً في هذا المثال بُني التحريم وعدمه على المشتق والزوجة ليست من المشتقات النحوية وإنما هي من القسم الثاني من الجوامد..

إذاً لا نسلم بعدم وجود قرينة على مخالفة الأصوليين لاصطلاح النحاة.

ص ٣٩، قوله رحمه الله: (...بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي ولو كان جامداً، كالزوج والزوجة والرق والحر) بعض أفاضل تلامذة المصنف ينقل أنه في محضر الدرس شرح لهم مقصوده من العرض والعرضي، العرض والعرضي في المنطق يطلق على المبدأ وعلى المشتق فالمبدأ وهو البياض عرضي والمشتق وهو الأبيض عرضي.. لكن هنا ليس مقصود المصنف لأن العرض المنطقي لا يجري على الذات لا تقول (الإنسان بياض) فهو حتماً ليس بمشتق.. فلأجل ذلك المصنف في محضر الدرس صرح المقصود بالعرض والعرضي، بأن المقصود منه ما كان وصفاً متأسلاً فهو عرض، وما كان وصفاً اعتبارياً لا وجود له في الخارج فهو عرضي، الوصف المتأصل البياض في الأبيض له وجود مستقل، وما كان أمراً اعتبارياً مثل الملكية فهي ليس لها وجود متأصل في الخارج فهي أمر اعتباري..

درس ٤٨:

ص ٤٠، قوله رحمه الله: (فعليه كلُّ ما كان مفهومه منتزعاً من الذات، بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجية عن الذاتيات..) تحصل مما تقدم أنه يعتبر في دخول الكلمة في محل النزاع في المشتق الأصولي ركنان:

الركن الأول: أن يكون المشتق مما يجري على الذات بنحو من أنحاء الجريان.

الركن الثاني: أن يكون للذات بقاء بعد انقضاء التلبس.
فبالركن الأول أخرجنا بعض المشتقات النحوية كالأفعال والمصادر -كما سوف يأتي، وأدخلنا بعض الجوامد مما يصح جريانه على الذات سواء كان عرضياً، أو عرضاً، أو عرضاً بالمعنى الأعم الذي ذكره المصنف..

وما الركن الثاني فبواسطته نخرج بعض الجوامد عن حريم النزاع، وهو ما كان منتزعاً عن مقام الذات كالشجر والحجر والمدر.

ومن هنا يتضح أن كلمة (الناطق) إن أخذت بمعناها اللغوي والعرفي فهي تدخل في محل النزاع، وإن أخذت بعنوان أنها فصل منطقي فهي خارجة عن محل النزاع، توضيحه:

أن (الناطق) لغة وعرفاً يطلق على النطق الظاهري بمعنى الكلام، والناطق بهذا المعنى إذا تلبس به الذات ثم انقضى التلبس فإن الذات تبقى بانقضاء التلبس، فأنا الآن (ناطق) بمعنى متكلم وعندما ينقضي التلبس بالمبدأ لسكوتي ذاتي هي نفسها في حالتي التلبس والانقضاء، فيصح أن نتنازع بأن إطلاق النطق على الذات التي انقضى عنها التلبس هل هو حقيقة أم مجاز، أما لو أخذنا هذه الكلمة بالاصطلاح المنطقي، أي بما هي فصل للإنسان فتخرج عن محل النزاع لعدم توفر الركن الثاني، فإن الإنسان إذا زال عنه التلبس بالنطق بهذا المعنى فلا يبقى إنسان لنبحث عن إطلاق النطق عليه هل هو على وجه الحقيقة أم المجاز؛ وذلك أن الناطق بعنوان الفصل مقوم للذات تزول الذات بزواله، واشترطنا في الركن الثاني أن زوال المبدأ لا يؤدي إلى زوال الذات¹⁵⁰.. وبهذا يكون قد تم الكلام في الأمر الأول..

150 هذا اتركه في ذهنك سوف نستفيد منه في أواخر بحث المشتق..

ص ٤٠، قوله رحمه الله: (ثانيهما: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات..)

[البحث التمهيدي الثاني:]

الأمر الثاني: من الأمور التي قدمها المصنف (اسم الزمان) يرتبط بتحرير محل النزاع وتمييز الداخل من الخارج، ولكن في خصوص نوع واحد من أنواع المشتقات وهو اسم الزمان. لقائل أن يقول: ما دام الأمر الثاني يرتبط بتحرير محل النزاع في بيان الداخل والخارج، فلم لم يدمج المصنف الأمر الثاني مع الأمر الأول، حيث إننا في الأمر الأول أبطنا ما ذهب إليه في الفصول من عدم جريان النزاع إلا في اسم الفاعل وما في معناه، فصاحب الفصول قد أخرج عن حريم النزاع جميع المشتقات بما فيها اسم الزمان، فلا وجه حينئذ لتخصيص أمر مستقل يبحث فيه عن اسم الزمان بخصوصه؟

والجواب: أن البحث السابق فرقه عن هذا البحث -على الرغم من اشتراكهما في محل النزاع- أن السابق عام وهذا البحث خاص، فالوجوه التي ذكرها صاحب الفصول لتخصيص النزاع بأسماء الفاعلين عامة تشمل جميع المشتقات النحوية ما عدا اسم الفاعل، بينما هذا البحث الوجه الذي سوف ننكره لخروج اسم الزمان وجه يختص باسم الزمان، هذا أولاً..

وثانياً: أن التحرير في الأمر الأول لمحل النزاع كان يرتبط بمقام الإثبات، بينما في هذا الأمر الثاني التحرير يرتبط بمقام الثبوت، فلأجل جميع ذلك ناسب أن نفصل هذا الأمر عن الأمر السابق على الرغم من اشتراكهما في تحرير محل النزاع..

توضيح ذلك: تقدم في ذيل الأمر السابق أن الركن الثاني لدخول الكلمة في محل النزاع هو بقاء الذات مع انقضاء المبدأ، هذا الركن لا ينطبق على أسماء الأزمنة، أسماء الأزمنة التي تكون من المشتقات النحوية مثل (مقتل) يوم عاشوراء يوم مقتل

الحسين عليه السلام مشترك بين الزمان والمكان (مفعول)، باعتبار أن اسم الزمان يتركب يتركب من مبدأ وذات، المبدأ هو المعنى الحدتي المستفاد من المادة الذي هو (القتل) في المثال، والذات هو نفس الزمن يعني زمن اتصف بالقتل، فصار هذا زمن القتل، هذا معنى اسم الزمان..
 وحينئذ إذا انقضى القتل فهو يساوق انقضاء الذات لأن القتل ينقضي بدخول الحادي عشر من المحرم، والحادي عشر من المحرم ليس هو اليوم العاشر، فلم تبقى الذات..
 وهذه خصوصية الزمن؛ لأن الزمن على ما قيل في تعريفه: كم متصل غير مستقر الذات، بمعنى أنه لا يحصل الآن اللاحق إلا بعد تصرف وزوال الآن السابق، فالذات المتصفة بالقتل بزوال المبدأ وهو القتل زالت، والحال أنكم ذكرتم أن الكلمة لكي تدخل في محل النزاع لابد أن تبقى الذات بزوال المبدأ، وفي أسماء الأزمنة إذا زال المبدأ تزول الذات، فمعنى ذلك أن أسماء الأزمنة ينبغي أن تخرج عن محل النزاع..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال 151: أنه في
 أوضاع المشتقات تارة يكون الكلام بحسب المصداق، وأخرى يكون الكلام بحسب المفهوم، فإن كان الوضع للمصداق فالإشكال وارد، وأما إن كان الوضع للمفهوم فالإشكال غير وارد..

في الابتداء ننظر على ذلك بمثال ثم نرجع لما نحن فيه: كلمة (شمس) في اللغة العربية إن كانت موضوعة للمصداق الخارجي لابد حينئذ أن تخرج عن كونها نكرة لعدم انطباق تعريف النكرة عليها، إذ النكرة ما دل على شائع في جنسه والحال أنه لا يوجد إلا مصداق واحد للشمس، فلا تكون الشمس

من مصاديق النكرة بل تكون علماً شخصياً على هذه الذات، أما لو قلنا بأن لفظة شمس قد وضعت للمفهوم وهو كل كوكب ينسخ حكم الليل بحكم النهار فهي نكرة لأنها تدل على شائع في جنسه غاية الأمر اتفق في الخارج ألا يكون لها إلا مصداق واحد..

إذا اتضح ذلك نرجع لما نحن فيه: فإن لفظة (مقتل) -مثلاً- كاسم زمان إن وضعناها للمصداق الخارجي فتكون موضوعة لخصوص المتلبس ولا تطلق على المنقضي لما عرفت من أنه بانقضاء التلبس تنقضي الذات، ولكن لو كانت موضوعة للمفهوم فلا يأتي هذا الإشكال، إذ لا مانع لوضع كلمة لمفهوم عام ولكن ليس له إلا مصداق واحد بل هو واقع منا عرفت في لفظ الشمس، وكذا الحال في اسم الجلالة والشاهد على ذلك أنه وقع في أن لفظ الجلالة هل هو كلي أو جزئي وكذا الحال في لفظ واجب الوجود موضوع لمعنى كلي أو جزئي مع أنه ليس له إلا مصداق واحد، بل في بعض الأحيان يوضع لمفهوم كلي ليس له مصداق أصلاً كلفظ (شريك الباري)..

وبما أن الكلام في وضع الألفاظ للمفاهيم فالإشكال المتقدم لا يأتي، فأسماء الأزمنة تدخل في محل النزاع¹⁵²..

ص ٤٠، قوله رحمه الله: (ثالثها: انه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع لكونها غير جارية على الذوات..)

[البحث التمهيدي الثالث]

الأمر الثالث: يرتبط بتحرير محل النزاع، وبالتحديد يرتبط بالركن الأول وهو الجريان على الذات، بمقتضى هذا الركن يخرج عن محل النزاع صنفان من المشتقات، الأول: الأفعال

152 هناك إشكال للسيد الخوئي في المحاضرات راجعوه..

بأقسامها الثلاثة، الثاني: المصادر المزيدة، فهاتان طائفتان من المشتقات تخرجان عن محل النزاع لأنهما لا يجريان على الذات.

كيف تقول لا يجريان على الذات وتقول: زيد ضربي أو يضرب، زيد موضوع، ويضرب محمول، والمحمول يجري على الموضوع؟

قلت: المقصود من الجريان ليس هو مطلق الإسناد ليتحقق ذلك بين مطلق ما يُسمى في النحو مسند ومسند إليه، بل المقصود من الجريان أن يكون هناك اتحاد ما بينهما بحيث يكون أحدهما حاكياً عن الآخر، فضارب تحكي عن زيد وتتحد معه اتحاد الذات مع أفعالها وما شابه ذلك، بخلاف (ضرب) أو زيد يضرب فلا يوجد إلا مجرد إسناد من دون جري على الذات، والشاهد على ذلك أن (ضارب) لو حده نفهم منه تلبس الذات بالمبدأ، بينما يضرب لا نفهم منه لو حده تلبس الذات بالمبدأ، فبناءً على ذلك: الأفعال بأجمعها تخرج عن محل النزاع وكذا المصادر المزيدة..

طبعاً تحديده هذا بناء على أن المبدأ هو أصل الاشتقاق..

درس ٤٩:

ص ٤٠، قوله رحمه الله: (ثالثها: أنه من لواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع..)

اتضح لدينا أن كلاً من المصادر المزيدة كانت أو غير المزيدة والأفعال خارجة عن محل النزاع، أما المصادر فلكونها لا تجري على الذات إذ جريان شيء على الذات يكون بالاتحاد بينهما بنحو من أنحاء الاتحاد وهذا على التحقيق يرجع إلى كون الحمل حمل المواطأة أو ما يعبر عنه بحمل هو هو، فعندما يقال زيد ضارب فإن اسم الفاعل يجري على الذات ويكون حمله على الذات حمل مواطأة بينما المصدر مزيداً كان

أم غيره إن حمل على الذات فيؤول بما يرجع إلى حمل المواطة فإذا قيل زيد عدل - مثلاً - فلا بد ليصح هذا الجريان أن يؤول بما يرجع إلى حمل مثل اسم الفاعل..
والخلاصة: أن المصادر بأنواعها لكونها هي المبادئ لا يمكن أن تجري على الذوات بحيث تتحد معها الذات كاتحاد الموضوع مع المحمول في حمل المواطة..

و أما الموجه في خروج الأفعال قاطبة عن محل النزاع فأنها عبارة عن مجموع مادة وهيئة، والفعل بمادته هو عين المصدر، وبهيئته يدل على معنى يتكيف فيه المعنى الحدتي المستفاد من المصدر بلحاظ خصوصية ما تقبل الانطباق على زمان من الأزمنة، والفعل بلحاظ المادة والهيئة لا يجري على الذوات، نعم هو يسند إلى الذات والإسناد شيء والجري الراجع إلى هو هو شيء آخر، فعندما يقال زيد ضرب يدل الإسناد على قيام شيء من الذات لا أن هذا الفعل اتحد مع الذات اتحاد هو هو كما في قولنا زيد (ضارب)..

ثم من باب الكلام يجز الكلام بما أننا ذكرنا الأفعال ناسب أن ننبه على خطأ مشهور ثابت في الأذهان حيث قرأنا في النحو أن الفعل الماضي هو كل فعل وضع للدلالة على صدور الحدث في الزمن الماضي، وأن المضارع فعل وضع للدلالة على صدور الحدث في الحال أو الاستقبال، والأمر وضع للتدليل على طلب الصدور في الحال، فالزمن بلحاظ هذا التعريف جزء من مدلول الفعل بمعنى الفعل يدل على الزمن بالدلالة التضمنية وقد صرحوا بذلك، فقالوا: الفعل بمادته يدل على الحدث وبهيئته يدل على الزمن.

المصنف رحمة الله عليه يرى: أن هذا المشهور الثابت في الأذهان لا صحة له، وقبل بيان ما ذكره المصنف لا بد من تذكير حاصله:

أن النزاع لا في مطلق دلالة الفعل على الزمن بأي نحو من أنحاء الدلالة فإن هذا مما لا يكاد ينكر وإنما الكلام في دلالة الفعل على الزمن بالدلالة التضمنية، هذا هو محل النزاع.. فالمعروف بين النحاة أن الفعل يدل على الزمن بالدلالة التضمنية لأن جزء من الفعل، أما دلالة الفعل على الزمان بالالتزام فلا ينكر كدلالاته على المكان إذ كل حدث في عالم الإمكان يصدر بحاجة إلى ظرف زمني ومكاني وهذه الدلالة التزامية وليست محلاً للنقاش من أحد..

يستدل المصنف رحمة الله عليه على عدم دخالة الزمن في المدلول الوضعي للفعل بدليل ومؤيدين:
أما الدليل:

فبيتنى على ما يسمى بقاعدة السبر والاستقصاء: نحن إذا تتبعنا الأفعال لوجدناها على أنواع إذ التقسيم الأولي لها (الأمر والمضارع والماضي) والمضارع ينقسم إلى قسمين، إلى ما كان مدخولاً لحرف النهي، وإلى ما ليس كذلك، فعلى هذا الأساس تصبح الأقسام أربعة..

القسم الأول والثاني: (الأمر والمضارع المقرون بأداة النهي) والجامع هو الفعل الذي يدل على الطلب، هذا النوع من الأفعال لا يدل بالدلالة الوضعية على الزمان أصلاً، بل حصل للنحاة خلط بين كون الزمن ظرفاً لإنشاء الطلب وبين كون الزمن قيماً وضعياً في الفعل، ما هو موجود في (افعل ولا تفعل) هو إنشاء الطلب من العالي إلى الداني -مثلاً- في الحال، فالحال ظرف للإنشاء لا أن هذا الظرف جزء من مدلول الفعل؛ و

ذلك لأن فعل الأمر -كما سوف يأتي- موضوع لطلب المادة، إذ هو مركب من مادة وهيئة، مفاد الهيئة هو الطلب الوجوبي ومفاد المادة هو الواجب، فلو كان الأمر قد وضع للزمن، فلا يوجد ما يمكن أن يكون موضوعا للزمن إلا واحد من أمور ثلاثة:

الأول: أن تكون المادة موضوعة للزمن.

الثاني: أن تكون الهيئة موضوعة للزمن.

الثالث: أن يكون مجموع مركب من المادة والهيئة. والكل باطل..

أما وضع المادة للزمن فباعتبار أن المادة من دون تكييفها بهيئة من الهيئات هي لا تدل إلا على المبدأ، والهيئة لا دلالة لها إلا على الطلب بالمعنى الحرفي لأن الهيئات من الحروف والزمان معنى اسمي، والمجموع المركب من أمرين لا يمكن وضعهما للزمن، يستحيل أن يكون موضوعا للزمن إذ هو نفس أجزائه لأن المركب عين الأجزاء بالأسر وليس شيئا خارجاً عنها.. وكذا الحال في الفعل المضارع المقرون بأداة النهي فإنه أيضا قد وضع لطلب الترك وبمادته يدل على المحرم والمزجور عنه وبهيئته يدل على النسبة الطلبية.. فثبت أن النوع الأول والثاني من الأفعال لا يمكن وضعه للزمن..

بقي الفعل المضارع المجرد عن أداة النهي والفعل الماضي، وهذان الفعلان لهما بحسب تتبع الاستعمال ثلاث حالات:

الأولى: أن يستعملا مع الزمان، وهو الممكن الذي يحتاج إلى زمان كقولك جاء زيد ويجيء زيد.

الثانية: أن يستعملا مع نفس الزمن، كقولك: (جاء يوم الجمعة) فعل جاء اسندناه إلى الزمن.

الثالثة: أن يسند إلى المجرد البسيط كقولك: (علم الله).

في الحالة الثانية والثالثة لا يخلو، إما أن يقال: بأن الفعل قد وضع للزمن، أو لم يوضع، فإن كان قد وضع للزمن فلا يخلو، إما أن يكون قد استعمل فيما وضع له أو لا، فإن لم يكن قد وضع للزمن بطل كلام النحاة، وإن كان قد وضع واستعمل في الزمن فهو واضح البطلان..

أما في الحالة الثانية فباعتبار أن الفعل لما اسند إلى الزمان نفسه فلو كان الفعل يدل على الزمن للزم أن يكون الزمان ظرفاً للزمن وهو ضروري البطلان لأن الشيء لا يكون ظرفاً لنفسه..

وأما الحالة الثالثة: فلأن المجرد لا تقع أفعاله في زمان، (فـعلم الله) ليس بمعنى (أن الله علم) في الزمن الماضي، إذ لم يستعمل في الزمان، فتجريده عن الزمان في الحالة الثانية والثالثة يؤدي إلى استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فيكون قولنا: (جاء يوم الجمعة) وقولنا (علم الله) مجازاً، وهو كما ترى فلا أحد يقول أنها استعمال مجازي..

إن كانت (علم الله، جاء يوم الجمعة) موضوعة للزمان أو غير موضوعة، إن كانت غير موضوعة ثبت المطلوب، وإن كانت موضوعة استعملت في الزمن أو لم تستعمل، الأول باطل، الثاني يلزم الاستعمال المجازي وهو باطل، فتعين أن تكون الأفعال المستعملة مع الزمان والمجرد غير موضوعة للزمان..

بقي لدينا الحالة الأولى، وهي استعمال الفعل مع الزمان (جاء زيد، علم زيد)، فإن التزمنا بوضعه للزمان فهو لا محذور فيه ثبوتاً، لكن يؤدي إلى الالتزام بالاشتراك اللفظي بين الأفعال، بأن يكون الفعل الذي يستعمل مع الزمان يكون موضوعاً

للزمان ومع غيره يكون موضوعاً لغير الزمان، بل يلزم من ذلك محذور ثبوتي، توضيحه:

أن الوضع سابق على الاستعمال، فالواضع الحكيم وضع لفظة (ضرب) -مثلاً- لمعناها قبل الاستعمال، فلو تعدد الوضع بلحاظ الاستعمال لزم أن يكون الاستعمال متقدماً رتباً على الوضع، ف(ضرب) إذا استعملناها مع زيد حينئذ وضعناها لمعنى فيه زمان، واستعملناها مع مجرد وضعناها لمعنى مجرد عن الزمان.. أنت في الوضع تلحظ الاستعمال، فلا بد في الوضع تلحظ الاستعمال، والاستعمال متأخر رتبة عن الوضع..

وبهذا تم الكلام في هذا الدليل..

قبل ذكر المؤيد نذكر اشكال وجواب..

إن قلت: أنه إذا كانت الأفعال مجردة عن الزمان فلماذا لا يصح استعمال المضارع مكان الماضي والعكس؟

قلت: نفي وضع الفعل للزمان لا يعني أن الفعل بجميع أنواعه قد وضع لمعنى واحد، ولا يعني أن الفعل لا يدل على الزمان ولو بالدلالة الالتزامية، فإن الفعل الماضي وضع لمعنى يلزم الزمن الماضي، والفعل المضارع وضع لمعنى يلزم الزمن الحال أو الاستقبال، فمثلاً الفعل الماضي وضع للنسبة التحقيقية ولازم النسبة التحقيقية أن يكون الفعل إذا صدر مما له قابلية الزمان أن يكون قد وقع في الزمان الماضي، بينما الفعل المضارع قد وضع للنسبة التوقعية ولازم ذلك أن يدل على حدث يترقب صدوره في الحال أو في الاستقبال..

إذاً لم يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر لأجل وضعهما لنسبتين مختلفتين.

درس ٥٠:

ص ٤١، قوله رحمه الله: (ويؤيده أن المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال..)

ما زال البحث في دفع دعوى النحاة من أن الزمان جزء من مدلول الفعل، وتقدم الدليل على بطلان هذه الدعوى، ويكفي في صحة الاستدلال المتقدم الذي ذكره المصنف: أن نثبت بأن بعض الأفعال لا يمكن أن يكون الزمان جزءاً من مدلولها، فحتى لو لم نستطع إثبات ذلك في البعض الآخر مع ذلك يتم الدليل، وذلك لوضوح أن الوضع في جميع الأفعال كله على نسق واحد، فحينئذ لا بد أن نلحق الفعل المشكوك بالفعل المتيقن، فمثلاً إذا علمنا أن (علم) المسندة إلى ذات الباري موضوعاً للحدث المتجرد عن الزمان من دون تجوز في البين، حينئذ نلحق بها (علم) التي تسند إلى الزمان للقطع بأن الواضع قد وضع علم بوضع واحد في جميع موارد استعمالها..

أما المؤيد الأول الذي أيد به المصنف هذا المدعى، فهو **يبتي على نقاط ثلاث:**

النقطة الأولى: أنه على تقدير كون الزمان جزءاً من مدلول الفعل فالزمان الذي يكون كذلك هو مصداق الزمان لا مفهوم الزمان، ضرورة أن دعوى كون الفعل الماضي - مثلاً - قد وضع للزمان الماضي إنما تتعقل في الزمان الماضي بالحمل الشائع، أي مصداق الزمن الماضي لا مفهومه؛ لأن مفهوم الزمن - أولاً - هو معنى اسمي والمدعى وضع هيئة الفعل للزمن والهيئة من الحروف..

-وثانياً- لو كان الموضوع له هو المفهوم لحصل ترادف بين كلمة الزمن وبين الهيئة وهو باطل بالوجدان، فثبت أن الموضوع له الفعل -على تقدير التنزل- هو مصداق الزمن لا مفهوم الزمن.

النقطة الثانية: أن النحاة ذهبوا إلى أن الفعل المضارع مشترك معنوي بين الحال والاستقبال وهذه تظهر من تتبع كلامهم..

النقطة الثالثة: أن الاشتراك المعنوي يكون الموضوع له فيه هو الجامع لا الحصص؛ لأن الحصص متعددة والوضع لكل حصة مع تعددها يقتضي تعدد الوضع، فينقلب الاشتراك المعنوي إلى اشتراك لفظي..

فإذا كان الموضوع له هيئة الفعل المضارع هو الجامع بين الحال والاستقبال فالجامع ليس إلا مفهوم الزمن لا المصداق، إذ المصداق لا يكون جامعاً بين المصداق؛ لأن حقيقة الجامعية تتقوم بالغاء ما به الامتياز بين الحصص وما به الامتياز بين الزمن الحال والزمن المستقبل هو الحالية والاستقبالية، فإذا ألغيت يبقى مفهوم الزمن..

فلكي يصدق الاشتراك المعنوي لابد أن يكون الفعل المضارع قد وضع لمفهوم الزمن، وهو خلف لما أثبتناه في النقطة الأولى من أن الموضوع له هو مصداق الزمن لا مفهوم الزمن.

وبعبارة مختصرة: القول بالاشتراك المعنوي يتنافى مع القول بالوضع للمصداق، فهذا يكشف عن أن الفعل المضارع قد وضع لمعنى ليس الزمن جزءاً منه وإنما هذا المعنى يتلاءم مع الحال والاستقبال.

إن قلت: لما تنزل المصنف من الدليلية إلى التأييد؟

قلت: لعدم كون المقدمة الثانية برهانية، وهي أن الفعل لمضارع مشترك معنوي بين الحال والاستقبال، وإنما مقدمة جدلية يعني تعتمد على الشهرة، فتصلح لتبكيك الخصم الذي يدعي الاشتراك المعنوي ولا تصلح لإقناع النفس ومن لا يعتقد بالاشتراك المعنوي..

فإن الرضي رحمة الله عليه في شرح الكافية أنكر الاشتراك بالكلية -لا المعنوي ولا اللفظي- وذهب إلى أن الفعل المضارع موضوع لخصوص الزمن الحال وأن الاستقبال يحتاج إلى قرينة مثل السين وسوف..

المؤيد الثاني بحاجة إلى تقديم مقدمة حاصلها:

أن الزمن ينقسم إلى قسمين: زمان حقيقي، وزمان إضافي..
الزمن بلحاظ القسم الأول: ينقسم إلى حال وماضي ومستقبل، والمقصود بالحال الحقيقية هي زمان النطق وما كان قبله يكون ماضٍ حقيقي وما يكون بعده فهو مستقبل حقيقي.

أما الزمن الإضافي فهو أن ننظر إلى حادثين يكون أحدهما بالنسبة إلى الآخر متقدماً أو متأخراً، فبلحاظ تقدمه عليه يسمى ماضياً وبلحاظ تأخر الآخر عنه يسمى مستقبلاً وإن كان كلاهما قد حصل قبل زمن التكلم..

ومن هنا يتضح أن الزمن الحقيقي ينقسم إلى أقسام ثلاثة، بينما الزمن الإضافي لا ينقسم إلا إلى قسمين.

إذا اتضحت هذه المقدمة، نقول: لو قال قائل: (جاء زيد في السنة الماضية وعمره يتكلم بعد مجيئه بساعات) لو كان الزمن الحال أو الاستقبال جزءاً من مدلول الفعل المضارع للزم أن يكون هذا الاستعمال مجازاً، بيان الملازمة:

أن المدعى أن الفعل المضارع قد وضع للحال أو الاستقبال الحقيقيين وهنا استعملناه في الإضافيين والمجاز هو استعمال

اللفظ في غير ما وضع له، مع أنه بالوجدان نرى هذا الاستعمال وما شابهه من الاستعمالات الحقيقية، فلو كان الزمن جزءاً من مدلول الفعل لكان هذا الاستعمال مجازي.

إن قلت: لما تنزل عن الدليلية إلى المؤيدية؟

قلت: إن غاية ما يثبتته هذا الدليل أن الزمن الحقيقي ليس جزءاً من مدلول الفعل، أما لو كان المدعى أن الزمن الذي وضع له الفعل هو الأعم من الحقيقي والإضافي لما تم هذا الدليل.

بعد هذه المؤيدات والدليل نتحصل على هذه النتيجة التالية: أن الأفعال كالأسماء كما أن الزمن ليس جزءاً من مدلول الاسم فهو ليس جزءاً من مدلول الفعل..

[الحرف]

فلما ذكرنا الفعل والاسم ناسب أن نكمل الطريق في بقية أقسام الكلمة وهو الحرف، حاصل ما ذكره هنا:

اشتهر بين علماء الأدب -وتبعهم على ذلك سائر العلماء- أن الحرف يعرف في أنه ما دل على معنى في غيره..

فتوهم من هذا التعريف أن ظهور المعنى في الغير المساوق للآلية والمرآتية له دخالة في الموضوع له، فأصبح يفرق عندهم الاسم عن الحرف في ذات الموضوع له، فالاسم وضع للحاظ المعنى بما هو هو في نفسه المعبر عنه باللحاظ الاستقلالي، والحرف وضع للحاظ المعنى آلة للغير المعبر عنه باللحاظ الآلي..

وهذا الشيء قد أبطلنا بما لا مزيد عليه في بحث الوضع في الأمر الثاني من هذه المقدمة، وقلنا أن اللحاظ لا يمكن أن يكون جزءاً من المعنى المستعمل فيه اللفظ أو الموضوع له؛ لأن اللحاظ أمر ذهني فلو قيد المعنى الاسمي أو الحرفي بأمر ذهني

يصبح نظير الكلي العقلي، وثبت في محله أن الكلي العقلي لا ينطبق على الخارج..

وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح:

في المنطق قسم الكلي إلى أقسام ثلاثة: (كلي عقلي، وكلي منطقي، وكلي طبيعي)، لأنه عندما نقول الإنسان كلي فنصف -بحسب المعنى- الإنسان بالكلية، فإذا نظرنا إلى ذات الوصف مع قطع النظر إلى الموصوف فهذا نسميه بالكلي المنطقي، لأن المناطقة يقصدون من الكلي هذا المعنى وهو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين..

وإن نظرنا إلى ذات الموصوف بوصف الكلية مع قطع النظر عن الوصف -أي ذات الإنسان- فهذا يسمى بالكلي الطبيعي.. وإذا نظرنا إلى مجموع الوصف والموصوف -أي الإنسان المقيد بكون كلياً- يسمى عندهم بالكلي العقلي..

اتفقوا على أن الكلي المنطقي والكلي العقلي لا يوجدان في الخارج، أما الكلي المنطقي لا يوجد لأن الشيء مالم يتشخص لم يوجد، والتشخص مساوق للجزئية وهي في طرف مقابل للكلية، فلا يصدق الكلي المنطقي على الموجود في الخارج لأن الموجود في الخارج تشخص..

وأما الوجه في عدم صدق الكلي العقلي في الخارج، لأنه مقيد بوصف ذهني لا ينطبق على الخارج، والمقيد بقيد لا ينطبق الخارج لا ينطبق على الخارج، والكلي الطبيعي المشهور أنه يوجد في الخارج بوجود أفراد.

المصنف رحمة الله عليه في أكثر من موضع في الكفاية أطلق لفظة الكلي العقلي ولكن على معنى لا يسمى بالاصطلاح بالكلي العقلي، ومن جملة هذه المواضع هنا، (من) تدل على الابتداء والابتداء إذا كان مقيد بوصف لحاظ الآلية سماه بالكلي

العقلي، مع أن الكلي العقلي في الاصطلاح هو المقيد بوصف الكلية لا الآلية، ولكن الذي يسهل الخطب أن المقصود من الكلي العقلي الكلي العقلي مناطاً وملاكاً، حيث ذكرنا قبل قليل أن الوجه في عدم انطباق الكلي العقلي على الخارجيات أنه مقيد بقيد ذهني (المعقولات الثانية)..

هذا المنطقتين بنفسه يجري فيما نحن فيه، فإن الابتداء إذا قيدناه باللحاظ الآلي واللحاظ الآلي أمر ذهني، والمقيد بالأمر الذهني ذهني، والذهني لا وجود له في الخارج، فالكلي العقلي مناطاً وملاكاً لا كلي عقلي اصطلاحاً..

درس ٥١:

ص ٤٢، قوله رحمه الله: (وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية، وعدم الاستقلال بها..)

ما زال البحث في المعنى الحرفي، وحاصل المطلوب:
أن اللحاظ الآلي كالحاظ الاسمي لا يمكن أن يكون قيداً في الموضوع له، وذلك لوجوه:

الوجه الأول: أن اللحاظ الذهني لو كان قيداً للموضوع له لأوجب ذلك صيرورة المعنى الحرفي والمعنى الاسمي من الكليات العقلية، وثبت في محله أن الكلي العقلي يمتنع انطباقه في الخارج، والحال أنه بالوجدان يصدق على من سار من البصرة إلى الكوفة أنه امتثل لأمر مولاه ب(سر من البصرة إلى الكوفة)..

وهذا الانطباق يدور أمره بين أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون الانطباق ناشئاً من عدم أخذ اللحاظ الذهني قيداً، فلم يكن المعنى الحرفي حينئذ من الكليات العقلية فلذا انطبق على الخارج.

الاحتمال الثاني: أن نلتزم بأن المعنى الحرفي قد وضع لمعنى مقيد باللحاظ الذهني الموجب لصيرورته كليا عقليا، ولكن

المستعمل عند الاستعمال يجرد المعنى عن اللحاظ الذهني، وبعد تجريده عن اللحاظ الذهني صدق على الخارج. فإن أريد الاحتمال الأول ثبت لمطلوب وهو أن الحرف لم يوضع لمعنى مقيد باللحاظ الذهني، فعلى أن نبطل الاحتمال الثاني..

وهو فعلا باطل لترتب تالين فاسدين عليه:

الأول: أن يشعر المستعمل بعملية التجريد عن استعمال الحرف.

الثاني: يصبح استعمال الحروف في مثل (سر من البصرة إلى الكوفة) استعمالاً مجازياً، لأن اللفظ بحسب الفرض قد وضع لمعنى مع اللحاظ الذهني واستعمل لمعنى من دون اللحاظ الذهني، وهذا استعمال اللفظ في غير ما وضع له..

وكل من التجريد والمجازية لا نشعر بهما عند الاستعمال، فبطل الاحتمال الثاني وتعين الاحتمال الأول وهو المطلوب. فثبت بهذا الدليل أن الحرف لم يوضع للحاظ الذهني.

وينتج ذلك: أن كلا من الاسم و الحرف قد وضعا لذات المعنى من دون أن يكون لحاظ الاستقلال بالمفهومية ولحاظ الآلية والمرآتية له دخالة في الموضوع له أو المستعمل فيه، ويترتب على هذه النتيجة نتيجة أخرى، وهي: لا تفاوت بين الاسم والحرف الموازي له في المعنى، إذ كلاهما قد وضعا لذات المعنى، وأما مشكلة الترادف فقد تقدمت وتقدم الجواب عنها في الأمر الثاني من المقدمة.

النكته الإضافية التي يبينها المصنف رحمة الله عليه في هذه الإعادة تكمن في هذا الشيء:

أن اللفظ اسما كان أم حرفاً قد وضع للكل الطبيعي، ومع تقيده بالحاظ الآلي أو الاستقلالي يصبح كليا عقليا، وهذه الكلية -

التي بدون التقييد كلي طبيعي ومع التقييد كلي عقلي - لا تتنافى مع دعوى أن المعنى الحرفي عندما يحضر في الذهن يكون جزئياً حقيقياً، فإنه للوهلة الأولى قد يقال بالمنافاة، فإن الكلي الطبيعي يصدق على كثيرين والجزئي الحقيقي لا يصدق على كثيرين.

يجيب قدس سره عن توهم المنافاة: أن كل شيء في الوجود إذا وجد في موطن من المواطن فإنه لا بد من أن يكون متشخصاً، للقاعدة الفلسفية البديهية القائلة: بأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، ومع تشخصه لا بد أن يصبح جزئياً حقيقياً، بلا فرق في ذلك بين أن يكون وعاء الوجود هو عالم الأعيان والخارج أو يكون وعاء الوجود هو عالم الذهن، في كل موطن يوجد فيه الشيء لا بد أن يتشخص وإذا تشخص يصبح جزئياً، فالموجود الذهني المتشخص بلحاظ النفس وتصورها باعتبار أن تصور النفس له يحدده ويميزه عن الغير يصبح متشخصاً وجزئياً ذهنياً، لكن بلحاظ ذات الشيء الذي وضع له اللفظ ويكون قابلاً للحكاية عن الخارج بهذه الجهة يكون كلياً ينطبق على كثيرين.

فلا منافاة بين جزئية المعنى عندما يوجد في الذهن، وبين كليته بلحاظ ذاته التي يكون بها حاكياً عن الخارج، فدفعنا توهم المنافاة.

وفي ختام البحث يكرر لنا دليلاً تقدم في بحث الوضع، حاصله: أن جزئية المعنى الحرفي المتوهمة إن كانت ناشئة من لحاظه آلة، واللحاظ باعتباره أنه فعل من أفعال النفس يستوجب التشخص في الذهن والتشخص مساوق للجزئية، فيجاب عن ذلك بالنقض بالأسماء فإن الأسماء تلحظ مستقلة، واللحاظ وهو حركة النفس وفعل من أفعالها لا يفرق فيه بين ملحوظ وآخر

فمهما كان متعلق اللحاظ فاللحاظ فعل من أفعال النفس، فإذا كان لحاظ الآلية موجبا لجزئية المعنى الحرفي، فنسأل: لماذا لم يكن لحاظ الاستقلالية موجبا لصيرورة المعنى الاسمي جزئياً؟، مع أنكم تقولون أن الأسماء قد وضعت بالوضع العام والموضوع له العام؟!!

هذا تمام الكلام في المهم في هذه الإعادة.

هذا تمام الكلام في الأمر الثالث..

ص ٤٣، قوله رحمه الله: (رابعها: ان اختلاف المشتقات في المباديء، وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة..)

[البحث التمهيدي الرابع]

الأمر الرابع: فيه شيء من التكرار، ذكرنا فيما سبق أن صاحب الفصول خصص النزاع باسم الفاعل وما شابهه، وكان واحد من أدلته أنه ذكره لبقية المشتقات معانٍ على تقديرها لا يكون هناك نزاع، وقلنا له على نحو الاجمال أنه حصل له خلط في كيفية تلبس الذوات بالمباديء وأن التلبس يكون على أنحاء، في هذا الأمر الرابع نريد أن نسلط الضوء أكثر على أنحاء التلبس، و على ضوء هذا الأمر الرابع سوف يتضح لنا تفصيل نُسب - على ما في ذهني - إلى الفاضل التوني ويأتي شرح هذا الأمر مفصلاً..

درس ٥٢:

يتعرض المصنف رحمة الله عليه في هذا الأمر الرابع إلى مسألة اختلاف المشتقات في كيفية التلبس بالمباديء، والغرض من هذا البحث هو الرد لما عن صاحب الفصول من تحرير محل النزاع في مسألة المشتق وقد تقدم ذلك على وجه التفصيل، كما أن الغرض من ذلك هو بيان بطلان التفصيل الذي ذهب إليه الفاضل التوني رحمة الله عليه حيث ذكر أن ما

كان من المشتقات مأخوذاً على نحو الملكة فهو موضوع للأعم من المتلبس بالفعل والمنقضي عنه التلبس، وما كان من المشتقات مأخوذاً على نحو التلبس الفعلي فهو موضوع لخصوص المتلبس ويكون استعماله فيما انقضى عنه على نحو المجاز، توضيح ذلك:

أنه لاحظ ظاهرة في المشتقات وهي أن بعض المشتقات تطلق على وجه الحقيقة وإن كان المتلبس بها نائماً كالمجتهد والطبيب والتاجر، فيقال للمجتهد (مجتهد) وإن كان نائماً وهذا الإطلاق ليس بالعناية و المجاز، بينما لاحظ أن بعض المشتقات لا تطلق إلا على من كان متلبساً بالفعل ك(ضارب) وما شابه ذلك، فإن الضارب لا يقال له ضارب إلا إذا كان متلبساً بالفعل..

من خلال هذه الظاهرة توهم أن منشأ هذا الاختلاف يرجع إلى الوضع، فما كان من قبيل المجتهد والطبيب فقد وضع للأعم من المتلبس والمنقضي، وما كان من قبيل ضارب وما شابه فهو موضوع لخصوص المتلبس..

المصنف رحمة الله عليه يرى بطلان هذا التوهم، وأنه في كلا المثالين قد أطلق المشتق على المتلبس ولم يطلق على المنقضي، فإطلاق المجتهد على من هو نائم ليس إطلاقاً على من انقضى عنه التلبس، و ذلك لأن التلبس في كل شيء بحسبه ففي بعض المشتقات يكون التلبس على نحو الملكة لا الإشتغال الفعلي كالمجتهد والطبيب، وفي بعض المشتقات يكون التلبس على نحو الحرفة والصناعة كالنجار والصائغ، وفي بعض الموارد يكون التلبس على نحو الفعلية كالضارب والمضروب، وعلى هذا الأساس فالطبيب وهو نائم ما زال متلبساً إذ لم تنقضي عنه الملكة..

لكي نؤمن بالتفصيل الذي ذكره الفاضل التوني كان عليه أن يأتي بمثال أطلق فيه المجتهد والطبيب على من فقد ملكة الإجتهد والطب، أما الأمثلة التي جاء بها فهي كلها من المتلبس غاية الأمر التلبس في بعضها طويل الأمد وفي بعضها الآخر قصير الأمد، وهذا لا يضر في الوضع النوعي للهيئات..
وعليه فتفصيل الفاضل التوني في غير محله، وأما ما ذكره صاحب الفصول فقد تقدمت مناقشته تفصيلاً، هذا تمام الكلام في الأمر الرابع..

إشكال وجواب 153:

المحقق العراقي وغيره ذكروا بأن لازم كلام المصنف أن يتعدد الوضع في المواد، توضيح ذلك:
مثلاً عندما نقول طبيب، هذه الكلمة لها مادة ولها هيئة وكذلك عندما يقال تاجر، فإذا كانت الهيئة لم ينشأ منها الاختلاف فلا بد أن يكون منشأ الاختلاف هو المادة، والحال أننا نشاهد أن مادة (التاجر) مشتركة بين جميع المشتقات، مع أنها في جميع المشتقات لو تؤخذ على نحو الحرفة والصناعة، فمثلاً من جملة المشتقات الفعل الماضي فيقال: (تاجر زيد) فلو كانت المادة موضوعاً للمعنى بقيد اتخاذه حرفة لكان معنى ذلك عدم صدق تاجر زيد إلا على من اتخذ التجارة مهنة، والحال أنه يصدق حتى على من لم يتخذه مهنة..

وحيث إننا نلتزم أن المادة في اسم الفاعل موضوعاً للمعنى والمادة في الفعل الماضي موضوعاً للمعنى آخر، وهو كما ترى إذ المادة في الجميع هي المشترك بين المشتقات لا يمكن تعدد الوضع فيها، فإذا لم يأت الاختلاف من الهيئة واثبتنا الآن

عدم تأنيته من المادة فكيف اختلفت المشتقات في أنحاء التلبسات؟

المصنف رحمة الله عليه يعتقد بعدم ورود هذا الإشكال بعد الالتفات إلى نقطتين:

النقطة الأولى: سوف يأتي معنا عن قريب أن الفرق بين المشتق والمبدأ هو أن المشتق يؤخذ على نحو اللابشرط وعدم لإبء عن الحمل يعنى لا يأبى عن الحمل، بينما المبدأ يؤخذ على نحو بشرط شيء والإبء عن الحمل، وعلى هذا الأساس لا بد في المبدأ من معنى حدثي حتى يكون حين اندكاكه في المشتق قابلاً للحمل على الذات، ولذا كان مثل اللابن والتامر سماعياً لعدم تضمنه للمعنى الحدثي إلا بالتأويل..

النقطة الثانية: أن بعض المبادئ حين اندكاكها في المشتق يلحظ معها حيثية زائدة على أصل لمعنى الحدثي وفي بعض المشتقات يقتصر على المعنى الحدثي من دون ملاحظة حيثية الزائدة، فمثلاً مبدأ الاجتهاد الدال على المعنى الحدثي حينما سبك في قالب اسم الفاعل لوحظ حيثية زائدة على المعنى الحدثي وهي حيثية كونه قد أخذ على وجه الملكة لا على وجه الحال، ففي اسم الفاعل لوحظ حيثية زائدة على المعنى الحدثي فلذا كانت حالة تلبسه أطول من حالة تلبس المشتقات التي لم تلحظ فيها هذه حيثية الزائدة، بينما في الفعل الماضي المبدأ المستفاد من المادة اقتصر النظر فيه على المعنى الحدثي وتعدية النظر إلى حيثية الزائدة وقصر النظر على ذات المعنى الحدثي ليس شيئاً قد أخذ في الموضوع له لكي يلزم تعدد الوضع، بل هو نظير اللحاظ الآلي والاستقلالي في المعاني الحرفية والاسمية..

ففي هذا البيان رفعنا التالي الفاسد الذي أشكل به على المصنف من أنه يلزم تعدد الوضع في المواد، ومن جهة أخرى حافظنا على اختلاف أنحاء التلبسات بحيث اقتضى هذا الاختلاف طول التلبس في بعض المشتقات كالطبيب والمجتهد والتاجر والصائغ، وقصر التلبس في بعض المشتقات الأخرى مثل الضارب والأكل، وبهذا انحلت المشكلة..

ص ٤٣، قوله رحمه الله: (خامسها إن المراد بالحال في عنوان المسألة، هو حال التلبس..)

[البحث التمهيدي الخامس]

الأمر الخامس: يرتبط في شرح مفردة وردت في محل النزاع، حيث إن عنوان النزاع هو أن المشتق هل هو حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمه وما انقضى؟ تلك المفردة التي تحتاج إلى شرح هي كلمة (الحال) فما هو المراد منها؟

بعض المعاصرين للمصنف رحمة الله عليه كالميرزا حبيب الله الرشتي فسر الحال بحال النطق فيكون مقابلاً للماضي والإستقبال، فيكون النزاع في أن ضارب -مثلاً- هل هو حقيقة في خصوص ما تلبس في حال النطق أو هو أعم منه وممن تلبس في الزمن الماضي؟، فجعل المراد من كلمة الحال هو نفس ما يراد منها في تقسيم الفعل إلى ماضٍ ومضارع حيث إن المضارع يدل على الزمن الحال أو الإستقبال..

درس ٥٣:

وصل البحث إلى الأمر الخامس..

هناك مفارقة وقع فيها البعض واختلفوا في توجيهها، فإن كلمة (الحال) المأخوذة في عنوان النزاع -كما أشرنا يوم أمس- إن كانت بمعنى الزمن الحاضر في مقابل المضي والاستقبال،

فيلزم من ذلك أن علماء الأصول -بل والعلماء قاطبة- اتفقوا على أن الزمان ليس جزءاً من مدلول الاسم، وإنما الذي وقع فيه الخلاف هو الفعل، فعند النحاة الزمن جزء من مدلول الفعل، وعند بعض الأصوليين الزمن خارج عن مدلول الفعل، أما الاسم فقد اتفق الجميع على عدم دخالة الزمان في تكوين مدلوله الوضعي..

هذه القضية المتفق عليها تتنافى مع قول الأصولي إن المشتق قد وضع للحال إذا أريد من الحال الزمان الماضي، إذ من جملة المشتقات اسم الفاعل واسم الفاعل من الأسماء والأسماء لا يدخل الزمن في تكوين مدلولها الوضعي..
إذاً العلماء بأجمعهم اتفقوا على أن الزمن ليس من المدلول الوضعي، ومن جهة أخرى في الأصول تقول: أن المشتق موضوع للزمن الحاضر..

بعض علماء الأصول حاولوا أن يحلوا هذه المفارقة عن طريق الالتزام بأن ما نفي بالاتفاق هو الدلالة التضمنية، بمعنى: أن الزمن ليس جزءاً من مدلول الاسم، وما يقصده علماء الأصول الدلالة الالتزامية، فمصعب النفي والإثبات مختلف فلا تهافت ولا تناقض..

إلا أن المصنف رحمة الله عليه لا يرتضي هذا الكلام لابتنائه على ما ليس بصحيح، فإن المفارقة وشبهة التهافت نشأت من تفسير الحال الواردة في العنوان بحال النطق ونحن لا نعتقد بذلك، بل المراد من الحال هو حال التلبس..

والمصنف تابع في ذلك لصاحب الهداية رحمة الله عليه حيث ذكر في مقدمات بحث المشتق أن المقصود من الحال هو حال التلبس، وفسر هذه الكلمة وعرفها بالتعريف التالي: (وهو الحال الذي يطلق عليه اللفظ بحسبه)، وفرع على ذلك أننا لو

قلنا: (زيد كان ضارباً أمس، أو سيكون ضارباً غداً) لكان على وجه الحقيقة بالاتفاق، و علل ذلك بأن الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس والاتصاف..

من هذا التعبير نفهم أن حال التلبس هو حال الاتصاف، بينما سوف يفهم من عبارة المصنف التفاوت بين حال التلبس وحال الاتصاف، وأن حال الاتصاف باعتقاد المصنف هو حال الجري والحمل والإسناد، بينما حال التلبس يراد منه حال التحقق..

وباعتقادي أن هذا الاختلاف مرجعه إلى اختلاف لفظي بين العلمين وليس إلى اختلاف حقيقي، ولذا لا نجد لهذين القولين أنصاراً ومدافعين مما يدل على عدم فهمهم للاختلاف، فإن الجري والإسناد يمكن أن يفسر بمعنى اتصاف الذات بالوصف العنواني فتكون مغايرة لحال التلبس، ويمكن أن تفسر بحال النسبة فيكون المراد من التلبس نفس الاتصاف..

كيف ما كان، يستدل المصنف على مدعاه: وهو أن المراد من الحال هو حال التلبس في قبال الزمن الحاضر بدليل، ومؤيد..

أما الدليل: أن العلماء قاطبة اتفقوا على أن قولنا: (كان زيد ضارباً أمس، وسيكون ضارباً غداً) أنهما من باب الحقيقة، فلو كان المقصود من الحال في العنوان هو حال النطق لما كان هناك وجه لهذا الاتفاق، لأنه في كلا المثالين (زيد) في حال النطق لم يكن متصفاً بالضاربة، فيلزم أن يكون مجازاً على قول ومختلف فيه على قول آخر، فلو أريد من الحال في العنوان حال النطق لما صح الاتفاق المزبور.. هذا هو الدليل الذي ساقه المصنف..

إن قلت: في مقابل هذا الدليل عندنا دليل معاكس حاصله: أنهم أيضاً اتفقوا على أن قولنا: (زيد ضارب غداً) مجاز، وهذا الاتفاق لا يتم إلا بناء على كون المراد من الحال هو حال النطق، إذ لو أريد من الحال حال التلبس لكان هذا حقيقة لا مجاز، مع إنهم اتفقوا على كونه مجازاً..

يجيب المصنف رحمة الله عليه: أن هذا الدليل المعاكس إنما يتم فيما لو كان لازمه المساوي هو الابتداء على حال النطق مع أن الأمر ليس كذلك، فإن قولنا: (زيد ضارب غداً) إنما اتفقوا على كونه مجازاً لأن الظرف (غداً) لم يؤخذ قيماً للجري والاتصاف، بل الاتصاف في الحال والتلبس في الاستقبال، وعندما يختلف زمن الجري والإسناد عن زمن التلبس فبطبيعة الحال سوف يكون مجازاً..

من هذا الجواب نفهم أن مقصود المصنف من حال التلبس هو حال التلبس المتفق مع حال الجري.

درس ٥٤:

ص ٤٤، قوله رحمه الله: (ومن هنا ظهر الحال في مثل (زيد ضارب أمس) وأنه داخل في محل الخلاف والإشكال..)
وأما المؤيد: لإثبات أن ليس المراد من الحال في العنوان هو حال النطق، فحاصله:

أن علماء العربية اتفقوا على أن الاسم ليس الزمن جزءاً من مدلوله الوضعي، ومن المعلوم أن المشتق المبحوث عنه في علم الأصول هو من قبيل الأسماء، فلو كان النزاع في أن المشتق هل هو موضوع للتلبس بالمبدأ في الزمن الحاضر لأصبح الزمن جزءاً من مدلول الاسم، والحال أنهم قد اتفقوا على عدم دخالة الزمان في التكوين المدلول الوضعي للأسماء..

وإنما تنزل المصنف من الدليلية إلى التأييد باعتبار قابلية ما ذكر للخدشة من جهات.. منها: أن اتفاق علماء العربية على ذلك قد لا يكون مسلماً صغروباً.

ومنها: أنه على تقدير تسليم ذلك، فإن هذا الاتفاق لو حده غير كاف في إثبات المدعى، إذ أن الاتفاق إنما يعمل به في الأمور الفرعية لا في تشخيص الأوضاع.

ومنها: أنه بالإمكان بعد تسليم كل من الصغرى والكبرى أن لا يكون إرادة الزمن الحاضر من الحال مقتضياً لكون الزمن جزءاً من مدلول الاسم، كما لو أخذ الزمن حال الوضع لا جزءاً في الموضوع له، نظير ما ذكره المصنف في اللحاظ الآلي والاستقلالي عند بحثنا عن المعاني الاسمية والحرفية..

وكيف كان، هذا المؤيد لا يشكل عليه بوجود دليل آخر منافٍ لدعوى الاتفاق، وحاصل هذا الدليل الآخر:

أن علماء العربية ذكروا أن مثل اسم الفاعل تارة يكون مقترناً بـ(أل) وأخرى يكون مجرداً عنها، ففي حالة الاقتران يعمل في الأزمنة الثلاثة، وفي حالة التجرد عن (أل) اشترطوا لكي يعمل أن يكون بمعنى الحال أو الاستقبال، ولذا خرجوا قوله تبارك وتعالى: (و كلبهم باسط ذراعيه) على حكاية لحال؛ لأن (باسط) بحسب الآية مجرد عن (أل)، فإن كان للزمن الماضي فحقه أن لا يعمل لفقد شرط العمل مع أنه في الآية عمل، فخرجوا ذلك على إرادة حكاية الحال، وهذا يكشف على أن الزمن الحال أو الاستقبال جزء من مدلول اسم الفاعل، وهذا ينافي دعوى الاتفاق المقدمة.

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الدليل بأن:

تمام ما ذكر صحيح، حيث إن النحاة اشترطوا في عمل الصفات الجارية مجري الأفعال المضارعة أن تكون بمعنى الحال أو الاستقبال، لكن هذا شيء واشتراط أن تكون موضوعة للحال والاستقبال شيء آخر، فإن اشتراط أن تكون للحال أو الاستقبال أعم من أن يكون ذلك ناشئاً من الوضع أو من القرينة ولو كانت هي تعدد الدال والمدلول من قبيل (زيد ضارب عمراً غداً)، واللازم الأعم لا يثبت الأخص، فصرف اشتراط الدلالة على الحال أو الاستقبال لا يثبت اعتقادهم بأن اسم الفاعل قد وضع للحال أو الاستقبال..

وعندنا شاهد على ذلك: أنهم صرحوا بأن استعمال اسم الفاعل من دون تعدد الدال والمدلول وإرادة الزمن الاستقبالي مجازاً، فلو كان الاشتراط يكشف عن الوضع لما كان هناك وجه للمجازية..

فبهذا الدليل والمؤيد يبطل ما ذهب إليه البعض من حمل لفظة الحال على حال النطق.

لا يقال: أنه عندنا دليل على إرادة حال النطق من كلمة الحال، ولا أقل من تكافؤه من الدليل المتقدم، وحاصل هذا الدليل: أن كلمة الحال عندما تطلق وتكون مجردة عن القرينة حينئذٍ يُتبادر منها الزمن الحاضر، فعندما يُقال: (جئني في الحال) يتبادر منها جئني في الزمن الحاضر، بل يمكن أن يضاف إلى ذلك أن المشتقات بأجمعها عند إطلاقها ينسب منها الزمن الحال، ومنشأ ومرد هذا الانسباق: نسلم أنه ليس هو الوضع لكي لا يتنافى مع اتفاق أهل العربية، بل مرده إلى أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

الأول: الانسباق من الاستعمال، لكثرة استعمال المشتق في الزمن الحاضر.

الثاني: الانسباق المستند إلى مقدمات الحكمة، حيث إن حمل الضاربية -مثلاً- على من انقضى عنه وعلى من سيتلبس بحاجة إلى قرينة عند الاطلاق، وكون المولى في مقام البيان، وعدم نصبه للقرينة، نحمله على الزمن الحاضر. كل ذلك يثبت أن المراد من الحال في العنوان هو الزمن الحاضر.

المصنف رحمة الله عليه في مقام الجواب عن ذلك أجاب عن الدليل الثاني فقط، وحاصل هذا الجواب:

أن الانسباق المذكور بأحد وجهيه مسلم ولا ينكر، لكن هذا لا يثبت ما نحن فيه، توضيح ذلك:

أن علماء الأصول في العنوان الذي نبحت عنه كانوا بصدد تعيين ما وضع له المشتق، وما اثبت في الدليل الثاني أن المنصرف إليه المشتق هو المتلبس في الزمن الحاضر، وهذا التلبس بالزمن الحاضر نسلم أن المشتق ينصرف إليه، لكن بحسب الدليل المذكور كان منشأ هذا الانصراف هو القرينة العامة إما كثرة الاستعمال أو مقدمات الحكمة، وكل من كثرة الاستعمال ومقدمات الحكمة يستفاد منهما لتعيين المراد وبحثنا في تعيين الموضوع له.

أما الدليل الأول فلم يتعرض المصنف للمناقشة فيه لوضوح بطلانه، فإن تبادر الزمن الحاضر من كلمة الحال بحاجة إلى إثبات أن هذا التبادر حقيقي، وبعبارة أوضح:

بحاجة إلى إثبات المقتضي ورفع المانع، والمقتضي هو أن التبادر من حاق اللفظ، وبحاجة إلى رفع المانع، وللمناقشة في ثبوت المقتضي وعدم المانع مجال واسع..

أما الأول فلاحتمال أن يكون هذا التبادر والانسباق ناشئاً من استعمال الحال في علوم الأدب على ما يقابل الماضي

والاستقبال، وأما المناقشة في عدم المانع على تقدير تسليم
المقتضي فإن المانع موجود وهو الدليل والمؤيد الذي أقمناهما
سابقاً..

وبهذا تم الكلام في الأمر الخامس..

ص ٤٥، قوله رحمه الله: (سادسها: أنه لا أصل في نفس هذه
المسألة يعول عليه عند الشك..)

[البحث التمهيدي السادس]

الأمر السادس: -والأخير في هذا البحث- تأسيس الأصل.
عادة في كل مسألة يبحثونها ويكون فيها أقوال مختلفة وأدلة
متعددة يتعرض في الابتداء لمقتضى القاعدة الأولية؛ بمعنى
أنه لو لم تكن الأدلة الآتية معينة لسعة الموضوع له وأنه الأعم
من المتلبس والمنقضي أو لضيقه، فهل يوجد لدينا أصل أولي
نستطيع من خلاله أن نحسم المشكلة لصالح أحد القولين أم لا؟

المصنف يرى أن ما نحن فيه لا ينحسم أمره بالأصل؛ لأن
المراد من الأصل لا يخلو: إما هو الأصل اللفظي، وإما هو
الأصل العملي، وكلاهما لا يجري في المقام..

أما الأصل اللفظي:

فما يمكن أن يقال في تصويره وجهان:
الوجه الأول: أن نتمسك بأصالة عدم الخصوصية، توضيح
ذلك:

أنه إذا شكنا في أن الموضوع له هل هو خاص؛ أعني
خصوص المتلبس بالمبدأ، أو هو عام؟ نتمسك بأصالة عدم
الخصوصية، وهذا الأصل نظير التمسك بأصالة العموم لنفي
الاختصاص، ولذا كان من الأصول اللفظية..

هذا الوجه باطل؛ لأنه:

أولاً: لا نسلم الانتفاع من هكذا أصل في مقامنا، حيث إن مقامنا مقام تشخيص الموضوع له، وهذا الأصل كغيره من الأصول اللفظية من الأصول المرادية أي لتشخيص المراد، والأصل الجاري لتشخيص المراد لا يثبت كيفية الإرادة وأنها على نحو الحقيقة أم المجاز..

ثانياً: أن أصالة عدم الخصوصية يعارضها أصالة عدم العمومية؛ لأن كلاً من الخصوصية والعمومية طارئة تحتاج إلى مثبت، ومع عدم المثبت لا معين لأحدهما، وهذا يحتاج إلى شيء من التوضيح:

ليس نسبة القول بالوضع لخصوص المتلبس إلى القول بالوضع للأعم من المتلبس والمنقضي هي نسبة الأقل والأكثر، ليكون الأقل متيقناً والأكثر زائداً مشكوكاً؛ لأن الواضع حين الوضع يحتاج إلى تصور الموضوع له، فإما أن يتصور الجامع بين المتلبس والمنقضي، وإما أن يتصور خصوص المتلبس، والصور الذهنية في صقع الذهن متباينات وليست من الأقل والأكثر، فكل صورة بحاجة إلى دال ومؤونة زائدة، فكما أن الأصل عدم الخصوصية على تقدير جريانه، الأصل أيضاً عدم العمومية..

درس ٥٥:

ص ٤٥، قوله رحمه الله: (وأما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز إذا دار الأمر بينهما..)

الوجه الثاني: لحسم المشكلة على أساس التمسك بالأصل اللفظي، حاصله:

أنه إذا قلنا بأن المشتق موضوع لخصوص المتلبس، فهذا يعني أن الاستعمالات الواردة في المنقضي عنه التلبس سوف تكون

على نحو المجاز، بينما لو التزمنا بأن المشتقات موضوعه للأعم فسوف تكون تلك الاستعمالات على وجه الحقيقة، حينئذ يكون شكنا في الوضع فيما نحن فيه من صغريات دوران الأمر بين الاشتراك المعنوي والمجاز، فإن المشتق إذا كان موضوعاً للأعم فيكون مشتركاً معنوياً بين المتلبس والمنقضي، وإذا قلنا بأنه موضوع لخصوص المتلبس لكان مجازاً في المنقضي..

فيدور الأمر بين الاشتراك المعنوي وبين المجاز، وكلما دار الأمر بين الاشتراك والمجاز المقدم هو الاشتراك.. والوجه في ذلك: هو غلبة الحقيقة على المجاز والمشكوك يلحق بالأعم الأغلب.. هذا تقريب الوجه الثاني..

المصنف رحمة الله عليه يناقش في هذا الوجه بمناقشتين: المناقشة الأولى: ترتبط بصغرى الدليل وهو أن الحقيقة أغلب من المجاز، إذا أن هذه الصغرى ممنوعة، كيف وقد اشتهر قديماً وحديثاً أن أكثر اللغة العربية من المجاز (أعم من المجاز المرسل والاستعارة)..

المناقشة الثانية: على تقدير تسليم الغلبة فلا نسلم الكبرى وهو إحقاق المشكوك بالغالب؛ لأن الغلبة لو حدها -إن لم تصل إلى حد توجب الأناض بين اللفظ والمعنى- لا تكون من المرجحات عند الشك، وقد تقدم تفصيل ذلك في الأمر الثامن من المقدمة حيث قلنا إن الوجوه المذكورة لترجيح حال من أحوال اللفظ على حال أخرى كلها وجوه استحسانية لم يقدم الدليل على اعتبارها، ما نحن فيه في الحقيقة من صغريات ما ذكرناه في الأمر الثاني تحت عنوان أحوال اللفظ. وبهذا يكون قد تم الكلام في الأصل اللفظي..

وأما البحث عن الأصل العملي:

فيرى المصنف أنه لا يوجد أصل عملي يمكن على أساسه أن نحسم الأمر لصالح الوضع لخصوص المتلبس أو للأعم، لأن الأصل الوحيد المتصور جريانه في المقام من الأصول العملية هو الاستصحاب، والاستصحاب نتيجته مختلفة..

فمثلاً إذا كان زيد عالماً، ثم زال عنه المبدأ واتصف بضده فأصبح جاهلاً، ثم بعد انقضاء المبدأ عنه قال المولى: (أكرم العلماء) فإن مقتضى الاستصحاب هو عدم وجوب إكرامه، بتقريب: أنه قبل ورود هذا الخطاب لم يكن واجب الإكرام، وبعد وروده إذا شككنا نستصحب عدم الوجوب الذي كان ثابتاً قبل هذا الخطاب. أما لو ورد أكرم العلماء في حال تلبس زيد بالمبدأ ثم بعد ذلك زال عنه التلبس، فإذا شككنا فإن مقتضى الاستصحاب هو وجوب إكرام زيد، لأنه عندما ورد أكرم العلماء كان زيد عالم فثبت وجوب إكرامه، بعد ذلك بأسبوع زال عنه العلم شككنا في وجوب إكرامه نستصحب بقاء وجوب الإكرام..

فالنتيجة تختلف فلا يكون الاستصحاب منتجاً لنتيجة واحدة لصالح أحد القولين..

وبهذا يتم الكلام في الأمر السادس، وبه ينتهي البحث في المقدمات الست..

ص ٤٥، قوله رحمه الله: فإذا عرفت ما تلوناه عليك، فاعلم أن الأقوال..)

يعني بعد وضوح المقدمات الست المتقدمة يقع الكلام في تحقيق الحال، الأقوال في المشتق تصل إلى ثمانية، لكن المصنف يرى أن الأقوال بين القدماء كانت منحصرة في قولين:

أحدهما: أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس، وهذا القول يعبر عنه بالقول بالاشتراط لأن التلبس شرط في صدق المشتق حقيقة..

والثاني: أن المشتق موضوع للأعم ويطلق عليه القول بعدم الاشتراط، أي لا يشترط التلبس في صدق المشتق حقيقة..
القول الأول: اختاره الأشاعرة كالحاجبي والعضدي والرازي..

والقول الثاني: القول بالوضع للأعم اختاره المعتزلة..
والقدماء من أصحابنا ذهب أكثرهم إلى القول الثاني، بينما ذهب أكثر المتأخرين من أصحابنا إلى القول الأول، وأصبح القول الشائع عند المتأخرين عند عصرنا الحاضر هو القول بالاشتراط، نعم حدثت بين المتأخرين أقوال وتفصيلات تقدم بعضها، كتفصيل الفاضل التوني ما كان مأخوذاً على نحو الملكة والحرفة فالوضع للأعم وبين ما ليس كذلك فالوضع للأخص وتقدم الجواب عنه، وهناك تفصيلات أخرى سوف يأتي الإشارة إلى بعضها كالتفصيل بين وقوع المشتق محكوماً عليه (موضوعاً) في الجملة أو محكوماً به..

[الوضع للمتلبس:]

إنما الذي يهمننا في المقام تحقيق ما اختاره المصنف تبعاً لمشهور المتأخرين، وهو الوضع لخصوص المتلبس..

استدل المصنف لهذا القول بوجهين:

الوجه الأول: ناظر إلى إثبات الدعوى الإيجابية.

والوجه الثاني: ناظر إلى إثبات الدعوى السلبية.

حيث إننا ندعي أن المشتق موضوع للمتلبس (وهذه الدعوى الإيجابية)، وأنه ليس حقيقة في المنقضي (وهذه الدعوى السلبية).

إما الدعوى الإيجابية: فقد أثبتتها بالتبادر أن المنسب إليه لفظ المشتق عند التجرد عن القرائن هو أن الذات متلبسة بالمبدأ بالفعل، فعندما يقال (ضارب) أو (عالم) يعني فعلاً هو متصف بالضرب ومتصف بالعلم، مع اختلاف الضرب والعلم من ناحية أن أحدهما على نحو الصدور والآخر على نحو الحلول..
وأما الدعوى السلبية: فلصحة سلب لفظ المشتق عن انقضى عنه التلبس، فيصح أن يقال لمن كان عالماً وزال عنه العلم: (ليس بعالم) فلو كان المشتق موضوعاً للأعم لما صح السلب. ويشهد لصحة السلب أنه يصح أن نحمل عليه الوصف المضاد، فيقال: (هو جاهل)، وحمل الوصف المضاد عليه بلحاظ الارتكاز الثابت في الأذهان من المضادة بين مبدأ العالم ومبدأ الجاهل، فإذا حمل عليه أحد المتضادين سلب عنه الضد الآخر..

هذا الشاهد الذي ذكرناه بعنوان الشاهد هو في الأصل دليل من أدلة الأشاعرة، حيث استدل العضدي على الوضع لخصوص المتلبس بدليل التضاد، وأشكل عليه الميرزا الرشتي بإشكال الدور ويأتي بحثه..

قوله رحمه الله: (ويدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، **وصحة السلب مطلقاً** عما انقضى عنه..)
 يحتمل في هذا الإطلاق وجوه، يمكن أن يكون المصنف قاصداً إليها أو بعضها..

يمكن أن يكون صحة السلب بكلا الحالتين يعني صحة السلب بالحمل الأولي وبالحمل الشايع، يعني بلحاظ المفهوم وبلحاظ الوجود..

ويمكن المقصود صحة السلب مطلقاً مع قرينة وبدون قرينة.

درس ٥٦:

ص ٤٦، قوله رحمه الله: (وقد يقرر هذا وجهاً على حدة، ويقال: لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة..)
 ذكرنا في البحث السابق أن ما استشهد به المصنف رحمة الله عليه لتكميل الدليل الثاني - وهو صحة السلب عن انقضى عنه التلبس - بنفسه قد جعله العضدي دليلاً ثالثاً على ما اختاره من أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ، وحاصل الاستدلال:

أنه مما لا اشكال فيه أن بعض مباديء المشتقات متباينة كالقيام والقعود، والعرف من التضاد بين المباديء يرتكز في ذهنه أيضاً التضاد بين المشتقات، فكما أن القيام يضاد القعود فالقائم أيضاً يضاد القاعد، وحينئذٍ فلو كان المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس لما كان ذلك الارتكاز العرفي يوجد ما ينافيه بل يكون بينه وبين ذلك الارتكاز العرفي تمام الملائمة والمناسبة..

بينما لو قلنا بأن المشتق كما يطلق على المتلبس على وجه الحقيقة يطلق على المنقضي كذلك فحينئذٍ لا يكون ذلك الارتكاز العرفي صحيحاً، إذ لا تضاد حينئذٍ بين المشتقات لإمكان اجتماعهما في واحدٍ على وجه الحقيقة في آن واحد فيقال لزيد هو قائم وقاعد، ففي هذا الآن زيد قائم على وجه الحقيقة وزيد قاعد، فيكون نظير السواد والحلاوة من المفاهيم المتخالفة لا من المفاهيم المتضادة..

وإن شئت بعبارة فنية فقل: لو كان المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس والمنقضي لما صدق التضاد بين القائم والقاعد بحسب الارتكاز العرفي، لكن التضاد بحسبه صادق فينتج عدم الوضع للأعم، لأن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم.
 هذا خلاصة الدليل الذي ذكره العضدي..

إلا أن المحقق الرشتي رحمة الله عليه في البدائع لم يرتضي هذا الدليل وجعله في غاية الفساد، وبحسب ما فهم المصنف رحمة الله عليه من كلامه يرجع إلى إشكال الدور المشابه لإشكال الدور الذي أورد على علامية التبادر في الأمر السابع من المقدمة..

خلاصة إشكال المحقق الرشتي رحمة الله عليه أنه:

أنتم تريدون أن تثبتوا الوضع لخصوص المتلبس عن طريق التضاد بين الصفات، فالوضع للمتلبس حينئذ يتوقف على وجود التضاد بين الصفات، هذه هي المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية: أن التضاد بين الصفات متوقف على الوضع لخصوص المتلبس، إذ لو كان المشتق والصفة موضوعة للأعم لما كان هناك مضادة بين الصفات لإمكان اجتماعهما حينئذ في واحد.

فالوضع للمتلبس متوقف على المضادة بين الصفات، والمضادة بين الصفات متوقف على الوضع للمتلبس.

ودليل المقدمة الأولى هو نفس فرض التضاد دليلاً على الوضع، ودليل المقدمة الثانية وهو أن التضاد بين الصفات متوقف على الوضع، فباعتبار أن الصفات لو كانت موضوعة للأعم أمكن اجتماع الصفتين في واحدٍ على وجه الحقيقة، فتوقف الشيء على نفسه.

يجيب المصنف رحمة الله عليه:

أننا لا نسلم المقدمة الثانية، وهي: أن التضاد بين الصفات متوقف على الوضع للمتلبس، بل التضاد بين الصفات ناشيء من الفهم الارتكازي للعرف، فإن العرف لوجود المضادة بين المباديء كالقيام والقعود يرتكز في ذهنه المضادة بين الصفات

المشتقة من تلك المباديء، فلم يتوقف التضاد على علمنا بوضع المشتق لخصوص المتلبس بل نشأت المضادة من الارتكاز والفهم العرفي، فلم يتوقف الشيء على نفسه. العلم بالوضع لخصوص المتلبس متوقف على وجود المضادة بين الصفات، لكن المضادة بين الصفات لا تتوقف على العلم بالوضع لخصوص المتلبس بل تتوقف على الارتكاز والفهم العرفي، وبالتالي تنحل مشكلة الدور.

ص ٤٦، قوله رحمه الله: (إن قلت: لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق، لا الاشتراط) هذه الجملة يمكن أن ترجع بدوياً إلى أحد احتمالين: الاحتمال الأول: أن ترجع إلى الدليل الأول من الأدلة الثلاثة، وتقريب الإشكال حينئذ:

أنا وإن كنا نسلم انسباق المتلبس من لفظ المشتق، إلا أن هذا الإنسباق ليس إنسباقاً حاقياً بل هو انسباق ناشيء من الإطلاق والاستعمال، لكثرة إطلاق المشتق على المتلبس أصبح الذهن عندما يسمع المشتق ينسب إلى المتلبس، وثبت في محله في علامات الوضع أن الإنسباق الذي يصلح دليلاً على الوضع هو الإنسباق الحاقى لا الناشيء من كثرة الاستعمال..

الاحتمال الثاني: أن تكون هذه الفقرة راجعةً إلى ما أشكل به على المحقق الرشتي، حيث إننا ذكرنا جواباً عليه أن المضادة بين الصفات نشأت من ارتكاز المضادة بينهما، ولم تنشأ من القول والعلم بالوضع ليلزم التضاد، فتكون (إن قلت:...) ناظرة إلى الإشكال على ما أجاب به المصنف على المحقق الرشتي، وحاصل الإشكال:

أن هذا الارتكاز العرفي للتضاد بين الصفات لا يكون كاشفاً
إنياً عن الوضع لخصوص المتلبس، إذ اللازم الأعم لا يثبت
الملزوم الأخص، فإن ارتكاز التضاد قد يكون لأجل الوضع
للمتلبس وقد يكون لأجل كثرة الاستعمال في المتلبس،
فالارتكاز لازم أعم فلا يكون مثبتاً للوضع للمتلبس..

يؤيد الاحتمال الثاني في هذا الشرح أمران:
الأول: الأقربية، يعني (إن قلت:...) أقرب للدليل الثالث منه إلى
الأول فالأولى أن يرجع إليه..
الثاني: التعبير بكلمة (الارتكاز) في هذا الإشكال، وهذه الكلمة
لم تتقدم في الدليل الأول وإنما تقدمت في الدليل الثاني، وعلى
هذا الأساس يتعين الاحتمال الثاني، وهذا ما عليه أكثر
المحشين على الكفاية.

و لكن الذي يقوى في النفس هو الاحتمال الأول، أما دعوى
الأقربية فيمكن الجواب عنها أن الدليل الثالث بحسب سؤق
العبارة لم يأت به كبيان مستقل، وأما دعوى عدم تقدم لفظ
الارتكاز في الدليل الأول فهو باطل جداً، وذلك لأن المصنف
في ذيل الدليل الأول والثاني ركز على مسألة الارتكاز وهي
راجعة إلى كلا الدليلين المتقدمين..

مضافاً إلى ذلك أن المصنف لم يدعي في رده على الميرزا
الرشتي أن الارتكاز ناشيء من الوضع والاشتراط، ليشكل
عليه باحتمال نشوّه من كثرة الاستعمال، وإنما أراد أن يرفع
إشكال الدور فالتضاد نشأ من الارتكاز..

بل هذا الاشكال يتناسب مع التبادر وصحة السلب التي تقابل
صحة الحمل لما عرفت في علامات الوضع من توقف العلامة
على العلم الارتكازي، فيريد المستشكل هنا أن يقول أن هذا

الارتكاز من الممكن أن يكون قد نشأ من كثرة الاستعمال فلا يكون انسياقاً حاقياً فلا يثبت المدعى..

بعد وضوح ذلك، يجيب المصنف عن هذا الإشكال أنه: لا نسلم أن المشتق قد استعمل في المتلبس أكثر من استعماله في المنقضي، بل استعمال في المنقضي إن لم يكن بأكثر فلا أقل من أنه مساوٍ له في الكثرة.

من هذا الجواب يطرأ على الذهن إشكال آخر على المصنف، وحاصله: أنه لو كان استعمال المشتق في المنقضي أكثر من المتلبس -كما اعترفت في الجواب- للزم من ذلك الإخلال بحكمة الوضع، توضيح ذلك:

أن الوضع كان نتيجة حتمية لحاجة المستعملين، فلو كانت الحاجة تقتضي أن يستعمل اللفظ في المنقضي أكثر من استعماله في المتلبس لكانت الحكمة تقتضي أحد أمرين:

الأول: الوضع لخصوص المنقضي لأنه أكثر، **الثاني:** الوضع للأعم.. والأول باطل بالاتفاق والثاني خلاف مدعى المصنف..

درس ٥٧:

ص ٤٦، قوله رحمه الله: (لا يقال: كيف؟ وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات..)

ما زال البحث في الإشكال الذي توجه إلى دعوى الانسباق والانصراف، وكان حاصله: أن انصراف الذهن إلى خصوص المتلبس بالمبدأ لعله لكثرة استعمال المشتق في المتلبس، والانسباق الناشئ من كثرة الاستعمال لا يكون آية على الحقيقة، بل الإنسباق الناشئ من حاق اللفظ هو علامة الحقيقة.

وأجاب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال أننا لا نسلم أن استعمال المشتق في المتلبس أكثر من استعماله في المنقضي، بل استعماله في المنقضي إذا لم يكن أكثر فلا أقل من مساواته لاستعماله في المتلبس.

من هذا الجواب للمصنف تولد إشكال حاصله: أن المشتق إذا كان استعماله في المنقضي أكثر من المتلبس - كما اعترف المصنف - فكان اللازم أن يوضع اللفظ إما لخصوص المنقضي أو للأعم منه ومن المتلبس؛ لأن حكمة الوضع تتلائم مع وضع اللفظ لما يكثر استعماله فيه، فإذا اعترفت بأن استعمال المشتق في المنقضي أكثر من استعماله في المتلبس لكان يعني هذا أن وضع المشتق لخصوص المتلبس وضع لما لا يكثر استعماله فيه وهذا لا يتلائم مع حكمة الوضع.

نفس المستشكل بهذا الإشكال التفت بأن هذا الإشكال يتنافى مع مقولة مشهورة اتفق الأعلام عليها، وهي أن أكثر المحاورات هي من قبيل المجازات، فلو كانت حكمة الوضع تستلزم الوضع لما يكثر استعماله لبطلت هذه المقولة، إذ أن هذه المقولة تقتضي كون المجاز أكثر من الحقيقة، والحال أن الألفاظ وضعت لمعانيها الحقيقية فهذا يتنافى مع حكمة الوضع..

وبعبارة فنية نحن أمام محذورين على سبيل منع الخلو؛ لأننا إما أن نلتزم بأن حكمة الوضع تقتضي الوضع لما يُحتاج إلى استعماله أكثر وهذا يؤدي إلى بطلان مقولة المشهور من أن أكثر المحاورات مجاز، وإما أن نلتزم بمقولة المشهور وهذا يؤدي إلى رفع اليد عن الحكمة المذكورة بالوضع.

أجاب المستشكل عن هذا الاعتراض بأنه يمكن لنا أن نوفق بين مقولة المشهور وبين الحكمة المذكورة من دون أن يلزم

التنافي، وذلك لأن مقولة المشهور لم تفهم على حقيقتها، فإن قولهم: (أكثر المحاورات مجازات) لا يعني أن الاستعمال المجازي أكثر من الاستعمال الحقيقي، بل المقصود أن اللفظ الواحد معانيه المجازية أكثر من معانيه الحقيقية، فمثلاً لفظة الأسد لها معنى حقيقي واحد وهو الحيوان المفترس ولكن لها معاني مجازية متعددة كالرجل الشجاع والملك وما شابه ذلك.. فالكثر في مقولة المشهور بلحاظ ذات المعاني المجازية عندما تنسب إلى المعاني الحقيقية لا بلحاظ الاستعمال، فلفظ الأسد على الرغم من كون معانيه المجازية أكثر عدداً من معانيه الحقيقية إلا أن استعماله على وجه الحقيقة أكثر من استعماله على وجه المجاز..

وبعبارة أخرى: الذي يتنافى مع حكمة الوضع هو أكثرية الاستعمال المجازي من الاستعمال الحقيقي، وما هو مقصود المشهور هو أكثرية المعاني المجازية من المعاني الحقيقية.

بعد هذا التمتين من قبل المستشكل لإشكاله، يجيب المصنف عن أصل 154 الإشكال بجوابين:

الجواب الأول: أن غاية ما أثبتته المستشكل هو استبعاد أن يوضع اللفظ لمعنى مع كون استعماله في غيره أكثر، وهذا الاستبعاد لو لم يقد دليل على وقوعه لشكل مانعاً، لكنك قد عرفت قيام الدليل من التبادر وصحة السلب وارتكازية التضاد، بعيد لكن قام الدليل على وقوعه فلا يكفي مجرد الاستبعاد.

الجواب الثاني: أننا في جوابنا عن الإشكال قلنا أن استعمال المشتق في المنقضي أكثر ولم نقل إن هذا الاستعمال على وجه

154 الاستعمال في المنقضي أكثر من الاستعمال في المتلبس، فكان الإشكال عليه: إذا كان الاستعمال في المنقضي أكثر لماذا لم يضع اللفظ للمنقضي؟

المجاز، إذ من الممكن أن يكون على وجه الحقيقة، فعندما يقال -مثلاً-: (جاء الضارب) ويطلق على شخص كان متلبساً بالضرب في الزمن الماضي، حتى على تقدير وضع المشتق لخصوص المتلبس لا يلزم أن يكون هذا الاستعمال مجازياً لإمكان أن يكون الإطلاق عليه بلحاظ حال التلبس، وتقدم في المباحث السابقة أن إطلاق المشتق وجريه على الذات بلحاظ حال التلبس يكون على وجه الحقيقة، فيكون المقصود من (جاء الضارب) أي: جاء الذي كان ضارباً، وهذا الاستعمال حقيقة لا مجازاً..

إذاً فرق بين قولنا: الاستعمال في المنقضي أكثر من المتلبس، وبين قولنا: الاستعمال في المقتضي مجازاً أكثر من الاستعمال في المتلبس حقيقة، ما ادعيناه هو الأول والمستشكل ناظر إلى الثاني.

بعد الدفاع عن دليلية الدليل الأول وهو الانسباق والتبادر، يأتي المصنف للدفاع عن دليلية الدليل الثاني وهو صحة السلب: استشكل في البدائع على صحة السلب بأنه لا يخلو الحال من نحوين:

النحو الأول: أن يراد بصحة السلب صحة السلب مطلقاً، فمثلاً إذا كان (زيدٌ ضارباً أمس) واليوم ليس بضارب، فالمقصود من صحة السلب أن يقال: (إن زيداً ليس بضارب مطلقاً) لا الآن ولا أمس، وهذا النحو واضح البطلان، فإنه كذب كيف ونقيض السلب الكلي -وهو الموجبة الجزئية- صادقة، فيقال: زيد كان ضارباً أمس..

إذاً لا يصح أن يُراد من صحة السلب صحة السلب المطلق. **النحو الثاني:** أن يُراد من صحة السلب صحة السلب المقيد، كأن يُقال: (زيد ليس بضارب الآن) هذا النحو من صحة السلب

وإن كان صادقاً لكنه لا ينفع لأن علامة المجازية هي صحة السلب المطلق لا صحة السلب المقيد، فالإنسان الجاهل يصح أن يسلب عنه الإنسان المقيد بالعلم، فيقال: (زيد ليس بإنسان عالم) هل يعني ذلك أن إطلاق الإنسان على زيد حينئذ يكون مجازاً؟! حتماً لا..

والحاصل: ما هو علامة على المجاز (صحة السلب المطلق) غير صادق فيما نحن فيه، وما هو صادق (وهو صحة السلب المقيد) ليس بعلامة..

هذا هو الإشكال الذي ذكره المحقق الرشتي رحمة الله عليه على الدليل الثاني للمصنف..

ص ٤٧، قوله رحمه الله: (وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله في حقيقة كما لا يخفى، فافهم)

لعلها إشارة إلى أن مجرد إمكان الحمل على الاستعمال الحقيقي لوحده لا يكون كافياً لإرادة الاستعمال الحقيقي..

والسبب في ذلك: أن إمكان الحقيقة يلزم أن يكون الاستعمال على وجه الحقيقة إنما هو في كل مورد نحرز المعنى الحقيقي، والمعنى المجازي مع كون المعنى المجازي بحاجة إلى قرينة ومؤونة زائدة، كما في قولنا: (رأيت أسداً) ففي مقام الثبوت يمكن إرادة المعنى الحقيقي كما يمكن إرادة المعنى المجازي، فيكون إمكان إرادة المعنى الحقيقي كافياً للالتزام بالاستعمال الحقيقي؛ لأن ما يقابله وإن كان ممكناً لكنه بحاجة إلى عناية، بينما فيما نحن فيه الأمر ليس كذلك في قولنا: (جاء الضارب) بلحاظ عالم الثبوت كل من الاستعمال الحقيقي والمجازي ممكن، لكن الاحتياج إلى العناية والقرينة لا تنحصر بالاستعمال المجازي، بل هنا الاستعمال الحقيقي بحاجة إلى

تأويل بأن نحمل جاء الضارب على معنى (جاء الذي كان ضارباً) فمجرد الإمكان فيما نحن فيه لا يكون ملازماً للوقوع.. ربما يكون قوله: (فافهم) اشاره إلى ذلك..

درس ٥٨:

ص ٤٧، قوله رحمه الله: (وفيه: إنه إن أريد بالتقييد، تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق..)

ما زال البحث في إشكال الميرزا الرشتي على الاستدلال بصحة السلب على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، حيث إن الأمر يدور بين صحة السلب المطلق صحة السلب المقيد، والمراد من السلب المطلق السلب بلحاظ الأزمنة الثلاثة، والمراد من السلب المقيد السلب بلحاظ الزمن الحال..

فإن أريد من صحة السلب (صحة السلب المطلق) فالقضية كاذبة، وإن أريد من صحة السلب (صحة السلب المقيد) فهي وإن كانت صادقة إلا أنها لا تكون منتجة..

أما كذب صحة السلب المطلق فلصدق التلبس في الزمن الماضي، وأما صدق السلب المقيد فلأن من كان ضارباً في أمس وليس بضارب الآن يصح سلب الضرب عنه في الحال، أما أنه غير مفيد فلما تقدم في مبحث علامات الحقيقة والمجاز من أن الحمل والسلب -الذين هما علامة على الحقيقة والمجاز- وصحة الحمل وصحة اللفظ بما له من معنى ارتكازي، والمفروض هنا أن الذي سلبناه عن زيد ليس ما للفظ من معنى ارتكازي بل ما سلبناه هو الضاربة في الزمن الحال..

وعلى هذا الأساس فما هو علامة -صحة السلب المطلق وهو- غير صادق، وما هو صادق -وهو صحة السلب المقيد- ليس بعلامة..

هذا تمام الكلام في توضيح اشكال الميرزا الرشتي رحمة الله عليه..

المصنف رحمه الله يقول: نختار الشق الثاني من المنفصلة وهو أن المراد من صحة السلب صحة السلب المقيد، بمعنى أننا نسلم مع المحقق الرشتي بعدم صحة السلب المطلق فيما نحن فيه، ولكن على الرغم من اختيارنا للشق الثاني إلا أنه مع ذلك يصح الإستدلال، توضيح ذلك:

أن التقييد فيما نحن فيه يمكن أن يتصور على أنحاء ثلاثة:
النحو الأول: أن يكون القيد مضيقاً لدائرة الوصف الاشتقاقي، كأن يقال: (زيد ليس بضارب الآن) ويكون المشتق وهو الضارب هو المقيد بـ(الآن)، فالضاربة الآن هي المسلوبة عن زيد..

النحو الثاني: أن يكون القيد راجعاً إلى السلب والنفي كأن يقال: (زيد ليس الآن بضارب) فالضاربة بما لها من معنى ارتكازي سلبت في هذا الآن عن زيد.

النحو الثالث: أن يكون القيد راجعاً إلى المسلوب عنه وهو المحكوم عليه في المثال أعني زيداً، كأن يقال: (زيد الآن ليس بضارب) فكل من السلب والعنوان الاشتقاقي لم يؤخذ فيه قيد، وإنما القيد أخذ في المسلوب عنه.
فهذه أنحاء ثلاثة للتقييد وكلها تقابل الإطلاق..

فإن أريد من صحة السلب المقيد في الشق الثاني من المنفصلة النحو الأول فالحق مع الميرزا الرشتي لأن سلب العنوان الاشتقاقي في الحال أعم من السلب المطلق، طبقاً لما ثبت في المنطق من أن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم، فاللإنسان أعم من اللاحويان، فإذا قلنا: (زيد ليس بضارب في الحال)

يكون أعم من قولنا: (زيد ليس بضارب مطلقاً) تطبيقاً للقاعدة المشار إليها..

وثبت في محله أيضاً أن نفي الأخص لا يلزم نفي الأعم فبناء على ذلك ما ذكره المحقق الرشتي، فإن سلبنا للضاربة المقيدة عن زيد لا يلزم أن تكون مطلق الضاربة مسلوقة عنه..

وبعبارة أوضح: صحة السلب التي هي علامة على عدم الوضع والمجاز إما هي صحة السلب المطلق وإما هي صحة سلب مقيد يلزم صحة السلب المطلق، وسلب الضاربة في الحال عن زيد ليست هي الأول وليس مما يلزم صحة السلب المطلق، ولكن نقول للمحقق الرشتي لا يتعين النحو الأول..

أما لو أردنا من صحة السلب المقيد النحو الثاني: فلا نسلم قول الرشتي (غير مفيد) بل هو مفيد؛ لأن قولنا: (زيد ليس الآن بضارب) علامة على المجازية في المنقضي، إذ لو كان الضارب حقيقة في المنقضي لما صح سلب مطلق الضرب في الزمن الحال، لأن سلب مطلق الضرب في الحال يعني أن مطلق الضرب في الحال ليس مما وضع له المشتق، فيتنافى مع ادعاء كون المشتق حقيقة في المنقضي..

وأما لو أريد من التقييد النحو الثالث: فكذلك لا نسلم قوله (فغير مفيد) لأن قولنا زيد في هذه الحال ليس بضارب مطلقاً إذا صدق يبطل دعوى كون المشتق حقيقة في المنقضي، لأن السلب المطلق لمطلق المشتق عن ذات مقيدة أخص من السلب عن المنقضي عنه التلبس، وإذا لم يصدق السلب المطلق لمطلق العنوان الاشتقاقي في حال من أحوال زيد بالحمل الشائع فهذا يعني أن زيداً في هذه الحالة ليس من مصاديق المعنى الموضوع له، فلا يكون زيد في الزمن لحاضر من مصاديق

ما وضع له المشتق، فكيف يكون الوضع للأعم من المتلبس والمنقضي..

فاتضح من جميع ما تقدم أنه يوجد للتقييد أنحاء ثلاثة، وليس كل تقييد في مورد صحة السلب لا يكون مفيداً، فبطل ما ادعاه الميرزا الرشتي رحمة الله عليه.

استدراك ذكره في بداية درس ٥٩:

لا بأس بالرجوع قليلاً إلى الوراء فيما يرتبط بإشكال المحقق الرشتي -رحمة الله عليه- المتقدم على صحة السلب لكثرة من سأل من الإخوان عن هذا المطلب، ولعل منشأ السؤال اختلاف ما ذكر في الحواشي لتوضيح رأي الماتن رحمة الله عليه، خلاصة ما أجاب به المصنف عن إشكال الرشتي ببيان جديد: أن المشكلة جاءت من توهم أن المقيد هو المسلوب، فيقال: (زيد ليس بضارب) ويقصد من (الضارب) المقيد بزمن الحال أو فقل المقيد بزمن بعد الإنقضاء -لا فرق في التعبيرين-، إلا أن المصنف رحمة الله عليه يمنع تقييد المسلوب ويقترح تقييد السلب وهذا الاحتمال لا إشكال فيه وقد تقدم توضيحه.. وإنما الكلام على الاقتراح الثاني و هو أن نمنع تقييد كل من المسلوب أعني الضارب والسلب..

هذا الاحتمال يمكن أن يفسر بتفسيرين، والسبب في ذلك أن المسلوب عنه -وهو زيد في المثال- يوجد فيه مبنيان:

الأول: أنه جزئي والجزئي لا يقبل التقييد، لكون ما يقبل التقييد لا بد أن يكون معنى واسعاً لكي نقيده والجزئي ليس فيه هذه السعة.

الثاني: أن زيداً وإن كان جزئياً لكن الجزئي وإن كان ليس له سعة أفرادية فلا يقبل التقييد الأفرادي، لكنه له سعة أحوالية فيقبل التقييد الأحوالي.

إذاً يوجد مبنيان، مبنى يقول أن الجزئي غير قابل للتقييد، ومبنى يقول أن الجزئي قابل للتقييد الأحوالي وإن كان يقبل التقييد الأفرادي..

فإن أخذنا بالمبنى الأول فحينئذٍ يجب أن نفسر عبارة المصنف بهذا التفسير: أن كلاً من: (السلب) و(المسلوب) و(المسلوب عنه) غير مقيد، وإنما القضية قضية حينية فيكون معنى قولنا: (زيد ليس بضارب) أننا لاحظنا الذات حين خلوها عن المبدأ، والذات حين خلوها عن المبدأ ينفي عنها الضرب مطلقاً، لأن القضية الحينية ينفي عنها الوصف في جميع أحواله، فالذات وهو زيد حين عدم تلبسها بالمبدأ ليست بضاربه وهذه قضية صادقة، فلا يوجد تقييد لا في السلب ولا في المسلوب ولا في المسلوب عنه..

هذا بناء على أن المسلوب عنه لا يكون قابلاً للتقييد.

أما لو أخذنا بالمبنى الثاني وهو أن الجزئي يقبل التقييد فلا حاجة حينئذٍ لجعل القضية حينية، بل يكون نفس الموضوع إما مقيداً بحال التلبس وإما من باب (ضيق فم الركبة) من أول الأمر وجد مقيداً..

وهذا سوف يأتي في بحث مقدمة الواجب ويناقش صاحب الكفاية الشيخ الأعظم في امتناع تقييد الجزئي بوجهين، أحدهما أن الجزئي قابل للتقييد الأحوالي، والثاني ننزلنا أنه غير قابل ولكنه يوجد من أول الأمر مضيقاً ويعبر عن ذلك بضيق فم الركبة..

فعلى كلِّ يكون الموضوع مضيقاً بحال انقضاء التلبس، وزيد المقيد بحال انقضاء التلبس ليس بمتلبس بالضرب مطلقاً، ولعل قول المصنف رحمة الله عليه في آخر البحث: **فتدبر جيداً** إشارة لما ذكرنا..
ومنه يتضح ما في كثير في الحواشي في المقام..

ص ٤٨، قوله رحمه الله: (ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ...) بعد أن استدل المصنف على مدعاه بلحاظ مرحلة المقتضي وهي الأدلة الثلاثة التي أقامها على مدعاه، وبلحاظ مرحلة المانع حيث رفع الإشكالات التي أوردت على الأدلة الثلاثة..

شرع في الإشارة إلى تفصيلين من التفصيلات التي ادعى سابقاً حدوثها عند المتأخرين..

التفصيل الأول: ما ذكره صاحب الفصول رحمة الله عليه حيث قسم المشتق إلى قسمين، المشتق اللازم والمتعدي.

القسم الأول: المشتق اللازم، فاللازم كالمشتق المنتزع من المباديء الحولية، كقولنا: مريض وجميل وحسن وظاهر وحائض.. وما شابه.

القسم الثاني: المشتق المتعدي، كالمشتق المنتزع من المباديء الصدورية المتعلقة بالغير، كقولنا: ضارب وشاتم.. وما شابه. فاختار في الأول الوضع لخصوص المتلبس، واختار في الثاني الوضع للأعم من المتلبس والمنقضي..

واستدل على ذلك بالإستقراء حيث إننا نلاحظ أن ما كان من قبيل الأول لا يصح إطلاقه على المنقضي، فلا يقال للمرأة التي انقطع الدم عندها إنها حائض، ولا يقال للمتجسس الذي ظهر أنه نجس، ولا يقال لمن شفي من المرض أنه مريض.. بخلاف ما كان متعدياً فإنه يطلق الضارب على من انقضى..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا التفصيل بأنه: قد عرفت سابقاً أن صحة السلب عن المنقضي ثابتة في المشتقات، ومجرد اطلاق بعض المشتقات على من انقضى لا يكون دليلاً على الوضع للمنقضي، لما عرفت مراراً من أن هذا الإطلاق قد يكون بلحاظ حال التلبس..

درس ٥٩:

ص ٤٨، قوله رحمه الله: (كما لا يتفاوت صحة السلب عنه، بين تلبسه بحد المبدأ وعدم تلبسه..)
التفصيل الثاني: الذي ذكره في الفصول حاصله: أن المنقضي عنه التلبس على نحوين:

النحو الأول: أن ينقضي عنه التلبس مع اتصافه بحد ما كان متلبساً به، كمن كان قائماً فانقضى عنه التلبس بأن أصبح قاعداً.

النحو الثاني: أن ينقضي عنه التلبس من دون أن يتصف بحد ما كان متلبساً به، كما لو كان زيد كريماً -بالمعنى الحدتي لا الملكة- ثم انقضى عنه الكرم والعطاء ولكن لم يتحول إلى بخل ومنع.

فإن كان المشتق من قبيل النحو الأول فهو حقيقة في خصوص المتلبس، وإن كان من قبيل النحو الثاني فهو حقيقة في الأعم.

هذا الوجه من التفصيل استدل عليه بإجماع الفقهاء على عدم جواز حمل الكافر على من كان كافراً فآمن، وليس ذلك إلا لأنه تلبس بصد ما كان متلبساً به.

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن ذلك بجواب عام من الدخول في دليل صاحب التفصيل وحاصل هذا الجواب: أن صاحب التفصيل يوافقنا في جزء من الدعوى إذ أن دعوى المصنف هو الوضع لخصوص المتلبس مطلقاً، وصاحب التفصيل يقول بذلك: فيما كان من النحو الأول.. وأما في النحو الثاني فالجواب: أنك قد عرفت صحة السلب عن انقضى التلبس، غاية الأمر صحة السلب فيمن انقضى عنه التلبس وتلبس بصد ما كان متلبساً به أوضح مما لو لم يتلبس بالصد، ولا يشترط في أمارية صحة السلب على المجاز الوضوح في جميع مواردھا.. فبناء على ذلك ظهر بطلان كلا التفصيلين..

أدلة القول بالوضع للأعم:

ص ٤٨، قوله رحمه الله: (حجية القول بعدم الاشتراط وجوه: الأول: التبادر، وقد عرفت...)

بعد ما تقدم ثبت لنا أن المقتضي والأدلة للقول بالوضع لخصوص المتلبس تام، و لكن لقائل أن يقول: أن القائل بالوضع للأعم عنده مقتضيات و أدلة تثبت الوضع للأعم و قد ثبت في الفلسفة أن المانع عن اقتضاء مقتضى هو مقتضى آخر ينتج ضد ما يثبتته المقتضي الأول..، فلا بد من إبطال هذا المقتضيات لكي يتم العلة التامة..

فما استدل به للقول بالأعم وجوه:

الوجه الأول: التبادر، بدعوى أن المتبادر من المشتق هو الأعم من المتلبس والمنقضي.

يناقش المصنف رحمة الله عليه في هذا الوجه: أنه قد ثبت فيما تقدم أن المتبادر من المشتق هو المتلبس.

هذا الكلام بحد ذاته لا يفي ببيان المطلب حقه، إذ لقائل أن يقول: أن الأعمي لو صنف في بحث المشتق وذكر أدلته على الوضع للأعم التي من جملتها التبادر، ثم بعد ذلك ذكر أدلة الوضع للمتلبس التي من جملتها التبادر، لكان يمكن له أن يجيب عن دعوى التبادر بأنه: قد تقدم أن المتبادر هو الأعم، فبناء على ذلك لا بد من تعميق إشكال المصنف، والحاصل: أن دعوى التبادر التي تثبت الوضع وتكون أمارة على الحقيقة لا بد أن تكون مستندة إلى ذات اللفظ، وبعد ملاحظة ذلك حينئذٍ يوجد عندنا دعويان، دعوى تبادر الخاص، ودعوى تبادر العام، والقدر المتيقن هو الخاص، فعند تعارض الدعويين يتساقطان ويبقى الثابت وهو الخاص، نظير ما يقال في بحث التعارض أن تساقط المتعارضين يكون له فائدة في نفي الثالث..

الوجه الثاني: أنه يمكن لنا أن نقسم المشتقات إلى قسمين: القسم الأول: ما كان من قبيل المضروب والمقتول، وهو الذي يحرز فيه عدم صحة السلب حتى بعد الانقضاء، فلو قتل هذا المسجي قدامنا قبل شهر يصدق عليه الآن أنه مقتول زيد، فلا يصح السلب عنه، وعدم صحة السلب علامة على الحقيقة والوضع.

القسم الثاني: ما كان مشكوكاً من قبيل الضارب و آكل وشارب وما شابه ذلك، وفي بحث الوضع النوعي عندما يكون عندنا متيقن ومشكوك فإن المشكوك يلحق بالمتيقن؛ إذ أنه في الوضع النوعي لم تلحظ الهيئات في ضمن مواد مخصوصة حتى يفرق بينها، فإذا تيقنا وضع الهيئة في بعض المواد فإن غيرها يلحق بها.

يناقش المصنف رحمة الله عليه في هذا الوجه:

أن كلمة (مقتول ومضروب..) يمكن أن يراد منها أحد معنيين:
الأول: المعنى المصدرى والحدثي.

الثاني: المعنى الوصفي.

فإن أريد منه الأول فلا نسلم عدم صحة السلب بعد شهر، لأن المقتول بمعنى أن ذاتاً وقع عليها الضرب من الغير المجهول يصح سلبه هذا المعنى الحدثي عنها في الحال..

وإن أريد من مقتول المعنى الثاني وهي الذات المنتسبة بز هوق الروح من قبل الغير فنسلم أنه يصح اطلاقه ليس فقط بعد شهر بل بعد مئات السنين، لكن ليس هذا من باب اطلاق المشتق على المقضي، فإن مقتول بهذا المعنى الثاني لم ينقضي عن الذات فيه التلبس، وقد عرفت في المقدمات أن تفاوت المشتقات في طول زمان التلبس وقصره لا يؤثر في وضع الهيئات..

درس ٦٠:

ص ٤٨، قوله رحمه الله: (وفيه: إن عدم صحة السلب في مثلهما، إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً في الحال، ولو مجازاً..)

كان الكلام في الدليل الثاني الذي استدل به القائل بالوضع للأعم، استشهد بمسلمية بعض المشتقات ومن خلال ذلك عمم على البعض الآخر..

وحاصل ما أجاب به المصنف:

أن المضروب والمقتول تارة يراد منهما المعنى الحدثي،
وأخرى يراد منهما المعنى الوصفي المستمر..

١- فإن أريد الأول فلا نسلم أن المشتق لا يصح سلبه عن
انقضى عنه لتلبس، وذلك لأنه إن أريد من المقتول المعنى
الحدثي فتارة يلحظ زمان التلبس، وأخرى يلحظ زمان الحال..

فإن لوحظ زمان التلبس فإنه يصح الحمل ولا يلزم التجوز،
لكنك قد عرفت في المقدمات أن الاطلاق بلحاظ زمن التلبس
يكون خارجاً عن حريم النزاع..

وإن لوحظ الزمن الفعلي فلا نسلم مع المستدل بعدم صحة
السلب بل يصح السلب بأن يقال: زيد ليس بمقتول أو مضروب
الآن بالفعل، إذ المراد من المضروب والمقتول - بحسب
الفرض - المعنى الحدثي وهذا يصح سلبه بالفعل في الحال
عن انقضى عنه التلبس..

٢- أما لو أريد من المقتول والمضروب المعنى الوصفي
المستمر فنسلم مع المستدل بعدم صحة السلب، ولكن ليس ذلك
إلا لعدم انقضاء التلبس، لأن المقتول بمعنى مزهوق الروح لم
ينقضي عن زيد ولو بعد سنين وعدم صحة السلب لعدم انقضاء
التلبس لا يكون أمانة على الوضع للأعم من المتلبس
والمنقضي..

إن قلت: معنى ذلك أن إطلاق المقتول بالمعنى الثاني على زيد
يكون من باب الحقيقة، لأن زيدا ما زال متلبساً بالمقتولية بهذا

المعنى، والحال أن الاسم المفعول معناه الحقيقي المعنى الحدتي لا المعنى الوصفي المستمر..

قلت: حصل خلط بين التجوز في المادة وبين التجوز في الهيئة، فإن الذي هو مجاز عبارة عن استعمال المادة في زهوق الروح؛ لأن مادة المشتقات تستعمل في المعنى الحدتي ووضعت للمعنى الحدتي، بخلاف الجوامد، بينما ما هو على وجه الحقيقة هو استعمال الهيئة حيث إن هيئة اسم المفعول التي تلبست في مادة مستعملة مجازاً هذه الهيئة قد استعملت في خصوص المتلبس، فيكون استعمال الهيئة على وجه الحقيقة والتجوز إنما هو في المادة..

الوجه الثالث: الذي استدل به القائل بوضع المشتقات للأعم والذي عبر عنه المحقق الرشتي بأنه أقوى الأدلة، وهو التمسك باستدلال المعصوم عليه السلام على عدم لياقة من عبد صنماً في الماضي لمنصب الإمامة والخلافة تمسكاً بقوله تبارك وتعالى: (لا ينال عهدي الظالمين)، وتقريب الاستدلال يتوقف على أمور:

الأمر الأول: أن هذا الاستدلال مبني على اعتقاد الخصم لا على اعتقادنا، إذ أن المعصوم عليه السلام يستدل بهذه الآية لإقناع الخصم وافحامه، والخصم فيما نحن فيه هو المخالف، والمخالف يعتقد بزوال الظلم عن الثلاثة حين تلبسهم بالخلافة مع اعترافه بأنهم في آن سابق على الخلافة قد اتصفوا بالظلم وهذه النقطة، أعني ابتناء الاستدلال على اعتقاد الخصم لوالها لما صح للأعمى أن يتمسك باستدلال الإمام عليه السلام..

إذ بناءً على اعتقادنا فإن الثلاثة ما زالوا حتى بعد تلبسهم بمنصب الخلافة ظالمين، فحينئذ لا يكون قد انقضى عنهم

التلبس بحسب عقيدتنا، والمفروض أن المستدل يريد أن يثبت أن الإمام عليه السلام تطبيقاً للآية أطلق الظلم على من انقضى عنه التلبس، وهذا لا يتم بحسب عقيدتنا..

الأمر الثاني: أن استدلال الإمام عليه السلام مبني على ما هو الظهور الوضعي للآية الشريفة وليس مبنياً على العناية والقرينة، وهذه النقطة لا بد من حسمها في الاستدلال، إذ لقائل أن يقول:

أن غاية ما يستفاد من استدلال الإمام عليه السلام هو أن الظالم في قوله: (لا ينال عهدي) استعمل في الأعم من المنقضي والمتلبس، والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، فمن الممكن أن تكون كلمة (الظالم) قد استعملت في المنقضي مجازاً ومعه لا يتم الاستدلال، وهنا يأتي دور النقطة الثانية في تتميم الاستدلال، وهو أن الظاهر من استدلال الإمام هو الاستدلال بما هو قضية الظهور الوضعي للآية لا الاستدلال بالعناية والمجاز..

الأمر الثالث: -في تقريب الاستدلال-

حيث إن الإمام عليه السلام قد استدلى على عدم لياقة الثلاثة بانطباق وصف الظالم عليهم، وبما أن الاستدلال -كما تقدم- يبتني على عقيدة الخصم كما تقتضيه قواعد باب الجدل، فالثلاثة بحسب عقيدة الخصم قد انقضى عنهم التلبس، والحال أنه يطلق عليهم بشهادة استدلال الإمام أنهم ظالمون، وإطلاق وصف الظلم عليهم بحسب الظهور الوضعي للآية كاشف قطعي عن أن المشتق يكون استعماله في المنقضي على وجه الحقيقة، فإذا كان استعماله في المنقضي على وجه الحقيقة يبطل حينئذٍ دعوى الخصم في خصوص المتلبس..

ويبقى في البين احتمالان:
 الأول: أن يكون المشتق موضوع لخصوص المنقضي.
 والثاني: أن يكون موضوعاً للأعم من المنقضي والمتلبس.
 والأول باطل ضرورة عدم ادعائه من قبل أحد فيتعين الثاني
 وهو الوضع للأعم من المنقضي والمتلبس وهو المطلوب.

جواب الوجه الثالث:

المصنف لا يرتضي أيضاً هذا الاستدلال ويقدم لنا مقدمة في
 غاية الأهمية، حاصلها:

أن الأوصاف العنوانية - في مقابل الأوصاف الذاتية¹⁵⁵ - التي
 تؤخذ في موضوعات الأحكام يمكن أن تنوع إلى أنواع ثلاثة:
النوع الأول: ما يكون الغرض منه هو مجرد الإشارة إلى
 الموضوع الواقعي من دون أن يكون للعنوان الاشتقاقي دخالة
 في الحكم، كقول الإمام عليه السلام عندما سأل عن من يؤخذ
 عنه معالم الدين: (خذ حكمك من هذا الجالس) فمن الواضح أن
 عنوان الجلوس في هذا المثال هو مجرد عنوان معرف إلى
 الموضوع الواقعي، وليس له أي دخالة في جواز الأخذ، فلذا
 لو كان قائماً يبقى جواز الأخذ على حاله..

وإنما يصار إلى الاستفادة من العناوين المعرفة للموضوع
 الواقعي لأسباب، منها جهل المتكلم بالموضوع الواقعي، ومنها
 جهل المخاطب، ومنها الفرار والتقية، أو لأسباب أخرى..
 فحينئذٍ يصار إلى العناوين المعرفة..

النوع الثاني: أن يكون العنوان الاشتقاقي له دخالة في ثبوت
 الحكم، وبعبارة فنية: يكون العنان الاشتقاقي مأخوذاً على نحو
الحيثية التعليلية وهذا النوع له حالتان:

155 مثلاً (زيد) الزيدية وصف ذاتي لزيد، بينما العالم وصف عنواني

الأولى: أن يكون دخيلاً حدوثاً وبقاءً.
والثانية: أن يكون دخيلاً حدوثاً لا بقاءً.
مثال الحالة الأولى: (قلد المجتهد) فإن الاجتهاد ليس مجرد
 معرف للموضوع الواقعي بل هو الموضوع الواقعي، ودخالته
 في الحكم على نحو الحدوث والبقاء.
ومثال الحالة الثانية: (الزانية والزني فاجلدوا..) و(السارقة
 والسارقة فاقطعوا..)، فإن عنوان الزنا أيضاً ليس من العناوين
 المشيرة والمعرفة بل من العناوين التي لها دخالة في ترتب
 الحكم، غاية الأمر دخالتها على نحو الحدوث لا البقاء، لأن
 عنوان الزنا والسارقة لا يحصل إلا بتمامية مقدماته الدخيلة فيه
 وبعد ذلك يصدق العنوان، وقبل ذلك لا عنوان لكي يترتب
 الجلد والقطع، وبعد ذلك لا يصدق العنوان مع أن الجلد والقطع
 إنما هما في مرحلة البعدية مما يكشف عن أن دخالة العناوين
 على نحو الحدوث لا البقاء..

درس ٦١:

ص ٤٩، قوله رحمه الله: (إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال
 بهذا الوجه إنما يتم، لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على
 النحو الأخير..)
 اتضح لدينا أن أخذ العناوين الاشتقاقية في موضوعات الأحكام
 يتنوع إلى أنواع ثلاثة تقدمت..

وبعد وضوح ذلك يجيب المصنف رحمة الله عليه عن
 الاستدلال المتقدم بما حاصله:

أنه مما لا شك فيه أن عنوان الظالم في آية العهد ليس من قبيل
 النوع الأول، أي أنه ليس من العناوين التي يؤتى بها لمجرد
 الإشارة إلى الموضوع الواقعي وليست من قبيل خذ حكمك من
 هذا الجالس، فيدور أمره حينئذٍ -بعد الفراغ عن دخالة هذا

العنوان الاشتقاقي في سلب منصب الإمامة – بين أن يكون علة محدثة ومبقية وبين أن يكون علة محدثة فقط، الاستدلال بالرواية الواردة في مورد آية العهد لإثبات أن المشتق حقيقة في الأعم يتوقف على تعيين أن يكون العنوان الاشتقاقي علة محدثة ومبقية مع أنه لا تعين له إن لم نقل بتعيين خلافه..

فهنا أمور لا بد من إثباتها:

الأمر الأول: دعوى أن الاستدلال لإثبات الوضع للأعم يتوقف على كون العنوان الاشتقاقي قد أخذ على نحو العلة المحدثة والمبقية..

والوجه في هذه الدعوى: واضح باعتبار أن الظلم في أن ما إن كان كافياً لسلب منصب الإمامة فلا يكون قد أطلق (الظالم) في الآية على المنقضي عنه التلبس على وجه الحقيقة، لا بد لكي يتم الاستدلال أن يكون الثلاثة يصدق عليهم في الحال، وهو حين تصديهم لمنصب الخلافة أنهم ظلمة مع انقضاء التلبس عنهم، فيكون حينئذ صدق الظلم عليهم في حال التصدي مع الانقضاء حقيقة أماراً على أن المنقضي قد وضع له لفظ المشتق، إما له بخصوصه ولا قائل به، وإما للأعم منه وللمتلبس وهو المطلوب..

الأمر الثاني: أن الظالم في الآية الشريفة لا يتعين حمله على كونه علة محدثة ومبقية لعدم قرينة عليه بخصوصه، فتكون الآية دائرة بين النوعين الأخيرين الذي على أحدهما يتم الاستدلال وعلى الآخر لا يتم، فتكون من هذه الجهة مجملة والمجمل غير قابل للتمسك.

الأمر الثالث: أن الأمر بالعكس يوجد ما يرجح أن يكون العنوان الاشتقاقي في الآية علة محدثة لا مبقية، وذلك لوجود قرينة في البين ألا وهي قرينة المقام.. حيث إن آية العهد كانت في مقام بيان عظمة منصب الإمامة لسببين:

أحدهما أنها أعطيت لخليل الرحمن عليه السلام بعد منصب النبوة..

والآخر اهتمام الخليل الذي برز من خلال رغبته في وجود هذا المنصب في ذريته..

فلما كانت الآية في مقام بيان عظمة هذا المنصب اقتضى ذلك أن يكون من ينال هذا المنصب في مرتبة عليا من النقاء والطهارة، ولا شك أن من لم يصدر عنه الظلم مطلقاً قبل التصدي وبعد التصدي يكون أرفع مقاماً ممن صدر عنه الظلم ولو قبل التصدي، والذي يناسب مقام عظمة الإمامة هو المرتبة الأولى التي تنسجم مع كون الموجب لعدم استحقاق المنصب هو مجرد حدوث الظلم وإن لم يبقى.. فبهذه الأمور الثلاثة المبرهنة ثبت بطلان الاستدلال المتقدم..

إن قلت: أن هذا الكلام في غاية المتانة لولا ما ينغص عليه من لزوم كون استعمال (الظالم) في الآية الشريفة بالعناية والمجاز، إذ نتيجة ما تقدم أن الظالم في الآية المانع عن استحقاق مقام الإمامة هو الظالم في الآن المنصرم، ولو كان المشتق – بحسب دعواك- موضوعاً للمتلبس فيكون الظالم في الآية قد استعمل مجازاً، والحال أنه قد تقدم عند تقريب الاستدلال أن ظاهر الإمام عليه السلام هو التمسك بما هو مقتضى الظهور الوضعي الآية الشريفة، وعليه ينبغي رفع اليد عما تقدم..

قلت: أولاً: سلمنا الاستعمال المجازي على تقدير كون الظلم علة محدثة لا مبقية ولكننا لا نسلم أن استدلال المعصوم عليه السلام كان بحسب الظهور الوضعي، وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح:

لا شك أن الألفاظ المستعملة في تركيب من التراكيب إذا فصلناها عن ذلك التركيب تكون ظاهرة في المعنى الذي وضعت له، أما عندما تدخل في إطار جملة تركيبية فإبقاء ظهورها الوضعي ممكن بل واجب في احدى حالتين:

الحالة الأولى: أن يقوم الدليل على عدم قرينة تمنع من الحمل على الظهور الوضعي، كما لو قال المتكلم: (جنني بأسد أعني أسد الغابة) فهنا توجد قرينة تمنع من خلاف المعنى الوضعي.

الحالة الثانية: أن لا يكون هناك قرينة تقتضي مخالفة الظهور الوضعي، كما لو قال المتكلم: (رأيت أسداً) هنا لا توجد قرينة تقتضي الظهور الوضعي، ولكن لا توجد قرينة تمنع من الظهور الوضعي، فهنا أيضاً يتعين موافقة الظهور التركيبي للظهور الإفرادي تطبيقاً لقانون أصالة الظهور..

إذا اتضح ذلك: فما نحن فيه لا يندرج في كلا الحالتين، لما عرفت من قرينة المقام التي تقتضي عظمة منصب الإمامة، فلا مانع حينئذ أن يكون المعصوم عليه السلام يستدل بحسب المعنى المجازي من دون أن يرد محذور، لما عرفت في محلة أن أصالة الظهور ليست دائماً متطابقة مع أصالة الحقيقة، ففي قولنا: (رأيت أسداً يرمي) أصالة الظهور تقتضي الحمل على المجاز، وفيما نحن فيه الظاهر بمعونة قرينة المقام هو الحمل على المجاز، وغاية ما يقتضيه قانون التخاطب هو الأخذ

بظهور التركيب وإن كان ظهور التركيب مخالفاً للظهور
الإفرادي للمفردات..
إلى هذا أشار المصنف بقوله: (لو سلم..) يعني لو سلمنا
المجازية فلا محذور..

ثانياً: أن حمل كلمة (الظالمين) في الآية الشريفة على من كان
ظالماً ليس لازماً مساوياً للاستعمال المجازي، لما عرفت
مراراً وتكراراً أن الإطلاق على المنقضي أعم من أن يكون
بلحاظ حال التلبس وهو حقيقة بالاتفاق، أو أن يكون بلحاظ
الحال الفعلي ويكون مجازاً عند من يقول بالوضع للمتلبس،
فإذا كان الإطلاق على المنقضي قد يكون على نحو الحقيقة
وقد يكون على نحو المجاز فلا يكون إرادة المنقضي ملازماً
للمجازية..

وبهذا يتم الكلام في مناقشة الدليل الثالث للقائل بالوضع للأعم،
والذي قال عنه المحقق الرشتي أنه أهم أدلة القائلين بالوضع
للأعم، وقد تم الكلام في أدلة القولين الرئيسيين..

ص ٥٠، قوله رحمه الله: (ومنه انقح ما في الاستدلال على
التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به...)

يعود المصنف ثانية ويذكر لنا تفصيلاً من التفصيلات التي
ظهرت بين المتأخرين، البعض فصل في المشتق بين أن يكون
المشتق محكوماً عليه أو محكوماً به، فإن كان محكوماً عليه
المشتق موضوع للأعم، وإن كان محكوماً به فالمشتق
موضوع للمتلبس..

فهنا دعويان:

الدعوى الثانية: إن كان محكوماً به فهو موضوع لخصوص
المتلبس، ودليل هذه الدعوى أدلة المصنف السابقة..

الدعوى الأولى: إن كان محكوماً عليه فهو موضوع للأعم، مثال المشتق المحكوم عليه قوله تعالى: (الزانية والزاني فاجلدوا..) وقوله: (السارق والسارقة فاقطعوا..) السارق والزاني في هاتين الآيتين حملنا عليه بوجوب القطع والجلد..

درس ٦٢:

البحث في التفصيل الأخير بلحاظ المحكوم به والمحكوم عليه.
ص ٥٠، قوله رحمه الله: (ومنه انقذ ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به..)

هناك فرق بين ما نقله صاحب الفصول عن هذا التفصيل وبين ما نقله صاحب القوانين، والمصنف رحمة الله عليه اتبع في نقل هذا التفصيل من صاحب القوانين، وحاصله:

أن المشتق إذا وقع محكوماً عليه فهو موضوع للأعم وتمسكوا لإثبات هذا الشق من المدعى بقوله تعالى: (والزانية والزاني فاجلدوا..)، تقريب الاستدلال:

أن الفقهاء يتمسكون بظاهر هذه الآية الشريفة لإثبات وجوب الجلد على كلٍّ من الزانية والزاني، والحال أن ترتب الحكم على الزنا يكون بعد تحقق الزنا بمراحل، إذا أن الزنا يتحقق بمجرد إدخال الحشفة والجلد عادةً يحتاج إلى بيينة وشهود وإقرار لدى الحاكم، وبعد تحقق ذلك فإن دليل الفقيه على الجلد هي الآية نفسها، وهذا يعني أن الزانية والزاني في الآية الشريفة أطلقا على من انقضى عنه التلبس وإلا لما صح التمسك بالآية لإثبات الحكم..

ومن جهة أخرى فإن الدليل على الحكم ليست هي الآية بالاستعانة مع قرينة خارجية تدل على أن المشتق قد أطلق على من انقضى عنه التلبس، بل الظاهر أن الاستدلال كان بالآية نفسها، وبعد انتفاء القرينة الخارجية يكون الاستدلال

حينئذ بالآية على وجوب الجلد مستنداً إلى الظهور الوضعي للآية الشريفة لا إلى القرائن الخارجية، وبهذا يثبت أن الزانية والزاني في الآية الشريفة قد وضعا للأعم من المنقضي والمتلبس، وهو في الآية محكوم عليه بوجوب الجلد، فنبت أن المشتق إذا وقع محكوماً عليه فهو موضوع للأعم..
وأما الشق الثاني من الدعوى وهو أنه إذا كان محكوماً به فهو موضوع لخصوص التلبس فليست بحاجة إلى دليل مستقل، نفس الأدلة التي ساقها المصنف تثبت المطلوب..

يناقش المصنف هذه الدعوى بوجهين:

الوجه الأول: أن المشتق في آيتي الزنا والسرقه قد استعمل في المنقضي عنه التلبس على وجه الحقيقة، ولكن مع ذلك لا يثبت الوضع للأعم لما عرفت مراراً من أن استعمال المشتق في المنقضي قد يكون حقيقة من دون أن يستلزم الوضع للأعم، وذلك إذا كان الإطلاق بلحاظ حال التلبس، وفيما نحن فيه ندعي أن الإطلاق بلحاظ حال التلبس..

توضيح أكثر للمطلب: بطريقة الاشكال والجواب عنه..

لقائل أن يقول: أن إطلاق اللفظ على معنى من المعاني مع المحافظة على حقيقة الاستعمال من دون ثبوت الوضع ينحصر ذلك بما يسمى بطريقة تعدد الدال والمدلول، فمثلاً إذا قلت: (جنني بماء أجاج) فقد أريد من هذا التركيب حصة خاصة من الماء، والاستعمال في هذا التركيب ليس مجازياً بل على وجه الحقيقة وفي نفس الوقت لفظ الماء لم يوضع للحصة وإنما وضع للطبيعة، وليس ذلك إلا لتعدد الدال والمدلول فكلمة

الماء استعملت في معناها الموضوع له، والتخصص جاء من دال آخر وهي كلمة الأجاج..

ففي ما نحن فيه إذا قيل: (من كان زانياً فاجلده) يصح القول أن المشتق أريد منه المنقضي على وجه الحقيقة، ومع ذلك لا يلزم الوضع للأعم من المتلبس والمنقضي، وذلك لوجود الدال الآخر وهي كلمة (كان) الدالة على أن الاطلاق بلحاظ حال التلبس، والإشكال أن هذا الدال الآخر ليس موجوداً في الآية الشريفة، فإذا ثبت أن الإطلاق على وجه الحقيقة لا بد أن يكون المشتق موضوعاً للأعم..

في الجواب نقول: إنما ذكر في الإشكال في غاية المتانة وهو أن الإطلاق الحقيقي مع عدم الوضع ينحصر بطريقة تعدد الدال والمدلول فإن هذه الكبرى مسلمة لا غبار عليها، ولكن الدال في تعدد الدال والمدلول لا ينحصر بالدال اللفظي، فإن مطلق الدال بلفظ كان أم بغير لفظ يؤدي الوظيفة، وفي الآية الشريفة يوجد دال آخر على إرادة حال التلبس ولكنه ليس بلفظ وهو نفس ما ذكره المستدل، فإن الجدل فقهيّاً لما كان يثبت بعد تحقق الزنا وانقضائه فهذا بذاته قرينة على اطلاق اللفظ على المنقضي، واطلاقه على المنقضي بالتجاوز بحاجة إلى قرينة، فلا يمكن رفع اليد عن المجاز إلا بأحد أمرين لا ثالث لهما..

أحدهما: أن نلتزم بقرينية كون الجدل بعد انقضاء التلبس على كون الاطلاق بلحاظ التلبس، حينئذ لا يكون هناك مجاز..
الثاني: أن نلتزم بأنه موضوع للأعم، وإذا التزمنا بهذا لا يكون هناك مجاز..

ولا مجال للمصير إلى الثاني لأنه عين المدعى وهو أول الكلام، فيتعين الطريق الأول وهو المطلوب...

الوجه الثاني: الذي أجاب به المصنف عن هذا التفصيل،
حاصله:

أن التفصيل في حد ذاته باطل لما تقدم سابقاً من أن العناوين التي تأتي من طور الاستعمال لا تكون ملحوظة حين الوضع، فإن عنوان المحكوم به والمحكوم عليه ينشأ من الاستعمال فلا يكون ما ينشأ من الاستعمال ملحوظاً حين الوضع، وهذا ما يمكن أن تحمل عليه عبارة الكتاب..

ويمكن حملها على وجه آخر وهو: أن لفظاً واحداً يوضع بالوضع النوعي لا يمكن أن يتعدد فيه الوضع لأن الوضع النوعي عبارة عن تصور اللفظ في ضمن هيئة سيالة على كل مصاديقها (مثلاً يقول الواضع: كل ما كان على وزن فعل وضعته للزمن الماضي)، فإذا كان الأمر كذلك لا يمكن أن يتعدد الوضع في الهيئة الواحدة لأنه خلف الوضع النوعي..

الأمر الأول: المشتق هل هو بسيط أم مركب؟

ص ٥١، قوله رحمه الله: (بقي أمور: الأول: ان مفهوم المشتق - على ما حققه الشريف في بعض حواشيه -: بسيط منتزع عن الذات..)

بعد أن ثبت أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس هناك بعض اللمسات نحتاج إليها لتكميل البحث عن المشتق وإن لم يكن لها دخالة رئيسية في أصل ما يقصد من بحث المشتق..
وقع الخلاف بينهم في أن المشتق هل هو بسيط أم مركب؟، ذهب شارح المطالع إلى أن المشتق مركب، وفي قبالة ذهب السيد الشريف والمحقق الدواني إلى القول بالبساطة ويمكن نسبة هذا القول إلى المشهور..

القائل بالتركيب لم يأتي عليه ببرهان، بينما القائل بالبساطة برهن على البساطة عن طريق إبطال التركيب، والأصل في هذا البحث أن الماتن في كتاب شرح المطالع عرف الفكرة بأنه عبارة عن (ترتيب أمور للوصول إلى المجهول).

واشتهر إشكال على هذا التعريف، حاصله: أن كلمة (أمور) الواردة في التعريف لا يخلو، إما أن يراد منها الجمع النحوي والعرفي وهو ثلاثة فصاعداً، وإما أن يراد منها الجمع المنطقي..

وعلى كل حال لا يكون تعريف الفكر بترتيب أمور جامعاً لتمام المصاديق، فإن الفكر والنظر له مجالان: الأول في التصديقيات، والثاني في التصوريات، هذا التعريف يدخل التصديقيات، لأن المرتب في التصديقيات للوصول إلى المجهول عبارة عن القياس البرهاني، والقياس البرهاني اقترانياً كان أم استثنائياً مركب من صغرى وكبرى أي من أمرين، فيصدق تعريف الفكر عليه بناءً على إرادة الجمع المنطقي..

أما في التصوريات فالأمر ليس كذلك دائماً، لأن من الموصلات إلى المجهول في التصورات هو التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها، أي بالحد الناقص والرسم الناقص، لأن الذي يوصل إلى المجهول في التصورات هو الحدود والتعاريف..

فإذا كان الإنسان مجهولاً فقيلاً في تعريفه (ناطق أو ضاحك) فإن هذا المجهول عرفناه بترتيب أمر واحد لا أمور فلا يكون التعريف جامعاً..

درس ٦٣:

ذكرنا أن تعريف الفكر والنظر بأنه ترتيب أمور استلزم النقص بالتعريف بالفصل أو الخاصة وحدها، وأجاب صاحب شرح المطالع عن هذا الإشكال بأنه لا نسلم أن تعريف الإنسان - مثلاً - بأنه ناطق أو ضاحك هو تعريف لأمر بل هو تعريف بأمور، وذلك لأن قولنا: (الإنسان ضاحك) ينحل إلى قولنا: (الإنسان شيء له النطق)، وعليه كلمة (ناطق) مركبة من المبدأ والشيء، فكلمة الناطق - وإن كانت شكلاً وصورةً واحدة - لكنها في الواقع اثنان، والجمع المنطقي يصدق على اثنين، فيكون تعريف الفكر بأنه ترتيب أمور تعريفاً جامعاً لتمام مصاديق ما يوصل إلى المجهول، هذا هو الجواب عن إشكال تعريف الفكر..

وكما تلاحظ دخلت مسألة تركيب المشتق كعنصر للإجابة عن إشكال تعريف الفكر وليست كبحت مستقل من دون أن يبرهن أو يقام دليل على إثبات تركيب المشتق، وكأنه كان عند مثل شارح المطالع أمراً مفروغاً عنه فلم يقم عليه برهاناً..

وكيف كان، فقد اعترض على هذا البيان السيد الشريف في حاشيته على الشرح المتقدم وبالخصوص على دعوى تركيب المشتق، وخلاصة الإشكال:

أن صاحب الشرح ادعى أن المشتق مركب من المبدأ والشيء، فحينئذٍ نسأل: أن الشيء الدخيل في تركيب المشتق هل هو مفهوم الشيء أم أنه مصداق الشيء؟ ولا ثالث في البين..

والسر في اختيار الشبهة لتكون جزءاً من المشتق دون غيرها، هو ما نلاحظه من أن المشتقات - مع قطع النظر عن كونها ذاتية أو عرضية - كثيراً ما تحمل على أشياء متباينة بتمام

الذات، فلا بد حينئذ من لفظ له القابلية على أن يكون مشتركاً بين هذه المتباينات، وليس ذلك إلا الشبئية مفهوماً أو مصداقاً.. **فإن كان الدخيل في تركيب المشتق هو مفهوم الشبئية، فحينئذ يلزم انقلاب الذاتي إلى عرض عام والانقلاب مستحيل، وإذا بطل التالي بطل المقدم، ببيان الملازمة:**

أنه في قولنا: (الإنسان ناطق) بحسب الفرض ناطق فصل للإنسان، فلو كان الناطق مألفاً من النطق ومفهوم الشيء فإن مفهوم الشيء عرض عام للإنسان ولما يحمل عليه، فإذاً يلزم أن يكون العرض العام جزءاً من الفصل الذي هو خاصة (الناطق)، فيتركب الذاتي بحسب الفرض من عرض عام، والوجه في بطلانه أن الذاتي مقوم لحقيقة المقول والمحمول عليه بينما العرض العام غير مقوم، وتركب الفصل من المبدأ والعرض العام يلزم أن يكون مركباً من المقوم ومن غير المقوم، ومجموع المقوم وغير المقوم لا يكون مقوماً.

وأما لو كان المدعى أن المشتق مركب من المبدأ ومصداق الشبئية، فيلزم تالي فاسد آخر وهو انقلاب مادة القضية من الإمكان إلى الضرورة، توضيح ذلك:

أن كل قضية يحمل فيها شيء على شيء لا بد في نفس الأمر والواقع -مع قطع النظر عن اللفظ- أن يكون ثبوت الشيء للشيء: ضرورياً، أو ممتنعاً، أو مسلوب ضرورة الوجود والعدم، وهذا ما يعبر عنه بمادة القضية، فإذا قلنا: (الإنسان ضاحك) وبنينا على أن ضاحكاً مركب من: (مصداق الشيء + الضحك)، فحينئذ بحسب الوجدان والبرهان المنطقي نرى أن قولنا: (زيد ضاحك) قضية ممكنة، لأن ثبوت الضحك لـ(زيد) ليس ضروري الثبوت كما أنه ليس ضروري العدم، لكن بعد الالتزام بالتركيب تنقلب مادة الإمكان إلى مادة الضرورة، لأن مصداق الشيء ليس إلا زيد في المثال وثبوت

الشيء لنفسه ضروري، إذ يرجع قولنا زيد ضاحك مثلاً إلى قولنا: زيد (زيد ثبت له النطق)، إذ أن مصداق الشئئية لا يعدوا أن يكون زيداً نفسه وثبوت الشيء لنفسه ضروري..

صاحب الفصول رحمة الله عليه: لم يرتضي الدليل الذي أقامه الشريف في حاشيته على شرح المطالع، وقال: لنا أن نختار كل واحد من شقي المنفصلة من دون أن يلزم تالٍ فاسد في البين، فلنا أن نختار مفهوم الشئئية من دون أن يكون الفصل مركباً من العرض العام، أو من دون أن يكون العرض العام داخلاً في قوام الفصل، يعني التالي الفاسد لا يترتب، والسبب في ذلك:

أن جعل الناطق فصلاً اصطلاح منطقي وحديثنا في هذا المقام عن وضع كلمة ناطق في اللغة، فلا ينبغي الخلط بين المقامين، في بحث المشتق نحن نبحت عن أن كلمة ناطق لأي معنى وضعت هل وضعت لمعنى بسيط أم أنها وضعت لمعنى مركب؟، و مهما كان الموضوع له اللفظ فإن المنطقي جاء بعد تحقق الوضع للبسيط أو المركب واصطلاح على كلمة الناطق أنها فصل، فالذي يلزم في مقامنا - بناء على كون المشتق قد وضع لمعنى مركب - هو أن يكون العرض العام دخيلاً في الناطق لغة وهذا لا محذور فيه، ما فيه محذور هو أن يكون العرض العام دخيلاً في الفصل المنطقي وهذا غير لازم، وما هو لازم - أن يكون العرض العام دخيلاً في الناطق لغة - لا محذور فيه..

وإذا أردنا أن نمتن هذا الإشكال - وإن لم يكن مذكوراً في كلام صاحب الفصول - نقول:

الشاهد على ذلك أن (الناطق) بعنوان أنه فصل ليس من المشتق الأصولي، لما عرفت من أن المشتق الأصولي هو سنخ وصف

إذا انقضى لا يلزم انقضاء الذات، والناطق بعنوان أنه فصل
إذا انقضى تنقضي الذات..

المصنف رحمة الله عليه يرى أن هذا الجواب لصاحب
الفصول غير صحيح، وذلك لأن المناطقة عندما اختاروا كلمة
بعنوان أنها (فصل، أو خاصة، أو عرض عام، أو نوع، وما
شابه ذلك) لم يأتوا ويتصرفوا في المعنى اللغوي، فالضاحك
بعنوان أنه خاصة في المنطق هو الضاحك بما يحمل من معنى
في اللغة، وكذا الناطق لأن الناطق في اللغة يطلق على النطق
الظاهري وهو الكلام والنطق الباطني وهو التفكير، وعليه فإذا
كان هذا اللازم وهذا التالي الفاسد يترتب على الناطق لغة فهو
أيضاً يترتب على الناطق في المنطق..

باعتقادي خرج كل من صاحب الفصول والمصنف عن أصل
المشكلة، فأصل المشكلة جاءت من تعريف الفكر، وكان
النقض على تعريف الفكر في قولنا: (الإنسان ناطق)، وهذا
ليس في ترتيب أمور، صاحب المطالع ادعى أن فيه ترتيب
أمور.. فأشكال صاحب الفصول لو تم لا يصلح للدفاع عن
القطب الراوندي لأن القطب يتكلم عن الناطق المنطقي، إلا أن
المصنف جارى صاحب في الفصول..

ثم بعد ذلك يرى المصنف الأولى إذا أردنا أن نختار الشق
الأول من المنفصلة أن نجيب بجواب آخر غير ما في الفصول،
وهو استفاد من كلمات بعض الفلاسفة، وحاصله:
أن الفصل ينقسم إلى قسمين: الفصل الحقيقي، والواقعي
(ونعني به المقوم للشيء)

الفصل المشهوري: وهي تلك الخاصة التي لها مزيد ملابسة بالنوع -مثلاً- فلشدة ملابستها له نتوهم أنها مقومة له، وما ذكر في المنطق من أمثلة بعنوان أنها فصول هي من قبيل النوع الثاني (الفصل المشهوري)، والشاهد على ذلك أن الناطق في المنطق بعنوان أنه فصل جُعل في مقابله الصاهل والنابح والناهق، فهل أن النباح من مقومات الكلب؟، بل أكثر من ذلك.. لا يمكن لنا أن نطلع على الفصل الحقيقي للأشياء ولا يعلم الفصول الحقيقية للأشياء إلا بارئها، والبرهان في الحكمة قائم على ذلك، لما ثبت في محله من أن الفصل حد الوجود ولا يعلم الوجود بكنهه إلا الله، وعليه فلا سبيل لنا لتعيين الفصول الحقيقية..

وحينئذ يتضح الجواب: فإن العرض العام يصبح داخلاً في قوام الفصل المشهوري، وهذا لا عيب فيه لأن الفصل المشهوري خاصة ولا مانع من عروض قيد على العرض العام ليتحول إلى خاصة..

درس ٦٤:

كان الكلام فيما لو اخترنا الشق الأول وهو أن الدخيل في تركيب المشتق عبارة عن مفهوم الشيء، فحاصل ما أجاب به المصنف رحمة الله عليه عن إشكال المحقق الشريف:

أن مفهوم الشيء سوف يدخل في تركيب الفصل المشهوري لا الفصل الحقيقي، فإن الناطق وغير ذلك مما ذكر في المنطق بعنوان أنه فصل هو في الحقيقة من أبرز الخواص، لأن الفصل الحقيقي لا يمكن معرفته إلا لعلام الغيوب، لأن الفصول هي أنحاء الوجود، ولما كان الوجود غير معلوم الكُنْه فلا يمكن أن نعلم ما هو من أنحاءه..

والعجب من المحقق الشريف أنه قد ذكر ذلك في حاشيته على شرح الشمسية، وعلى هذا الأساس سوف يأتي في المستقبل أن

المصنف رحمة الله عليه ينكر التعاريف الحقيقية، لأن التعاريف الحقيقية تكون بالفصل الحقيقي والفصل الحقيقي لا يمكن الاطلاع عليه، وسوف يأتي لهذا المطلب مزيد تحقيق في مواضع متعددة من الكتاب..

ويمكن أن يستشهد¹⁵⁶ لعدم كون الناطق وأمثاله من الفصول الحقيقية بشاهدين:

الشاهد الأول: أن الناطق كفصلٍ في المنطق جعل في مقابل الصاهل والناهق، وحينئذ إما أن يراد من المبدأ **التكلم الظاهري**، وإما أن يراد منه **التفكير**..

١- فإن أريد الأول فالناطق بمعنى المتكلم يندرج تحت مقولة كيف المسموع وحاله حينئذ كحال الصاهل والناهق..

٢- وإن أريد منه **التفكير**، فقد اختلف العلماء في المقولة التي يندرج فيها العلم والفكر..

فبين قائل: إنه من مقولة كيف المفهوم..

وقائل: إنه من مقولة الانفعال.. ولذا عرّف العلم عند هؤلاء بانطباع الصورة والانطباع انفعال..

وقائل: أنه من مقولة الإضافة لأنه نسبة قائمة بين العالم والمعلوم..

وعلى كل حال لا يعدو العلم والفكر عن الاندراج في إحدى

المقولات التسع التي هي من الأعراض، والأعراض أمور

تعرض الشيء بعد تقومه ووجوده، فكيف تكون فصلاً مقوماً

للنوع ومحصلاً للجنس؟!، إذا كانت من الأعراض فلا تكون

مقومة للنوع وموجدة للجنس، لأن الجنس جوهر والجوهر قائم

بذاته، بعد قيامه بذاته وتقومه تعرض عليه الأعراض التسع..

الشاهد الثاني: أن كثيراً ما ذكر المناطقة بعنوان الفصل ما هو مركب من صفتين، كقولهم في فصل الحيوان أنه (حساس متحرك بالإرادة)، وثبت في الحكمة أن كل نوع ليس له إلا فصل واحد وأن كل جنس ليس له إلا محصل واحد، حينئذ نتساءل: عن حال كل وصف من هذا المجموع المركب، فالحساس -مثلا- لو حده هل هو فصل أم خاصة؟ هل هو مقوم أم خارج؟

إن قيل: إنه مقوم، فإن كان الثاني (التحرك بالإرادة) مقوم أيضاً لزم أن يكون للشيء الواحد مقومان، وهذا ثبت بطلانه في محله..

وإن قيل: الأول مقوم دون الثاني فيلزم - مع كون المجموع فصلاً - أن يتركب الفصل من مقوم وغير مقوم، والمجموع المركب من مقوم وغير مقوم ليس بمقوم..

وإن قيل: أن كلاً من الوصفين ليس بمقوم، فالأمر واضح لأن انضمام ما ليس بمقوم إلى مثله لا يكون مقوماً.. إذاً هذا شاهد على المراد من المناطقة ليس الفصل الحقيقي والواقعي، وإلا لما جاؤوا بوصفين بعنوان الفصل..

أما إذا اخترنا الشق الثاني: وهو أن يكون الشيء الدخيل في تركيب الفصل هو الشيء بالحمل الشايح أي مصداق الشيء، فقد عرفت أن المحقق الشريف أشكل على ذلك بلزوم انقلاب مادة القضية من الإمكان الخاص إلى الضرورة بالبيان المتقدم..

صاحب الفصول رحمة الله عليه: أجاب عن هذا الاشكال، أن قولنا: (الإنسان ضاحك) ينحل - بناء على تركيب المشتق من مصداق الشيء مع الوصف - إلى قولنا: (الإنسان إنسان له

(الضحك)، والمحمول على الإنسان حينئذ ليس هو ذات الإنسان ليكون من باب حمل الشيء على نفسه ليكون ضرورياً، بل المحمول على الإنسان هو الإنسان المقيد بالضحك..

وبعبارة أخرى: المحمول لا يخلو أمره من ثلاثة أحوال:
الأولى: أن يكون هو الطبيعي، أي ذات الإنسان من دون أن يتخصص بحصة خاصة.

الثانية: أن يكون المحمول هو حصة من الطبيعي، أي الإنسان المتصف بكونه ضاحكاً..

الثالثة: هو نفس الثاني لكن حصة مقابلة له، أي الإنسان المتصف بعدم كونه ضاحكاً..

وفيما نحن فيه المحمول ليس من قبيل النحو الأول جزماً، بل المحمول حصة خاصة، وحمل الحصة على الإنسان ليست ضرورية، وشاهدها التخلف في بعض أفراد الإنسان، فيصح أن يقال: (الإنسان إنسان ليس بضحك)، وذلك في الإنسان الباكي، وصحة التخلف دليل على عدم كون ثبوت المحمول للموضوع ضرورياً؛ لأن الشيء الضروري لا يتخلف..

فعليه لا يلزم من تركيب المشتق من الوصف ومصدق الشيء انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة، هذا جواب صاحب الفصول إذا اخترنا الشق الثاني.

المصنف رحمة الله عليه لا يرتضي هذا الجواب، ولتوضيح
المطلب نقدم أموراً:

الأمر الأول: أن كل قضية تتركب من عقدين، عقد الوضع، وعقد الحمل، ويُراد من عقد الحمل هي نسبة المحمول إلى الموضوع، هذه النسبة التي تتكيف في الواقع بمادة من مواد

ثلاث (الإمكان الخاص، الوجوب، الامتناع)، ويمكن أن تتكيف في مقام التعبير بواحدةٍ من الموجهات..

والمراد من عقد الوضع هي النسبة القائمة بين عنوان الموضوع وبين ذاته، وهذه أيضاً تتكيف بإحدى الموجهات، فقولنا: (الكاتب متحرك الأصابع) هناك عقد حمل وهي نسبة تحرك الأصابع إلى الكاتب، وهناك عقد وضع وهي النسبة القائمة بين عنوان الكتابة وبين الذات المتلبسة به..

في بيان الجهة في عقد الوضع وقع النزاع بين الفارابي والشيخ الرئيس، ذهب الفارابي إلى أن الجهة التي توجه عقد الوضع هي الإمكان العام، بينما ذهب الشيخ الرئيس إلى كون هذه الجهة هي المطلقة العامة، فعلى رأي المعلم الأول يكون قولنا: (الكاتب متحرك الأصابع) يرجع إلى قولنا ما يمكن أن يكون كاتباً هو متحرك الأصابع (لأن العقد الأول عند المعلم الأول يرجع إلى الإمكان العام)، بينما على رأي الشيخ الرئيس يرجع ذلك إلى قولنا: (من هو كاتب بالفعل متحرك الأصابع) لأن المطلقة العامة تسمى بـ(الفعلية)..

الأمر الثاني: هناك مقولة مفادها (أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، والأخبار بعد العلم بها صفات) وهذه قضية دليلها معها، باعتبار أن الجملة التامة هي ما تفيد فائدة تامة يصح السكوت عليها، فإذا كان الوصف غير معلوم للسامع فبحمله على الموصوف سوف يعطيه فائدة تامة يصح معها أن يسكت ولا يبقى منتظراً، أما لو كان قبل النطق عالماً بالوصف فحمل الوصف على الموصوف لم يعطه فائدة يحسن السكوت عليها، نعم من باب لازم الفائدة التي ذكرت في علم المعاني من أن المتكلم قد يتكلم بكلام يعرفه المخاطب ولكن لا يكون الغرض من الإخبار هو إعلام المخاطب بالمضمون بل إعلام المخاطب

بأنى عالم – أنا المتكلم – بالمضمون، هذا ما يعبر عنه بلازم الفائدة وليس فائدة الخبر..
 فثبت -إذا- أن كل وصف إذا لم يكن المخاطب عالماً بثبوته للموصوف فيكون خبراً لا نعتاً، فتقول: (زيد شاعر)، وأما لو كان عالماً قبل الإخبار بثبوته للموصوف فيكون نعتاً لا خبراً، فتقول: (زيد الشاعر) لأنه عالم به، فأتيت بالوصف ليعين زيد ثم ينتظر الخبر، هذا معنى قولهم أن الأوصاف قبل العلم أخبار وبعد العلم صفات ونعوت..

الأمر الثالث: أن المشتق لو كان مركباً من مصداق الشيء مع الوصف، فحينئذ يكون قولنا: (الإنسان كاتب) – مثلاً – بناءً على عدم علم المخاطب بثبوت الوصف، يكون ذلك من باب حمل المقيد، إذ الكاتب بحسب الفرض ينحل إلى قولنا: (إنسان له الكتابة) وهذا مقيد، وحمل المقيد يمكن أن يُتصور على نحوين:

النحو الأول: أن يكون المحمول ذات المقيد، والقيد مجرد مشير ومعرف للمحمول الواقعي، فيكون دخالة القيد على سبيل المعنى الحرفي، كما أن المعنى الحرفي آلة ومشير القيد كذلك، ففي المثال يكون مصب نظر المتكلم إلى الإخبار بالمقيد لا إلى الإخبار بالقيد..

النحو الثاني: أن يكون المحمول كلُّ من المقيد والقيد، بأن يكون للقيد موضوعية، فيكون مصب نظر المتكلم إلى إثبات الإنسان للإنسان وإثبات الكتابة له..

إذا اتضحت هذه المقدمات، نأتي إلى الكلام على أشكال صاحب الفصول:

فإن صاحب الفصول حل مشكلة الانقلاب بأن المحمول ليس هو ذات الإنسان، بل الإنسان المقيد بالكتابة، وحمل الذات مع تقيدها بقيد غير ضروري لا يكون ضرورياً لما عرفت، وجوابه:

أن هذا إنما يتم فيما لو لم يكن من النحو الأول من أنحاء حمل المقيد، وبعبارة أوضح: نريد أن نحاكم صاحب الفصول على كلا النحوين. (يأتي في الدرس التالي)

درس ٦٥:

ما زال البحث في تحقيق الجواب الذي ذكره صاحب الفصول على الشق الثاني من منفصلة المحقق الشريف، وذكرنا بعنوان المقدمة أموراً ثلاثاً..

الأمر الرابع: في تحقيق انحلال القضية الواحدة حكماً إلى قضيتين.

ولعله إلى هذه النقطة يشير المصنف بالأمر بالتأمل في آخر البحث، متى تنحل القضية، ومتى لا تنحل؟ كل من الموضوع والمحمول في القضية الحملية يمكن أن يتصور على أنحاء:

النحو الأول: أن يكون كل واحد منهما أو أحدهما على نحو التعدد مع الإتيان بعنوان جامع للأمر المتعددة، كما لو قيل: (العين جسم) وأريد من العين معنى جامعاً بين الباكية والجارية، فإنه في هذا النحو لا أشكال في تعدد القضية، إذ يصبح المقصود الباكية جسم والجارية جسم، وهذا خارج عن محل كلامنا..

وهكذا الحال فيما لو كان التعدد في جانب المحمول كما لو قيل: (الإنسان ناطق) وأريد من الناطق – ولو بتوسط القرينة – الجامع بين النطق الظاهري وبين النطق الباطني، فإن الحكم

– حينئذٍ – في القضية ينحل إلى اثنين فيرجع إلى قولنا:
(الإنسان متكلم والإنسان مفكر).
والوجه في خروج هذا النحو عن محل الكلام: أنه لا يوجد تقيد
لا في طرف المحمول ولا في طرف الموضوع، إذ التقيد غير
التعدد.

النحو الثاني: أن يكون كلُّ من الموضوع والمحمول أو أحدهما
قد أخذ على نحو التركيب إلا أن هذا التركيب من قبيل الأجزاء
الخارجية، كما لو قيل: (البيت مسكون) فإن البيت في طرف
الموضوع مركب إلا أن تركيبه على نحو التركيب الخارجي،
أي نسبة الكل إلى أجزائه الخارجية..

النحو الثالث: أن يكون كلُّ من الموضوع والمحمول مركباً إلا
أن التركيب كان على نحو الأجزاء التحليلية الناشئة من تقيد
أحد الجزئين بالآخر..

الفرق بين النحو الأول والنحوين الآخرين: أنه في النحو الأول
يوجد تعدد لا تركيب، بخلافه في النحوين الآخرين، والمدعى
أن الداخل في محل البحث هي النحو الثالث..
وبعبارة جامعة: ما يكون داخلاً في البحث هي القضية التي
يكون أحد أطرافها على نحو تركيب الحمل، ومعنى ذلك: ما
قرأتموه في المنطق من أن الفرق بين الجزئي الخارجي
والجزئي التحليلي هو صحة الحمل في الجزئي التحليلي وعدم
صحة الحمل في الجزئي الخارجي، ففي قولنا: (الضاحك
إنسان) لو قلنا أن الضاحك في طرف الموضوع مركب من
شيء له الضحك، فحينئذٍ تتألف عندنا قضيتان تشكلان لنا

مقدمتين للشكل الثالث: (الضاحك شيء، والشيء إنسان، فينتج: الضاحك إنسان).

ولو كان التركيب في جانب المحمول يتألف عندنا قضيتان من الشكل الأول، فلو قلنا: (الإنسان ضاحك) فيصح أن يقال: (الإنسان شيء والشيء ضاحك)، فصحة الحمل - بعد تحليل الموضوع أو المحمول - يحصل في النحو الثالث ولا يحصل في النحو الثاني، ففي قولنا: (البيت مسكون) لا يقال: الجدار مسكون.

فالتركيب في النحو الثاني لا يوجب التعدد لعدم كونه تركيب حمل، بينما التركيب في النحو الثالث يوجب تعدد القضية لكونه تركيب حمل..

وحيث إننا إذا اتضح لنا هذه المقدمات، فعندما يقال: (الإنسان كاتب) - مثلاً - وكان الكاتب مركباً تركيباً تقيدياً وتحليلياً، فإن كان من قبيل كون القيد مجرد عنوان مشير مأخوذ على نحو المعنى الحرفي فالانقلاب - الذي ذكره المحقق الشريف - من الممكنة إلى الضرورية يبقى محكماً وثابتاً، لأن قولنا: (الإنسان كاتب) بناء على تركيب المشتق يرجع إلى قولنا: (الإنسان إنسان)، وقيد الكتابة إنما جئنا به ليشار إلى واقع المصداق..

ومن هنا يتضح الفرق بين حمل المقيد من هذا القبيل وحمل المطلق، فلو قلنا: (الإنسان إنسان) و(الإنسان كاتب) وكان قيد الكتابة معنى حرفياً وعنواناً مشيراً لا يختلف في النتيجة مع قولنا: (الإنسان إنسان) الذي هو حمل المطلق، وإنما يختلف عنه بلحاظ حال المخاطب، إذا المخاطب قد يكون عالماً بذات المحمول ولكن لا يعرف انتسابه إلى الموضوع فنأتي بالمحمول مطلقاً، وأخرى لا يعرف ذات المحمول فضلاً عن انتسابه إلى الموضوع..

فحتاج - حينئذٍ - إلى أمرين:

الأول: بيان الانتساب، وهذا تحصله القضية الحملية.
الثاني: معرف ومشير للمحمول، وهذا يتكفل به عنوان الكتابة
المأخوذ على نحو المعنى الحرفي.

أما لو كان المقيد لم يؤخذ القيد فيه على نحو المعنى الحرفي،
بل كان دخيلاً في الحمل الذي عبّرنا عنه بتقيد الحمل، فحينئذ
كما أن عقد الوضع ينحل عند الفارابي وأبي علي سينا إلى
قضيتين، فعقد الحمل أيضاً يوجب الانحلال إلى قولنا: (الإنسان
إنسان)، و(الإنسان له الضحك)، فالأول حمل مواطاة والثاني
حمل اشتقاق، وما كان من قبيل حمل المواطاة يكون ضرورياً
وما كان من قبيل الاشتقاق يكون ممكناً..

فاذاً في قولنا: (الإنسان كاتب) التي هي بالوجدان قضية ممكنة
انحلت - بناءً على التركيب - إلى قضية ممكنة وضرورية،
فالانقلاب حاصل على كل حال، سواء جعلنا القيد معنى حرفياً
أم معنى اسمياً، غاية الأمر الانقلاب بناء على المعنى الحرفي
في تمام القضية، وفي المعنى الاسمي في إحدى القضيتين التي
انحلت إليهما القضية..

التفت إلى النكتة الرئيسية:

إذا أخذنا القيد في المقيد على نحو المعنى الحرفي يعني مجرد
عنوان معرف ومشير، فلا يكون في الواقع محمولاً على
الموضوع، فلا يلزم تعدد القضية..

أما لو أخذناه عنوان له موضوعية على نحو المعنى الاسمي،
فيما أنه جزء تحليلي ليس مثل الأجزاء الخارجية فانحلال
الأجزاء التحليلية انحلال حملي فيصح فيها الحمل، بما أنه
يصح فيها الحمل فبطبيعة الحال تنحل القضية الواحدة إلى
قضيتين، فيلزم الانقلاب لكن في إحدى القضيتين..

وهذا غير النحو الأول فإنه لا يرد عليه إشكال الانقلاب وهو الذي يكون العنوان للموضوع أو المحمول متعدداً هذا في صورتاً قضية واحدة ولكنها في الحقيقة صورتان.. ولعل قوله: (فتأمل) إشارة إلى ذلك، أو إشارة للمخالفة في الاصطلاح في عقد الحمل.

درس ٦٦:

ص ٥٣، قوله رحمه الله: (لكنه - قدس سره - تنظر فيما أفاده بقوله: وفيه نظر لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلاً..)

بعد أن ناقش صاحبُ الفصول رحمة الله عليه الشق الثاني من المنفصلة بأنه: لا تنقلب القضية الممكنة إلى ضرورة لو كان المأخوذ في المشتق المصداق والذات، لأن حمل الذات المقيدة على الذات ليس ضرورياً..

بعد أن أجاب بذلك، عاد واستشكل بأن: ما ذكر لا ينفع لرفع إشكال الانقلاب، توضيح ما أفاده:

أنه إذا قلنا: (زيدٌ كاتب) -مثلاً- وكان الكاتب مركباً من إنسان له الكتابة، فلا يخلو -حينئذٍ- أن (الإنسان) في طرف الموضوع، إما أن يكون في الواقع ونفس الأمر متصفاً بالكتابة، وإما أن يكون في الواقع ونفس الأمر غير متصف بالكتابة، لأن لوح الواقع ونفس الأمر لا يوجد فيه اللابشر بل هو إما بشرط شيء أو بشرط لا، ما في الخارج إما أن يكون متصفاً بالكتابة، وإما أن لا يكون..

فإن كان في الواقع متصفاً بالكتابة فيكون حمل الإنسان الكاتب عليه ضرورياً ضرورة أن الإنسان الكاتب في الواقع هو (إنسان كاتب) ..

وإن لم يكن في الواقع متصفاً بالكتابة فسلب الإنسان الكاتب عنه يكون ضرورياً..

فتحصل أن انحلال المشتق إلى الحصة – وهو الإنسان المقيد – لا يرفع إشكال انقلاب القضية إلى ضرورة، بل الضرورية لازمة على كل حال.

هذا ما تنظر به صاحب الفصول بعد إيراده للإشكال على المحقق الشريف، ثم بعد ذلك قام وعمم هذا الإشكال على الشق الأول من المنفصلة، بحيث يرجع إشكاله على المحقق الشريف إلى أنه:

عندما تذكر المنفصلة فهذا يعني أن ما يرد على أحد شقيها هو غير ما يرد على الشق الآخر، أما لو كان كلا شقي المنفصلة يرد عليهما إشكال واحد فلا وجه لذكر المنفصلة، وفيما نحن فيه الأمر من هذا القبيل، فإن تركيب المشتق بحسب تقسيم المحقق الشريف، إما من مفهوم الشئئية، وإما من مصداق الشئئية وذاتها، وهذا الإشكال الأخير الذي سجلناه وهو لزوم الانقلاب يرد أيضاً على الشق الأول، فحتى لو كان المأخوذ في تركيب المشتق هو مفهوم الشئئية يرد إشكال الانقلاب..
توضيح ذلك:

أن مفهوم الشئئية في قولنا: (الإنسان شيء له الكتابة) وإن لم يكن ذاتي باب إيساغوجي بالنسبة للإنسان، إذ هو ليس بجنس أو فصل له، ولكنه ينطبق عليه ذاتي باب البرهان، إذ أن مفهوم الشئئية مما ينتزع عن مقام الذات بلا واسطة، وما كان كذلك فيكون حمله على الذات ضرورياً، وعلى هذا الأساس فانقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة لا يفرق فيه بين أخذ مصداق الشئئية وبين أخذ مفهوم الشئئية، فحينئذ لا وجه لأن تقول إما وإما.. إنما تقول كذلك إذا كان الإشكال يرد على المفهوم دون المصداق أو بالعكس..

فهنا دعويان:

الدعوى الأولى: ما رجع إليه صاحب الفصول في الشق الثاني من المنفصلة، حيث رجع إلى دعوى الانقلاب..
الدعوى الثانية: تعميم الانقلاب على الشق الأول..

المصنف رحمة الله عليه يناقش في كلا الدعويين..

أما مناقشته في الدعوى الأولى، فحاصله: أن صاحب الفصول خلط بين القضية الحملية التي يؤخذ فيها الموضوع بشرط المحمول، وبين القضية الحملية التي يكون المحمول فيها محمولاً على ذات الموضوع، توضيح ذلك:
 إذا قلنا: (زيد قائم) فتارة نلحظ الجهة والمادة في القضية بلحاظ النسبة القائمة بين ذات زيد وذات قائم فتكون الجهة والمادة هي الإمكان..

وأخرى نلحظ الجهة أو المادة بين القيام وبين زيد بشرط القيام، وحينئذ تكون المادة أو الجهة هي الضرورة، لأن زيداً بشرط القيام يكون ثبوت القيام له ضرورياً، وهذا ما يعبر عنه بالقضية بشرط المحمول..

وكلام العلماء ومنهم المحقق الشريف في النحو الأول من القضايا لا في النحو الثاني، وذلك لشاهدين:

الشاهد الأول: نفس التعبير بلفظ الانقلاب، فإن الانقلاب بحسب مادته يتضمن أن الشيء كان على حالة ثم تحول إلى حالة أخرى، بينما لو أخذنا القضية بشرط المحمول فلا يوجد تحول، بل القضية من أول الأمر تكون ضرورية بل لا يتوقف الانقلاب على تركيب المشتق، حتى لو كان المشتق بسيطاً فإن الموضوع في القضية لو أخذ بشرط المحمول فإنه يؤدي إلى كون القضية ضرورية..

الشاهد الثاني: أن العلماء لو كان مصب نظرهم إلى أخذ القضية بشرط المحمول لامتنع التقسيم الثلاثي في المادة ولا تمتنع التقسيم السباعي في الجهة إذ تصبح القضايا بأجمعها ضرورية..

فتحصل أن دعوى انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة عن طريق لحاظ نفس الأمر والواقع بدعوى أن الإنسان في نفس الأمر والواقع إما متصفاً بالكتابة وإما لا، فعلى الأول يكون حمل الحصة عليه ضرورياً، وعلى الثاني يكون سلبها عنه ضرورياً..

هذه الدعوى مبتنية على أخذ الموضوع في القضية بشرط المحمول وهذا خارج عن محل كلام العلماء، ولذا صرحوا في الحكمة أن القضية بشرط المحمول لا تنقسم إلى الأقسام الثلاثة الوجوب والامتناع والإمكان الخاص، بل هي دائماً تكون ضرورية إما ضرورية الوجود أو ضرورة العدم بحسب الشرط الذي يؤخذ في الموضوع..
هذا تمام الكلام في إبطال الدعوى الأولى لكلام صاحب الفصول..

وأما مناقشة الدعوى الثانية (لو أخذنا مفهوم المشتق في تركيب المشتق)، فحاصل ما أفاده المصنف رحمة الله عليه:

أن مفهوم الشيء الذي يحمل على الذات وعلى مصاديقه يمكن أن يتصور على أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: أن يؤخذ على نحو الالبشرط.

النحو الثاني: أن يؤخذ بنحو البشرط لا.

النحو الثالث: أن يؤخذ على نحو بشرط شيء.

فإن أخذناه على النحو الثاني: فأشكال صاحب الفصول واردة، إذ يكون معنى قولنا (الإنسان كاتب) أي الإنسان شيء له الكتابة، فإذا أخذنا كلمة شيء على نحو (بشرط لا) فإن الشيء بإطلاقه منتزع عن مقام الذات، فيصدق عليه ذاتي باب البرهان فيكون ضرورياً، لكنه خلف، إذ الشيء بشرط لا يتنافى مع دعوى أن المحمول على الإنسان هو شيء له الكتابة..

وإن أخناه بالنحو الثالث (بشرط شيء): فإن مفهوم الشيء المقيد بالكتابة ليس منتزعاً عن مقام الذات، بل هو منتزع عن الذات بعد عروض الكتابة عليها، وذاتي باب البرهان هو ما ينتزع عن الشيء بلا واسطة فلا يكون ذاتياً حتى يتحول إلى ضروري، فالشيء المقيد بالكتابة ممكن الثبوت للذات وليس ضروري الثبوت.

وأما لو أخذناه بالنحو الأول (لا بشرط): فلا يُعقل أيضاً أن يكون ضرورياً، لأن اللابشرط ينطبق على بشرط شيء، فاللابشرط يصدق مع ألف شرط، وقد عرفت أنه مع الشرط لا يكون ضرورياً.

اتضح لدينا أنه على بعض الأنحاء كلام صاحب الفصول تام لكنه خلاف الفرض، وعلى بعض الأنحاء الأخرى كلامه غير تام، فبطل ما أفاده صاحب الفصول في كلا الدعويين.

درس ٦٧:

ص ٥٤، قوله رحمه الله: (ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل؛ ضرورة أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان..)

خلاصة ما تقدم: أن المنفصلة التي ذكرها المحقق الشريف تامة بحسب شقها الثاني وغير تامة بحسب شقها الأول، أما تماميتها بحسب شقها الثاني فسلامته عن إشكالات صاحب الفصول، وأن عدم تماميتها بشقها الأول فلما عرفت من أن الفصل المنطقي ليس بفصل حقيقي، فلا يلزم دخول العرض العام في الفصل..

ثم بعد ذلك يقترح المصنف رحمة الله عليه على المحقق الشريف تبديل الشق الثاني من المنفصلة، حيث إن المنفصلة كانت كالتالي: (لو كان المشتق مركباً من الشيء والمبدأ، للزم دخول العرض العام في الفصل إن كان المراد من الشيء مفهوماً، وإن كان المراد منه المصداق يلزم انقلاب الممكنة إلى ضرورة)، التغيير الذي يقترحه الماتن هو أنه: (إن كان المراد من الشيء مصداقه فيلزم أخذ النوع في الفصل وما شابه ذلك..)، في توضيح هذا المطلب نحتاج إلى بيان أمرين:

الأمر الأول: بيان الملازمة في هذه الشرطية الجديدة. حاصلها: أن قولنا: (الإنسان ناطق) لو كان الناطق ينحل إلى مصداق الشيء الثابت له النطق، فإن المصداق عبارة عن ذات الإنسان، فيصبح الناطق مركباً من إنسان له النطق، والإنسان نوع فيدخل النوع في تركيب الفصل.

وهذا مستحيل، ويمكن أن تُبَيَّن الاستحالة بوجهين:

الوجه الأول: أن الناطق لو كان مركباً من إنسان له النطق لكان معنى ذلك أن الفصل يتألف من تمام الماهية وجزء الماهية..

أما أنه يتألف من تمام الماهية فباعتبار أن النوع هو تمام الماهية، أما أنه يتألف من جزء الماهية فباعتبار أن الفصل جزء ماهية النوع لأن النوع يتركب من جنس وفصل، ولا يُعقل أن يتركب الشيء الواحد من تمام الماهية وجزء الماهية.. وهذا الوجه في الاستحالة - كما ترى - يبتني على كون الناطق فصلاً حقيقياً..

الوجه الثاني: فيلزم دخول الذاتي في العرض، بيان ذلك: لو لم يكن الناطق فصلاً حقيقياً بل كان فصلاً مشهورياً يرجع إلى الخاصة، فلو تركبت الخاصة - التي هي عرضي - من إنسان له النطق لكان النوع الذي هو ذاتي داخلاً في العرض، ودخول الذاتي في العرضي مستحيل..

الأمر الثاني: ما هو الوجه في اقتراح المصنف للتبديل؟ وقد ذكر لذلك وجهين:

الوجه الأول: السنخية بين التالي في الشرطية الأولى والتالي في الشرطية الثانية لو أجرينا هذا التعديل، بيانه: أن الشرطية الأولى كانت أنه: لو أريد من الشيء المفهوم لزم دخول العرض العام في الفصل، فالتالي في هذه الشرطية هو دخول العرض العام في الفصل، والشرطية الثانية بعد التعديل عبارة عن: أنه لو أريد من الشيء مصداقه لزم دخول النوع في الفصل، والتالي في هذه الشرطية الثانية هو دخول النوع

في الفصل، وهذا التالي يساخر دخول العرض العام في الفصل..

فالوجه الأول – إذاً – لاقتراح التغيير صيرورة التالي الفاسد في كلا الشرطيتين اللتين تتألف منهما المنفصلة من سنخ واحد.

الوجه الثاني: أن هذا التالي الجديد الذي اقترحنه أولى من التالي الشرطية الأولى (لو كان المفهوم يلزم دخول العرض العام في الفصل) والذي اقترحنه (للزم دخول النوع في الفصل)، وجه الأولوية:

أن فساد التالي في الشرطية الأولى يبتني – كما عرفت – على كون الناطق فصلاً حقيقياً، أما لو كان فصلاً مشهورياً فلا يرد الإشكال كما تقدم، بينما التالي في الشرطية الثانية فاسد على كل حال جعلناه فصلاً حقيقياً أم فصلاً مشهورياً، لأنه ذكرنا في بطلانه وجهين..

وما كان باطلاً على كل تقدير أولى من الباطل على تقدير.

إثبات البساطة بالمباشرة:

بعد ذلك يرى المصنف أن جميع ما تقدم على تقدير تماميته يثبت البساطة بطريق غير مستقيم؛ إذ أثبت المحقق الشريف البساطة عن طريق إبطال التركيب، ولكن يمكن لنا أن نستدل مباشرة على البساطة، حاصل ما أفاده في ذلك:

أنه لو قيل: (زيد كاتب) فإن الوجدان العرفي استقر على أن الموصوف بالكتابة هو موصوف واحد، فلو كان المشتق مركباً من شيء له الكتابة - مفهوماً أو مصداقاً - لكان الموصوف متعدداً، ففي قولنا: (زيد كاتب) الموصوف الأول هو زيد والموصوف الثاني هو الشيء مصداقاً كان أو مفهوماً، مع أن الوجدان العرفي والتبادر والإنسباق من هذه الهيئة التركيبية

يقتضي وحدة الموصوف، فهذا شاهد مباشر على بساطة المشتق..

وبهذا تم الكلام في الأمر الأول..

إرشاد:

ولكن قبل أن يدخل في الأمر الثاني ذكر إرشاداً، هذا الإرشاد لباً وجوهرأ يرجع إلى تفسير البساطة، في المقابل يتضح التركيب، ومقتضى الترتيب المدرسي للبحث أن يجعل هذا الإرشاد في بداية الأمر الأول، فهل البساطة بساطة مفهومية أم أنها بساطة خارجية؟

لاشك أن المشتق خارجاً عبارة عن شيء واحدٍ سواءً قلنا بأصالة الوجود كما عليه المشاء أم قلنا بأصالة الماهية كما عليه شيخ الإشراق، إذ على كل حال منشأ الأثر خارجاً هو الوجود أو الماهية، فلا معنى إذاً لجعل البساطة والتركيب بلحاظ الخارج، وإنما البساطة والتركيب لحاظ التصور والإدراك، والمقصود من التصور والإدراك هو صرف الانطباع في الذهن لا التحليلات العقلية التي قد تطرأ على الصورة بعد انطباعها في الذهن، فالناطق أو الكاتب – مثلاً – ما ينطبع منه ابتداءً في الذهن هو مفهوم واحدٌ ومدلول فاردٌ، وإن كان العقل بعد انطباع الصورة الواحدة في الذهن يحللها إلى ما به الاشتراك وما به الامتياز، فصيرورة الواحد إثنين بإعمال العناية والتحليل العقلي لا يتنافى مع بساطة الشيء، إذ المراد من (البساطة) البساطة في أفق انطباع الصورة، بينما التحليل شيء عرض على الصورة المنطبعة، لا أن التحليل إلى إثنين من مقومات الصورة المنطبعة..

درس ٦٨:

الأمر الثاني 157: الفرق بين المبدأ والمشتق.

ص ٥٥، قوله رحمه الله: (الثاني: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً، أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ..) تارة يُراد من (المبدأ) المبدأ المشهور، وهو المصدر فيكون المقصود هو التفريق بين مثل: (عدل) و(عادل)، (ضرب) و(ضارب)، وأخرى يقصد من (المبدأ) المبدأ المعقولي حيث إن المصدر عند أهل المعقول من المشتقات، إذ أن للمصادر هيئة ومادة كأسماء الفاعلين والمفعولين ولذا ذكروا في الصرف أوزان للمصادر، فهي عندهم من المشتقات..

بينما المبدأ يكون مجرداً يكون مجرداً عن الهيئة والبناء هنا على التفريق بين المبدأ المشهور والمشتق كالمصدر واسم الفاعل، بقريئة الأمثلة التي ذكرت في المقام، فذكر علماء المعقول أن الفرق بين المبدأ والمشتق هو أن المبدأ أخذ على نحو: (البشرط لا وأن المشتق أخذ على نحو اللابشرط)

هذه المقولة اختلف علماء الأصول في تفسيرها، فصاحب الفصول فسرها بتفسير واعتراض تلك المقولة على وفق تفسيره، وصاحب الكفاية فسرها بتفسير آخر ويرى أن إشكال الفصول نشأ من الاشتباه في التفسير..

أما تفسير الفصول:

الذي يبدو للوهلة الأولى أن هو المتبادر من تلك المقولة، حيث إن مصطلح (اللابشرط) و(البشرط لا) قد استعمل في علم

157 من الأمور التي ختم بها المصنف رحمة الله عليه يرتبط بتفسير مطلب ذكره أهل المعقول، فقد ذكره أبرز تلامذة الشيخ الرئيس بهمنيار والمحقق الدواني في بعض حواشيه على شرح القوجاني للتجريد وذكره الملا صدرا في الشواهد الربوبية، هذا المطلب يرتبط بالتفريق بين المبدأ والمشتق..

الأصول في مبحث الإطلاق في اسم الجنس وهو مصطلح مأخوذ من المعقول، فعندما يقال: (الماهية واسم الجنس -مثلا-) تارة يلحظ على نحو اللابشرط، وأخرى على نحو البشروط لا، وثالثة على نحو البشروط شيء، فحينئذ لا بد أن يلحظ اسم الجنس منتسباً..

فمثلاً لفظة إنسان إذا لوحظ منتسباً إلى العالم فلا يخلو، إما أن يكون مقيداً به، أو مقيداً بعدمه، أو مسلوب التقييد من كلٍّ من الوجود والعدم.

فالأول هو الماهية بشروط شيء (الماهية المخلوطة)، والثاني الماهية بشروط لا، والثالث الماهية لابشروط.

هذا الاصطلاح الذي استفيد منه في علم الأصول طبّقه صاحب الفصول على هذه المقولة، فالفرق بين المشتق والمبدأ على وفق هذا التطبيق يرجع إلى أن المشتق لوحظ في مقام الانتساب على نحو اللابشروط، فلذا صح حمله وجريه على الموضوعات..

بينما المبدأ لم يصح حمله وجريه على الموضوعات فلا يقال: (زيد عدل) إلا بالتأويل الذي ذكره بالنحو، لأنه لوحظ على نحو البشروط لا، هذا القيد العدمي منع من حمله على الموضوعات.. فبناءً على هذا التفسير يكون الفرق اعتبارياً لا بحسب ذات المفهوم في كل واحد من المبدأ والمشتق..

ومن هنا يتوجه الإشكال التالي فلنلحظ المبدأ على نحو اللابشروط مع ذلك يبقى لا يصح حمله على الموضوعات، إذ ما دام الفرق اعتبارياً فلنغير الاعتبار، والحال يبقى يصح حمل المشتق ولا يصح حمل المبدأ، فيكشف ذلك عن أن الفرق بين المبدأ والمشتق بحسب ذاتيهما وليس اعتبارياً، والتفسير المذكور في المعقول يعطي أن الفرق اعتبارياً.. هذا تفسير صاحب الفصول مع إشكاله..

أما المصنف رحمة الله عليه:

يرى أن اشكال صاحب الفصول على المقولة المتقدمة بحسب ما فسرهما في الفصول ولكن الإشكال في التفسير، فيرى المصنف أن مقصود أهل المعقول من تلك المقولة لا يرجع إلى التفريق الاعتباري حتى يرد اشكال صاحب الفصول، بل تلك المقولة ناظرة إلى تفريق في ذات المفهوم فذات مفهوم المشتق بمعنى: في نفس صورته الذهنية يتقوم باللابشرط ومفهوم المبدأ بنفسه وفي أفق الذهن يتقوم بشرط لا، فالواضع عندما وضع لفظة (ضارب) وضعها لذلك المفهوم الذي لا يأبى عن الحمل، وعندما وضع لفظة (ضرب) وضعها للمفهوم المتقوم في حد ذاته بالإباء عن الحمل، فلما كان المشتق ذاتاً لا يأبى عن الحمل فلا يكون المقصود من اللابشرط هو اللابشرط الانتسابي، بل ذات المفهوم - مع قطع النظر عن القضية الحملية والانتسابية - في أفق النفس محدد بعدم الإباء، فلذا صح وقوعه طرفاً في قضية حملية و انتسابية..

بينما لفظ الضرب في حد ذاته وفي أفق النفس يتقوم بالإباء عن الحمل، فامتنع وقوعه طرفاً في قضية حملية و انتسابية فلا تقول (زيد ضرب)

فحينئذ يكون الفرق ذاتياً وواقعياً فلا يختلف الأمر بالوجوه والاعتبارات، فلا يرد اشكال الفصول..

ترجيح تفسير المصنف:

إلى الآن هذا تفسير في مقابل تفسير، فلا بد من مرجح إثباتي لأحد التفسيرين، ويرى الماتن وجود شاهد على ترجيح التفسير الثاني، وحاصله:

أن أهل المعقول عندما فرقوا بين المشتق والمبدأ باللابشرط والبشرط لا، نظروا لذلك بالمادة والصورة والجنس والفصل، وجه التنظير:

أن المادة كـ(البدن) والصورة كـ(الروح) أخذت على نحو (بشرط لا)، بينما الجنس والفصل أخذ على نحو (لابشرط)، والذي يلحظ هنا أن المادة والصورة - مع قطع النظر عن اللفظ - تأبى الجري والحمل فلا يقال البدن روح أو الروح بدن، ولا يقال زيد بدن ولا زيد روح..

بينما الجنس والفصل لا يأبيان عن الحمل فيقال الناطق حيوان، والإنسان حيوان والإنسان ناطق..

فلا بشرط والبشرط لا في المقيس عليه لم يكن انتسابياً وبلحاظ الطوارئ الخارجة (كالإنسان والعالم) بل كان بلحاظ الذات فلا بد أن يكون المقيس كذلك..

إذاً هذا هو الشاهد المرجح في مقام الإثبات..

درس ٦٩:

الأمر الثالث: يشترط في الحمل الاتحاد من جهة والمغايرة من جهة.

ص ٥٥، قوله رحمه الله: (الثالث: ملاك الحمل - كما أشرنا إليه - هو الهوهوية والاتحاد من وجه، والمغايرة من وجه آخر..) يرتبط بالتذكير بمطلب ذكره علماء المعقول وأشار إليه الماتن رحمة الله عليه في مباحث سابقة، والغرض من التنبيه عليه بيان الاشتباه الذي وقع فيه بعض علماء الأصول..

أما أصل المطلب الذي يريد أن ينبه عليه فهو أنه يشترط في الحمل الاتحاد من جهة والمغايرة من جهة أخرى، لوضوح أنه من دون الاتحاد لا يصدق حقيقة الحمل الذي هو عبارة عن

دعوى الهوية بين طرفي القضية المحمولة، عندما تدعي أن هذا هو ذلك والحال أنهما لا يتحدان ولا يشتركان في أمر من الأمور فلا تكون هذه القضية حملية حقيقية، بل تكون حملية صورة، ولا تكشف عن الهوية بين الموضوع والمحمول، هذا فيما يرتبط بشرطية الاتحاد..

أما فيما يرتبط بشرطية التغير من جهة فلوضح أنه مع الاتحاد من جميع الجهات لا يكون هناك إثينية، ومع عدم الإثينية لا يتحقق للقضية المعقولة المعبر عنها باللفظ أطراف ثلاثة (الموضوع، والمحمول، والنسبة) لأنه مع عدم التغير بين شيئين في أي جهة فلا يوجد شيئان بل شيء واحد، وبالتالي تنتفي النسبة، لأن النسبة إنما تكون بين منتسبين..

مثال التغير بنحو من أنحاء التغير: كحمل المشتقات على الذوات، كما يقال: (زيد ضارب) فإن الضارب وزيد واحد ولكن التغير بينهما في المفهوم والاتحاد بينهما في المصادق والوجود..

بعض علماء الأصول -كنا في الفصول- مع إيمانه بهذه المسلمة العقلية، قام وأضاف شرطاً آخر في تصحيح الحمل، وحاصل ما ذكر في المقام:

أنه يشترط في تصحيح الحمل -مضافاً إلى الاتحاد والتغير- أن يلحظ الحامل التركيب بين المتغايرين¹⁵⁸، توضيح ما أفاده فيما نحن فيه:

أنه عندما يقال -مثلاً-: (زيد ضارب) هذه قضية حملية رفض صاحب الفصول فيها ما نُقل عن بعض أهل المعقول كالمحقق الدواني أن نعتبر لا بشرط أو البشروط لا، وهذا تقدم في الأمر

158 الأمر الثالث والرابع والخامس بأجمعها بحثها صاحب الفصول في مطلب واحد، ذكرها في الفصول يشترط في حمل المشتق على الذات مضافاً إلى الشرط النطقي العام قيام المشتق بالذات، وهذا القيام بدأ بتحليله، من هذا التحليل تولد الأمر الثالث الذي ذكره المصنف..

السابق، وإنما يجب أن يلحظ الحامل أن الموضوع والمحمول الذين فرغنا عن اعتبار تغايرهما أن نلحظ التركيب بينهما، إذ لو لم نلحظ التركيب بينهما لما صح الحمل لأن المفروض أن الموضوع يغاير المحمول، فلو لم نلحظ من (ضارب) التركيب من العنوان الاشتقاقي والذات لما صح حمله على الذات، فالمصحح للحمل هو لحاظ التركيب..

المصنف رحمة الله عليه في مقام المناقشة لهذا المدعى يورد عليه:

أولاً: أنه لا دليل على اعتبار هذا الشرط، توضيح هذا الإشكال: أن قولنا: (زيد ضارب) نظير سائر القضايا الحملية حتى ولو لم يؤخذ في أحد طرفيها عنواناً اشتقاقياً، فكما لا يعتبر في سائر القضايا إلا دلالة لفظ الموضوع والمحمول على معانيهما مع الاتحاد من جهة والتغاير من جهة، فكذلك فيما نحن فيه لا يعتبر أزيد من ذلك..

ثانياً: أن هذا الشرط الذي ذكره في الفصول ليس فقط لا دليل عليه، بل الدليل قائم على العدم، لأنه يترتب على هذا الشرط تالي فاسد، ويرجع هذا الوجه إلى قياس استثنائي، لو قلنا بما شرطه صاحب الفصول للزم أن تكون المغايرة بين الموضوع والمحمول بالجزئية والكلية، والتالي باطل فالمقدم مثله..

بيان الملازمة: أنه إذا اعتبرنا الانضمام في طرف (الضارب) وأن المحمول هو مجموع الوصف العنواني مع الذات فيصبح الموضوع نسبته إلى المحمول نسبة الجزء إلى الكل، لأن المحمول بحسب الفرض عبارة عن المجموع المركب، فالمركب كل واحد الأمور المركب منها -وهو الموضوع- جزء، وهذا بالوجدان باطل، فإن النسبة بين زيد وبين ضارب

ليست هي نسبة الجزء إلى الكل، بينما لازم ما شرطه في الفصول أن يؤدي إلى هذه النسبة الباطلة.. فتحصل في هذا الأمر: أنه لا يعتبر في حمل المشتق على الذات أكثر من الشرط المنطقي وهو الاتحاد من جهة والتغاير من جهة أخرى..

الأمر الرابع: كفاية المغايرة المفهومية.

أيضاً ينظر فيه المصنف إلى ما ذكره في الفصول، في الفصول بعد أن شرط في حمل المشتق على الذات أن يكون المبدأ قائماً بالذات، أشار لإشكاليين من إشكالات المنكر لهذا الشيء، ما يرتبط بالأمر الرابع هو أحد هذين الإشكاليين، توضيحه: أنه كما يصح أن يقال: (زيد عالم) يصح أن يقال: (الله عالم) كلاهما صحيح ولا يوجد فيه أي مشكلة، والحال أن المبدأ في قولنا: (الله عالم) ليس هو قياماً حلولياً وعروضياً، لأنه على مسلك الإمامية القائل بأن صفاته عين ذاته يتنافى مع دعوى القيام العروضي والحلولي..

في مقام الجواب عن هذا الإشكال: ذكر في الفصول أنه لا بد من الالتزام بالتفريق بين قولنا: (زيد عالم) وقولنا: (الله عالم)، وذلك بأن نلتزم في قولنا: (الله عالم) بأحد وجهين على سبيل منع الخلو:

الأول: النقل، بأن ندعي أن هذا المشتق عندما يستعمل مع واجب الوجود قد نُقل إلى معنى يتلائم مع عينية الصفات مع الذات..

الثاني: أن لا نلتزم بالنقل ولكن نلتزم بالتجاوز، فعالم وضعت في اللغة للقيام على نحو العروض والحلول لكن لم تستعمل مع الله سبحانه وتعالى في هذا المعنى الذي وضعت له مجازاً..

هذا الأمر الرابع عقده المصنف للرد على صاحب الفصول، حاصل ما أفاده في البداية كتمهيد للرد.. أنك بعد ما عرفت قبل قليل من اشتراط المغايرة بين الموضوع والمحمول، يكفي في المغايرة المغايرة المفهومية ولا يشترط أن تكون المغايرة مصداقية ووجودية، وحينئذ لا تنافي في الحمل مع مقولة العينية لكي نكون بحاجة إلى الالتزام بالنقل أو التجوز، ف (الله عالم) ما يفهم من لفظ الجلالة غير ما يفهم من هذه الصفة، ولكن في مقام الوجود العيني هما واحد، والقائل بالعينية لا يدعي العينية المفهومية بل يدعي أن هذه الحقيقة العينية التي لا ندرك كنهها غير أنها حقيقة عينية هي عالمة من حيث هي قادرة وقادرة من حيث هي عالمة، لا أن العلم و القدرة ولفظ الجلالة مفهوما واحد، وعلى هذا الأساس مع تحقق شرط الحمل وهو المغايرة من جهة فلا حاجة إلى ارتكاب التأويل بالنقل أو التجوز..

درس ٧٠:

الأمر الخامس:

ص ٥٧، قوله رحمه الله: (الخامس: انه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة -كما عرفت- بين المبدأ وما يجري عليه المشتق..)

يتعرض المصنف رحمة الله عليه لما أفاده صاحب الفصول، توضح المطلوب:

قد فرغنا في الأمر الثالث على لزوم اعتبار المغايرة من جهة بين المبدأ وما يجري عليه المشتق، فوقع الخلاف بينهم في لزوم شرط آخر وهو قيام المبدأ بما يجري عليه الذات، والأنظار الرئيسية في ذلك ثلاثة:

النظرية الأولى: انكار قيام المبدأ بالذات، فاستدل أصحاب هذا الرأي على مدعاهم بوجوه أشار المصنف إلى أحدها، حاصله: أننا نلاحظ أن بعض المشتقات لا تقوم المباديء فيها بالذوات، ففي مثل (الضارب) نجد أن الضرب قائم في المضروب ليس قائماً فيما جرى عليه المشتق، فلو اشترطنا قيام المبدأ فيما جرى عليه المشتق للزم التجوز في مثل ضارب..

النظرية الثانية: التفصيل بين بعض المشتقات، ففي بعض المشتقات تكون المباديء فيها جارية على الذات على نحو القيام، وفي بعضها لا يكون كذلك، فالأول كما في ضارب، والثاني كما في مضروب، فإن الضرب في اسم المفعول قائم بالذات بخلافه في ضارب فإنه ليس قائماً بالذات وإنما قائم في المضروب..

النظرية الثالثة: ما اختاره المصنف رحمة الله عليه، حاصله: أن شرطية قيام المبدأ بالذات أمر لا بد منه، لكن قيام المبدأ بالذات لم يتضح المراد منه لجملة من المحققين، فإن قيام المبدأ بالذات قد يختلف طبقاً لاختلاف المواد والهيئات، فكما ذكرنا سابقاً في بعض الأمور التي قدمت على مبحث المشتق بأن التلبس بالمبدأ قد يضيق و يتسع طبقاً للهيئات المختلفة، كذلك الحال فيما نحن فيه فإن قيام المباديء في الذوات يختلف معناه من مادة إلى أخرى، ففي بعض الأحيان يكون القيام صدورياً كما هو الحال في (خالق و ضارب ومؤلم..)، فإن الخلق و الضرب والألم قائم بالذوات، لكن منشأ الإشكال توهم أن القيام بالذوات بمعنى الحلول فيها وخفي عليهم أن القيام على أنواع، فالضرب قائم بزيد الضارب لكن قياماً صدورياً..

ومن أنواع القيام القيام الحلولي كما هو الحال في غالب المشتقات المأخوذة من الأفعال اللازمة كالمريض والأبيض ونحو ذلك..، فإن المبدأ وهو المرض قائم في ذات المريض لا بمعنى أنه صدر منه بل بمعنى أنه حل فيه..

ومن أنواع القيام الوقوع عليه، كما في بعض المشتقات المأخوذة بعض من الأفعال المتعدية كمضروب، وقد يكون القيام بمعنى الوقوع فيه كاسم المكان والزمان..
وقد يكون القيام على نحو الانتزاع والقيام على نحو الانتزاع على نحوين:

النحو الأول: كما هو الحال في جريان الصفات المشتقة على ذات الباري تبارك وتعالى، كما يقال: (الله عالم) فإن هذا النحو من القيام نشأ من كونه تبارك وتعالى لما كان مجعماً للكمالات والفضائل صح أن ينتزع عن ذاته تبارك وتعالى مفاهيم كمالية متعددة، تكون هذه المفاهيم المتعددة متغايرة فيما بينها مفهوماً ولكنها متحدة خارجاً فيما بينها ومع الذات طبقاً لنظرية عينية الذات والصفات..

النحو الثاني: الانتزاعات التي لا يكون لها تحقق في الخارج وإنما المتحقق هو المنتزع عنه، كما في الإضافات والاعتبارات كالملكية والزوجية وما شابه ذلك..

هذه المفاهيم الاعتبارية المنتزعة التي ليس لها ما بإزاء في الخارج أطلق عليه المصنف اسم المحمول بالصميمة ويقابله المحمول بالضميمة، ولكن ينبغي أن يعلم أن الاصطلاحات في هذين اللفظين قائم على أن المحمول بالصميمة هو حمل العرض على العرضي، كما يقال: (البياض أبيض) فإن حمل الأبيضية على البياض لا بانضمام شيء إليه بل لكونه من باب تحقق الوصف الاشتقاقي في المبدأ، والمحمول بالضميمة يُراد منه ما يحمل على شيء بعد لحاظ ضميمة في ذلك الشيء،

كقولنا: (الجدار أبيض) فإن حمل الأبيض على الجدار لانضمام عرض إلى الجدار..

إلا أن إطلاق المحمول بالصميمة على مثل الأمور الانتزاعية التي ليس لها ما يإزاء في الخارج خلاف الاصطلاح، والذي يسهل الخطب أن بعض تلامذة الماتن ادعى أن المصنف في هذا البحث نبه طلابه على أن مرادي من المحمول بالصميمة الوجودات المتأصلة، والمراد من المحمول بالصميمة الأمور الانتزاعية..

فاتضح من جميع ما تقدم أن القيام لا يتقوم بأمرين، أحدهما الحلول، والآخر الإثنية العينية، بل القيام يصدق في غير مورد الحلول ويشهد له وقوعه مقسماً للقيام الحلولي والصدوري وما شابه..، كما أن القيام يصدق مع عدم العينية الخارجية كما في مثل صفاته تبارك وتعالى لا يوجد تعدد وتغاير خارجي بل يوجد عينية خارجية..

صاحب الفصول رحمة الله عليه التزم في مثل صفاته تعالى التي لا يكون في موردها عينية خارجية بين المبدأ والجاري عليه الذات التزم بالنقل، ففي قولنا: (زيد عالم) نرى أن مبدأ العلم استعمل في معناه اللغوي والعرفي وهو الكشف، بينما في قولنا: (الله عالم) لا يصح الالتزام بذلك إذ القيام يقتضي التغاير ولا تغاير بين واجب الوجود وصفاته، فلا بد حينئذ أن يراد من العالم معنى آخر ليس هو المعنى المستفاد من قولنا: (زيد عالم)..

يعترض عليه المصنف بوجهين:

أحدهما: أن التغاير المعتبر في قيام المباديء بالذوات لا يلزم أن يكون تغايراً عينياً وخارجياً، وقد عرفت أن ذات الأحد

تبارك وتعالى مع بساطته يمكن أن ينتزع منه مفاهيم متغايرة، والتغاير المفهومي كافٍ لتصحيح الحمل كما تقدم..

الثاني: أن الالتزام بالنقل يؤدي إلى أحد محذورين على سبيل منع الخلو، وذلك لأن المنقول إليه اللفظ إما هو معنى مغاير للمنقول عنه، وإما لا نعرفه، فإن كان معنى مغايراً للمنقول عنه فالمنقول عنه بمعنى الإدراك والانكشاف الذي يغيره هو الجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإن كان معنى لا نعرفه فقد أمرنا الله تعالى بقوله: (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) يلزم أن يكون دعاؤنا لقلقة لسان لأننا ندعو ولا نفهم المعنى..

فتحصل: أن معنى العالم في (زيد عالم) ومعناه في (الله عالم) واحد، غاية الأمر يختلفان في نحو القيام، فالقيام في الأول قيام حلولي مع التغاير العيني والمفهومي، والقيام في الثاني قيام انتزاعي مع التغاير المفهومي دون التغاير العيني..

هذا عمدة المباحث المذكورة في الأمر الخامس..

الأمر السادس:

أيضاً ينظر المصنف فيه إلى صاحب الفصول، تقدم من جميع ما بحثناه اعتبار شروط خاصة في جري المشتق على الذات، وقع الكلام في شرط زائد وهو أن تكون الذات متلبسة بالمبدأ لا على نحو الواسطة في العروض، توضيح ذلك:

أنه في اسناد لفظ إلى آخر..

تارة يكون المسند المحمول على المسند إليه قائماً في المسند إليه، كما لو قلنا للسفينة الجارية أنها متحركة، فالحركة قائمة في نفس المسند إليه..

وأخرى لا يكون كذلك كما لو أسندنا الحركة إلى الجالس في السفينة، وكما لو أسندنا الجريان إلى الميزاب، فإن كلاً من

الجالس والميزاب لا يتصف بالمشقق حقيقة، وهذا ما يسمى بالواسطة في العروض..
 فالحركة تعرض الجالس بواسطة السفينة، والجريان يعرض الميزاب بواسطة الماء، ويكون المتصف حقيقة بالمشقق هو الواسطة لا ذو الواسطة..
 فتحصل أن مثل صاحب الفصول اشترط في صدق المشقق وجريه على الذات أن لا يكون من قبيل التلبس على نحو الواسطة في العروض..

المصنف رحمة الله عليه: لا يرتضي هذا الشرط، ويقدم مقدمة، حاصلها:

أن المجاز في علم البيان على أنحاء ثلاثة:
الأول: المجاز في الكلمة، ومعناه استعمال اللفظ في غير ما وضع له..

الثاني: المجاز في الإسناد وعبر عنه بالمجاز العقلي، وهو يصدق حتى لو كان لفظ كلٍّ من المسند والمسند إليه مستعملاً فيما وضع له، فعندما يقال: (أثبت الربيع البقل) أو (يا هامان ابني لي صرحاً) فإن البناء مستعمل فيما وضع له وهامان مستعمل في قائد الجند، وإنما التجوز في إسناد البناء إلى هامان لأن حقه أن يسند إلى العمال..

الثالث: المجاز في الحذف ويعبر عنه بالمجاز في الإعراب، كقوله تعالى: (واسأل القرية) اسأل مستعملة فيما وضعت له، والقرية مستعملة فيما وضعت له، لكن هناك كلمة محذوفه (واسأل أهل القرية)..

إذا اتضحت هذه المقدمة، يرى المصنف أنه حصل خلط عند صاحب الفصول بين المجاز اللفظي (المجاز في الكلمة)، وبين المجاز العقلي (المجاز في الإسناد)، فعندما يقال: (جرى

الميزاب) أو (الميزاب جارٍ) فإن المشتق صادق على الذات وجرّ عليها بلا أي تجوز في لفظ المشتق، وإنما التجوز في إسناد هذا المشتق المستعمل في معناه الحقيقي إلى الذات.. وعليه فلا منافاة بين استعمال المشتق فيما وضع له وبين الإسناد المجازي، فلفظة المشتق وهي (جارٍ) فيما نحن فيه مستعملة في معناها الارتكازي الموضوع له وإنما التجوز في مرحلة الإسناد، والتجوز في الإسناد لا يلزم أن يكون المشتق مجازاً..

وبهذا يتم الكلام في مبحث المشتق..

والحمد لله رب العالمين..